

## **Hierarquias Sociais e Disciplina Religiosa em Macau a Partir da Observação de Rituais na Cidade pelas Autoridades Chinesas (Séculos XVII-XVIII)**

---

RESUMO: A celebração de rituais públicos era um momento privilegiado de representação das hierarquias sociais de cada território. Um dos maiores desafios que a historiografia tem enfrentado resulta da dificuldade em avaliar a forma como as populações locais entendiam a celebração ritual a partir dos seus próprios quadros culturais, especialmente quando se trata de grupos extraeuropeus e não convertidos. Partindo deste problema, este texto pretende analisar o modo como as autoridades chinesas olhavam para alguns dos rituais públicos, especialmente os de natureza religiosa, que tiveram lugar em Macau, tendo por base a obra *Aomen ji lüe*, da autoria de Yin Guangren e Zhang Rulin, preparada entre 1751 e 1757.<sup>1</sup>

PALAVRAS-CHAVE: China; Macau; Ásia; Rituais religiosos; Mandarins.

ABSTRACT: The celebration of public rituals was a privileged moment of social hierarchy representation in each territory. One of the biggest challenges historiography faces is the result of the difficulty in evaluating how local populations understood the ritual celebration taking their own cultural framing as a starting point, especially when referring to non-converted and non-European groups. Given this problem, this article analyses the way in which Chinese authorities regarded some of the public rituals, especially the religious ones, which occurred in Macau, using Yin Guangren e Zhang Rulin's *Aomen ji lüe* (1751-1757) as a reference.

KEYWORDS: China; Macau; Asia; Religious rituals; Mandarins.

---

### **1. Introdução**

Na sua dimensão pública, a celebração de rituais tinha um objetivo conformador que procurava exteriorizar e projetar um conjunto de ideias político-religiosas, tendo normalmente como referência os modelos produzidos nos centros

políticos (Bouza Alvarez 2000, 29-33; Buescu 2010, 142-47; Ayán 2009, 14-16; Osorio 2016, 177-78).<sup>2</sup> Com recurso à utilização de símbolos, sons, imagens, cheiros e formas retóricas diversas e à seleção criteriosa dos espaços, era esperado que cada indivíduo aderisse a determinadas ideias políticas e religiosas, vontade que se exprimia por via da repetição de gestos e comportamentos, com potencial para criar forte impacto em toda a população presente.<sup>3</sup> Ao longo da Época Moderna, eram inúmeros os rituais públicos que, durante o ano, se replicavam continuamente em todo o espaço português e ultramarino, intensidade que crescia em épocas celebrativas especialmente significativas, como acontecia durante a quaresma e o advento, por exemplo, quando se multiplicavam as procissões, as manifestações públicas de penitência, os sermões e as pregações, etc.<sup>4</sup>

A transposição dos rituais para geografias diversas enfrentava muitos desafios e era alvo de inúmeras adaptações em contexto local, devido a fatores como a necessidade de adequar o cerimonial às hierarquias sociais e às instituições presentes, até a questões associadas aos meios económicos disponíveis. Nos territórios ultramarinos, somavam-se os tempos de comunicação superiores que a distância geográfica impunha, o tipo de mão-de-obra e os materiais de construções disponíveis e, em alguns casos, a necessidade de adequar o calendário ou os espaços celebrativos ao clima, devido ao sistema de monções, por exemplo.<sup>5</sup> A esta diversidade, aliava-se a presença (frequentemente maioritária) de várias populações não-europeias, que partilhavam de quadros culturais e sensibilidade próprias, especialmente nas cidades que estavam fora do domínio formal do império português e onde os modelos ocidentais tinham mais dificuldade em se impor. Naqueles casos, havia que atender à presença das elites e do oficialato do poder dominante, como sucedia no Japão e na China, onde o aparelho burocrático dos respetivos impérios observava, com atenção, as movimentações dos portugueses.<sup>6</sup>

Este texto pretende explorar a relação entre o potencial de um ritual em afirmar e projetar um conjunto de valores e símbolos ancorados nos modelos europeus e a leitura promovida pelas populações não-convertidas, onde o domínio formal das Coroas era mais fraco. Para alcançar este objetivo será utilizado o estudo-caso de Macau, elegendo como fonte a obra *Aomen ji lüe*, produzida por dois funcionários letrados chineses, Yin Guangren e Zhang Rulin, que tutelaram os assuntos de Macau desde a província de Guangdong, entre 1744 e 1746. Do ponto de vista literário, a obra insere-se num estilo de narrativas que se produzia após eventos políticos ou militares relevantes, que era apresentada ao poder imperial chinês. Neste caso concreto, trata-se de uma compilação de crónicas e outros

textos chineses com referências a Macau dos séculos XVII e XVIII, cuja compilação foi realizada entre 1751 e 1757, com vista a celebrar a repressão eficaz dos portugueses em Macau pela força (Ping 2009, x-xiv).

O problema central será: até que ponto é que a celebração de rituais públicos era eficaz na sua intenção de reproduzir a imagem da sociedade assente numa ideia de ordem natural, onde cada corpo tinha uma função própria?<sup>7</sup> Olhando concretamente para as celebrações religiosas, em que medida é que as hierarquias que se tornavam visíveis na celebração das festas públicas eram apreendidas da forma esperada, especialmente por observadores que não partilhavam dos mesmos quadros mentais das populações de origem europeia? Foram os rituais formas de difusão e conversão cultural importantes no contacto com as autoridades chinesas ou, pelo contrário, tenderam a evidenciar sobretudo a incompreensão cultural mútua que marcou recorrentemente as experiências coloniais na Época Moderna?<sup>8</sup>

Para o fazer, o texto divide-se em duas partes. Na primeira, observam-se brevemente os constrangimentos e condições locais que condicionavam a celebração dos rituais públicos, nomeadamente no que diz respeito às condições políticas, demográficas e geográficas de Macau e, na segunda, dedica-se particular atenção à receção do ritual no quadro mental chinês.

Argumentarei que os rituais públicos em espaços asiáticos enfrentavam constrangimentos particulares devido ao confronto com culturas locais, que colocavam desafios importantes na forma como os rituais eram apreendidos. Estas características eram especialmente evidentes em territórios nos quais a Coroa de Portugal não exercia domínio efetivo e onde a população era maioritariamente não-convertida, como era o caso de Macau. Apesar disso, é notório que algumas observações feitas pelas autoridades chinesas refletiram imagens e modelos difundidos noutras partes do império por portugueses, demonstrando que, apesar de todos os limites, o aparato cénico e simbólico do ritual era relativamente eficaz como instrumento de transmissão cultural, mesmo em relação a observadores que partiam de relações de poder e quadros mentais e culturais fundamentalmente distintos dos europeus, como sucedia noutras partes do império.

## **2. O Contexto Celebrativo: Demografia e Geografia de Macau**

Desde o estabelecimento dos portugueses na cidade, a minoria de portugueses e cristãos contrastava com o número esmagadoramente superior de populações com origens e condições diversas, onde se incluía a maioria de população

asiática, especialmente chineses, além do número elevado de escravizados. Entre os europeus, contavam-se os portugueses e os seus descendentes, a que se somavam os espanhóis desde o final do século XVI e vários outros europeus, sobretudo a partir de finais do século XVII.<sup>9</sup>

Assim, logo em 1625, a cidade teria entre 15000 a 20000 habitantes, divididos entre 437 portugueses e euroasiáticos, 403 cristãos chineses, 10000 chineses não convertidos e um grande número de pessoas escravizadas de diversas origens. Nas décadas seguintes, a conjuntura negativa provocada pelo declínio do império português no sudeste asiático, aliado aos desafios que a mudança dinástica na China lançou sobre a cidade de Macau, parece ter feito recuar a população que, em 1745, registava 13312 indivíduos, divididos em 8000 chineses e 5212 de outras origens (incluindo portugueses e euroasiáticos). A partir de 1772, a população manteve-se acima dos 20000 habitantes. Neste ano eram cerca de 26000, sendo que os chineses correspondiam a cerca de 20000. Em qualquer dos cenários, a população cristã era a minoria.<sup>10</sup>

A diferença entre população convertida e não convertida era comum a vários espaços imperiais. A singularidade de Macau decorria da relação de subordinação que as autoridades locais mantinham com as autoridades chinesas, obedecendo a práticas rituais que se repetiam periodicamente, como por exemplo, quando se recebiam os mandarins que tinham tutela sobre o entreposto na cidade, ou nos momentos em que o procurador de Macau visitava as autoridades sínicas regionais ou imperiais. Acrescia que a circunstância insular daquele entreposto, aliada ao facto de se tratar de um território separado do espaço continental por uma muralha – as portas do cerco – reforçava a posição de dependência dos habitantes da cidade. Em épocas de conflito entre as elites portuguesas e os oficiais chineses, a entrada de alimentos era recorrentemente limitada, ou mesmo interrompida, como forma de exercer pressão.<sup>11</sup>

Um dos tópicos recorrentes na produção epistolar dos bispos de Macau durante o século XVIII relaciona-se com a importância dos rituais como forma de conservar e projetar a autoridade do poder régio. Numa altura em que as linguagens políticas e religiosas partilhavam de uma relação de interdependência, foram vários os momentos em que o episcopado de Macau alertou para a falta de condições materiais que permitissem a celebração dos rituais religiosos com a dignidade necessária, invocando sobretudo razões de natureza económica.<sup>12</sup>

Retenha-se que, ao longo do século XVII, o bispado de Macau permaneceu sem prelados titulares durante quase oito décadas (1623-1690), situação que era

agravada pela inexistência de um cabido que conservasse a autoridade episcopal durante a longa sede vacante (Silva 2016, 1564-1650). As razões para esta longa vacatura resultam de três fatores principais:

- a. Na primeira metade do século XVII, as Coroas Ibéricas tiveram dificuldades em nomear prelados que tomassem posse efetiva das suas dioceses para várias mitras extraeuropeias, por razões de ordem económica, social, e política diversas. Olhando concretamente para o sudeste asiático, Macau permaneceu sem bispo titular a partir de 1623, Funai a partir de 1633 e, nas Filipinas, Cebu não teve bispo titular residente entre 1642 e 1663 e Nueva Cáceres, entre 1646 e 1685.
- b. Especificamente no contexto português, entre 1640 e 1668 não foi possível alcançar a confirmação de quaisquer prelados em Roma devido às Guerras da Restauração, que opuseram Portugal ao domínio dos Habsburgo, durante a qual o Pontífice Romano considerou ilegítimas todas as nomeações episcopais, até à assinatura do Tratado de Paz entre as duas monarquias, em 1668 (Paiva 2006, 56-66).
- c. Após esta data, a diocese de Macau permaneceu sem bispo próprio até 1690, porque o provimento desta mitra se fez após longas negociações em Roma, onde a Propaganda Fide procurou continuamente refutar o direito da Coroa de Portugal em nomear prelados para a China e para outros territórios asiáticos (Vale 2002, 66-90).

A partir de 1690, o bispo que então foi nomeado, D. João do Casal (1690-1735), procurou reforçar as estruturas diocesanas e a presença do bispo na cidade. Poderia dizer-se que se tratou de uma quase-refundação da diocese, na medida em que lhe coube constituir o cabido, alcançar rendimentos para a mitra que permitissem a subsistência dos novos clérigos e do próprio prelado, bem como para a aquisição de ornamentos, alfaias e objetos sagrados com vista a regularizar o culto na catedral e nos momentos de rituais religiosos exteriores de maior visibilidade (Soares 2015, 94-121).

Na verdade, ainda antes de embarcar para Macau, o prelado demonstrou ter consciência da pobreza material da mitra e da necessidade premente de adquirir paramentos e objetos litúrgicos. Assim, em 22 de março de 1691, o Conselho Ultramarino apreciava uma petição apresentada pelo bispo de Macau ao monarca,

requerendo que lhe fossem oferecidas vestes sagradas para a celebração dos ofícios divinos. A resposta a este primeiro requerimento chegou um ano depois, em carta de 24 de março, na qual D. Pedro II ordenou ao vice-rei da Índia que entregasse a D. João do Casal um montante relacionado equivalente ao custo da viagem e à aquisição dos paramentos necessários (AHU, Macau, cx. 2, doc. n.º 13).<sup>13</sup>

A situação manteve-se precária até meados do século XVIII. A pobreza crónica da mitra de Macau resultava, por um lado, da dificuldade que os bispos enfrentavam em cobrar o seu ordenado, aliado à ausência de um cabido regular que mantivesse o lustro das celebrações litúrgicas ordinárias e extraordinárias. Sobre o primeiro ponto trata-se, na verdade, de uma contenda demasiado longa para ser esmiuçada aqui com o cuidado necessário. Porém, esclareça-se que, na altura da criação do bispado de Macau, em 23 de janeiro de 1576, ficou determinado que a cõngrua (rendimento anual pago pela Coroa de Portugal) do prelado de Macau se cobraria em Malaca, enquanto em Macau não existissem rendimentos suficientes (ANTT, Mesa, fl. III-IIIIV). A documentação relacionada com D. frei Leonardo de Sá (1578-1599) e D. frei João da Piedade (1604-1625), os dois primeiros bispos que tomaram posse da diocese após a sua fundação, revela que o pagamento dos ordenados se fez de forma precária e com diversas dificuldades.<sup>14</sup> Quando, em 1641, a fortaleza de Malaca foi tomada pelos holandeses, o senado de Macau foi teoricamente forçado a cumprir com esta obrigação, mas a ausência de bispo titular até 1690 adiou a questão até essa altura.

Além disso, a chegada de D. João do Casal coincidiu com uma conjuntura económica e política adversa para as autoridades de Macau, que se manteve inalterada até meados do século XVIII (Alves e Simões 2016, 23-27; Vale 1997, 175-268). Os pagamentos da cidade ao bispo foram continuamente adiados, de modo que, em 1 de fevereiro de 1737, o Conselho Ultramarino reconheceu que a D. frei Eugénio Trigueiros (1725-1735/1739), nomeado bispo coadjutor em 1725 (AAV, *Acta Camerari*, vol. 28, fl. 154), se deviam todas as cõngruas (7200\$000), as ajudas de custo que lhe tinham sido prometidas mas nunca entregues (1600\$000) e os juros a que o bispo devia a diversos credores, de empréstimos que tinha contraído para se sustentar (2468\$000), o que perfazia o total de 11368\$000 (AHU, Macau, cx. 4, doc. n.º 18). Não é difícil imaginar que a capacidade de financiar a celebração de rituais públicos se tornava especialmente complexa, quando nem os rendimentos ordinários dos bispos eram assegurados de forma regular.<sup>15</sup>

A situação de pobreza foi continuamente invocada pelos bispos locais, que argumentavam que o facto de os rituais públicos não se poderem celebrar com

a qualidade e fausto devidos, num entreposto no qual a maioria da população não era portuguesa nem cristã e onde habitavam vários missionários estrangeiros, causava grandes danos à reputação do rei de Portugal. Neste sentido escreveu, por exemplo, o bispo D. frei Eugénio Trigueiros em 13 de janeiro de 1743, em carta ao monarca, quando se referiu às consequências da ausência do pagamento regular dos rendimentos devidos ao bispo e à catedral:

Vossa magestade disporá o que for servido, e a necessidade o pede; digo a necessidade: e não sei se está primeiro que ella o crédito da nação portuguesa, e a reputação da coroa, porque os missionários estrangeiros que aqui se achão não podem deixar de reparar nestas cousas, e muito mais sendo elles tão bem assistidos dos seus monarchas, que têm com que remedear parte da muita pobreza que aqui há, e os chinas gentios terão motivo de zombar da nossa Relligião, vendo o estado miserável da casa de Deos sem lhe acudirmos, ao mesmo tempo que ignoramos o cuidado que elles tem dos seus Pagodes. (AHU, Macau, cx. 5, doc. n.º 1)<sup>16</sup>

Entenda-se que a apresentação de queixas pela ausência de pagamentos regulares foi frequentemente evocada na comunicação entre os bispos ultramarinos e as instituições de governo em Lisboa (Vale 2002, 81-84). Todavia, no século XVIII, o isolamento de Macau no contexto do Estado da Índia – especialmente após a perda de Malaca em 1641 e o afastamento definitivo de portugueses e espanhóis do Japão após 1639 – e o seu estatuto de grande dependência em relação às autoridades chinesas explicam que o poder episcopal daquela cidade enfrentava desafios particulares em 1690, quando D. João do Casal foi nomeado.<sup>17</sup>

### **3. Os Rituais na Perspetiva Chinesa**

As autoridades chinesas tinham consciência da sua posição de dominação. No conjunto de relatórios aqui analisados com recurso à tradução de Jin Guo Ping, a precariedade da posição portuguesa é frequentemente invocada. O tom dos textos é recorrentemente paternalista, apelidando os portugueses de bárbaros e considerando as suas crenças e costumes inferiores e pouco respeitáveis em comparação com a cultura chinesa.<sup>18</sup> Assim, por exemplo, a respeito da frequência semanal da missa e da celebração da Páscoa, os oficias chineses entendiam que:

O Senhor do Céu venera-se em todos os templos, personificado em imagens do Nascimento, Paixão e Ascensão. Dizem que Jesus, tendo ido pregar, chegou a uma terra cujos naturais o desnudaram e o amarraram a uma cruz de madeira à qual pregaram a cabeça e os membros. . . . Por isso, os que abraçam esta religião têm de venerar a cruz e *celebram um culto de sete em sete dias*. . . . A meio do ano, o Senhor do Céu é mostrado em procissão . . . *Os escravos negros caminham à frente e carregam a imagem santa, seguidos das crianças bárbaras recitando litanias. Seguem-se outras crianças bárbaras, disfarçadas de anjos, com cabelos desgrenhados e asas, que vão dançando no meio da multidão. Depois vêm os religiosos, com velas perfumadas na mão. Um padre velho leva, nos seus braços, uma imagem de Jesus, debaixo de um pálido.* (Guangren e Rulin 2009, 204-5; itálicos meus)

Neste caso, nota-se que a participação semanal na missa dominical não passava despercebida, assim como alguns aspetos relacionados com a centralidade da cruz no culto católico. De igual modo, o elevado número de escravizados negros era evidente para os observadores chineses, que destacavam a sua participação na abertura das procissões, assim como das crianças vestidas de anjos que dançavam no meio da multidão. Este cortejo era encerrado por um padre, que transportava a imagem de Jesus. Estes eram, de resto, elementos comuns às festas religiosas no império português e nos espaços católicos em geral.

Será que os rituais eram eficazes na hora de transmitir as hierarquias da cidade? Na obra, é sistematicamente reproduzida a imagem de que o governo da cidade se dividia em duas potestades, uma política/militar e outra eclesiástica. Assim, por exemplo, na descrição de Zhang Zhentao, informa-se o leitor que Macau era dominada por dois reis, o primeiro designado de *shanshi*, em referência ao bispo que tutelava os religiosos, e o segundo, *zhishi*, em referência ao rei de Portugal, que mantinha jurisdição sobre os comerciantes (Zhentao 2009, 353). Esta divisão não é completamente correta, uma vez que os prelados diocesanos não tinham jurisdição efetiva sobre o clero regular e, em sentido inverso, a autoridade do rei, que se fazia representar pelo governador, interferia com frequência em contexto religioso. Apesar disso, reflete a imagem clássica da divisão do governo do Estado da Índia em duas potestades, encontrada, por exemplo, logo numa carta de um jesuíta, em 1548 (Wicki 1948, 422).

Neste caso concreto, a imagem do bispo como um poder paralelo ao governador e tutelar em relação às ordens religiosas era certamente favorecida pelo lugar central que o prelado diocesano ocupava nos rituais religiosos, tal como sucedia

com o governador em acontecimentos de natureza político militar.<sup>19</sup> Esta autoridade visível levou inclusivamente alguns dos oficiais chineses a inferir que o antístite de Macau era, na verdade, a autoridade mais importante na cidade:

Qualquer instrução do Bispo é respeitosamente cumprida. O bispo sai e entra protegido por um grande pálio e rodeado de padres jovens. Homens e mulheres, quando o veem, avançam apressadamente e ajoelham-se para lhe beijarem os pés. Só se levantam depois de ter passado. Caso o bispo afague a cabeça alguém, isso é considerado uma grande honra e felicidade. As mulheres são as que têm maior fé nele. (Guangren e Rulin 2009, 205)

Acrescentaram que o palanquim utilizado para transportar o prelado era semelhante a outros que se utilizavam na China, “tinha janelas de vidro e enfeites de madrepérola,” não havendo nenhum mais luxuoso do que o dele (Guangren e Rulin 2009, 210). A utilização de elementos chineses deve ser destacada, porque remete para a necessidade de adaptação dos rituais aos materiais e à mão-de-obra disponível localmente. Neste caso, permitia também que o oficialato chinês captasse melhor a importância dos bispos na hierarquia da cidade, por via do reconhecimento de elementos decorativos que tinham grande significado no universo mental chinês.

Apesar disso, no mesmo relato citado anteriormente, defendia-se também que a figura de maior autoridade na cidade era, na verdade, a superior do Convento das Clarissas de Macau, designada como “bonza suprema,” à qual os portugueses chamavam “Santa Mãe” (Guangren e Rulin 2009, 207). Esta perspetiva resulta, provavelmente, do facto de serem religiosas de clausura, que raramente eram vistas em público. Federico Palomo já demonstrou que a reclusão dos religiosos e o facto de intervirem nas comunidades de forma excepcional favorecia a criação da imagem de santidade em comparação com o clero secular, por exemplo (Palomo 2003, 297-340). No contexto chinês, também os bonzos (sacerdotes budistas) xintoístas quase nunca eram avistados em público, atitude que favorecia a sua imagem junto das populações. Assim, é possível sugerir que o facto de as clarissas de Macau seguirem um comportamento parecido tinha um impacto positivo na imagem que produziam nos observadores chineses.<sup>20</sup>

Outros dos traços mais evidentes nos relatos sobre o mundo religioso relaciona-se com algumas das contendas que surgiram no âmbito da controvérsia dos ritos chineses. A tradução de determinados termos e a adaptação a alguns ritos

locais geraram controvérsias que, durante décadas, sustentaram polémicas entre ordens religiosas, poderes europeus e missionários no geral.<sup>21</sup> As fontes aqui analisadas informam das consequências de algumas destas estratégias de acomodação que, ao procurar reproduzir e adaptar princípios católicos aos contextos culturais locais, criavam outros problemas na forma como alguns dogmas e rituais religiosos eram percebidos. Assim, por exemplo, quanto ao princípio da veneração ao senhor do Céu no contexto cultural chinês, do qual nascia o próprio poder do imperador chinês, e a tentativa encetada por alguns missionários para substituir esta autoridade superior pelo Deus católico, levou a que os dois oficiais chineses acusassem os portugueses de copiarem a espiritualidade do império:

Pela leitura comparativa dos seus livros, sabe-se que plagiaram o nosso princípio confuciano de venerar o Céu. Supõe-se que o seu Senhor do Céu é o mesmo Imperador Supremo que se venera na China, ignorando-se que o seu Senhor do Céu é apenas um tal Jesus da época do imperador Ai, da dinastia Han do Oeste. (Guangren e Rulin 2009, 107)<sup>22</sup>

O segundo aspeto recorrente presente e que comporta uma carga ritualista forte relaciona-se com a veneração dos antepassados, tradição da maior importância no quadro mental chinês. Entre os missionários, a tolerância a conferir a estas práticas e o tipo de vocábulos a adotar na prática litúrgica geraram importantes debates, pelo perigo de converter as celebrações exequiais em formas de culto aos mortos, que não eram permitidas aos católicos.<sup>23</sup> Os autores da obra prestaram atenção aos rituais observados pelos portugueses em contextos fúnebres, naturalmente criticando-os, por se afastarem das práticas seguidas pelos chineses, sem prejuízo da acomodação desenvolvida por alguns religiosos:

Presentemente, qualquer pessoa que se converta ao catolicismo deixa de oferecer sacrifícios aos pais e aos antepassados, passando a sobrepor à doutrina sobre o Céu a exclusiva veneração do Senhor do Céu, o que vai contra o Céu numa tentativa de eliminar as relações familiares, sempre transmitidas de geração em geração pelos nossos santos civil e militar . . . Agora, qualquer converso, uma vez baptizado, menospreza Confúcio e nem sequer faz o respectivo culto, o que implica desobedecer ao Céu e desprezar o Santo Sábio. . . . Este vosso indigno súbdito acha que se deve conter este mal para que não alastre. (Guangren e Rulin 2009, 244)

#### 4. Conclusão

A transposição de práticas rituais para os contextos ultramarinos passava por vários processos de adaptação, em resultado de fatores como a forma de organização de cada sociedade, do estatuto jurídico dos territórios e da relação que mantinham com os poderes próximos. Em Macau, na perspetiva dos relatórios produzidos pelas autoridades chinesas com tutela sobre a região, os comportamentos que se aproximavam do universo chinês eram percecionados como positivos ou inofensivos, ao passo que os restantes eram merecedores de forte reprovação, especialmente aqueles que colocavam em causa práticas culturais chinesas, como as que se relacionavam com o culto aos antepassados ou com a veneração ao senhor do Céu.

Do ponto de vista da observação das hierarquias de Macau a partir das observações produzidas pelos mandarins, deve destacar-se que, apesar dos constrangimentos económicos e políticos e da diferença demográfica, os prelados eram efetivamente percecionados como um dos vértices na hierarquia local. Esta leitura era favorecida pela forma como as populações reagiam e se comportavam na presença dos bispos e na centralidade que eles ocupavam na celebração de qualquer ritual público, aos quais os oficiais chineses dedicaram particular atenção.

Apesar disso, seria incorreto dizer que as observações produzidas pelos mandarins não partiram de vários equívocos. O tom paternalista da escrita, a constatação de que se tratava de uma obra que procurava demonstrar que era possível dominar os portugueses de Macau, associada à ideia de um culto católico pouco sofisticado e inferior em relação às práticas culturais chinesas, gerava diversos enviesamentos que demonstram a forte incompreensão cultural entre estas duas sociedades.

A obra ressalta a grande importância dos rituais públicos para a produção de imagens sobre as hierarquias locais e as formas de organização dos territórios ultramarinos por populações não europeias e não convertidas e por oficiais que eram estranhos à arquitetura institucional imperial. No caso de Macau, os rituais foram, sem dúvida, uma das formas de comunicação mais relevantes entre os portugueses e os mandarins da região, que os observaram e descreveram prolificamente, utilizando-os para captar diversos elementos relacionados com a cidade que afirmava, tutelar.

## NOTAS

1. Será utilizada a tradução comentada mais recente de Jin Guo Ping, editada por Yin Guangren e Zhang Rulin, *Breve Monografia de Macau*, 2009.
2. Orientado para as entradas episcopais, como instrumentos para a afirmação do poder dos bispos nas suas dioceses, ver também Paiva 1993, 134-44.
3. Mais sensível aos rituais régios, é referência Bouza Alvarez 1998, 31-39. Dentro do contexto das celebrações religiosas, especialmente sobre os rituais que integravam as visitas pastorais, Palomo 2003, 236-341; Paiva 2000, 246-50. Numa perspetiva diversa, sobre a importância da adequação da voz e do comportamento dos oradores para a fixação da mensagem na memória dos ouvintes, ver West 2003, 70-74.
4. Sobre os rituais religiosos, a partir do caso da Diocese de Viseu na Época Moderna, ver Paiva 2016. Ainda em contexto religioso, mas de âmbito mais geral, ver Gouveia 2000. Sobre a intensidade de festas e rituais públicos (profanos e sagrados) em sentido geral, ver Fernández-González e Cremades 2016, 8-10.
5. Sobre a forma como as elites locais procuravam tirar proveito da celebração de certos rituais políticos para a sua própria promoção em vários níveis, ver Voigt 2011, 19-30. Sobre as adaptações dos rituais ao espaço urbano concreto e, também, sobre a forma como algumas festas provocaram alterações no espaço, tendo como exemplo o caso de Madrid, ver Sánchez Cano 2016. Sobre a adaptação dos rituais régios em contexto colonial, ver Osorio 2016, 180-82.
6. Sobre as diferenças demográficas entre as populações portuguesas e asiáticas é de referência Subrahmanyam 2006; olhando concretamente para o sudeste asiático e sobre a forma como Macau se relacionava com as autoridades chinesas, Barreto 2006, 15-18 e 96-221. Sobre a evolução política do Japão no século XVI e XVII e a sua relação com o colonialismo ibérico, ver Elisonas e McClain 1991.
7. Sobre a estrutura organicista da sociedade, ver Xavier e Hespanha 1993, 122-25; Hespanha 1994, 295-307.
8. Sobre o conceito de conversão cultural a partir do caso de Goa, ver Xavier 2008, 25-34.
9. A bibliografia sobre estes temas é especialmente extensa. Pela sua capacidade de síntese sobre a evolução geral de Macau nos séculos XVI e XVII em perspetiva conectada com outras partes da Ásia e com o próprio império chinês, ver Barreto 2006, 15-221; Flores 2000a; Flores 2000b; Flores 2000c.
10. Elsa Penalva esmiúça com particular cuidado os indicadores demográficos sobre Macau, entre o estabelecimento da cidade e meados do século XVII, em Penalva 2005, 123-71. Sobre a demografia da cidade entre as últimas décadas do século XVII e o século XVIII, ver Vale 2006, 357-71. Sobre a evolução da conjuntura política no século XVII, ver Flores 2001, 71-104.

11. Sobre o estatuto jurídico de Macau, ver Hespanha 1995; Saldanha 2004, 683-97. Sobre as portas do cerco e o pagamento de um foro anual como sinal de submissão dos portugueses perante as autoridades chinesas, ver Barreto 2006, 122-23.

12. Sobre a relação de interdependência entre poder político e a igreja, é de referência Paiva 2009. Sobre o valor político das cerimónias religiosas, a partir dos debates da confessionalização, ver Palomo 1997.

13. Casimiro Nazaré refere que, em 2 de maio de 1692, o vice-rei da Índia atribuiu 2000 xelins a D. João do Casal para ajudas de custo relacionada com a viagem para a Ásia, a que se somavam outros 1000 xelins para aquisição de paramentos (Nazareth 1887, 286). Em carta ao monarca, de 8 de dezembro de 1692, o prelado protestou contra a reduzida quantia de dinheiro que lhe tinha sido entregue em Goa, lembrando que em Macau não existia “nem prata, nem ornamentos” necessários para a celebração de pontificais (AHU, Macau, cx. 2, doc. nº 15). D. João do Casal foi preconizado a 10 de abril de 1690 (AAV – *Acta Camerarii*, vol. 23, fl. 264-264v).

14. A situação era comum a vários bispos de mitras asiáticas, conforme reconheceu D. Filipe II em carta escrita ao vice-rei da Índia, em 1585 (Sá 1958, 25-39).

15. A dificuldade em alcançar os capitais necessários para a celebração de rituais públicos era comum a todo o império português. A este respeito, veja-se o exemplo das negociações entre instituições e corporações de Lisboa, que antecederam a entrada de Leonor de Áustria naquela cidade, em 1521 (Godinho 2020, 41-50). Particularmente atenta à forma como os poderes locais negociavam com a Coroa a necessidade de partilhar os encargos relacionados com a celebração de rituais religiosos entre as receitas produzidas pelos poderes locais e aquelas que estavam reservadas à Coroa a partir do caso de Salvador, no Brasil, no século XVII, ver Mendes 2011, 58-80.

16. A ideia de que os bispos que estavam instalados em zonas maioritariamente não convertidas deviam ter particular cuidado na forma como manifestavam a sua autoridade em público surgiu logo no século XVI. Assim, por exemplo, em 1550, o bispo de Goa D. Juan de Albuquerque defendia, em carta a um jesuíta, que o seu ofício era de maior responsabilidade que o dos restantes bispos do império, por estar em território onde predominavam populações pagãs (BA, Cód. 49-IV-49, fl. 107-107v).

17. A situação é comparável à de D. frei Manuel de Santo António, nomeado bispo de Malaca em 1701, mas que teve que trasladar a sede episcopal a Timor e que enfrentou grandes desafios na afirmação da sua autoridade face aos poderes concorrentes. Sobre este bispo, ver Coutinho 2013.

18. Os contributos sobre a construção da alteridade na Época Moderna são extensos e variados. Sobre a China é útil o balanço historiográfico e capacidade problematizante, a partir da análise crítica de obras de Ronnie Po-chia Hsia e Trent Pomplun (Rubiés 2013).

19. Sobre o ritual de sagração dos bispos e o seu impacto na reprodução de uma autoridade sagrada e quase “mágica” ver Paiva 2006, 98-104. Sobre as funções e a autoridade dos bispos, é igualmente útil Barrio Gozalo 2004, 47-60.

20. Sobre as práticas religiosas dos bonzos xintoístas, a partir do caso do Japão, ver Leão 2017, 39-46.

21. Sobre os problemas que surgiram na tradução de termos católicos e sobre as diferentes modalidades de adaptação utilizadas por missionários do padroado português, com especial atenção às controvérsias que resultaram das estratégias de acomodação na costa do Malabar, ver Županov 2005, 185-89; Aranha 2010, 94-97. Sobre a controvérsia dos ritos chineses, a bibliografia é extensa. Com vários textos de interesse, como Mungello 2016.

22. Especificamente sobre o significado dos vocábulos “senhor do céu,” as controvérsias que daí resultaram entre missionários e as suas raízes no contexto chinês, ver Giovannetti-Singh 2022, 29-53.

23. Sobre a veneração dos antepassados, veja-se, entre outros, o artigo recente de Wang 2022.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Fontes Manuscritas

Archivio Apostolico Vaticano. *Acta Camerarii*, vol. 23, 28.

Arquivo Histórico Ultramarino. *Macau*, cx. 2, doc. n.º 13, 15; cx. 4, doc. n.º 18; cx. 5, doc. n.º 1.

Arquivo Nacional da Torre do Tombo. *Mesa da Consciência e Ordens, Chancelaria das Ordens Militares, Chancelaria da Ordem de Cristo, 1576-1678*, livro 4.

Biblioteca da Ajuda. *Cód. 49-IV-49*.

### 2. Fontes Impressas

Guangren, Yin, e Zhang Rulin. 2009. *Breve Monografia de Macau*. Edição de Jin Guo Ping. Macau: Instituto Cultural do Governo da R.A.E. de Macau.

Sá, Artur Basílio de, ed. 1958. *Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente: Insulíndia*, vol. 5 (1580-1595). Lisboa: Agência Geral do Ultramar.

Wicki, Josef ed. 1948. *Documenta Indica*, vol. I (1540-1549). Roma: Tipografia Pio X.

Zhentao, Zhang. 2009. “Descrição de Macau.” Em *Breve Monografia de Macau*, edição de Jin Guo Ping, 350–55. Macau: Instituto Cultural do Governo da R.A.E. de Macau.

### 3. Estudos

Alves, Jorge Santos, e Rui Simões. 2016. *Macau. Roteiros de uma Cidade Aberta*. Lisboa: Instituto Internacional de Macau.

- Aranha, Paolo. 2010. "'Glocal' Conflicts: Missionary Controversies on the Coromandel Coast between the XVII and XVIII Centuries." *Nuova Rivista Storica* 42: 79-104. <https://doi.org/10.17613/m68p75>.
- Ayán, Carmen Sanz. 2009. "Presentación: Fiesta y Poder (Siglos XVI y XVII)." *Studia Historica. Historia moderna* 31: 13-17.
- Barreto, Luís Filipe. 2006. *Macau: Poder e Saber: Séculos XVI e XVII*. Lisboa: Presença.
- Barrio Gozalo, Maximiliano. 2004. *El Real Patronato y los Obispos Españoles del Antiguo Régimen (1556-1834)*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Bouza Alvarez, Fernando J. 1998. *Imagen y Propaganda: Capítulos de Historia Cultural del Reinado de Felipe II*. Madrid: Akal Ediciones.
- Bouza Alvarez, Fernando J. 2000. *Portugal no Tempo dos Filipes: Política, Cultura, Representações (1580-1668)*. Lisboa: Cosmos.
- Buescu, Ana Isabel. 2010. *Na Corte dos Reis de Portugal: Saberes, Ritos e Memórias: Estudos sobre o Século XVI*. Lisboa: Colibri.
- Coutinho, Luísa. 2013. *Ascensão e Queda de um Bispo: D. Frei Manuel de Santo António, Primeiro Bispo de Malaca Residente em Timor*. Ramada: Editora Omega.
- Elisonas, Jurgis, e James L. McClain. 1991. "Christianity and the Daimyo." Em *The Cambridge History of Japan*, James L. McClain, edição de John Whitney Hall, 301-72. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521223553.008>.
- Fernández-González, Laura e Fernando Checa Cremades. 2016. "Introduction." Em *Festival Culture in the World of the Spanish Habsburgs*, edição de Fernando Checa Cremades e Laura Fernández-González, 1-16. Londres e Nova Iorque: Routledge.
- Flores, Jorge Manuel. 2000a. "China e Macau – Macau: Os Anos da 'gestação'." Em *História dos portugueses no Extremo Oriente. De Macau à Periferia*, edição de A. H. de Oliveira Marques, vol. 1, tomo II: 151-76. Lisboa: Fundação Oriente.
- Flores, Jorge Manuel. 2000b. "Macau: No Fio da Navalha." Em *História dos Portugueses no Extremo Oriente. De Macau à Periferia*, edição de A. H. de Oliveira Marques, vol. 1, tomo II: 215-34. Lisboa: Fundação Oriente.
- Flores, Jorge Manuel. 2000c. "Macau: O Tempo da Euforia." Em *História dos Portugueses no Extremo Oriente. De Macau à Periferia*, edição de A. H. de Oliveira Marques, vol. 1, tomo II: 179-213. Lisboa: Fundação Oriente.
- Flores, Jorge Manuel. 2001. "Macau e Timor – Macau: os Eventos Políticos. 1." Em *História dos Portugueses no Extremo Oriente. Macau e Timor. O Declínio do Império*, edição de A. H. de Oliveira Marques, vol. 2: 71-155. Lisboa: Fundação Oriente.
- Giovannetti-Singh, Gianamar. 2022. "Rethinking the Rites Controversy: Kilian Stumpf's Acta Pekinensia and the Historical Dimensions of a Religious Quarrel." *Modern Intellectual History* 19 (1): 29-53. <https://doi.org/10.1017/S1479244320000426>.

- Godinho, André. 2020. “A Invenção do Triunfo: Memória, Saberes e Sensibilidades nas Entradas Régias Portuguesas (Séculos XVI-XVII).” Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Universidade Nova de Lisboa.
- Gouveia, António Camões. 2000. “Sensibilidades e Representações Religiosas. O Controlo do Tempo.” Em *História Religiosa de Portugal*, edição de João Francisco Marques e António Camões Gouveia, vol. 2 (*Humanismos e Reformas*): 317-22. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Hespanha, António Manuel. 1994. *As Vésperas do Leviathan: Instituições e Poder Político Portugal – séc. XVII*. Coimbra: Livraria Almedina.
- Hespanha, António Manuel. 1995. *Panorama da História Institucional e Jurídica de Macau*. Macau: Fundação Macau.
- Leão, Jorge Henrique Cardoso. 2017. “A Companhia de Jesus e os Pregadores Japoneses. Missões Jesuíticas e Mediação Religiosa 1549-1614.” Dissertação de doutoramento em História apresentada à Universidade Federal Fluminense, Universidade Federal Fluminense.
- Mendes, Ediana Ferreira. 2011. “Festas e Procissões Reais na Bahia Colonial: Séculos XVII e XVIII.” Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, Universidade Federal da Bahia.
- Mungello, D. E., ed. 2016. *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*. Nettle: Routledge.
- Nazareth, Casimiro Christovão de. 1887. *Mitras Lusitanas no Oriente: Catalogo Chronologico-Historico dos Prelados da Igreja Metropolitana de Goa e das Dioceses Suffraganeas, com a Recopilação das Ordenanças por Elles Emitidas e Summario dos Factos Notaveis da Historia Ecclesiastica de Goa*. s.l.: Imprensa Nacional.
- Osorio, Alejandra B. 2016. “The Ceremonial King: Kingly Rituals and Imperial Power in Seventeenth-Century New World Cities.” Em *Festival Culture in the World of the Spanish Habsburgs*, edição de Fernando Checa Cremades e Laura Fernández-González, 177–94. Londres e Nova Iorque: Routledge.
- Paiva, José Pedro. 1993. “O Cerimonial da Entrada dos Bispos nas suas Dioceses: Uma Encenação de Poder (1741-1757).” *Revista de História das Ideias* 15: 117-46.
- Paiva, José Pedro. 2000. “Pastoral e Evangelização. As Missões Internas.” Em *História Religiosa de Portugal*, edição de João Francisco Marques e António Camões Gouveia, vol. 2 (*Humanismos e Reformas*): 239-50. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Paiva, José Pedro. 2006. *Os Bispos de Portugal e do Império: 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

- Paiva, José Pedro. 2009. “O Estado na Igreja e a Igreja no Estado: Contaminações, Dependências e Dissidência entre o Estado e a Igreja em Portugal (1495-1640).” *Revista Portuguesa de História* 40: 383-97.
- Paiva, José Pedro. 2016. “Devoções e Formas de Piedade.” Em *História da Diocese de Viseu*, edição de José Pedro Paiva, vol. 2: 562-93. Viseu e Coimbra: Diocese de Viseu e Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Palomo, Federico. 1997. “‘Disciplina christiana.’ Apuntes Historiográficos en Torno a la Disciplina y el Disciplinamiento Social como Categorías de la Historia Religiosa de la Alta Edad Moderna.” *Cuadernos de Historia Moderna* 18: 119-36.
- Palomo, Federico. 2003. *Fazer dos Campos Escolas Excelentes: Os Jesuítas de Évora e as Missões do Interior em Portugal (1551-1630)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Penalva, Elsa. 2005. “As Lutas pelo Poder em Macau (c.1590-c.1660).” Dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Universidade de Lisboa.
- Ping, Jin Guo. 2009. “Introduzir Fontes Chinesas Locais nos Estudos da História de Macau.” Em *Breve Monografia de Macau*, edição de Jin Guo Ping, x-xiv. Macau: Instituto Cultural do Governo da R.A.E. de Macau.
- Rubiés, Joan-Pau. 2013. “Missionary Encounters in China and Tibet: From Matteo Ricci to Ippolito Desideri. A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610 by Ronnie Po-Chia Hsia; Jesuit on the Roof of the World: Ippolito Desideri’s Mission to 18<sup>th</sup>-Century Tibet by Trent Pomplun.” *History of Religions* 52 (3): 267-82. <https://doi.org/10.1086/668661>.
- Saldanha, António Vasconcelos de. 2004. *Iustum Imperium: dos Tratados como Fundamento do Império dos Portugueses no Oriente: Estudo de História do Direito Internacional e do Direito Português*. Lisboa: ISCSP.
- Sánchez Cano, David. 2016. “Festival Interventions in the Urban Space of Habsburg Madrid.” Em *Festival Culture in the World of the Spanish Habsburgs*, edição de Fernando Checa Cremades e Laura Fernández-González, 69-85. Londres e Nova Iorque: Routledge.
- Silva, Hugo Ribeiro da. 2016. “Projecting Power: Cathedral Chapters and Public Rituals in Portugal, 1564-1650.” *Renaissance Quarterly* 69 (4): 1369-1400.
- Soares, Kevin Carreira. 2015. “Os Bispos de Macau (1576-1782).” Dissertação de mestrado em História apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Universidade de Coimbra.
- Subrahmanyam, Sanjay. 2006. “A Tale of Three Empires: Mughals, Ottomans, and Habsburgs in a Comparative Context.” *Common Knowledge* 12 (1): 66-92.
- Vale, António Manuel Martins do. 1997. *Os Portugueses em Macau (1750-1800) Degredados, Ignorantes e Ambiciosos ou Fiéis Vassallos d’El-Rei?* Macau: Instituto Português do Oriente.

- Vale, António Manuel Martins do. 2002. *Entre a Cruz e o Dragão: O Padroado Português na China no Século XVIII*. Orientalia 8. Lisboa: Fundação Oriente.
- Vale, António Manuel Martins do. 2006. “Macau.” Em *Nova História da Expansão portuguesa – O Império Oriental 1660-1820*, edição de Maria de Jesus dos Mártires Lopes, 1ª ed., V, tomo II: 333-91. Lisboa: Estampa.
- Voigt, Lisa. 2011. “Imperial Celebrations, Local Triumphs: The Rhetoric of Festival Accounts in the Portuguese Empire.” *Hispanic Review* 79 (1): 17-41.
- Wang, Xueying. 2022. “‘The Ancient Rites of China’: Yan Mo on Ancestral Rites during the Chinese Rites Controversy.” *Journal of World Christianity* 12 (1): 90-112. <https://doi.org/10.5325/jworlchri.12.1.0090>.
- West, William N. 2003. “‘No Endlesse Monument’: Artificial Memory and Memorial Artifact in Early Modern England.” Em *Regimes of Memory*, edição de Susannah Radstone e Katharine Hodgkin. Londres e Nova Iorque: Routledge.
- Xavier, Ângela Barreto. 2008. *A Invenção de Goa: Poder Imperial e Conversões Culturais nos Séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Xavier, Ângela Barreto, e António Manuel Hespanha. 1993. “A Representação da Sociedade e do Poder. Paradigmas Políticos e Tradições Literárias.” Em *História de Portugal. O Antigo Regime (1620-1807)*, edição de António Manuel Hespanha, 121-45. Lisboa: Estampa.
- Županov, Ines G. 2005. “‘One Civility, But Multiple Religions’: Jesuit Mission among St. Thomas Christians in India (16<sup>th</sup>-17<sup>th</sup> Centuries).” *Journal of Early Modern History* 9 (3): 284-325.

KEVIN CARREIRA SOARES é doutorado pelo Programa Interuniversitário de Doutoramento em História: Mudança e Continuidade num Mundo Global (PIUDHist). Desenvolve investigação sobre a história dos Impérios Ibéricos na Ásia, nos séculos XVI e XVII, dedicando particular atenção à articulação entre o poder político e o religioso.