

***Relação da Grande Monarquia da China,***  
**de Álvaro Semedo SJ, enquanto Escrita de Viagens**  
**Proto-etnográfica**

**Miguel Frías Hernández**

**Dissertação de Mestrado em**  
**História do Império Português**

**Versão corrigida e melhorada após defesa pública**

**Março 2021**



Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à  
obtenção do grau de Mestre em História do Império Português

Realizada sob a orientação científica do  
Prof. Doutor Rogério Miguel Puga

*E, na verdade, é coisa raríssima ter alguém  
fama de douto sem muita fadiga.*

Álvaro Semedo  
*Relação da grande monarquia da China*

*Mas ja em mansebo tenho a natureza dos velhos  
que sempre louvo o tempo passado.*

Matteo Ricci  
*Carta a Gian Pietro Maffei, 1 de Dezembro de 1581*

## AGRADECIMENTOS

A todo o corpo docente do Mestrado, pelo ensino ministrado e pelo constante apoio em todas as unidades curriculares do programa, também pela compreensão quando enfrentei dificuldades.

Aos coordenadores do programa de Mestrado, pela elaboração de um plano curricular de excelência e pelo apoio desde que solicitei informação pela primeira vez.

Aos serviços administrativos, pela sua constante ajuda e pelo trato amável no decurso do Mestrado.

À Universidade Nova de Lisboa, que me acolheu com grande gentileza. A minha experiência como estudante foi ótima. Obrigado.

De forma mais destacada e muito sinceramente, uma referência especial à ajuda, paciência e compreensão do Professor Doutor Rogério Miguel Puga, o meu orientador. Sem a sua cordialidade, o seu profissionalismo e as horas que dedicou a prestar-me a sua ajuda, esta dissertação não teria podido ser realizada. Muito obrigado professor.

De maneira muito especial à Professora Doutora Luo Huiling, pelos seus sábios conselhos, pelo apoio e pela ajuda com as «coisas da China».

Ao Professor José Jacobo Storch de Gracia y Asensio, amigo e sábio, por ajudar a manter viva em mim a chama da *curiositas* durante estes anos de amizade.

Aos meus amigos lusófilos da Cidade Universitária de Madrid, os de hoje e os de ontem.

Sobretudo aos meus pais e irmãs, «lisboetas» de coração, sob a lembrança daquela primeira e inesquecível vista da cidade desde a ponte 25 de Abril, naquela primeira viagem, assim como de todas aquelas tardes no Cais das Colunas, onde os poentes sabem a Ocidente e a saudade; por me acompanharem na procura de «ilhas ainda por descobrir».

**RELAÇÃO DA GRANDE MONARQUIA DA CHINA, DE ÁLVARO SEMEDO SJ,  
ENQUANTO ESCRITA DE VIAGENS PROTO-ETNOGRÁFICA.**

**RESUMO**

Ao longo do século XVII, e desde a sua posição privilegiada, a documentação da Companhia de Jesus tornou-se a principal fonte de informação geográfica, linguística, administrativa, filosófica, histórica, cultural, religiosa e social para um público europeu que começava a desenvolver interesse e curiosidade pela cultura chinesa.

A obra do jesuíta português Álvaro Semedo (1585-1658), *Relação da grande monarquia da China* foi publicada em 1642, durante a viagem do autor à Europa como procurador da Vice-Província da China. Baseada nas suas observações e experiência na China durante mais de vinte anos, o texto de Semedo contribuiu para o aprofundamento do conhecimento europeu sobre a China e para a actualização da imagem e da informação disponível sobre o Celeste Império. A narrativa fornece ao leitor uma descrição precisa dos hábitos e costumes dos chineses, a partir da qual é possível traçar uma aproximação proto-etnográfica à realidade cultural chinesa do período Ming.

Publicada em várias línguas, a obra de Semedo teve um impacto relevante na Europa do século XVII e é um exemplo fundamental do fluxo de informação sobre a China gerada pela produção textual dos jesuítas da missão da China.

**PALAVRAS-CHAVE:**

Jesuítas, Álvaro Semedo, China Ming, Escrita de Viagens, Proto-etnografia.

**ABSTRACT**

Throughout the seventeenth century and from their privileged position, the Jesuits became the main source of geographic, linguistic, administrative, philosophical, historical, cultural, religious and social information for a European public that was beginning to develop an interest about Chinese culture.

The work of the Portuguese Jesuit Álvaro Semedo (1585-1658), *Relação da grande monarquia da China* was first published in 1642, during his trip to Europe as procurator of the Vice-Province of China. Based on his observations and experience in China for over twenty years, Semedo's text constituted an important deepening of European knowledge about China, as well as a fundamental update of the image and information available about the Celestial Empire. The work of the Portuguese Jesuit provides an accurate description of the habits and customs of the Chinese, from which it is possible to trace a proto-ethnographic approach to the Chinese cultural reality of the Ming period.

Published in several languages, Semedo's work had a major impact in seventeenth century Europe, and is a prime example of the new flow of information about China generated by the Jesuit text production of the Chinese mission.

**KEYWORDS:**

Jesuits, Álvaro Semedo, Ming China, Travel Literature, Proto-ethnography.

## NOTA SOBRE AS TRANSCRIÇÕES

Nesta dissertação utilizaremos o sistema *pinyin* sem o emprego dos acentos para simplificar a leitura, e tentaremos acompanhar as palavras em *pinyin* com o seu *hanzi* (em chinês simplificado). Nos casos em que seja impossível fazer uma transcrição, recorreremos a outros sistemas de romanização. Nalguns casos muito concretos em que o aportuguesamento de algumas designações oferece vantagem, empregaremos essa fórmula: “Cantão” e não “Guangzhou”, mas não “Pequim”, entre outras, pois consideramos que “Beijing” é uma transcrição familiar e simples.

## NOTA SOBRE A EDIÇÃO EMPREGADA

A primeira edição da obra de Álvaro Semedo foi publicada, no ano de 1642, em Madrid, com o título *Imperio de la China i cultura evangélica en él*, e teve, na época, uma importante circulação e edições em diferentes línguas. Nesta dissertação, utilizamos a edição de 1994, *Relação da grande monarquia da China*, publicada, em Macau, pela Direcção dos Serviços de Educação e Juventude e pela Fundação Macau, uma tradução de Luís Gonzaga Gomes para o português, a partir da edição italiana de 1643, publicada em Roma, com o título *Relatione della grande monarchia della Cina*. A edição italiana de 1643 foi a edição de referência para todas as edições históricas posteriores, em todas as línguas. Porém, essa edição, a segunda da obra de Semedo, tinha algumas diferenças importantes da primeira edição de 1642, contendo algumas variações notáveis. Consultámos também outras edições em diversas partes deste estudo. O título desta dissertação ecoa o facto de termos utilizado a referida edição de 1994.

# ÍNDICE

<b>Introdução .....</b>	<b>1</b>
<b>1. Biografia de Álvaro Semedo .....</b>	<b>11</b>
<b>2. Contexto de produção da <i>Relação da grande monarquia da China</i> .....</b>	<b>15</b>
2.1 Complexidades de uma obra: a questão da autoria.....	17
2.2 As diferentes edições .....	20
2.3 Continuidades e inovações na Escrita de Viagens missionária .....	22
2.4 O impacto da <i>Relação</i> de Semedo.....	27
<b>3. A <i>Relação da grande monarquia da China</i> como Escrita de Viagens proto-etnográfica sobre a China Ming .....</b>	<b>29</b>
3.1 Caracterização dos chineses e da sua cultura .....	31
3.2 O vestuário dos chineses como marcador cultural .....	37
3.3 A língua e a escrita dos chineses .....	43
3.4 A cortesia e a interacção social dos chineses .....	47
3.5 As paisagens culinária e lúdica do Outro sínico.....	52
3.6 Superstições, sacrifícios e cerimónias dos chineses .....	57
3.7 Os castigos e as sentenças dos chineses .....	60
<b>Conclusão .....</b>	<b>65</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>68</b>
<b>1. Fontes Impressas .....</b>	<b>68</b>
<b>2. Catálogos, dicionários e enciclopédias.....</b>	<b>70</b>
<b>3. Estudos .....</b>	<b>71</b>
<b>4. Páginas Web .....</b>	<b>78</b>
<b>Anexos.....</b>	<b>79</b>
<b>1. Figuras.....</b>	<b>79</b>



## Introdução

*Entre estas nações que são tão apartadas das  
nossas e têm leis e costumes tão diferentes é  
necessário entrar com a sua para sair com a  
nossa acomodando-se a elas.*

Duarte de Sande S.J.  
Macau, 16 de Janeiro de 1596

Como é sabido, com a chegada de Vasco da Gama à Índia, em 1498, e a partir de bases no litoral indiano, os portugueses foram os primeiros europeus que estabeleceram relações directas com diferentes regiões da Ásia, principalmente através do contacto comercial com os principais centros mercantis das regiões além da costa ocidental da Índia. Até à chegada dos portugueses à Índia, o Oriente era um espaço remoto e as informações sobre essa parte do Globo eram poucas, vagas e até fantasiosas, e as primeiras obras medievais<sup>1</sup>, como a de Marco Polo, tinham uma difusão restrita.

A partir desses primeiros contactos marítimos, os portugueses iniciaram um longo processo de recolha de informações sobre as novas terras<sup>2</sup>, rumo a Macau e Japão<sup>3</sup>. As primeiras informações tinham um cariz pragmático e eram, sobretudo, de tipo geográfico e comercial, recolhendo notícias sobre os novos mercados e principais produtos, embora também contemplassem questões culturais e religiosas<sup>4</sup>, que, como veremos, poderemos aproximar daquilo que designamos «proto-etnografia». Nesse processo, a viagem tornou-se também uma experiência singular que encorajou o surgimento de uma grande

---

<sup>1</sup> Sobre as visões medievais da Ásia e a difusão de notícias, ver: Donald F. LACH, *Asia in the making of Europe*, Vol. 1, Book 1: The century of discovery, Londres, University of Chicago Press, 1965.

<sup>2</sup> Sobre a recolha de novas informações sobre o Oriente, ver: Francisco Roque de OLIVEIRA, «A construção do conhecimento europeu sobre a China, 1500-1630. Impressos e manuscritos que revelaram o mundo chinês à Europa culta», Tese de Doutoramento, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2003; Rui Manuel LOUREIRO, *Fidalgos, missionários e mandarins: Portugal e a China no século XVI*, Lisboa, Fundação Oriente, 2000; Donald F. LACH, *op. cit.*, pp. 148-228.

<sup>3</sup> Os portugueses chegaram ao Japão por volta de 1543, e o estabelecimento definitivo dos portugueses em Macau aconteceu *circa* 1557, ver: Rui Manuel LOUREIRO, *op. cit.*, pp. 363-396, 541-588 e Guo Ping JIN, e Zhiliang WU, *Revisitar os primórdios de Macau: para uma nova abordagem da história*, Macau, Instituto Português do Oriente-Fundação Oriente, 2007, pp. 179-222.

<sup>4</sup> Em 1513 deu-se a primeira viagem documentada de um português para a China. Jorge Álvares partiu para a China num juncos ancorado em Malaca, e chegou à ilha de Tamão, no litoral da província de Guangdong, onde levantou um padrão e fez proveitosas trocas comerciais com mercadores de Cantão. Voltou para Malaca em 1514, motivando o desejo dos portugueses de voltar ao Celeste Império (Rui Manuel LOUREIRO, *op. cit.*, pp. 149-157; Guo Ping JIN, e Zhiliang WU, *op. cit.*, pp. 43-95).

variedade de textos orientados para dar conta dessas experiências<sup>5</sup>, e podemos encontrar vários «discursos» elaborados por mercadores, funcionários da Coroa, aventureiros e missionários. A partir da perda do monopólio português da rota do Cabo, desde finais do século XVI, a escrita de viagens sobre o Oriente aumenta e diversifica-se. Progressivamente, os autores foram inovando e incorporaram informações mais detalhadas sobre práticas culturais, religiosas, políticas e sociais; a imagem fornecida pelos textos tornou-se cada vez mais informada, surgindo também as obras de tipo vivencial, nas quais os conteúdos derivavam das experiências directas e subjectivas dos autores que normalmente descreviam e comparavam e, com o desenvolvimento desse discurso encontramos as primeiras tentativas de um certo espírito de compreensão ordenada da realidade, e de observação proto-científica.

Nesse contexto da expansão europeia na Ásia e da produção textual que a acompanha, foi fundamental o papel desenvolvido pela Companhia de Jesus, que começou o seu labor na Ásia a partir de 1542. Em meados do século XVI os Jesuítas conseguiram estabelecer-se no Japão e depois na China, onde fundaram a missão jesuíta da China para expandir a fé católica nesses territórios<sup>6</sup>. Porém, desde bem cedo os missionários jesuítas encontraram-se com a complexidade da civilização chinesa, e desde as primeiras etapas desenvolvimento da missão da China, tiveram de assumir uma postura flexível, pois somente através da compreensão da cultura local seria possível conseguir os objectivos pretendidos. Assim, dessa necessidade prática iria nascer a chamada «estratégia de adaptação» à cultura chinesa, impulsada principalmente pelo jesuíta italiano Matteo Ricci, em finais do século XVI e nos inícios do XVII, e cujos pilares fundamentais foram o estudo sistemático da língua e da cultura chinesas, além da tentativa de aproximação à elite dos letrados. A formulação desta estratégia derivou numa tentativa

---

<sup>5</sup> Sobre a produção textual em relação com a exploração do espaço asiático, ver: Rui Manuel LOUREIRO, «Visões da Ásia (séculos XVI e XVII)», em Fernando Cristóvão, *Condicionantes culturais da literatura de viagens*, Coimbra, Almedina, 2002, pp. 337-353.

<sup>6</sup> Francisco Xavier compreendeu cedo que a aceitação pelos chineses da religião cristã poderia ser um argumento chave para a expansão do cristianismo no Japão. Nas suas cartas, a evangelização da China apresentava-se como a condição para a evangelização do Japão, «porque sabiendo los japoneses que la ley de Dios resciben los chinas, han de perder más presto la fe que tienen a sus sectas», FRANCISCO XAVIER, *Cartas y escritos de San Francisco Javier*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, p. 408. Além disso, a tentativa de evangelização da China começou a tornar-se, desde cedo, não somente num meio, mas também num fim: «creo que este año de 52 iré allá, donde está el rey de la China, porque es tierra donde se puede mucho acrescentar la ley de nuestro señor Jesucristo; y si ahí la recibiesen, sería grande ayuda para que en Japón desconfiaran de las sectas en que creen», FRANCISCO XAVIER, *op. cit.*, p. 402. Nestas cartas, o missionário descreve a vastidão da terra da China e as riquezas do Celeste Império, descreve aos chineses, e repete a importância da China para a evangelização do Japão, ao lembrar que «de la China les fueron llevadas las sectas que tiene» (*idem*).

de acomodação do conhecimento europeu à matriz cultural chinesa, e também na aquisição de uma compreensão profunda da cultura chinesa por parte dos missionários.

O desenvolvimento da missão jesuíta da China durante os séculos XVI e XVII está, portanto, indissolavelmente ligado às origens do estudo da cultura chinesa na Europa, àquilo a que poderíamos chamar proto-sinologia, ou seja, o estudo já sistemático e informado com base nas principais matérias recolhidas nos textos elaborados pelos religiosos. Desde a sua posição privilegiada, os missionários da Companhia de Jesus converteram-se na principal fonte de informações de tipo geográfico, linguístico, administrativo, filosófico, histórico, cultural, religioso e social para o público europeu, e esse novo fluxo de informação sobre a China teve um enorme impacto na Europa do século XVII<sup>7</sup>. Por exemplo, a obra de Semedo *Imperio de la China i cultura evangélica en él* foi editada em 1642, e é traduzida para italiano no ano seguinte, e essa versão traduzida para francês em 1645, e para inglês (*The history of that great and renowned monarchy of China*) em 1655. A Companhia de Jesus documentou e informou a sua actividade através de relatórios, cartas, testemunhos vivenciais, crónicas das missões, entre outros documentos, que têm também uma finalidade propagandística, pois a difusão de todos esses conhecimentos e da sua actividade missionária pretendia a obtenção de apoios entre as elites de poder e intelectuais da Europa, sobretudo num momento de grandes disputas com o resto das ordens religiosas devido aos métodos de missão empregados pelos inicianos na China.

Uma das obras mais importantes no âmbito da produção textual dos jesuítas da missão da China foi a *Relação da grande monarquia da China*, do jesuíta português Álvaro Semedo (1585-1658), publicada pela primeira vez, em 1642 em Madrid, com o título *Imperio de la China i cultura evangélica en él*. A obra de Álvaro Semedo foi o resultado de vinte e dois anos de experiência, de observação e de estudo da língua e da cultura chinesas e caracteriza-se, como veremos, por descrições precisas sobre os costumes dos chineses, a língua, a geografia, o governo, a religião, os exames imperiais, e outras matérias, contribuindo para o aumento do fascínio pelo Celeste Império na Europa, onde começava a desenvolver-se uma proto-sinologia, processo no qual a obra

---

<sup>7</sup> Sobre as informações e conhecimentos sobre a China «gerados» pelos jesuítas, no século XVII, e a sua influência na Europa e na origem da proto-sinologia, ver: D. E. MUNGELLO, *Curious land: jesuit accommodation and the origins of Sinology*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1989; Donald F. LACH, e Edwin J. VAN KLEY, *Asia in the making of Europe*, vol. 3, livro 4: *A century of advance*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1993, pp. 1564-1571.

de Semedo foi uma das referências mais influentes. A presente dissertação tem como objectivo analisar a narrativa descritiva *Relação da grande monarquia da China*, de Semedo, simultaneamente como um exemplo de Escrita de Viagens proto-etnográfica e de uma obra jesuítica de referência no âmbito da proto-sinologia europeia seiscentista. A edição italiana de 1643 apresenta algumas diferenças relativamente à edição original de 1642, principalmente na estrutura do texto, que sofreu uma alteração importante: a divisão da obra em três partes passou para apenas duas, e as duas primeiras partes da edição em castelhano, dedicadas à descrição da China, foram integradas numa única na edição italiana. Quanto aos conteúdos, as maiores alterações afectaram as secções sobre a actividade missionária da Companhia de Jesus na China, que foram reformuladas.

A segunda parte da *Relação* de Semedo, «Na qual se trata da cristandade da China», é dedicada à actividade missionária da Companhia de Jesus na China até meados da década de 30 do século XVII, momento em que Semedo foi nomeado procurador da Vice-Província da China, e dá continuidade à tradição das crónicas religiosas regionais, desenvolvidas principalmente pelos próprios jesuítas no século XVII, com o objectivo de dar conta dos progressos de uma determinada missão, normalmente do ponto de vista dos missionários<sup>8</sup>. Encontramos uma clara continuidade, por exemplo, com o texto do também jesuíta e procurador Nicolas Trigault *De christiana expeditione apud Sinas*, publicado em 1615, com base nos manuscritos de Matteo Ricci, e o qual teve uma clara influência na segunda parte da *Relação* de Semedo, onde o jesuíta português fornece informações importantes sobre o progresso da Companhia na China, assim como sobre o período das perseguições de Nanjing de 1616 que Semedo sofreu pessoalmente com dureza.

A presente dissertação ocupa-se da primeira parte da *Relação* de Álvaro Semedo, a qual tem por título «Do estado temporal da China», que é sobretudo de carácter descritivo e contempla trinta e um capítulos, nos quais, o jesuíta aborda uma panóplia de tópicos para apresentar, ao leitor europeu, uma descrição da China Ming. Embora muitos destes tópicos sejam recorrentes noutras obras sobre a China dos séculos XVI e XVII, na obra de Semedo encontramos uma tentativa de estruturação ordenada e coerente do discurso descritivo, bem como de sistematização do conhecimento até então acumulado.

---

<sup>8</sup> Sobre as crónicas religiosas regionais no Extremo Oriente, veja-se: Maria Augusta LIMA CRUZ, «Formas de expressão cultural», em António H. de Oliveira Marques (dir.), *História dos portugueses no extremo oriente*, vol. 2: *Macau e Timor: o declínio do império*, Lisboa, Fundação Oriente, 2001, pp. 349–359.

A estruturação dos capítulos e dos tópicos logo no índice da obra possibilitam a rápida identificação de matérias abordadas em blocos temáticos mais amplos. Centramos o nosso estudo na componente proto-etnográfica da obra de Semedo na primeira parte da *Relação*, pois é nesta secção que o jesuíta descreve amplamente, também a partir da sua própria experiência, uma grande diversidade de hábitos e costumes culturais do Outro chinês, além das crenças, da organização social, da organização política e de questões religiosas, entre outras, como veremos. Torna-se também importante assinalar que, devido à natureza à tipologia e às temáticas dessa primeira parte do texto, é possível classificar a obra de Semedo como Escrita de Viagens, ou seja, de escritos, literários ou não, que narram (descrevem e comentam, nem sempre de forma objectiva) uma viagem, ou estado fruto desse mesmo movimento, recordando-nos que a Escrita de Viagens é um género heterogéneo<sup>9</sup>. Embora a *Relação* de Semedo não se ocupe propriamente da viagem, é fruto da estada do missionário na China, ou seja, de uma viagem<sup>10</sup>. A designação «Escrita de Viagens» (do inglês *travel writing*) é mais abrangente do que «Literatura de Viagens», pois permite incluir qualquer escrito sobre viagem, das epístolas aos blogues. O texto de Semedo é uma fonte produzida por um jesuíta da missão da China para um público europeu e que contém uma observação interdisciplinar, demorada, interessada e informada de uma multiplicidade de matérias sobre o Outro sónico, que entrecruza, ou funde, temáticas, saberes e características da cronística, e de textos que consideramos hoje proto-etnográficos, próximos do que seria, então—antes da Revolução Científica e do surgimento das ciências sociais no século XIX, nomeadamente a antropologia e a sociologia—, a análise demorada e informada de uma cultura distante e diferente. Redfield, num estudo sobre proto-etnografia na Antiguidade, informa que:

Today “ethnography” refers to three things simultaneously: it is a term for a body of scientific knowledge; a method for acquiring it; and a mode of representing it. Historically, however, we can disentangle those meanings. The first is only modern; the second can bear traces of Antiquity; the third is organically ancient. Scholarly use of the label is modern (in German, 1767; in Russian, 1802; in French, 1823; in English, 1834), as are the institutions and discourses where it came to refer to a body of scientific knowledge. In this sense, there is no ethnography before the Enlightenment sciences (or proto- and pseudo- forms) which coined it. Ethnography as a method is no less defined by the various fields where it is used. Yet ethnography is also used in humanistic fields (history; geography; law; theology; the

---

<sup>9</sup> Sobre a Literatura de Viagens, ver: Fernando CRISTÓVÃO (ed.), *Condicionantes culturais da literatura de viagens*, Coimbra, Almedina, 2002, pp. 13-52.

<sup>10</sup> Embora Semedo tenha viajado por várias províncias da China durante vários anos e observado hábitos e costumes dos chineses, a *Relação* não é uma narrativa linear das viagens do missionário, mas sim uma descrição de tipo geográfico, etnográfico, político, social, cultural e religioso da China a partir da sua experiência e observações durante essas viagens, sendo fruto dessas estadas.

arts) with deeper roots in Antiquity. (...) Prominent definitions of the ethnographic method (e.g., «participant observation») are modern. Yet in practice, ethnography has been, and still is, not infrequently guided by ancient problems and perspectives. Finally, as a mode of representation, we do find ethnography in ancient authors, defined here by two basic shared interests. First: how and why human groups differ, in their inner and outer qualities, often using the author's own group as a basis for comparison. Second, in order to analyze such differences, these ancient writers develop what we call ethnology: theories of peoplehood, including categories and hierarchies for classifying peoples. Ancient ethnography and ethnology are thus sites for the formation of concepts that, in complex ways, overlap with modern concepts like race; ethnicity; gender; nation; civilization; religion; and culture. Ancient ethnography often takes the form of apparent digressions in other Genres such as history, where writers survey a people's customs, physical characteristics, habitat, virtues and vices, grafting their sources and observations onto literary models.<sup>11</sup>

Esse mesmo conceito de investigação proto-etnográfica sobre o Outro informa assim a nossa análise da obra de Semedo como Escrita de Viagens proto-etnográfica. Uma forma de observar o Outro que mais tarde, quando do desenvolvimento da antropologia como ciência que utiliza os métodos etnográficos, seria considerada «etnográfica» ou «antropológica», e Semedo sistematiza a informação sobre o Outro e textualiza-o para uso na europa, funcionando, com veremos, como tradutor cultural, ou proto-etnógrafo, ao reflectir sobre e ao comentar hábitos, costumes da cultura chinesa. Desde o seminal *Early anthropology in the sixteenth and seventeenth centuries* (1964), de Margaret Hodgen<sup>12</sup>, são já vários<sup>13</sup> os estudos sobre os relatos de viagem a partir do século XIV como a proto-etnografia (ou a etnografia possível à época), e quando a sinologia se assume, na Europa, como uma área de estudos já há muito que os missionários a praticavam, embora de forma ainda incipiente, desde o século XVI, pois o contacto com outras culturas e formas de viver levaram o europeu a criar novas formas de (d)escrever o Outro, ou seja, textualizá-lo para que se tornasse inteligível na Europa através de semelhanças e de traços distintivos que são comparados por (dis)semelhança. Aliás, várias histórias da Antropologia<sup>14</sup>, referem o encontro-contacto-conflito dos

---

<sup>11</sup> James Adam REDFIELD, «Ethnography in antiquity», Oxford Bibliographies, 2019: Disponível em: <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0214.xml>. Acesso: 22-03-2020.

<sup>12</sup> Margaret HODGEN, *Early Anthropology in the sixteenth and seventeenth centuries*, Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 1998.

<sup>13</sup> A. PADGEN, *The fall of natural man: The American Indian and the origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; Robert PAINE, «Columbus and anthropology and the unknown», *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 1, no. 1, 1995, pp. 47–65; Jacob PANDIAN and Susan PARMAN, *The making of Anthropology: the semiotics of self and other in the western tradition*, Vedam, New Delhi, 2004.

<sup>14</sup> Paul A. ERICKSON e Liam D. MURPHY (eds.), *Readings for a history of anthropological theory*, Toronto, University of Toronto Press, 2017, p. 254.

européus com as comunidades de regiões que iam encontrando ao longo dos séculos XVI-XVII<sup>15</sup>.

Aliás, um estudo sobre a representação de rituais fúnebres chineses (como manifestações públicas, práticas comunitárias e superstição chinesa) na escrita de missionários europeus<sup>16</sup> lista e comenta as primeiras obras europeias sobre a China, e refere obviamente a obra de Semedo antes de as classificar como «proto-ethnographic descriptions», esclarecendo:

They are ethnographic because they primarily describe such practices of another culture as rituals, education systems, language, and modes of production. They are proto-ethnographic because their objectives, methodology, and standards do not yet correspond to those of ethnography as it developed as an academic discipline in the nineteenth and twentieth centuries. This does not mean that seventeenth-century ethnographical writings did not reflect on their own method and aims.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Bernd WEILER, «Anthropology, cultural and social: early history», em George RITZER (ed.), *The Blackwell enciclopedia of sociology*, Oxford, Blackwell Wiley, 2007, pp. 147-148, numa síntese sobre os origens da antropologia, afirma: «the traditional subject matter of anthropology (from the Greek anthropos, human being, and log, study of) has been the study of non-western, «exotic», and «nonliterate» peoples. As in other social sciences and humanities, the beginnings of western anthropology go back to Greco Roman antiquity», referindo-se aos séculos XVI e XVII: «the rise of anthropological thinking in early modern times was intimately linked to the expansion of European powers, beginning with the Portuguese expeditions to West Africa in the mid fifteenth century, followed by the epochal «discovery» of the «New World» in 1492, and continuing with the voyages of the sixteenth century. The exploration and conquest of the Americas instigated numerous debates regarding the his torical origin, the legal and theological status, the cultural achievements, and the psychobio logical and «racial» makeup of its indigenous population. Because of its biblical implications the rivalry between monogenesis and polygenesis, a rivalry that may be viewed as a special variant of the «grand» controversy between universalism and relativism, assumed particular importance. Early modern comparative ethnological analyses are thus said to have emerged in the course of the sixteenth century (...). Antedating, but apparently only loosely connected with, these developments were the famous accounts of inland travelers to Asia (e.g., Rubruck, Polo), as well as the insightful ethnological works of medieval Islamic scholars of the thirteenth and fourteenth centuries (e.g., Ibn Batuta, Ibn Khaldun). In the sixteenth and early seventeenth centuries knowledge about the «other» – it might suffice to point to Montaigne and Campanella – was also increasingly employed in a strategic manner to support moral skepticism, to criticize the values of one’s own culture, and to foster utopian visions: a normative use of anthropological «facts» that has continued to the very present. Apart from utopian thought and cultural criticism, anthropological considerations were also central to the development of political philosophy and international law (e.g., Grotius, Hobbes), especially for theories concerning the state of nature and natural rights. As in other intellectual fields, anthropological thinking flourished in the Age of Enlightenment. The worldwide expansion of trade, the activity of scientific minded missionaries (e.g., de Lafitau), and the famous naval explorations (e.g., de Bougainville, Cook) contributed to a wealth of new ethnographic material that stimulated comprehensive comparative social analyses (e.g., Montesquieu). Though degenerationist and «primitivist» ideas figured prominently in various social theories and fictional accounts, by and large the anthropological discourse of the Enlightenment was embedded in a progressivist framework».

<sup>16</sup> Nicolas STANDAERT, *The interweaving of rituals: funerals in the cultural exchange between China and Europe*, Seattle, University of Washington Press, 2008, pp. 38-39.

<sup>17</sup> Nicolas STANDAERT, *op. cit.*, p. 39.

Autores como Semedo escreviam para o público europeu, e a comparação era uma estratégia inevitável na tarefa de descrever e contextualizar e explicar o Outro, ou seja, torná-lo mais familiar, num processo a que Edward Said chama de «orientalismo»<sup>18</sup>, ou seja, essas narrativas também serviam para manipular e usar a imagem do Outro, em prol dos interesses europeus, e exotizá-lo através de lugares-comuns e estereótipos. No âmbito da Escrita de Viagens, de acordo com a tipologia proposta por Fernando Cristóvão, podemos classificar a *Relação* de Semedo como relato de «viagem de expansão da fé»<sup>19</sup>, a par das cartas ânuas de missionários jesuítas que relatam viagens de missão e fornecem informações sobre as novas realidades observadas e das tentativas de estabelecimento da Igreja católica no Oriente, bem como descrições dos costumes, hábitos, religiões e demais matérias observadas na interacção com o Outro, produzindo esses agentes e mediadores culturais também obras literárias, catecismos, sermões, gramáticas e glossários dedicados ao ensino da doutrina cristã, ou ainda narrativas de martírio.

A opção de abordarmos a *Relação* de Semedo como Escrita de Viagens proto-etnográfica, detendo-nos especialmente na descrição de hábitos e costumes do Outro chinês, surge na sequência de estudos anteriores sobre outros temas dessa obra e que utilizámos ao longo deste nosso trabalho, nomeadamente os recentes trabalhos de Isabel Pina<sup>20</sup> e de Zhang Minfen<sup>21</sup>, que actualizaram os estudos sobre Álvaro Semedo. Outras publicações dedicam-se a temas como os exames imperiais<sup>22</sup>, a educação do mandarinato, a imagem dos letrados chineses<sup>23</sup>, ou o progresso da missão da China. Sobre a cultura

---

<sup>18</sup> Edward W. SAID, *Orientalism*, Vintage Books, Londres, 1978.

<sup>19</sup> Fernando CRISTÓVÃO, *op. cit.*, pp. 45-46.

<sup>20</sup> Sobre estas questões, vejam-se: Isabel PINA, «The european circulation of Álvaro Semedo's work», em Luís Filipe Barreto e Wu Zhiliang (eds.), *China-Macau and globalizations: past and present*, Lisboa, Centro Científico e Cultural de Macau, I.P.-Fundação Macau, 2016, pp. 90-103; «Escrever sobre a China no século XVII: Álvaro Semedo e a obra Imperio de la China», em Carlos Morais, et al. (eds.), *Diálogos interculturais Portugal-China I*, Aveiro, Universidade de Aveiro, 2018, pp. 99-119; «Representations of China in Álvaro Semedo's work», em Luís Saraiva e Catherine Jami (eds.), *History of mathematical sciences: Portugal and East Asia V: Visual and textual representations in exchange between Europe and East Asia 16th-18th centuries*, Singapura, World Scientific Publishing Company, 2018, pp. 31-53.

<sup>21</sup> Minfen ZHANG, «O Pe. Álvaro Semedo e a sua Relação da grande monarquia da China», *Revista de Cultura*, Série III, n. 24, 2007, pp. 132-140.

<sup>22</sup> Ichisada MIYAZAKI, *China's examination hell: the civil service examinations of Imperial China*, New Haven, Yale University Press, 1981; Minfen ZHANG, «Os exames imperiais chineses na perspectiva do padre Álvaro Semedo», *Revista de Cultura*, Série III, n. 33, pp. 16-21; *idem*, «A interpretação do sistema dos exames imperiais na literatura jesuíta portuguesa do século XVII», *Polissema-Revista de Letras do ISCAP*, vol. 15, 2015, pp. 171-189; *idem*, «A imagem dos letrados chineses nas obras dos autores portugueses dos séculos XVI e XVII», Tese de Doutoramento, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 2018.

<sup>23</sup> António ARESTA, «Álvaro Semedo e os exames na China imperial». *Administração* n. 90, Vol. XXIII, 4º, 2010, pp. 1143-1164.

evangélica na China, refira-se o estudo de Xue Tian<sup>24</sup> sobre o processo de Nanjing baseado na descrição de Semedo do conflito na segunda parte da *Relação*.

Detemo-nos sobretudo em vários temas da descrição proto-etnográfica de Semedo dos hábitos e costumes dos chineses para um público europeu, sem abordar as inúmeras descrições do espaço das províncias, das milícias, ou do governo chineses, ou outros temas e tópicos mais afastados do quotidiano «etnográfico». Na senda dos estudos de Isabel Pina e de D. E. Mungello<sup>25</sup>, tentaremos analisar a contribuição da obra de Semedo para a disseminação da imagem da China na Europa, assim como para o crescimento do interesse intelectual entre a elite cultural europeia pelo Oriente, pois estamos perante uma das obras jesuíticas de referência da proto-sinologia europeia seiscentista, especialmente devido ao tratamento de algumas práticas culturais e religiosas concretas, como a língua, a filosofia, a religião e o sistema de exames do Império do Meio.

A primeira parte da presente dissertação é dedicada à biografia de Álvaro Semedo, com base sobretudo nos estudos recentes de Isabel Pina, apresentando nós assim quer o percurso biográfico do jesuíta português, quer o contexto de produção da narrativa em questão. A biografia de Semedo permite-nos ler a *Relação* como fruto da sua experiência na China Ming, das suas viagens e deslocações pelo interior do império sínico, das suas vivências nas diferentes situações em que se encontrou e da sua observação directa, aquilo a que hoje chamaríamos proto-trabalho de campo, ou proto-observação participante, os possíveis à época. A segunda parte da dissertação tem por objectivo o estudo do contexto de produção da *Relação* de Semedo, da redacção e das suas motivações. É fundamental a análise das diferentes edições que viram a luz nos séculos modernos —principalmente no século XVII—, assim como da circulação destas entre o público europeu interessado na China. Também dedicamos um espaço ao estudo das obras e tradições textuais que influenciaram a *Relação* e que estão presentes no discurso do jesuíta português, sem esquecermos as suas inovações e contribuições. Finalmente, abordamos o impacto da *Relação* em obras posteriores, assim como no desenvolvimento da proto-sinologia seiscentista.

---

<sup>24</sup> Xue TIAN, «Álvaro Semedo e o processo religioso de Nanquim: o primeiro grande conflito cultural entre a China e o Ocidente», Dissertação de Mestrado, Aveiro, Universidade de Aveiro, 2018.

<sup>25</sup> D. E. MUNGELLO, *Curious land: jesuit accommodation and the origins of Sinology*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1989; *The great encounter of China and the West, 1500-1800*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2009.

A terceira parte da dissertação analisa o texto de Semedo como uma narrativa de viagem proto-etnográfica jesuítica de meados do século XVII, nomeadamente a forma como o autor representa o Outro chinês através das categorias e temas culturais seleccionados pelo autor para comunicar nova informação ao público europeu. Estudaremos assim a realidade que o autor selectivamente descreve e a forma como apresenta a cultura chinesa: as várias «paisagens», a visual, a culinária, a sonora, a religiosa, a ritual, a moral e a linguística, entre outras. Utilizamos uma abordagem comparatista de forma a contemplarmos outras fontes anteriores e coevas para analisarmos auto- e hetero-estereótipos<sup>26</sup> ao analisar a estereotipização do Outro chinês nesses textos.

Ao analisarmos o texto de Semedo como proto-etno-história própria da tradição jesuítica do século XVII<sup>27</sup>, utilizamos os conceitos próprios da história antropológica e do chamado modelo do encontro<sup>28</sup> para demonstrar de que forma Álvaro Semedo contribuiu para a produção textual jesuítica sobre a China no século XVII e para a consequente difusão da imagem da China na Europa, através da análise das descrições e das diferentes categorias que o jesuíta português escolheu utilizar para apresentar o Outro chinês e a cultura do Celeste Império.

---

<sup>26</sup> Para uma síntese sobre os conceitos de auto- e hetero-estereótipos associados a Portugal, veja-se Rogério Miguel PUGA, *Imagologia e mitos nacionais: O episódio dos doze de Inglaterra na literatura portuguesa (c. 1550-1902) e o nacionalismo (colonial) de Teófilo Braga*, Goa e Lisboa, Caleidoscópio-Universidade de Goa, 2014, especialmente pp. 31-35.

<sup>27</sup> Vide Donald F. LACH, e Edwin J. VAN KLEY, *Asia in the making of Europe*, vol. 3, livro 4: *A century of advance*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, pp. 1564-1571.

<sup>28</sup> Sobre a *história antropológica* ver: Peter BURKE, *Formas de história cultural*, Madrid, Alianza Editorial, 2011, pp. 241-249; Sobre o modelo do encontro ver: Peter BURKE, *op. cit.*, pp. 252-258.

## 1. Biografia de Álvaro Semedo

*Aunque habían escuchado los mismos cuentos,  
los otros no habían vivido nada semejante.*

Novalis

Álvaro Semedo, filho de Fernão Gomes Semedo e de Leonor Vaz Forçada, nasceu em Nisa, próximo de Portalegre, em Julho ou Agosto de 1585<sup>29</sup> e foi baptizado no dia 8 deste último mês<sup>30</sup>. Sobre a infância de Álvaro Semedo não há muita informação. Aos dezasseis anos, a 30 de Abril de 1602, Álvaro Semedo ingressou no noviciado da Companhia de Jesus, no Colégio do Espírito Santo de Évora<sup>31</sup>, onde completou os três anos do curso de filosofia e o primeiro ano do curso de teologia,<sup>32</sup> e, no dia 20 de Março de 1608, deixa Lisboa, rumo a Goa, na nau *Nossa Senhora do Vencimento*, chegando à Índia nesse ano, onde continuou os seus estudos de teologia, sendo, em 1611, ordenado sacerdote, aos vinte e seis anos de idade. Em finais do mesmo ano, ou tal vez já em 1612, Semedo partiu de Goa para Macau, onde foi designado para a missão da China pelo visitador Francesco Pasio. Álvaro Semedo entrou na missão da China em 1613, e foi para Nanjing, na China continental, estudou chinês e adoptou o nome nativo de Xie Wulu. Em 1616, Shen Que, o vice-ministro dos Ritos de Nanjing perseguiu os cristãos, entre os quais Álvaro Semedo e Alfonso Vagnoni. O próprio Semedo dá conta da crueldade para com os missionários, que chegaram a temer pela vida:

A maior balbúrdia foi em Nankim, onde chegado o correio, quis ele mesmo dar a notícia aos expulsados padres, considerando suma graça o não terem sido condenados a serem

---

<sup>29</sup> Existem diferentes estudos sobre Álvaro Semedo nos quais o ano de nascimento varia entre 1585 (Louis PFISTER, *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773*, vol.1, Shanghai, Imprimerie de la Mission Catholique, 1932, p. 143; Carlos SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Vol.7, Paris, Oscar Schepens-Alphonse Picard, 1960, p. 1113; Charles O'NEILL, J. M. DOMÍNGUEZ (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, vol. 4, Roma-Madrid, Institutum Historicum S.I.-Universidad Pontificia de Comillas, 2001, p. 3551) e 1586 (Joseph DEHERGNE, *Répertoire des jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Roma, Institutum Historicum S.I., 1973, p. 245; D. E. MUNGELLO, *Curious land: jesuit accommodation and the origins of Sinology*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1989, p. 75). Veja-se Isabel PINA, «Representations of China in Álvaro Semedo's work», pp. 31-33.

<sup>30</sup> Isabel PINA, «Representations of China in Álvaro Semedo's work», p. 31.

<sup>31</sup> «Livro segundo das entradas deste Noviciado de Evora», 1596-1619, Biblioteca Pública de Évora, Cod. CXXX/1-1, f. 47 v. Citado em: Isabel PINA, *op. cit.*, p. 32.

<sup>32</sup> Em adiante, para a biografia de Álvaro Semedo, ver: Isabel PINA, «Representations of China in Álvaro Semedo's work», pp. 31-33; Joseph DEHERGNE, *op. cit.*, p. 245; D. E. MUNGELLO, *op. cit.*, pp. 74-76; Louis PFISTER, *op. cit.*, pp. 143-147; Carlos SOMMERVOGEL, *op. cit.*, p. 1113; Charles O'NEILL, J. M. DOMÍNGUEZ (dirs.), *op. cit.*, pp. 3551-3553; Introdução de Luís Gonzaga Gomes em: Álvaro SEMEDO, *Relação da grande monarquia da China*, 1994, pp. 13-16.

cortados em pedaços, motivo por que os mandarins os visitaram com grandíssimas honras e congratulações. Aos seis de Março foram os padres conduzidos, primeiramente, para um tribunal de seis mandarins, a fim de serem interrogados, depois de terem sido denunciados pelo Xin, com canga ao colo, sendo o padre Semedo conduzido numa tábua, por não poder estar de pé, devido ao seu estado de fraqueza. Após um outro interrogatório setenciaram que, se bem que merecessem a morte por pregarem na China uma lei nova, davam-lhes, porém, a vida, por clemência do rei, sendo, porém, cada um bastonado com dez golpes e, assim, fossem enviados para os seus países.<sup>33</sup>

Nesta ocasião, ao contrário de Álvaro Semedo, que não sofreu bastonadas «por este se encontrar em muito mal estado»<sup>34</sup>, Alfonso Vagnoni foi atacado «de forma a ficar mal, durante um mês, sem que as chagas pudessem fechar»<sup>35</sup>, tendo posteriormente sido preso<sup>36</sup>. Finalmente, em 1617, os padres saíram de Nanjing para o desterro «transportados em jaulas, trinta dias»<sup>37</sup>, até que chegaram à primeira cidade da província de Cantão»<sup>38</sup>. Depois de julgados, os missionários «foram, finalmente, retirados das jaulas, e alguns dias depois, enviados para Macau»<sup>39</sup>, onde Semedo continuou com o estudo da língua chinesa. Em 1620, sob o novo nome de Zeng Dezhao<sup>40</sup>, Álvaro Semedo entrou novamente na China continental e passou a residir principalmente em Hangzhou, na província de Zhejiang, onde desenvolveu uma intensa actividade missionária e teve oportunidade de viajar e visitar outros lugares da China nos dezassete anos seguintes, adquirindo conhecimentos alargados sobre a China Ming. Visitou as províncias de Zhejiang, Jiangnan e Jiangxi, assim como as cidades de Jiading e a de Xangai, na qual viveu durante algum tempo. Em 1628 passou para Xi'an, na província de Shaanxi, onde, em 1625, tinha sido descoberta a famosa inscrição da estela nestoriana<sup>41</sup>. Semedo foi o primeiro europeu a examinar a inscrição<sup>42</sup>, e enviou uma xilogravura e uma tradução aos seus companheiros

---

<sup>33</sup> Álvaro SEMEDO, *Relação da grande monarquia da China*, 1994, p. 368.

<sup>34</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 368.

<sup>35</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 368.

<sup>36</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, pp. 368-369.

<sup>37</sup> Em Álvaro SEMEDO, *Narré véritable de la persécution excitée contre les chrétiens au royaume de la Chine, extrait des lettres du p. Alvares Semedo de la Compagnie de IESUS, captif au mesme lieu, l'an 1619*, Paris, Sebastien Chappelet, 1620, p. 59, podemos encontrar a informação de a viagem ter durado quarenta dias e a prisão quinze meses.

<sup>38</sup> Álvaro SEMEDO, *Relação da grande monarquia da China*, 1994, p. 369.

<sup>39</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 369.

<sup>40</sup> Teve de mudar o nome porque o anterior estava associado ao édito de expulsão de Nanjing de 1617.

<sup>41</sup> Sobre a estela nestoriana de Xi'an e Álvaro Semedo, ver: Henri HAVRET, *La stèle chrétienne de Si-ngan-fou*, vol. 2, Shanghai, Imprimerie de la Mission Catholique, 1895, pp. 31-45; Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, pp. 271-286.

<sup>42</sup> Segundo Joseph DEHERGNE, *Répertoire des jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Roma, Institutum Historicum S.I., 1973, p. 245 e Charles O'NEILL e J. M. DOMÍNGUEZ (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, 4 vols., Roma-Madrid, Institutum Historicum S.I.-Universidad Pontificia de Comillas, 2001, p. 3552, Semedo estava na província de Shaanxi, quando a estela nestoriana foi descoberta, e, nesse mesmo ano, teve a ocasião de examinar a inscrição. Porém, segundo Philibert DABRY DE

da capital. Em Xi'an viveu com Adam Schall von Bell, e ficou nessa cidade até 1630, para depois voltar para a província de Jiangxi, onde se estabeleceu na cidade de Nanchang. Finalmente, em finais de 1635, efectuou uma curta viagem à Cochinchina, pouco antes de ser nomeado procurador da Vice-Província da China, em 1636, e partir para Macau.

Em 1637, Semedo, já como procurador, viajou de Macau para a Europa, visitou Goa em 1638, e chegou a Lisboa no início de 1640. Nesse período, e até ao seu regresso à China, em 1645, visitou várias cidades europeias<sup>43</sup> e também terminou o texto que publica, em Madrid, no ano de 1642, com o título *Imperio de la China i cultura evangélica en él*. Durante a viagem de regresso, em 1644, Semedo parou em Goa e chegou a Macau em 1645, onde permaneceu até 1648, sendo designado vice-provincial da China, cargo que desempenhou até 1650. Nos inícios de 1648, já como vice-provincial, partiu, com Andreas Koffler, para Zhaoqing, onde estava, na altura, a corte dos Ming do Sul, sendo a região um dos últimos focos de resistência à conquista manchu. O imperador Yongli recebeu Semedo, que teve a ocasião de celebrar uma missa para a corte. Depois de uma breve estada na cidade, Semedo partiu para Cantão, onde, em 1649, substituiu o falecido Francesco Sambiasi, e assistiu à segunda tomada dessa cidade pelos Qing, em finais de 1650, durante a qual foi feito prisioneiro pelos manchus, sendo libertado após um eunuco dos manchus, Miguel, o reconhecer como um dos companheiros de Adam Schall von Bell, presidente do Tribunal das Matemáticas em Beijing desde 1645.

Em 1653 voltou mais uma vez para Macau, e, em 1654, partiu para Hangzhou para substituir Manuel Dias *junior* como vice-provincial da China, desempenhando esse

---

THIERSANT, *Catholicisme en Chine au VIII<sup>e</sup> siècle de notre Ère, avec une nouvelle traduction de l'inscription de Sy-ngan-fou*, Paris, Ernest Leroux, 1877, p. 10 e Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 276 foi em 1628, quando Semedo visitou Xi'an, que examinou a inscrição.

<sup>43</sup> Na Europa, Semedo visitou Coimbra, e, talvez em 1641, Madrid, passando por Roma. Em 1642 visita Marselha, Bordéus e La Rochelle, e, em 1643, esteve em Évora, voltando a Lisboa em 1644, de onde partiu para a China, em companhia de alguns padres. A presença de Semedo como procurador na Europa teve um impacto notável para o público europeu interessado na China, pois o jesuíta era testemunha direta da realidade chinesa, além de um observador qualificado que tinha atingido um alto grau de compreensão da cultura chinesa. Para além desta promoção externa dos interesses da missão, o procurador português também teve um impacto significativo no âmbito interno da Companhia de Jesus como fonte de inspiração e de vocação para outros jesuítas, como demonstram algumas *litterae indipetae* redigidas neste período e que incluem referências explícitas a Semedo. Veja-se, Elisa FREI, «'To go to China or Japan ... not to stay in these colleges.' Jesuit Procurators of China and petitioners for the Indies (1640s and 1690s)», *Orientalis Aura. Macau Perspectives in Religious Studies*, n. 3, 2018, pp. 81–102.

cargo pela segunda vez, entre 1654 e 1657, ano em que foi substituído por Simão da Cunha e em que voltou para Cantão, onde faleceu, em 1658<sup>44</sup>, depois de um período de doença, após uma permanência na missão da China de quase quarenta anos.

---

<sup>44</sup> Sobre a data do falecimento não existe unanimidade. Embora o ano 1658 seja geralmente aceite, o dia e o mês variam: Charles O'NEILL e J. M. DOMÍNGUEZ (dirs.), *op. cit.*, p. 3551, assinalam o 18 de Julho e o 10 de Agosto de 1658 como duas possibilidades; Louis PFISTER, *op. cit.*, p. 143, assinala o dia 18 de Julho de 1658; Joseph DEHERGNE, *op. cit.*, p. 245, assinala os dias 18 de Julho de 1658 e 2 de Agosto de 1659; Carlos SOMMERVOGEL, *op. cit.*, p. 1113, assinala o dia 6 de Maio de 1658 e as cidades de Cantão ou Macau como possibilidades; Luís Gonzaga Gomes na sua introdução em: Álvaro SEMEDO, *Relação da Grande Monarquia da China*, p.14, assinala o 18 de Junho de 1658.

## 2. Contexto de produção da *Relação da grande monarquia da China*

*Lost, is it buried? One more missing piece?  
But nothing's lost. Or else: all is translation.  
And every bit of us is lost in it...*

James Merrill

Semedo esteve quase quarenta anos na missão da China, e quando regressou à Europa, entre 1640 e 1645, acumulava já vinte e dois anos de vívida experiência nesse país. Ao publicar a obra de que nos ocupamos, Semedo não era desconhecido entre os jesuítas e outros europeus que tinham algum interesse pela China e pela missão da China<sup>45</sup>.

As aporções de Álvaro Semedo<sup>46</sup> sobre a perseguição anti-cristã começaram com as cartas ânuas manuscritas de 1616-1617, publicadas em 1618 em português e em italiano<sup>47</sup>. Em 1620 as informações de Semedo circularam também em francês com a publicação da *Narré veritable de la persécution excitée contre les chrétiens au royaume de la Chine, extrait des lettres du p. Alvares Semede de la Compagnie de IESUS, captif au mesme lieu, l'an 1619*, baseada nas cartas do jesuíta português e que também teve uma versão em neerlandês no ano seguinte<sup>48</sup>. Em 1621 as notícias de Semedo foram novamente publicadas em italiano, em Nápoles, numa compilação de cartas ânuas, tendo o missionário atingido novamente um certo protagonismo com a carta ânuas de 1622, que

---

<sup>45</sup> Sobre esta última valoração, ver: Isabel PINA, «Escrever sobre a China no século XVII: Álvaro Semedo e a obra Imperio de la China», p.100. Semedo ganhou uma grande visibilidade através dos relatos da perseguição de 1616-1617.

<sup>46</sup> Sobre as obras de Álvaro Semedo seguimos três estudos de Isabel Pina que fornecem a informação mais actual e precisa: Isabel PINA, «The european circulation of Álvaro Semedo's work», pp. 90–103; «Escrever sobre a China no século XVII: Álvaro Semedo e a obra Imperio de la China»; «Representations of China in Álvaro Semedo's work», pp. 31–53. Também foram consultados os seguintes catálogos de obras: Augustin de BACKER, e Alois de BACKER, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus, ou notices bibliographiques*, vol. 2, Liège, Imprimerie de L. Grandmont-Donders, 1853, pp. 553-554; Henri CORDIER, *Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l'empire chinois*, Vol. 1, Paris, Ernest Leroux, 1881, pp. 13-15; Louis PFISTER, *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773*, vol. 1, Shanghai, Imprimerie de la Mission Catholique, 1932, pp. 143-157; Carlos SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Vol.7, Bruxelles-Paris, Oscar Schepens-Alphonse Picard, 1960, pp. 1113-1115.

<sup>47</sup> Manuel Dias *sénior*, «Relação da perseguição que a cristandade da China padeceu os anos de 616-617», Macau, 14/1/1618, *Archivum Romanum Societatis Iesus* (daqui em adiante ARSI), *Jap. Sin.* 114, ff.13-51v; a versão italiana foi assinada por Camilo Constanzo, 15/1/1618, ARSI, *Jap. Sin.* 114, ff. 99-139. Citado em: Isabel PINA, «Escrever sobre a China no século XVII: Álvaro Semedo e a obra Imperio de la China», p. 100.

<sup>48</sup> Ver: Álvaro SEMEDO, *Narré veritable de la persécution*, 1620. A existência da versão holandesa foi extraída de: Isabel PINA, «Escrever sobre a China no século XVII: Álvaro Semedo e a obra Imperio de la China», p. 100.

foi publicada em italiano, francês e latim, em 1627<sup>49</sup>. Alguns catálogos referem a existência de uma outra carta de Smedo, do ano 1623, inexistente<sup>50</sup>.

Quando, em 1645, o missionário voltou para a China, testemunhou o fim da dinastia Ming, processo que aborda nas obras que redige nessa altura, por exemplo a *Breve relação do estado actual da monarquia da China* de 1645<sup>51</sup>, relatório sobre a nova dinastia que já tinha tomado Beijing, no qual Smedo apresenta uma visão positiva da nova dinastia, destacando o trato favorável dos Qing para com os missionários. Fruto do contacto que o missionário teve, em 1648, em Zhaoqing com a corte do imperador Yongli, dos Ming do Sul, Smedo redige uma nova carta em Cantão, em Dezembro de 1649<sup>52</sup>, durante a sua estada na cidade e antes da sua tomada pelos Qing. A carta destaca a superioridade dos manchus e apontava as dificuldades que teriam para manter o governo de tão vasto território. Finalmente, depois da segunda tomada de Cantão, e sob a base do seu cativeiro, em 1653, Smedo redigiu a *Relação do que se passou no cerco de Cantão pelos Tártaros*<sup>53</sup>, que relata a queda da cidade e o seu próprio cativeiro. Alguns estudos referem que, no final da sua vida, Smedo trabalhou quer em dois dicionários, chinês-português e português-chinês, que não foram publicados devido à sua morte; quer uma série de cartas do missionário conservadas em Montpellier e Bruxelas, além da *Refutatio argumentorum* ao padre Longobardo sobre as questões do nome de Deus e dos ritos<sup>54</sup>.

Durante a sua estada na Europa, entre 1640 e 1644, o objectivo primordial de Smedo, como procurador da missão da China, era captar apoios e simpatia para a causa da missão entre os seus pares e entre as elites de poder e intelectuais. Narrar os avanços da cultura evangélica na China e os conhecimentos derivados de longos anos de vivência e experiência missionária era uma tarefa fundamental para justificar e sustentar os métodos de missionação inacianos na China, e Smedo, dando continuidade a essa

---

<sup>49</sup> *Lettere Annue del Giappone, China, Goa et Ehiopia, 1621; Lettere Annue del Giappone dell'anno MDCXXII e della Cina del 1621 & 1622*, Roma, Francesco Corbelletti, 1627; *Histoire de ce qui s'est passé es (sic) Royaumes du Japon, et de la Chine*, Paris, Sebastien Cramoisy; *De novis Christianae Religionis progressibus et certaminibus in Iaponia, anno M.DC.XXII in Regno Sinarum M.DC.XXI et M.DC.XXII. Litterae*, Münster, Ex Officina Typographica Michaelis Daelii, 1627. Citado em: Isabel PINA, *op. cit.*, p. 101.

<sup>50</sup> Carlos SOMMERVOGEL, *op. cit.*, p. 1113.

<sup>51</sup> Macau, 30/11/1645, ARSI, *Jap. Sin.* 161, ff. 306-307. Citado em: Isabel PINA, «Representations of China in Álvaro Smedo's work», p. 34.

<sup>52</sup> *Carta dando novas da China*, Cantão, 10 de Dezembro de 1649. Citado em: Carlos SOMMERVOGEL, *op. cit.*, p. 1115.

<sup>53</sup> Macau, 1653, Biblioteca da Ajuda, 49-IV-61, ff. 668-675. Citado em: Isabel PINA, *op. cit.*, p. 35.

<sup>54</sup> Carlos SOMMERVOGEL, *op. cit.*, p. 1114; Augustin de BACKER, e Alois de BACKER, *op. cit.*, p. 554; Louis PFISTER, *op. cit.*, p. 147.

estratégia de comunicação e propaganda iniciada por anteriores padres jesuítas<sup>55</sup>, promoveu a difusão do conhecimento da China na Europa através dos seus textos<sup>56</sup>.

## 2.1 Complexidades de uma obra: a questão da autoria

Como já referimos, a *Relação da grande monarquia da China* foi publicada em Madrid sob o título *Imperio de la China* no ano de 1642, dois anos após a chegada do autor à Europa, tendo sido debatidas, ao longo dos tempos, algumas questões relacionadas com a redacção e a autoria da narrativa. A historiografia mais clássica defendia que a obra foi preparada em Goa em 1638<sup>57</sup>, durante a viagem do procurador de Macau para Lisboa. Porém, seguramente o manuscrito não foi terminado a caminho da Europa, mas provavelmente em Madrid, entre 1640 e 1641.

Outra ideia talvez infundada defende a existência de um manuscrito em português intitulado *Relação da propagação da fé no reino da China*, de Semedo, que teria sido o texto original de *Imperio de la China*<sup>58</sup>. Porém, esse manuscrito nunca foi encontrado, e é provável que o erro seja uma consequência de uma interpretação abusiva da informação fornecida por João Franco Barreto na sua obra *Biblioteca lusitana, autores portugueses*, ao referir um livro de Semedo, impresso em Madrid em 1641 e intitulado *Relação da propagação da fé no reino da China*. Barreto refere-se provavelmente à temática do

---

<sup>55</sup> O caso mais importante é o do padre Nicolas Trigault, procurador da Vice-Província da China entre 1613 e 1619. Durante a sua visita à Europa, em 1615 foi editada a sua principal obra, *De christiana expeditione apud Sinas*, Augsburg, Christoph Mangium. O obra de Trigault baseou-se no trabalho de Matteo Ricci, e seguramente foi a obra mais importante ligada à missão da China pelo menos durante a primeira metade do século XVII. A obra foi traduzida para outros idiomas nos anos seguintes. Outra obra importante neste contexto dos primeiros textos da missão da China foi a de Diego de Pantoja, *Relación de la entrada de algunos padres de la Compañia de IESUS en la China*, Sevilla, Alonso Rodríguez Gamarra, 1602.

<sup>56</sup> O próprio Álvaro Semedo assume no prefácio da sua *Relação* uma posição crítica com aqueles que «escreveram de coisas que não viram», ver: Álvaro SEMEDO, *Relação*, p. 20.

<sup>57</sup> Entre outros: Louis PFISTER, *op. cit.*, p. 145; Donald F. LACH e Edwin J. VAN KLEY, *Asia in the making of Europe*, Vol. 3, Book 1: A century of advance, Chicago-London, University of Chicago Press, 1993, p. 349. Para uma informação actualizada sobre o processo de edição da *Relação da grande monarquia da China*, ver: Isabel PINA, «The european circulation of Álvaro Semedo's work», pp. 90–103. O erro deriva da edição italiana de 1643 da *Relação* de Semedo, na qual o texto conclui com uma referência extraída de uma carta do patriarca da Etiópia, D. Afonso Mendes, na qual a cidade e o ano são citados: «da Goa, 11 di Novembre 1638» (Álvaro SEMEDO, *Relatione della grande monarchia della Cina*, Roma, Hermann Scheus, 1643, p. 309).

<sup>58</sup> Entre outros: Louis PFISTER, *op. cit.*, p. 146; Carlos SOMMERVOGEL, *op. cit.*, p. 1114. Estes estudos assinalam 1641 como a data da publicação deste suposto manuscrito.

*Imperio de la China*, que recebeu o *imprimatur* em 1641<sup>59</sup>. Em adição, a suposta existência de um manuscrito português do *Imperio de la China*, foi também associada à circulação de outra obra breve de Semedo, publicada, em português, em Lisboa, no ano de 1642, o mesmo ano da primeira edição do *Imperio de la China*, intitulada *Breve recopilación dos principios, continuação, e estado da christiandade da China, em que está ao presente*<sup>60</sup>.

Muito provavelmente, a *Relação da grande monarquia da China* foi redigida após a chegada de Álvaro Semedo à Europa, durante o ano 1640 e talvez ao longo de 1641. Se tivermos em conta a data da primeira licença de publicação, seguramente a obra foi terminada antes do 18 de Outubro de 1641, e com certeza a primeira edição saiu da «imprensa» de Juan Sánchez alguns meses mais tarde, já no ano 1642, em Madrid<sup>61</sup>. Também seria muito razoável pensar que o processo de redação da obra aconteceu em Madrid, pois desde finais de 1640 o jesuíta encontrava-se na cidade, e, o escritor português Manuel de Faria e Sousa, residente na capital espanhola, teve um papel fundamental na elaboração da obra. Aliás, Faria e Sousa dominava fluentemente a língua castelhana e conhecia o mercado editorial de Madrid<sup>62</sup>.

Para redigir a sua obra, Semedo utiliza as notas pessoais que trouxera consigo para a Europa<sup>63</sup>, além de outros textos e fontes que consultou nos colégios da Companhia em Portugal e Espanha<sup>64</sup>. Semedo aparece como autor da obra no frontispício da primeira

---

<sup>59</sup> Licença de 18 de Outubro de 1641, concedida por Manuel de Ávila, de los Clérigos Menores, consultor de la Congregación de los Eminentísimos Señores Cardenales de Índice, y Calificador del Supremo Consejo de la Inquisición, em Álvaro SEMEDO, *Imperio de la China i cultura evangélica en él*, Madrid, Iuan Sánchez, 1642, p. da licença.

<sup>60</sup> Referimo-nos novamente aos estudos de Isabel Pina já citados. Isabel PINA, «The european circulation of Álvaro Semedo's work», pp. 92-93. A *Breve recopilación* de Semedo é na realidade um pequeno opúsculo, uma síntese do último capítulo do *Imperio de la China*, editado também em 1642.

<sup>61</sup> Esta primeira edição teve duas impressões, sendo a única diferença a dedicatória. A primeira impressão estava dedicada por Álvaro Semedo ao padre Francisco Xavier; a segunda impressão estava dedicada por Faria e Sousa a D. Marcelino de Faria y Guzman, do Conselho da sua Majestade.

<sup>62</sup> Sobre Manuel de Faria e Sousa, ver: Fernando BOUZA, *Corre manuscrito: una historia cultural del Siglo de Oro*, Madrid, Marcial Pons, 2002, pp. 27-31; Francisco MORENO PORCEL, *Retrato de Manuel de Faria e Sousa, cavallero del Orden Militar de Cristo y de la Casa Real. Contiene una relación de su vida, un catálogo de sus escritos, y un sumario de sus elogios, recogidos por varios autores*, Madrid, 1650; Manuel de Faria e SOUSA, *The «Fortuna» of Manuel de Faria e Sousa: an autobiography*, Edição de Edward Glasser, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1975.

<sup>63</sup> O próprio Semedo assinala a perda de algumas dessas notas: «mas como quien se expone al agua, aun en mas cortas navegaciones, perdióse en un naufragio una arca, adonde venian estos papeles», Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 201.

<sup>64</sup> Isabel PINA, «Escrever sobre a China no século XVII: Álvaro Semedo e a obra *Imperio de la China*», em Carlos Morais, et al. (eds.), *Diálogos interculturais Portugal-China I*, Aveiro, Universidade de Aveiro, 2018, p. 103.

edição<sup>65</sup>, que indica Manuel de Faria e Sousa como responsável pela publicação da obra<sup>66</sup>. Na obra há características e marcas que revelam um papel activo de Faria e Sousa na preparação da obra, e que podem pôr em dúvida a exclusiva autoria de Semedo<sup>67</sup>. Parece claro que ambos trabalharam juntos na elaboração do texto, e embora o jesuíta provavelmente seja o autor fundamental do texto, Faria e Sousa desempenhou um papel central em várias questões que nos permitem considerar o escritor português não apenas editor, ou simples tradutor da obra de Semedo, mas talvez como co-autor da mesma<sup>68</sup>. A principal causa do conflito sobre a autoria de *Imperio de la China* é sua reivindicação pelo próprio Manuel de Faria e Sousa, que afirma, na sua autobiografia, ter dedicado um ano à preparação da versão definitiva do texto, escrevendo: «tres veces de [su] mano»<sup>69</sup>. Essa reivindicação começou em 1646, na sua obra *Nobiliario del conde de Barcelos Don Pedro*<sup>70</sup>, mas foi também desenvolvida na sua obra *Ásia portuguesa*, publicada graças ao seu filho Pedro de Faria e Sousa entre 1666 e 1675<sup>71</sup>. O que Faria e Sousa escreve sobre a China nesta narrativa é um resumo de *Imperio de la China*, da qual transcreve literalmente secções inteiras, referindo-a como sua: «nuestro libro del Imperio de la China, sacado de los papeles, y noticias del Padre Alvaro Semmedo de la Compañía de JESUS»<sup>72</sup>.

Outros agentes editoriais madrilenos desempenharam um papel importante no processo de edição da *Relação*, nomeadamente Pedro Coello, um importante mercador de livros de Madrid que financiou a obra, e Juan Sánchez, o impressor, com quem Faria e Sousa trabalhava<sup>73</sup>, tendo a obra sido publicada em castelhano seguramente pela

---

<sup>65</sup> «Compuesto por el Padre Alvaro Semmedo de la propia Compañía, natural de la Villa de Nisa en Portugal, Procurador General de la Provincia de la China, de donde fue embiado a Roma el año de 1640», Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, frontispício.

<sup>66</sup> «Publicado por Manuel de Faria i Sousa, Cavallero de la Orden de Christo, i de la Casa Real», Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, frontispício.

<sup>67</sup> Isabel PINA, *op. cit.*, pp. 103-105. Refiram-se a «Advertencia que es menester que se vea» e a nota inicial dirigida aos leitores assinada por Faria e Sousa.

<sup>68</sup> Veja-se Isabel PINA, *op. cit.*, 101-105.

<sup>69</sup> Manuel de Faria e SOUSA, *The «Fortuna» of Manuel de Faria e Sousa: an autobiography*, Edição de Edward Glasser, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1975, p. 186.

<sup>70</sup> Isabel PINA, «Escrever sobre a China no século XVII: Álvaro Semedo e a obra *Imperio de la China*», p. 104.

<sup>71</sup> Sobre a *Ásia portuguesa* de Faria e Sousa, ver: Maria Augusta LIMA CRUZ, «Formas de expressão cultural», pp. 346–348.

<sup>72</sup> Manuel de Faria e SOUSA, *Ásia portuguesa*, vol. 1, Lisboa, Officina de Henrique Valente de Oliveira-Officina de Antonio Craesbeeck, 1666, s. p.

<sup>73</sup> Sobre as questões em relação com o mercado ibérico do livro e das edições nos séculos modernos, ver: Fernando BOUZA, «Costeadores de impresiones y mercado de ediciones religiosas en la alta Edad Moderna ibérica», *Cuadernos de Historia Moderna*, Anexo XIII, 2014, pp. 29–48.

insistência de Faria e Sousa<sup>74</sup>, talvez por motivos comerciais e para alcançar um público mais amplo, questão que também teria favorecido a constituição desta parceria. Já Pedro Coello<sup>75</sup>—um importante mercador de livros de Madrid, um financiador de impressões que adquiria as licenças e os direitos de edição directamente dos autores ou dos seus representantes legais—aceitou esta oportunidade de negócio talvez por considerar a temática da obra de Semedo interessante, na senda da *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de la China*, de Juan González de Mendoza, nos finais do século XVI, obra que atingiu quarenta edições<sup>76</sup>. Na ausência de um manuscrito original que permita esclarecer a questão da autoria, e com a presença do nome de Álvaro Semedo como autor da obra no frontispício da primeira edição, o mais razoável é atribuir a autoria ao jesuíta, cientes de que se tratou de um trabalho desenvolvido em parceria, como era e continua a ser, aliás, comum.

## 2.2 As diferentes edições

A primeira edição da *Relação da grande monarquia da China*, impressa em Madrid, em 1642, teve duas impressões iguais que consideramos uma única edição, existindo apenas uma diferença na dedicatória: a primeira foi dedicada, por Semedo, ao padre Francisco Xavier, e a segunda foi dedicada, por Manuel de Faria e Sousa, a D. Marcelino de Faria e Guzman, membro do Conselho Real<sup>77</sup>. Na edição de 1642 merece destaque a escolha do castelhano como língua de publicação, o título que é diferente das edições posteriores, mais homogêneos, e a nota inicial de Faria e Sousa dirigida aos leitores. O texto foi dividido em três partes: as duas primeiras partes, com um total de cerca de 230 páginas, são dedicadas à descrição da China Ming, a terceira parte, com cerca de 160 páginas, é dedicada à actividade missionária da Companhia de Jesus na China, na Cochinchina e no Tonquim.

---

<sup>74</sup> Isabel PINA, «Escrever sobre a China no século XVII: Álvaro Semedo e a obra Imperio de la China», p. 104.

<sup>75</sup> Sobre Pedro Coello, ver: Fernando BOUZA, *op. cit.*, pp. 42-45.

<sup>76</sup> Isabel PINA, *op. cit.*, p. 113, nota de rodapé.

<sup>77</sup> Veja-se, no anexo 1.3, as capas dessas duas impressões.

A edição italiana *Relatione della grande monarchia della Cina* de 1643 é fruto da tradução do jesuíta Giovanni Battista Giattini<sup>78</sup>, que adapta a estrutura, organização e parte dos conteúdos com o objectivo de promover a missionação da Companhia. Giattini efectuou uma série de alterações e ajustamentos no texto, a começar pela eliminação do nome de Manuel de Faria e Sousa, questão que provavelmente justificou as reivindicações de autoria posteriores por parte do escritor português. A autoria única de Semedo foi reforçada nessa edição através da inclusão do retrato do jesuíta, baseado numa obra do pintor italiano Massimo Stanzione, que tinha retratado o missionário em 1641, vestido com roupas de seda, com uma longa barba e sustentando nas suas mãos um pincel e um livro<sup>79</sup>. Esse retrato seria incluído nas futuras edições em italiano de 1653 e 1678, e na edição em inglês de 1655<sup>80</sup>. *Relatione della grande monarchia della Cina* (1643) passou a ser a edição de referência e a base de todas as edições posteriores, com a excepção da edição em castelhano de 1731, uma reedição do texto de 1642. Ao longo do século XVII foram publicadas mais cinco edições da obra de Semedo: duas francesas (*Histoire universelle du grand royaume de la Chine*, 1645, trad. Louis Coulon; *Histoire universelle de la Chine*, 1667), uma italiana (*Historica relatione del gran regno della Cina*, 1653; *Relatione della grande monarchia della Cina*, 1678) e uma inglesa (*The history of that great and renowned monarchy of China*, 1655, trad. Thomas Henshaw). Em 1731 foi publicada em Lisboa uma reedição em castelhano (*Imperio de la China i cultura evangélica en él*), sendo a única que não teve como base a versão italiana de 1643. Em 1956 foi publicada, em Macau, a primeira edição em português, *Relação da grande monarquia da China*, que tem como base a edição italiana de 1643, traduzida por Luís Gonzaga Gomes, reeditada em 1994 pela Direcção dos Serviços de Educação e Juventude de Macau e pela Fundação Macau. Em 1998 a obra foi editada em chinês, a partir da edição inglesa de 1655, numa tradução He Gaoji<sup>81</sup>.

Porém, as sete edições da obra de Semedo foram um número muito inferior do que as quarenta edições que a obra de Juan González de Medoza *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran Reyno de la China* teve nos primeiros quinze

---

<sup>78</sup> Sobre a edição de 1643 em italiano ver os estudos: Isabel PINA, «Escrever sobre a China no século XVII: Álvaro Semedo e a obra Imperio de la China», pp.110-112; Isabel PINA, «Representations of China in Álvaro Semedo's work», pp. 37-39; Para a consulta do original, Álvaro SEMEDO, *Relatione della grande monarchia della Cina*, Roma, Hermanni Scheus, 1643. Veja-se o anexo 1.3 para a capa dessa edição.

<sup>79</sup> Um retrato que recorda os de Matteo Ricci vestido como um letrado chinês; veja-se o nosso anexo 1.1. No anexo 1.2 podemos observar o retrato da versão italiana de 1643 baseado na obra de Stanzione.

<sup>80</sup> Veja-se Isabel PINA, «Representations of China in Álvaro Semedo's work», pp. 38-39.

<sup>81</sup> Minfen ZHANG, «O Pe. Álvaro Semedo e a sua Relação da grande monarquia da China», p. 135.

anos após a sua publicação, e do que as quinze edições da já citada obra de Trigault, a qual teve, depois da sua primeira edição de 1615 em latim, este importante número de novas edições tanto nesta língua como nas principais línguas vernaculares.

### 2.3 Continuidades e inovações na Escrita de Viagens missionária

O processo de acumulação de conhecimento sobre a China através da escrita de viagens dos missionários dá origem ao fenómeno do contacto intertextual entre os vários autores, como veremos de seguida, e à repetição de factos e informação, mas também à tentativa de suplantar, corrigir e comentar os autores anteriores, para apresentar a obra como uma mais-valia e uma novidade útil. A *Relação* de Álvaro Semedo dá continuidade a uma série de obras anteriores que, desde a primeira metade do século XVI, tinham ajudado a construir o conhecimento europeu sobre a China<sup>82</sup>, tendo o jesuíta utilizado esses textos e outros materiais já em circulação, e narrativas chinesas<sup>83</sup>. Uma obra amplamente utilizada por Semedo foi a obra de Nicolas Trigault *De christiana expeditione apud Sinas*, publicada em 1615, durante a visita do autor à Europa como procurador da missão da China, com base nos manuscritos de Matteo Ricci, sendo, na altura, a principal obra jesuítica sobre a actividade missionária da China. A influência do texto de Trigault é relevante sobretudo na terceira parte do *Imperio de la China*, dedicada à actividade missionária da Companhia na China, em que o autor resume a obra anterior<sup>84</sup>, embora o jesuíta português estenda a sua crónica da missão até meados da década de 1630, revelando continuidades e complementos, como era comum nas crónicas religiosas regionais que os jesuítas desenvolveram no século XVII<sup>85</sup>.

No contexto da produção textual sobre o Japão e da circulação de obras jesuíticas de tipo descritivo sobre a realidade nipónica e extremo-oriental, muito provavelmente

---

<sup>82</sup> Vide Francisco Roque de OLIVEIRA, «A construção do conhecimento europeu sobre a China, 1500-1630. Impressos e manuscritos que revelaram o mundo chinês à Europa culta», 2003.

<sup>83</sup> Na obra de Semedo há muitas referências a conteúdos de textos, livros, crónicas e escritos chineses que provavelmente o missionário conhecia, ver: Álvaro SEMEDO, *Relação da grande monarquia da China*, 1994, *passim*.

<sup>84</sup> Vide Isabel PINA, «Escrever sobre a China no século XVII», pp. 105-109.

<sup>85</sup> Sobre a questão das crónicas religiosas regionais, ver: Maria Augusta LIMA CRUZ, «Formas de expressão cultural», pp. 352–359.

Semedo foi de alguma maneira influenciado pelos escritos de Luís Fróis<sup>86</sup>, quem foi um dos autores mais prolíficos das missões orientais em finais do século XVI. Semedo utilizou também o manuscrito da *História da Igreja do Japão*, de João Rodrigues *Tçuzu*, onde recolhe elementos sobre a China, encontrando-se também referências directas e indirectas ao texto de Marco Polo e à *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran Reyno de la China* de Juan González de Mendoza (1585), um dos mais importantes textos sobre a China. Semedo elaborou um texto semelhante ao de Mendoza, sendo clara a influência desse texto na estrutura e temas da *Relação*. Aliás, a intertextualidade é um fenómeno característico da escrita de viagens sobre um mesmo espaço, pois representam a mesma realidade. Porém, desde a própria introdução à *Relação*, o jesuíta português estabelece uma crítica dirigida àqueles que «escreveram de coisas que não viram»<sup>87</sup>, muito provavelmente em alusão ao agostinho Mendoza, que nunca esteve na China, ao contrário de Semedo, quem afirma «ter testemunhado com os olhos»<sup>88</sup> o que escreveu como prova de veracidade. Assim, o jesuíta também cita a obra do agostinho para refutar algumas das informações por ele fornecidas, contrapondo desta maneira a sua experiência vivencial aos testemunhos de alguém que nunca esteve na China<sup>89</sup>.

Talvez seja possível alargar a crítica de Semedo àqueles que «escreveram de coisas que não viram» a outro texto que indirectamente também constitui uma influência para a obra do jesuíta: a *Historia de las cosas más notables*, de González de Mendoza foi largamente influenciada pelo *Tratado das coisas da China*, de Frei Gaspar da Cruz (1570), a primeira monografia impressa na Europa dedicada inteiramente à China, na qual o autor sistematizou todas as informações disponíveis sobre a China, apresentando uma visão panorâmica sobre a realidade chinesa<sup>90</sup>, com base em dados da obra de Galote Pereira, *Algumas cousas sabidas da China*, que foi uma fonte fundamental para muitas

---

<sup>86</sup> Luís Fróis escreveu entre 1552 e 1597 cerca de 130 cartas para os seus confrades europeus em relação com as actividades jesuítas no Oriente, geralmente longas e bem documentadas. Além da sua actividade epistolar, redigiu a *Historia de Japam* e o *Tratado das contradições e diferenças de costumes entre a Europa e o Japão*, duas obras fundamentais para a difusão do conhecimento sobre o Japão na Europa dos séculos XVI e XVII. Em linhas gerais, a visão do Outro nipónico nos escritos de Luís Fróis é positiva, aberta e tolerante. Veja-se, Rui Manuel LOUREIRO, «Tornar-se japonês: as experiências e os escritos de Luís Fróis», em Rui Manuel Loureiro, *Nas partes da China: colectânea de estudos dispersos*, Lisboa, Centro Científico e Cultural de Macau, 2009, pp. 217–232.

<sup>87</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 20.

<sup>88</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 20.

<sup>89</sup> Ver: Isabel PINA, *op. cit.*, p. 109.

<sup>90</sup> Sobre o *Tratado* de Frei Gaspar da Cruz, ver: Rui Manuel LOUREIRO, «Gaspar da Cruz, primeiro sinólogo europeu», em Rui Manuel Loureiro, *Nas partes da China*, pp. 113–128.

obras posteriores sobre a China. Semedo poderá ainda ter utilizado: *De missione legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam* (Macau, 1590), de Sande e Valignano, e que inclui a primeira descrição do funcionamento do sistema educativo chinês, questão também abordada longamente na *Relação* de Semedo; *Epítome historial del reyno de la China*, editada em Madrid (1620), de Francisco de Herrera Maldonado, que inclui o relato detalhado da morte da mãe do imperador Wanli, e na *Relação* de Semedo há um capítulo completo dedicado a esse episódio<sup>91</sup>; *Advis certain d'une plus ample decouverte du royaume de Catai* (1620), do jesuíta e companheiro de Semedo em Évora, Gaspar Luís, e as cartas anuais, nomeadamente do Tonquim (1634), de Gaspar do Amaral, e a da Cochinchina (1635), de Gaspar Luís, ambas utilizadas na primeira edição de 1642. Na edição italiana de 1643, a secção que as contemplava foi eliminada. Nessa mesma edição de 1643, a primeira parte foi dedicada à descrição da China Ming, e a segunda parte à actividade missionária da Companhia de Jesus na China, em conformidade com a historiografia religiosa no Extremo Oriente, desenvolvida principalmente pela Companhia de Jesus no século XVII na província do Japão e na Vice-Província da China. Estas crónicas contemplavam apenas a respectiva área da missão e eram redigidas pelos missionários, ou seja, eram documentos internos à missão, como é o caso de Álvaro Semedo, que narra os sucessos da cultura evangélica na China para captar apoios e justifica os métodos de missionação utilizados no contexto da controvérsia com as outras ordens religiosas. A obra de Semedo representa, assim, uma continuidade na construção de uma memória jesuítica sobre as missões da Companhia de Jesus<sup>92</sup>.

A primeira parte da *Relação* de Álvaro Semedo, «Do estado temporal da China», é um texto de carácter descritivo, mais longo do que a parte dedicada à actividade missionária, também na linha de obras anteriores, tais como as de González de Mendoza e Trigault. A *Relação* de Semedo aborda uma ampla variedade de tópicos sobre a China e os chineses, muitos deles recorrentes na literatura anterior sobre o Celeste Império, como são a antiguidade e a grandeza da China, a abundância e a riqueza da terra, a dimensão populacional, a civilidade, a cortesia e o engenho da gente, a dimensão intelectual da cultura chinesa e o estudo, o governo e o aparelho administrativo central e

---

<sup>91</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, pp. 153-163. Semedo situa o enterro da rainha-mãe no ano de 1614, e afirma ter sido testemunha das cerimónias. Porém, Herrera Maldonado situa o enterro erroneamente no ano de 1617.

<sup>92</sup> Sobre as crónicas religiosas regionais no Extremo Oriente, ver: Maria Augusta LIMA CRUZ, «Formas de expressão cultural», pp. 349–359.

provincial, a valorização da cultura letrada, a difusão da imprensa, os princípios morais e filosóficos, a magnificência da corte imperial e das cerimónias oficiais e as grandes obras públicas. Semedo contempla com alguma profundidade os exames imperiais e algumas questões relacionadas com a língua chinesa.

A imagem da China que Álvaro Semedo transmite nesta primeira parte da sua *Relação* é positiva, favorável e até idealizada. O jesuíta retrata uma organização social e política exemplares, talvez na procura esperançada de um progresso da estratégia de conversão baseada na adaptação ricciana e na convergência entre os princípios confucianos e cristãos. Ainda no domínio das continuidades e da actualização das informações sobre a China, é importante sublinhar que a obra de Semedo representa um aprofundamento e uma aceitação dos elementos básicos da adaptação ricciana, os quais incluem o estudo dos *Cuatro libros* confucianos, a valorização positiva da educação e do conhecimento na China, uma atitude positiva com os letrados, e um tratamento mais indulgente do budismo e do taoísmo<sup>93</sup>.

No entanto, a *Relação* não representa uma continuidade estática, mas é possível interpretar essa obra também como um marco significativo na evolução gradual das obras dedicadas à difusão de notícias da China, pois apresenta algumas inovações e características que foram importantes para o desenvolvimento do discurso das crónicas e de outras descrições, etno-histórias e relatos de viagens que tentaram difundir uma imagem da China para um público Europeu, nomeadamente a progressiva emancipação do discurso descritivo<sup>94</sup>, pois, em muitas obras anteriores era habitual encontrar descrições mais dispersas ou integradas no próprio texto, funcionando apenas como mero contexto para o relato da actividade missionária. Esse papel subsidiário das descrições sobre a cultura, os costumes e outros temas foi-se alterando e elas tornaram-se cada vez mais autónomas, tendo na *Relação* uma estrutura definida ao constituir uma unidade autónoma na primeira parte da referida obra.

As crónicas religiosas sobre a China tinham o objectivo principal de narrar os avanços da cultura evangélica no Celeste Império para captar apoios na Europa para a causa das missões. A segunda parte da obra de Semedo tem esse propósito, tendo a primeira parte outra função: divulgar conhecimentos sobre a China, projecto que funciona

---

<sup>93</sup> D. E. MUNGELLO, *Curious land: Jesuit accommodation and the origins of Sinology*, pp. 74-105.

<sup>94</sup> Sobre esta questão, ver: Maria Augusta LIMA CRUZ, *op. cit.*, pp. 360-368.

como proto-sinologia<sup>95</sup>, devido às necessidades da estratégia ricciana de adaptação, segundo a qual, os jesuítas tentaram sintetizar as duas culturas, e nesse processo, desenvolveram um grande esforço de compreensão e de interpretação selectivas da China. Era também necessário justificar os métodos de missionação face às outras ordens religiosas, num contexto de controvérsia sobre os mesmos, e Semedo afirma ter «decerto visto o que escrevi»<sup>96</sup>, valorizando a componente descritiva do seu discurso-testemunho, que, aliás, tem protagonismo e autonomia no conjunto da sua obra. O jesuíta português também oferece algumas razões que explicariam a autonomização tardia do discurso descritivo nas obras jesuíticas sobre a China:

Já se passaram cinquenta e oito anos, desde que [os padres jesuítas] principiaram a trabalhar neste remotíssimo clima, onde, dedicando todos os seus cuidados e esforços à conversão das almas, consideram manifesto furto qualquer tempo que não seja empregado numa obra tão devida ao Céu e tão importante para a eterna saúde dos homens. Por isso, nunca nenhum deles se ocupou, nem tão pouco a algum foi permitido ocupar-se em escrever sobre as coisas deste reino, a não ser o padre Nicolau Trigault que, depois de desembaraçado da cultura da Igreja na China, se passou à nossa Europa.<sup>97</sup>

Também o abade Bernou, no prefácio à obra do jesuíta Gabriel de Magalhães *Nouvelle relation de la Chine*, afirma:

La Relation du Pere Trigault est la premiere qui nous a donné des informations exactes de la Chine, mais comme son principal dessein estoit de raconter la naissance des Missions de la Compagnie de Jesus en ce vaste Païs, & leur établissement par le P. Mathieu Ricci, il n'a parlé que par occasion des particularitez de la Chine. Le P. Semedo s'y est appliqué uniquement dans la premiere partie de sa Relation, & il y a tres bien réüssi.<sup>98</sup>

Semedo, através da sua *Relação* foi além do relato da cultura evangélica na China, e talvez a sua principal contribuição, ou mesmo inovação, foi a elaboração de uma descrição coerentemente ordenada, na qual recolhe todos os tópicos presentes na tradição da literatura descritiva sobre a China, e que foi modelo para muitas obras posteriores.

---

<sup>95</sup> Sobre as obras jesuíticas e a proto-sinologia, ver: D. E. MUNGELLO, *Curious land: Jesuit accommodation and the origins of Sinology*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1989.

<sup>96</sup> Álvaro SEMEDO, *Relação da grande monarquia da China*, p.20.

<sup>97</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p.20.

<sup>98</sup> Gabriel de MAGALHÃES, *Nouvelle relation de la Chine*, Paris, Claude Barbin, 1688, prefácio.

## 2.4 O impacto da *Relação de Semedo*

A *Relação* foi uma obra influente na Europa dos séculos XVII e XVIII, nomeadamente as suas descrições da China, sobretudo no âmbito do desenvolvimento da proto-sinologia, pois muitas das obras produzidas posteriormente foram influenciadas pelo discurso ordenado e estruturado de Semedo. Todos esses textos influenciaram a gestação ideológica do Iluminismo nos séculos XVII e XVIII, nomeadamente a formação de um espírito filosófico europeu aberto a uma cosmovisão asiática<sup>99</sup>.

Em relação à influência da *Relação* de Semedo nas obras jesuíticas posteriores à primeira edição de 1642, refiram-se: *Ásia portuguesa* (1666-1675), de Manuel de Faria e Sousa, e *Ásia Extrema* (1644), do jesuíta António de Gouveia<sup>100</sup>, não pela possível influência, mas pelas semelhanças entre as duas obra (duas partes, uma descrevendo a China e as missões da Companhia na China, até 1644); no caso da *Ásia Extrema*, a parte descritiva é muito menor do que a dedicada à cultura evangélica, ao contrário do que acontece na obra de Semedo, não oferecendo Gouveia uma imagem tão positiva da China. A obra de Semedo influencia a de Gabriel de Magalhães<sup>101</sup>, *As doze excelências da China* (1668), traduzida para o francês, pelo abade Bernou, e publicada em Paris em 1688, com o título *Nouvelle relation de la Chine*<sup>102</sup>. A obra de Magalhães, tal como a de Semedo, apresenta uma imagem positiva da China. O texto de Semedo estimulou ainda um interesse mais científico sobre a China, contribuindo para o desenvolvimento da proto-sinologia europeia, tal como *Novus atlas sinensis* (Amesterdão, 1655), do jesuíta Martino Martini<sup>103</sup>, baseada em fontes chinesas e nas experiências do autor na China, acompanhada de mapas das províncias chinesas que ilustram as minuciosas descrições desses espaços, *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'empire de Chine et de la Tartarie chinoise* (1735), de Jean-Baptiste du Halde, e *China Illustrata*<sup>104</sup> (1667), do jesuíta Athanasius Kircher, uma «enciclopédia de

---

<sup>99</sup> António ARESTA, «Álvaro Semedo e os exames na China imperial», p. 1145.

<sup>100</sup> Sobre a *Ásia Extrema* de António de Gouveia, ver: António de GOUVEIA, *Ásia Extrema*, ed. Horácio P. Araújo, vol. 1, Lisboa, Fundação Oriente, 1995, pp. 17-169.

<sup>101</sup> Sobre Gabriel de Magalhães, ver: Irene PIH, *Le Père Gabriel de Magalhães: un jésuite portugais en Chine au XVIIe siècle*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian-Centro Cultural Português, 1979.

<sup>102</sup> Sobre a *Nouvelle relation de la Chine* ver: Maria Augusta LIMA CRUZ, op. cit., pp. 360-368.

<sup>103</sup> Veja-se D. E. MUNGELLO, *Curious land*, pp. 116-124.

<sup>104</sup> Sobre Athanasius Kircher e a *China illustrata*, ver: D. E. MUNGELLO, op. cit., pp. 134-173.

curiosidades» que, em termos gerais, não apresenta a simpatia pela cultura chinesa presente nas obras de outros jesuítas.

Para além do contributo para o estudo da língua chinesa, entre outros, a obra de Semedo teve uma influência fundamental no desenvolvimento da *chinoiserie* na Europa da época<sup>105</sup>, fornecendo ao público europeu minuciosas informações positivas sobre um Império desconhecido e impenetrável, como era a China dos Ming, através das suas descrições da riqueza e da vastidão do território, dos costumes, do sistema legal, da cortesia da população, do serviço civil e do sistema de exames, da moral confuciana, do pacifismo, da cultura letrada, ou do sistema de governo, as quais contribuíram longamente para a criação de uma imagem de superioridade da China. O auge dessa admiração pelas coisas da China aconteceria na primeira metade do século XVIII, mas já existia no século anterior. Muitos dos objectos produzidos na China eram para os mercados de consumidores europeus, tal como a obra de Semedo, que é, aliás, produzido por um europeu que aprecia as coisas da China (*chinoiserie* literária).<sup>106</sup>

---

<sup>105</sup> Sobre a *chinoiserie*, ver: D. E. MUNGELLO, *The great encounter of China and the West, 1500-1800*, pp. 276-287, e Thomas H. C. LEE, (ed.), *China and Europe: images and influences in sixteenth to eighteenth centuries*, Hong Kong, The Chinese University Press, 1991, pp. 221-249.

<sup>106</sup> Sobre a questão dos textos literários e a *chinoiserie* veja-se o estudo de Eugenia ZUROSKI JENKINS, *A taste for China: English subjectivity and the prehistory of Orientalism*, Oxford, Oxford University Press, 2013, baseado no contexto inglês.

### 3. *A Relação da grande monarquia da China como Escrita de Viagens proto-etnográfica sobre a China Ming*

*Debemos, a continuación,  
crear imágenes de las que se retienen  
durante más tiempo en la memoria.*

Anónimo  
*Ad Herennium*

A ampla difusão e circulação da rede de textos dos Jesuítas sobre a China ao longo dos séculos XVI e XVII contribuiu para o crescimento do conhecimento e do fascínio pela China na Europa, e foi fundamental para o desenvolvimento da proto-sinologia, assim como para o surgimento de novas modas estéticas e novos movimentos no campo da filosofia e do pensamento político. Esses textos, cada vez mais estruturados, forneceram ao público interessado informações progressivamente mais abrangentes e precisas, e cada vez mais informadas. O estudo sistemático da língua e da cultura chinesas foi um meio de aproximação às elites de poder sínicas, tendo como objectivo a tentativa de compreensão (selectiva) da realidade cultural chinesa, para aprofundar a síntese dos elementos cristãos e confucianos, contribuindo para o sucesso da Missão. Essa estratégia de adaptação dos missionários influenciou a selecção e a interpretação das informações que eram apresentadas ao público europeu, e a *Relação da grande monarquia da China* não fugiu à regra. A obra de Semedo, principalmente na primeira parte, oferece uma das descrições mais precisas e bem estruturadas do seu tempo sobre um amplo conjunto de temas culturais, dos costumes à organização da China Ming, funcionando, assim, como uma útil actualização dos saberes proto-etnográficos sobre a China<sup>107</sup>, a chamada proto-sinologia<sup>108</sup>.

Entre os tópicos apresentados por Semedo na sua *Relação*, encontramos descrições geográficas da China, bem como dos chineses e dos seus hábitos, costumes, língua, educação e sistema de exames imperiais, dos diferentes graus académicos, dos livros e das ciências dos chineses, dos banquetes, dos jogos, dos casamentos, dos funerais e das sepulturas, das religiões dos chineses, das superstições e sacrifícios, da milícia e das armas, da nobreza e do governo da China, das prisões e dos castigos, dos outros povos

---

<sup>107</sup> Relativamente às etno-histórias jesuíticas do século XVII sobre a China, ver: Donald F. LACH, e Edwin J. VAN KLEY, *Asia in the Making of Europe*, vol. 3, livro 4, pp. 1564-1571.

<sup>108</sup> Sobre Semedo e a proto-sinologia, ver: D. E. MUNGELLO, *Curious land*, pp. 74-90.

que estão presentes na China, e dos indícios da entrada da cristandade na China antes da chegada dos jesuítas. Semedo utiliza a sua observação directa como fonte de informação que recolhe, organiza e interpreta para construir um discurso descritivo sobre essa grande variedade de temáticas e problemáticas proto-etnográficas<sup>109</sup>. Muito provavelmente, a selecção de tópicos feita por Semedo, assim como a sua visão geralmente positiva e até idealizada do conjunto da realidade cultural chinesa, foram condicionados e influenciados pelo contexto analisado no início deste estudo, escrevendo o missionário português como procurador da Vice-Província da China. Assim, em coerência com a estratégia ricciana de missionação, condicionado pela necessidade de obter apoios entre as elites de poder e intelectuais da Europa, e no meio de um conflito com as outras ordens religiosas precisamente pela questão dos métodos empregados na China pelos jesuítas, a obra de Semedo apresenta uma imagem positiva e superior da China, sem esquecer a questão da continuação da síntese confuciano-cristã<sup>110</sup>.

Porém, embora estes condicionantes, a obra de Semedo também retrata as inclinações intelectuais do autor, pois devemos recordar que o missionário partilhava o espírito humanista, filosófico, cultural e científico da época e, portanto, também era movido pela *curiositas*. O aprofundamento de certas matérias, a sua vontade de observar-indagar, o seu discurso informado e demorado, o tratamento pormenorizado de muitas questões, a sua admiração pela cultura e civilização chinesas, e a vontade de elaborar uma descrição informada e coerente convivem com as necessidades da Missão também plasmadas na sua obra, demonstrando o autor um elevado grau de interesse pela realidade chinesa, assim como de compreensão da mesma.

---

<sup>109</sup> Recordamos que usamos o termo proto-etnográfico porque, embora Semedo recolhe e organize uma grande quantidade de observações sobre a cultura chinesa, o seu discurso ainda não tem um carácter científico. Sobre o conceito de etnografia, veja-se Conrad P. KOTTAK, *Antropología cultural*, México, D. F., McGraw-Hill, 2011, pp. 10, 53-84.

<sup>110</sup> Sobre esta apreciação, ver: D. E. MUNGELLO, *op. cit.*, pp. 74-76.

### 3.1 Caracterização dos chineses e da sua cultura

Como é sabido, nas primeiras décadas do século XVI, já encontramos, nas obras de Tomé Pires<sup>111</sup> e de Duarte Barbosa<sup>112</sup> as primeiras descrições sobre a China, entre as quais, de um modo muito limitado, é possível extrair algumas caracterizações dos chineses através das breves alusões feitas a algumas qualidades e à descrição física. Estas primeiras descrições, embora breves e limitadas, foram repetidas em muitas das descrições posteriores até que o caudal de informação proto-etnográfica aumentou e foi necessário filtrar e sistematizar esses dados.

Em meados do século XVI apareceu um conjunto de obras sobre a China que incluem descrições com base na observação directa (ou «participante»), e que, embora ainda apresentem limitações, representam um importante avanço pela quantidade e pela qualidade da informação que contêm, centrando-se principalmente em tópicos como a extensão do império, a perfeição das estradas e as pontes, o ordenamento urbano, a organização das estruturas produtivas, a administração local, a imparcialidade da justiça, ou as prisões. Assim, encontramos valiosas descrições de muitos elementos políticos, mas não tantas sobre a caracterização dos chineses e do seu quotidiano. No entanto, obras como as *Cartas dos cativos de Cantão*<sup>113</sup>, a *Enformação de algumas coisas acerca dos costumes e leis do reino da China*<sup>114</sup>, ou o *Tratado*, de Galiote Pereira foram importantes marcos da produção textual sobre a China, sobretudo o *Tratado*.

---

<sup>111</sup> Referimo-nos à obra *Suma Oriental*, terminada por Tomé Pires em 1515, que contém um importante espaço da obra à descrição da China, e fornece talvez o primeiro bosquejo sistematizado português da China. Veja-se Rui Manuel LOUREIRO, «O sudeste asiático na *Suma Oriental* de Tomé Pires», *Revista de Cultura*, Série III, n. 4, 2002, pp. 106–123; Rui Manuel LOUREIRO, *Fidalgos, missionários e mandarins: Portugal e a China no século XVI*, Lisboa, Fundação Oriente, 2000, pp. 165-176.

<sup>112</sup> Referimo-nos à obra *Livro em que dá relação do que viu e ouviu no Oriente*, obra concluída em 1516 por Duarte Barbosa; ver Rui Manuel LOUREIRO, *op. cit.*, pp. 176- 189.

<sup>113</sup> Cartas redigidas entre 1534 e 1536 pelos prisioneiros portugueses na China, Vasco Calvo e Cristóvão Vieira e contêm informações sobre o episódio da embaixada de Tomé Pires (1518-1521), sobre a situação militar da província de Cantão e a possibilidade de um eventual ataque português ao sul da China e, sobretudo incluem valiosas descrições sobre a topografia do interior da China, as divisões administrativas, o sistema fluvial e de estradas, e questões sobre o urbanismo, o comércio, a justiça e as prisões, entre outros tópicos; ver Rui Manuel LOUREIRO, *op. cit.*, pp. 337-341.

<sup>114</sup> A «Enformação de algumas cousas acerca dos costumes e leys do reyno da China, que hum homem honrrado, que la esteve cativo seis annos contou no collegio de Malacca ao P. Mestre Belchior» (1554) é publicada em castelhano em Lisboa em 1555, e impressa nos textos da Companhia de Jesus em 1556 e 1561; ver: Rui Manuel LOUREIRO, *op. cit.*, pp. 515-524.

Na parte final do século XVI apareceram progressivamente obras sobre a China com descrições muito mais amplas e estruturadas, nas quais, os diferentes autores trataram uma grande variedade de tópicos sobre a cultura chinesa. Assim, em 1570 foi publicado o *Tratado das coisas da China*, do dominicano Frei Gaspar da Cruz<sup>115</sup>, no qual já é possível encontrar uma caracterização muito mais completa dos chineses, embora a informação deste tipo ainda está disseminada ao longo dos diferentes capítulos em que o dominicano divide a sua obra. Já Semedo dedica todo um capítulo à caracterização dos chineses desde várias perspectivas<sup>116</sup>, e, na realidade, a tentativa de estruturação coerente e apreciável de forma geral na obra de Semedo, talvez seja uma das suas principais inovações, além da actualização e ampliação de muitas das informações disponíveis sobre o Celeste Império.

Semedo começa a sua caracterização dos chineses através do recurso à descrição física, concordando essencialmente com as descrições fornecidas em obras anteriores. Assim, segundo Semedo, «a gente da China é branca como a nossa da Europa»<sup>117</sup>, mas o jesuíta, conhecedor, em primeira mão, de várias regiões do interior, assim como do litoral do sul da província de Guangdong, adiciona algumas descrições mais minuciosas sobre as diferenças físicas entre a gente do norte e a gente do sul, e explica, com clareza, que a gente de Guangdong e das ilhas vizinhas é mais morena, devido à proximidade com o trópico e, sobretudo, assinala que os contactos mais habituais nessa região são entre gentes das terras e das ilhas confinantes com Macau, razão pela qual «persuadirem-se alguns de se não encontrar nesse reino gente muito branca»<sup>118</sup>. Através dessa afirmação o jesuíta transmite a ideia de a China ser um território imenso e impenetrável para os estrangeiros, pois não é possível atingir outras províncias facilmente. Porém, o missionário, que visitou províncias mais a norte, certifica que «quanto mais se caminha para o norte são, como o vulgar, de maior brancura»<sup>119</sup>.

O cabelo dos chineses foi motivo de muitos comentários nas obras anteriores à *Relação*, e também nessa obra, normalmente em relação com o vestuário e os diferentes adornos utilizados para embelezar a mulher chinesa. Semedo assinala que, tanto os

---

<sup>115</sup> Sobre esta obra, ver: Rui Manuel LOUREIRO, *Nas partes da China*, pp. 113-128; sobre a caracterização dos chineses no *Tratado*, ver Frei Gaspar da CRUZ, *Tratado das coisas da China*, Lisboa, Biblioteca Editores Independentes, 2010, pp. 161-177.

<sup>116</sup> Álvaro SEMEDO, *Relação da grande monarquia da China*, pp. 59-68.

<sup>117</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 59.

<sup>118</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 59.

<sup>119</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 59.

homens como as mulheres, deixam crescer os seus cabelos totalmente negros, e considera o cabelo uma característica importante. Segundo o jesuíta, devido à cor e vistosidade dos cabelos dos chineses, a China é também conhecida como o «Reino do Povo de Cabelos Negros»<sup>120</sup>. O cabelo, tanto dos homens como das mulheres, gera admiração pela sua elegância, além dos cuidados estéticos e ornamentais que os asiáticos lhe dedicam, afirmando Semedo que «no cabelo está a sua principal elegância»<sup>121</sup>. Porém, talvez a principal inovação da *Relação* ao abordar este tema seja o facto de descrever como há uma evolução no modo de o homem exibir o cabelo nas diferentes etapas de maturidade, afirmando que até os dezassete anos os chineses usam o coque, e posteriormente recolhem o cabelo numa rede de cerda de cavalo, e os letrados vestem um barrete quadrado, e o povo redondo, em ambos os casos de seda ou de feltro. A mudança do uso do coque para a rede é visto como um rito de passagem para a idade adulta, «como fazíamos, antigamente, quando usávamos, pela primeira vez, a capa ou a espada»<sup>122</sup>. Sobre o cabelo das mulheres, Semedo, como outros autores, destaca os cuidados ornamentais e arranjos que as chinesas prestam ao seu cabelo, «ornamentando-o com flores naturais ou artificiais e nisso a arte rivaliza com a natureza»<sup>123</sup>. Essas flores são de ouro ou de prata para as mulheres de categoria mais elevada, mas as mulheres públicas não ornamentam o cabelo, nem têm casas dentro das muralhas das cidades devido à sua baixa condição.

Semedo, tal como outros autores, descreve os chineses como gentes de olhos negros e pequenos, com o nariz também pequeno e pouca barba, e afirma que os chineses não gostam do nariz alto e largo dos europeus, que percepcionam como uma deformidade; também observa que a barba dos chineses é negra e nunca loura. Assinala que deixam crescer a barba arbitrariamente, pois têm pouca e para eles não é importante; porém, o cuidado do cabelo é tratado por Semedo como uma marca fundamental da cultura chinesa, e afirma que «se bem o arranjo do cabelo seja usança comum noutras nações, eles excedem, porém, no seu arranjo e apuro»<sup>124</sup>. Com o toque de humor que lhe é característico, Semedo descreve a grande presença de barbeiros na China como consequência da importância cultural do cuidado do cabelo. Sobre eles afirma que,

---

<sup>120</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 59.

<sup>121</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 70.

<sup>122</sup> Semedo recorre assim a um exemplo culturalmente mais próximo para o público europeu (Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 70).

<sup>123</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 71.

<sup>124</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 60.

embora não tenham muitas barbas para cortar, são uma corporação fundamental para o cuidado do apreciadíssimo cabelo dos chineses.

Semedo descreve aos chineses mais novos como gente de «agradáveis feições de harmoniosa beleza, principalmente nas províncias do sul»<sup>125</sup>, embora «com a idade vão decaindo e, depois dos vinte e cinco a trinta anos, não só perdem muito da vivacidade da cor como também a harmonia das feições, tornando-se geralmente feios»<sup>126</sup>. Segundo o jesuíta, a beleza dos chineses varia entre as diferentes partes da China, e destaca sobre outros lugares a beleza das mulheres de Nancheu<sup>127</sup>, onde os ricos e magistrados procuram as suas concubinas, sendo essa prática um símbolo de estatuto social. Desse modo, o jesuíta apresenta a beleza física e o concubinato relacionadas com o poder, a hierarquia e o prestígio social<sup>128</sup>.

Semedo descreve «o reino» da China como uma terra abundante em população e em recursos naturais, assinalando que «é tão excessivamente povoado que, tendo eu ali residido vinte e dois anos, continuei tão admirado, tanto no fim como no princípio, com a imensidade da gente, sendo certo sobrelevar a verdade a todo o exagero»<sup>129</sup>, e, sobre a abundância, afirma que «adentro das suas portas existe tudo quanto é necessário para a vida humana e ainda toda a abundância de delícias»<sup>130</sup>, estabelecendo também uma relação entre o trabalho e a abundância, pois os chineses «têm bom físico e grande robustez»<sup>131</sup>, são gente muito diligente que, embora tenham um solo fértil, «se esforçam com arte, para o tornarem mais fecundo e, havendo alguma parte cansada, por pouca que seja-não há palmo de terra que não pretendam, à força de indústria, tornam-na fértil»<sup>132</sup>. Após mencionar um exemplo do engenho dos chineses, Semedo também os apresenta como «muito meticolosos em aproveitar-se de todas as coisas como em não deixarem

---

<sup>125</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 60.

<sup>126</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 60. Frei Gaspar da Cruz também apresenta o ponto de vista ocidental: «Ainda que os chinas comumente sejam feios, tendo olhos pequenos e rostos e narizes esmagados, e sejam desbarbados, com uns cabelinhos nas maçãs da barba, todavia se acham alguns que têm os rostos mui bem feitos e proporcionados, com olhos grandes, barbas bem postas, narizes bem feitos» (Frei Gaspar da CRUZ, *op. cit.*, p. 161).

<sup>127</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 60. Semedo refere-se à cidade de Yangzhou, perto da cidade de Nanjing, residência do missionário durante anos. Yangzhou foi afamada pela beleza das suas mulheres e pelo seu estilo de vida prazeroso. Na primeira edição de 1642, Semedo escreve «Yancheu»; Álvaro SEMEDO, *Imperio de la China i cultura evangélica en él*, Madrid, Iuan Sánchez, 1642, p. 35.

<sup>128</sup> Semedo descreve o concubinato com detalhe no capítulo XV da *Relação*, pp. 139-143.

<sup>129</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 25.

<sup>130</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 27.

<sup>131</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 60.

<sup>132</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 60.

desperdiçar coisa alguma por inútil que seja»<sup>133</sup>. Esta particularidade do carácter dos chineses talvez tenha uma forte relação com o enorme tamanho da sua população, pois embora a terra seja abundante, os hábitos aproveitam os recursos e evitam o desperdício. Semedo também assinala a existência de ociosos e vagabundos, um mal universal.

O autor também caracteriza o comércio e os negócios dos chineses que «são, por propensão natural, negociantes»<sup>134</sup>, caracterizando-os como dinâmicos e activos, tanto no âmbito local como no lucrativo comércio entre províncias. As lojas e as ruas são representados como dinâmicos espaços comerciais, onde se vende todo o tipo de artigos. Semedo oferece também uma descrição detalhada da mecânica do trato comercial entre os portugueses e os principais mercadores chineses, seus intermediários fiáveis perante a impossibilidade dos estrangeiros entrarem na China, pois para jesuíta seria importante apresentar ao público europeu o comércio na China como proveitoso<sup>135</sup>. Semedo apresenta os chineses como inclinados ao logro, questão que desenvolvem com subtileza e grande habilidade, admirando-se sobretudo com a perfeição da imitação dos originais. Ou seja, Semedo apresenta um defeito como uma virtude, ao destacar o engenho e a capacidade de execução, e não julga a falta de honestidade em transações<sup>136</sup>. A paixão sínica pela alquimia é também apresentada pelo jesuíta no geral como diabólica e enganosa.

Os chineses são apresentados como «afáveis, corteses e muito tratáveis»<sup>137</sup>, rompendo com as visões mais negativas, o que é fundamental para os interesses do jesuíta: «portanto, neste particular, não se deve acreditar nos nossos que somente viveram em Macau e Cantão, pois que estão ali sempre como que em guerra, devido às contínuas questões que existem entre os moços dos portugueses e os chineses e onde o vender e o revender produzem desgostos»<sup>138</sup>, adiantando que os chineses «conversam connosco com

---

<sup>133</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 61.

<sup>134</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 61.

<sup>135</sup> Muito provavelmente, o missionário conhecia bem o comércio, pois os jesuítas desenvolveram um papel fundamental no âmbito mercantil no contexto da expansão portuguesa. Além do interesse pela evangelização e o intercâmbio cultural, os inicianos foram um dos agentes comerciais mais activos, e o intercâmbio mercantil foi uma das formas mais intensas de contacto com o Outro. A actividade mercantil foi fundamental para o apoio e a manutenção das missões no Oriente, que foram detentoras de importantes privilégios e do controle do comércio de algumas mercadorias nas principais rotas do Extremo Oriente; veja-se Maria de Deus MANSO, «Missionários ou ricos mercadores? O comércio da seda entre o Japão e Macau nos séculos XVI e XVII», *Revista de Cultura*, Série III, n. 42, pp. 105-113.

<sup>136</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 62. Também é possível encontrar uma descrição muito detalhada das inclinações dos chineses para a falsificação de produtos comerciais nas observações de Francesco Carletti, baseadas na sua própria experiência, no final do século XVI; Francesco CARLETTI, *Ragionamenti del mio viaggio intorno al mondo*, Milano, Mursia, 2015, pp. 131-138.

<sup>137</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 63.

<sup>138</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 63.

tanto respeito e decoro que, em qualquer reunião com eles, dão-nos o primeiro lugar, em outro título, mais que o de sermos forasteiros ou como eles dizem, hóspedes de climas remotos» que «emprestam aquilo que pedimos», mas «sob penhores, o que é infalível, mas isso sem interesses»<sup>139</sup>.

A «urbanidade» dos chineses revela-se também nas prisões chinesas no contexto da perseguição de Nanjing de 1616, que Semedo sofreu pessoalmente<sup>140</sup>. O jesuíta assinala com convicção que «não há sociedade de pior gente que a dos cárceres porque ali vai dar a escória república»<sup>141</sup>; porém, em coerência com a sua visão positiva dos chineses afirma ainda que «todavia temos experimentado urbanidade até por parte dessa péssima raça que, por ser desumana, vem parar a tais lugares»<sup>142</sup>. Relativamente a prisões e os castigos<sup>143</sup>, os chineses detestam actos de crueldade e evitam o abuso da violência<sup>144</sup>, pois estão «inclinados à virtude»<sup>145</sup>, embora também tenham vícios, e estimam virtudes tais como «a humildade, a virgindade e a castidade»<sup>146</sup>, que são geralmente desprezadas por outros povos gentios. Ou seja, os chineses, embora sejam gentios, demonstram uma inclinação superior para a virtude e são cerimoniosos na sua interacção social, e as cortesias que empregam «parecem não ter fim, sendo mais próprias para o culto divino do que para o comércio humano»<sup>147</sup> em banquetes, encontros ou visitas importantes<sup>148</sup>. A cortesia dos chineses descrita por Semedo inclui também as virtudes da moderação e da modéstia, e «exageram com grande liberalidade o que tem de virtuoso nas acções dos seus vizinhos»<sup>149</sup>, elogiando qualquer objecto vindo da Europa, embora eles sejam também capazes de os produzir. Esta habilidade para trabalhar diferentes materiais (marfim, ébano, âmbar, oiro, prata e porcelana) e para produzir distintos e engenhosos artigos apresenta, ao público europeu, uma China que oferecer inúmeras possibilidades comerciais, ainda por descobrir. A habilidade, engenho e perspicácia que Semedo

---

<sup>139</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 64.

<sup>140</sup> Sobre a perseguição de 1616, ver: Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, pp. 349-369.

<sup>141</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 64.

<sup>142</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 64.

<sup>143</sup> Semedo dedica o capítulo XXVIII da *Relação* inteiramente às prisões e aos castigos (pp. 243-254).

<sup>144</sup> Semedo assinala positivamente que «para os castigos dos seus delitos não aplicam, de ordinário, as mesmas atrocidades que entre nós, como o esquartejamento, o atenazamento ou o arrastamento. Aquele que merecer a morte, ou é degolado ou garrotado», Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 64. Esta visão contrasta com a crueldade descrita ao longo do capítulo dedicado às sentenças e aos castigos chineses.

<sup>145</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 65.

<sup>146</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 65.

<sup>147</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 65.

<sup>148</sup> Em relação com os banquetes, ver: Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, pp. 131-134; em relação com a cortesia dos chineses de um modo mais geral, ver: Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, pp. 119-129.

<sup>149</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 65.

observou directamente nos chineses, motivaram ao jesuíta a aplicar-lhes uma reflexão de Aristóteles: «a Ásia supera em engenho à Europa, mas esta supera-a em valor»<sup>150</sup>, e o missionário afirma tê-lo comprovado pessoalmente.

A *Relação* legitima a Missão e o futuro da mesma, terminando a sua caracterização dos chineses a refutar que sejam bárbaros, ideia seguramente disseminada por actores contrários à Companhia nos meios europeus frequentados pelos jesuítas, a julgar pelas palavras de Semedo: «ora, se com este exemplo os chineses são bárbaros como pretendem os que me obrigaram a contá-lo, serão, então, certamente, com o mesmo fundamento com que os outros têm dito de Moisés»<sup>151</sup>, concluindo: «tenho-me sentido envergonhado de ouvir dizer isso a alguns, pois ensinou-me o contrário a peregrinação de muitos anos, e a fama e as actividades da China seriam também suficientes para poderem ensinar, havendo já muitos anos que ouvimos aquela e vemos estas»<sup>152</sup>. Além de uma clara defesa dos interesses da Companhia como procurador da Vice-Província da China, condicionado pela necessidade de obter apoios entre as elites de poder e intelectuais da Europa no meio de um conflito com as outras ordens religiosas, Semedo revela respeito pelo Outro e interesse por uma cultura deveras rica e que o jesuíta observou e descreveu como diversa, comparando diferentes zonas e comunidades chinesas entre si (abordagem comparatista) com base nas experiências de inúmeras viagens ao longo de décadas, o «saber de experiência feito» já exaltado por Camões, em *Os Lusíadas*.

### 3.2 O vestuário dos chineses como marcador cultural

Talvez o vestuário seja um dos marcadores culturais mais óbvios e, logo, mais significativos e um dos mais expressivos. Através do vestuário, as sociedades e os seus membros exibem modos de vida, crenças e valores que são percepcionados pelos viajantes-visitantes. Através do vestuário é possível identificar opções estéticas, hierarquias sociais, cerimoniais, marcas de idade, de género, de pertença a um grupo e de

---

<sup>150</sup> Álvaro SEMEDO, op. cit., p. 67.

<sup>151</sup> Álvaro SEMEDO, op. cit., p. 68. Provavelmente, através da defesa dos chineses e do seu engenho e subtileza, o jesuíta tenta refutar qualquer argumentação sobre a barbárie dos chineses, que prejudicaria a missão da Companhia na China, e seria provavelmente defendida e disseminada pelas outras ordens religiosas, na sua oposição à adaptação jesuítica.

<sup>152</sup> Álvaro SEMEDO, op. cit., p. 67.

origem geográfica, entre outras práticas socioculturais. No caso da *Relação*, a descrição do modo de vestir dos chineses representa uma actualização importante das informações e imagens do Outro chinês.

Entre os tópicos limitados tratados nos primeiros textos europeus sobre a China, encontramos o vestuário dos chineses, por exemplo, as breves descrições gerais sobre o modo de vestir dos chineses nas obras de Tomé Pires e de Duarte Barbosa, que ecoam em descrições posteriores, provavelmente influenciadas pela produção textual inicial, ou mero fruto da observação de uma mesma realidade *in situ*. Duarte Barbosa, cujo texto tem objectivos sobretudo mercantis, apenas descreve os materiais com os quais os chineses fazem o vestuário, além de outros detalhes muito gerais e limitados: «os trajos da gente desta terra são como os de alemães»<sup>153</sup>, comparando a nova realidade observada com uma referência cultural mais familiar e inteligível para o público europeu. O autor complementa a limitada informação geral sobre o vestuário dos homens, afirmando que os chineses «calçam botas como gente de terra fria», referindo, sobre o vestuário das mulheres, os materiais com que a roupa é feita: «andam as mulheres mui ataviadas de panos de algodão, seda e lã», ou «aquí se cria mui boa seda, de que fazem muita quantidade de panos de damasco de cores setins e outros panos rasos o brocadilhos», além de que «neste reino se fazem muitos brincos formosos e dourados»<sup>154</sup>.

No caso da obra de Tomé Pires, as descrições do vestuário chinês são também muito gerais, mas mais precisas e mais amplas do que as de Barbosa. Pires descreve o vestuário dos homens e das mulheres de uma forma mais ordenada e abrangente, empregando também o recurso à comparação com modelos ocidentais para uma melhor compreensão. Sobre os homens assinala:

Vestem os mais panos pretos d'algodam, e diso trazem sayos de cimquo quartos de nesguas, asy como nos, somente sam muito larguos. Trazem na China nos Invernos feltros nas pernas a maneira de peugas, he em cima botas bem obradas que nom cheguã do gíolho pera cima, e trazem suas roupas forradas de pelles cordeiras e doutras pelitarias. Trazem delles pelicas, trazem coyfás de rede de seda redomdas, como peneiras pretas de noso Portugall. Tem huu jeito d'alemaes (...). Calçam çapatos framceses de ponta de ladrilho muyto bem feitos.<sup>155</sup>

---

<sup>153</sup> Duarte BARBOSA, *Livro em que dá relação do que viu e ouviu no Oriente*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1946, p. 217.

<sup>154</sup> Duarte BARBOSA, *op. cit.*, pp. 218, 217, 218, respectivamente.

<sup>155</sup> Tomé PIRES, *Suma Oriental*, Edição de Rui Manuel Loureiro, Lisboa, Centro Científico e Cultural de Macau-Fundação Jorge Álvares-Fundação Macau, 2017, p. 150.

Numa clara divisão do discurso descritivo em termos de género, oferece o resto das informações sobre o vestuário dedicando-se ao modo de vestir das mulheres chinesas:

As mulheres parecem castelhanas, tem sayas de refeguos e coses, e sainhos mais compridos que em nosa terra, os cabellos compridos emrodilhados por gentill maneira em cima da cabeça, e lançam nelles muitos preguos d'ouro pera os ter, e arredor da pedraria, quem ha tem, e sobre a moleira joyas d'ouro, e nas orelhas e pescoço. Poem muito alvayade nas fases he arrabique sobre elle, e sam alcoforadas, que Sevilha lhe nom leva a vantaja. He bebem como mulheres de terra fria. Trazem çapatos de pomtilha de seda he brocados. Trazem todas avanõs nas maaõs.<sup>156</sup>

Estas descrições do modo de vestir dos chineses presentes nas duas obras constituíram provavelmente as principais informações fornecidas pelos portugueses sobre esta matéria até o último quarto do século XVI<sup>157</sup>, momento em que apareceram algumas das principais obras maioritariamente descritivas sobre a cultura e o quotidiano chineses, por exemplo, o *Tratado das coisas da China*, de Frei Gaspar da Cruz<sup>158</sup>, a *Historia de las cosas más notables*, de Juan González de Mendoza<sup>159</sup>—que ecoam ainda as informações fornecidas por Barbosa e Tomé Pires—, e *De christiana expeditione apud Sinas*, de Nicolas Trigault, a principal obra jesuítica sobre a China da primeira metade do século XVII, e influenciou Semedo. Trigault, no seu texto, também aborda o tópico do vestuário dos chineses<sup>160</sup>, embora de forma mais limitada do que os outros dois autores, pois a obra do jesuíta, na realidade dedica muito mais espaço ao relato da actividade missionária na China do que à descrição da cultura chinesa. Estas obras foram incorporando progressivamente uma análise mais ordenada e rica em detalhes e significados do vestuário como um verdadeiro marcador cultural, e não somente como um elemento estético descrito, a par de questões como a hierarquia social, o género, o estado civil, a cortesia e usos sociais, a estética, e os materiais e a qualidade dos trajes.

---

<sup>156</sup> Tomé PIRES, *op. cit.*, p. 151.

<sup>157</sup> Ainda podemos completar estas informações com as descrições de meados do século XVI contidas na *Enformação de algunas cosas acerca dos costumes e leys do reyno da China*, onde o autor assinala que «a maneyra de vestire nesta terra, são huas cabayas grandes de cangastinas, ou sedas pretas, por que ante a gente de primor tem se por deshonestidade toda a maneyra de sedas de cores. Trazem mais seus barretes, e calçõees, e çapatos». Esta informação concorda essencialmente com os conteúdos das obras anteriores, mas também adiciona esta breve descrição do uso social do vestuário que observamos neste extracto, ver: *Enformação*, p. 746.

<sup>158</sup> Frei Gaspar da CRUZ, *op. cit.*, pp. 161-164, 173-176.

<sup>159</sup> Juan GONZÁLEZ DE MENDOZA, *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran Reyno de la China*, Madrid, Casa de Querino Gerardo Flamenco, 1586, pp. 16-18.

<sup>160</sup> Nicolas TRIGAULT, *Entrata nella China dei padri della Compagnia del Gesù*, Napoli, Lazzaro Scoriglio, 1622, pp. 68-69.

A *Relação* trata toda a informação contida nestas outras obras anteriores, mas com algumas diferenças e inovações, pois a questão do vestuário é um tópico independente e Semedo dedica-lhe um capítulo completo. Esta circunstância revela a abordagem e a preocupação proto-etnográfica do olhar analítico e estruturante de Semedo que se assume como mediador e tradutor cultural ao seleccionar tópicos centrais para a caracterização da realidade cultural chinesa para um público europeu. Semedo tenta ainda contextualizar historicamente o vestuário, e embora o faça de forma muito limitada, demonstra o grau de maiores aprofundamento e precisão que o jesuíta se propunha alcançar ao textualizar o Outro, o que representa um avanço relativamente a textos anteriores, cujo olhar era mais superficial e desinteressado, talvez por se tratar de uma novidade ainda incompreensível e que Semedo já consegue sistematizar com base em leituras e experiências anteriores.

O referido capítulo tem uma estrutura muito mais ordenada do que as obras já publicadas, e, conseqüentemente, a descrição é mais clara e organizada, características que marcam, aliás, toda a *Relação*, que começa por descrever o modo de vestir dos chineses com uma referência aos materiais com os quais «os chineses fazem vários panos para seu uso pessoal, roupa para camas e outros ornamentos da casa»<sup>161</sup>. O missionário, tal como outros autores, refere-se à lã, ao cânhamo, à seda e ao algodão como os principais materiais empregados no vestuário, e também assinala a sua abundância, assim como a ausência de linho na China e indaga as origens do traje coevo dos chineses: «duzentos anos antes da nossa redenção usavam traje de mangas curtas como usam hoje os japoneses, que copiaram e conservam tal vestimenta», e afirma que «este modo de trajar manteve-se até à dinastia Hoan, tendo este rei sido muito célebre entre eles»<sup>162</sup>. Semedo cita os japoneses por duas razões: para estabelecer uma analogia com o vestuário dos japoneses, pois deste modo, através de uma imagem reconhecível para o público, oferece um elemento comparativo; e também porque, seguindo a estratégia jesuítica na China, apresenta os japoneses como uma cultura que tomou muitos dos seus elementos principais da cultura chinesa<sup>163</sup>. Semedo estabelece o abandono do traje de mangas curtas no fim da dinastia Han, tanto para o povo como para as autoridades, e destaca a centralidade do

---

<sup>161</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 69.

<sup>162</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 69.

<sup>163</sup> Neste caso, é importante recordar que já desde a altura de Francisco Xavier, os jesuítas tinham a forte convicção de que a cultura japonesa fora amplamente influenciada pela cultura chinesa. A conquista espiritual do Império do Meio facilitaria a evangelização do Japão, pois a influência dos chineses seria fundamental. Ver: Rui Manuel LOUREIRO, «Origens do projecto jesuíta da conquista espiritual da China», em Rui Manuel Loureiro, *Nas partes da China*, pp. 95–112.

governo e do exercício do poder no meio da vastidão da China ao assinalar que o traje actual passou a ser «uniforme para todo o reino, não obstante ser este formado por tantas e tão grandes províncias», ideia que é reforçada quando o missionário afirma que «este traje tem sido conservado desde há muitos anos sob a mesma forma», pois «os chineses não podem modificar como nós os seus principais costumes, sem ordem especial do rei»<sup>164</sup>.

Numa descrição muito similar à de fontes anteriores, o traje dos chineses apresentado por Semedo como invariavelmente conservado desde há muito tempo é «comprido, desde a garganta até aos pés, e aberto, em frente, de alto abaixo», distinguindo a roupa interior –mais ajustada ao corpo—, do outro vestuário, que é mais longo e amplo, e emprega a imagem do vestuário clerical ocidental para descrever como, no caso da roupa chinesa, «os extremos da parte da frente, como não têm botões, sobrepõem-se um ao outro»<sup>165</sup>. Ao contrário do traje empregado durante a dinastia Han, o vestuário descrito por Semedo não tem mangas curtas, senão que «as mangas são bastante largas sem qualquer guarnição», sendo ainda descrito o pedaço de pano branco que serve de gola somente aos letrados e à gente educada, adiantando «logo que fique sujo tiram-no e usam um outro novo»<sup>166</sup>, para veicular a ideia de higiene.

Depois desta apresentação do traje normal dos chineses, Semedo relaciona o o vestuário com categorias como a idade e a hierarquia social, distinguindo quer o vestuário colorido dos jovens das cores mais modestas usadas pelas pessoas idosas, quer o uso do preto pela maior parte do povo e dos empregados—que não podem mudar de cor—, do uso do vermelho pelos governantes em ocasiões festivas. A cor do vestuário torna-se, portanto, simbólica e um marcador social, e o jesuíta afirma ainda que os mais abastados mudam de traje nas quatro estações do ano, mas os humildes somente o fazem no Verão e no Inverno, e isto quase sempre depois de empenharem a roupa da estação anterior<sup>167</sup>. Já os sapatos, são de seda e de qualquer cor para os ricos, e de algodão para os pobres, e «mais complicados [do que os europeus], por serem muito trabalhados»<sup>168</sup>. Também as

---

<sup>164</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 69.

<sup>165</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, pp. 68, 70, respectivamente.

<sup>166</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 70.

<sup>167</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 70.

<sup>168</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 71.

meias são um marcador de classe, pois os abastados usam meias de damasco liso ou seda branca, e a classe trabalhadora de algodão branco.

Na realidade, a descrição geral do vestuário fornecida pelo jesuíta refere-se sobretudo ao vestuário masculino «num reino tão amplo como quase toda a Europa»<sup>169</sup>, assinalando a estabilidade e a uniformidade na vastidão do Império do Meio<sup>170</sup>. Porém, embora de forma mais limitada e na senda de outras obras, Semedo também dedica uma parte deste capítulo ao vestuário das mulheres, sobretudo para tratar algumas questões relativas ao comportamento feminino, além de outras matérias derivadas do próprio vestuário. O vestuário feminino é descrito de forma muito superficial, pois apenas afirma que «as mulheres vestem-se, decentemente, com a referida túnica, chamemos-lhe assim, fechada até a gola, sendo geralmente de seda, até mesmo entre o vulgo»<sup>171</sup>. Deste modo, parece que a ênfase é colocada mais no recato do que numa verdadeira descrição do modo de vestir das mulheres. Sobre a roupa interior, explica apenas que esta é igual à dos homens, dedicando uma secção mais detalhada ao cabelo feminino e aos seus cuidados, como já vimos.

O missionário aborda também a questão do enfaixamento dos pés das mulheres chinesas e tenta explicar, ou seja, contextualizar, como um proto-etnógrafo, a origem desse costume, além de desfazer algumas informações anteriores que considera erradas. Ao descrever os pequenos sapatos das mulheres chinesas e a perplexidade que provoca a contemplação do tamanho dos pés, Semedo afirma que «desde os primeiros dias da sua infância os enfaixarem, apertadamente, para que não cresçam e não, como se diz, para que não andem»<sup>172</sup>, explicando: «a sua origem foi devida a uma das suas rainhas que, por ter os pés mal conformados, pretendia corrigir o defeito natural, tentando dar-lhes melhor forma e, assim, aquilo que para ela foi uma necessidade (se for necessidade corrigir os pés que podem servir sem correção) passou a ser em todas uma galanteria o imitá-la»<sup>173</sup>. Num tom que parece de aprovação, o autor assinala que, embora a opinião geral seja que este costume de enfaixar os pés faz parte da atração das mulheres chinesas,

---

<sup>169</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 71.

<sup>170</sup> O recurso habitual à caracterização da China como um reino estável apesar da sua vastidão está em relação com a necessidade de difundir uma imagem positiva no contexto da procura de apoios para a missão jesuíta da China entre as elites de poder europeias.

<sup>171</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 71.

<sup>172</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 71. O mesmo esclarecimento é fornecido por Francesco Carletti, que oferece alguns detalhes sobre as mulheres coincidentes com as descrições de Semedo; ver Francesco CARLETTI, *op. cit.*, p.155.

<sup>173</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, pp. 71-72.

essa sorte de galanteria é considerada uma insensatez pelos chineses mais cultos e instruídos<sup>174</sup>.

Semedo desenvolve ainda o tópico recorrente do grande recato da mulher chinesa e dá conta da não presença de mulheres nas ruas, da impossibilidade de serem visitadas em casa por homens, e da extrema privacidade e inviolabilidade da câmara onde vivem, na qual «os criados só lá entram, quando são crianças muito pequenas» e «não entram nem sequer os próprios parentes se não forem mais novos que o marido, nem tão pouco o sogro»<sup>175</sup>. As mulheres deslocam-se apenas de cadeirinha fechada para sair de visita a seus pais, independentemente do *status* social, ou velando o rosto se tiverem de andar a pé, rumo a lugares de culto, nas peregrinações. Semedo faz referência a uma experiência pessoal que revela a sua qualidade de observador «participante», pois, numa ocasião, viu mais de duzentas mulheres a viajar de barco com os seus pais e parentes, e «como precisamente vi (...) passam umas diante doutros sem dizerem uma palavra»<sup>176</sup>. Porém, na questão do recato, o missionário conclui que «este costume não é igualmente observado em todas as regiões», e são realmente as mulheres de classe elevada que «vivem sempre de conformidade com este estilo de recolhimento»<sup>177</sup>, e não assim as mulheres da classe trabalhadora. O autor enfatiza, portanto, o forte conservadorismo da sociedade patriarcal Ming, fazendo ainda referência à indiscrição que tanto os chineses como o missionário atribuem às mulheres: «os chineses sabem, perfeitamente, que com respeito a mulheres, um orifício por mais pequeno que se faça para conversar é uma porta amplíssima que se abre para o perigo»<sup>178</sup>.

### 3.3 A língua e a escrita dos chineses

A língua, a cultura e o isolamento da China foram as principais barreiras que os estrangeiros enfrentaram nas suas tentativas de entrar nesse território ao longo dos séculos

---

<sup>174</sup> O jesuíta apresenta uma imagem positiva através da manifestação da rejeição por parte da elite culta e letrada dos chineses de uma prática facilmente censurável. A elite letrada é, na realidade, o modelo para os jesuítas, e Semedo tenta valorizar a imagem desse grupo social perante o público europeu.

<sup>175</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 72.

<sup>176</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 72.

<sup>177</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 72.

<sup>178</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 72.

XVI e XVII. Desde o estabelecimento dos primeiros contactos entre os portugueses e chineses na primeira metade do século XVI, foram poucas as testemunhas que conseguiram observar directamente a realidade do território<sup>179</sup>, e as informações fornecidas nos seus textos são geralmente limitadas, situação que começou a mudar na década de 1580, a partir da entrada dos primeiros jesuítas na China continental<sup>180</sup>. Porém, os próprios jesuítas tiveram problemas para entrar e permanecer no interior da China devido ao isolamento do Império do Meio, bastando recordar que Francisco Xavier, embora tentasse insistentemente a sua entrada na China com o objectivo de iniciar a missiões, nunca chegou a cumprir a sua vontade.

No contexto do estabelecimento definitivo dos jesuítas em Macau e da continuação das tentativas de entrada no território chinês após a morte do padre Francisco Xavier, desde cedo a língua demonstrou ser uma barreira fundamental para o objectivo dos inicianos. Assim, encontramos um exemplo claro no caso do fracasso da tentativa para conseguir uma autorização para permanecer em Cantão por parte do padre Francisco Pérez, em 1565, que recebeu uma resposta negativa dos mandarins da cidade por o jesuíta não falar a língua chinesa<sup>181</sup>. Porém, esta situação de bloqueio iria mudar com a chegada a Macau do visitador Alessandro Valignano, em 1577, que rapidamente compreendeu que os jesuítas somente conseguiriam entrar na China se iniciassem um processo de adaptação à cultura chinesa. Neste processo seria fundamental um profundo estudo da língua para conseguir competências linguísticas com o objectivo de comunicar a mensagem cristã, para uma melhor compreensão da cultura, e para conseguir uma melhor aceitação entre os próprios chineses<sup>182</sup>. O próprio Semedo, na parte da *Relação* dedicada ao progresso da cristandade na China afirma:

A língua parece a mais difícil que existe no mundo, sendo toda de vozes monossílabas, breves e muito equívocas e nesta dificuldade se encontraram os padres sem mestres que os ensinassem e sem intérpretes que os explicassem, de forma que não entendiam nem eram entendidos, mas, à força de diligência e incansável trabalho, foram vencendo e conquistando o país e, se bem que nunca tivessem chegado à perfeição no falar e garbo

---

<sup>179</sup> Duarte Barbosa, na sua obra, afirma a este respeito que «nenhum estrangeiro pode entrar pelo sertão, somente nos portos de mar negociam», ver Duarte BARBOSA, *op. cit.*, p.217.

<sup>180</sup> Em 1583, os jesuítas foram autorizados pelos oficiais chineses a estabelecer-se no interior da China, em Zhaoqing, onde Michele Ruggieri e Matteo Ricci fundaram a primeira missão em território chinês e construíram uma casa e uma igreja, em 1584. Segundo Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 298, o estabelecimento dos jesuítas em Zhaoqing foi em Setembro de 1583, e a igreja foi construída em 1584.

<sup>181</sup> Rui Manuel LOUREIRO, «Primórdios da sinologia europeia entre Macau e Manila», em Rui Manuel Loureiro, *Nas partes da China: colectânea de estudos dispersos*, Lisboa, Centro Científico e Cultural de Macau, I.P., 2009, p. 241.

<sup>182</sup> Rui Manuel LOUREIRO, *op. cit.*, p. 242.

no pronunciar, todavia descobriram os mistérios dessa linguagem e a puseram, de tal modo, em forma clara, que conquistaram a facilidade para aqueles que seguiram depois.<sup>183</sup>

O estudo da língua chinesa desde o primeiro momento foi um dos pilares fundamentais da estratégia de adaptação à cultura chinesa desenvolvida por Matteo Ricci como meio de penetração dos missionários jesuítas no Celeste Império. Também foi uma das grandes matérias desenvolvidas pela proto-sinologia europeia, que teve como principal fonte de informação as obras dos jesuítas. Nesse contexto, Semedo, continuador da tradição ricciana, aprofundou na descrição e na análise da língua chinesa na sua *Relação*, questão que aborda com minúcia num capítulo dedicado apenas a essa matéria, novamente dando mostras da sua capacidade de seleccionar temas culturais relevantes. Juan González de Mendoza, na sua *Historia de las cosas más notables*<sup>184</sup>, e Nicolas Trigault, na sua *De christiana expeditione apud Sinas*<sup>185</sup>, tinham incluído análises da língua chinesa; porém, a descrição de Semedo é mais abrangente e clara ao longo do capítulo que poderia ser considerado um curto tratado sobre a língua chinesa<sup>186</sup>.

Semedo começa a sua descrição da língua chinesa pela questão da sua antiguidade, tópico recorrente nos textos do século XVII e dos primeiros estudos desenvolvidos no âmbito da proto-sinologia seiscentista<sup>187</sup>. Apesar dessa antiguidade e da vastidão do território da China, o autor observa que «a língua chinesa vem a ser só uma a que chamam *quonhua*<sup>188</sup> ou língua de mandarins»<sup>189</sup>, por razões administrativas e de governo, e comparável ao latim na Europa. Através dessa apreciação, Semedo põe novamente em destaque a coesão do vasto território chinês, desta vez através da língua como elemento unificador de um território imenso. Porém, tanto nos territórios que foram tomados aos bárbaros no sul e no norte, como nalgumas regiões com dialectos próprios, Semedo assinala a sobrevivência e o uso de línguas autóctones<sup>190</sup>. O jesuíta compara a língua

---

<sup>183</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 295.

<sup>184</sup> Juan GONZÁLEZ DE MENDOZA, *op. cit.*, pp. 81-84

<sup>185</sup> Nicolas TRIGAULT, *op. cit.*, pp. 19-22/37. Sobre a obra de Trigault é preciso lembrar que está baseada nos manuscritos de Matteo Ricci, quem foi o primeiro grande estudioso da língua chinesa junto com Michele Ruggieri.

<sup>186</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, pp. 73-79.

<sup>187</sup> Sobre esta questão, ver: D. E. MUNGELLO, *op. cit.*, *passim*.

<sup>188</sup> Semedo refere-se ao *guanhua*, o dialecto falado no norte da China e em Beijing que se tornou a língua administrativa empregada pelos oficiais Ming, a língua oficial conhecida como *mandarim*. Sobre o *guanhua*, ver Francesco CARLETTI, *op. cit.*, p. 147.

<sup>189</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 73.

<sup>190</sup> O emprego de diferentes dialectos também foi assinalado por Duarte de Sande e Alessandro Valignano, ver: Duarte de SANDE e Alessandro VALIGNANO, *Um tratado sobre o reino da China: dos padres*

chinesa ao latim, que é considerada uma língua complexa, pois estudar «a gramática só nos leva os anos da juventude»<sup>191</sup>. No entanto, a língua chinesa é considerada como gramaticalmente simples e mais fácil do que o latim, pois as palavras «são todas monossilábicas e indeclináveis»<sup>192</sup>. Semedo destaca a importância que a escrita/caligrafia tem para a cultura chinesa, sendo equivalente à pintura, pois os chineses «não hesitam em dar muito dinheiro por quadros de letras antigas bem formadas»<sup>193</sup>. Assim, aqueles que têm uma boa caligrafia também têm um grande reconhecimento social, questão que não é estranha numa sociedade que reverencia as letras.

A *Relação* fornece informações quer sobre a maneira de escrever dos chineses, além de variados detalhes sobre os materiais empregados: os chineses escrevem «de cima para baixo e da direita para a esquerda como os hebreus e todos os orientais»<sup>194</sup>, quer sobre o gosto dos chineses pelo colecionismo ao descrever a estima que têm por antigos vasos e lâminas com gravuras que ainda admiram<sup>195</sup>. Semedo destaca e admira o uso do papel, cuja invenção situa 1.800 anos antes do seu tempo, isto é, aproximadamente no ano 200 a. C.<sup>196</sup>. O papel mais usado nas impressões é fabricado com a polpa de uma árvore que na Índia chama-se bambu, e que os chineses o chamam *cio*, e o missionário reconhece que o papel empregado pelos chineses tem a melhor qualidade do mundo; além disso, há uma grande variedade de papel e uma grande abundância, o que acaba por ser um aspecto deveras positivo na descrição da China, ao transmitir a imagem de uma elite letrada<sup>197</sup>. Encontramos ainda descrições de três outros tesouros da caligrafia chinesa: os pincéis usados na escritura dos caracteres, os tinteiros, e a tinta, acompanhadas de detalhes sobre os diferentes materiais, formas e preços. No caso da tinta, Semedo distingue o emprego das tintas preta e vermelha sendo esta última utilizada principalmente para anotações.

---

*Duarte Sande e Alessandro Valignano (Macau, 1590)*, Edição de Rui Manuel Loureiro, Macau, Instituto Cultural de Macau, 1992, p. 48.

<sup>191</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 74.

<sup>192</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 74.

<sup>193</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 77.

<sup>194</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 78.

<sup>195</sup> Trigault refere-se também na sua obra a este gosto dos chineses pela antiguidade: «sono studiosissimi dell' antichità», Nicolas TRIGAULT, *op. cit.*, p. 70.

<sup>196</sup> O jesuíta oferece uma data muito precisa, pois a produção de papel foi desenvolvida durante a dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.); ver Overseas Chinese Affairs Office of State Council, Office of Chinese Language Council International (eds.), *Conocimientos comunes de la cultura china*, Beijing, Sinolingua, 2007, p. 70.

<sup>197</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 78.

Na parte final da sua descrição da língua chinesa, Semedo descreve o uso da imprensa e as técnicas de impressão<sup>198</sup> ao longo dos tempos, afirmando que é mais económica do que na Europa, o que justifica o grande número de impressões que circulam pelo Celeste Império, questão essa que chamou a atenção de muitos autores nos séculos XVI e XVII. Além da perfeição e do baixo custo, o missionário refer ainda a ausência da necessidade de censuras e licenças, tão habituais na Europa. A secção da *Relação* dedicada à língua chinesa foi das mais influentes junto do público europeu, pois escasseavam informações e a obra preenche alguns vazios.

### 3.4 A cortesia e a interacção social dos chineses

A *Relação* caracteriza aos chineses como um povo cortês e cerimonioso, e «o seu modo de tratar é tão cerimonioso em cortesias que estas parecem não ter fim, sendo mais próprias para o culto divino do que para o comércio humano»<sup>199</sup>, na senda de obras como *Enformação de algumas coisas acerca dos costumes e leis do reino da China*<sup>200</sup> e do *Tratado* de Galiote Pereira, onde podemos ler:

No comer como em tratarem uns com os outros são homens de muito primor nas cortesias, e nisto parece que ganharam a todo o género de nações. E da mesma maneira em seu trato, segundo seu costume, são tão atilados que ganham a todo o gentio e mouro e têm pouca razão de nos haver inveja.<sup>201</sup>

A cortesia dos chineses também foi descrita por Frei Gaspar da Cruz no seu *Tratado* de 1570, embora de forma limitada («são homens os chinas mui corteses»<sup>202</sup>), se bem que apresenta algumas descrições bastante cuidadosas sobre a cortesia nas saudações, no vestuário para a recepção das visitas, no chá para visitas, e na mesa<sup>203</sup>. Apesar dessa limitação, o *Tratado* de Frei Gaspar da Cruz influenciou, muito provavelmente, a *Historia de las cosas más notables*, de González de Mendoza, que

---

<sup>198</sup> Juan González de Mendoza dedicou um capítulo à imprensa na sua *Historia de las cosas más notables*. Embora não oferece muitos detalhes sobre as técnicas de impressão, foi mais preciso na questão da invenção da imprensa, que situa «500 años antes del año en que por nuestra quenta tuvo principio la invención en Alemania»; ver Juan GONZÁLEZ DE MENDOZA, *op. cit.*, pp. 89-90.

<sup>199</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 65.

<sup>200</sup> «Enformação», em Fernão Mendes Pinto, *Peregrinação*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983, p. 744.

<sup>201</sup> Galiote PEREIRA, *op. cit.*, pp. 25-26.

<sup>202</sup> Frei Gaspar da CRUZ, *op. cit.*, p. 163.

<sup>203</sup> Frei Gaspar da CRUZ, *op. cit.*, pp. 163-164.

aborda a cortesia dos chineses num capítulo<sup>204</sup> que utiliza informação de Frei Gaspar da Cruz<sup>205</sup>, pois Mendoza compreendeu a importância dessa característica e do cerimonial na cultura chinesa, oferecendo, assim, uma série de informações mais minuciosas, amplas e ordenadas do que os textos anteriores, como também faria Nicolas Trigault, em *De christiana expeditione apud Sinas*, com base nas anotações de Matteo Ricci, obra que ecoa intertextualmente na de Semedo em relação à descrição da cortesia dos chineses. Trigault contempla, num só capítulo, cerimónias como os funerais, os matrimónios e os banquetes, enquanto Semedo dispersa essas descrições de rituais por vários capítulos<sup>206</sup>. Uma das principais inovações da *Relação* é a tentativa de apresentar o conhecimento de uma forma mais ordenada e sistemática, tendo dedicado um único capítulo à cortesia dos chineses que recolhe informações fornecidas por Trigault e outros autores. Semedo caracteriza aos chineses como «exagerados nas cortesias e boas maneiras, que praticariam muito mais a propósito, para o culto divino que para o político»<sup>207</sup>, e redige um pequeno tratado ou manual sobre a cortesia sínica em várias situações de interacção social, o que provavelmente seria do agrado dos seus leitores, referindo o conceito de *li*, gesto que representa um importante avanço na compreensão e interpretação da cultura chinesa:

Ser cortês, apresentar-se exteriormente com compostura e fazer as coisas com ponderação, circunspecção, comedimento e propriedade são considerados como virtudes de maior estima, sendo todas essas coisas expressas com a única palavra *li*, que abrange, ao mesmo tempo, as circunstâncias de momento, o traje e o *thie*<sup>208</sup>, que são usados em tais ocasiões.<sup>209</sup>

---

<sup>204</sup> Juan GONZÁLEZ DE MENDOZA, *op. cit.*, pp. 95-98. Trata-se do capítulo XIX, o qual tem por título «Del modo que los deste Reyno tienen en saludarse, y algunas de las ceremonias que en ello usan». Na obra de González de Mendoza, o eixo vertebral da descrição da cortesia dos chineses é também a descrição das saudações, seguramente pela influência de obras anteriores.

<sup>205</sup> Alguns paralelismos são facilmente identificáveis na descrição das saudações, do vestuário para as visitas, dos encontros, do uso do chá, ou no caso do costume de perguntar ao outro no momento do encontro se já comeu. Porém, González de Mendoza oferece informações mais detalhadas e mais abrangentes na sua obra.

<sup>206</sup> Semedo dedica o capítulo XII da *Relação* à descrição da cortesia dos chineses, as cerimónias dos banquetes são abordadas no capítulo XIII, os matrimónios são descritos no capítulo XV, e os funerais nos capítulos XVI e XVII –este último capítulo está dedicado ao funeral da rainha-mãe. O capítulo XIV não está considerado como parte desta série, pois está dedicado aos jogos dos chineses. O capítulo XXIII «Como se casa o rei da China» forma parte de uma sorte de série de capítulos dedicados à corte e a nobreza; o conteúdo é uma descrição do modo em que as donzelas são escolhidas para o matrimónio do rei. Trata-se de um capítulo também em relação com o capítulo XV, dedicado aos matrimónios.

<sup>207</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 122.

<sup>208</sup> *Tie*; trata-se de um bilhete ou cartão empregado como cartão de visita, invitation escrita, cartão para condolências, festas, etc.

<sup>209</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 122. Semedo faz outra referência explícita ao conceito de *li* no capítulo XXIX, e apresenta este conceito como uma das cinco virtudes antigas: «Dizem que é polícia, cortesia, honrar e reverenciar os outros como convém, o que consiste na reverência recíproca de uns para com os outros, meticulosidade e circunspecção nos negócios, modéstia externa, obediência aos idosos, afabilidade para com os jovens e respeito para com os velhos», ver Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 262.

O jesuíta português captou, de forma incipiente, a essência confuciana do espírito ritual dos chineses, segundo a qual, o ser humano se relaciona com os demais através de rituais. A origem do conceito de *li* seria de natureza religiosa, e partindo da composição tradicional da palavra, este conceito teria relação com os recipientes para sacrifícios e, por extensão, com o rito do sacrifício. Porém, para o pensamento confuciano, o que é verdadeiramente importante não é o aspecto religioso do sacrifício, mas a atitude ou o comportamento ritual de quem participa nele; atitude essencialmente interior, imbuída da solenidade do acto, e exteriorizada como um comportamento formal controlado. O *li* é, portanto, a consciência e o respeito pelos outros que garante a harmonia nas relações humanas, sejam estas sociais ou políticas, por oposição à barbárie, comportamento que encontra o seu campo de acção nas relações com o sobrenatural, com os outros, com os antepassados, com as hierarquias sociais e familiares, na política, e na ordem social de um modo geral<sup>210</sup>.

Semedo começa a sua descrição da cortesia dos chineses através das saudações, e, em primeiro lugar, através de uma observação muito similar à fornecida por Trigault, expõe importantes diferenças culturais entre os costumes da Europa e da China, ao assinalar que «entre os chineses o descobrir a cabeça e arrastar os pés não são, de forma alguma, apreciados como cortesia. São antes contra este costume de uma pessoa descobrir a cabeça (...), falando dum modo geral, as suas cortesias são, primeiramente, profundas medidas até ao chão, sendo esta a que usam, ordinariamente nos encontros e visitas. Chamam-na *ye* ou *coye*»<sup>211</sup>. E além do *zuoyi*, o jesuíta também descreve a prática do *koutou* ou *ketou*<sup>212</sup>, que consiste numa reverência muito similar à anterior, «pondo-se acto contínuo de joelhos, e, nesta atitude, fazem a mesma medida, curvando a cabeça até ao chão»<sup>213</sup>. Semedo assinala que o *koutou* é realizado numa série de três, quatro e até nove repetições, e é a forma de saudação mais solene entre os chineses, reservada para honrar às altas hierarquias. Sobre as mulheres, o missionário explica que a sua cortesia «é a mesma que se usa entre nós»<sup>214</sup>, sendo escassas e especiais as situações em que se

---

<sup>210</sup> Sobre o conceito de *li* e o pensamento confuciano, ver: Anne CHENG, *Historia del pensamiento chino*, Barcelona, Bellaterra, 2002, pp. 55-82.

<sup>211</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 119. O *ye* ou *coye* descrito por Semedo refere-se ao *zuoyi*, tipo de saudação também descrita por Trigault como o *zoie*, ver: Nicolas TRIGAULT, *op. cit.*, p. 50.

<sup>212</sup> Na bibliografia é comum o emprego da transcrição *kowtow*.

<sup>213</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 119.

<sup>214</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 119.

prostram de joelhos. O *koutou* é, portanto, claramente apresentado um elemento de respeito e de ordem social próprio do *li* confuciano.

Semedo fornece uma série de descrições do emprego destas formas de cumprimento com base na hierarquia social e em situações específicas: «a cortesia entre o vulgo consiste em juntar as mãos uma sobre a outra e alçá-las até a cabeça»<sup>215</sup>, cortesia também empregada por amigos, parentes e homens de bem se estes serem da mesma condição. Já o *zuoyi* emprega-se, segundo Semedo, como cortesia comum durante as visitas, convites e encontros entre pessoas de respeito. Relativamente a saudações em situações concretas, Semedo destaca o primeiro encontro entre pessoas de igual categoria que executam o *zuoyi*, e, se uma delas quiser mostrar mais respeito, os dois executam o *koutou*. Nas ruas tentam evitar-se quando é possível, mas se não poderem, entre mandarins da mesma categoria erguem o braço em arco até a cabeça desde as suas cadeirinhas, e o fazem repetidamente até cruzar-se; porém quando um deles é de categoria inferior tem de se baixar da cadeirinha, desmontar do cavalo, ou fazer uma reverência. Semedo enfatiza assim uma China onde há um profundo respeito da ordem social através da cortesia e de vários conceitos confucianos que influenciam o quotidiano dos chineses.

A obra de que nos ocupamos descreve ainda um importante princípio da cortesia sínica, o costume do emprego de trajes especiais para visitas sociais, chamados *tai*, e que não são usados pelas classes mais baixas, nem entre amigos, mas «usam-nos sempre para com outras pessoas, e ninguém se atreve a visitar um indivíduo de categoria sem esse traje»<sup>216</sup>. Semedo apresenta o emprego do traje como um elemento fundamental e simbólico da cortesia, e recorda que ao visitar-se a casa de outrem se deve esperar numa sala até que o anfitrião vista o seu traje. Semedo fornece ainda uma descrição dos trajes de cerimónia segundo os diferentes graus e cargos que existem entre os chineses, estabelece uma relação entre a hierarquia social e o traje de cerimónia, e explica como o traje daqueles que têm grau ou cargo, é a própria insígnia do seu grau; os nobres de sangue usam a insígnia e o traje de doutores; os nobres e letrados sem grau usam um traje amplo e longo; os súbditos, ou subalternos dos magistrados supremos, em presença do presidente

---

<sup>215</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 120.

<sup>216</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 120.

dos tribunais tiram a insígnia do peito e usam somente um cinto simples, enquanto os jovens sem grau usam somente o traje comum<sup>217</sup>.

Relativamente ao refinamento e à dimensão ritual próprias do *li*, Semedo descreve com detalhe o emprego do *tie*, «um bilhete ou livrete com dobraduras, dentro e fora, de largura de uma mão e mais de um palmo de comprimento», que «são usados segundo os costumes das províncias e das pessoas que visitam ou são visitadas»<sup>218</sup>, detalhando o missionário algumas situações nas quais os chineses empregam esse cartão de visita, ou seja, comenta o código cultural e simbólico chinês através do significado do *tie*, destacando as suas cores, os conteúdos e usos como um cartão de visita que é entregue ao porteiro da casa. Semedo aprofunda e comenta a temática da cortesia através do ritual das visitas e assinala que os chineses «procedem com tanto à vontade, mesmo para com gente estranha, como nós procedemos com os amigos. Porém, com a mesma facilidade com que vão visitar se escusam, bastando dizer que não estão em casa»<sup>219</sup>. Embora o jesuíta destaque geralmente a cortesia e o espírito ritual dos chineses, afirma que, por vezes, como neste caso, essas cortesias são árduas, pelo que algumas pessoas, «para se livrarem delas e escusarem o trabalho destas cerimónias, escrevem um papel com letras brancas e fixam-no à porta, o qual diz: encontra-se recolhido na casa do campo onde desculpa todo o fastio da cortesia»<sup>220</sup>. Esta apreciação denota o conhecimento profundo que Semedo tem da realidade chinesa e que lhe permite descrever e contextualizar, qual intérprete ou tradutor cultural, e de forma detalhada, o calendário das festividades dos chineses, do Ano Novo<sup>221</sup>, a principal festa em que os chineses fazem visitas de forma obrigatória, à Festa das Lanternas<sup>222</sup>. O jesuíta refere ainda o *Cinmin*<sup>223</sup>, o Dia de Finados sínico, em que os chineses visitam as sepulturas dos antepassados e fazem banquetes, o *Tounu*<sup>224</sup>, festividade celebrada na rua e nos rios, e o *Qixijie*<sup>225</sup> e o *Chongyangjie*<sup>226</sup>, festas nas quais é habitual fazer visitas e oferecer presentes, práticas importantes no âmbito do comportamento ritual dos chineses (*li*), tal como o respeito pela hierarquia e a ordem social e familiar—devoção filial e para com os mestres, espelhada nos muitos termos e

---

<sup>217</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 120.

<sup>218</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 122.

<sup>219</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 123.

<sup>220</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 123.

<sup>221</sup> *Chunjie*, ou Festa da Primavera.

<sup>222</sup> *Yuanxiaojie*.

<sup>223</sup> *Qingmingjie*, ou Festividade da Pureza ou da Claridade.

<sup>224</sup> *Duanwujie*, ou Festividade dos Barcos-Dragões.

<sup>225</sup> Semedo refere-se ao *Qixijie* como a festividade celebrada no sétimo dia da sétima lua.

<sup>226</sup> Semedo refere-se ao *Chongyangjie* como a festividade celebrada no nono dia da nona lua.

saudações utilizados para veicular respeito de acordo com a classe social e a idade—, que é garante da ordem social. Semedo descreve a dimensão espacial destes rituais, e a relação dos chineses com espaços e lugares em diversas cerimónias e situações, pois «para as visitas têm salas muito apropriadas»<sup>227</sup>, apresentando a obra as várias salas e os rituais que aí têm lugar nos lares sínicos, onde a troca de presentes é também um cerimonial.

### 3.5 As paisagens culinária e lúdica do Outro sínico

Uma das primeiras descrições da paisagem culinária (*foodscape*) chinesa é da autoria de Duarte Barbosa nas primeiras décadas do século XVI:

Comem em mesas altas como nós, com suas toalhas mui alvas, para quantos hão-de comer a uma mesa, põem uma faca, bacio, guardanapo e um pouco de prata; não tocam com a mão o que comem, chegam muito o prato à boca, e, com umas tenazes de prata ou pau metem o comer na boca mui a miude, porque comem muito depressa, e fazem muitos manjares de carnes, pescadas e outras muitas cousas. Comem mui bom pão de trigo, bebem muitas maneiras de vinhos; e muitas vezes, a cada comer, comem carne de cães, e hão-na por mui boa carne.<sup>228</sup>

Na mesma altura, Tomé Pires oferece também algumas informações ainda limitadas sobre o modo de comer dos chineses, entre as quais a mais importante é a dedicada ao emprego dos pauzinhos<sup>229</sup>, e também Galiote Pereira fala do modo de comer dos letrados chineses:

Têm mais estes *louteas*<sup>230</sup> e toda a gente da China comerem em mesas altas, assentados em suas cadeiras da nossa maneira, e tudo limpo, posto que seja sem guardanapos. Mas como tudo lhe[s] vem cortado à mesa e terem por costume comerem com dois pauzinhos sem tocarem em nada com a mão, como nós com as colheres, podem por esta causa escusar toalhas.<sup>231</sup>

As duas descrições apresentam algumas semelhanças, e na verdade, a quantidade de informações fornecidas por Barbosa não parece ter sido superada nas décadas centrais do século XVI. Porém, no *Tratado das coisas da China* (1570) já é possível encontrar

---

<sup>227</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 125.

<sup>228</sup> Duarte BARBOSA, *op. cit.*, pp. 217-218.

<sup>229</sup> Tomé PIRES, *op. cit.*, p.150.

<sup>230</sup> *Loutea* é o termo empregado por Galiote Pereira para *mandarim* ou *letrado*.

<sup>231</sup> Galiote PEREIRA, *op. cit.*, p. 25.

uma descrição muito mais completa sobre os costumes culinários dos chineses. Frei Gaspar da Cruz apresenta uma descrição do modo de comer dos chineses e descreve um banquete oferecido por um mercador de Cantão, detendo-se na disposição das mesas, nas diferentes peças como porcelanas, pauzinhos e bacios, na ausência de guardanapos, no modo de comer de forma higiénica, sem tocar nos alimentos com a mão e na apresentação de alguns alimentos na mesa<sup>232</sup>. Noutra parte do *Tratado*, o dominicano apresenta uma descrição demorada dos diferentes frutos que a China tem em abundância<sup>233</sup>, bem como de carnes, peixes e hortaliças, bem como de alguns guisados que fazem parte da paisagem culinária dos chineses, marcada positivamente pela abundância e qualidade. Também o mercador florentino Francesco Carletti (*Raggionamenti*) ao narrar a sua estada na China entre 1598 e 1599, descreve uma grande quantidade de frutos tropicais, carnes, aves, vinhos, arroz, carne de cavalo, asno e cão<sup>234</sup>. Já Juan González de Mendoza (*Historia*) também refere a exotizada comida dos chineses<sup>235</sup> num capítulo dedicado às festividades e aos banquetes, no qual recolhe muitas das informações de obras anteriores e acrescenta novos dados, sobretudo relativos à apresentação e disposição das mesas, à diversidade dos pratos, aos assistentes aos banquetes e à sua duração e às diferentes diversões. González de Mendoza estabelece, assim, um forte vínculo cultural entre comida e celebrações.

A *Relação* recolhe muitos detalhes da produção textual anterior<sup>236</sup> e aborda a questão culinária através da análise de banquetes associados a festividades e aos contactos sociais dos chineses, tentando conferir aos mesmos um estatuto de fenómeno cultural comum, no qual «muito tempo e bens se consomem»<sup>237</sup>, num só capítulo<sup>238</sup>, sendo outros apontamentos sobre a paisagem culinária apresentados ao longo de referências à abundância do território chinês disseminadas nos primeiros capítulos<sup>239</sup>. Os banquetes são uma forma frequente de festejar «encontros, chegadas, partidas o quaisquer acontecimentos prósperos de amigos ou parentes»<sup>240</sup>, ou seja, são rituais de celebração

---

<sup>232</sup> Frei Gaspar da CRUZ, *op. cit.*, pp. 164-166.

<sup>233</sup> Frei Gaspar da CRUZ, *op. cit.*, pp. 155-160.

<sup>234</sup> Francesco CARLETTI, *op. cit.*, pp. 149-153.

<sup>235</sup> Juan GONZÁLEZ DE MENDOZA, *op. cit.*, pp. 93-95.

<sup>236</sup> Sobretudo da obra de Trigault, quem num capítulo dedicado às cerimónias dos chineses oferece uma das descrições mais detalhadas dos banquetes dos chineses e do cerimonial e cortesias dos convites, ver: Nicolas TRIGAULT, *op. cit.*, pp. 55-59.

<sup>237</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 131.

<sup>238</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, pp. 131-134.

<sup>239</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, pp. 27-33.

<sup>240</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 131.

também utilizados para consolar «acidentes e desgostos»<sup>241</sup>, ou assinalar negócios, pois os chineses empregam os mesmos para iniciar e fechar os acordos, e outros acontecimentos importantes, tais como o início e a inauguração das construções. Em muitas ocasiões, os chineses celebram banquetes sem qualquer motivo, por prazer, sendo representados como uma comunidade que gosta de conviver com comida, prática cultural que o jesuíta expressa através de uma citação bíblica: «comedamus et bibamus, cras enim moriemur»<sup>242</sup>.

Semedo refere as confrarias que organizam banquetes em casas públicas específicas, quando as casas próprias não têm as condições necessárias, podendo os chineses ainda encomendar comida para ser entregue em sua casa, práticas generalizadas que espantariam os europeus e fariam parte do espectáculo da alteridade que caracteriza estas obras enquanto *performances* em torno do exotismo (ou exotização) do Outro. O jesuíta tenta assim transmitir a ideia da importância do hábito dos banquetes e do gosto dos chineses por compartilhar a experiência quotidiana da comida, e descreve também as diferenças culturais entre os chineses do norte e do sul em relação aos banquetes. Os chineses meridionais «são mais rigorosos e metuculosos na cerimónia dos banquetes, sendo considerados mais corteses e delicados, e são-nos, na realidade»<sup>243</sup>, enquanto os banquetes do sul são cuidadosamente preparados e abundantes na quantidade de comida e bebida, sendo o seu verdadeiro objectivo a conversa e o convívio. O jesuíta revela ainda o seu conhecimento profundo dos hábitos chineses do sul ao fornecer detalhes sobre o modo e a ordem em que os pratos e as bebidas são saboreados. Os chineses do norte são pouco rigorosos na cerimónia dos banquetes, que começam após serem «feitas as cortesias comuns e as mais vulgares do todo o reino»<sup>244</sup>. As suas mesas estão também «bem providas de pratos grandes e cheios»<sup>245</sup>, e cada um serve-se do que mais gosta, e em quantidade. Semedo assinala que durante a refeição, os chineses do norte não bebem água, nem vinho, porém, uma vez terminados os pratos, «conversam cerca duma hora e não se entretêm senão com coisas salgadas (...), e bebem então»<sup>246</sup>. Assim, além da ausência de cerimónia, a principal diferença apresentada por Semedo é que os chineses do norte

---

<sup>241</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 131.

<sup>242</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 131: *Comamos e bebamos, porque amanhã morreremos* (Bíblia: Isaías 22, 13; primeira carta de S. Paulo aos Coríntios, 1 Cor. 15, 32).

<sup>243</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, pp. 131-132.

<sup>244</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 132.

<sup>245</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 132.

<sup>246</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 132.

gostam de conversar e beber depois da refeição, e não durante a mesma, como os do sul, comparando assim comportamentos culturais e identitários em diferentes zonas do Império do Meio.

O jesuíta oferece também valiosas informações sobre o horário das refeições dos chineses, e fá-lo através da descrição dos momentos em que os chineses bebem vinho. Segundo Semedo, de modo geral, os chineses não bebem vinho nem no almoço, nem no jantar, e o almoço tem lugar cinco horas antes do meio-dia, e o jantar quatro horas depois do meio-dia; é somente à noite quando os chineses bebem vinho junto com algumas coisas salgadas ou *guias*<sup>247</sup>. Assim, Semedo afirma que os banquetes são mais frequentes à noite, uma vez que durante o dia os chineses preferem dedicar o seu tempo aos negócios, e assim, como essas reuniões acontecem à noite, para iluminar o espaço servem-se de velas de muitos tipos, que o jesuíta descreve com grande precisão. O banquete é apresentado como um elemento de prestígio social: «a gente mais importante dá banquetes com o maior aparato porque tem casas de recreio para este fim, na própria cidade ou nas vizinhanças»<sup>248</sup>, sendo possível medir a pompa dos banquetes através do número de mesas preparadas para comer (cada mesa é preparada para duas ou quatro pessoas), pois, nos banquetes mais pomposos há uma mesa para cada pessoa<sup>249</sup>. O jesuíta enfatiza, assim, através de práticas culturais e culinárias, a preocupação chinesa com o cerimonial e com o prestígio e imagem social construídos e mantidos através do banquete, que faz parte da *performance* ou encenação pública de poder.

Nesta secção da *Relação*, Semedo apresenta aos chineses como exagerados «na preparação dos banquetes, cortesias e tratamento»<sup>250</sup>, quando, no geral, são apresentados como muito corteses. São representados como excessivos «tanto antes como no começo, prosseguimento e fim dos banquetes»<sup>251</sup> devido à grande quantidade de vezes que os

---

<sup>247</sup> Semedo cita estas *guias* pela primeira vez ao descrever os banquetes dos chineses do norte, que conversam e bebem vinho depois de comer os pratos principais, no momento em que também conversam, ver: Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 132.

<sup>248</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, pp. 132-133.

<sup>249</sup> A breve descrição que Semedo faz das mesas é muito semelhante às das obras anteriores sobre a China. O jesuíta refere os panos de seda, o emprego dos pauzinhos, a ausência de guardanapos, a apresentação da comida cortada em peças pequenas, e também descreve as carnes, os peixes e caldos. O interesse do autor pelos banquetes é sobretudo de tipo social, portanto, as descrições dos diferentes pratos, das louças e talheres são muito limitadas em comparação com o seu verdadeiro objecto de interesse. Semedo afirma ainda que, no passado, os chineses não usavam mesas nem cadeiras, pois comiam sobre um pavimento coberto de esteiras, tradição que os japoneses ainda conservam, veja-se: Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 133.

<sup>250</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 133.

<sup>251</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 133.

convivas são convidados a beber, com a muda de recipientes ao longo dos banquetes que acontecem em festas privadas, como casamentos e na partida ou regresso de amigos ou familiares influentes, e acontece, por vezes, que, «num mesmo dia, se tenha de ir a sete ou oito»<sup>252</sup>, pautados pela troca elaborada dos cartões de visita que já referimos e que espelha a complexidade das relações sociais chinesas.

As preocupações do jesuíta ao descrever banquetes são sobretudo sociais, pelo que a informação sobre os diferentes produtos e alimentos que fazem parte da cultura culinária chinesa escasseia. No entanto, a representação da paisagem culinária chinesa é enriquecida pela descrição dos frutos e outros produtos variados e abundantes numa terra onde o clima torna a terra fértil<sup>253</sup>, a saber: o trigo, a cevada e o milho; o arroz, mais consumido no sul; legumes variados que alimentam os sobretudo os mais pobres (as hortaliças são também alimento popular e medicinal), a carne de porco (a mais comum) de vaca e de caça<sup>254</sup>, aves selvagens (dois tipos de perdizes e outras que não existem na Europa)<sup>255</sup> e criadas em casa (patos e gansos), peixes (menos consumido no norte, excepto na abastada Corte). Quanto à fruta, os chineses não gostam das cerejas nem das amoras e têm a maior parte da fruta que podemos encontrar na Europa, assim como frutas tropicais, como na Índia, nomeadamente ananás, manga, banana, jaca, jambo e as excelentes líchias; ou olhos de dragão, figos encarnados e *iammoi*<sup>256</sup>.

A paisagem lúdica sínica é representada através de um amplo leque de jogos, passatempos e diversões, tal como Nicolas Trigault já fizera ao descrever o jogo de cartas, o xadrez chinês ou *xiangqi*, e o *weiqi*<sup>257</sup>. As restantes descrições de Semedo são originais e um novo contributo para a representação da China na Europa Seiscentista. O jogo de cartas é apresentado como «próprio da gente plebeia, pois que os nobres não se entregam a ele»<sup>258</sup>, estabelecendo assim uma importante diferenciação com base no grupo social, pois o xadrez chinês é o jogo da nobreza e da «gente séria»<sup>259</sup>. O jogo de dados é descrito

---

<sup>252</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 134.

<sup>253</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 27.

<sup>254</sup> O jesuíta afirma que os chineses, ao contrário dos portugueses, não são adeptos da caça e assinala com precisão que não caçam coelhos.

<sup>255</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 28.

<sup>256</sup> *Yangmei*, ou *Myrica rubra*, morango chinês.

<sup>257</sup> Nicolas TRIGAULT, *op. cit.*, pp. 71-72.

<sup>258</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 135.

<sup>259</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 135. Sobre o xadrez chinês ou *xiangqi*, ver: Overseas Chinese Affairs Office of State Council, Office of Chinese Language Council International (eds.), *Conocimientos comunes de la cultura china*, pp. 104-105.

com base no texto de Trigault e comparado, por semelhança, ao europeu, como também o faz Carletti<sup>260</sup>. Semedo acrescenta à sua descrição da paisagem lúdica chinesa uma série de jogos por ele observados na China, nomeadamente jogos de azar e de lutas entre animais, estabelecendo claras relações entre estes e os diferentes grupos sociais que os jogam. Assim, o jesuíta começa por associar o jogo da morra à classe trabalhadora, que o joga sobretudo em banquetes, com a finalidade de determinar quem deve beber. Os nobres também o jogam, mas de um modo mais sofisticado, empregando um tambor para marcar as fases do jogo. Outro jogo de azar observado por Semedo na cidade de Nanjing é descrito como próprio de plebeus e consiste em lançar dez vezes dez moedas com o objectivo destas caírem alguma vez mostrando todas a mesma face, sendo o prémio galos, peixes ou porcelanas. Há ainda vários desafios entre animais, nomeadamente a luta de galos, e, na corte, de codornizes, que envolvem muito dinheiro, ou ainda a popular a luta de grilos.

A infância é associado à brincadeira e à educação, afirmando Semedo que «para as crianças que estudam não é permitido nenhum jogo»<sup>261</sup>, pois o estudo é prioritário. As crianças de mais idade têm jogos muito semelhantes aos europeus e os chineses tentam afastar as crianças dos jogos de azar, pelo que «os jogos de cartas e de dados são proibidos e se os ocultam ou são disso acusados, castigam-nos e condenam-nos a pena pecuniária»<sup>262</sup>. Todas estas práticas culturais apresentam uma imagem positiva e humanizada do Outro chinês, cuja sociedade é ordeira e pautada por cerimoniais que veiculam as crenças e os valores que pautam o quotidiano sínico e os seus rituais e encenações.

### **3.6 Superstições, sacrifícios e cerimónias dos chineses**

Tal como outros missionários, Semedo representa o Outro chinês como dado à superstição. Para o jesuíta, representante da religião que considera como única e verdadeira, «a superstição é companheira inseparável do paganismo, e, na China, Japão,

---

<sup>260</sup> Carletti confirma que o jogo de dados seja semelhante à sua versão europeia, ver: Francesco CARLETTI, *op. cit.*, p. 156.

<sup>261</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 137.

<sup>262</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 137.

Coreia e reinos vizinhos, manifesta-se em grande excesso»<sup>263</sup>. Assim, o autor considera a superstição um desvio próprio dos povos gentios, tal como os sacrifícios, «frequentíssimos na China, tanto os maiores como os menores»<sup>264</sup>.

A superstição chinesa é um *topos* da produção textual portuguesa sobre a China do século XVI. Em meados do século, a *Enformação* assinala que os chineses «são todos muy dados a feytiçarias, agouros e adeuinhaçojs, de maneyra que se querem fazer algum caminho, perguntão as varellas se sera bõo hir ou não, com humas sortes que deytão»<sup>265</sup>. Porém, trata-se de apreciações breves e limitadas, sendo no último quartel do século que as superstições sónicas foram tratadas de forma mais detalhada nas obras de Gaspar da Cruz e González de Mendoza, que dedicaram alguns capítulos à descrição da superstição e dos sacrifícios dos chineses<sup>266</sup>. O texto de González de Mendoza, embora mais amplo e detalhado, é subsidiário do texto do dominicano, e existem algumas partes praticamente idênticas; porém o texto de González de Mendoza oferece uma descrição mais abrangente e detalhada dessas práticas. No início do século XVII, a obra de Trigault também inclui informações sobre a questão da superstição dos chineses<sup>267</sup>, muitas das quais são recolhidas também por Semedo, cujas principais inovações são a inclusão de testemunhos directos e o facto de destacar o tema num capítulo próprio.

Semedo considera a superstição uma característica própria da cultura da China e dos reinos vizinhos, devido ao paganismo dessas comunidades, e no Império do Meio, a superstição é uma prática institucionalizada, pois é o matemático<sup>268</sup> do imperador quem desempenha a função de prognosticar «se haverá paz no reino, carestia, mortes, mutações, perturbações, e coisas semelhantes» através da observação e da interpretação «das impressões do ar, cores do céu, tempestades, trovões extemporâneos»<sup>269</sup>, dos vinte e dois aspectos do sol por eles conhecidos, e das dezasseis aparências da lua. Semedo assinala

---

<sup>263</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 175.

<sup>264</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 178.

<sup>265</sup> *Enformação*, p. 745.

<sup>266</sup> Frei Gaspar da Cruz oferece informações sobre a superstição e os sacrifícios dos chineses ao longo do capítulo XXVII do *Tratado*, ver: Frei Gaspar da CRUZ, *op. cit.*, pp. 249-256; Juan González de Mendoza aborda estes tópicos ao longo dos capítulos II, III e IV do livro segundo da sua obra, ver: Juan GONZÁLEZ DE MENDOZA, *op. cit.*, pp. 23-30.

<sup>267</sup> No capítulo IX, «D'alcune cerimonie superstitiose, & altri errori de´Chini», Trigault aborda a questão da superstição dos chineses, além de outros tópicos. Porém, a questão dos sacrifícios não é tratada; Nicolas TRIGAULT, *op. cit.*, pp. 73-76.

<sup>268</sup> O termo refere-se à acepção seiscentista que identifica o matemático com um *astrólogo*. O jesuíta Adam Schall von Bell foi presidente do Tribunal das Matemáticas de Beijing desde 1645, e em 1630 foi responsável do calendário chinês.

<sup>269</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 175.

ainda que na China «estão as praças e ruas cheias de adivinhos e áugures, com loja aberta e mesa em ordem»<sup>270</sup>, apresentado assim a superstição como uma crença ou costume cultural muito arraigado no carácter do Outro chinês. A adivinhação é um negócio lucrativo, uma prática cultural e uma crença que determina muitas das decisões que os chineses tomam. O autor, bom conhecedor destas artes divinatórias e céptico com relação a estas artimanhas, relata algumas experiências pessoais que viveu por curiosidade, com um resultado quase cómico, próprio de farsas caras e inúteis. Além do recurso ao almanaque e aos adivinhos das ruas, Semedo afirma que os chineses também praticam a superstição nos templos, observam o canto dos pássaros e de outros animais para fazer prognósticos, e tomam por mau augúrio sinais como encontrar à porta, por exemplo, um homem de luto. Também assinala que, embora não o tenha presenciado<sup>271</sup>, alguns chineses têm adivinhos familiares que consultam frequentemente, tanta é a influência dessas artes nas suas decisões.

Semedo, imbuído do espírito da *curiositas*, descreve ainda os vários sacrifícios e oferendas dos chineses, bem como as cerimónias de matrimoniais (que incluem o concubinato) e fúnebres<sup>272</sup>, sobre as quais oferece informação detalhada. O jesuíta descreve o concubinato com detalhe, e apresenta este modo de casamento como uma prática muito diferente do que ele chama o «verdadeiro matrimónio», pois para a moral cristã esta prática não é aceitável. Porém, nas suas detalhadas descrições não há juízo moral sobre o concubinato, encontrando nós apenas uma descrição dessa prática e do estatuto social das mulheres ou do seu papel no âmbito familiar, ou seja, a abordagem de Semedo é proto-etnográfica, sem considerações morais explícitas porque o jesuíta tenta apresentar uma imagem positiva dos chineses, embora especifique que o concubinato não é casamento, pelo qual não tem a obrigação de ser perpétuo. Encontramos também uma descrição do modo como as concubinas são tratadas, sujeitas à verdadeira mulher, quase como empregadas. O jesuíta reforça essa condição de inferioridade ao assinalar como as concubinas não recebem dos seus filhos a reverência devida a uma mãe, que é canalizada

---

<sup>270</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 175.

<sup>271</sup> Embora o jesuíta reconheça que não presenciou o relatado, recorre à autoridade de Marco Polo com o objectivo de garantir a veracidade da sua afirmação: «Antigamente, no tempo dos tártaros, havia muitos e muito proficientes em tal arte e, conforme o que conta Marco Veneto, obravam muitas maravilhas», ver: Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 177.

<sup>272</sup> Os matrimónios são tratados no capítulo XV, ver: Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, pp. 139-143; os funerais no capítulo XVI, ver: Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, pp. 145-151. Além destes dois capítulos, o jesuíta ainda inclui na *Relação* uma descrição do enterro da rainha-mãe, que presenciou em 1614, junto com o testamento do imperador Wanli, no capítulo XVII, ver: Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, pp. 153-163, e o capítulo XXIII, sobre o matrimónio do imperador, ver: Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, pp. 215-218.

para a primeira mulher, tratada como única mãe. O concubinato é comentado pelo autor e analisado como «muito comum entre homens ricos tomarem concubinas»<sup>273</sup> com o objetivo de ter filhos varões<sup>274</sup>.

A *Relação* descreve ainda as cerimónias de casamento, funerais, o culto dos antepassados e as heranças que os pais deixam aos filhos, aproximando a filosofia europeia e chinesa através do tema universal da morte e dos funerais: «em muitas coisas que respeitem à vida, terem os chinas pensado como os filósofos europeus»<sup>275</sup>, continuando «divergem, porém, muito no que respeita à morte, pois que, enquanto estes pouco ou nada trataram da sepultura do corpo, não há coisa que aqueles estimem mais do que isso»<sup>276</sup>. Nas descrições de rituais fúnebres e do luto de anos das classes superiores, encontramos informações muito detalhadas sobre as cerimónias de preparação do corpo, as visitas de condolências, a sepultura, e o período de luto, ou seja, os principais ciclos rituais relativos às cerimónias funerárias dos chineses, um dos componentes mais importantes da cultura sínica, muito cerimoniosa e reverencial no que diz respeito à morte. E se os costumes e rituais chineses se apresentam como culturalmente específicos, tal como os europeus, e até exóticos, também recordam ao leitor que a natureza e a condição humanas são universais, embora as especificidades culturais e religiosas sejam interessantes de recolher, sistematizar e tentar compreender, com mente aberta. Mais que não seja para mais facilmente comunicar e converter.

### **3.7 Os castigos e as sentenças dos chineses**

O tema das sentenças e dos castigos chineses foi abordado de forma recorrente ao longo da produção textual portuguesa sobre a China desde o século XVI. Os primeiros testemunhos directos sobre a China desde o tempo de Marco Polo foram recolhidos por observadores portugueses que estiveram presos na China continental, e que, portanto, tiveram acesso, embora com limitações de muitos tipos, ao isolado Império do Meio, rompendo assim com um período secular sem grande informação documental. Por

---

<sup>273</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 139.

<sup>274</sup> Segundo o costume chinês, a mulher, uma vez casada pertence à casa do marido. Embora segundo Semedo as viúvas podem casar novamente, geralmente abstêm-se e ficam na casa do sogro, ver: Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 140.

<sup>275</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 145.

<sup>276</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 145.

exemplo, as cartas de Cristóvão Vieira e de Vasco Calvo, conhecidas como as *Cartas dos cativos de Cantão*, foram redigidas por dois portugueses entre 1534 e 1536, e como o próprio título indica, são fruto da experiência dos autores como prisioneiros no interior da China<sup>277</sup>.

Dentro dos diferentes blocos de informação que as *Cartas dos cativos de Cantão* oferecem, tem especial valor aquele dedicado à realidade chinesa das primeiras décadas do século XVI, o qual inclui uma importante quantidade de informação sobre uma grande variedade de aspectos, entre eles a topografia, o urbanismo, as divisões administrativas, a estrutura produtiva, o sistema de transportes, o comércio, e algumas questões da vida quotidiana. E naturalmente, nesta formação de uma imagem da China, uma das descrições mais detalhadas e importantes é aquela em relação com a justiça, as sentenças e as prisões, pois os dois portugueses foram, ao fim e ao cabo, prisioneiros dos chineses, e a sua experiência vivencial deriva dessa condição, na qual passaram mais de dez anos em várias prisões, sofrendo todo tipo de torturas, tormentos, maus tratos e humilhações sob uma dependência absoluta do poder dos magistrados e dos carcereiros. Assim, vítimas de um sumário processo judicial e submetidos a uma justiça cruel, dura e rigorosa, a visão que apresentam sobre os castigos e sentenças dos chineses é muito negativa, e esta visão é extrapolável à descrição de outros aspectos da sociedade chinesa, talvez como consequência desta experiência nas prisões.

Segundo os cativos de Cantão, a sentença para os crimes mais graves é a morte, executada através de métodos cruéis: «a mais cruel hé posto na cruz; alli lhe tirão três mil fatias e estando vivo, e depois o abrem e tiran-lhe a fresura, pera os algozes comerem, e fazem todos em pedaços e dam-na aos cães que ally estão para ysso»; outra maneira «hé cortar a cabeça, e a sua natura cortada e metida na boca, e o corpo feito em sete pedaços», ou «cortar a cabeça pelo toutiço», e o quarto método empregado «hé afogar»<sup>278</sup>. Os castigos descritos para crimes menos graves são, entre outros, o serviço perpétuo na milícia, o serviço aos mandarins como criados, o desterro, e o degredo. Os cativos de Cantão descrevem ainda com detalhe uma série de tormentos, variados e abomináveis impostos pelos mandarins com um certo despotismo; e entre estes castigos descrevem

---

<sup>277</sup> Sobre as *Cartas*, veja-se Rui Manuel LOUREIRO, *Fidalgos*, pp. 337-351.

<sup>278</sup> Cristóvão VIEIRA e Vasco CALVO, *Cartas dos cativos de Cantão: Cristóvão Vieira e Vasco Calvo (1524?)*, pp. 44-45.

com horror, o açoitar «nas pernas, nalgas e barrigas das pernas, e nas çollas dos pées, e pancada nos artelhos» e afirmam que «destes açoites morrem muito sem conto»<sup>279</sup>.

Esta imagem negativa das sentenças e dos castigos chineses por parte dos cativos de Cantão contrasta com a imagem positiva e até por vezes elogiosa das descrições de outros autores que também foram prisioneiros na China em meados do século XVI. A *Enformação*<sup>280</sup> apresenta uma justiça chinesa diligente e imparcial, que respeita os direitos de todas as partes<sup>281</sup>, informando que nas «cidades principaes ha hy muytos carceres e muy fortes in stremo», nas quais «quando esta muy pouca gente em cada hum destes carceres, são trezentos homens, outras vezes quatrocentos»<sup>282</sup>, e segundo os naturais, às vezes os presos são mesmo oito mil nas prisões principais. A ordem e o controle nestes espaços massificados são estritos, e «em cada carcere ha hy um liuro dos pressos, que alli estão, e tem ho carcereiro de os contar cada noyte»<sup>283</sup>. As dívidas e os homicídios são apresentados como os delitos mais comuns e podem ser punidos com a pena de morte, ou com o desterro para evitar «não matar hum homem senão por muita sobigidão de malicia, e crimes»<sup>284</sup>. Esta última informação contrasta claramente com a imagem mais negativa do castigo transmitida pelos cativos de Cantão. Já o *Tratado* de Galiote Pereira oferece uma detalhada e elogiosa descrição da cultura e da justiça chinesas<sup>285</sup>, que ecoará nos escritos de alguns autores posteriores—Gaspar da Cruz e González de Mendoza, que enfatizará a crueldade da justiça sínica<sup>286</sup>—, ao julgar a justiça sínica superior à europeia<sup>287</sup> e ao descrever o funcionamento das prisões e sugerir, no entanto, a dureza e a crueldade de algumas sentenças e dos castigos.

Também Semedo foi também vítima dos castigos das autoridades chinesas no contexto da perseguição anti-cristã promovida por Shen Que, o vice-ministro dos Ritos de Nanjing, em 1616. A *Relação*, em que é evidente a influência de todos esses textos,

---

<sup>279</sup> Cristóvão VIEIRA e Vasco CALVO, *op. cit.*, p. 45.

<sup>280</sup> «Enformação» é anónimo e é datado de 3 de Dezembro de 1554, sendo publicado, em castelhano, em Lisboa, no ano de 1555.

<sup>281</sup> «Enformação», p.746.

<sup>282</sup> «Enformação», p.740.

<sup>283</sup> «Enformação», p.741.

<sup>284</sup> «Enformação», p.741.

<sup>285</sup> Galiote PEREIRA, *op. cit.*, pp. 29-38. Esta parte do *Tratado* está dedicada à justiça, aos castigos e à descrição das prisões dos chineses.

<sup>286</sup> Juan GONZÁLEZ DE MENDOZA, *op. cit.*, p. 78.

<sup>287</sup> Galiote Pereira chega a afirmar que os chineses «são únicos no fazer de suas justiças, mais do que foram os romanos nem outro nenhum género de gente», ver: Galiote PEREIRA, *op. cit.*, p. 32.

dá, na segunda parte<sup>288</sup>, conta da crueldade do processo dos interrogatórios, julgamento e a pena de prisão do autor, o castigo da canga, que já referimos, o desterro e o traslado nas jaulas que também já fora descrito por Galiote Pereira. A *Relação* é a primeira das principais obras jesuíticas do século XVII a abordar novamente e de forma demorada o tema das sentenças e do castigo dos chineses, que ocupa todo um capítulo<sup>289</sup>, oferecendo mais informação detalhada de casos observados e vividos pelo autor, tendo o seu próprio cativo influenciado a redação da obra e a escolha de temas já anteriormente abordados noutros textos.

Semedo estrutura as suas descrições em duas partes, sendo a primeira dedicada às prisões, ao seu funcionamento e ao quotidiano dos prisioneiros. Com base na sua própria experiência, o autor fornece uma quantidade de detalhes que vêm complementar as fontes anteriores. A segunda parte é dedicada às sentenças e aos castigos, que são os mesmos descritos nos textos anteriores, mas a descrição é mais minuciosa seguramente porque faz uso das suas próprias observações.

Embora Semedo descreva a configuração das prisões chinesas de uma forma positiva, em relação aos castigos apresenta-as como lugares onde se cumprem duras e terríveis penitências, descrevendo as visitas mensais do mandarim que superintende a prisão. O mandarim ordena que os condenados à morte saiam para o pátio, e eles apresentam-se fingidamente «muito miseráveis, com o cabelo desgrenhado, cara suja, o pescoço entortado e quase a caírem»<sup>290</sup>, e, segundo Semedo, a razão do fingimento é que «se o mandarim os encontra gordos e saudáveis, fá-los bastonar, o que se chama *fei ti*, isto é, sovar aos gordos»<sup>291</sup>, pois como «se os têm ali é para fazerem penitência, emagrecerem e morrerem, e não para engordarem e passarem bom tempo»<sup>292</sup>. O jesuíta oferece assim uma visão mais dura da justiça chinesa, apresentando as prisões como lugares onde os prisioneiros devem sofrer. A imagem final das prisões é negativa pois para os chineses, os cárceres não são «como entre nós, somente para encarcerar, mas para castigar»<sup>293</sup>. Semedo também descreve os contínuos abusos económicos a que são

---

<sup>288</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, pp. 361-369. Ver também as pp. 11-12 desta dissertação. Semedo teve mais um episódio em que foi feito prisioneiro pelos chineses, durante a segunda tomada da cidade de Cantão pelos Qing, em finais de 1650, muito depois de ter publicado a *Relação*.

<sup>289</sup> O capítulo XXVIII, ver: Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, pp. 243-254.

<sup>290</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, pp. 244-245.

<sup>291</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 245.

<sup>292</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 245.

<sup>293</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 245.

submetidos os presos, assinalando que estes «são obrigados não somente ao encarceramento como ainda a muitos tributos»<sup>294</sup>, explicando como os presos devem pagar aos mandarins o chamado «dinheiro da tabuinha» quando estes escrevem numa tabuinha branca o nome do preso e o motivo da sua prisão. Com essa tabuinha, os presos são conduzidos ao cárcere e ali devem pagar pelo registo do seu nome e a causa da prisão no livro de assento da cadeia. Depois destes abusos, os presos ficam à disposição do chefe da prisão, que também exige dinheiro para fazer a distribuição dos presos, que, por seu turno, devem pagar novamente a um outro escriba, que faz um novo registo. Além disso, os presos, no seu dia-a-dia devem fazer pequenas, mas custosas despesas, para conseguir pequenos favores, ou para evitar abusos por parte dos carcereiros, que mantêm um negócio lucrativo. O autor torna, assim, claro que existe um espírito de abuso económico sobre os presos, denunciando a corrupção no interior das prisões chinesas<sup>295</sup>.

O jesuíta português descreve ainda o terrível cenário dos tribunais em que os mandarins dão audiência<sup>296</sup>, como já descreveram outros autores. A sua principal novidade é a descrição da forma como os mandarins ordenam bastonar os réus: na mesa do mandarim encontra-se uma jarra com fichas de madeira, cada uma das quais representa cinco bastonadas; quando o mandarim quer castigar com bastonadas, «lança tantas fichas como quantas as bastonadas que deseja que sejam aplicadas»<sup>297</sup>, e os chamados *upos*, aplicam cinco bastonadas cada um para assegurar a frescura e a força na aplicação do castigo. Porém, informa Semedo, há uma forma de escapar das bastonadas, pois não faltam «indivíduos que, nos tribunais compram as bastonadas, ou para exprimir melhor, se vendem para as levar em lugar doutrem, em alguns casos leves, pois noutros nem podem nem querem»<sup>298</sup>, pois existe sério risco de morte. O castigo violento reforça, assim, a arbitrariedade e o despotismo como características dos mandarins ao aplicar tais torturas. Embora o autor jesuíta sofresse a dureza dos castigos pessoalmente, ao longo do texto não existe uma visão negativa explícita, como no caso (do texto) dos cativos de Cantão, talvez para transmitir uma imagem mais favorável da China, mesmo que a sua visão de castigos cruéis não seja elogiosa, como acontece no *Tratado* de Galiote Pereira.

---

<sup>294</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 245.

<sup>295</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, pp. 245-247.

<sup>296</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 252.

<sup>297</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 252.

<sup>298</sup> Álvaro SEMEDO, *op. cit.*, p. 253.

## Conclusão

*Em suma, o mundo no substancial  
é em toda a parte o mesmo (...).*

Álvaro Semedo  
*Relação da grande monarquia da China*

A produção textual dos jesuítas da missão da China nos séculos XVI e XVII foi provavelmente o conjunto de fontes mais influente e importante no processo de difusão de informações que contribuíram para a formação de uma imagem da China na Europa de então. Após o seu estabelecimento no interior da China, em finais do século XVI, os missionários jesuítas tornaram-se, através da publicação dos seus textos, na principal fonte de informação actualizada de cariz proto-etnográfico, e em primeira mão, para o público europeu, que começava a desenvolver interesse pela cultura chinesa. A *Relação* de Álvaro Semedo, redigida com base na experiência pessoal do autor ao longo de mais de vinte anos no interior da China, foi uma das mais influentes obras seiscentistas sobre esse país, como revelam as suas várias traduções que listámos no início deste nosso trabalho.

Como tivemos oportunidade de comprovar na primeira parte, o percurso do jesuíta pelo interior da China e as suas contínuas deslocações, sobretudo pelas províncias do sul, foram fundamentais para o desenvolvimento das observações directas que deram origem aos principais temas da cultura chinesa na obra de que nos ocupámos. O domínio da língua chinesa e as inúmeras viagens pela China permitiram ao jesuíta uma melhor compreensão dos hábitos e costumes que observou em várias províncias e que registou para posteriormente textualizar na *Relação* com base nessa informação proto-etnográfica. O processo de composição e edição da *Relação* durante a visita de Semedo à Europa, como procurador da Vice-Província da China, entre 1640 e 1644, foi complexo, e ainda hoje não é claro quais foram os verdadeiros termos da colaboração entre Manuel de Faria e Sousa e o jesuíta, em Madrid. Sabemos que essa colaboração foi estreita e que teve como resultado a primeira edição em castelhano do texto de Semedo, em 1642, embora no ano seguinte, na edição italiana, o texto tivesse sido alterado e reestruturado com base num critério mais adequado às necessidades da Companhia de Jesus em relação à difusão e promoção da imagem da China e da Missão jesuíta. A *Relação* foi publicada várias

vezes em diferentes línguas europeias, e, ao longo da segunda metade do século, circulou por toda a Europa.

O texto de viagens de cariz proto-etnográfico insere-se na tradição da produção escrita jesuíta sobre a China, e, como vimos ao longo da segunda parte, foi redigido com base nessas obras anteriores e sobretudo nas experiências e na observação «participante» de Semedo. No entanto, o texto de que nos ocupamos também representa um ponto de viragem na escrita de viagens sobre a China, pois inclui inovações e características importantes e influentes para o desenvolvimento de posteriores descrições, etno-histórias e relatos de viagens europeus, nomeadamente o desenvolvimento e a autonomização dos textos (e secções) descritivos de cariz proto-etnográfico, a estruturação da obra ordenada por temas e problemáticas culturais, e a actualização dos saberes sobre a cultura chinesa descrita geralmente de forma positiva, fornecendo novos detalhes e incorporando descrições precisas sobre matérias práticas até então relativamente desconhecidas, contribuindo para o desenvolvimento da proto-sinologia na Europa.

Muito provavelmente, essa visão positiva e até idealizada da realidade chinesa foi condicionada pela intensificação do conflito com as outras ordens religiosas relativo aos métodos de missionação empregados pelos jesuítas, a chamada «questão dos ritos chineses», e pela necessidade de angariar apoios entre as elites de poder e intelectuais europeias. O missionário português, na sua condição de procurador da Vice-Província da China, apresentou, inclusive, uma realidade cultural por vezes superior à europeia em muitos aspectos, sendo notória a (normal) contradição em torno de algumas questões. Por exemplo, o elogio da cortesia dos chineses e a visão desta como exemplo de urbanidade, mas também como prática árdua, ou a descrição geral dos chineses como intermediários comerciais dinâmicos e fiáveis, mas também como engenhosos negociantes dados ao logro; torna-se também evidente o contraste entre o elogio do espírito ritual confuciano e a visão céptica de alguns tipos de sacrifícios. Salientemos ainda algumas descrições negativas implícitas, como o discurso sobre castigos e sentenças, pois, embora a descrição geral seja positiva, a extrema crueldade e até a arbitrariedade dos castigos não são vistas como tal. Na obra de Semedo convivem, assim, a observação directa e prolongada do autor na China, o registo de informações proto-etnográficas, fruto da viagem e estada prolongada do autor, as necessidades da Missão e o interesse do jesuíta pela(s) sociedade(s) chinesa(s).

Tal como assinala Mungello, Álvaro Semedo talvez não fosse um pensador fundamental, ao nível de Matteo Ricci<sup>299</sup>, nem uma figura académica destacada entre os jesuítas do século XVII, porém, foi um dos observadores mais perspicazes das realidades cultural e social da China, que provou conhecer e compreender profundamente.

---

<sup>299</sup> D. E. MUNGELLO, *Curious land*, p. 74.

## Bibliografia

### 1. Fontes Impressas

- BARBOSA, Duarte, *Livro em que dá relação do que viu e ouviu no Oriente*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1946.
- CARLETTI, Francesco, *Ragionamenti del mio viaggio intorno al mondo*, Milano, Mursia, 2015.
- CRUZ, Frei Gaspar da, *Tratado das coisas da China*, Lisboa, Biblioteca Editores Independentes, 2010.
- «Enformação de algumas cousas acerca dos costumes e leys do reyno da China, que hum homem honrrado, que la esteve cativo seis annos contou no collegio de Malacca ao P. Mestre Belchior», em Fernão Mendes Pinto, *Peregrinação*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983.
- FRANCISCO XAVIER, *Cartas y escritos de San Francisco Javier*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.
- FRÓIS, Luís, *Tratado das contradições e diferenças de costumes entre a Europa e o Japão*, Edição de Rui Manuel Loureiro, s.l., Livros de Bordo, 2019.
- GONZÁLEZ DE MENDOZA, Juan, *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran Reyno de la China*, Madrid, Casa de Querino Gerardo Flamenco, 1586.
- GOUVEIA, António de, *Ásia Extrema*, Edição, introdução e notas de Horácio P. Araújo, 3 vols., Lisboa, Fundação Oriente, 1995- 2005.
- HERRERA MALDONADO, Francisco de, *Epítome historial del reyno de la China*, Madrid, Andrés de Parra, 1620.
- KIRCHER, Athanasius, *China illustrata*, tradução de Charles D. Van Tuyl, Amsterdão, Iacobum à (van) Meurs, 1677.
- MAGALHÃES, Gabriel de, *Nouvelle relation de la Chine*, Paris, Claude Barbin, 1688.
- MARTINI, Martino, *Novus atlas sinensis*, Amsterdão, J. Blaeu, 1655.
- MORENO PORCEL, Francisco, *Retrato de Manuel de Faria e Sousa, cavallero del Orden Miluitar de Cristo y de la Casa Real. Contiene una relación de su vida, un catálogo de sus escritos, y un sumario de sus elogios, recogidos por varios autores*, Madrid, s.e., 1650.

- PANTOJA, Diego de, *Relación de la entrada de algunos padres de la Compañía de IESUS en la China, y particulares sucessos que tuvieron, y de cosas muy notables que vieron en el mismo Reyno*, Sevilla, Alonso Rodríguez Gamarra, 1602.
- PEREIRA, Galiete, *Algumas cousas sabidas da China*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1992.
- PIRES, Tomé, *Suma Oriental*, Edição de Rui Manuel Loureiro, Lisboa, Centro Científico e Cultural de Macau-Fundação Jorge Álvares-Fundação Macau, 2017.
- POLO, Marco, *Libro de las maravillas del mundo*, Madrid, Cátedra, 2015.
- SANDE, Duarte de, e VALIGNANO, Alessandro, *Um tratado sobre o reino da China: dos padres Duarte Sande e Alessandro Valignano (Macau, 1590)*, Edição de Rui Manuel Loureiro, Macau, Instituto Cultural de Macau, 1992.
- SEMEDO, Álvaro, *Narré veritable de la persécution excitée contre les chrétiens au royaume de la Chine, extrait des lettres du p. Alvares Semede de la Compagnie de IESUS, captif au mesme lieu, l'an 1619*, Paris, Sebastien Chappelet, 1620.
- , *Imperio de la China i cultura evangélica en él*, Madrid, Juan Sánchez, 1642 e 1642.
- , *Relatione della grande monarchia della Cina*, Roma, Hermanni Scheus, 1643.
- , *Histoire universelle du grand royaume de la Chine*, Paris, Sebastien Cramoisy & Gabriel Cramoisy, 1645.
- , *Historica relatione del gran regno della Cina*. Roma, Vitale Mascardi, 1653.
- , *The history of that great and renowned monarchy of China*, Londres, E. Tyler, 1655.
- , *Histoire universelle de la Chine*, Lyon, Hierosme Prost, 1667.
- , *Relatione della grande monarchia della Cina*, Roma e Bolonha, Giovanni Recaldini, 1678.
- , *Imperio de la China y cultura evangélica en él*, Lisboa, Officina Herreriana, 1731.
- , *Relação da grande monarquia da China*, tradução de Luís Gonzaga Gomes, Macau, Notícias de Macau, 1956.
- , *Relação da grande monarquia da China*, tradução de Luís Gonzaga Gomes, Macau, Direcção dos Serviços de Educação e Juventude / Fundação Macau, 1994.
- , *Histoire universelle du grand royaume de la Chine*, tradução e introdução de Jean-Pierre Duteil, Paris, Éditions Kimé, 1996.

SOUSA, Manuel de Faria e, *Ásia portuguesa*, 3 vols., Lisboa, Oficina de Henrique Valente de Oliveira-Oficina de Antonio Craesbeeck, 1666-1675.

———, *The «Fortuna» of Manuel de Faria e Sousa: an autobiography*, Edição de Edward Glasser, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1975.

TRIGAULT, Nicolas, *Entrata nella China dei padri della Compagnia del Gesù*, Napoli, Lazzaro Scoriglio, 1622.

VIEIRA, Cristóvão, e CALVO, Vasco, *Cartas dos cativos de Cantão: Cristóvão Vieira e Vasco Calvo (1524?)*. Edição de Rui Manuel Loureiro, Macau, Instituto Cultural de Macau, 1992.

## 2. Catálogos, dicionários e enciclopédias

BACKER, Augustin de, e BACKER, Alois de, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus, ou notices bibliographiques*, 3 vols., Liège, Imprimerie de L. Grandmont-Donders, 1853.

CHAN, Albert, *Chinese materials from the jesuit archives in Rome: a descriptive catalogue*, Nova Iorque, Routledge, 2002.

CORDIER, Henri, *Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs a l'empire chinois*, Vol. 1, Paris, Ernest Leroux, 1881.

DEHERGNE, Joseph, *Répertoire des jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Roma, Institutum Historicum S.I., 1973.

GRAMATOWSKI, Wiktor, *Jesuit glossary: guide to understanding the documents*, Tradução de Camilla Russell, Roma, Archivum Romanum Societatis Iesu, 2013.

O'NEILL, Charles, e DOMÍNGUEZ, J. M. (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, 4 vols., Roma-Madrid, Institutum Historicum S.I.-Universidad Pontificia de Comillas, 2001.

PFISTER, Louis, *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773*, 2 vols., Xangai, Imprimerie de la Mission Catholique, 1932.

SOMMERVOGEL, Carlos, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 12 vols., Paris, Oscar Schepens-Alphonse Picard-Auguste Picard-Éditions de la Bibliothèque S.J., Collège Philosophique et Théologique, 1890.

WERNZ, Franz Xaver, *Synopsis historiae Societatis Jesu*, Lovaina, Typis ad Sancti Alphonsi, 1950.

### 3. Estudos

- ARESTA, António, «Álvaro Semedo e os exames na China imperial», *Administração* n. 90, vol. XXIII, 4º, 2010, pp. 1143–1164.
- BARRETO, Luís Filipe, *Macau: poder e saber*, Lisboa, Editorial Presença, 2006.
- BEITES MANSO, Maria de Deus, «Missionários ou ricos mercadores? O comércio da seda entre o Japão e Macau nos séculos XVI e XVII», *Revista de Cultura*, Série III, n. 42, 2º Trimestre, 2013, pp. 105–113.
- BOUZA, Fernando, *Corre manuscrito: una historia cultural del Siglo de Oro*, Madrid, Marcial Pons, 2002.
- , «Costeadores de impresiones y mercado de ediciones religiosas en la alta Edad Moderna ibérica», *Cuadernos de Historia Moderna*, Anexo XIII, 2014, pp. 29–48.
- BOXER, Charles R., *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*, Lisboa, Edições 70, 2013.
- , *South China in the sixteenth century*, Bangkok, Orchid Press, 2004.
- BROCKEY, Liam M., «A garganta: the China jesuits and the College of Macao, 1579-1623», *Revista de Cultura*, Série III, n. 5, 1º Trimestre, 2003, pp. 44–55.
- , *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, Cambridge-Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 2008.
- BURKE, Peter, *Formas de historia cultural*, Madrid, Alianza Editorial, 2011.
- CAMUS, Yves, «Macao and the jesuits: a reading through the prism of History. From the growth of Macao in late Ming times to Saint Paul's University College and its role», *Macao Ricci Institute*, s.a., pp. 1-29.
- CHENG, Anne, *Historia del pensamiento chino*, Barcelona, Bellaterra, 2002.
- CLOSSEY, Luke, *Salvation and globalization in the early Jesuit missions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- CLUNAS, Craig, *Art in China*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- CLUNAS, Craig, HARRISON-HALL, Jessica, e LUK, Yu-Ping (eds.), *Ming China: Courts and Contacts, 1400-1450*, Londres, The British Museum, 2016.

- COLLA, Elisabetta, «Estudar o impacte do cristianismo na China: comparações por analogias versus saber ver». *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, Ano VII, n. 13/14, 2008, pp. 403-412.
- COUCEIRO, Gonçalo, *A igreja de S. Paulo de Macau*, Lisboa, Livros Horizonte, 1997.
- CRISTÓVÃO, Fernando (ed.), *Condicionantes culturais da literatura de viagens*, Coimbra, Almedina, 2002.
- (ed.), *O olhar do viajante*, Coimbra, Almedina, 2003.
- D'ÁVILA LOURIDO, Rui, «Macau, pólo fundamental para a difusão do gosto e estética chineses na Europa e Brasil», *Revista de Cultura*, Série III, n. 24, 4º Trimestre, 2007, pp. 52–70.
- DABRY DE THIERSANT, Philibert, *Catholicisme en Chine au VIII<sup>e</sup> siècle de notre Ère, avec une nouvelle traduction de l'inscription de Sy-ngan-fou*, Paris, Ernest Leroux, 1877.
- DIAZ DE SEABRA, Leonor, «Macau e os jesuítas na China (séculos XVI e XVII)», *História Unisinos* vol. 15, n. 3, Setembro-Dezembro de 2011, pp. 417–424.
- DRUMOND BRAGA, Paulo, «A vida quotidiana», em António H. de Oliveira Marques (Dir.), *História dos portugueses no extremo oriente*, vol. 1, Tomo 1: Em torno de Macau, Lisboa, Fundação Oriente, 1998, pp. 519–560.
- DUNNE, George H., *Generation of giants: the story of the jesuits in China in the last decades of the Ming dynasty*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1962.
- EBREY, Patricia Buckley, *The Cambridge illustrated history of China*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1996.
- EBREY, Patricia Buckley, e WALTHALL, Anne, *Pre-Modern East Asia: a cultural, social, and political history to 1800*, Boston, Wadsworth, 2014.
- EMBREE, Ainslie Thomas, e GLUCK, Carol (eds.), *Asia in western and world history: a guide for teaching*, Nova Iorque, Routledge, 2015.
- ERICKSON Paul A., e MURPHY, Liam D. (eds.), *Readings for a history of anthropological theory*, Toronto, University of Toronto Press, 2017.
- FAIRBANK, John K., e GOLDMAN, Merle, *China: a new history*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 2006.

- FERRO, João Pedro, «O ensino», em António H. de Oliveira Marques (Dir.), *História dos portugueses no extremo oriente*, vol. 1, tomo 1: *Em torno de Macau*, Lisboa, Fundação Oriente, 1998, pp. 431–446.
- FINDLEN, Paula (ed.), *Empires of knowledge. Scientific networks in the early modern world*, New York, Routledge, 2019.
- FREI, Elisa, «‘To go to China or Japan ... not to stay in these colleges.’ Jesuit Procurators of China and petitioners for the Indies (1640s and 1690s)», *Orientis Aura. Macau Perspectives in Religious Studies*, n. 3, 2018, pp. 81–102.
- HAVRET, Henri, *La stèle chrétienne de Si-ngan-fou*, 2 vols., Xangai, Imprimerie de la Mission Catholique, 1895.
- HODGEN, Margaret, *Early Anthropology in the sixteenth and seventeenth centuries*, Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 1998.
- JIN, Guo Ping, e WU Zhiliang, *Revisitar os primórdios de Macau: para uma nova abordagem da história*, Macau, Instituto Português do Oriente-Fundação Oriente, 2007.
- KOTTAK, Conrad P., *Antropología cultural*, México, D. F., McGraw-Hill, 2011.
- LACH, Donald F., *Asia in the making of Europe*, vol. 1, livro 1: The century of discovery, Chicago, University of Chicago Press, 1965.
- , *Asia in the making of Europe*, vol. 1, livro 2: The century of discovery, Chicago, University of Chicago Press, 1965.
- LACH, Donald F., e VAN KLEY, Edwin J., *Asia in the making of Europe*, vol. 3, livro 1: A century of advance, Chicago, University of Chicago Press, 1993.
- , *Asia in the making of Europe*, vol. 3, livro 4: A century of advance, Chicago, University of Chicago Press, 1993.
- LEE, Thomas H. C. (ed.), *China and Europe: images and influences in sixteenth to eighteenth centuries*, Hong Kong, The Chinese University Press, 1991.
- LI, Feng, *Early China: a social and cultural history*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- LIMA CRUZ, Maria Augusta, «Formas de expressão cultural», em António H. de Oliveira Marques (dir.), *História dos portugueses no extremo oriente*, Vol. 2: *Macau e Timor: o declínio do império*, Lisboa, Fundação Oriente, 2001, pp. 343–420.

- LOUREIRO, Rui Manuel, *Fidalgos, missionários e mandarins: Portugal e a China no século XVI*, Lisboa, Fundação Oriente, 2000.
- , «O sudeste asiático na *Suma Oriental* de Tomé Pires», *Revista de Cultura*, Série III, n. 4, 4º Trimestre, 2002, pp. 106–123.
- , «Visões da Ásia (séculos XVI e XVII)», em Fernando Cristóvão, *Condicionantes culturais da literatura de viagens*, Coimbra, Almedina, 2002, pp. 337-353.
- , «A biblioteca de Matteo Ricci», em Rui Manuel Loureiro, *Nas partes da China: colectânea de estudos dispersos*, Lisboa, Centro Científico e Cultural de Macau, I.P., 2009, pp. 249–264.
- , «Gaspar da Cruz, primeiro sinólogo europeu», em Rui Manuel Loureiro, *Nas partes da China: colectânea de estudos dispersos*, Lisboa, Centro Científico e Cultural de Macau, 2009, pp. 113–128.
- , «Origens do projecto jesuíta da conquista espiritual da China», em Rui Manuel Loureiro, *Nas partes da China: colectânea de estudos dispersos*, Lisboa, Centro Científico e Cultural de Macau, 2009, pp. 95–112.
- , «Primórdios da sinologia europeia entre Macau e Manila», em Rui Manuel Loureiro, *Nas partes da China: colectânea de estudos dispersos*, Lisboa, Centro Científico e Cultural de Macau, 2009, pp. 233–248.
- , «Tornar-se japonês: as experiências e os escritos de Luís Fróis», em Rui Manuel Loureiro, *Nas partes da China: colectânea de estudos dispersos*, Lisboa, Centro Científico e Cultural de Macau, 2009, pp. 217–232.
- MARTÍNEZ SHAW, Carlos, *Historia de Asia en la Edad Moderna*, Madrid, Arco Libros, 2008.
- MENEGON, Eugenio, «Cina e occidente dagli Han ai Qing», em Maurizio Scarpari (Ed.), *La Cina, 2: L'età imperiale dai Tre Regni ai Qing*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 2010, pp. 289–354.
- MIYAZAKI, Ichisada, *China's examination hell: the civil service examinations of Imperial China*, New Haven, Yale University Press, 1981.
- MUNGELLO, D. E., *Curious land: jesuit accommodation and the origins of Sinology*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1989.
- , *The great encounter of China and the West, 1500-1800*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2009.

- NEEDHAM, Joseph, *Science and civilization in China*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1954.
- OLIVEIRA E COSTA, João Paulo, «A diáspora missionária», em João Francisco Marques e António Camões Gouveia (coord.), *História religiosa de Portugal*, Vol. 2, Lisboa, Círculo de Leitores-Centro de Estudos de História Religiosa, 2000, pp. 255–313.
- OLIVEIRA E COSTA, João Paulo, OLIVEIRA, Pedro Aires, e RODRIGUES, José Damião, *História da expansão e do Império português*, 1ª edição, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2014.
- OLIVEIRA, Francisco Roque de, «A construção do conhecimento europeu sobre a China, 1500-1630. Impressos e manuscritos que revelaram o mundo chinês à Europa culta», Tese de Doutoramento, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2003.
- , «Terra, costumes e ritos chineses segundo a Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales de Alessandro Valignano», *Revista de Cultura*, Série III, n. 19, 3º Trimestre, 2006, pp. 154–170.
- (ed.), *Percepções europeias da China dos séculos XVI a XVIII: ideias e imagens na origem da moderna sinologia*, Lisboa, Centro de Estudos Geográficos da Universidade de Lisboa-Palácio Nacional de Mafra, 2017.
- OVERSEAS CHINESE AFFAIRS OFFICE OF STATE COUNCIL, e OFFICE OF CHINESE LANGUAGE COUNCIL INTERNATIONAL (eds.), *Conocimientos comunes de la cultura china*, Beijing, Sinolingua, 2007.
- PACHECO FERREIRA, Maria Jõao, «Notícias da seda. Referências à seda chinesa na documentação impressa dos séculos XVI a XVIII e seu impacte na sociedade europeia», *Revista de Cultura*, Série III, n. 16, 4º Trimestre, 2005, pp. 118–139.
- PADGEN, A., *The fall of natural man: The American Indian and the origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- PAINE Robert, «Columbus and anthropology and the unknown», *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 1, no. 1, 1995, pp. 47–65.
- PANDIAN Jacob, e PARMAN Susan, *The making of Anthropology: the semiotics of self and other in the western tradition*, Vedam, New Delhi, 2004.
- PIH, Irene, *Le Père Gabriel de Magalhães: un jésuite portugais en Chine au XVIIe siècle*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian-Centro Cultural Português, 1979.

- PINA, Isabel, «The jesuit missions in Japan and in China: two distinct realities. Cultural adaptation and the assimilation of natives», *Bulletin of Portuguese - Japanese Studies*, n. 2, Junho de 2001, pp. 59–76.
- , «The european circulation of Álvaro Semedo’s work», em Luís Filipe Barreto e Wu Zhiliang (eds.), *China-Macau and globalizations: past and present*, Lisboa, Centro Científico e Cultural de Macau-Fundação Macau, 2016, pp. 90–103.
- , «Escrever sobre a China no século XVII: Álvaro Semedo e a obra Imperio de la China», em Carlos Morais, et al. (eds.), *Diálogos interculturais Portugal-China I*, Aveiro, Universidade de Aveiro, 2018.
- , «Representations of China in Álvaro Semedo’s work», em Luís Saraiva e Catherine Jami (eds.), *History of mathematical sciences: Portugal and East Asia V - Visual and textual representations in exchange between Europe and East Asia 16th-18th centuries*, Singapura, World Scientific Publishing Company, 2018, pp. 31–53.
- PUGA, Rogério Miguel, *Imagologia e mitos nacionais: O episódio dos doze de Inglaterra na literatura portuguesa (c. 1550-1902) e o nacionalismo (colonial) de Teófilo Braga*, Goa e Lisboa, Caleidoscópico - Universidade de Goa, 2014.
- RAMOS, Rui, VASCONCELOS E SOUSA, Bernardo, e MONTEIRO, Nuno Gonçalo, *História de Portugal*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2009.
- REDFIELD, James Adam, «Ethnography in antiquity», Oxford Bibliographies, 2019. Disponível em: <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0214.xml>. Acesso: 22-03-2020.
- RITZER, George (ed.), *The Blackwell encyclopedia of sociology*, Oxford, Blackwell Wiley, 2007.
- ROMANO, Antonella, *Impresiones de China. Europa y el englobamiento del mundo (siglos XVI-XVII)*, Madrid, Marcial Pons, 2018.
- RUBIÉS, Joan-Pau, «The Spanish contribution to the ethnology of Asia in the sixteenth and seventeenth centuries», *Renaissance Studies*, vol. 17, n. 3, 2003, pp. 418–448.
- , «Juan González de Mendoza y el descubrimiento europeo de China», Prólogo para: Diego Sola, *El cronista de China: Juan González de Mendoza, entre la misión, el imperio y la historia*, Barcelona, Edicions Universitat de Barcelona, 2018, pp. 15–27.
- SAID, Edward W., *Orientalism*, Vintage Books, Londres, 1978.

- SANTOS ALVES, Jorge Manuel dos, «Cristianização e organização eclesiástica», em António H. de Oliveira Marques (dir.), *História dos portugueses no extremo oriente*, vol. 1, tomo 1: *Em torno de Macau*, Lisboa, Fundação Oriente, 1998, pp. 299–348.
- SCHURMANN, Franz, e SCHELL, Orville, *China Imperial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.
- SCHWARTZ, Benjamin I., *The world of thought in ancient China*, Cambridge-Massachusetts, Belknap Press of Harvard University Press, 1985.
- SPENCE, Jonathan D., *The Chan's great continent. China in western minds*, New York, W. W. Norton & Company, 1999.
- , *El palacio de la memoria de Matteo Ricci: un jesuita en la China del siglo XVI*, Barcelona, Tusquets, 2002.
- STANDAERT, Nicolas, *The interweaving of rituals: funerals in the cultural exchange between China and Europe*, Seattle, University of Washington Press, 2008.
- STRASSER, Gerhard F., «The impact on the european humanities of early reports from Catholic missionaries from China, Tibet and Japan between 1600 and 1700», em Rens Bod, Jaap Maat, Thijs Weststeijn (eds.), *The making of the humanities*, vol. 2, Amsterdão, Amsterdam University Press, 2012, pp. 185–207.
- THOMAZ, Luís Filipe, «Descobrimientos e evangelização, da cruzada à missão pacífica», em *Congresso Internacional de História-Missionação portuguesa e encontro de culturas-Actas*, vol. 1, Braga, Universidade Católica Portuguesa - Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses - Fundação Evangelização e Culturas, 1993, pp. 81–129.
- TIAN, Xue, «Álvaro Semedo e o processo religioso de Nanquim: o primeiro grande conflito cultural entre a China e o Ocidente», Dissertação de Mestrado, Aveiro, Universidade de Aveiro, 2018.
- TWITCHETT, Denis, FAIRBANK, John King, e MOTE, Frederick W. (eds.), *The Ming Dynasty, 1368 - 1644, Part 1*, The Cambridge History of China, vol. 7, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- TWITCHETT, Denis, e MOTE, Frederick W. (eds.), *The Ming Dynasty, 1368 - 1644, Part 2*, The Cambridge History of China, vol. 8, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

WEILER, Bernd, «Anthropology, Cultural and Social: Early History», em George RITZER (ed.), *The Blackwell encyclopedia of sociology*, Oxford, Blackwell Wiley, 2007, pp. 147-150.

ZHANG, Minfen, «O Pe. Álvaro Semedo e a sua *Relação da grande monarquia da China*», *Revista de Cultura*, série III, n. 24, 4º Trimestre, 2007, pp. 132–140.

———, «Os exames imperiais chineses na perspectiva do padre Álvaro Semedo», *Revista de Cultura*, série III, n. 33, 1º Trimestre, 2010, pp. 16–21.

———, «A interpretação do sistema dos exames imperiais na literatura jesuíta portuguesa do século XVII», *Polissema-Revista de Letras do ISCAP*, vol. 15, 2015, pp. 171–189.

———, «A imagem dos letrados chineses nas obras dos autores portugueses dos séculos XVI e XVII», Tese de Doutoramento, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 2018.

ZUROSKI JENKINS, Eugenia, *A taste for China: English subjectivity and the prehistory of Orientalism*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

#### 4. Páginas Web

«CHAM - Centro de História de Além Mar - Enciclopédia da Expansão Portuguesa»  
<http://eve.fcsh.unl.pt/>. Acesso: 5 Fevereiro 2020.

«Enciclopedia Treccani, Dizionario Biografico degli Italiani»  
<http://www.treccani.it/>. Acesso: 5 Fevereiro 2020.

«Sotheby's»  
<https://www.sothebys.com/en/?locale=en>. Acesso: 5 Fevereiro 2020.

The Met's Heilbrunn Timeline of Art History, «List of Rulers of China | Lists of Rulers | Heilbrunn Timeline of Art History | the Metropolitan Museum of Art»  
[https://www.metmuseum.org/toah/hd/chem/hd\\_chem.htm](https://www.metmuseum.org/toah/hd/chem/hd_chem.htm). Acesso: 8 Dezembro 2019.

«Timeline of Chinese History and Dynasties | Asia for Educators | Columbia University»  
[http://afe.easia.columbia.edu/timelines/china\\_timeline.htm](http://afe.easia.columbia.edu/timelines/china_timeline.htm). Acesso: 7 Fevereiro 2020.

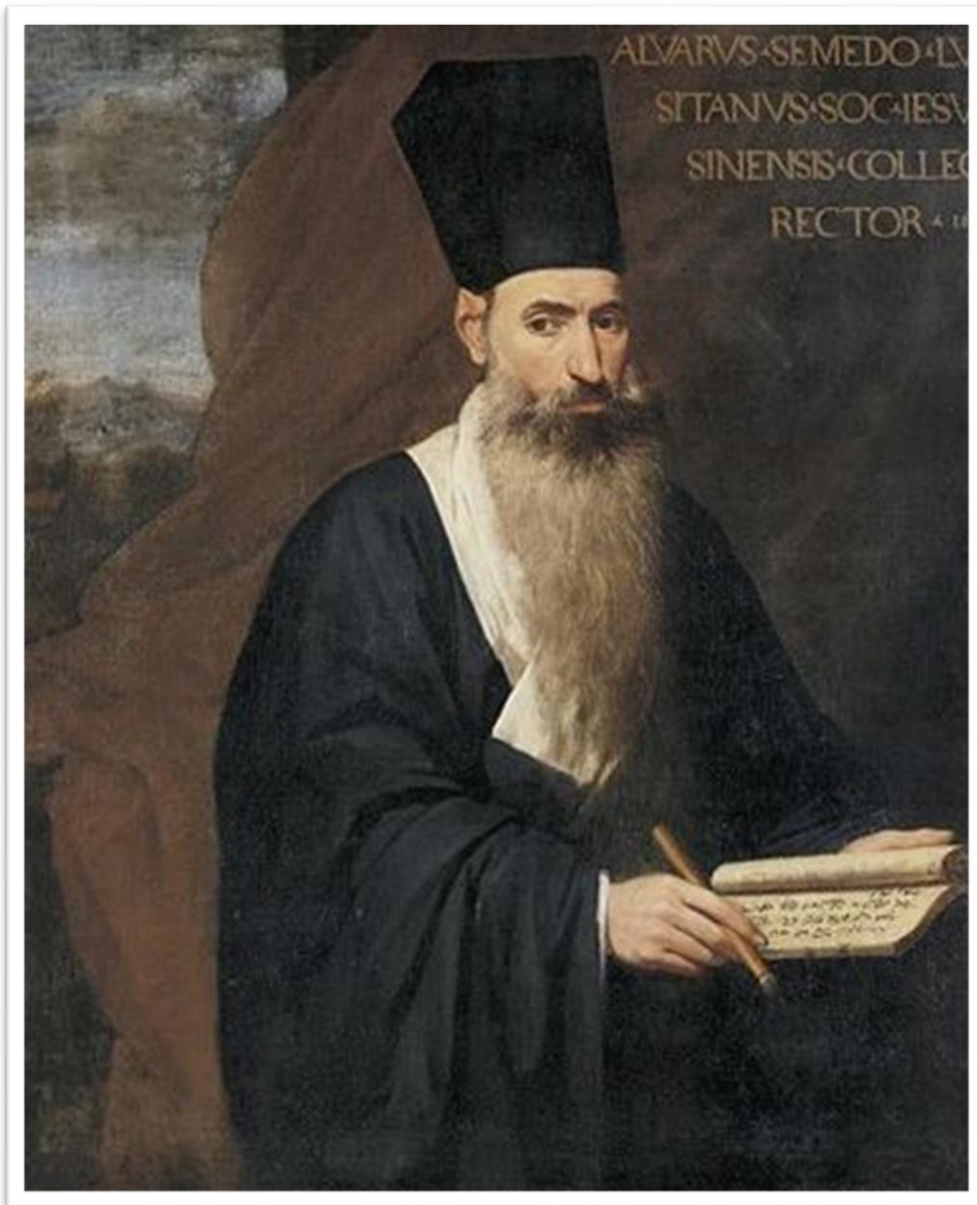
## Anexos

### 1. Figuras

#### 1.1 *Ritratto del missionario gesuita Álvaro Semedo, 1641.*

Massimo Stanzione (1585-1656)

Inscrição: ALVARVS·SEMEDO·LV·  
SITANVS·SOC·IESV·  
SINENSIS·COLLEG·  
RECTOR·1641



Fonte: «Sotheby's», <https://www.sothebys.com/en/auctions/ecatalogue/lot.286.html/2006/important-old-master-paintings-n08162>. Acedido em 5 de Fevereiro de 2020.

O retrato está na Galleria Benucci di Roma, ver: «Enciclopedia Treccani, Dizionario Biografico degli Italiani», [http://www.treccani.it/enciclopedia/massimo-stanzione\\_%28Dizionario-Biografico%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/massimo-stanzione_%28Dizionario-Biografico%29/).

Acedido em 5 de Fevereiro de 2020

1.2 Retrato de Álvaro Semedo SJ na edição italiana do *Imperio de la China* de 1643, baseado no retrato de Massimo Stanzione.

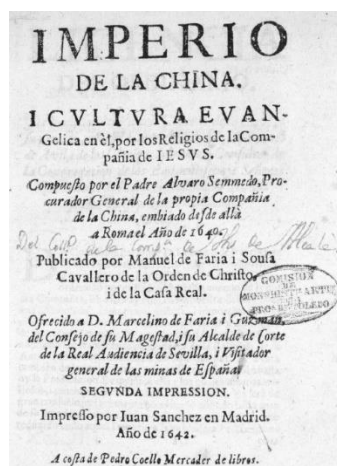


Fonte: Álvaro SEMEDO, *Relatione della grande monarchia della Cina*, Roma, Hermanni Scheus, 1643.

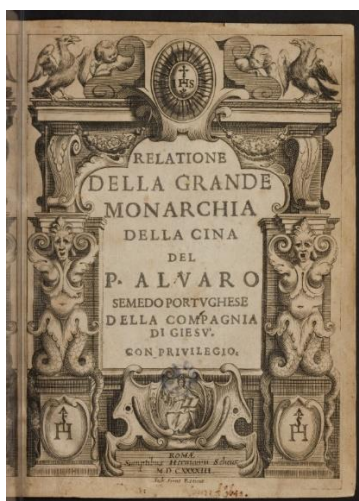
### 1.3 Capas das primeiras edições da obra de Álvaro Semedo.



Álvaro SEMEDO, *Imperio de la China I cultura evangélica en él*, Madrid, Iuan Sánchez, 1642. Primeira impressão com dedicatória para S. Francisco Xavier.



Álvaro SEMEDO, *Imperio de la China I cultura evangélica en él*, Madrid, Iuan Sánchez, 1642. Segunda impressão com dedicatória para D. Marcelino de Faria i Guzman.



Álvaro SEMEDO, *Relatione della grande monarchia della Cina*, Roma, Hermanni Scheus, 1643.

Esta dissertação de Mestrado foi terminada em Madrid,  
no dia 13 de Junho de 2020,  
dia de Santo António de Lisboa  
e aniversário do nascimento de Fernando Pessoa.

