**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS
HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL**

***A missão Tibetana na Correspondência Jesuíta
(1624-1631)***

Bruna Dutra de Oliveira Soalheiro Cruz

**São Paulo
2009**

Bruna Dutra de Oliveira Soalheiro Cruz

***A missão tibetana na correspondência jesuíta
(1624-1631)***

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social do departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de mestre.
Orientador: Prof. Dr. Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron

São Paulo

2009

FOLHA DE APROVAÇÃO

Bruna Dutra de Oliveira Soalheiro Cruz

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social do departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de mestre.
Orientador: Prof. Dr. Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof(a). Dr(a) _____

Instituição _____ Assinatura _____

Prof(a). Dr(a) _____

Instituição _____ Assinatura _____

Prof(a). Dr(a) _____

Instituição _____ Assinatura _____

Para minha irmã Marcela.

Para Orestes Alexandrino da Cruz, *in memoriam*.

Agradecimentos

Aos meus pais, Marcus e Martha, e à minha irmã Marcela, pelo incondicional apoio, sem o qual este trabalho não teria sido possível.

Ao prof. Carlos Alberto Zeron, pela orientação, pela leitura (e releitura) cuidadosa, pela paciência infinita e por estar sempre disposto a ajudar.

À prof. Leila Hernandez, pela generosidade, aconselhamento e acolhida.

À Marli Spacachieri, pela escuta e auxílio na resolução de diversos problemas.

Aos profs. Célia Tavares, Carlos Ziller, John Monteiro, Fernando Londoño, Marina de Mello e Souza, Cristina Wissembach, Valmir Muraro, Patrícia Santos Sherman e Sanjay Subrahmanyam, por suas preciosas contribuições.

Agradeço também aos meus amigos que me acompanharam neste percurso: Ana Emilia Lobato, Juliana Bastos Marques, Ana Luiza Saramago, André Prevatto, Clarissa Pepe Ferreira, Vanicleia Souza Silva, Camila Loureiro Dias, Marcelo Nicolau, Martha Myrrha, Ana Luiza Oliveira e Silva, Fernando Brasil, Leonardo Arruda e Camila Correa.

À Ana Moura, pela paciência e apoio neste complicado período de finalização.

A Anderson Brandão, por generosamente não se limitar à revisão rotineira e superficial.

À Universidade de São Paulo e ao Programa de Pós-graduação em História Social, pelo comprometimento com o desenvolvimento do aluno.

À CAPES, pelo apoio financeiro que garantiu a viabilidade desta pesquisa.

Resumo

A pesquisa aqui apresentada tem como tema principal a análise da correspondência relativa à missão jesuíta no Tibet, de 1624 a 1635, já publicada.

Nosso *corpus* documental é composto por seis cartas: três do Padre Antônio de Andrade (1624, 1626, 1627) e as demais de João Cabral (1626), Estevão de Cacela (1627) e Francisco Azevedo (1631).

Pretendemos analisar as descrições dos budistas tibetanos presentes nas cartas e relacioná-las com as estratégias defendidas e desenvolvidas no Tibet durante este primeiro período de estabelecimento da Companhia de Jesus no *teto do mundo*.

Como documentação subsidiária, utilizaremos outras cartas e documentos anteriores e contemporâneos à missão abordada aqui, tais como cartas de jesuítas da missão Mogol.

Palavras-chave: História da Ásia; Cristianismo; Companhia de Jesus; Missionaçãõ;

Budismo.

Abstract

The main goal of the present research is the analysis of the tibetan mission mail trade, from 1624-35, wich were already published.

The documents to be analysed are three letters from Padre Antônio de Andrade (1624, 1626, 1627), plus João Cabral's (1626), Estevão de Cacela's (1627) and Francisco Azevedo's (1631).

Our intention is to analyse the descriptions of the tibetan budhists, as they appear in the letters, and then relate them with the methods of conversion that took place in the tibetan mission during this first period of Jesuit settling in *the roof of the world*.

As adicional documentation, we used former and later letters and documents from the mughal mission.

Sumário

<u>Apresentação.....</u>	<u>p.10</u>
---------------------------------	--------------------

<u>Introdução: A Companhia de Jesus e o Oriente: cartas jesuítas, retórica e política p. 15</u>
--

<u>Capítulo I: Apresentação das Fontes e Contextualização.....</u>	<u>p.35</u>
---	--------------------

1.1 Apresentação do Corpus Documental.....	p.36
1.2 As cartas de Antônio de Andrade (1623; 1624; 1626; 1627; 1628).....	p.39
1.2.1 Carta de Agra, 14 de Agosto de 1623 (Missão Mogol).....	p. 40
1.2.2 Carta de Agra, oito de novembro de 1624 (Missão Tibetana – Tsaparang).....	p.41
1.2.3 Relação da missão do Tibet em fevereiro de 1626.....	p.44
1.2.4 Carta ânua do Tibet de 1626.....	p.44
1.2.5 Carta do Tibet, dois setembro de 1627.....	p.46
1.2.6 Carta de Antônio de Andrade, Tsaparang, 10 de setembro de 1628.....	p.48
1.3 A carta de Francisco de Azevedo (1631).....	p.51
1.4 A carta de Estevão de Cacela (1627).....	p.52
1.5 A carta de João de Cabral (1628).....	p.57
1.6 Balanço das características gerais da correspondência analisada.....	p.59

Capítulo II: Missão no Tibet.....p.64

2.1.Os antecedentes da Missão Tibetana: a Missão Mogol e a viagem de Antônio de Andrade	p.65
2.2.O estabelecimento da missão em Tsaparang.....	p.84
2.3. O estabelecimento da missão em Shigatsé.....	p.87

Capítulo III: Estratégias de conversão da *Gente pia* tibetana.....p.89

3.1.As categorias jesuítas e a descrição dos budistas tibetanos	p.90
3.1.1.cristãos antigos ou <i>gente pia</i>	p.90
3.1.2. A localização do Tibet.....	p.103
3.1.3. Interesses locais: o apoio dos soberanos	p. 107

Conclusão: catequizando a *gente pia* tibetanap. 111

Referencias:.....p.123

Fontes e.....	p.124
Bibliografia	p.126

Apêndices e anexos:p. 130

APRESENTAÇÃO

Apresentação

Em 1624, um jesuíta chamado Antônio de Andrade parte de Agra, norte da Índia, com destino à Ásia Central. Durante sua permanência na corte do Imperador Mogol Jahangir, o jesuíta teve notícias, através de relatos de viajantes e de outros religiosos, de uma cristandade que viveria para além das montanhas. Andrade se propõe a investigar a veracidade desses rumores, deixando Agra no dia 30 de março daquele ano.

Desde a época de Akbar (1556-1605) – pai de Jahangir –, imperador mogol famoso por sua “tolerância” religiosa e por manter em sua corte sábios de várias regiões que professavam as mais diversas crenças, os jesuítas têm alguma liberdade no norte da Índia. Desenvolvem sua atividade missionária alternando momentos mais otimistas e promissores, e outros nem tanto, nos quais relatam a frustração de suas expectativas: em especial, o fracasso na conversão do próprio soberano.

O Grão-Mogol, Mogol ou Hindustão corresponde a um dos três maiores Impérios dessa parte da Ásia, nos séculos XVI-XVII, ao lado do Império Safávida e do Império Otomano.¹ Os três primeiros conquistadores mogóis foram Babur (1526-1530), Humayun (1530-1556) e Akbar (1556-1605), os quais estenderam seus domínios do sul do subcontinente indiano até a China, a nordeste, e ao Império Safávida, a noroeste. Segundo a descrição de Manuel Godinho de Eredia, de 1611,² sete reinos compunham o Mogol: Guzarate, Deli, Purat, Cabul, Caxemira, Bengala e Sind.

Para o Ocidente, o Taj Mahal talvez seja a mais famosa contribuição mogol. Construído entre 1630 e 1652, pelo neto de Akbar, Shah Jahan (1628-1707), o mausoléu localiza-se na cidade de Agra. Foi erigido em homenagem a uma das esposas de Shah Jahan,

¹ Sobre isso, consultar SUBRAHMANYAM, Sanjay. **O Império político português 1500-1700** – Uma História Política e Econômica. Lisboa: Difel, 1993, especialmente o capítulo I: A Ásia nos princípios da Idade Moderna.

² EREDIA, Manuel Godinho. Discurso sobre a Província do Indostan chamada Mogul... In: **DOCUMENTAÇÃO Ultramarina Portuguesa**. Lisboa: Centro de estudos históricos ultramarinos, 1963, p.134-142.

que morreu ao dar a luz ao seu 14º filho. A corte mogol, apesar de muçulmana, mantém boas relações com a cristandade desde que, em 1579, Akbar convidou dois padres para ensinar-lhe a “Lei de Jesus Nazareno”.³ São enviados então Rodolfo Acquaviva e Antônio de Montserrat. Este último catalão, na Índia desde 1574.⁴

A partir de então, vários missionários foram enviados à corte mogol, dentre eles Jerônimo Xavier, sobrinho de Francisco Xavier; Francisco Corsi, que ficará como superior da missão durante a ausência de Andrade e Francisco Leão. A missão, de grande importância política para a Coroa e de papel estratégico também para a Companhia de Jesus, sobreviverá a três sucessões de soberanos mogóis.

O padre Andrade, no entanto, insatisfeito com os últimos anos de evangelização na corte de Jahangir e curioso quanto à existência de cristãos do outro lado das montanhas, sai de Agra, em companhia da corte do Imperador, que ia para Caxemira, e também do irmão Manuel Marques. Ao chegar a Deli, Andrade soube de uma peregrinação hindu a um pagode e aproveitou a oportunidade para investigar as tais “cristandades” de que tivera notícias por cartas de membros da Ordem.⁵ Tem início então a jornada que resultará na fundação da missão tibetana alguns anos mais tarde. Dela, Andrade deixou-nos pelo menos três relatos, já publicados, além daqueles escritos pelos outros jesuítas que também atuaram na região.⁶

O roteiro do padre Andrade⁷ inclui as “cidades” de Deli, Srinagar, Badrinath e Mana, antes de chegar à cidade de Tsaparang, capital do Reino do Gu-gê, ou Tibet Ocidental. O Tibet descrito nas cartas dessa missão divide-se em Tibet Ocidental, ou Reino do Gu-gê, onde Andrade se estabelece, e o Tibet Central, ou Utsang, onde os missionários Estevão de Cacela e João Cabral viriam a se estabelecer. A narração de Andrade sobre região destaca-se

³ SOUZA, Francisco de, padre. **Oriente conquistado a Jesus Cristo pelos padres da Companhia de Jesus da Província de Goa**. Porto: Lello e Irmão Editores, 1978, p. 936-940.

⁴ Ibidem, p. 881.

⁵ DIDIER, Hugues. **Os portugueses no Tibet**. Os primeiros relatos dos jesuítas (1624-1635). Lisboa: Comissão Nacional pra Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 2000, p. 75.

⁶ Ver descrição do *corpus* documental, no capítulo primeiro desta dissertação.

⁷ Em anexo B ao final desta dissertação.

principalmente pela minúcia da descrição relativa à paisagem natural, em especial as neves. Há também referências às dificuldades da viagem – sem lamentá-las, mas, ao contrário, remetendo-se sempre à Vontade Divina, seja da criação daquele meio natural “inóspito”, seja do perigo pelo qual ele se vê obrigado a enfrentar.

Porém, a importância da análise dessas cartas reside não só nas primorosas descrições de Andrade, ou no fato destas relatarem o, até então, inédito contato entre portugueses e tibetanos – mais precisamente entre cristianismo e budismo tibetano. Sua potencialidade reside, além desses importantes temas, em lançar luz sobre a questão da interiorização da presença e da atividade catequéticas no Oriente, em contraste com a tradicional posição historiográfica que apresenta uma presença européia – em especial portuguesa – preponderantemente costeira.

As cartas aqui apresentadas reforçam a hipótese de uma estratégia de aprofundamento da ação jesuíta no Oriente a partir (a) do combate aos infiéis (muçulmanos) na região (b) da interiorização no território indiano (c) da relação de parentesco estabelecida entre cristianismo e budismo tibetano.

Ao contrário do que ocorreu em algumas regiões de forte presença portuguesa e que por muito tempo foram propostas como modelo explicativo para a expansão lusitana, no caso aqui estudado observamos uma franca interiorização da ação jesuíta. Essa não se restringiu às regiões de feitorias, de trocas comerciais esporádicas no litoral, ou de “colonização” costeira. Isso fica claro, inclusive, a partir da opção que os missionários adotaram, ao adentrar o continente a pé, escolhendo o caminho mais direto da Índia ao Tibet – o que incluiu a escalada de altas montanhas no Himalaia. Assim, essa trajetória aponta para um alargamento da experiência missionária mogol. Nossa hipótese central é de que a partida de Andrade para a Ásia Central - cuja justificativa é a tentativa de encontrar possíveis aliados cristãos,

seguindo os passos de Bento de Góis, o qual alcançara a China algumas décadas antes⁸ - delinea-se como uma estratégia de penetração no território oriental, à qual o jesuíta italiano Ippolito Desideri dará continuidade no século seguinte. A conversão, a salvação das almas dos gentios, o estabelecimento de missões nas fronteiras do mundo conhecido pela Europa, a divulgação de novas sobre povos até então desconhecidos, em territórios remotos e, finalmente, o combate à ameaça infiel, são elementos característicos da atuação da Companhia de Jesus no globo. Estão também presentes no caso da missão tibetana à qual nos dedicaremos a analisar nesta dissertação.

⁸ Góis viajou pela Ásia entre 1602-1607. Cf. WESSELS, C. **Early Jesuit travellers in Central Asia**, 1603-1721 Delhi: Low Price Publications, 2008. p. 1-42.

INTRODUÇÃO

Introdução Cartas Jesuítas: retórica e política

Sabemos que o tema da Retórica Jesuíta é muito amplo e, como este trabalho não se pretende a uma análise especificamente sobre a Retórica e o século XVII, pontuamos apenas algumas reflexões que julgamos indispensáveis para o nosso real objetivo: a análise das cartas.

A escrita das cartas atende a diversas demandas da Companhia, algumas das quais aqui apresentaremos, de maneira muito sintética, como sendo principalmente duas exigências a serem satisfeitas: uma de caráter retórico e místico; outra fundamentalmente pragmática e política.⁹

No primeiro caso, a disciplina da escrita de cartas é mais uma das formas de se exercitar os princípios e as virtudes fundamentais da formação jesuíta, a obediência e a prudência e, desta forma, viabilizar a manutenção; assim como o bom funcionamento da Ordem, zelando por sua unidade e seu corpo-místico. No segundo caso, a atividade epistolar serviria à estratégia primordial da Ordem – a evangelização e o combate aos infiéis – estando sempre em consonância com seus projetos e, mais do que isso, sendo um instrumento decisivo para seu sucesso.

A correspondência tem tido um papel central na História da Companhia de Jesus desde sua fundação, no século XVI, por Inácio de Loyola, quando este percebera que, para a sobrevivência da Sociedade, era essencial assegurar a união entre seus membros e o contato constante entre os religiosos e seus superiores. Ao longo de décadas, Loyola e também seu secretário, Juan Polanco, passariam a recomendar a escrita das cartas, instruindo os seus companheiros minuciosamente quanto à sua forma e conteúdo.

Já em 1547, Polanco determinou que as frentes missionárias enviassem correspondência a Roma. Depois de censuradas, algumas cartas eram traduzidas e remetidas

⁹ A dissociação destas duas esferas é mais um recurso de análise do que um reflexo da realidade, uma vez que a concepção jesuíta da atividade missionária é tanto teológica quanto política.

para as províncias, de modo que os jesuítas que estavam na China soubessem o que acontecia na Bahia e vice-versa, reforçando-se assim a rede de obediência e solidariedade da Ordem.¹⁰ A partir daí foram sendo estabelecidas normas reguladoras para a atividade epistolar. No entanto, uma estrutura definitiva consolidou-se apenas a partir das Constituições, que datam oficialmente de 1558.¹¹ Em 1571, ficou estabelecido que o provincial enviaria anualmente uma carta a Roma. Elas seriam confiadas a um padre, que as analisaria e delas retiraria alguns trechos, os quais viriam a compor a história da Ordem durante o dito ano e circulariam entre os jesuítas.¹²

Assim sendo, o Superior Geral deveria receber notícias e informações de reitores e provinciais, os quais, por sua vez, as receberiam daqueles que estivessem sujeitos a sua autoridade.¹³ Em contrapartida, os superiores deveriam responder àqueles, instruindo-os e orientando-os sempre que necessário. A partir de então, o papel das cartas tornou-se cada vez mais central na construção e manutenção da unidade da Ordem, atendendo fundamentalmente a dois objetivos: fornecer informações sobre o andamento da atividade missionária, como também propagar e reforçar o controle, a obediência e a piedade - marcas da *devotio* moderna.¹⁴

Podemos dizer, portanto, que as cartas tinham por finalidade aproximar os membros da Companhia de Jesus, promovendo sua união através das letras e, conseqüentemente, dando mais força à Ordem, através da troca de informações. O encorajamento mútuo, o fortalecimento da vocação missionária, a intensificação da humildade e diligência entre seus membros – ao serem estes colocados em contato com as ações de seus companheiros nas mais diversas regiões do globo – eram resultados esperados desta correspondência. Facilitar a

¹⁰ HANSEN, João Adolfo (Org.). **Cartas do Brasil**. São Paulo: Hedra, 2003.

¹¹ EISENBERG, J. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno**. Belo Horizonte: UFMG, 2000, p. 51. As Constituições regulavam não só a escrita das cartas, mas toda a atividade da Companhia de Jesus, atuando na concepção desta enquanto um “corpo único” e favorecendo a reafirmação e disseminação da fé católica. Cf. PÉCORA, Alcir. **Máquina de gêneros** São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2001, p. 26.

¹² CORREIA-AFONSO, J. **Jesuit Letters and Indian History**. Oxford: Oxford University Press, 1969, p. 6.

¹³ Ibidem.

¹⁴ EISENBERG, J., op. cit., p.48.

busca por aconselhamento e orientação entre seus membros também era observado. Isso tudo auxiliava principalmente o bom governo da Ordem, na disposição, eficácia e supervisão de suas forças missionárias, através da aproximação de missionários, seus superiores e vice-versa. Além disso, havia o óbvio papel das cartas enquanto instrumentos de controle, permitindo o olhar dos superiores sobre seus subordinados.

Por um longo período, extratos da correspondência jesuíta só circulariam entre os membros da Ordem. No entanto, algumas cartas, cujo conteúdo não comprometesse as atividades da instituição, foram logo postas à disposição do grande público, como, por exemplo, as epístolas de São Francisco Xavier. Apenas em 1583, os trechos das ânuas¹⁵ foram, pela primeira vez, impressos e tornados acessíveis ao público em geral.

As cartas passariam a ter também como finalidade divulgar o nome e as ações da Companhia de Jesus pelo mundo, descobrindo e desenvolvendo novas vocações entre seus leitores, encorajando o apoio de amigos da Ordem, como também prestando contas aos seus incentivadores e financiadores.¹⁶ Assim, esperava-se cativar novos jovens para o trabalho missionário, além de arrecadar novos subsídios para o financiamento das missões.¹⁷

Vale dizer, no entanto, que a “prestação de contas”, feita através da comunicação epistolar, não diz respeito apenas aos aspectos institucionais e burocráticos da condução das missões. Elas seguem uma tradição retórica determinada, o que dita seu formato e estrutura, além de limitar seu conteúdo. Do nosso ponto de vista, analisamos as cartas considerando tanto sua estrutura formal, como também seu conteúdo enquanto demonstração do uso da prudência e da obediência, tal como defende Eisenberg.¹⁸ São portanto intrínsecos à atividade de escrever cartas os seguintes princípios jesuítas: a obediência e a prudência (como já

¹⁵ As cartas anuais se aproximam mais a um relatório pormenorizado de acontecimentos; sua estrutura difere um pouco das demais, principalmente no que diz respeito à sua extensão e conteúdo.

¹⁶ Em especial a Coroa e o Papa. Ibidem, p. 51.

¹⁷ CORREIA-AFONSO, J. op., cit. p. 4.

¹⁸ EISENBERG, J., op. cit., p. 48.

dissemos), a edificação, o decoro, a agudeza e a caridade. Começaremos pela estrutura da carta para, em seguida, ponderarmos sobre seu conteúdo.

Ainda que não nos interesse realizar estritamente uma análise formal das missivas, isso não significa que devamos ignorar o trabalho de Pécora com as cartas de Nóbrega. No que diz respeito à forma, Pécora nos mostra que as cartas jesuítas, inseridas no contexto da tradição retórica do século XVI, apresentam cinco partes constituintes fundamentais:

- *Salutatio*, que é uma manifestação de cortesia em relação ao destinatário;
- *Benevolentiae Captatio*, uma “ordenação das palavras para influir com eficácia na mente do receptor”;¹⁹
- *Narratio*, ou seja, o informe e relato da matéria discutida;
- *Petitio*, discurso em que se trata de pedir algo;
- *Conclusio*, uma espécie de balanço dos temas tratados, para que “fiquem impressos na memória do destinatário”.²⁰

Depois de demonstrar como a escrita epistolar jesuíta segue a tradição da *Ars Dictamis* e apontar as estruturas fundamentais das cartas – tal como apresentamos acima – Pécora passa à análise das missivas à luz destes seus pressupostos teóricos retóricos e formais. Não nos interessa desmembrar as cartas aqui estudadas segundo tais estruturas, mas tecer considerações tendo, como base, os pressupostos norteadores indicados por Pécora em seu trabalho com as cartas de Nóbrega, em especial sobre o que é dito a respeito da *Narratio*.

O autor apresenta essa estrutura narrativa como a construção do relato à pessoa ausente²¹ e que pode ser entendida em dois níveis: o primeiro é relativo ao “estado de coisas”, no qual o jesuíta descreve o que encontra, traçando uma espécie de linearidade entre o que foi e o que é no momento em que este se encontra em determinada região. Um segundo nível diz

¹⁹ PÉCORA, Alcir., op. cit. p. 20.

²⁰ Ibidem, p. 21.

²¹ Ibidem, p. 39.

respeito à narração das práticas ou projetos de intervenção da Companhia, fazendo ilações entre o presente “estado de coisas” e uma perspectiva de futuro.²²

Portanto, será essa a idéia que pegaremos emprestada de Pécora. O “estado de coisas” descrito pelo jesuíta é justificativa para a sua intervenção e é também orientador do seu método. Observando o trabalho de Pécora com as cartas de Nóbrega, faz-se necessário perguntar-nos em que medida o “estado de coisas” descrito pelos jesuítas justifica e orienta a missão.

Podemos dizer ainda que este “estado de coisas” está relacionado à “potencialidade cristã”, inerente a todos seres humanos, por definição - uma vez que é próprio da alma a busca por Deus e pela Verdade. Há, portanto, um trabalho, na escrita das cartas, de ordenação daquele a ser convertido segundo essa “potência”. A partir daí, pondera-se sobre o método de intervenção mais indicado. A esta altura, a narrativa do desenrolar dos fatos é formulada segundo o propósito de dar sentido à estratégia adotada, justificando-a.²³

Retomemos agora a discussão das cartas enquanto exercício dos princípios e das virtudes jesuítas. A partir da leitura das obras de Hansen e Eisenberg²⁴, analisaremos as cartas considerando o pressuposto de que o ato de escrever as missivas é mais um momento em que o jesuíta deve exercitar a *edificação*, a *caridade*, o *decoro*, a *agudeza*, a *obediência* e a *prudência*.

Partiremos comentando a *edificação*, objetivo primeiro da intervenção catequética. A correspondência desempenha um duplo papel no que diz respeito à disseminação da Palavra, ao proselitismo, à catequese, à evangelização e à conversão: ela, simultaneamente, relata e evangeliza, reporta e cativa, narra e edifica. O trabalho de edificação da carta não termina no

²² PÉCORA, Alcir., op. cit. p. 47.

²³ Num primeiro momento da escrita de Andrade, por exemplo, a conversão trataria apenas de “relembrar” um passado cristão aos tibetanos, ou seja, seria apenas um retorno a um antigo estado de coisas. Iremos mostrar ao longo desta pesquisa como o trabalho da narrativa reflete essas idéias e, em seqüência, a transformação dessas idéias e suas implicações estratégicas.

²⁴ EISENBERG, J. op. cit.; HANSEN, João Adolfo (Org.). **Cartas do Brasil**. São Paulo: Hedra, 2003.

momento passado ao qual se refere a narrativa, nem no instante em que se finda a escritura da narrativa. Ele é presentificado nas inúmeras vezes em que esta narrativa suscita ao leitor e ao ouvinte as diversas ações piedosas e caritativas realizadas pelos irmãos ao redor do globo, renovando incessantemente a atividade evangelizadora.

Além disso, escrever uma carta é, em si mesmo, uma obra de *caridade*, que não se restringe apenas à salvação das almas que a letra alcança. Existe uma verdadeira doação do fruto de um trabalho pessoal, trabalho esse que é muitas vezes penoso, árduo, exigente. O jesuíta que escreve encontra-se na posição de remetente de uma mensagem, mas não de autor da mensagem. A carta não é de sua “autoria”, não é sua propriedade particular, “mas propriedade comunitária da Companhia de Jesus e do ‘bem comum’ do corpo místico.”²⁵ Ela é escrita e reescrita inúmeras vezes, redigida, traduzida e corrigida em inúmeras circunstâncias diferentes, sob contextos diferentes (de produção, circulação etc). Por isso mesmo, desde já esclarecemos que evitamos dizer que Andrade, Azevedo, Cacula etc. são “autores” das cartas aqui analisadas.²⁶

O *decoro* é a virtude da adequação da mensagem e da observância, respeito e reafirmação da hierarquia. Deve manifestar-se desde a saudação inicial à despedida final. Segundo Hansen, o *decoro* “é proveniente do adequado direcionamento semântico e pragmático da enunciação”, de maneira que se reproduza “a verossimilhança e a conveniência do que se diz à pessoa do destinatário”.²⁷ A carta deve ser escrita, corrigida e reescrita quantas vezes forem necessárias a fim de garantir a adequação da forma e do conteúdo. Porém, não só a disciplina da correção evidencia o exercício desta virtude. Escrever à parte aquilo que se julga pouco edificante ou virtuoso, compondo o que viria a ser chamado de *hijuelas*, é também sinal de *decoro*, assim como o é manter uma escrita sucinta, sem exageros ou adornos

²⁵ HANSEN, João Adolfo (Org.), op. cit., p.33.

²⁶ Caberia aqui aprofundarmos a discussão sobre a subjetividade e objetividade da escrita jesuíta, mas como a questão é deveras ampla, optamos por aprofundá-la em outra oportunidade mas ainda não neste trabalho.

²⁷ HANSEN, João Adolfo (Org.), op. cit., p. 35.

supérfluos.²⁸ Não obstante, o *decoro* não só implica em discriminar de forma prudente o conteúdo edificante do impróprio, mas tornar edificante a matéria a ser tratada. O remetente deve ser grave, discreto, “demonstrando autoridade para dirigir-se ao destinatário, e dar sentido edificante aos mínimos temas de que trata. Assim, caminham em conjunto o *decoro* e a *prudência*, uma vez que é o “modo como a anunciação confere sentido prudente aos temas que produz *decoro*”.²⁹

A *agudeza*, por sua vez, distingue o destinatário como alguém capaz de tecer relações inesperadas entre objetos materiais ou conceitos, através de metáforas ou outras figuras de linguagem. No entanto, uma mente perspicaz pecará contra o *decoro* se aplicar fórmulas sutis de forma imprudente, seja lançando mão deste recurso sobre assuntos impróprios ou destinando-os a pessoas “grosseiras”. A *agudeza* muitas vezes colabora com a síntese, servindo também para deleite do leitor, desde que mantido um tom modesto e adequado (ou seja, decoroso).³⁰

A *obediência* é, provavelmente, a virtude observada de forma mais direta quando um jesuíta escreve uma carta, já que este ato, por si mesmo, corresponde ao atendimento a uma ordem ou instrução. Desta maneira, a escrita da carta reconhece e reafirma o respeito à hierarquia e aos projetos da Ordem. Escrever de forma diligente e criteriosa é prova de obediência, mas é no conteúdo da missiva que notamos como se constrói as relações entre o escrever, o ordenar e o obedecer.

A *narratio*, como já dissemos, procura apresentar o “estado de coisas”, os fatos ocorridos e a intervenção jesuíta essencialmente enquanto formas manifestas de obediência, explicitando como foram seguidas as ordens e orientações recebidas pelos missionários. A

²⁸ Ibidem, p. 35-6.

²⁹ Ibidem, p. 36.

³⁰ Sobre essa matéria, observamos que enquanto o padre Antônio de Andrade pouco se permite deixar de lado o tom grave – ainda que escreva passagens cheias de lirismo – seu companheiro de Ordem Francisco Azevedo escreve de forma mais leve, até mesmo jocosa em alguns momentos, demonstrando simultaneamente erudição e bom humor.

escrita, portanto, desenvolve-se enquanto sinal de obediência, e em resposta à vontade da Ordem. Em última instância, em consonância com a própria Vontade divina.

Por fim, todo este trabalho segue a regra primeira da *prudência*. A boa escolha do tema das cartas, das palavras, do tom, da ordenação, o discernimento entre o que deve aparecer na carta principal e o que deve seguir nas *hijuelas*, tudo isso sinaliza um intenso exercício da *prudência*. Neste sentido, a carta, mais especificamente a *narratio*, é desenvolvida sob esta lógica. Ou seja, a narração presta-se a comprovar que a intervenção ali descrita foi, antes de mais nada, o ato mais prudente a ser realizado naquele momento. A narrativa organiza e encarna a evangelização, consolidando-se. Desta forma, é na narrativa que encontramos o próprio *projeto* jesuíta. É nela que fracassos e sucessos ganham significado, mediante a *projeção*, incessante, dos objetivos sobre os fatos.

Tendo em vista todas as considerações feitas acima – observando as cartas enquanto um “espaço de tensão, negociação [...] e principalmente de ação”³¹; compreendendo a correspondência como um “sistema da informação destinado a ajudar na tomada de decisões e na realização de ações”;³² entendendo os conceitos de *obediência* e *prudência* como fundamentais e analisando a *narratio*³³ enquanto um “reflexo” das idéias e dos valores jesuítas – é necessário pontuar ainda que a atividade missionária e epistolar no Tibet dedicou-se não apenas a descrever, em cartas, os tibetanos, os butaneses e os hindus. Procurou “categorizar” os povos encontrados segundo premissas teológicas e políticas caras aos jesuítas desta época.

Essa “categorização” atende aos objetivos da Companhia de Jesus, já que torna possível pensar estratégias e ações para a conversão destes povos. Ponderando sobre as experiências anteriores, os padres têm em mente – e isso aparece indireta ou diretamente na

³¹ LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo Cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI. In: **Revista Brasileira de História**. Vol.22. Nº 43. São Paulo: 2002.

³² Ibidem.

³³ PÉCORA, Alcir., op. cit.

escrita – a busca de um modelo de missão que dê certo na realidade encontrada, pensando o melhor caminho para se obter a “salvação” daquelas almas.

Ao lado das considerações já traçadas acima, foi também orientação do próprio fundador da Companhia de Jesus³⁴ que as cartas contivessem algo sobre a cosmografia da região, as estações e outras curiosidades que parecessem extraordinárias, como animais e plantas não conhecidos: recursos para cativar o leitor.

O extraordinário é um tema recorrente tanto nas cartas como em outras formas de “literatura” que se dedicam a uma descrição do “outro”, como, por exemplo, as crônicas e relatos de viagem. Sobre isso, gostaríamos de tecer alguns comentários.

O “extraordinário”³⁵ aparece insistentemente como uma tentativa de significar, no “outro”, o que este possui de mais radicalmente estranho, ou seja, sua marca de alteridade. O que, por definição, escapa a qualquer possibilidade de significação plena. No caso aqui estudado, a marca de alteridade, aquilo que incessantemente foge à significação, escapando de ser plenamente capturada pelo indivíduo que a descreve, aparece nas cartas que compõem nosso *corpus* documental como uma tentativa de aproximar o que se descreve e de quem se descreve.

O caráter universalista do pensamento jesuíta dos séculos XVI e XVII não dá espaço à compreensão do “outro” enquanto radicalmente diferente. Pode-se dizer daí que este conceito de “outro” transforma-se numa espécie de armadilha conceitual para nós que analisamos a correspondência jesuíta. Do ponto de vista teológico, a existência de um “outro” enquanto tal inviabilizaria a própria evangelização.

Esta tentativa incessante de transmitir o extraordinário e significá-lo segue-se de uma unificação identitária deste elemento com Deus, a partir da Criação, do Direito Natural e da

³⁴ Carta de 1554, intermediada pelo secretário de Loyola, Polanco, destinada ao Padre Gaspar Berze, então na Índia. Cf. PÉCORA, Alcir. op. cit., p. 31

³⁵ Pensamos este “extraordinário” a partir do conceito de *thôma* proposto por Hartog em sua obra sobre Heródoto, sempre analisando sua pertinência e pontuando os limites metodológicos deste recurso. Cf. HARTOG. **O espelho de Heródoto**. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

Razão.³⁶ Assim, o que este “outro” tem de diferente (no sentido daquilo que não se significa), passa a ser significado pela Providência, Vontade ou caráter divino a ele inerente, uma vez que Deus o criou como criou todas as coisas que existem. Portanto, tudo toma sentido enquanto obra divina. Assim, nega-se a especificidade radical do “outro”, negando-lhe alteridade, de forma a viabilizar o investimento missionário e a catequese.

O exótico, o surpreendente, o extraordinário atende, então, tanto à lógica de satisfação da curiosidade natural do leitor, como propôs Loyola, como também à tentativa de descrever o meio em que trabalha o jesuíta, realizado, a partir dos pressupostos metodológicos da escrita epistolar, sem perder de vista os possíveis níveis de entendimento da estrutura *narratio*. Uma especificidade do trabalho com cartas reside, portanto, na negação desta diferença radical, ou alteridade. Além disso, há a consideração de que tudo o que “escapa” ao jesuíta, tudo o que “sobra” em sua escrita (entendida como uma ordenação do mundo e do “outro”) é capturado pela universalidade cristã, seja como elemento da Providência ou desvios causados pelo afastamento da Santa Lei.³⁷

A significação da qualidade “estranha” do próximo se dá a partir de signos e imagens previamente conhecidos e manipulados pelo jesuíta, constituintes de seu universo simbólico e imaginário.³⁸

³⁶ “Distingamos, em primero lugar, las comunidades: una hay por sola la coincidência em la naturaleza racional, cual es la comunidad del genero humano, que abarca a todos los hombres; outra puede llamarse comunidade politica o mistica, por una unión especial en una congregación moralmente una.

A la primera comunidade se refiere la ley natural, que la luz de la razón propone a cada hombre, porque no se da para cada hombre en particular [...] sino encunto hombre.” In: SUAREZ, Francisco SJ. **Tratado de las leyes y de Dios Legislador**. Madri, 1918-21, p. 36.

³⁷ Um exemplo deste tipo de debate sobre a Providência pode ser encontrado em: ACOSTA, José de, S.J., *História natural y moral de las Indias*, en que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, plantas, y animales dellas ; y los ritos, cerimónias, leyes y gobierno y guerras de los Indios (Sevilla, J. de León, 1590), Madrid, Historia 16, 1986. Livro VII; cap. XXVIII: De la disposición que la divina providencia ordenó en Indias para la entrada en la religión cristiana en ellas.

³⁸ Ao contrário do proposto por Paula Montero para a América, no caso aqui apresentado, não achamos ser correto afirmar que um terceiro código aparece do “encontro mediado” entre dois representantes de duas estruturas simbólicas diferentes. A própria utilização dos termos “imaginários” no plural, recorrente em estudos de “mediação cultural” aqui nos parece equivocada, uma vez que entendemos “imaginário” enquanto um conceito que se refere a uma estrutura, ainda que mude de sociedade pra sociedade. O mesmo vale pra “simbólico”. O aparato simbólico que um jesuíta dispõe para conhecer - alguma coisa ou alguém - é composto de noções prévias, as quais correspondem à sua identidade “jesuíta” e à estrutura simbólica que o antecede e gera.

Não obstante, não há como desconsiderar a percepção – ainda que parcial, mas dificilmente inexistente – da relação entre a missão – a “salvação das almas” – e o projeto político – mais inserido ou menos contingenciado por uma realidade “colonial”. Há recorrentemente uma avaliação do poder local e a proposição da melhor maneira de proceder, uma vez identificada uma cadeia de poder, um líder, ou *cabeça* da comunidade.³⁹

Há um problema, no entanto, no que diz respeito à capacidade (ou vontade) destes missionários, uma vez em contato com o budismo, de perceberem outra “religião” que não o cristianismo. Desconsiderada a possibilidade de serem os tibetanos judeus, assim como descartada a hipótese de serem muçulmanos, dentro da lógica jesuíta da época resta apenas o par cristão ou gentio.⁴⁰ Foram, no caso tibetano, duas as caracterizações, em geral, possíveis: a de que tratar-se-ia de uma população de cristãos antigos, ou nestorianos, e aquela que considerava os budistas como sendo um povo gentio.

O problema, neste caso, da categoria de gentio, diz respeito ao seu significado – ou “comprometimento semântico” – com o hinduísmo, ou melhor, com a identificação da religiosidade típica do sub-continente. Podemos pensar em que pesou a experiência de

Portanto, a re-significação de um objeto, dado *a posteriori*, cria uma relação do tipo “após”, que é essencialmente temporal e não tem tanto a ver com o que pode ser extraído, numa “relação de troca”, de uma outra estrutura simbólica. Assim, quando Andrade transforma um *mantra* em oração ou reconhece (atenção para o “re-conhece”) um anjo numa imagem budista, não se trata de um terceiro signo que dá conta do processo dialético entre cristianismo e budismo. Ao contrário, é resultado de operação do próprio simbólico jesuíta, que recorre as operações já previstas em seu universo. Após essa significação, pode vir a ocorrer uma re-significação, ou seja, Andrade descobre que não era um anjo, por exemplo. Neste caso, mais do que uma “troca entre culturas”, o que ocorre é uma determinação de um momento posterior em relação a um momento anterior, que re-cria o primeiro em função do segundo, ambos distantes no tempo, mas que se cruzam (retrospectivamente) neste ato de “dar sentido”. Em linhas gerais, este “dar sentido” obedece a regras de projeção de objetivos sobre fatos ou objetos sensíveis que, neste caso, determinam-se em função do projeto cristão/jesuíta. Daí ser impossível entender, para o missionário, o budista enquanto budista, apenas o budista como “quase cristão”. Cf. MONTERO, P. (org.) **Deus na Aldeia** Missionários, índios e mediação cultural. [S.I.:s.n] [200-]

³⁹ “Porque el haber en el orbe una cabeza, un señor temporal [...], hizo que el evangelio se pudiesse comunicar con facilidad a tantas gentes y naciones. Y lo mismo sucedió en las Índias, donde el haber llegado la noticia de Cristo a las cabezas de tantos reinos e gentes, hizo que con facilidad pesase por todas ellas.” In ACOSTA, José de, S.J., História natural y moral de las Indias, en que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, plantas, y animales dellas ; y los ritos, cerimónias, leyes y gobierno y guerras de los Indios (Sevilla, J. de León, 1590), Madrid, Historia 16, 1986. Livro VII; cap. XXVIII.

⁴⁰ LORENZEN, David N. **Gentile religion in South India, China, and Tibet. Studies by three Jesuit missionaries in Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East** 27/1 , 2007, p. 204.

Andrade em Goa e no Mogol, e a de Cacela e Cabral em Bengala, da associação dos tibetanos e butaneses com cristãos antigos ou gentios das “seitas dos ламas”, respectivamente.

A utilização, ou melhor, a criação da categoria “seita dos ламas” já é, em certo sentido, uma percepção mais sofisticada do budismo, uma vez que se reconhece suas distinções em relação ao cristianismo. Por outro lado, pode significar ou provocar um certo “desprestígio” junto aos superiores da Companhia de Jesus.

O reconhecimento dos budistas enquanto “seita dos ламas” ou cristãos antigos determinam a adoção de certas estratégias dos missionários em relação aos budistas. Chamá-los de gentios pode significar uma aproximação, do ponto de vista do método de catequese proposto, da experiência com hindus (gentios) em outras partes do subcontinente indiano, seja em Bengala ou mesmo em Goa, ainda que entendamos estas duas experiências como realidades diversas, principalmente considerando o contexto político, a proximidade ou distância do centro “administrativo” da Coroa, como também as disparidades em relação às estratégias de aliança política estabelecidas nos dois casos.⁴¹ Em função destas considerações, podemos pensar especificamente nas “estratégias” de dois missionários centrais no Tibet: Andrade (Tsaparang, Tibet ocidental) e Cacela (Butão e Utsang, Tibet central). O segundo parece preferir aprender sânscrito e tibetano,⁴² além de dedicar-se, ao que parece, a lições de budismo. Já Andrade, em nossa hipótese, apostou na aproximação (principalmente política) com a família real, em especial com o rei, e pouco nos informa sobre seu aprendizado da língua local e do suposto cristianismo antigo encontrado.

Há de ser considerada também a “intenção” de cada carta, uma vez que já consideramos os principais objetivos gerais da correspondência. O que podemos observar em nosso *corpus* documental é que os missionários pretendem, primeiramente, justificar o Tibet

⁴¹ Há de ser feita uma distinção entre Goa e Bengala, ou em outras palavras, a província de Goa e a do Malabar, em função principalmente do grande peso da presença portuguesa na primeira, o que não pode ser confirmado na segunda.

⁴² Provavelmente para melhor debater e convencer.

enquanto propício para a atividade missionária, apresentando as missões no Utsang e no Tsaparang como promissoras.

Ao longo da leitura das fontes, podemos imaginar que a missão tibetana não chega a ser uma unanimidade dentre os padres da Companhia de Jesus. Considerando os quatro primeiros anos, desde a primeira ida de Andrade a Tsaparang, supomos que este investimento – não só financeiro, mas de vidas humanas e de trabalho, principalmente – ainda estava em disputa dentro da Ordem.

Em primeiro lugar, é necessário apontar para a divisão do subcontinente indiano em duas províncias: Goa e Malabar.⁴³ A missão tibetana logo passaria a responder ao Malabar, e não a Goa, apesar da origem do principal entusiasta da missão.

Por outro lado, devemos levar em conta o processo de construção da memória de São Francisco Xavier, pensando o peso deste exemplo no imaginário dos jesuítas que atuavam na região central da Ásia. Em 1622, ocorre a canonização deste Santo, ao lado de Santo Inácio, o que ao mesmo tempo indica o crescente poder da Companhia de Jesus neste período, além de apontar para a sua incrementação.

Portanto, percebemos nas cartas uma argumentação justificativa para a missão e um esboço de proposta de modelo catequético para o Tibet Central e o Tibet Ocidental. As justificativas para o estabelecimento da Companhia do Teto do Mundo passam por questões de ordem geopolítica, histórica ou “genealógica” (propõem ou, pelo menos, discutem um passado cristão na história do Tibet); e que levam em conta o contexto tibetano do início do século XVII.

Concluimos que a viagem de Andrade – ainda que sem ordens diretas – punha em prática os planos de interiorização da atividade evangelizadora da Companhia de Jesus no Oriente a partir do Mogol, como vinha sendo sugerido pelo missionário desde o final do

⁴³ Conforme o mapa em anexo F.

século XVI⁴⁴, pelo menos, e posto em prática já por Bento de Góis, logo no início do século XVII (1602-1607).

Neste sentido, o contexto histórico do Mogol sob o Imperador Jahangir foi, simultaneamente, positivo e frustrante para os jesuítas: havia liberdade para a pregação, mas o soberano, ele mesmo, não se convertia. Assim, o interesse da Companhia de Jesus pelo Tibet passa por razões geopolíticas que dizem respeito ao investimento da Ordem no interior do continente, fugindo do declínio português e da ameaça holandesa na costa.

O Tibet, pelo menos a principio, não poderia prometer mais de si: privilegiadamente localizado no centro do continente, entre a China e a Índia, tinha garantida a liberdade de pregação dos padres mediante incondicional apoio do rei e a *natureza pia* de seus habitantes indicava uma forte inclinação à conversão.⁴⁵ Livre de *infieis e hereges*, por alguns anos, o Tibet apresentou-se como uma grande promessa de cristianização.

Para além dos dados geográficos e de exploração do território, a importância da análise destas cartas não é ponderar sobre o suposto fracasso da missão, mas entender esta correspondência como fonte preciosa para o estudo da atuação da Companhia de Jesus na região ao norte do subcontinente indiano, além de fornecer valiosas indicações de como foram as primeiras relações⁴⁶ entre budistas e cristãos europeus e as primeiras descrições feitas da “civilização do teto do mundo”.

⁴⁴ Dentre eles, Rodolfo Acquaviva, sobrinho do Geral Cláudio Acquaviva.

⁴⁵ Ou pelo menos assim pensavam os missionários.

⁴⁶ Pelo menos as primeiras relações cujos relatos são acessíveis.

As cartas da Companhia de Jesus e o Oriente

É preciso também considerar estes relatos enquanto partes de uma produção textual mais abrangente, composta por escritos europeus que se dedicavam à descrição do “Oriente” e das relações estabelecidas entre estes europeus e os “povos orientais”. Por outro lado, também é fundamental levarmos em conta a tradição jesuíta de escrita de cartas e a importância que a correspondência tem para esta Ordem.

Desde os séculos XVI e XVII, o Ocidente vem produzindo uma série de textos escritos, narrativas e relatos que tratam da descrição do “Oriente”. Tais relatos são, atualmente, fontes para o historiador contemporâneo, mas, na época, cumpriam outros papéis.⁴⁷ Pensamos que as cartas jesuítas sobre o Tibet podem ser entendidas como o início de produção de um conhecimento “europeu” sobre a região, mas esta idéia em deve ser contextualizada.

Em primeiro lugar, é necessário incluir na análise a questão do poder inerente a este tipo de atividade. A descrição do espaço e de seus habitantes não pode ser dissociada da atuação sobre o espaço a que ela se refere. Assim, o Tibet foi descrito tendo em vista o planejamento da ação da Companhia de Jesus naquela parte de Ásia.⁴⁸ A própria Companhia de Jesus, enquanto promotora deste tipo de “expedição” e “relatório”, constitui-se como uma

⁴⁷ Principalmente de coesão da Ordem e de manter informados missionários e superiores do que se passava nas missões ao redor do globo. Cf. EISENBERG, J., op. cit.

⁴⁸ Edward Said, já na introdução de sua obra “Orientalismo”, indica as necessárias implicações entre “discurso” e “prática”. Mesmo atentando para as diferenças entre o caso aqui estudado e o objeto de estudo de Said – o autor refere-se principalmente à conjuntura colonial posterior à aqui recortada, isto é, a partir do século XIX, e ao espaço da “Arábia” – é válida a reflexão sobre as idéias deste estudioso no contexto aqui analisado: “Sem examinar o Orientalismo como um discurso, não se pode compreender a disciplina extremamente sistemática por meio da qual a cultura européia foi capaz de manejar – e até produzir – o Oriente política, sociológica, militar, ideológica, científica e imaginativamente durante o período do pós-iluminismo”. Analogamente ao que pretendemos apresentar, dadas as diferentes conjunturas, Said traça uma relação entre os discursos (acadêmicos ou não) acerca do Oriente e o projeto colonial europeu da época contemporânea, tal como supomos uma relação entre o projeto evangelizador e proselitista da Companhia de Jesus e a produção, circulação e publicação de relatos de missionários no “Oriente”, isto é, na Ásia Central. “[...] as idéias, as culturas e as histórias não podem ser seriamente compreendidas ou estudadas sem que sua força ou, mais precisamente, suas configurações de poder, também sejam estudadas. Seria incorreto acreditar que o Oriente foi criado – ou como digo “orientalizado” – e acreditar que tais coisas acontecem simplesmente como uma necessidade da imaginação. A relação entre o Ocidente e o Oriente é uma relação de poder, de dominação, de graus variáveis de uma hegemonia complexa [...]”. In SAID, E. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 29-30; 32.

organização central na esfera das disputas políticas neste período, principalmente no que diz respeito ao Oriente.

Também não se pode desconsiderar o contexto de disputas entre Portugal e Espanha e as nações “heréticas”, como Holanda e França, no qual ambos os aspectos econômicos e religiosos se entrelaçam. Há no Oriente uma cristandade européia que atua no comércio e na evangelização, cristandade esta que busca assegurar seu monopólio e privilégios e que, principalmente a partir do século XVII, sofrerá progressivamente com a ameaça (e concorrência) “herege”, em especial a holandesa.⁴⁹

Todos estes fatores caracterizam a Companhia de Jesus como uma Ordem politicamente fortalecida no período que, como tal, seja a serviço da Coroa, da cristandade, ou da salvação de gentios, esboça a produção de um conhecimento sobre uma “realidade local” para, em seguida, atuar sobre e modificar esta realidade. Há, por estes motivos, um forte sentimento pragmático, ao lado do místico e religioso, na atividade de escrita destas cartas. Existe, portanto, uma orientação que diz respeito à função desta escrita, à sua intenção, ao seu propósito. Não há uma descrição ingênua dos ritos de uma determinada “seita”, nem do perfil de um rei. Toda descrição, toda narrativa, atende e satisfaz esta demanda pragmática tão característica dos “soldados de Cristo”.⁵⁰

Por outro lado, não defendemos aqui que este “conhecimento” é a única organização de saberes válida, ou seja, que foi fora daquilo que se descreve (“objeto”) que primeiro ou que principalmente se revelou o que se descreve. Ao dizer que o jesuíta Antônio de Andrade foi o primeiro a entrar em contato com o budismo tibetano e escrever sobre ele, não estamos

⁴⁹ BOXER, Charles. **O Império Marítimo Português**, São Paulo: Cia das Letras, 2002. GUINOTE, Paul **Ascensão e declínio da carreira da Índia**. Disponível em: <<http://nautarch.tamu.edu/SHIPLAB/01guifrulopes/Pguinote-nauparis.htm>>. Acesso em 21 de janeiro de 2008.

⁵⁰ “As cartas constituíam assim um espaço de tensão, de negociação, de recuos e principalmente de ação. [...] Preocupou-se Loyola principalmente por estabelecer a base do que aqui foi chamado de um sistema de informações destinado a ajudar na tomada de decisões e na realização de ações”. Cf. LONDOÑO, Fernando Torres. **Escrevendo cartas**. Jesuítas, escrita e missão no século XVI. Revista Brasileira de História, São Paulo, n. 43, p. 11-32, 2002.

afirmando que o budismo, enquanto tal, só foi organizado logicamente por estranhos à tradição tibetana ou que, até então, era uma tradição ininteligível, incapaz de entender-se e de explicar-se por si - a despeito das descrições e dos “estudos” conduzidos pelos missionários do século XVII e, posteriormente, pelo jesuíta Ippolito Desideri, no século seguinte.⁵¹

A escrita organizadora destes padres não “inventa” um budismo completamente imaginário (ou imaginado),⁵² sem conexões com a realidade, que corresponde somente às demandas pragmáticas e políticas da Companhia de Jesus. Principalmente no caso do jesuíta Estevão de Cacela, que nos dá a entender que estudou lições da língua local, do sânscrito e provavelmente de budismo, existe um esforço genuíno para compreender aquela “seita” e fazê-la inteligível para o leitor, em especial o leitor europeu. No caso deste missionário, podemos pensar nas limitações que moldaram a sua descrição na forma que ela viria a se revelar para o público.⁵³ Seja talvez porque o jesuíta não teve tempo suficiente entre os lamas – como teria tido Nobili ou Ricci,⁵⁴ por exemplo – ou talvez porque a distância entre o que se buscava e o que se encontrou era tão grande que também foi considerável a demora para se compreender que o Cataio não era ali, que as “semelhanças” com a cristandade não eram “semelhanças” em si, mas analogias produzidas pelos próprios missionários para tornar familiar aquilo com o que haviam se deparado. Em outras palavras, os relatos que compõem nosso corpo documental não chegam a identificar e nomear o budismo enquanto uma “seita” não cristã ou totalmente não gentílica, seja no Tibet ou no Butão. Sendo assim, as “semelhanças” não estavam ali porque o budismo e o cristianismo derivariam de um mesmo

⁵¹ Cf. LORENZEN, David N. **Gentile religion in South India, China, and Tibet. Studies by three Jesuit missionaries in Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East 27/1**, 2007, pp. 203 – 213. Ver apêndice D.

⁵² É necessário pontuar aqui, portanto, uma problematização da idéia de Said, do oriente enquanto “invenção” do Ocidente. Não propomos uma invalidade das idéias deste autor, que já citamos em nota anterior. Há, no entanto, a necessidade de apontar que a “invenção”, como o próprio Said indica, não é apenas de ordem imaginativa, isto é, não está limitada apenas na e pela esfera do “imaginário”.

⁵³ Público este que acreditamos ser composto essencialmente de membros da Ordem.

⁵⁴ Ver apêndice D.

antecessor comum; estavam ali porque foram imputadas, impressas na história, nos costumes e na identidade daquele povo.

Seria um anacronismo propor como sendo própria de um jesuíta do século XVII a idéia de que traçar analogias é um simples recurso descritivo usado para se “conhecer” algo. Esta é uma possibilidade com a qual nós devemos trabalhar hoje, e não pressupor estar isto dado no contexto estudado. As analogias foram essenciais para a inteligibilidade e para o conhecimento dos tibetanos pelos missionários europeus. As semelhanças, traçadas entre os budistas e os cristãos, não são dadas *a priori*, mas são um recurso cognitivo e de escrita.⁵⁵

Vale ressaltar ainda que esse “conhecimento” de que falamos não deve ser entendido epistemologicamente como “científico” ou idêntico ao conhecimento contemporâneo, à maneira que atualmente conhecemos algo. O “conhecimento” a que nos referimos aqui é, na verdade, uma espécie de discurso que organiza os objetos encontrados de forma a dar-lhes uma noção e sentido cognitivos.

Deste ponto de vista, o entendimento dos missionários enquanto homens letrados e a compreensão da missão indissociável dos “colégios” é fundamental, dada a importância do domínio da escrita nesse processo.⁵⁶

Como pressuposto metodológico, é necessário frisar que a realidade “oriental” é diferente da realidade americana, por exemplo,⁵⁷ o que determina a diferença da atuação missionária, principalmente em função da “civilidade” dos povos orientais. Ou seja, estes

⁵⁵ Hartog, em “O espelho de Heródoto”, por exemplo, dedica-se a analisar como Heródoto representou em sua escrita os Cílios. O autor, principalmente na segunda parte de sua obra, apresenta mecanismos como a inversão, a comparação, a analogia, a medida do *thôma*, a tradução, a nomeação, a classificação e indica de que forma esses mecanismos estão presentes no exercício de construção da representação do Outro. Ainda que tenhamos reservas quanto à admissão de um “Outro” na escrita jesuíta, é necessário reconhecer alguns recursos ou mecanismos descritivos comuns ou semelhantes entre os propostos por Hartog para Heródoto e os que identificamos nas cartas jesuítas. Dentre eles, principalmente a inversão, a comparação e a analogia. Cf. HARTOG., op. cit.

⁵⁶ Cf. ZUPANOV, Ines "India: Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in 17th - century South India, Oxford University Press, 1999. Prólogo disponível em: <<http://www.ineszupanov.com/publications/DM%20prologue.pdf> >

Acesso em 21 de janeiro de 2008.

⁵⁷ Entre outros fatores, como a própria organização social e econômica dos povos com os quais os missionários travam contato.

últimos têm escrita, memória, “história” – “história” essa que independe da chegada dos europeus e da sua presença ou influência na região. Estes povos possuem uma “seita” teológica e doutrinariamente organizada, cujos livros são estudados pelos seus eclesiásticos e por jovens em formação. Há centros de estudos destes livros, tais como as universidades na Europa.⁵⁸ Há mestres que ensinam e discípulos que aprendem. Entre estes, encontraremos alguns jesuítas, os quais compreenderam que, em função destas características, o missionário deve apreender não só a língua para melhor catequizar, mas compreender e, principalmente, identificar e expor os “erros” destas “seitas”.⁵⁹ No caso Tibetano, as disputas verbais tiveram este duplo papel de desqualificar tanto a “seita” como seus representantes, servindo simultaneamente a propósitos políticos e religiosos.

Nosso objetivo aqui é, portanto, aproximar a breve missão tibetana de outras missões orientais, do ponto de vista do método ou, pelo menos, do reconhecimento dos tibetanos enquanto um povo com o qual os jesuítas deveriam tentar um convencimento que priorizasse a razão em detrimento da força. Outras estratégias mais comuns na América, como, por exemplo, a organização do trabalho e a redução de nativos, seriam inadequadas para a realidade “civilizada” dos tibetanos.

⁵⁸ “Respondeu um [lama] que havia pouco tinha chegado de Usang [dBus gtsan], (que como já escrevi, é cabeça e como universidade onde se vão graduar e aprender; e os que dela vêm depois de alguns anos são os estimados e tidos por sábios), disse este, que os animais todos entendiam e por isso pecavam como o tigre quando mata o carneiro [...]”. Andrade, Carta ânua de 1626, In: DIDIER, Hugues. **Os portugueses no Tibet**. Os primeiros relatos dos jesuítas (1624-1635). Lisboa: Comissão Nacional pra Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 2000, p. 128-9.

⁵⁹ Referimos-nos aqui mais especificamente ao caso do missionário Estevão de Cacela no Butão e em Utsang. Nos casos de missões que permaneceram por mais tempo, ou no caso do italiano Desideri, no Tibet, podemos arriscar supor que os jesuítas investiram em críticas que imanentemente destruiriam as doutrinas das ditas “seitas” e revelariam a Verdadeira Lei para que, finalmente, estes gentios fossem salvos.

PRIMEIRO CAPÍTULO

Capítulo I: Apresentação das Fontes e Contextualização

1.1 Apresentação do Corpus documental

Esta pesquisa tem como fontes principais a *Relação da missão do Tibet em fevereiro de 1626*⁶⁰, acrescida de sete cartas: quatro do Padre Antônio de Andrade (1624, 1626, 1627 e 1628) e as demais de João Cabral (1626), Estevão de Cacula (1627) e Francisco Azevedo (1631). Todas são relativas à missão tibetana, seis das quais publicadas por Hugues Didier⁶¹ e editadas pela Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses em 2000.⁶²

A estas, somam-se outras fontes subsidiárias, relativas à missão Mogol (Agra, Laore): Carta do Padre Antônio de Andrade para o Provincial da Companhia de Jesus na Índia (Agra, 14 de agosto de 1623); Carta do padre Jerônimo Xavier para o provincial da Companhia de Jesus na Índia (Agra, 6 de setembro de 1604); Carta do padre Jerônimo Xavier para o padre provincial da Companhia de Jesus na Índia (Laore, 25 de setembro de 1606); Carta do padre Jerônimo Xavier para o provincial da Companhia de Jesus na Índia (Laore, 4 de agosto de 1607); Carta do padre Jerônimo Xavier para o provincial da Companhia de Jesus na Índia (Agra, 24 de setembro de 1608); Carta do Padre Francisco Corsi para o Provincial da Companhia de Jesus na Índia (Agra, 28 de outubro de 1619); Carta do Padre Francisco Corsi para o Provincial da Companhia de Jesus na Índia (Agmir, 3 de abril de 1627); Carta do padre Francisco Leão para o provincial da Companhia de Jesus na Índia (Agra, 6 de outubro de 1628); Relação da missão Mogor do ano de 1666 até 1671, inclusive; Carta anual da missão do

⁶⁰ Manuscrito encontrado no *Arquívum Historicum Societatus Iesu*, ARSI GOA 73, fl.47r. Utilizaremos uma versão digital deste manuscrito.

⁶¹ DIDIER, Hugues. **Os portugueses no Tibet**. Os primeiros relatos dos jesuítas (1624-1635). Lisboa: Comissão Nacional para Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

⁶² Apenas a carta de Antônio de Andrade datada de 10 de setembro de 1628, e enviada de Tsaparang, não faz parte do grupo de fontes principais publicadas por Hugues Didier. Utilizaremos aqui a imagem digitalizada de um manuscrito disponível no Arquivo da Companhia de Jesus em Roma, ARSI Goa 73, fl.47 e 48. Ainda deste conjunto manuscrito, utilizaremos a parte inicial da “Relação da missão do Tibet”, datada de fevereiro de 1626. ARSI Goa 73, fl.47r.

Mogor para o padre provincial da Companhia de Jesus na Índia (s/d); Carta ânua da Missão Mogor (*incompleta*)⁶³.

Também utilizamos a obra de Fernão Guerreiro, *Relaçam annval das covsas qve fizeram os padres da Companhia de Iesvs na Índia, Iapão nos annos de 600. 601*⁶⁴, ainda como fonte secundária e de natureza bastante diversa das demais, pois não se tratam de cartas, mas de relações e compilações que passam por outros tipos de lógicas de produção, publicação, circulação etc. Ao lado desta, também recorremos à descrição da província do Hindustão feita por Manuel Godinho Erédia, cosmógrafo-mor do Estado da Índia, em 1611, cuja importância principal para o nosso trabalho é a identificação e localização do Tibet na fronteira do Mogol, no caminho para o Catai.⁶⁵

Em função das restrições impostas pela documentação – reduzido número de cartas e curto intervalo cronológico – procuraremos refinar as hipóteses gradualmente, propondo encaminhamentos possíveis às questões levantadas. Isso significa, por um lado, reconhecer os limites e as dificuldades de nossa pesquisa. Mas significa também que executamos um grande esforço de alargamento destes limites, através do levantamento de hipóteses a partir da documentação. Além disso, podemos apresentar um panorama geral, engendrando aspectos políticos, religiosos, sócio-econômicos e culturais, sem termos que obrigatoriamente nos ater a um recorte mais específico, porque o universo de informações das cartas nos propicia isso.

As cartas aqui apresentadas no *corpus* principal foram escritas por jesuítas missionários na Ásia central – espaços geográficos que hoje correspondem ao norte da Índia, Nepal, Butão e Tibet – e datam de 1623 a 1631. A consideração deste espaço como um todo

⁶³ Todas esta documentação encontra-se publicada. **DOCUMENTAÇÃO Ultramarina Portuguesa**. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1963.

⁶⁴ GUERREIRO, Fernão. **RELACAM ANNVAL DAS COVSAS QVE FIZERAM OS PADRES DA COMPANHIA de IESVS na India, Iapão nos annos de 600. 601**. do processo da conuersão, Christandade daquellas partes: tiradas das cartas gêraes que de lâ vierão pello Padre Fernão Guerreiro da Companhia de IESVS. Vai diuidida em dous liuros, hum das cousas da India, outro do Iapâm. Lisboa:1609.

⁶⁵ EREDIA, M. G. “Discurso sobre a província do Industão chamada Mogul e corruptamente Mogôr com declaração do Reino de Guzarate e mais reinos de seu districto: ordenado por Manuel Godinho de Erédia, cosmographo mor do Estado de Índias Orientaes, anno 1611”. In: **DOCUMENTAÇÃO Ultramarina Portuguesa**. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1963.

justifica-se por ser possível reconhecer algumas semelhanças sócio-culturais entre as regiões que viriam a dar origem aos países, tais como eles existem hoje. Estas semelhanças são, principalmente, de duas ordens: religiosa – devido à maciça difusão das escolas budistas; e histórico-política, já que o poder político e o religioso estão fortemente ligados ao longo das histórias desses países, inclusive até os dias de hoje.

O Tibet, após 1965, é considerado, do ponto de vista político, com uma região autônoma, pertencente à República Popular da China e, portanto, vive atualmente sob o governo chinês. Neste trabalho, sempre que nos referirmos a esta região, usaremos apenas a denominação “Tibet”, sem menções diretas à China, não por desconhecermos a atual geopolítica da região, mas porque, do ponto de vista histórico, seria equivocado aproximar o atual status da região à sua situação política no século XVII. Naquela época, nem o reino do Goteje, nem a região de Utsang eram províncias ou faziam parte da China. O Tibet dos missionários jesuítas no período aqui estudado divide-se em duas missões: a que tem sede em Tsaparang (Tibet Ocidental ou Reino do Gu-gê) e a estabelecida em Utsang (Tibet central).⁶⁶

Para melhor apresentação das fontes, organizamos as seguintes tabelas, com informações colhidas sobre os principais envolvidos nesta correspondência.⁶⁷

⁶⁶ O jesuíta Antônio de Andrade, acompanhado do Irmão Marques, fixou-se em Tsaparang, onde estabeleceu uma missão ligada à Goa. Partindo de Bengala, os missionários João Cabral e Estevão de Cacela estabeleceram-se no reino de Cambirasi, ou Butão, e posteriormente na cidade de Shigatsé, em Utsang, a princípio subordinados à Província Malabar. Francisco de Azevedo, enviado como vistorador (WESSELS, C. **Early Jesuit travellers in Central Asia**, 1603-1721 Delhi: Low Price Publications, 2008, p. 81) não chega a se estabelecer em nenhuma missão, mas passa aproximadamente 10 meses viajando entre a Índia e as cidades de Tsaparang e Leh – capital do reino do Ladakh.

⁶⁷ Identificamos também os provinciais em Goa e no Malabar durante o período aqui estudado, de forma a compor um breve histórico dos religiosos envolvidos diretamente nas trocas de cartas entre as missões no Tibet e os seus respectivos superiores. Ver Apêndice A e C.

REMETENTE	DESTINATÁRIO
Antônio de Andrade (1624;1626;1627;1628)	Provincial em Goa Francisco Vergara (1623-26); ⁶⁸ Provincial em Goa Valentim de Carvalho (1626-29).
Francisco Azevedo (1631)	Procurador das províncias da Índia Antônio Freire
Estevão de Cacela (1627)	Provincial no Malabar Alberto Laércio
João de Cabral (1628)	Provincial no Malabar Alberto Laércio ⁶⁹

A seguir, as principais cartas que analisaremos ao longo de nossa dissertação.⁷⁰

1.2. As cartas de Antônio de Andrade (1623; 1624; 1626; 1627; 1628)

Antônio de Andrade, principal incentivador da missão tibetana, nasceu em Oleiros, Portugal, no ano de 1580. Entrou na Companhia de Jesus em 15 de dezembro de 1595. Quatro anos mais tarde foi mandado à Índia. Em sua atuação no Oriente, dedicou-se intensamente à atividade missionária no norte da Índia, chegando a tornar-se Superior da missão mogol e Provincial em Goa (1630-33). Foi também o principal responsável pela missão entre os budistas no Himalaia, que não sobreviveu à sua morte. Andrade foi assassinado em situação misteriosa no Colégio de Goa, em março de 1634. Dentre outros importantes cargos ocupados

⁶⁸ Supomos serem estes os destinatários das cartas de Andrade, com a ressalva da primeira carta ter sido publicada dois anos depois de escrita, o que implica em supor que mudanças foram feitas a partir do seu original. Não há indicação direta, nas próprias cartas, do destinatário, e em função disso supomos que a correspondência ocorreria entre Andrade e o Provincial em Goa, seu superior. Caso o destinatário fosse o Geral da Companhia de Jesus, neste período, tratar-se-ia de Muscio Vitelleschi, que sucedeu Cláudio Acquaviva, assumindo em 1615 e permanecendo até 1645. Cf. RODRIGUES, Francisco. **A Companhia de Jesus em Portugal e nas missões**. Porto: Apostolado da imprensa, 1935. Por outro lado, Wessles indica que o destinatário da carta de 1624 é o padre Andréas Palmeiro, identificado como superior da missão. Cf. WESSELS, C., op. cit., p. 45.

⁶⁹ Mais uma vez supomos o Provincial como destinatário, não havendo referência explícita na fonte.

⁷⁰ As demais fontes apresentaram informações pontuais ou que são importantes para o contexto histórico aqui estudado, mas não dizem respeito diretamente ao nosso recorte. A morte do soberano mogol Akbar e a sucessão de Jahangir, e posteriormente a morte deste, como também a ascensão de Sha Jahan, algumas tensões entre religiosos da Companhia de Jesus, informações gerais sobre conversões e batismo no Mogol, notícias breves da missão de Bengala são alguns dos dados contidos nas cartas selecionadas da missão no Hindustão.

por ele podemos citar o de deputado da Santa Inquisição em Goa, reitor do Colégio de São Paulo, também em Goa, assim como secretário da visitação a este mesmo tribunal, em 1632. A investigação de sua morte foi conduzida com considerável diligência, talvez porque se acreditasse que o homicídio estivesse relacionado à atividade do jesuíta junto ao Tribunal.⁷¹

1.2.1. Carta de Agra, 14 de Agosto de 1623

Sobre a atividade de Andrade no Mogol, pelo menos um relato seu foi publicado, datado de 1623 – às vésperas, portanto, de sua jornada ao Tibet. Nesta, o jesuíta faz um apanhado geral da história recente da região, comentando guerras, disputas entre herdeiros e ressaltando a liberdade que havia para a pregação do Evangelho, ao mesmo tempo em que pondera os frutos desta missão, comparando-a com as da China, Etiópia e Japão.⁷² Andrade afirma:

É verdade que o fruto até agora não foi tão copioso como se desejava, porém muitos são os que se tem feito cristãos, e muitos se fazem cada ano e ainda neste passado se batizaram perto de cento. E posto que não tem com isto comparação com Japão, China, Etiópia, é contudo certo que muitos e muitos anos estiveram e tardaram estas missões primeiro que dessem o fruto que hoje começam a dar. [...]. Tal esperamos na divina bondade de ver em breve tempo esta como em tudo é maior, maior será o fruto que se colherá para os celeiros da Santa Igreja, e tudo está em se fazer um rei destes cristão porque todos irão em seu seguimento pelo muito que dele dependem. E sabemos que assim el-rei Akbar, como este Jahangir seu filho estiveram mui perto de se render à luz do Santo Evangelho. *Non est abbreviata manus Domini*. Ele sabe o tempo de render ou a este rei ou a seu sucessor.⁷³

A esta altura, Andrade parece parcialmente satisfeito com os resultados da missão e esperançoso e certo da estratégia de conversão do soberano mogol. Ao longo de nosso trabalho, desenvolveremos a hipótese de que o missionário levou a experiência no Mogol em conta quando no Tibet procurou repetir este estratagema.

⁷¹ TAVARES, Célia Cristina da Silva. **Jesuítas e inquisidores em Goa**. Lisboa: Roma Editora, 2004.

⁷² Carta do Padre Antônio de Andrade para o Provincial da Companhia de Jesus na Índia (Agra, 14 de agosto de 1623) In: **DOCUMENTAÇÃO Ultramarina Portuguesa**. Lisboa: Centro de estudos históricos ultramarinos, 1963. p. 159-179.

⁷³ Carta do Padre Antônio de Andrade para o Provincial da Companhia de Jesus na Índia (Agra, 14 de agosto de 1623) In: **DOCUMENTAÇÃO Ultramarina Portuguesa**. Lisboa: Centro de estudos históricos ultramarinos, 1963.p. 164.

1.2.2. Carta de Agra, 8 de novembro de 1624⁷⁴

Essa carta de Andrade dá conta da partida para o Tibet. Dessa forma, inicia-se anunciando o propósito da jornada: confirmar os relatos sobre o Grão-Cataio, dos quais a Companhia de Jesus tinha tomado conhecimento a partir de notícias colhidas nas missões na Índia – em especial, no Mogol – e disseminadas através da correspondência de missionários⁷⁵. Já em sua parte introdutória, pode-se destacar da carta do missionário: (a) o objetivo da viagem – procurar os cristãos mencionados em rumores; (b) que Andrade já havia coletado informações sobre a região; (c) que as fontes destas informações eram diversas; (d) que havia, portanto, uma forte expectativa de encontrar cristãos naquela parte da Ásia; (e) que Andrade parte aproveitando as circunstâncias, e, portanto, sem ordens diretas para a viagem.⁷⁶

A título de explicação, podemos dividir a primeira carta em duas partes, de maneira a compreendê-la melhor. Em sua primeira parte, são descritos os lugares por onde passaram o jesuíta e seus companheiros em sua jornada, até a chegada ao Tibet. Os povoados de Srinagar do Ganges e Mana aparecem com destaque nesta missiva, assim como o pagode de Badrinath e os rituais que lá tinham lugar. Nesta etapa do percurso, o missionário concentra-se na descrição dos hindus: sua aparência, seus hábitos, costumes e religiosidade, os quais muitas vezes não passam incólumes às severas críticas do jesuíta. O missionário também se dedicou a descrever a vegetação, o clima e os rios encontrados. São mencionadas as dificuldades da viagem, que se deveram tanto em função da árdua subida – e da ainda mais complicada

⁷⁴ Ao longo deste trabalho, esta carta será citada da seguinte forma: Carta de Antônio de Andrade, Agra, 1624. In: DIDIER, Hugues., op. cit.

⁷⁵ Em suas correspondências, os missionários Montserrat e Jerônimo Xavier deram notícias de um reino cristão. Montserrat, por exemplo, teria afirmado que no Tibet havia quem “comungasse certo templo das mãos de um sacerdote”. Rumores entre missionários na China davam conta de que “havia cristãos perdidos para lá do Himalaia”. Além dele, Jerônimo Xavier teria dado notícia de um reino onde seus habitantes eram “brancos de cor, usando barba longa. Que praticavam várias religiões, mas a maioria era cristãos. Tinham muitas igrejas [...] todas adornadas com a cruz que especialmente veneravam. As crianças eram batizadas, os sacerdotes celibatários e vestiam-se como aqueles missionários no Mogol. Que o rei deles também era Cristão”. Cf. BRAZÃO, E. **Em demanda ao Catai**. Lisboa: Agência do Ultramar, 1954, p.36.

⁷⁶ Sobre o itinerário da viagem, ver anexos B, C e D.

descida – como também em razão do frio. Andrade chega a perder parte de um dos dedos da mão, além de ficar parcialmente cego. As montanhas e a neve são minuciosamente descritas, tanto como obstáculos quanto como maravilhas da Criação.

A segunda parte dessa carta diz respeito à chegada ao Tibet – mais especificamente ao reino do Gu-gê, ou Tibet ocidental. Trata-se da recepção do rei e das relações travadas entre o missionário, o rei e a rainha. Andrade esforça-se em apresentar o rei do Tibet, para o leitor, como um homem muito generoso para com os missionários, chegando a discriminar os “presentes” recebidos: carneiro, arroz, farinha, entre outros.⁷⁷ O jesuíta apresenta-nos também informações sobre os gêneros alimentícios que são produzidos no reino do Gu-gê e os que são obtidos por trocas comerciais com vizinhos, indicando assim relações de comércio entre Tsaparang e outros reinos.

Podemos ler, ainda neste relato, a descrição do povo tibetano, em especial dos ламас, com clara associação ao clero cristão – confessam pobreza, vivem de esmola, cantam do mesmo modo suave. O missionário é capaz de identificar no budismo tibetano – que ele não reconhece como tal nem nomeia desta forma – o mistério da santíssima trindade “mui distinto”. O português aponta também o uso da “água benta” e dos sacramentos do batismo e da confissão.⁷⁸

É possível apontar, a partir deste relato, as estratégias⁷⁹ utilizadas pelo jesuíta para alcançar seu objetivo: privilegiar a conversão do soberano, uma vez que, acreditava Andrade, após esta, seria mais fácil a conversão do restante da população tibetana. As conversas constantes com o rei e a rainha e, principalmente, a utilização de relíquias e imagens servem tanto para cativar os tibetanos quanto para sugerir ao leitor (europeu) que os budistas “reconhecem” símbolos do cristianismo.

⁷⁷ Carta de Antônio de Andrade, Agra, 1624. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p. 93.

⁷⁸ Ibidem. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p. 99.

⁷⁹ “Estratégia” entendida como um conjunto de ações que visam um determinado fim: a evangelização e a conversão.

De uma forma geral, podemos dizer que todo o trabalho da carta⁸⁰ é mostrar o Tibet como um espaço fértil para a atividade missionária, através da descrição de um rei do Gu-gê muito interessado no cristianismo e muito disposto a dar aos jesuítas a liberdade de pregação almejada; apresentando a rainha como “prudentíssima”, aliada dos cristãos no repúdio aos muçulmanos; qualificando o Tibet como um terreno livre de “infiéis” e “hereges”: os tibetanos, segundo Andrade, são gente “muito pia, inclinadas às cousa de Nosso Senhor [...] têm a lei dos mouros por abominável e zombam muito da do gentio”.⁸¹

Essa primeira carta sobre o Tibet foi traduzida em diversos idiomas e teve grande repercussão em toda a Europa católica.⁸² Isso significa dizer que provavelmente as primeiras notícias (escritas) acerca do Tibet que chegaram à Europa, vindas de um europeu que de fato esteve em terras tibetanas, foram estas dadas por Andrade e publicadas por Mateus Pinheiro.⁸³ No que diz respeito às nossas hipóteses, sugerimos em nosso trabalho que as primeiras impressões ocidentais do budismo – ainda não identificado por esse nome – foram marcadas pela visão de Andrade e, conseqüentemente, pela tradição jesuíta. É desta primeira iniciativa descritiva que irão se sobrepor as demais, as quais, ao longo dos séculos, comporão o conhecimento ocidental sobre o Tibet. Isto implica em dizer que o primeiro modo de conhecer o Tibet pelos ocidentais seguiu “as penas” da Companhia de Jesus e assim continuará até, pelo menos, a viagem de Desideri, mudando talvez com o início das expedições do século XIX.

⁸⁰ Por “trabalho da carta” entendemos a atividade de escrita das missivas, segundo os pressupostos da disciplina e da retórica jesuítas. “Trabalho”, neste caso, significa uma adequação, um ajuste da realidade à narrativa e, portanto, aos objetivos primeiros da Companhia de Jesus: a evangelização e a catequese.

⁸¹ Carta de Antônio de Andrade, Agra, 1624. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p. 98-9.

⁸² DIDIER, Hugues., op. cit., p.16

⁸³ Esta carta foi publicada, em 1626, pelo livreiro Mateus Pinheiro sob o título de: “Novo descobrimento do gram Cataio ou reinos do Tibete, pelo padre Antônio de Andrade, da Companhia de Jesus, português, no ano de 1624”. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p.75.

1.2.3. Relação da missão do Tibet em fevereiro de 1626

Nesta relação, podemos ler que o padre Antônio de Andrade, então superior na missão Mogol, partiu de Agra em busca do Reino do Cataio. Segundo este documento, a motivação da partida de Andrade é averiguar as notícias obtidas sobre “certa gente branca que vivia ao norte” e que apresentara “rastros de cristandade”, “dando-lhe a entender que aquele era o Cataio, tão celebrado e buscado”.⁸⁴

De tudo isso, [o missionário Antônio de Andrade] deu conta aos superiores maiores, que logo determinaram mandar gente àquela missão, avisando ao padre que, enquanto de cá não podia ir por falta de monção, tendo-a ele lá, se fosse com o padre Gonçalo de Souza.⁸⁵

Conforme podemos observar, o documento confirma ainda que Andrade foi forçado a retornar ao Mogol por não ter meios de, naquele momento, estabelecer-se no Tibet, mas que a Companhia de Jesus investiria nesta missão em breve.

1.2.4. Carta ânua do Tibet, 15 de Agosto de 1626⁸⁶

Na segunda carta, a ânua de 1626, o Reino do Gu-gê é descrito com mais minúcias na medida em que a hipótese da existência de cristãos nessa região é desenvolvida por Andrade – “parecia ser a gente toda cristã [...] e ter recebido a verdadeira fé nos tempos antigos”.⁸⁷ Também é nessa carta que se encontra a definição de “Catai” e as mais aprofundadas descrições sobre os costumes dos ламас. São traçadas, com mais clareza, as “semelhanças” entre o budismo tibetano e o cristianismo.⁸⁸ Nesse contexto, a descrição dos ламас e de seus costumes é uma das formas pelas quais Andrade busca a aproximação entre estes religiosos e a tradição cristã.

⁸⁴ *Relação da missão do Tibet em fevereiro de 1626*. ARSI GOA 73, fl.47r.

⁸⁵ ARSI GOA 73, fl.47r.

⁸⁶ Ao longo deste trabalho, esta carta será citada da seguinte forma: Carta ânua de Antônio de Andrade, Tibet, 1626. In: DIDIER, Hugues., op. cit.

⁸⁷ Carta ânua de Antônio de Andrade, Tibet, 1626. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p.104.

⁸⁸ São Miguel, Virgem Maria, o mistério da Santíssima Trindade e da Encarnação: Andrade é capaz de identificar todos eles na “seita dos ламас”.

Ganham espaço ainda, na letra do missionário, as disputas travadas com os religiosos budistas. Andrade narra como “traduziu” um mantra e o transformou numa pequena oração. A dificuldade do idioma também é ressaltada. O espaço chamado de Tibet é explicado a partir da composição de seus reinos. Andrade faz diferença entre o Tibet Grande e o Tibet Pequeno (Baltistão), do reino caxemir, mulçumano desde 1400,⁸⁹ (dato importante em função da aversão cristã “à seita do Profeta”); reforça ainda as menções a relatos anteriores de missionários e viajantes, como já indicamos, a respeito de cristãos no Oriente. Além disso, explica “que estas não eram terras de cristãos, mas que teriam sido um dia”.⁹⁰

Por tratar-se de uma carta ânua,⁹¹ somos levados obrigatoriamente a realizar uma análise diferenciada, atentando para suas prerrogativas formais. Por exemplo, a chegada de Andrade ao Tibet, o contato inicial com o rei e a rainha, o motivo da viagem – todos estes são temas já abordados na primeira carta e que reaparecem na segunda, mas de forma completamente diferente. Quase como uma nova versão dos fatos, Andrade retoma-os.

Desta maneira, o confronto entre as duas cartas fornece-nos subsídios em relação tanto ao aspecto formal destes relatos, entendendo a diferença entre as cartas quanto às suas condições de produção e de circulação,⁹² quanto à sua função e conteúdo, compreendendo quais os temas reaparecem e por quê, quais são omitidos, esquecidos, insinuados ou silenciados⁹³.

Poderíamos ressaltar ainda que é nesta carta na qual encontramos os principais processos através dos quais o jesuíta atribuiu valores cristãos a símbolos e imagens budistas, como forma de confirmar a suposição da existência de um passado cristão na história tibetana e justificar a missão no Tibet.

⁸⁹ Carta ânua de Antônio de Andrade, Tibet, 1626. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p. 103.

⁹⁰ Ibidem, p. 105.

⁹¹ As cartas anuais aproximam-se mais a um relatório pormenorizado de acontecimentos. Sua estrutura difere um pouco das demais, principalmente no que diz respeito à sua extensão e conteúdo.

⁹² Lembrando também que a primeira fora publicada e, portanto, divulgada ao público.

⁹³ Sem perder, contudo, o foco de nossa questão inicial, que não é uma análise puramente teórica.

1.2.5. Carta do Tibet, 2 setembro de 1627⁹⁴

Nessa carta, a mais breve,⁹⁵ Andrade dá conta do que se deu neste ano de 1627. Ainda que sucinta, a carta nos é de grande valor, porque discute mais claramente aspectos políticos da época em que o missionário está em Tsaparang, o que complementa as descrições sociais e culturais das letras anteriores. Desta forma, considerada junto às demais, é possível montar um quadro complexo das atividades de Andrade no Tibet, dos pontos de vista cultural, religioso, social e político, ainda que seu período de permanência em Tsaparang tenha sido relativamente curto.

O jesuíta abre sua carta comentando o *Lossar*, festa do ano-novo tibetano, e o impacto, junto aos lamas, do aparecimento do príncipe vestido “à portuguesa”. O rompimento entre o rei e o lama seu irmão, seguido da expulsão deste para uma fortaleza nos arredores de Tsaparang também são descritos nessa carta. O missionário indica que houve uma perseguição aos lamas – em suas palavras: uma “devassa” –, o que iniciou um grande processo de secularização de muitos religiosos budistas. Andrade apresenta-nos o argumento do rei como sendo o de que o grande acréscimo no número de lamas – motivado por seu irmão –, inviabilizaria a manutenção de seu exército.

Neste contexto de disputas políticas, é interessante perceber, a partir do relato, como se posicionaram os jesuítas em relação aos dois grupos – o do rei e o dos os lamas. A certa altura, Andrade conta que o irmão lama do rei foi visitar os missionários e pediu-lhes, acerca do rompimento dos dois, que atuassem como “terceiro” junto ao soberano. Como tal não era de interesse dos jesuítas, não o fizeram, mas também não o negaram: “Porém como esta [intermediação] prejudicava ao que pretendíamos, ainda que no exterior mostrava ser terceiro,

⁹⁴ Neste nosso trabalho, citaremos esta carta da seguinte forma: Carta de Antônio de Andrade, Tibet, 1627. In: DIDIER, Hugues., op. cit.

⁹⁵ Tendo, aproximadamente, metade do tamanho da primeira.

lá em particular persuadia a el-Rei que continuasse o que tinha começado”.⁹⁶ A utilização deste fato por parte do missionário muito nos informa sobre o contexto de crise político-religiosa em que se encontrava o Tibet,⁹⁷ além de dados do tipo: como o jesuíta inseriu-se nas relações de poder espirituais e temporais; em que medida este rompimento deu-se em função da sua presença e em que medida isso favoreceu a missão.

Também chama-nos a atenção o episódio do adoecimento de um dos padres da missão e sua “milagrosa cura” associada a uma relíquia da Virgem Nossa Senhora. Segundo informam-nos as fontes – e essa em especial – os jesuítas lançaram mão freqüentemente de imagens, símbolos e relíquias na catequese – a Santa Cruz, o terço, relicários e mesmo um sofisticado presépio fora montado no Natal de 1626. Andrade parece utilizar-se disso para aproximar-se da família real, em especial da rainha.

Assim como observamos nas demais cartas, o rei novamente é apresentado como um grande aliado dos padres, muito inclinado a converter-se, muito generoso com a missão, apoiando-a. Andrade comenta que a justificativa do rei para não se converter deve-se ao receio de que isso gere uma ainda maior instabilidade no reino. Além disso, o missionário apresenta a defesa da missão como uma vontade do próprio soberano: “Ah quem me dera aqui cem padres” – teria desejado o rei – “para logo aprenderem a língua e se dividirem por meu reino a pregar e doutrinar a gente, e eu lhe daria o necessário e faria igrejas e casas em toda a parte”.⁹⁸ Aparentemente, o rei do Gu-gê prefere cem padres cristãos seus aliados e dele dependentes do que milhares de lamas “rebeldes”.

Desta forma, o jesuíta apresenta a missão do Tibet como sendo muito promissora, devido às facilidades propiciadas pelo rei: não pagam impostos (ou “direitos”) sobre nenhum produto, nem nas alfândegas pelos caminhos que levam ao Tibet; têm a casa generosamente

⁹⁶ Carta de Antônio de Andrade, Tibet, 1627. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p. 152-3.

⁹⁷ Estamos nos referindo aqui aos antecedentes da aniquilação do poder temporal no Tibet, com o investimento deste poder na figura do Dalai-Lama, neste caso, do quinto Dalai-lama, em 1642.

⁹⁸ Carta de Antônio de Andrade, Tibet, 1627. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p. 155.

mantida pelo rei, que chegou inclusive a doar-lhes terras de plantação de trigo, já com homens para trabalharem a terra; além de contar com a amizade da rainha.

1.2.6. Carta de Antônio de Andrade, Tsaparang, 10 de setembro de 1628⁹⁹

Andrade afirma ter ficado o rei muito feliz com a notícia de seu retorno,¹⁰⁰ e mandou buscar-lhe no caminho, enviando três cavalos, “e um em particular de singular andadura para me trazer”.¹⁰¹ Segue, então, uma lista dos presentes dados pelo rei, para demonstrar, ao leitor, sua generosidade para como Andrade. Dentre eles, podemos citar uma capa de lã, vinho, carneiros, manteiga, entre outros. O rei também dispensou Andrade de passar na alfândega na entrada da cidade. O discurso do missionário tanto enfatiza o apoio do soberano, que chega a comportar a narrativa de um episódio no qual o jesuíta reclama da casa onde deveria ficar: manda dizer ao rei que é muito pequena, ao que o soberano responde que as maiores foram danificadas no inverno, mas que já seriam consertadas. Andrade lamenta então a localização, dizendo ter ficado “longe do paço”, isto é, distante do centro do poder local.¹⁰²

Sobre o encontro com o rei, o missionário diz que chegara na segunda-feira e foi recebido no sábado.

com grande benevolência e amor, dizendo [o rei] que já estava triste por lhe dizerem que este ano não havíamos de vir, e como estava de caminho para uma guerra de grande risco, nos pediu que o encomendássemos a Nosso Senhor. [...] A outro dia, em que partiu, nos mandou chamar [...] e se pôs de joelho e eu lhe rezei os Santos Evangelhos, tendo ele o missal sobre a cabeça [...] e ao pescoço levou uma cruz.¹⁰³

Andrade prossegue, indicando a predileção do rei por ele em detrimento de outros estrangeiros: “fomos o acompanhando até sair da cidade, em companhia da rainha, e estando

⁹⁹ Ao longo de nossa dissertação, citaremos esta carta da seguinte maneira: Carta de Antônio de Andrade, Tsaparang (Tibet Ocidental), 1628. ARSI GOA 73, fl.47-48.

¹⁰⁰ Parece-nos que Andrade retoma nesta carta os acontecimentos desde seu estabelecimento no Tibet, no ano de 1626.

¹⁰¹ ARSI GOA 73, fl.47-48.

¹⁰² Carta de Antônio de Andrade, Tsaparang (Tibet Ocidental), 1628. ARSI GOA 73, fl.47v.

¹⁰³ Ibidem, ARSI GOA 73, fl.47v.

já para cavalgarem se despediu de nós com grande cortesia, o que não fez de outra pessoa alguma, estando presentes muito caxemires, e outra gente estrangeira”.¹⁰⁴

O português diz ainda ter se oferecido para acompanhar o rei em sua viagem, mas o rei recusa, dizendo que não há lugar e que por estarem cansados da recente viagem “não nos queria [os missionários] dar outro trabalho de novo”.¹⁰⁵

O jesuíta relata ainda que um lama - “que são seus eclesiásticos”¹⁰⁶ – foi lhes visitar e foi então que se deu este diálogo:

O jesuíta pergunta-lhe quantos deuses adoravam, ao que o lama lhe respondeu “um somente, que era trino”.¹⁰⁷

Pergunta-lhe se Deus tinha filho. “Sim, e que este filho se fizera homem, e que depois morrera e se fora para o céu, e lá estava com seu pai”, teria respondido-lhe o lama.¹⁰⁸

Pergunta-lhe ainda se esse filho era Deus como o Pai, ao que o lama responde que sim, “mas que juntamente era homem”.¹⁰⁹

Pergunta-lhe se sua mãe era mulher ou não, e o lama responde que sim, e “que também fora para o céu e que lá estava”.¹¹⁰

Então Andrade questiona o lama sobre quantos anos havia que o filho de Deus morrera e qual era a causa de sua morte. O religioso budista responde que havia 1600 anos de sua morte, “pouco mais ou menos [...] e que ele já havia dito tudo o que sabia”.¹¹¹

Ainda assim, o jesuíta não cessa de perguntar, passando a argüi-lo sobre a existência de sacrifícios na sua “seita”. O lama responde:

[...]acendiam de continuo lâmpadas diante de sua imagem para o mesmo Nosso Senhor na hora da morte, lhe mandasse lumiar o caminho escuro da outra vida, e juntamente lhe ofereciam cada dia certos vasos d’água fresca,

¹⁰⁴ Carta de Antônio de Andrade, Tsaparang (Tibet Ocidental), 1628. ARSI GOA 73, fl.47v.

¹⁰⁵ Ibidem.

¹⁰⁶ Ibidem, fl.48r.

¹⁰⁷ Ibidem.

¹⁰⁸ ARSI GOA 73, fl.48r.

¹⁰⁹ Ibidem.

¹¹⁰ ARSI GOA 73, fl.48r.

¹¹¹ Ibidem.

de maneira que enchendo-os pela manhã, de tarde deitavam a tal água fora, e que os enchiam de outra fresca para que o Nosso Senhor lhe desse de beber passando esta vida no caminho da outra. Dizem que no inferno padecem os condenados contínuos tormentos, de fogo e frio, e castigando-os os demônios de fogo os botam em tanques frigidíssimos.¹¹²

Depois de procurar identificar na “seita dos lamas” traços de cristianismo, o missionário passa a abordar o tema do comércio:

Quando chegamos a esta terra, achamos alguns mercadores que tinham vindo com fazendas da China, eram muitos. Todos os anos trazem seda, porcelanas, chá [...]. Dele soubemos como desta cidade se chegava à China, em pouco mais de 60 dias por muito bom caminho. Em um mês e meio se gasta até Ussangue¹¹³, que é um reino muito grande, segundo dizem. E que de Ussangue à China se gastam 20 dias, pouco mais.

O missionário se compromete a, no futuro, enviar mais notícias desta missão e também “de outras terras”¹¹⁴, o que indica interesse de mapear a região.

Sobre os caminhos, Andrade continua: “Aos nossos [novos?] que vierem para cá, mandarei um roteiro do que devem fazer para virem muito bem, em muita segurança, e menos trabalho”.¹¹⁵ Informa ainda que o rei de Tsaparang já lhe disse que enviará “gente sua” até as terras do rei Jahangir¹¹⁶ para trazer os novos missionários. Este caminho, afirma Andrade, pode ser feito a cavalo, “mas o que sobre isso se assentar escreverei a V. R. ainda este ano”.¹¹⁷

O jesuíta dá-nos também indícios de que a relação com os hindus não vai muito bem, comunicando que “por mexericos dos Brâmanes”, teve seu “fatinho” confiscado em Srinagar, pois se acreditava que traziam coisas valiosas por serem portugueses.¹¹⁸ Há, na escrita deste missionário uma grande disposição em reiterar que os jesuítas não estão ali para realizar comércio, mas que, ao mesmo tempo, são considerados com frequência ricos comerciantes, por serem portugueses.

E finaliza de forma muito otimista:

¹¹² ARSI GOA 73, fl.48r.

¹¹³ Onde irão estabelecer-se os missionários Estevão de Cacela e João Cabral.

¹¹⁴ Carta de Antônio de Andrade, Tsaparang (Tibet Ocidental), 1628. ARSI GOA 73, fl.48r.

¹¹⁵ Ibidem.

¹¹⁶ Soberano mogol no período de 1605-1627.

¹¹⁷ Carta de Antônio de Andrade, Tsaparang (Tibet Ocidental), 1628. ARSI GOA 73, fl.48r.

¹¹⁸ Ibidem, fl.47r.

Espero na divina bondade que por meio das orações e santos sacrifícios de V. R. se converterá este rei muito cedo. E virão lavrando e pegando sua Santíssima Lei nos corações destas gentes, que são muitas, e parecem mui dispostos (sic) para todo o bem. Quase todas essas nações, que se estendem muito, são da mesma seita. Deus Nosso Senhor as traga muito cedo ao verdadeiro conhecimento.¹¹⁹

1.3 A carta de Francisco de Azevedo (1631)¹²⁰

O relato do padre Francisco de Azevedo dá conta dos mais de dez meses de sua viagem pela Ásia central, desde Agra, passando por Tsaparang, indo ao Ladakh e retornando a Agra.¹²¹

O objetivo inicial do jesuíta era juntar-se aos padres já estabelecidos na missão em Tsaparang – a qual havia sido fundada há aproximadamente quatro anos por Antônio de Andrade. Contudo, chegando à capital do Reino do Gu-gê, Azevedo depara-se com a missão passando por grandes dificuldades, uma vez que o rei, o qual apoiava os jesuítas desde os tempos do fundador da missão, havia perdido uma guerra contra o rei do Ladakh e tornara-se então cativo deste soberano. Assim, Azevedo parte para Leh, então capital do reino do Ladakh, com o objetivo de obter, junto ao rei vitorioso, apoio para os padres da missão em Tsaparang.

O primeiro trecho da viagem (Agra-Tsaparang) é semelhante ao caminho percorrido por Andrade. Também é semelhante a descrição das “serras”, no que diz respeito ao conteúdo. Assim como seu antecessor, Azevedo fala-nos da vegetação, dos animais vistos e procura inclusive identificar uma das nascentes do Ganges. O missionário descreve também os pagodes e peregrinos encontrados ao longo do caminho. Por indícios encontrados ao longo do texto, podemos supor que Azevedo leu pelo menos uma das cartas de seu colega português.¹²²

¹¹⁹ Ibidem, fl.48r.

¹²⁰ Ao longo desta dissertação, citaremos esta carta da seguinte forma: Carta de Francisco de Azevedo, Agra, 1631. In: DIDIER, Hugues., op. cit.

¹²¹ Ver mapa em anexo C. Ainda que a região do Ladakh não esteja explicitamente assinalada, sabemos que Leh é sua capital.

¹²² “Estas são as árvores que o padre Antônio de Andrade viu cheias de ramalhetes de flores vermelhas...”. Carta

Porém, no estilo da escrita, Azevedo é radicalmente diferente de Andrade. É, por muitas vezes, irônico, demonstra bom ou mau humor e não teme deixar transparecer seu estado de espírito. Se Andrade raramente reclama, Azevedo o faz seguidamente, dando bastante espaço em sua carta para os perigos e as adversidades impostas pelo clima, pelo relevo, enfim, pelo inóspito meio natural enfrentado na viagem.

Vale lembrar que, como não se trata de uma ânua (como a carta de Andrade de 1627), nem de um relato publicado (como a carta de Andrade de 1624, publicada em 1626), o missionário possivelmente permitiu-se uma escrita menos rígida que seu companheiro e atual superior em Goa.¹²³

A principal importância desta carta é dada pela investigação conduzida por Azevedo em sua viagem. Percebe-se uma grande preocupação em identificar e localizar os reinos, em apontar o que produzem e que tipo de comércio realizam, em estabelecer, enfim, relações entre os ditos reinos (as fronteiras entre eles, as relações comerciais e de conflito). O missionário descreve ainda fatos e personagens importantes no contexto político da região – como a guerra entre o reino do Ladakh e o Gu-gê e as características de seus respectivos soberanos. Além disso, Azevedo escreve abertamente sobre as tensões existentes dentro da própria Companhia de Jesus, no que diz respeito ao apoio ou condenação das missões no Tibet (Tsaparang e Utsang).

1.4.A carta de Estevão de Cacela¹²⁴ (1627)

O relato de Cacela¹²⁵ diz respeito à saída do missionário de Hugli (Bengala) e conta-nos da viagem feita pelo jesuíta até a atual região do Butão.

de Francisco de Azevedo, Agra, 1631. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p.179.

¹²³ Andrade é superior em Goa de 1630 a 1633.

¹²⁴ Em nossa dissertação, citaremos assim esta carta: Relação que mandou o Padre Estevão de Cacela Da Companhia de Jesus ao Padre Alberto Laércio, provincial da Província do Malabar da Índia Oriental, de sua viagem para o Cataio, até chegar ao Reino do Potente. In: DIDIER, Hugues., op. cit.

¹²⁵ Francisco de Azevedo nos informa que o padre Cacela morreu em Utsang, no dia seis de março de 1630.

Desde o título da missiva¹²⁶ até as considerações finais de Cacela, ficam claros os objetivos principais da jornada do jesuíta: chegar ao Cataio e converter os povos nos locais onde ele vier a se estabelecer. Assim sendo, a carta dá notícias detalhadas da viagem iniciada na província do Malabar, cujo destino final deveria ser o Cataio.

O início da viagem nesta província, da qual fará parte a missão tibetana de Utsang, é um dado importante. Em primeiro lugar, porque aponta para um movimento de interiorização no continente a partir do ponto oposto daquele do qual saiu o padre Andrade. Segundo, porque nos informará o padre Francisco de Azevedo em sua missiva que, pela falta de interesse de Cochim, a província de Goa deve passar a investir no Tibet. A carta deste missionário data de 1631, ano em que o padre Antônio de Andrade é provincial em Goa. Isso poderia vir a confirmar hipóteses de conflitos entre os próprios missionários na Índia sobre o apoio ou a condenação da missão Tibetana.

Contudo, até o encerramento desta missiva, o missionário encontrava-se no chamado “Reino do Potente”.¹²⁷

Se seguirmos o modelo proposto na apresentação da 1ª missiva de Antônio de Andrade, esta carta também pode ser dividida em duas partes: a primeira dá conta da saída de Bengala e da viagem até a chegada ao Butão;¹²⁸ a segunda dá conta do estabelecimento do missionário neste reino, incluindo suas impressões acerca dos “butaneses” – leigos e lamas – e sua religião.

Carta de Francisco de Azevedo, de Agra, 1631. Nascido em Aviz, em 1585, entrou para a Companhia de Jesus aos dezenove anos de idade e, em 1614, foi enviado para a Índia, onde permaneceu por alguns anos em Kerala. Cf. BAILLIE, Luiza Maria. **Father Estevão Cacella's report on Bhutan in 1627**. Notas de Michael Aris. Disponível em: <http://www.bhutanstudies.org.bt/admin/pubFiles/1.Father.pdf>. Acessado em: 13 de maio de 2008.

¹²⁶ “Relação que mandou o Padre Estevão de Cacela da Companhia de Jesus ao Padre Alberto Laercio, provincial do Malabar da Índia Oriental, da sua viagem pera o Cataio, até chegar ao Reino do Potente.” Esse é o título da carta, conforme a publicação de Hugues Didier. DIDIER, Hugues., op. cit., p. 215.

¹²⁷ A palavra Tibet é de origem turco-árabe. Em árabe: Tubbat e em turco Tübat. Em hindi, Bhotanta é o mesmo que Tibet, o que muitas vezes foi traduzido como “Botente” ou “Potente”, e daí para as demais línguas ocidentais: “*le puissant, the powerfull, das mächtige*”. DIDIER, Hugues., op. cit., p. 23. Em tibetano, dir-se-ia algo parecido com “*be*” e “*pot*” (Bot = Tibet).

¹²⁸ Ao que viria a se chamar Butão.

Desta forma, a primeira parte informa-nos das tensões na missão de Bengala, neste início do século XVII. Podemos deduzir, a partir do relato do missionário, que os portugueses, neste período, estão “espremidos” entre as guerras dos “infiéis”, no interior do subcontinente indiano, e os conflitos com os “hereges”, na parte litorânea da Índia. Pode-se pensar que a busca pelo Cataio, neste contexto, é também uma espécie de fuga destes religiosos, à procura de terrenos mais férteis e tranquilos para a difusão do cristianismo.¹²⁹

À medida em que o jesuíta prossegue, de reino em reino, buscando informações sobre o Cataio e como chegar até lá, o relato vai apresentando uma preocupação “geopolítica” semelhante à de seus companheiros. Cacela, ao longo de sua jornada, não só identifica e nomeia uma série de “reinos” e “cidades”, como descreve a região visitada, do ponto de vista natural e sócio-econômico. As rotas, interesses e trocas comerciais, os principais produtos “importados”, a produção agrícola local, todos estes temas aparecem na carta do religioso. Os soberanos, dentre gentios e mouros, também são apontados.¹³⁰ A essa altura, é curioso perceber que muitas das informações foram colhidas a partir da intermediação de um representante do Mogol em Bengala, o que corrobora a hipótese de que os jesuítas foram auxiliados por mouros mogóis, em virtude da grande importância política do Hindustão na região, neste dado período.

Outros temas abordados dizem respeito à religião: aspectos teológicos e doutrinários e aspectos “exteriores” (etiqueta, indumentária e materialidade); calendário religioso, costumes, festas e datas sagradas, romarias e rotas de peregrinação. E ainda: mitos fundadores anteriores ao budismo que explicam a origem dos povos da região do Himalaia como descendentes de “bugios”¹³¹, segundo Cacela.

¹²⁹ Sobre isso, cf. COLLIS, Maurício. **Na terra da grande imagem**. Porto: Livraria Civilização, 1944. Após os problemas enfrentados em Bengala, já em 1626, a cidade é tomada em 1632 por ordem do soberano mogol Shah Jahan, filho de Jahangir.

¹³⁰ Até mesmo algumas “instituições” como Justiça e Alfândega são mencionadas pelo jesuíta.

¹³¹ Sobre o mito de fundação tibetano e a suposta descendência de “macacos”, cf. POWERS, J. **Introduction to Tibetan Buddhism**. Ithaca: Snow Lion Publications, 1995, p.140.

Uma vez no Reino de Cambirasi, parte constituinte do Reino do Potente¹³², Cacela identifica como a principal figura política o “lama maior e rei” Droma Raja.¹³³ Mais uma vez – como no caso de Andrade – o soberano é apresentado como alguém que apóia a iniciativa missionária dos jesuítas, mas, frente à recusa de ele próprio converter-se ao cristianismo, Cacela resolve prosseguir com a viagem e deixar o jesuíta João Cabral em Cambirasi.

Retomando as preocupações geopolíticas, o missionário explica a relação do reino em que se encontra com seus vizinhos, além de apontar duas rotas de comércio principais: a que passa por Tsaparang, vinda da Caxemira, e aquela que vem da China. O jesuíta identifica ainda as cidades de Lhasa¹³⁴ e Shigatsé, que diz serem muito freqüentadas por mercadores e religiosos *iogues*.

Também observamos neste relato repetir-se a hipótese de serem os “butaneses” cristãos antigos. Cacela, tal como fez Andrade, descreve o budismo – que ainda não leva esse nome – de maneira a identificar nesta religião aspectos comuns com o cristianismo. No entanto, é preciso ressaltar que Cacela apresenta ponderações a esta hipótese, apontando algumas características cristãs que ele não foi capaz de encontrar no rito dos lamas – o sinal da cruz, por exemplo. Além disso, o missionário cita o próprio soberano quando este lhe informa que seus antepassados jamais haviam sido cristãos. É preciso dizer também que não temos subsídios para afirmar – ao contrário do que fizemos em relação a Azevedo – que Cacela leu um ou mais relatos do padre Andrade. O missionário no Butão afirma não terem

¹³² Este termo é identificado por Maria Luiza Baillie como o nome dado ao Butão pelo povo da região do Koch Bihar. Cf. BAILLIE, Luiza Maria. **Father Estevão Cacella's report on Bhutan in 1627**. Notas de Michael Aris. Disponível em: <http://www.bhutanstudies.org.bt/admin/pubFiles/1.Father.pdf>. Acessado em: 13 de maio de 2008.

¹³³ Retificado por Didier como *Dharmaraja* (DIDIER, Hugues., op. cit., p. 215.) e identificado por Baillie como sendo Shabdrung Ngawang namgyel, o “fundador do Butão”. Cf. BAILLIE, Luiza Maria. **Father Estevão Cacella's report on Bhutan in 1627**. Notas de Michael Aris. Disponível em: <http://www.bhutanstudies.org.bt/admin/pubFiles/1.Father.pdf>. Acessado em: 13 de maio de 2008. O termo *Dharmaraja* tem grande significado tanto para a história da Índia quanto para a história do Tibet, equivalendo a *Chos-rgyal*. Este conceito chegou ao Tibet através da disseminação do budismo e da tradução de escritos em sânscrito, nos séculos VII e VIII. Em geral, a palavra *Dharmaraja* significa o rei que protege seus súditos e governa de acordo com a doutrina e as crenças budistas. Cf. RECHUNG, J.K. Notes and Topics. *Bullet of Tibetology* 1992 n°1. Disponível em: www.tibetology.net/publications.htm. Acessado em 13.05.2008.

¹³⁴ Atual capital da Região Autônoma do Tibet e centro da Província de Utsang.

notícias dele os companheiros em Tsaparang, mas diz já ter lhes enviado cartas. As notícias da missão vizinha teriam vindo através de lamas em viagem.

É interessante notar fundirem-se, na descrição do missionário, as figuras de líder religioso e soberano político na figura do “rei e lama maior”. Dharmaraja é apresentado como um poderoso soberano e de vasto conhecimento. Neste sentido, podemos especular sobre a estratégia jesuíta de buscar, no caso dos povos da Ásia Central, a conversão de uma grande figura política para, a partir dela, converter o restante da população, como no caso de Andrade em Tsaparang.

Portanto, acreditamos ser importante esta carta de Cacela, porque revela-nos detalhes sobre o conturbado contexto político da região de Bengala. Informa-nos também acerca dos interesses e alianças portuguesas na região, além de indicar-nos os planos da Companhia de Jesus em meio às tumultuadas circunstâncias.

Não obstante, ao contrário dos missionários até então abordados neste trabalho, Cacela afirma ter se dedicado a aprender o idioma da região e, provavelmente, o sânscrito, uma vez que o jesuíta menciona ter estudado os livros dos lamas. Ou seja, além de, como os demais, Cacela enfatizar as dificuldades da catequese pelo desconhecimento da língua, o jesuíta põe-se a aprender com os lamas e, certamente, põe-se a aprender também sobre o budismo. Talvez por isso este missionário tenha fornecido uma descrição um tanto mais complexa do budismo, chegando a identificar “Chescamoni” – Sakyamuni, Buda – como filho de Deus. Tomando como referência os principais mistérios e dogmas cristãos, o jesuíta comenta sua percepção das crenças dos budistas “butaneses”, considerando questões como a Trindade, a Encarnação, a Virgem Maria e a existência do inferno e do paraíso. Talvez por isso, e não só por (possivelmente) tratar-se do primeiro relato ocidental escrito sobre o que viríamos a chamar de Butão, este texto seja de tamanha importância.

1.5.A carta de João de Cabral¹³⁵ (1628)

Esta carta do missionário João de Cabral¹³⁶ conta-nos como foi seu estabelecimento em Utsang e sua partida para o Nepal. O motivo da mudança, diz o jesuíta, foi a frustração com a recusa do “lama-rei” do Butão em converter-se. Nas palavras de Cabral: “achamos que todos os favores de lama Rupa [bLa ma Rin pó c’e] eram traças para impedir nosso intento, movido pelo zelo de sua falsa seita”.¹³⁷

Com a ajuda de um lama de Utsang, que cedeu aos missionários mantimentos e cavalos, foi possível realizar a viagem até Shigatsé, apontada pelo padre como corte do Rei do Tsang. Após uma viagem de vinte jornadas, Cacela, outro missionário no Tibet central, foi muito bem recebido pelo rei e por “toda a sua gente”.¹³⁸

O relato do padre indica-nos que as relações entre o “Dharmaraja” e o rei de Shigatsé, não eram nada boas, o que acabou recaindo sobre os jesuítas: “Rupa sobremaneira enfadado e se declarou por inimigo nosso, e por mais que com razões o procurei abrandar, tudo foi baldado.”¹³⁹

Também neste relato é ressaltada a boa vontade do rei para com o cristianismo e os missionários. Cabral chega a afirmar que o dito rei teria inclusive reconhecido a “Santa Lei” como “melhor de todas, e é bom que todos aprendam para a salvação de suas almas”,¹⁴⁰ teria

¹³⁵ A citação desta carta será feita, em nossa dissertação, da seguinte forma: Relação da Missão do Reino de Uçangue, cabeça dos do Potente, escrita pelo Padre João Cabral da Companhia de Jesus. In: DIDIER, Hugues., op. cit.

¹³⁶ Nasceu em Celorico da Beira (Portugal), em 1599, entrou para a Companhia de Jesus em 1615 e foi enviado à Índia em 1624. após a missão tibetana, retornou à Índia e deu continuidade à sua carreira missionária em Cochim, Malaka, Macau e Japão. Foi ainda provincial dos jesuítas no Japão e prepósito da Casa Professa da Companhia de Jesus em Goa. Segundo Collis, o jesuíta não só estava em Hugli quando da invasão ordenada por Shah Jahah, em 1632, como atuou junto aos capitães mogois no papel de negociador. Cf. BAILLE, Luísa Maria. **Father Estevão Cacella's report on Bhutan in 1627**. Notas de Michael Aris. Disponível em: <http://www.bhutanstudies.org.bt/admin/pubFiles/1.Father.pdf>. Acessado em: 13 de maio de 2008. Collis, Maurício **Na terra da grande imagem**. Pôrto Livraria Civilização 1944, p. 230-244.

¹³⁷ Relação da Missão do Reino de Uçangue, cabeça dos do Potente, escrita pelo Padre João Cabral da Companhia de Jesus. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p. 243.

¹³⁸ Relação da Missão do Reino de Uçangue, cabeça dos do Potente, escrita pelo Padre João Cabral da Companhia de Jesus. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p. 243.

¹³⁹ Ibidem, p. 243-3.

¹⁴⁰ Relação da Missão do Reino de Uçangue, cabeça dos do Potente, escrita pelo Padre João Cabral da Companhia de Jesus. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p. 244.

declarado o soberano em um formão. O missionário também descreve o jovem rei de Shigatsé, como sendo “branco”, “muito pio e liberal com os pobres”, além de rico, adquirindo seus bens importados da China.

Depois do estabelecimento dos padres em Shigatsé, O “lama Rupa” envia para lá lamas para avisar ao rei que os jesuítas eram “padres mandados só a destruir (sic) os seus pagodes, gente má, destruidora e blasfemadora de sua lei”.¹⁴¹ Sabendo disso, o rei passou a demonstrar menos interesse pelo cristianismo e no contato com os padres, “não no tratamento, que sempre foi o mesmo, mas na graça e afabilidade, em que parece, (se não for nossa imaginação) diminuiu alguma coisa”.¹⁴²

Passado algum tempo – não ficando muito claro quanto – na cidade de Shigatsé, Cabral vai a Golim (Hugli, Bengala), com o objetivo de “descobrir este novo caminho de Reino do Nepal, para se poder continuar por ele a missão, suposto o do Cocho ser tão perigosos e arriscado”.¹⁴³

A partir desse relato, podemos considerar que Cabral não só narra o deslocamento feito do Butão a Utsang, como também compartilha da visão de que a missão tibetana é uma etapa no processo de evangelização da Ásia central, sendo “uma das mais gloriosas da Companhia [de Jesus], e é porta para toda a Tartária, China e outros muitos reinos gentios”.¹⁴⁴

¹⁴¹ Relação da Missão do Reino de Uçangue, cabeça dos do Potente, escrita pelo Padre João Cabral da Companhia de Jesus. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p. 244.

¹⁴² Ibidem, p. 244.

¹⁴³ Ibidem, p. 245.

¹⁴⁴ Ibidem, p. 245.

1.6. Balanço das características gerais das cartas selecionadas para esta pesquisa

Todas as cartas que compõem nosso *corpus* documental apresentam ricas descrições dos caminhos e das populações encontradas na região da Ásia central. Nestes relatos, determinados temas se repetem, a despeito das particularidades do remetente, da localização ou do período temporal. Portanto, a partir de nossa hipótese de trabalho – entendida também como a associação da atividade missionária à elaboração de um saber jesuíta sobre o centro do continente asiático – dividiremos as descrições feitas pelos missionários em dois grandes grupos ou tipos e, em seguida, apontaremos temas que aparecem de forma recorrente e que, de certa forma, guiam e organizam esses relatos.

Em primeiro lugar, é preciso diferenciar as descrições quanto ao seu objeto,¹⁴⁵ as quais são de dois tipos:

- (a) As descrições que tratam dos objetos naturais, ou não-humanos, que dizem respeito aos aspectos físicos do meio-ambiente e da geografia, como o clima, o relevo, a flora, a fauna e a hidrografia, principalmente;
- (b) As descrições que tratam de objetos humanos ou da cultura – material ou imaterial – de um povo, entendidos, por eliminação, como aqueles que não pertencem ao grupo (a), dentre os quais podemos apontar: os indivíduos que compõem uma determinada aldeia, vila, cidade ou nação; a cultura material que os cerca, desde edifícios até objetos pessoais e rituais, passando por vestimentas, até marcas imateriais da cultura, como hábitos alimentares e religiosos, por exemplo.¹⁴⁶ Ou ainda: fatos, situações,

¹⁴⁵ Não se propõe aqui que o missionário necessariamente estabelecia uma relação sujeito-objeto, tal como a entendemos hoje, do ponto de vista epistemológico. Contudo, é necessário que tracemos algumas tipologias e diretrizes metodológicas para que nosso trabalho ganhe inteligibilidade.

¹⁴⁶ Desta primeira divisão, podemos dizer que se deslocamos o princípio da tipologia aqui traçada do humano para o divino, ou seja, se não nos interessar os objetos humanos e não-humanos enquanto tais, mas todos eles enquanto criações divinas, poderíamos agrupar, hipoteticamente, o primeiro grupo (a) acima sob um rótulo do tipo “Criações de Deus não corrompidas” e as do segundo grupo (b) em mais dois: “Criações de Deus pouco corrompidas” e “Criações de Deus muito corrompidas”. No entanto, essa estratégia nos pareceu pouco prática, de difícil defesa até mesmo do ponto de vista teológico, ainda que, de certa forma, seja mais aproximada às

memórias, enfim, pequenas narrativas ou crônicas que surgem dentro do corpo das cartas.

Feito isso, dividimos os temas recorrentes em três grandes grupos: *Poder e aspectos políticos*; *Economia e sociedade* e, por último, *Cultura e mentalidade*. É claro que este foi um exercício teórico e analítico e está longe de ser a única tipologia possível para dar conta desta documentação. Ao contrário de “engessar” o texto e a análise, esta tipologia foi pensada como uma ferramenta que organiza a leitura e a exposição das fontes. Qualquer proposta deste tipo obrigatoriamente limita nosso trabalho, mas, neste caso, enfatizamos os limites que nos interessam, identificando e organizando os temas e as fórmulas que se repetem na correspondência. Vale dizer também que estas categorias não são excludentes: a sua utilização em conjunto é entendida como recurso válido e muito profícuo.

Durante a leitura e análise das cartas, notamos, em primeiro lugar, ser de grande importância para os missionários a identificação de reinos, seus limites, suas fronteiras e circunvizinhanças. Tal fato é geralmente associando ao aspecto físico da região e sempre traz informações sobre a natureza das relações de um determinado reino com seus vizinhos, com a presença até mesmo de termos como “vassalo” ou “inimigo” para explicá-las.

Assim, é recorrente a identificação do soberano local, a qual se apresenta normalmente como uma caracterização do “rei”: seus traços de personalidade, a maneira com que se relaciona com seus aliados e inimigos externos, com sua corte e como seus súditos são apresentados. A predileção ou devoção do soberano a uma determinada fé – ou “seita” – é, por razões óbvias, sempre apontada.

A corte e os demais atores políticos locais também são apresentados ao leitor, mesmo que de forma confusa, sem identificação nominal, normalmente através de um “cargo”, ou seja, através do que o missionário entendia como sendo a função daquele “funcionário real”.

descrições presentes nas cartas. Sendo assim, ainda que o tenhamos descartado enquanto organizador da tipologia, não o descartaremos enquanto um dos princípios de nossa análise.

Assim, os jesuítas descrevem como se dão as relações entre os leigos e os religiosos, apresentam seus interesses políticos,¹⁴⁷ suas “patranhas” e “artimanhas” religiosas e políticas, sintetizando, cada um a seu modo, as disputas de poder em questão.

Os aspectos político-administrativos também podem surgir no texto, mas não são tão recorrentes. Um ponto interessante é notar a identificação da esmola do soberano a uma determinada escola ou templo budista, traçando assim uma relação de dependência e certa soberania do poder não-religioso sobre o poder religioso, quando é este o caso. Acreditamos que isso tem a função de corroborar determinadas “estratégias” de conversão que visem a figura do “rei” em particular.

Encontramos também nas cartas uma espécie de memória política dos reinos e seus soberanos, normalmente com certo cuidado em identificar as sucessões políticas, o que é uma difícil tarefa, considerando a instabilidade da região. Assim, guerras e conflitos internos aparecem narrados no texto.¹⁴⁸

Neste contexto de disputas de poder, propomo-nos, sempre que possível, identificar os aspectos políticos da atividade da Companhia de Jesus, mesmo que se trate de informações retiradas indiretamente do texto, isto é, que sejam inferências, não aparecendo claramente na escrita do missionário.

Mas não é apenas no cenário político em que se concentra o olhar jesuíta. Constatamos que a organização sócio-econômica da sociedade também é foco das narrativas, ainda que de forma secundária. Encontramos descrições gerais da produção de um determinado reino, como se davam as trocas comerciais com os seus vizinhos, de onde importavam e para onde exportavam determinados produtos, como se organizava o trabalho, a agricultura, a manufatura e o artesanato e daí podemos inferir como se organizavam determinados grupos.

¹⁴⁷ Na verdade, apresentam aquilo que entendem como sendo tais interesses.

¹⁴⁸ Sobre isso, cf., por exemplo: FLORES, Jorge. **“I’ll do as my father did”**: on and other europeans views of mughal succession crises. Disponível em: <http://www.brown.edu/Departments/Portuguese_Brazilian_Studies/ejph/html/issue6/pdf/jflores.pdf> Acessado em: 21 de janeiro de 2008.

Podemos também analisar o olhar jesuíta sobre as “castas” quando estes descrevem os hindus encontrados pelos caminhos até o Tibet.

Parece-nos, no entanto, que os aspectos religiosos são, ao lado dos aspectos políticos, mais importantes para a estrutura das sociedades encontradas - do ponto de vista dos missionários -, o que talvez deixe os aspectos econômicos e sociais em segundo plano. Dessa forma, há o interesse dos padres acerca dos aspectos religiosos locais, sejam teológicos e doutrinários ou sejam aspectos “exteriores”: etiqueta, indumentária. Além disso, existem referências ao “tempo” religioso, o calendário sagrado dos locais, com suas festividades, cerimônias e peregrinações.

A seguir, apresentamos uma tabela com os principais temas abordados pelo *corpus* documental, de forma a sintetizar o conteúdo identificado nos relatos:

Poder e aspectos políticos	Economia e sociedade	Cultura e mentalidade
Identificação e descrição de limites de reinos e fronteiras.	Trocas mercantis e rotas de comércio.	Religião: aspectos teológicos e doutrinários.
Identificação e descrição de figuras e atores políticos: reis, rainhas, membros da “corte ¹⁴⁹ ” etc.	Produção: agricultura, manufatura, artesanato etc.	Religião: aspectos “exteriores” (etiqueta, indumentária e materialidade).
Relações de poder dentro da “corte”, tensões, agremiações, complôs etc.	Organização do trabalho.	Mitos fundadores, lendas, histórias etc.
Aspectos administrativos e de governo.	Organização social: grupos, castas etc.	Calendário religioso, costumes, festas e datas sagradas, romarias e rotas de peregrinação etc.
História ou memória política: guerras, revoltas e problemas de sucessão.		

Finalmente, é necessário dizer que o destaque destes temas conforme aparecem na tabela acima se deve ao nosso entendimento das cartas, e da correspondência como um todo,

¹⁴⁹ “Corte” entendida aqui no seu sentido mais amplo, ou seja, pessoas ou grupos de pessoas que cercam o soberano que, nos casos aqui analisados, pode ser laica ou religiosa. Encontramos majoritariamente o segundo tipo.

enquanto uma *práxis* jesuíta. Em última análise, como proposta de um projeto ou modelo de evangelização em curso no Tibet.

Portanto, nossa principal questão, a seguir, será a de compreender como foi possível justificar uma missão em um lugar tão isolado e, em certo sentido, tão exótico. Para isso, apresentaremos como o Tibet foi descrito nas cartas inaugurais destes primeiros missionários europeus na região.

A partir da documentação selecionada, analisaremos com quais argumentos os religiosos defenderam e viabilizaram a criação, como também o estabelecimento desta missão. Abordaremos também de que forma eles defenderam sua continuidade. O mais importante, qual o discurso acerca da relevância – em especial, geopolítica - do Tibet para os planos da Companhia de Jesus na região. Num contexto de decadência da carreira da Índia e da força de Portugal no Oriente, ameaçado por *infiéis* (muçulmanos) e *hereges* (em especial os holandeses),¹⁵⁰ é provável que a Companhia de Jesus, “espremida” entre eles, tenha julgado prudente investir na interiorização de sua atividade missionária. A partir daí, seria possível pensar também o Tibet como uma espécie de ponte a unir as missões no norte da Índia e na China.

¹⁵⁰ BOXER, Charles. **O Império Marítimo Português**. São Paulo: Cia das Letras, 2002. GUINOTE, Paul. **Ascensão e declínio da carreira da Índia**. Disponível em <<http://nautarch.tamu.edu/SHIPLAB/01guifruolopes/Pguinote-nauparis.htm>>. Acesso em 21 de janeiro de 2008.

SEGUNDO CAPÍTULO

2. Missão no Tibet

2.1. Os antecedentes da Missão Tibetana: a Missão Mogol e a viagem de Antônio de Andrade

Em 1510 a ilha de Goa foi ocupada por portugueses. Dezesesseis anos depois, o norte da Índia foi invadido por um exército do Afeganistão e da Ásia central, constituído por estrangeiros e comandado por um turco, chamado Babur, que fundou a dinastia mogol. A consolidação do Império Mogol viria com Akbar (1556-1605), que teve de administrar as diferenças entre muçulmanos e hindus na região. A seguir, enumeramos os principais líderes do Império Mogol:

SOBERANO	PERÍODO
Babur	1526-1530
Humayun	1530-40; 1555-6
Akbar	1556-1605
Jahangir	1605-1627
Shajahan	1628-1658
Aurangazeb	1658-1707

Conforme dissemos em nossa apresentação inicial, a corte mogol, apesar de muçulmana, manteve boas relações com a cristandade desde que, em 1579, Akbar convida missionários para a sua corte.

Uma vez em contato com os portugueses, o chefe mogol, incomodado com as disputas políticas entre os grupos hindus e muçulmanos, teve conhecimento do cristianismo. Akbar travou seu primeiro contato com portugueses em 1573, ao tratar com uma delegação chefiada por um certo Antônio Cabral enquanto cercava a cidade de Guzarate.¹⁵¹

Em 1576, quando, em Bengala, dois jesuítas recusaram-se a absolver mercadores cristãos que tinham deixado de pagar impostos ao governo Mogol, Akbar decidiu convidar

¹⁵¹ MACLAGAN, Sir Edward. **Os Jesuítas e o Grão Mogol**. Porto: Editora Livraria Civilização, 1946, p. 47.

um padre, Julião Pereira, para ir à corte, em Fatehpur Sikri,¹⁵² onde este chegou em março de 1579.

O padre participou de vários debates na presença do soberano, com o qual conversava freqüentemente. Parece, no entanto, que Pereira seria um homem mais virtuoso do que culto.¹⁵³ Akbar manda, então, um embaixador a Goa, com cartas ao vice-rei, ao arcebispo e aos jesuítas, pedindo que fossem enviados dois padres à sua corte.

No dia 10 de novembro de 1579, uma comissão de bispos decidiu em favor da partida da missão. Os padres escolhidos foram Rodolfo Acquaviva,¹⁵⁴ Antônio Montserrat¹⁵⁵ e Francisco Henriques. O último era de origem persa, natural de Ormuz, e convertido do islamismo. Haveria de ser ele o intérprete da missão.¹⁵⁶

Akbar fora educado como muçulmano, mas sua família mostrava certo desinteresse por esta religião. No entanto, o soberano queria que as crenças por ele adotadas pudessem também ser seguidas por seus súditos. A maioria mogol era muçulmana e quase todos aqueles investidos nos mais altos cargos professavam essa religião. A nomeação de hindus para cargos de destaque enfrentava, portanto, forte oposição, que muitas vezes chegava à violência física, à destruição de templos e à matança de vacas.¹⁵⁷

Deste ponto de vista, é provável que o soberano mogol tenha encontrado no cristianismo a possibilidade de uma “terceira via”, uma opção neutra dentre os grupos religiosos em conflito na sua corte.¹⁵⁸ Isso significa que o ambiente religioso, no qual

¹⁵² Capital construída por Akbar na antiga cidade de Sikri, onde viveu um sábio que havia profetizado sobre seus três herdeiros. Durante o reinado de Akbar, a corte estabeleceu-se em Laore (1595-98) e Agra (1598; 1601-5).

¹⁵³ Aqui aparece a questão do perfil necessário a um missionário no Oriente: a importância de ser culto e preparado para disputas verbais.

¹⁵⁴ Sobrinho de Cláudio Acquaviva, que fora Geral da Companhia. Primeiro chefe da missão mogol, nasceu em 1550. Chegou a Goa em setembro de 1579. Em 1583, é enviado a Salsete, onde acaba mártir, assassinado por hindus.

¹⁵⁵ Catalão, na época com 43 anos. Chega a Fatehpur em fevereiro de 1580. Foi nomeado por Akbar como “professor” de um de seus filhos, Pahari, então com 11 anos. Deveria ensinar-lhe o idioma português e algumas lições de cristianismo.

¹⁵⁶ MACLAGAN, Sir Edward., op. cit.

¹⁵⁷ Ibidem.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 47.

chegaram os jesuítas, estava longe de poder ser considerado tranqüilo. Teria havido, inclusive, uma prova de fogo para concluir qual seria a verdadeira fé. Nela, um muçulmano e um cristão deveriam andar entre as chamas, levando cada um seu livro sagrado. Segundo fontes ocidentais e orientais, a proposta fora feita por um faquir e, dependendo da versão consultada, um determinado lado recusou-se a enfrentá-la, por covardia. A proposta teria sido aprovada pelo próprio rei.¹⁵⁹

Foi nesse ambiente tumultuado que os jesuítas no Mogol travaram debates com representantes de outras religiões, ao longo de, pelo menos, três missões durante a vida de Akbar: a de 1579-83, a de 1591-93 e a de 1595-1605. Mesmo com algumas turbulências e frustrações, era inegável a liberdade que tinham os padres para pregar na região. Quando morria um português em sua corte, era permitido que o enterrassem com um crucifixo, velas acesas e até mesmo que houvesse cortejo pelas ruas. No entanto, queixam-se os missionários que Akbar, apesar de “tolerante” e “interessado”, nunca ouvia uma explicação até o fim, não se mostrava inclinado a abandonar a poligamia e que, para se converter, estaria à espera de um “sinal divino”.¹⁶⁰

Com a revolta de Mizza Hakim, irmão de Akbar, em Cabul, no ano de 1580, justificada pela suposta falta de zelo do soberano para com a religião muçulmana, este fica um período sem receber os jesuítas e sem ser visto em público em sua companhia. Quando parte com seu exército para Cabul, Akbar hesita, mas por fim resolve levar consigo Montserrat. Assim, pode o jesuíta fazer seu próprio relato da guerra.

No entanto, com a partida de Montserrat e de Henriques, em 1581, para Goa, Acquaviva fica sozinho em Fatehpur, sofrendo inúmeros inconvenientes, embaraços e insultos, até o retorno do rei da guerra, no fim de 1581. Com a vitória, o soberano sente-se suficientemente seguro para abandonar alguns costumes muçulmanos e adotar práticas hindus,

¹⁵⁹ Ibidem.

¹⁶⁰ Ibidem.

mas em momento algum resolve converter-se ao cristianismo. Neste clima de frustração, quando consideravam os missionários retornar a Goa, Rodolfo Acquaviva escreve para o seu tio a favor da missão:

Primeiramente, o imperador encontra-se num estado de espírito mais lisonjeiro do que até aqui. [...] Em segundo lugar, esperamos ver alguns frutos por parte de Pahari, filho segundo do Imperador, com 13 anos. Em terceiro lugar, descobrimos outra nação de pagãos chamados Bottam¹⁶¹, situada para além de Laore,¹⁶² na direção do Rio Indu, **nação de boa índole e dada às obras piedosas**. São brancos, e **entre eles não vivem maometanos**, pelo que esperamos que grande colheita de outros pagãos possa fazer-se, se foram para ali dois padres de vontade. [...] Estamos na verdadeira Índia, e este reino é **apenas a escada** que conduz à maior parte da Ásia. E agora que a Companhia aqui pôs um pé e é tão favorecida por um tão alto imperador e seus filhos, não me parece próprio abandoná-la antes de empregar todos os meios possíveis para começar a conversão do **continente da Índia, visto que tudo o que se fez até hoje tem sido apenas no litoral**.¹⁶³

Esta carta, escrita pelo sobrinho do Geral Cláudio Acquaviva, antecipa várias questões que observamos na correspondência tibetana, a começar pela descrição do povo do Bottam como “de boa índole e dado à obras piedosas, muito próximo portanto da categoria criada pelo padre Andrade de “gente pia”. Em seguida, a ausência de “maometanos”, isto é, muçulmanos, infiéis, é ressaltada e apresentada como uma grande vantagem. Ou seja, fica claro, mais uma vez, o combate à “seita” do Profeta. Bastariam dois padres de vontade. Pela indicação do jesuíta, a *vontade* seria a virtude ideal para um missionário na região, não havendo, a princípio, muita preocupação com a preparação “intelectual” do padre. Não há, contudo, menção a cristãos antigos. Logo surge, explicitamente, a idéia de interiorização no continente indiano e uma franca crítica à presença apenas litorânea dos missionários. Acquaviva defende, desta forma, a utilização da missão mogol como ponto de partida ou “porto seguro” da cristandade no Oriente e estimula, em sua letra, a penetração missionária no sub-continent indiano e ao norte da Índia.

¹⁶¹ No trecho transcrito por Maclagan, logo após a palavra “Bottam” aparece entre parênteses “Tibetanos”.

¹⁶² Localiza-se no atual Paquistão.

¹⁶³ Carta de Rodolfo Acquaviva a Cláudio Acquaviva, superior da Companhia de Jesus em Goa, datada de abril 1582. MACLAGAN, Sir Edward., op. cit., p. 47. Grifos meus.

Além disso, podemos tecer comentários sobre a aproximação dos religiosos em relação aos filhos do soberano mogol. As estratégias de cristianização de um grupo através de crianças eram frequentemente utilizadas pelos jesuítas. Podemos citar o caso da América portuguesa, por exemplo. No caso da Índia portuguesa, crianças órfãs hindus deveriam ser entregues a tutores ou pais adotivos cristãos e preparadas para o batismo por padres católicos. No caso aqui recortado, unem-se dois importantes “alvos” da atuação jesuíta: a criança e o (futuro) soberano.¹⁶⁴

Ainda sobre este trecho, é necessário pontuar a utilização da palavra “*Bottam*” que, na obra de Sir Maclagan¹⁶⁵ (de onde retiramos este extrato), aparece seguida por “tibetanos”. Em hindi, *Bothanta* é o mesmo que Tibet. Ou seja, o “Tibet” citado é o “Tibet” hindu e, por algum motivo que ainda não sabemos, Andrade lançará mão da palavra Tibet, de origem turco-árabe, utilizada atualmente. Cabe a nós imaginarmos se algum dia estes dois lugares “*Bottam*” e “Tibet” unificaram-se na Geografia jesuíta.

Não obstante, o trecho que julgamos mais significativo é o que diz que “agora que a Companhia aqui pôs um pé [...], não me parece próprio abandoná-la antes de empregar todos os meios possíveis para começar a conversão do continente da Índia”, pois ele permite-nos pensar sobre uma certa sacralidade de um local já cristianizado, o que transforma seu abandono em algo impensável. Isto significa dizer também – ainda que isso não tenha sido dito pelo missionário – que se um grupo de cristãos perdeu contato com Roma e por isso teve corrompido o seu cristianismo, é urgente que se apele à memória daquele povo para trazer a eles, mais uma vez, a Verdade.

O “porto seguro” no coração do subcontinente indiano não deve ser descartado apenas porque o número de batismos é inferior ao esperado, ou ainda pela recusa de conversão do soberano. Ao contrário – defende o jesuíta – o Mogol seria a porta de entrada, ou a “escada” a

¹⁶⁴ BOXER, Charles. **O Império Marítimo Português**. São Paulo: Cia das Letras, 2002, p. 83.

¹⁶⁵ MACLAGAN, Sir Edward., op. cit.

conduzir a Companhia de Jesus ao centro da Ásia. Com o olhar no futuro, Acquaviva ressalta ainda a educação do filho de Akbar, Pahari, que já contava com um professor jesuíta. Além disso, o religioso demonstra seu entendimento acerca da presença litorânea dos portugueses e, em consequência, da Ordem. A interiorização, segundo ele, fazia-se necessária. Portanto, já era defendida desde 1580, pelo menos.

Já desiludidos com os resultados da missão, Montserrat e Acquaviva partem em viagem. O primeiro vai a Europa, mas não consegue deixar o Mogol antes de garantir que levará uma carta pedindo a manutenção da missão hindustana. O segundo pede licença a Akbar para reunir-se com o provincial e discutir o futuro da missão. Akbar, mesmo contrariado, mas provavelmente contando com a volta do missionário, concede. No entanto, aos vinte e sete de julho de 1583, em Salsete, o jesuíta é martirizado. Diz-se que Akbar, profundamente aflito ao saber da notícia, teria dito: “Ah, padre! Não te dizia eu que não partisse?”¹⁶⁶

Em 1591, mais uma vez a pedido do soberano mogol, são enviados dois padres e um irmão à sua corte. No entanto, depois de quase três anos sem conseguir que Akbar se converta, os religiosos deixam o Mogol.

A terceira tentativa ocorrerá em 1594. Mais uma vez atendendo aos pedidos de Akbar, Bento de Góis, Jerônimo Xavier¹⁶⁷ e Manuel Pinheiro são enviados. Alguns anos depois, morre o soberano, em outubro de 1605, segundo consta na carta do missionário Jerônimo Xavier, do Laore, datada de 1606. Nesta missiva, temos informações dos últimos dias de vida do rei até a subida de seu filho ao trono. Na corte desse último, viverá Andrade.

Como nunca se soube em que lei vivia, tão pouco se soube em que lei morreu, porque, agasalhando todas as leis, nenhuma tinha de verdade, posto que o ordinário era adorar a Deus e ao Sol. Enfim, ele morreu numa quinta-feira, aos ... (sic) de outubro do ano de 1605. Morreu um

¹⁶⁶ MACLAGAN, Sir Edward., op. cit..

¹⁶⁷ Neto da irmã de Francisco Xavier. Nasceu em 1549 e entrou para a Sociedade em 1568. Passou na Índia a maior parte da sua vida religiosa, primeiro como reitor em Baçaim, depois em Cochim e Goa. MACLAGAN, Sir Edward., op. cit., p. 62.

homem rei que verdadeiramente era rei que se fazia obedecer e sabia governar, [e era] homem muito ama [do em] todo o mundo, temido dos grandes, amado do (sic) pequenos, igual a todos, naturais e estrangeiros, pequenos e grandes, mouros e cristãos e gentios, todos quidavão (sic) que o tinham de sua parte.¹⁶⁸

A vontade do soberano, no entanto, seria de fazer rei ao filho de Jahangir, chamado Khusrau. Talvez por isso, durante os anos de 1619 e 1622, guerras e revoltas causaram tamanha instabilidade política que, em relato de 1623, Andrade diz terem se perdido inúmeras cartas.¹⁶⁹ Quiçá devido a isso, não temos informações sobre a chegada de Andrade ao Mogol, sendo esta a primeira missiva de seu punho à qual tivemos acesso.

Desta forma, entendemos a missão tibetana como resultado da frustrada tentativa de converter o rei Jahangir. O Mogol passa a não ter apenas um fim em si mesmo, sendo entendido como uma porta que se abre à Ásia central. A idéia de que a missão tibetana seria uma espécie de “filial” da missão mogol é defendida por alguns autores, tais como Ines Zupanov, Hugues Didier, e Sir. E. Maclagan.

A primeira autora defende uma estreita relação entre a missa Mogol e a do Tibet. Para ela, “As fracas perspectivas da conversão do império Mogol, apesar da importante, variada, e demorada campanha de evangelização, foram temporariamente compensadas pela esperança numa nova região para lá das montanhas do Himalaia, ao norte do país. Assim se fundou uma Missão Tibetana a partir da missão ‘Mogor’”. Esta relação de “filiação” entre as duas missões, também traçada por Didier e MacLagan, é estabelecida, principalmente, através da atuação de dois jesuítas importantes na missão mogol: Montserrat e Jerônimo Xavier. Maclagan, em sua obra intitulada “Os Jesuítas e o Grão Mogol”, abre um capítulo exclusivamente para tratar da missão tibetana. Já Hugues Didier defende que: “Deve considerar-se a empresa do Tibet como simples anexo da missionação começada em 1579,

¹⁶⁸ Carta de Jerônimo Xavier, Laore, 25 de setembro de 1606. In: **DOCUMENTAÇÃO Ultramarina Portuguesa**, Lisboa: Centro de estudos históricos ultramarinos, 1963, p. 65.

¹⁶⁹ Carta do Padre Antônio de Andrade para o Provincial da Companhia de Jesus na Índia (Agra, 14 de agosto de 1623). In: **DOCUMENTAÇÃO Ultramarina Portuguesa**. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1963.

quando o rei Akbar permitiria a vinda de Padres jesuítas à corte do Mogol. Uma futura ‘História’ da missão portuguesa nos reinos do Gu-gê e Uçangue pressupõe ou requer uma completa exploração da missão jesuítica no norte da Índia, ainda inacabada.”¹⁷⁰ Os principais incentivadores da missão tibetana e organizadores das informações que viabilizariam a viagem ao Tibet são os próprios missionários no Mogol, em especial Rodolfo Acquaviva e Antônio de Andrade. Em função do franco espaço para o debate religioso na corte de Jahangir – herança de seu pai, Akbar – os jesuítas ganham segurança para se estabelecerem na Ásia a partir do Hindustão. Dessa forma, resolvem investigar rumores sobre possíveis cristandades ao norte, seguindo as rotas de mercadores e peregrinos.

Tudo indica, portanto, que a missão mogol, para além de seus próprios objetivos catequéticos, serviu como uma espécie de “centro de pesquisas” ou ainda como um “quartel general” voltado para as regiões vizinhas. Acreditamos que estas “pesquisas” eram organizadas a partir, basicamente, de duas fontes. O seu primeiro tipo seria as próprias cartas jesuítas, trocadas entre os membros da Ordem, que traziam novas de viagens e de missões pela região. O segundo, e talvez primordial tipo, o de notícias ouvidas pelos padres da parte de viajantes – comerciantes ou peregrinos – mediante inquirição ou conversa, mas não necessariamente. Poderiam ser rumores ou até uma certa apropriação do conhecimento geográfico local, uma leitura já meio “torta”, influenciada pelas próprias expectativas da Companhia de Jesus. Estes comerciantes ou peregrinos poderiam ser hindus ou mouros, o que poderia influenciar tanto no relato – a própria natureza religiosa do indivíduo poderia influenciar a sua visão sobre o cristianismo e o budismo, favorecendo a confusão dos jesuítas – quanto na disposição do ouvinte jesuíta, que poderia ouvir os “infiéis” de uma forma mais

¹⁷⁰ ZUPANOV, Ines. **O Império Oriental, 1458-1665**, p. 19

Disponível em:

<<http://www.ineszupanov.com/publications/HIST%D3RIA%20DA%20EXPANS%C3O%20PORTUGUESA%202001.pdf>>. Acesso em: 21 de janeiro de 2008, p. 48; MACLAGAN, Sir Edward. **Os Jesuítas e o Grão Mogol**. Porto: Editora Livraria Civilização, 1946; DIDIER, Hugues. “As fontes e o Tibet”. In: **A Companhia de Jesus e a missão no Oriente**: actas do colóquio internacional. Lisboa: 2000, p. 458.

desconfiada. Por outro lado, se ouvissem os hindus de uma forma menos crítica, o fato também poderia influir nas confusões acerca das descrições sobre os credos “exóticos” dos arredores do Mogol. Isso significa levar em consideração em nossa análise um certo “olhar indiano” dos religiosos que, por algum tempo, viveram em Agra, significando também reconhecer uma essência hindustana deste conhecimento jesuíta em formação, ao lado da tradição européia e jesuíta.

Em 1624, um jesuíta chamado Antônio de Andrade parte de Agra, norte da Índia, com destino à Ásia Central. Durante sua permanência na corte do Imperador Mogol Jahangir, o religioso teria tido notícias, através de relatos de viajantes e de outros missionários, de uma cristandade que viveria para além das montanhas. Andrade, provavelmente insatisfeito com os últimos anos de evangelização na corte de Jahangir e curioso quanto à existência de cristãos do outro lado das montanhas, aproveita uma peregrinação hindu que está de saída de Deli e parte para investigar as tais cristandades mencionadas nos relatos de jesuítas na Ásia desde Bento de Góis. Tem início então a jornada que resultará na fundação da missão tibetana alguns anos mais tarde.

O missionário, então, parte disfarçado de muçulmano e sem aviso, “com todo segredo possível [...] sem disso terem notícia os próprios cristãos e moços nossos, que até ali nos tinham acompanhado a caminho do Laore”¹⁷¹, provavelmente em função do risco de prisão em terras não-hindustanas pelo caminho, caso alguém desconfiasse de sua partida.

O trânsito entre os reinos desta região era realizado com frequência e com alguma tranquilidade por dois grupos ou tipos de grupos: peregrinos em romaria e mercadores. O fato de não pertencer a quaisquer destes dois grupos rendeu a prisão do missionário.

A descrição de Antônio de Andrade sobre “serras”¹⁷² é geralmente marcada por assombro e reverência à Criação. Por pior dificuldade que representem à missão, aparecem de

¹⁷¹ Carta de Antônio de Andrade, Agra, 1624. DIDIER, Hugues., op. cit., p. 76.

¹⁷² Palavra geralmente usada pelo próprio religioso.

forma elogiosa na maioria das vezes. Não obstante, Andrade também transforma estas dificuldades em artifícios para cativar o leitor e enaltecer a empresa missionária. As subidas e descidas das serras – e a companhia dos gentios – ganham um tom de provação.

Duas considerações nos facilitavam muito estas dificuldades das serras. A primeira ver que assim as passavam com muita alegria muitos gentios que iam em romaria ao seu pagode, e nós por glória de Deus Cristo Nosso Senhor não fazíamos mais que eles. Outra que entre esses idólatras havia muitos de crescida idade, já com os pés na cova, muito inferiores a nós na força e na idade, que nos serviam de boa confusão, e também de nos animar desse caminho.¹⁷³

Esta passagem é muito curiosa, porque, num primeiro momento, equipara e equaliza a peregrinação dos jesuítas àquela dos hindus. O missionário então os chama de gentios. Logo depois, quando Andrade quer denotar superioridade, os chama de idólatras, e fugindo ao tom solene que rege grande parte de sua carta, lança mão de alguma ironia e humor ao dizer que “os velhinhos com o pé na cova” garantiam a diversão da viagem. Chegamos a cogitar que iam nessa “romaria” hindus e muçulmanos e que Andrade neste momento os estaria diferenciando. Mas não parece ser este o caso. Não é recorrente nas cartas do missionário denominar os hindus de idólatras, muito menos no mesmo período adjetivá-los tanto de gentios como de idólatras. Por outro lado, observaremos que a idolatria não é utilizada para categorizar ou descrever o povo tibetano, ao contrário do que observamos no caso americano, em especial na obra de Acosta, por exemplo.¹⁷⁴

Entre “cidades”, Andrade descreve a natureza: as árvores, quanto à qualidade da madeira, frutos, flores... traça comparações entre a vegetação do Himalaia e a por ele conhecida, e também compara o “natural” com o construído pelo homem. A descrição física termina com as nascentes de água, como se este fosse o ápice da criação.

¹⁷³ Carta de Antônio de Andrade, Agra, 1624. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p.79.

¹⁷⁴ ACOSTA, José de, S.J., **História natural y moral de las Indias**, en que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, plantas, y animales dellas; y los ritos, cerimónias, leyes y gobierno y guerras de los Indios (Sevilla, J. de León, 1590). Madrid: Historia 16, 1986.

A primeira população descrita por Andrade é a que reside na cidade de Srinagar do Ganges. É interessante notar um certo olhar “indiano” de Andrade, já que as comparações são traçadas tendo como referência a “gente hindustana”. Cabe especular se desde já Andrade não se preocupa em diferenciar os povos que encontra dos muçulmanos, na esperança destes professarem outra fé que não a do Profeta.

Assim chegamos à cidade de Srinagar, aonde reside o Rajá, e não tem outra, porém, um grandíssimo número de aldeias como vilas pequenas. É a gente desta terra nos costumes muito diferente da gente hindustana, não degolam os carneiros e as cabras que comem, mas afogam-nos e dizem que ficando o sangue espalhado faz a carne mais gostosa; e assim, sem esfolar as reses, com a pele chamuscada e a carne mal assada correndo-lhe o sangue, a comem. De ordinário, andam descalços, e com os pés cheios de gretas e cheios de golpes, e tão calejados que correm sem moléstia alguma por cima de pedras muito agudas e espinheiros, sem se ferirem.¹⁷⁵

Este trecho indica que a referência de Andrade é, na prática, a cultura hindustana, e é a partir dela que se “ordenam” as demais culturas encontradas. Um dos principais mecanismos utilizados pelo padre é descrever os hábitos alimentares e a vestimenta – ou no caso, a falta delas.

Nesta cidade [de Srinagar] nos fizeram grandes exames de quem nós éramos, de nossa pretensão; não podíamos dizer que [éramos] mercadores, que fora acertado, pois não levávamos fato. Respondi que eu era português, e que ia ao Tibet em busca de um irmão meu, que havia anos que lá estava, segundo novas que me chegaram [...] e revolvendo-nos o fato de vestir que levávamos quando viram as lobs pretas, perguntaram a razão; ao que respondi que levávamos para vestir, se acaso aquele meu irmão fosse morto, em sinal de dó, por ser aquela a cor que se usava nas nossas terras.¹⁷⁶

Observamos aqui a recorrência da interdição dos caminhos para não mercadores, o que já fora destacado quando da chegada de Andrade nas terras do Raja de Srinagar. Não obstante,

¹⁷⁵ Carta de Antônio de Andrade, Agra, 1624. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p.81. Trata-se de Srinagar no Ganges, no atual estado indiano de Uttaranchal, e não Srinagar na Caxemira. Há indícios que apontam para uma confusão entre estas cidades no entendimento do padre Desideri, algumas décadas mais tarde. Ao que parece, o italiano foi à cidade Srinagar na Caxemira, quiçá achando que ela fizera parte do roteiro de Andrade. A cidade que fica no estado indiano de Jammu e Kashmir, a 640 km de Deli, é conhecida por suas mesquitas, incluindo a mesquita de Jami Masiid, construída no início do século XV, uma das maiores da região. Verbete: SRINAGAR. In: Enciclopédia Britânica.

¹⁷⁵ O Rajá de Srinagar, cujo nome, segundo Didier, é Durlam Shah. DIDIER, Hugues., op. cit., p.16. Mesmo as principais personagens políticas não têm seu nome indicado por Andrade, aparecendo somente o título do soberano.

¹⁷⁶ Carta de Antônio de Andrade, Agra, 1624. DIDIER, Hugues., op. cit., p. 81.

vale a pena comentar a justificativa do missionário para a viagem: estaria procurando um irmão perdido. Este arquétipo ou parábola, como bem aponta Didier,¹⁷⁷ remete indiretamente à busca pela cristandade perdida, reafirmando, de maneira metafórica, o objetivo da viagem.

Parece-nos, desta maneira, que Andrade teria viajado, até então, como mercador, disfarce que não pôde confirmar na cidade de Srinagar por falta de mercadorias a serem vendidas. É difícil especular sobre a eficácia destas “desculpas” vindas de um estrangeiro não-peregrino, nem mercador. Sabemos, contudo, que mais uma vez fica o missionário retido pelos próximos dias na cidade: “Depois de cinco dias nos deixaram passar por particular mercê de Deus; e nós, com toda brevidade possível, fomos caminhando...”¹⁷⁸

Andrade explica-nos que, mesmo vestindo-se como um mogol muçulmano, ele não passava despercebido em função de sua cor e por isso foi parado inúmeras vezes ao longo da viagem. Também nos parece que eram as dificuldades naturais menores que os empecilhos causados pelos senhores infiéis, talvez porque os primeiros eram criação de Deus enquanto que os segundos seriam impedimentos do Diabo. Por mais árdua que tenha sido a jornada, em função das “serras”, e por mais perigos que represente, o meio natural é entendido e descrito invariavelmente por Andrade como parte da Criação sendo, portanto, perfeito.¹⁷⁹

É descrevendo a natureza que Andrade continua seu caminho até a chegada a um famoso pagode, depois de muito andar pelas terras de Srinagar.¹⁸⁰ O pagode de Badrinath é, até hoje, um dos mais importantes de toda a Índia. Não é difícil de se encontrar, em nossos dias, roteiros para turistas que por lá passem.¹⁸¹ Isso corrobora com a nossa hipótese de que

¹⁷⁷ Carta de Antônio de Andrade, Agra, 1624. DIDIER, Hugues., op. cit., p. 81.

¹⁷⁸ Ibidem, p. 81.

¹⁷⁹ “Há grande número de outras árvores como castanheiros, sem frutas, mas que quebram em ramalhetes de formosíssimas flores de maneira que cada cacho é um formoso e grande ramalhete da figura de um cipreste, tão talhado que não deixa a natureza lugar a se lhe acrescentar coisa alguma para a sua perfeição.” Carta de Antônio de Andrade, Agra, 1624. DIDIER, Hugues., op. cit., p. 81.

¹⁸⁰ “Assim fomos passando alguns dias, até que a (sic) cabo de mês e meio chegamos ao pagode de Badrid [Badrinath], que está nos confins das terras de Srinagar. A este há grande curso de gente, ainda das partes mais remotas, como Ceilão e Bisnaga [Vijayanagar] e outras que a ele vem em romaria”. Carta de Antônio de Andrade, Agra, 1624. DIDIER, Hugues., op. cit., p. 82.

¹⁸¹ Os principais locais de peregrinação (“pagodes” ou “moradas sagradas”) da Índia contemporânea são: Puri,

Andrade segue uma típica rota de peregrinação hindu, ou seja, ele está sendo guiado através de um caminho conhecido pelas populações locais. Mais uma vez podemos discutir – como já fez a historiografia nos casos relativos à América, por exemplo – o título dado à carta que trata desta viagem do missionário: *Novo descobrimento do gram Cataio ou reinos do Tibete*. O “descobrimento” fica mais por conta do relato, isto é, de anunciar à Europa a chegada de um português àquela região, do que atribuir ao padre o “descobrimento” de um novo caminho.

Assim, em Badrinath, testemunhando a concorrência de hindus ao templo de Vishnu, Andrade põe-se a descrever o que vê:

Está este pagode Badrid situado ao pé de uma serra de que nascem várias fontes de muito boa água; entre outras brota uma água tão quente, que a não pode suportar a mão por breve espaço, a qual se reparte por três partes, ficando cada uma como um boi de água; e assim entra em vários tanques, nos quais temperada com outra fria se lavam os romeiros, havendo que com ela purificam suas almas e ficam sem pecado algum; e não há bem aventura maior que se chegar a se lavarem nesta água purificadora de suas almas. Está este pagode com os pés em o próprio lugar onde a fonte brota, que aqui o puseram seus brâmenes (sic), fingindo a estas outras mil patranhas. Entre elas, dizem que o fogo vendo-se cheio de pecado, pelos muito males que fazia no mundo, abrasando casas e fazendas, consumindo campos e arvoredos, pesaroso de tão graves culpas se fora pedir remédio delas ao pagode Badrid, o que lhe disse que ficasse naquele lugar com ele, que assim ficaria purgado de todos aqueles pecados. Teve o fogo por grande mercê esta que lhe fazia o pagode e assim ficou a seus pés; e por isso, saía aquela fonte de águas tão quentes como víamos. Fiz-lhe instância, que se o fogo estava aos pés do pagode, como dizia, tão manso e quieto, “como fazia ainda pelo mundo os mesmos males que primeiro, abrasando quanto encontrava?” responderam que o fogo que andava agora pelo mundo era uma só parte das quinze que tem o fogo, e que, ficando as catorze quietas aos pés de Badri, aquecendo aquela fonte, a décima quinta fazia os males que lhe aprontavam.¹⁸²

No pagode de Badrinath, ao lado da homenagem a Vishnu, é, até hoje, costume hindu banhar-se nas “piscinas” de água quente próximas ao templo. Estas fontes são alimentadas por nascentes de água sulfurosa, nas quais, segundo a fé hindu, reside Agni – o deus do fogo –

Ramesvaram, Dwarka e Badrinath. A esses, somam-se outros locais e rios diversos. O pagode de Badrinath é um local de veneração da divindade hindu Vishnu e atualmente fica aberto quando as neves permitem, no período de abril a outubro.

¹⁸² Carta de Antônio de Andrade, Agra, 1624. In: DIDIER, Hugues., op. cit, p. 82-83.

pela generosidade de Vishnu. A temperatura média da água é de 45°C. A purificação, através de banhos rituais – em tanques ou cruzando rios –, faz parte do ritualismo hindu.¹⁸³

Também é interessantíssima a narração e, acima de tudo, a caracterização da crença hindu sobre o fogo como “patranha”, qualificação recorrente na fala de Andrade quando ele se refere às explicações – normalmente religiosas – dos brâmanes. Contra essa “mentira”, o jesuíta arrisca argumentos lógicos – do seu ponto de vista – e que parecem não fazer muito sentido para o hindu que lhe responde (não fica bem claro qual o interlocutor de Andrade). Ao contrário, as águas das fontes do pagode recebem elogios do missionário, confirmando o que já havíamos dito sobre as referências elogiosas do jesuíta ao meio natural, em diversos contextos: “As ofertas que no seu tesouro entram são sem conto, e assim dizem que é grandíssimo o tesouro que tem de ouro, prata, aljófares e pedraria.”¹⁸⁴

Andrade provavelmente refere-se aqui ao *Prassad*, isto é, em linhas gerais, oferendas destinadas a divindades que fazem parte do culto hindu, ao lado de orações. Doces, dinheiro e frutas podem ser ofertados, ficando dispostos junto a incensos – que queimam perfumando o ambiente – e lamparinas.

O culto hindu, ou *puja*, envolve imagens (*murtis*), orações (*mantras*) e *iantras* – diagramas ou mandalas que representam o universo dividido em “zonas”. Em linhas gerais, é um arranjo concêntrico com um quadrado dividido em quadrados menores em torno da divindade.

As pessoas peregrinam pela Índia para verem e serem vistas pela divindade.¹⁸⁵ Acredita-se que algumas divindades vivam em sítios sagrados específicos. Locais populares de peregrinação são os *tirthas*, ou vaus, onde os rios podem ser cruzados com segurança.

¹⁸³ A questão aqui, no entanto, é apontar como, na descrição do missionário, o banho ritual passa a ter como finalidade a libertação dos pecados da alma, sendo que a noção de pecado não é própria do hinduísmo. O próprio fogo, na narração do padre, passa a ter pecados, o que, no mínimo, demandaria que ele tivesse alma, mas Andrade parece não atentar para isso quando opta por usar este termo para explicar o que diz a tradição hindu, ou talvez o faça exatamente para passar a idéia de que, na concepção dos nativos, ele é dotado de “vontade”.

¹⁸⁴ Pequena pérola. DIDIER, Hugues., op. cit, p. 83.

¹⁸⁵ Sobre isso, cf.: BOWKER, John. **Para entender as religiões**. São Paulo: Ática, 1997.

Importantes lugares de peregrinação situam-se em locais onde correm grandes rios. Os vaus são vistos metaforicamente e literalmente como a representação da travessia de um mundo a outro, ou do *samsara* ao *moksha*. Além de rios, o Himalaia e certos templos são locais de peregrinação, normalmente associados às respectivas lendas hindus que justificam a sacralidade do lugar.

O povo de Badrinath é, a partir daí, descrito por Andrade. Em primeiro lugar, em função da neve, o missionário atenta para a itinerância das aldeias em volta do pagode. Andrade inclui estas populações no domínio do Raja de Srinagar. Porém, logo em seguida, procura estabelecer diferenças entre a população de Srinagar (cidade) e Badrinath. São duas as distinções “sócio-culturais”: o idioma e a alimentação. Ou seja, mais uma vez, Andrade recorre à dieta de um determinado povo para categorizá-lo e descrevê-lo com mais minúcia. O consumo de carne, supomos, já marcaria uma diferença entre hindus e não hindus. O modo de preparo e consumo, acreditamos, Andrade aponta a fim de diferenciar e especificar grupos de muçulmanos de diferentes regiões, dando, assim, continuidade à sua atividade de mapeamento da região.¹⁸⁶

A organização social da população local é descrita. Este é o primeiro momento do relato em que localizamos uma preocupação do missionário com a organização social do trabalho e o papel sócio-econômico¹⁸⁷ das pessoas, segundo o gênero. Podemos dizer, então,

¹⁸⁶ “As gentes dessa terra, posto que pertencem ao Raja de Srinagar, são, porém, de outra casta; a linguagem é diferente, comem carne crua, e assim como vão esfolando o carneiro, vão comendo, principalmente toda a gordura que tem, e os nervos dos pés é para eles o melhor bocado; as tripas depois de mal enxaguadas na água, as fazem em bocadinhos, e assim as vão comendo. Alguma, porém, cozem, mas não lhe esperam mais que a primeira fervura, dizendo que a carne muito cozida perde o sabor e a substância. Comem a neve como entre nós o pão, ou doce. Vendo um menino de dois para três anos com um pedaço de neve nas mãos, comendo dele, me pareceu que faria muito mal; mandei-lhe dar umas passas, que atualmente nos mandara dar o Raja do pagode, e que lhe tirassem das mãos o torrão da neve; tomou ele as passas, e começando a comer, botou logo fora, chorando pela sua neve. Assim, meninos grandes e pequenos comem a carne crua, assim como vem de Lira [Lary], e outras sementes desta sorte, e com isso ficam muito fortes e são, bem fora das cólicas da Índia”. Carta de Antônio de Andrade, Agra, 1624. In: DIDIER, Hugues., op. cit, p. 83. Acreditarmos ser muito emblemática esta tentativa de Andrade de intervir na alimentação da criança, como se ele estivesse certa de saber o melhor para ela. Ao longo de sua estada na Índia e no Tibet, o jesuíta intercederá pelos gentios, tirando-lhes da boca a neve e continuará a surpreender-se com a sua reação. O chorar pela “neve” ou a recusa das “passas” fará, de muitos, idólatras aos olhos do missionário.

¹⁸⁷ Estes são, obviamente, conceitos contemporâneos, e sabemos que o jesuíta ele mesmo não dispunha destes

que esta é a primeira vez que encontramos “a mulher” no relato de Andrade. Andrade notou as mulheres e seus adereços e julgou relevante revelá-los para seu leitor.

Aqui lavram e semeiam as mulheres e os homens fiam; estas trazem por jóias nas orelhas umas folhas com olas¹⁸⁸ de palmeira, enroladas de maneira que representam dois fusos que, saindo das orelhas assim direitos, lhe correm pelo rosto um palmo e meio de comprido.¹⁸⁹

Esta é uma das poucas referências ao trabalho. A Índia descrita pelo missionário é própria dos que guerreiam, apropriada (e disputada) pelos que oram, e perifericamente pontuada pelos que trabalham, com exceção das partes que citam, sem maiores detalhes, os que fazem comércio.

Após essa passagem por Badrinath, Andrade chega a Mana, cidade atualmente desabitada, segundo nos informa Didier.¹⁹⁰ Poderíamos compor, a partir disso, uma espécie de resumo do trajeto de Andrade, a partir de Srinagar, passando por Badrinath e Mana. Este trajeto pode indicar-nos que de fato o jesuíta fazia um percurso de peregrinação semelhante ao que até hoje pode ser feito na Índia.

Atualmente, entre Srinagar do Ganges e Badrinath, encontramos a cidade de Josimath, a 1.875 metros de altitude, apontada como junção de duas antigas rotas de comércio trans-himalaias.¹⁹¹ Além de Badrinath, está “a passagem de Mana”, um caminho que leva ao Tibet ocidental, até o monte Kailas, a 6.890 metros de altura, sagrado para hindus e budistas. Esta via também chega a um importante lago, chamado Massarovar.

Na descrição dos habitantes da região fronteira entre Índia e Tibet, há os bhotias. Esta população fronteira tem aparência mongólica e fortes laços com o Tibet. Eles entraram em Sikkim no século XIII, liderados por um príncipe da dinastia Namgyal. A partir daí, muitos se adaptaram à agricultura e abandonaram o nomadismo do pastoreio.

elementos conceituais, mas daqueles retirados de sua própria formação, em especial o tomismo.

¹⁸⁸ Ola: Folha de certa palmeira originária da Índia portuguesa.

¹⁸⁹ Carta de Antônio de Andrade, Agra, 1624. In: DIDIER, Hugues., op. cit. 84.

¹⁹⁰ Ibidem, p. 84.

¹⁹¹ Não sabemos, com certeza, contudo, se são contemporâneas de Andrade. Assim supomos.

Tradicionalmente, pelo menos um membro de cada família se torna monge. Atualmente, são reconhecidos por suas habilidades tecelãs e supomos que seja a isso que Andrade se refere ao ressaltar, entre Badrinath e Mana, que lá os homens fiam.¹⁹²

A partir de Mana, têm início as serras que separam contemporaneamente a Índia do Tibet e que, naquele momento, separavam Andrade da cristandade perdida das montanhas da Ásia central.

Na última destas povoações, chamada Maná, estivemos alguns dias esperando que quebrassem as neves de um famoso deserto, que corre daqui até as terras do Tibete, que pode se passar em dois meses do ano somente, não dando elas lugar nos outros dez a comércio algum. Desta aldeia última vão subindo logo algumas grandes serras que nos dois meses que por elas há passagem, se atravessam em vinte dias; não tem povoação alguma, porque nem lugar há em que possa haver, nem árvore, nem erva, nem outra coisa mais que penedias de neve, chovendo em contínuo sobre elas.¹⁹³

As inúmeras interdições pelo caminho, isto é, a sazonalidade das rotas, indica que Andrade dificilmente teria feito o caminho desacompanhado. Ou seja, sua viagem dependeu, e muito, dos guias locais.

Porém, nos dois meses do ano em que há passagem, fica a terra descoberta na fralda dos montes por algumas partes, e, onde não fica, estão as neves tão compactas, que é fácil passar por cima. Não se acha, porém, lenha nem cousa com que acender fogo; e assim a matalotagem que usam os passageiros é farinha de cevada assada, a qual, quando querem comer, deitam em água e fazem um polme, que bebem, sem mais tornar ao fogo, porque não o há; e desta maneira passam e se sustentam naquele deserto.¹⁹⁴

Não fica claro se Andrade está descrevendo o lago glacial chamado Satopanth, a 25km de Badrinath, em direção a Mana. Até hoje parte da viagem é realizada sobre uma “ponte de gelo”.

¹⁹² Os bhotias também são responsáveis por parte do comércio trans-himalaio, levando ao Tibet manufaturas e trazendo à Índia sal e bórax. O bórax é um importante composto derivado do boro e é utilizado, atualmente, na limpeza de couros e metais, na fabricação de esmaltes para porcelanas, na produção de sabões, detergentes, desinfetantes, como também na fertilização e nutrição do solo para o plantio. A água boricada é uma solução de bórax. Fora do Tibet, o bórax é encontrado naturalmente no Chile (deserto do Atacama) e nos EUA (Califórnia). Contudo, com o fechamento das fronteiras, em 1962, as atividades desta população sofreram grande impacto.

¹⁹³ Carta de Antônio de Andrade, Agra, 1624. In: DIDIER, Hugues., op. cit, p. 84.

¹⁹⁴ Ibidem, p. 84.

É neste momento de travessia da rota Mana-Tibet que Andrade sugere que o que era rota de peregrinação religiosa ganha contornos cada vez mais comerciais, além de dar-nos informações sobre as relações entre o rajá de Badrinath e o rei do Tibet.

Tanto que as neves dão lugar, logo o Raja do pagode de Badrid manda pedir licença ao rei do Tibete, com certo tributo que lhe paga, para de cá irem as cáfilas às suas terras. Alguns dias estivemos esperando com determinação de passar na primeira cáfila.¹⁹⁵

Assim, Andrade pretende passar junto com um grupo de mercadores para, provavelmente, “camuflar-se”. O missionário resolve, em função do risco que corre de ser apanhado pelo rajá de Srinagar, seguir “sozinho”, deixando o irmão Marques, e prosseguindo com dois cristãos e um guia “serrano”. Este, no entanto, abandonaria o jesuíta após algumas ameaças de soldados encontrados pela estrada e o português resolve prosseguir sem ele, já que possuía “todas as informações do caminho”. Agora são apenas três: Andrade e mais dois cristãos de quem nada sabemos.

Essa é a parte mais difícil da viagem, segundo o jesuíta. Ele chega a perder a parte de um dedo. Também é irônico que, em meio a tanta neve, Andrade reclame de sede. O missionário ficou, ainda, parcialmente cego.¹⁹⁶

Cegado pelo branco sem fim do Himalaia, o missionário chega ao Gu-gê, mas não alcança a cidade real. Com os companheiros muito doentes, o jesuíta resolve, primeiro, permitir que eles retornem à aldeia onde ficara o irmão Marques; após, decide retornar com eles.

¹⁹⁵ Carta de Antônio de Andrade, Agra, 1624. In: DIDIER, Hugues., op. cit, p. 84.

¹⁹⁶ “Nos pés, mãos e rosto não tínhamos sentimento, porque era demasiado o rigor do frio, ficávamos totalmente sem sentido. Aconteceu-me pegando em não sei quê, cair-me um bom pedaço do dedo, sem eu dar fé disso, nem sentir ferida, se não fora mui inchados, no-los queimavam depois como brasas vivas, e ferros abrasados, e com muito pouco sentimento nosso. A isto se acrescentaram dois grandes males, o primeiro, que cada um de nós tinha um mortal fastio, com que ficávamos como que impossibilitados para comer [...]. Outra coisa que nos foi de pena era não achar água para beber, a qual ainda no meio de tais frios era bem necessária, por razão da secura que causava o ritmo de trabalho. Não era essa por faltarem fontes, mas por todas correrem ocultamente por baixo da neve, e pela mesma maneira o rio Ganges, vindo quase todo esse caminho por baixo dela [...] Já neste tínhamos a vista dos olhos quase toda perdida, mas eu a perdi mais tarde que os moços, pela muita diligência que fiz em resguardar os olhos, mas não foi o bastante para não ficar quase cego por mais de vinte e cinco dias, sem poder rezar o ofício divino, nem ainda conhecer uma só letra do breviário.” Carta de Antônio de Andrade, Agra, 1624. In: DIDIER, Hugues., op. cit, p. 86-7.

Alertado das dificuldades deste trecho da viagem, o irmão Marques enviara um “serrano” ao encontro da pequena comitiva de Andrade e eles se encontraram no meio do caminho. Além de trazer mantimentos, o novo guia os instruiu a descansarem num determinado local até a chegada do irmão Marques, acompanhado por uma “cáfila que se antecipou a nosso respeito”¹⁹⁷ alguns dias depois.

Mais impressionante que a “aventura” destes cristãos na travessia trans-himalaia é a afirmação de força de Andrade. O grupo, agora maior em número, só voltaria a avançar quase um mês depois. Se o missionário se queixa de algo, é apenas da cegueira, mas, ainda assim, faz um certo pouco caso.

Só me faltava a mim a vista, e não é muito, pois até mesmo os serranos, que desta segunda vez foram conosco, com (sic) serem acostumados, e nascidos entre as mesmas neves, padeceram grandes dores nos olhos por alguns dias, sem lhe valer antolhos de certas redes que fazem para defender a vista dos raios do sol que, ferindo a neve, cegava os olhos com a continuação de poucos dias.¹⁹⁸

Após esta interrupção, chegam à “comitiva” dois homens enviados pelo rei do Tibet, agora já ciente da presença dos viajantes. Assim, a comitiva da qual agora Andrade faz parte alcança finalmente o Tibet, onde será fundada uma missão durante um turbulento período da História tibetana.

¹⁹⁷ Carta de Antônio de Andrade, Agra, 1624. In: DIDIER, Hugues., op. cit, p.88.

¹⁹⁸ Ibidem, p. 88.

2.2.O estabelecimento da missão em Tsaparang

Ao chegarem em Tsaparang, o rei do Gu-gê decepçiona-se ao saber que os jesuítas (o padre Antônio de Andrade e o irmão Marques) não são mercadores e manda prende-los.¹⁹⁹ O padre, mesmo detido, insiste em pedir uma audiência com o rei e recusa-se a responder as perguntas sobre os motivos de sua viagem. O jesuíta alega que só responderá diretamente ao soberano.²⁰⁰

Estas primeiras dificuldades em Tsaparang são descritas pelo padre português em ambas as suas primeiras cartas – 1624 e 1626. Nos dois relatos, o missionário informa da frustração do rei. No entanto, o período de reclusão varia: dois ou três dias na primeira narrativa; seis ou sete dias na segunda.

Os problemas de comunicação entre os religiosos europeus e os tibetanos também logo se evidencia. O primeiro *língua*²⁰¹ teria sido um mouro caxemir que, dentro de pouco tempo, seria dispensado pelo padre Andrade e substituído por um gentio.

A partir da primeira audiência, Andrade conta-nos que passou a freqüentar o rei e a rainha, sendo requisitado regularmente. Com eles, conversava sobre “as novas do Céu”²⁰² e os principais mistérios do cristianismo, iniciando assim a catequese destes nobres tibetanos.

As dificuldades de se fazer entender são constantes, indicando o religioso que “era necessário falar por três línguas diferentes”.²⁰³

Em sua saída do Mogol, Andrade deixara em seu lugar como superior o padre Francisco Corsi “não duvidando ser esta a vontade de Vossa Reverência, pois a empresa mostrava ser de grande glória de Deus, e por outra parte, não ficava faltando nada nesta

¹⁹⁹ Carta ânua de Antônio de Andrade, Tibet, 1626. In: DIDIER, Hugues., op. cit, p.105.

²⁰⁰ “Passados seis ou sete dias mandou dizer que nos ouviria”. Ibidem, p.105.

²⁰¹ Intérprete.

²⁰² Carta de Antônio de Andrade, Agra, 1624. In: DIDIER, Hugues., op. cit, p.92.

²⁰³ Supomos que os “três línguas” referem-se aos interpretes e não a três idiomas, e que a conversa era traduzida do persa - falado por Andrade - para o tibetano. Ibidem, p.92.

estância, nos pusemos a caminho para o Tibete”.²⁰⁴ A saída de Andrade do Tibet e seu retorno à Índia é um momento muito emblemático para a análise da maneira de agir dos jesuítas, não só no que diz respeito à experiência no Tibet, pois se trata da exposição para o rei das condições do padre para retornar e estabelecer-se em Tsaparang num futuro próximo: 1) pleno direito à pregação; 2) sítio para a construção de uma igreja; 3) distanciamento de assuntos relativos ao comércio; 4) descrédito aos mouros: “Que não daria [o rei] crédito a cousa alguma que lhe dissessem os mouros caxemires contra nós”.²⁰⁵

De volta ao Tibet, em 1626, Andrade dedica-se à conversão do rei e da rainha, a partir dos quais, julga o missionário, a conversão dos demais tibetanos se daria. Para tanto, Andrade lança mão de alguns recursos que podem ser semelhantes aos observados em outras missões: as disputas verbais, as quais, neste caso, destinam-se não só ao convencimento do rei, mas também ao descrédito e enfraquecimento de seu clero budista.

Secundariamente, podemos identificar outras estratégias que visavam estes mesmos objetivos: a utilização quase teatral de algumas imagens, relíquias, e até mesmo de um presépio durante o período do Natal. Além disso, havia a tentativa de impor descrédito às “práticas mágicas” dos lamas, como as previsões astrológicas e a cura de doenças.

Desta forma, Andrade conduziu a missão em Tsaparang, investindo principalmente em sua privilegiada relação com o soberano do Gu-gê e tentando aproveitar-se do desejo que ele tinha de fortalecer-se em detrimento do poder dos grupos religiosos.

Neste sentido, o caso tibetano parece-nos mais próximo da experiência no Mogol do que em Goa, por exemplo. Como na corte hindustana, o missionário valoriza seu trânsito junto à “família real”, conduz “palestras”, e procurar agir sempre atento às questões políticas locais. Se, no Mogol, o equilíbrio político entre muçulmanos e hindus foi, historicamente, uma questão a se considerar, no Tibet, foi necessário atentar às tensões entre o poder religioso

²⁰⁴ Carta de Antônio de Andrade, Agra, 1624. In: DIDIER, Hugues., op. cit, p. 76.

²⁰⁵ Ibidem, p. 93.

e o temporal. Por oposição, os batismos em massa e as grandes cerimônias religiosas de Goa, amparadas pela forte presença da Coroa portuguesa, não parecem ter lugar em Tsaparang. A coerção perde seu espaço para o convencimento e para uma certa “diplomacia”, talvez menos ostensiva e mais prudente.

Curiosamente, parece-nos que de fato eram muito boas as relações entre o rei tibetano e os missionários em Tsaparang. A perseguição aos lamas conduzida pelo soberano do Gu-gê deixou o superior jesuíta alarmado e esperançoso. No entanto, em 1629-30, Thi Tashi Dagpa sofre um duro golpe: a revolta dos lamas culmina em sua derrota para o exército do reino do Ladakh. O rei do Gu-gê é feito cativo. A missão perde seu principal “incentivador”.

Neste período, o padre jesuíta Francisco de Azevedo é enviado como visitador ²⁰⁶ à Tsaparang, chegando à missão no Tibet Ocidental em 25 de agosto de 1631. Encontra-a em seriíssimos problemas, por ocasião da guerra entre o Gu-gê e o Ladakh. O padre então parte para Leh, capital deste reino, para pedir ao seu rei que dê permissão para que os missionários possam continuar seus trabalhos em Tsaparang. O rei do Ladakh a concede, mas está longe de ser um “entusiasta” da missão nos moldes que fora Thi Tashi Dagpa, descrito generosamente por Azevedo:

O Rei naturalmente é bem inclinado. Enquanto reinou foi verdadeiramente pai dos pobres²⁰⁷ e grande favorecedor da cristandade. Desejava muito fazer-se cristão, e tinha-o prometido aos padres. Ia devagar porque se lhe não rebelassem.²⁰⁸

A esta altura, o padre Andrade já estava de volta à Índia e, em Goa, será provincial até 1633. A bibliografia indica que o religioso²⁰⁹, ao fim de seus compromissos como provincial, tinha intenção de retornar a Tsaparang, mas acaba assassinado no Colégio de São Paulo, em Goa, em março de 1634.

²⁰⁶ DIDIER, Hugues., op. cit., p. 250.

²⁰⁷ Outra leitura possível indicada por H. Didier é “pai dos padres”.

²⁰⁸ Carta de Francisco de Azevedo, Agra, 1631. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p. 191.

²⁰⁹ DIDIER, Hugues., op. cit., p. 251.

A missão, sem a proteção do rei do Gu-gê, e sem seu principal articulador dentro da Companhia de Jesus, entra em declínio e mal alcançará dez anos de existência. O período de disputas políticas continua, culminando, em 1642, no investimento do V Dalai-lama como líder temporal e religioso do Tibet.

2.3. O estabelecimento da missão em Shigatsé

Enquanto o padre Antônio de Andrade investia em Tsaparang, no reino do Gu-gê, dois jesuítas partiam do outro extremo do subcontinente indiano em direção à Ásia central.

Estevão de Cacela e João Cabral saem de Hugli, em Bengala, em março ou abril de 1626²¹⁰ e, após um breve período no reino de Cambirasi, Butão, chegam à Shigatsé, em janeiro de 1628.

Infelizmente são poucas as fontes desta missão de que por hora dispomos. A carta do padre Cacela (1627) fala-nos principalmente de sua saída de Bengala e da temporada no Butão. O padre Cabral, na carta de 1628, conta-nos brevemente das impressões em Shigatsé e preocupa-se em identificar novas rotas para se alcançar o Tibet.²¹¹

Parece-nos, no entanto, serem menos conflituosas as relações entre estes padres e os lamas, seja no Butão ou em Utsang. Há breves indicações de que Cabral e Cacela teriam tomado lições de tibetano, sânscrito e provavelmente budismo por um “mestre” lama de Tsaparang.²¹²

Por hora, podemos apenas supor que são “modelos” distintos as missões de Tsaparang e a experiência no Butão e em Shigatsé. No Tibet central, os religiosos cristãos parecem-nos mais próximos dos lamas budistas, ainda que seja para mostrar-lhes seus “erros”. Também não observamos nas cartas destes missionários identificação de tensões políticas entre o clero

²¹⁰ DIDIER, Hugues., op. cit, p. 251.

²¹¹ Sobre o conteúdo das cartas, ver primeiro capítulo desta dissertação.

²¹² Relação que mandou o Padre Estevão de Cacela Da Companhia de Jesus ao Padre Alberto Laércio, provincial da Província do Malabar da Índia Oriental, de sua viagem para o Cataio, até chegar ao Reino do Potente. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p.231.

e o poder temporal. Como ocorreu com Antônio de Andrade, Cabral logo deixa Utsang, permanecendo em Shigatsé por poucos meses do ano de 1628.

O jesuíta Estevão de Cacula, outro missionário no Tibet central, morre apenas seis dias após sua chegada em Shigatsé,²¹³ após uma viagem iniciada em setembro de 1629.

²¹³ No dia seis de março de 1630.

TERCEIRO CAPÍTULO

3.Estratégias de conversão da *Gente pia* tibetana

3.1.As categorias jesuítas e a descrição dos budistas tibetanos

3.1.1.cristãos antigos ou *Gente pia*

Uma vez associada a atividade descritiva à prática missionária jesuíta, propomos que os religiosos dedicaram-se à “categorização” dos budistas (tibetanos e butaneses) para, então, optarem por uma maneira prudente e eficaz de catequese – isto é, de convencimento:

Porque para esta gente as [idéias] palpáveis e ordinárias são as melhores para os **persuadir e convencer**, que outras teológicas e especulativas, nem as entendem, nem lhe armam seus termos, porque sabem muito pouco.²¹⁴

Propomos também que, apresentando a missão como “promissora”, foi necessária a descrição deste povo de forma a categorizá-lo necessariamente como não sendo *infidel*. Isto é, descartada a hipótese de serem muçulmanos, restam apenas duas categorias a serem consideradas: cristão e gentios.²¹⁵

Quanto ao suposto passado cristão dos tibetanos, devemos entender primeiramente, conforme expõe Didier, que há dois significados complementares das expressões cristandades exteriores, antigas ou escondidas. Estas seriam: reinos cristãos análogos aos existentes na Europa; ou “virtualidades de recristianização ‘do interior’ de povos outrora cristãos, mas que já não o eram quando da chegada dos missionários”.²¹⁶

Da parte da tradição cristã que organiza estes espaços orientais, podemos dizer que, desde a Idade Média, existem “utopias cristãs” ou relatos de cristandades míticas muito poderosas no Oriente. No contexto messiânico de Portugal do período manuelino – marcado

²¹⁴ Carta ânua de Antônio de Andrade, Tibet, 1626. In: DIDIER, Hugues. **Os portugueses no Tibet**. Os primeiros relatos dos jesuítas (1624-1635). Lisboa: Comissão Nacional pra Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 2000. p.123-4. Grifo nosso.

²¹⁵ “Before the nineteenth century European Christians most often divided the peoples of the world into four religions: Christian, Jew, Muslim and heathen. In romance languages, the term for “heathen” was normally some cognate of the English word *gentile*. Thus, we have french *gentil*, italian *gentile* (pl. *gentili*), portuguese *gentio* (adopted into English, and most used during the eighteen century, as the word “*Gentoo*”) and Spanish *gentil*. All these words are derived from Latin *gentilis*, usually meaning “of a *gens* or clan, of a country, a national”. Cf.: LORENZEN, David N. **Gentile religion in South India, China, and Tibet. Studies by three Jesuit missionaries in Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East 27/1**, 2007, p. 204.

²¹⁶ DIDIER. Hugues., op. cit., p. 27.

pelo espírito cruzado (tardio), de intenso combate ao mundo islâmico e de pretensões universalistas, manifestadas através do desejo de fundação do Quinto Império ou o Império da Cristandade Universal – o papel das relíquias e dos lugares santos (ainda que, de certa forma, “itinerante”) são investidos de um sentido profético e apologético. Surge, então, uma espécie de “mito fundador”, algo como uma justificativa genealógica da atuação portuguesa na Índia, que influencia de forma determinante a orientação da atividade missionária no mundo.

O messianismo português é, geralmente, associado ao neto de D. Manoel, D. Sebastião, morto no norte da África em 1568 e, a partir daí, ícone do culto messiânico ibérico. Já o messianismo manuelino, diferente deste, relaciona-se com as incertezas acerca da ocupação do trono português, tendo raízes provavelmente nas idéias de Joaquim de Fiore²¹⁷ – grande teólogo para uns, herege para outros –, cujas idéias teriam impregnado a juventude de D. Manoel. Tais crenças o impeliram a agir muitas vezes de forma autocrática, já que, segundo acreditava, o próprio Espírito Santo o inspiraria²¹⁸.

A preocupação com a reconquista de Jerusalém também é produto de tais idéias. Dessa forma, passa a ser vista como ápice da expansão ultramarina. Tal feito permitiria a D. Manoel reclamar o título de Imperador do Oriente ou até mesmo o de Imperador Universal.

Para executar seu plano (que demandaria a conquista, em etapas, do norte da África e do Mar Vermelho) seria indispensável o apoio de outras potências asiáticas: os supostos reinos cristãos do Oriente. Tal estratégia de alianças se centrava nas relações com Etiópia, cujo soberano seria o lendário Preste João.²¹⁹ Ao longo do tempo, observaremos que esta idéia

²¹⁷ Monge cisterciense (1130/5 – 1201/2).

²¹⁸ SUBRAHMANYAM, Sanjay. **O Império político português 1500-1700** – Uma História Política e Econômica. Lisboa: Difel, 1993, p. 71.

²¹⁹ Ibidem, p.70-2. No século XIV, Raimundo Lull, um “conselheiro” da corte de D. Henrique I teria apresentado um plano de aliança com os tártaros, para atacar os muçulmanos na Síria. Para tanto, defendia Lull, o caminho seria enviar missionários ao Oriente que, dominando a língua local, “inundassem de missões os territórios muçulmanos para os captar e isolar o chefe”. Posteriormente, o plano de Lull sofreria algumas “adaptações”: em substituição ao reforço vindo do Oriente em defesa dos lugares santos, através dos tártaros tocados pelo cristianismo das missões, a aliança seria feita com Preste João, a essa altura identificado como soberano abissínio. SIMÕES, Veiga. O infante D. Henrique: seu tempo e sua ação In: **História da expansão portuguesa ano mundo**. Volume 3, p. 311-356.

de aliança persiste, ainda que o “aliado” não permaneça o mesmo, passando por vários soberanos de supostas cristandades orientais.

No que diz respeito especificamente ao relato, é importante pontuar que Andrade ressalva que os cristãos teriam recebido “a verdadeira fé nos tempos antigos”. Ou seja, o missionário de certa forma já antecipa as incompatibilidades entre o seu cristianismo e a forma religiosa a ser encontrada. Não só isso, Andrade desde já embasa suas expectativas a partir da própria tradição cristã de dispersão da Palavra por via dos apóstolos, em especial de Tomé, responsável pelo Oriente.

Neste contexto, o mito de São Tomé se apresenta como ponto inicial de nossa análise. Não possuindo apenas uma única versão, podemos encontrá-lo escrito de formas diversas, sempre mantendo elementos comuns, mas com variações periféricas, podendo tais versões serem agrupadas em três grandes grupos ou tradições, segundo Luis Felipe Thomaz.²²⁰

Em linhas gerais, a narrativa conta que o apóstolo Tomé, no momento em que Cristo repartiu o mundo para a evangelização, teria ficado com a região da Índia. Partiu, o apóstolo - supostamente como escravo carpinteiro, adquirido com o propósito de edificar um palácio. Uma vez lá, passou à atividade evangélica, em detrimento da construção do tal palácio, o que lhe valeu o cárcere. Intercedendo por ele o filho do Rei, São Tomé foi solto e, no decorrer de sua atividade “missionária”, teria realizado alguns milagres – edificara uma igreja com uma única árvore que ele mesmo teria transportado, uma vez que ninguém, nem mesmo elefantes, teria conseguido fazê-lo. Seu martírio é contado de forma miraculosa e acidental: fora atingido por engano por um tiro destinado a um pavão, tendo ele mesmo se transmutado na forma desse animal e, em seguida, caído morto na sua própria forma física.²²¹

²²⁰ THOMAZ, Luis Felipe. “A lenda de S.Tomé Apóstolo e a expansão portuguesa”. In: **Lusitania Sacra**, Revista do Centro de Estudos de História Religiosa. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2ª série, vol.III. Ver Apêndice B.

²²¹ A figura do pavão é entendida por Thomaz como uma referência ao local onde o apóstolo foi enterrado: Meliapor. Seu correspondente em sânscrito, “Mayurapura”, significa “cidade do pavão”. O nome viria da tradição hindu: a deusa protetora do lugar era Mayurvalli. THOMAZ. Luis Felipe., op. cit. p. 15.

Após sua morte, teria ainda realizado mais alguns milagres, como a cura do filho do rei, livre de seus tormentos uma vez em contato com a terra do túmulo do apóstolo. Também é considerada taumaturga a sua mão direita, que se recusou a ser enterrada e que, segundo consta nas Escrituras, teria tocado nas chagas de Cristo na ocasião em que o apóstolo incrédulo teria duvidado da ressurreição do Messias.

Com algumas divergências, mas sempre mantendo um conteúdo central semelhante, esta história se apresenta desde os Atos de Tomé (apócrifo), fonte central da tradição Siríaco-Greco-Latina, até os relatos do século XVI, quando os cronistas dos descobrimentos capturaram na escrita as tradições orais da região do Malabar sobre o apóstolo.

No entanto, é fundamental apontar que mesmo os cronistas que tiveram contato com a tradição livresca latina, tornar-se-iam herdeiros da tradição oral, adaptando-a a seu favor, de forma a apresentar a pregação cristã não como uma novidade, mas como “a reposição do antigo estado de coisas que o tempo subvertera com suas vicissitudes”.²²² A partir daí, a presença portuguesa no Oriente pode ser entendida como um “retorno”, uma “reconquista” de lugares santos (seguindo tardiamente o espírito cruzado), ou ainda uma “re-cristianização” dos espaços orientais, como mais uma etapa na “re-fundação” da monarquia cristã universal: o Quinto Império.

Isto significa que neste momento estão juntas a “mitologia” cristã, que antecede – e, portanto, determina – as ações de Andrade, e a própria prática missionária, devidamente circunscrita no tempo e no espaço local que, no caso, são o norte da Índia e Ásia central.

Nesse sentido, a própria existência dos cristãos de São Tomé, do suposto lugar de sepultamento do apóstolo e da localização da pretensa região de sua pregação, representariam uma legitimação genealógica – um “mito fundador” – no trabalho de re-inscrição do espaço indiano na geografia da cristandade – a despeito das discontinuidades geográficas e culturais.

²²² THOMAZ. Luis Felipe., op. cit. p. 23.

O objetivo era construir um contínuo espiritual. O sítio do túmulo do apóstolo seria, portanto, um lugar de memória de um cristianismo primitivo e um novo foco de irradiação cristã na Ásia.²²³

Entendemos, desta forma, que a “fundação” – seja ela mítica ou colonial – representa um problema, o qual exige a elaboração de um discurso apologético que dê conta das diferenças geográficas, sociais e culturais e que, neste contexto, São Tomé e São Francisco Xavier (posteriormente entendido como o “novo apóstolo das Índias”) serviram sucessivamente à articulação e à organização das “*unidades de nexa*” ou “*sentido*”: a moral, a religião, a economia e a política²²⁴.

Gostaríamos de pensar que, ao lado do mito de São Tomé e da atuação desses dois atores, agiriam de forma análoga a lenda de Preste João e do Catai.

A partir do século XII, os mitos de São Tomé, Preste João e o Catai estão intrinsecamente relacionados, ainda que suas inconstantes localizações geográficas (e talvez por causa disso mesmo) sigam indefinidamente.

O próprio título dado à carta, provavelmente em um momento posterior pelo livreiro Mateus Pinheiro, em 1626: “Novo descobrimento do gram Cataio ou reinos do Tibete, pelo padre Antônio de Andrade, da Companhia de Jesus, português, no ano de 1624”, por si só já relaciona o Tibet e o mito do Cataio.

Ines Zupanov, logo no início de seu *Império Oriental*, associa o messianismo régio à expansão ao Oriente e, a partir do Cronista Gomes Eanes de Zurara, afirma:

²²³ ZUPANOV. "Les reliques de St. Thomas; la politique, le sacré et la fondation d'une ville coloniale portugaise au XVIe siècle", at the research seminar coordinated by Ph. Boutry, D. Julia and P.-A. Fabre, La relique; XVIe-XIXe siècle, CARE/EHESS, Paris, June 3, 1997.

Disponível em:

<<http://www.inezsupanov.com/publications/zupanov%20Mylapore%20Une%20ville%20reliquaire%202002.pdf>> p. 2-3. Acesso em: 21 de janeiro de 2008.

²²⁴ Nas palavras da autora: “*les unités de sens*”. ZUPANOV. "Les reliques de St. Thomas; la politique, le sacré et la fondation d'une ville coloniale portugaise au XVIe siècle", at the research seminar coordinated by Ph. Boutry, D. Julia and P.-A. Fabre, La relique; XVIe-XIXe siècle, CARE/EHESS, Paris, June 3, 1997.

Disponível em:

<<http://www.inezsupanov.com/publications/zupanov%20Mylapore%20Une%20ville%20reliquaire%202002.pdf>> p. 2-3. Acesso em: 21 de janeiro de 2008. p.3.

[...]para o infante D. Henrique, a expansão progressiva pela Costa Oriental de África, projetada em 1442, era, para além de um meio de adquirir ouro e escravos, nada menos que um expediente para encontrar o Preste João [...] e convencê-lo a unir esforços para a aniquilação final do islã e a conquista de Jerusalém.²²⁵

Preste João é definido pela mesma autora como um “mítico rei cristão do Oriente que na nebulosa das mentes européias vivia algures num país chamado Etiópia”.²²⁶

Num momento anterior, em 1122, um clérigo indiano de nome João, teria visitado Roma, onde contou maravilhas do Túmulo de S.Tomé. Thomaz, em seu artigo, identifica este relato como uma das fontes da lenda de Preste João, e opta por citá-lo a partir da *Crônica de Alberico*.²²⁷ Nós seguiremos a análise também a partir deste relato. Em audiência com o Papa Calixto II, João Patriarca dos Índios,

[...]interrogado sobre a sua pátria na presença do Papa e de cardeais disse por intérprete: a cidade que por dom de Deus presidimos chama-se Última, a qual é, na verdade, de todo o reino índico, cabeça e dominadora, cuja grandeza se estende por quatro dias de caminho ao redor. [...] Toda ela é habitada por cristãos fidelíssimos. Um pouco fora, porém, dos muros da cidade, há um monte isolado, cercado a toda roda pelas águas de um lago profundíssimo, em cujo cimo queda a madre igreja do beatíssimo Apóstolo Tomé. E em volta do lago por fora, erguem-se mosteiros dos doze apóstolos. O sobredito monte, todavia, a nenhum dos homens é acessível durante todo o ano²²⁸. O Patriarca, contudo, entra nele uma vez ao ano, pois que oito dias antes da festa do Apóstolo e após ela outros tantos, se desvanece a abundância das águas. No cibório da igreja pende de cadeias de prata uma concha, onde o sagrado corpo do Apóstolo se conserva ileso e se vê de pé sobre ela erguido como se vivo fosse; [...] Após a missa o Patriarca confecciona hóstias e de joelhos flectidos oferece-as ao apóstolo, que por uma dispensação do Criador, com a mão direita estendida logo as recebe; e aproximando-se todo o povo, um após o outro, recebe cada um de sua mão uma hóstia.²²⁹

²²⁵ ZUPANOV. "Les reliques de St. Thomas; la politique, le sacré et la fondation d'une ville coloniale portugaise au XVIe siècle", at the research seminar coordinated by Ph. Boutry, D. Julia and P.-A. Fabre, La relique; XVIe-XIXe siècle, CARE/EHESS, Paris, June 3, 1997.

Disponível em:

<<http://www.ineszupanov.com/publications/zupanov%20Mylapore%20Une%20ville%20relique%202002.pdf>> p. 2-3. Acesso em: 21 de janeiro de 2008. p. 2-3.

²²⁶ Esta “Etiópia” não chega a encontrar uma localização exata.

²²⁷ Monge da Abadia Cisterciense de Trois-Fontaines, falecido em 1251. THOMAZ. Luis Felipe., op. cit., p. 39.

²²⁸ E curioso notar certa semelhança com a descrição de Andrade: “Na última destas povoações chamada Maná, estivemos alguns dias esperando que quebrassem as neves de um famoso deserto, que corre daqui até as terras do Tibet, que se pode passar em dois meses do ano somente...”. Carta de Antônio de Andrade, Agra, 1624. DIDIER. Hugues., op. cit., p. 49.

²²⁹ Ibidem, p. 40.

Fica estabelecida, desta forma, uma primeira possibilidade de relação entre a narrativa do bispo João em presença do Papa e a lenda de Preste João. Não nos surpreende, a partir daí, que a Carta de Preste João das Índias – falsificação atribuída ao arcebispo de Mogúncia, Cristiano (1165-1183), de certa forma contemporânea à Crônica de Alberico – apresente traços em comum com o relato do bispo João, tendo ambos surgido no período da 1ª e 2ª cruzadas (1098 e 1145, respectivamente).²³⁰ Ainda no artigo de Thomaz, uma segunda relação é traçada a partir do *Livro Mítico do Infante D. Pedro de Portugal*, impresso pela primeira vez em 1515. Neste, a mão do Apóstolo age na “eleição” do “Preste Juan de las Índias”, tudo sendo descrito sob o título de “como se eligen al preste Juan de las índias”.²³¹

Didier, em sua introdução à publicação das cartas da missão ao Tibet, apresenta, lado a lado, os mitos de Preste João e do Catai, entendendo-os enquanto componentes de uma “mitologia” mais ampla: a das *cristandades escondidas*. Estas podem ser entendidas de duas formas: 1. A existência de reinos cristãos análogos aos da Europa ou 2. A recristianização “do interior” de povos outrora cristãos, mas que já não o eram quando da chegada dos missionários²³². Este autor também contextualiza os mitos, relacionando-os com as cruzadas. Mais do que isso, associando estas cristandades, ou a crença nelas, à disseminação do cristianismo nestoriano:

²³⁰ THOMAZ. Luis Felipe., op. cit., p. 41.

²³¹ THOMAZ. Luis Felipe., op. cit., p.47.

²³² DIDIER. Hugues., op. cit., p. 27.

A amplificação mítica das cristandades nestorianas²³³, na origem das vãs esperanças portuguesas, associa-se ao espírito da cruzada, pois ajuda-os a acreditar que vão por fim dispor de meios geopolíticos ou militares para apertar o mundo muçulmano [...]. A lenda do “Grande Catai ou Reino de Preste João” nasceu nas véspera da segunda cruzada (1147-1149), mais precisamente em 1145, da pena de Otto de Freisinger que, segundo um bispo sírio que viajava como embaixador armênio, descreveu o grande padre-rei descendente dos Rei Magos e que reinava sobre um Estado da Ásia rico e poderoso.²³⁴

A relação entre Preste João e o Catai aparece em outras fontes como, por exemplo, em Fernão Guerreiro²³⁵. Esse Jesuíta faz uma espécie de balanço das missões da Companhia, incluindo Japão e China, entre outros. Ele destina uma parte ao “Catai”, na qual se pode ler:

O Catai, como noutras relações se tem tocado, é um grande império, o qual se tem, por informação certa, ser quase todo de cristãos, posto que entre eles vivam muitos moiros e infiéis, e ainda que não está averiguado que reino e que províncias estas sejam, há porém sobre isso diversas opiniões, porque conforme a relação de pessoas e autores dignos de fé se tem por provável ser este império do verdadeiro Preste João do Oriente, o qual antigamente El-Rei Dom João II deste reino mandou descobrir por terra as partes da Índia, antes que os portugueses lá fossem por mar, e não o Rei de Abexim, como até agora se cuidava. Porque este Catai se sabe ser o rei que quando cavalgava, levava diante três cruces, a primeira de ouro, a segunda de prata, e a terceira de metal. Seu nome é Jonas. Tem superioridade sobre todos, assim no espiritual como no temporal. Descende aquela cristandade do Bem aventurado Apóstolo São Tomé (não que ele em pessoa fosse àquelas partes nem chegasse a Cambalu, hoje dita Cambaleb, cidade real e metrópole onde os imperadores residem, mas porque alguns de seus discípulos foram lá pregar o Santo Evangelho e converteram aquelas gentes, as quais por muitos anos perseveraram na pureza da fé, até que alguns imperadores seus saíram a

²³³ Não nos dedicaremos aqui a descrever a heresia nestoriana e toda a discussão teológica acerca do mistério da encarnação e da natureza humana e divina de Cristo. Nestório foi um monge nascido na Síria, que foi investido por Teodósio II no cargo de Patriarca de Constantinopla, no Vº século. Interessa-nos aqui pontuar que, a partir deste século em diante, a disseminação desta forma de cristianismo avançou pelo Oriente, alcançando a Índia, a China e a Mongólia. No entanto, cabe ressaltar que, para além diferenças teológicas, os cristãos orientais também se diferenciam nos costumes e nos ritos, não observando necessariamente o celibato de seus clérigos, e não mantendo a mesma relação com imagens que os católicos do Ocidente, por exemplo. DIDIER, Hugues., op. cit., p. 31. “*The Persian Christians were called ‘Orientals’, or ‘Nestorians’, by their neighbours on the west. They gave to themselves the name Chaldeans; but this denomination is usually reserved at the present day for the large portion of the existing remnant which has been united to the Catholic Church. The present condition of these Uniats, as well as the branch in India known as “Malabar Christians”, is described under CHALDEAN CHRISTIANS.. The Nestorians also penetrated into China and Mongolia and left behind them an inscribed stone, set up in Feb., 781, which describes the introduction of Christianity into China from Persia in the reign of T'ai-tsong (627-49). The stone is at Chou-Chih, fifty miles south-west of Sai-an Fu, which was in the seventh century the capital of China. It is known as “the Nestorian Monument”*”: NESTORIUM and Nestorionism. In: New Advent Catholic Encyclopedia.

Disponível em: <http://www.newadvent.org/cathen/10755a.htm>

²³⁴ DIDIER, Hugues., op. cit., p.31

²³⁵ GUERREIRO, Fernão. **RELACAM ANNVAL DAS COVSAS QVE FIZERAM OS PADRES DA COMPANHIA de IESVS na India, Iapão nos annos de 600. 601. do processo da conuersão, Christandade daquellas partes: tiradas das cartas gêraes que de lâ vierão pello Padre Fernão Guerreiro da Companhia de IESVS.** Vai diuidida em dous liuros, hum das cousas da India, outro do Iapã. 1603

conquistar alguns reinos com desejos de dilatar seu império; e chegando um deles até às partes da Síria e da Terra Santa de Jerusalém, à tornada consigo alguns cristãos inficionados com a heresia de Nestório, dos quais se entende que tomaram alguns erros).²³⁶

E, finalmente, a ligação entre Preste João e o Catai fica ainda mais estreita na leitura do verbete “Preste João” do **Vocabulário Latino e Português**, de Raphael Bluteau:

As opiniões da origem e etimologia deste nome são muitas, e muito diversas. A mais provável é que Preste João se deriva de Preste Jonanão; o prenome de Preste é o mesmo que presbítero e Jonanão [...] é derivado de Jonas Profeta. [...] Foi um imperador cristão, mas nestoriano, que obedecia ao patriarca de Babilônia (de maneira que também a ele obedeciam os cristãos, a quem na Índia chamamos de Serra, ou de S.Tomé). Reinava este imperador no sertão da Ásia, e parece que era aquele Rei cristão, que (segundo escreve Santo Antônio, arcebispo de Florença [...]), habitava o Catai, Reino do Oriente, o qual Reino (ainda que na História geral da Etiópia, composta por Padre Baltazar Teles [...] seja chamado Reino encoberto e até o dia de hoje escondido) não é imaginado nem fabuloso, nem algum dia foi parte da Grande Tartária, mas segundo as relações modernas, o que antigamente chamavam Catai é a parte setentrional da China.²³⁷

O mesmo dicionário também apresenta o verbete “Catayo”, no qual pode-se ler:

Catayo, Catayo, ou Catay. Antigamente houve opinião que o Catay era hum Reino da grande Tartaria; e o P. Balthazar Telles [...] pretende que Catayo é o nome vão de uma Monarquia encoberta, a qual só teve existência na imaginação dos crédulos. Segundo as relações modernas, o que antigamente chamavam Catai é a parte setentrional da China.²³⁸

Mais do que estabelecer uma genealogia entre os mitos ou uma hierarquia entre eles, interessa-nos aqui confirmar que – pelo menos desde o século XV, chegando ao XVII²³⁹ – a expectativa de aliança com cristandades por descobrir povoa o imaginário daqueles que viveram naquele período e que, mais que isso, são compreendidos, explicados e publicados enquanto uma “verdade” que, em breve, viria a ser comprovada. Era provavelmente isso que ocupava a mente dos missionários em suas jornadas.

Em uma das cartas do padre Antônio de Andrade analisadas, podemos ler:

²³⁶ Ibidem, verbete “Catai”.

²³⁷ PRESTE João. In: BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário Português e Latino**. Rio de Janeiro: UERJ, 2000. (CD ROM). O dicionário foi escrito entre os anos de 1712-21.

²³⁸ CATAYO. BLUTEAU, op. cit.

²³⁹ O que se comprova tanto pelo título dado à primeira carta de Andrade: “Novo Descobrimento do Gram Catai ou reinos do Tibet” quanto pelo verbete na publicação de 1713 (já início do século XVIII) do dicionário supracitado.

Depois de estarmos nesta cidade [de Tsaparang] por vinte e cinco dias, e chegamos a Agra a cabo de sete meses que nesta jornada gastamos e, informados os superiores da Índia do que se passava, e de como não eram estas terras de cristãos, mas que parece o tinham sido algum (sic) hora.²⁴⁰

Já em 1607, o missionário no Mogol Jerônimo Xavier menciona em sua carta as novidades trazidas nas cartas do Irmão Bento de Góis, que partira em viagem pela Ásia no ano de 1602. Desde pelos menos o início do século XVII, podemos identificar iniciativas de interiorização da atividade missionária associada a mitos cristãos remanescentes da Idade Média:

Do irmão Bento de Góis tivemos cartas do reino de Casgar da cidade e corte de Yarcand do recebimento e trato que el rei lhe fizera e como se partiu bem negociado para o Cataio aonde ainda que o caminho não é grande dizem havia de tardar oito meses em chegar.²⁴¹

Todos os jesuítas cujas cartas aqui analisamos consideram a hipótese do passado cristão tibetano, sendo o missionário João Cabral o único a defender categoricamente a gentilidade dos tibetanos “à moda” indiana:

A lei e seita destes Reinos agora acabo de crer que são **gentios**, porque além deles se terem e confessarem por tais, achei que têm os mesmos pagodes do Reino de Nepal e alguns de Bengala e só na superstição de castas e comerem que não têm, são diversos.²⁴²

Segundo indica Mauricio Collis, em sua obra, é possível que Cabral já tivesse tido contato com outra forma de budismo no golfo de Bengala. Talvez por isso o missionário tenha associado o budismo a “gentilismos” indianos.²⁴³

No entanto, o mesmo jesuíta, ainda que não identifique o Tibet como Cataio, isto é, como uma cristandade antiga, procurar localizar a civilização mítica cristã logo em seguida:

Do Cataio quanto mais imos sabendo da terra, menos sabemos dele. Só nos disse o lama do Rei que passou o formão que havia uma terra chamada Cata,

²⁴⁰ Carta ânua de Antônio de Andrade, Tibet, 1626. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p.106. Curiosamente, em trecho já citado na página 71 de carta de Rodolfo Acquaviva, já observamos a descrição daqueles que viriam a ser os tibetanos como gente “dada às obras piedosas”.

²⁴¹ Carta do padre Jerônimo Xavier para o provincial da Companhia de Jesus na Índia (Laor, 4 de agosto de 1607). In: **DOCUMENTAÇÃO Ultramarina Portuguesa**. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1963.

²⁴² Relação da Missão do Reino de Uçangue, cabeça dos do Potente, escrita pelo Padre João Cabral da Companhia de Jesus. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p.246.

²⁴³ COLLIS, Maurício. **Na terra da grande imagem**. Pôrto Livraria Civilização 1944, p. 230-244.

cuja lei não sabia de certo, mas que ouvira dizer era uma lei antiga diversa desta destes Reinos e o caminho para este Reino é por Coscar, cidade muito nomeada e concorda com isto a informação do padre Jerônimo Xavier.²⁴⁴

Ou seja, o missionário não contradiz nem os relatos nem a tradição, apenas não acredita ter encontrado o dito reino cristão.²⁴⁵

Os demais jesuítas, cujos relatos aqui analisamos – Azevedo, Estevão de Cacela e Antônio de Andrade –, não necessariamente citam o mito do Cataio como sendo o Tibet, mas são relativamente receptivos à idéia do passado cristão tibetano:

O que Chamam Cataio não é um reino em particular, mas uma cidade grande, por nome Katai, cabeça de certa província mui perto da China, de que dizem ser senhor este monarca dos Sopôs.²⁴⁶

Cacela não identifica os tibetanos como cristãos, mas afirma ter sido este o motivo de sua viagem até o Butão:

Sabendo [o rei de Cambirasi/Butão] de nós como vínhamos aqui mandados para lhe pregar a fé de Cristo Nosso Senhor por termos sabido que antigamente a tiveram e depois com a mudança dos tempos e falta de mestres foi esquecendo, tendo dela ainda algumas coisas, mostrou estimar nossa vinda e disse que aprendêssemos bem a língua para nós lhe podermos falar.²⁴⁷

Azevedo, por sua vez, considera outras “categorias”, mas logo as descarta:

É a gente destas regiões do Pot, que quer dizer “terra de neve”, nas feições e olhos achinada, nos rostos tão ajavada [...]. A índole é muito boa e branda. **Nem são mouros, antes lhe[s] têm aversão, nem gentios, nem cristãos. A lei que têm errada da nossa divina teve seu princípio, mas como lhe foi dada escrita de mão e a foram por tantos séculos tresladando, foram dela tirando o que lhe[s] não pareceu a seu gosto e metendo infinitas patranhas.**²⁴⁸

É interessante notar, em ambos os trechos, como a idéia de esquecimento, fundamental na determinação da estratégia de conversão mais prudente, se repete, sendo inclusive

²⁴⁴ Relação da Missão do Reino de Uçangue, cabeça dos do Potente, escrita pelo Padre João Cabral da Companhia de Jesus. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p. 246. O missionário confirma neste trecho que os religiosos do mogol especulavam sobre a existência de cristãos ao norte da Índia.

²⁴⁵ Didier informa-nos que em Pequim os jesuítas há muito sabiam que o Cataio era a China. O autor não deixa claro, contudo, o porquê da insistência pela busca deste mito se parte dos missionários no Oriente já estava ciente desta “confusão”. DIDIER, Hugues., op. cit., p. 246.

²⁴⁶ Carta ânua de Antônio de Andrade, Tibet, 1626. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p.107.

²⁴⁷ Relação que mandou o Padre Estevão de Cacela da Companhia de Jesus ao Padre Alberto Laércio, provincial da Província do Malabar da Índia Oriental, de sua viagem para o Cataio, até chegar ao Reino do Potente. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p.229.

²⁴⁸ Carta de Francisco de Azevedo, Agra, 1631. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p.188-9. Grifo nosso.

associada à escrita e não à falta dela, como no caso americano, por exemplo. Além disso, Cacula insiste na necessidade do aprendizado da língua tibetana para a adequada condução da catequese, ou seja, essencial para o convencimento dos tibetanos.

Assim, estando ou não os missionários de acordo sobre serem os budistas cristãos antigos que se desvirtuaram em função da distância da Europa, podemos afirmar, no entanto, que a busca por cristandades antigas está presente no discurso destes jesuítas. Além disso, a descrição dos tibetanos nas cartas é feita, invariavelmente, de maneira a favorecer e justificar a missão em Tsaparang e Utsang. No caso de Andrade, ainda que este missionário ressalte alguma “gentilidade”²⁴⁹ ou “erros de mistura”²⁵⁰ na “seita tibetense”, é em suas cartas que identificamos a formulação da categoria “gente pia”, a qual julgamos fundamental para a compreensão da atividade proselitista desenvolvida no Tibet:

A gente [tibetana] pela maior parte é bem afeiçoada, valerosa, dada a guerra, em que contínuo anda exercitada, e sobretudo, muito pia e inclinadas às coisas de Nosso Senhor; rezam certas orações, principalmente nas madrugadas; trazem todos infalivelmente, assim como mulheres, como meninos, grandes relicários de prata, ouro e cobre e, o que dentro anda por relíquia são certos papéis escritos com palavras santas dos seus livros, que lhe dão os seus lamas, a quem têm grande respeito. Trazem estas relíquias não ao pescoço, mas a tiracolo.²⁵¹

E repete, em outra carta, ressaltando a peculiaridade da “seita tibetense” e a aversão aos muçulmanos:

Em todos estes reinos corre esta mesma seita Tibetense, sem diferença alguma de momento e com pouca na linguagem nos mais deles. É gente pela maior parte de boa natureza, pia e inclinada às cousas da salvação.

²⁴⁹ “Porém, os mesmos tibetenses têm algumas coisas que parecem bem fora de propósito, e muito semelhante às coisas dos gentios, como a seguinte. Todos os meses se ajuntam os lamas no primeiro dia, e depois de estarem na maior parte do dia cantando a seus instrumentos, ordenam uma procissão em que levam muitas bandeiras, tambores, trombetas; e eles assim ordenados, cantam ao som de seus instrumentos, e saem pela cidade fora, indo no meio desta procissão três figuras horrendas dos diabos. O fim desta procissão, segundo dizem, é ir lançar fora o diabo e sombras más, como quem faz exorcismos, para que não façam aquele mês mal algum à cidade, pare este efeito levam as figuras. Depois de feitas algumas cerimônias, tornam para suas casas mui contentes e seguros, que naquele mês não sucederá coisa de mal algum”. Carta de Antônio de Andrade, Agra, 1624. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p.100.

²⁵⁰ “E descendo mais ao particular lhe[s] declarei como esta palavra eterna, o filho de Deus, se fizera homem, morrera por nós, subira aos Céus, etc. Eles dizem o mesmo, mas com muitos **erros de mistura**”. Carta anual de Antônio de Andrade, Tibet, 1626. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p.126. Grifos meus.

²⁵¹ Carta de Antônio de Andrade, Agra, 1624. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p.98. Grifos nossos.

Têm grande aversão e ódio à seita maometana; não se tem por gentios e, na verdade, são muito diferentes de que tivemos notícia até agora.²⁵²

E, por ocasião da construção da igreja, o missionário chega a dar indícios objetivos da inclinação dos tibetanos à conversão:

Para a [construção desta] igreja mandaram os lamas de certo templo que está fora da cidade uma boa quantidade de tijolo, que muito estimei, por concorrerem eles para tão santa obra e mostrarem nisso boa vontade [...] e não houve homem principal que não mandasse seus filhos e filhas para trabalhar na igreja [...] e **não sei eu que mais podiam fazer cristãos mui antigos e pios do que fazem estes ainda gentios. Imagino que é isto sinal de virem a ser muito bons cristãos.**²⁵³

Este trecho, mesmo ambíguo – já haviam sido cristãos ou eram gentios que viriam a ser muito bons cristãos? –, representa muito bem o otimismo de Andrade em relação ao potencial cristão dos budistas tibetanos. A piedade, indicada e nomeada pelo religioso, não só vincula os tibetanos à cristandade, como também fundamenta a escolha por uma determinada estratégia de convencimento verbal.

No entanto, mesmo que qualquer uma das categorias (cristão antigo ou gentio) signifique que os tibetanos não negaram jamais a Verdadeira Lei²⁵⁴ – apenas a desconheciam ou não se lembravam mais dela de forma precisa – estas categorias implicam em duas diferentes formas de atuação.²⁵⁵ No caso da primeira hipótese de Antônio de Andrade, isto é, que seriam os tibetanos cristãos antigos, ou nestorianos, os quais teriam, em função da distância da cristandade européia, se corrompido, seria prudente que o missionário auxiliasse na “rememoração” deste passado em que a Verdadeira Lei era seguida.

No caso da missão de Utsang,²⁵⁶ temos indícios de que os jesuítas tomaram “lições” com lamas desde sua passagem pelo Butão e chegam a nomear o budismo de “seita dos lamas”,²⁵⁷ o que demanda reconhecer sua natureza gentílica, isto é, não infiel, mas também

²⁵² Carta anual de Antônio de Andrade, Tibet, 1626. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p.107.

²⁵³ Ibidem, p.144.

²⁵⁴ Ou seja, não eram infiéis.

²⁵⁵ Ou “estratégia”.

²⁵⁶ Onde estavam os missionários Estevão de Cacela e João Cabral.

²⁵⁷ A expressão mais comum na escrita de Andrade é “seita tibetense”. Exemplo: “Em todos estes reinos corre

não cristã. Este entendimento um pouco mais sofisticado dos tibetanos implica, necessariamente, numa atuação também mais complexa, que não se limita apenas à conversão da família real a partir da rememoração de um antigo estado de coisas, auxiliado pela exposição de imagens e relíquias à “corte”. Talvez também possamos imaginar que a experiência na missão de Bengala tenha influenciado este tipo de atuação. Infelizmente poucas são as informações que temos dos jesuítas em Hugli, mas nossa hipótese é de que lá os religiosos cristãos, sem o apoio de um forte soberano local, não estabeleceram nenhum tipo de contato da maneira que observamos em Agra ou Tsaparang.

3.1.2. A localização do Tibet

Como dissemos anteriormente, percebemos que o interesse imediato das cartas, ao lado da descrição dos tibetanos, é localizar o Tibet, para, em seguida, poder se conduzir uma argumentação a favor da missão.

Assim, o Tibet é localizado em função de dois grandes centros comerciais e de missionação no século XVII, o Hindustão (ou Mogol) e a China. As rotas que comunicam estes “reinos”, as trocas comerciais, as afinidades políticas e religiosas, todos estes temas são considerados nas cartas de forma a apresentar o Tibet como um vizinho destes dois “reinos”, o que tornaria preciso o investimento da Companhia de Jesus nessa região, possivelmente como forma de ligar, por terra, estes dois importantes centros orientais, nos quais a Ordem demonstra interesse há muito tempo, estabelecendo-se e fundando missões, desde o período de São Francisco Xavier e Cláudio Acquaviva.²⁵⁸

Da mesma seita que se segue a gente deste reino e da mesma linguagem são outros muitos reinos que se seguem ao diante, que confinam com a China. Estando nós presentes, vieram a esta cidade passante de duzentos homens mercadores com várias coisas da mesma China, que eles dizem compravam lá em suas terras aos chinas, e as trazem a vender cá e vêm estas cáfilas

esta mesma seita Tibetense...”. Carta ânua de Antônio de Andrade, Tibet, 1626. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p.107.

²⁵⁸ Geral da Companhia de Jesus de 1581 a 1615.

todos os anos. As fazendas mais ordinárias são algumas sedas grossas, muitas porcelanas, e chá de que há grande uso no Tibete e por isso é caríssimo, e outras semelhantes.²⁵⁹

A localização também é dada através da identificação dos países com quem o Tibet faria fronteira, o que, em certo sentido, organiza as possibilidades de caminhos entre o Tibet e as outras regiões onde a Ordem já está ou esteve estabelecida, como Bengala, por exemplo. Além, obviamente, de indicar a qualidade das relações entre o Tibet e os vizinhos, em especial os vizinhos mouros.

O Tibet ou o Potente, que de ambos estes modos se nomeia como já disse, compreende o reino do Coque [Gu-gê] que é em que presente estamos, o de Ladaca [Ladakh, La dvags], o de Mariul [Mar yul], o de Rudoc, o de Utsang [dBus gtsan], e outros dois, que ficam para Oriente, e todos esses com o grande reino do Sopô [Sop po]²⁶⁰ que confina por uma parte com a China e por outra com a Moscóvia, fazem a Grão Tartária. É este império do Sopô grandíssimo e, segundo dizem, tem mais de cem régulos tributários.²⁶¹

Uma vez apresentada esta vantajosa localização do Tibet, os jesuítas em geral partem para a defesa da missão. O Tibet é então descrito como “porta” para toda a Ásia, a exemplo do que havia também acontecido algumas décadas antes com a missão Mogol, com a vantagem dos reinos vizinhos, segundo os missionários, terem essencialmente a mesma “seita”, o que facilitaria a disseminação do cristianismo:

Mas descendo ao particular deste Reino em que já estamos é que é **a porta única para todos os demais**, há nele muitos eclesiásticos a que chamam lamas [bLama], os quais se dividem em dez ou doze sortes, mas todos professam a mesma crença, posto que em vários ritos têm diferença entre si.²⁶²

E defendendo a missão:

Pelo que sendo esta a qualidade da gente e terras do Tibete, e tão estendidos os reinos, bem se deixa ver **quão grande porta nos abriu o Senhor para a promulgação do seu sagrado Evangelho**. E como Vossa Reverências e os mais padres amantíssimos dessa Índia têm tanto nos olhos e no coração o bem das missões como vemos naquelas que inda prometem de si menos fruto, como o Massalagem, São Lourenço, os rios de Guama, e outras muitas ainda no Sul, onde os padres não são bem recebidos, antes lançados de fora, com tudo isto instam (sic) uma e outra vez por tornar, passando mil

²⁵⁹ Carta de Antônio de Andrade, Agra, 1624. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p.100.

²⁶⁰ Didier indica-nos que Sopô é o nome tibetano para a Mongólia, p. 107.

²⁶¹ Carta ânua de Antônio de Andrade, Tibet, 1626. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p.107.

²⁶² Ibidem, p.107.

dificuldades, por ganhar algumas almas para o Céu, claro fica o muito que Vossa Reverência meterá de cabedal para esta outra missão, que tanto de si promete; tomar pé, não duvido que tome, por meios das orações e sacrifícios de Vossa Reverência, nos quais e em sua benção muito me encomendo.²⁶³

Ainda ponderando o que promete de si a missão em Tsaparang:

Um só mal achará alguém nesta missão, e é ser a gente menos que noutros Reinos, como no Hindustão, onde não tem conto. Porém, bem ponderado é tudo coisa clara que as terras de menos trato e, por conseguinte, de menos gente, são as mais acomodadas para a conversão, de menos enganos e embaraços e de costumes menos depravados. Bem nos tem a experiência mostrado a certeza disso, quanto mais que neste reino não falta gente e é **porta para outros muito em que ela é sem número e da mesma seita com pouca diversidade na linguagem**, de maneira que parece está homem ouvindo da boca de Jesus Cristo: “respicite quia alba sunt iam ad messem”. Desta piedade e inclinação às coisas de Deus nascem serem continuas as petições que fazem por cruces e nominas, que lhe parecem muito bem no pescoço. [...] **Desta mesma piedade e boa inclinação nasce também a reverência que fazem às nossas imagens** de que temos várias nesta igreja, que está muito bem concertada. **Tem concorrido a ela toda a gente principal e muita da outra.**²⁶⁴

A localização do Tibet entre o Mogol e a China, por terra – independente da navegação portuguesa da costa (“Carreira das Índias”); e sem a ameaça holandesa (decadência portuguesa no golfo de Bengala) – aparecem indiretamente nos relatos aqui analisados.

O missionário Francisco de Azevedo, em seu relato, procura identificar as relações de comércio entre o Tibet e seus vizinhos, ressaltando a importância do reino do Gu-gê:

Naquela cidade e Reino achei que reinava outro faraó que não conhecia, mas oprimia o povo de Deus com grande sentimento meu. É este Reino um dos que se contém debaixo do nome de Pot e não o menor, antes um dos mais antigos e ricos. Mil anos havia que se conservava na posse de um rei e seus antecessores, a que chamam Chodapó [C’os bdag pó], “o dono do livro”, porque o seu rei foi o que lhe trouxe de além de Uzangue [dbus gtsan, Utsang] ou da China o livro de sua lei pelo que era tão estimado dos seus reis vizinhos que todos se honravam de se aparentarem com ele; dos mais ricos, ou o mais rico e buscado dos mercadores de vários reinos de Uzangue que lhe trazem as sedas e chás da China, porcelanas, etc., dos casmeris [caxemires], lahoris, industanos, etc., que lhe levam as roupas, o coral alambre, que são as jóias que mais estimam, donde trazem grande cópia da mais fina e preciosa lã que há no mundo que aqueles estrangeiros, por ser tal vão buscar por tais caminhos com tantos riscos de suas vidas.²⁶⁵

E o missionário Estevão de Cacela faz observações semelhantes:

²⁶³ Ibidem, p.100-1.

²⁶⁴ Carta anual de Antônio de Andrade, Tibet, 1626. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p.137-8.

²⁶⁵ Carta de Francisco de Azevedo, Agra, 1631. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p.188.

[...]e algumas coisas que nesta terra não há, se acham em outros lugares que não distam muito daqui, como uvas que aqui não há, e se dão em uma cidade chamada Compo [Kon pó], que fica daqui a vinte dias de caminho, e dele se faz lá vinho. É esta terra provida das coisas da China, como de seda, ouro, porcelanas, que tudo vem àquela cidade de Compo, e dali desce para estas partes e também de Caxemir por via de Tsaparang há comércio com as terras que ficam vizinhas a este Reino, e vêm muitos estrangeiros a Guiance [Gyantsé], que é a corte de Demba Cemba [sDe pa gTsan pa], Rei mais poderoso deste Potente, e fica daqui a oito dias de caminho e a laça [Lha as], que é a cidade onde está o pagode de Chescamoni, mui freqüentada de jogues e de mercadores de outras partes.²⁶⁶

Podemos perceber que as relações comerciais não só são mencionadas nas cartas aqui analisadas como também são utilizadas, principalmente, de forma a se argumentar a favor da missão a partir da importância geopolítica e econômica atribuída ao Tibet.

²⁶⁶ Relação que mandou o Padre Estevão de Cacela da Companhia de Jesus ao Padre Alberto Laércio, provincial da Província do Malabar da Índia Oriental, de sua viagem para o Cataio, até chegar ao Reino do Potente. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p. 241.

3.1.3. Interesses locais: o apoio dos soberanos

Outra justificativa para a potencialidade da missão, ao lado das que já apresentamos acima, é a aliança com o soberano. A boa vontade do rei é um tema recorrente nas missivas. Ele é apresentado como alguém muito generoso com a missão, com os padres e com o cristianismo. Pode ser considerado exagero, mas está longe de ser falso: a conjuntura política tibetana deste período era marcada por disputas entre os religiosos budistas (lamas) e os “reis” (soberanos não religiosos).

Assim, encontramos nas cartas uma série de extratos que confirmam a boa vontade do rei para com os padres, tanto em Tsaparang, quanto da chegada dos missionários em Utsang. Supomos que demonstrar a inclinação do rei – e, por vezes, seu apoio – para com o cristianismo era muito importante para a defesa da missão junto aos superiores. Desta forma, quando o missionário Antônio de Andrade descreve sua chegada ao Tibet, já na sua primeira carta de 1624, ele ressalta sua privilegiada relação com o rei do reino do Gu-gê e a liberdade que este garantiria à sua pregação:

Ao dia seguinte [da audiência com o rei], fui chamado bem cedo, porque já aquele pequeno grão de mostarda evangélica ia lançando raízes, e causando grandes efeitos nos corações Del-Rei e da Rainha. [...] Ordenou el-Rei que para nós não houvesse porta fechada em sua casa, e que a todo tempo entrássemos e saíssemos, como em efeito se fez, ainda nos tempos que se não deixava entrar no paço.²⁶⁷

Outro ponto freqüentemente ressaltado é a manutenção da missão, suas condições materiais de existência. O local onde os padres se estabelecem, isto é, a localização e as casas propriamente ditas, os mantimentos, o pessoal necessário para servir aos padres, tudo isso é dito na carta como fornecido pelo rei.

Desta forma, os presentes dados pelo rei são mencionados:

Quase todos os dias tínhamos presentes do Rei e da Rainha, daquelas cousas que havia na terra, a saber, carneiros, arroz, farinha, manteiga, jagra, passas e

²⁶⁷ Carta de Antônio de Andrade, Agra, 1624. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p.92

vinho de uvas em grande abundância, de maneira que não só bastava para os da casa, mas dávamos continuas esmolas, abrangendo muitas caridades.²⁶⁸

Por outro lado, parece-nos que, de certa forma, os jesuítas passam a fazer parte da corte do rei, o que lhes deixa numa posição um tanto quanto dependente de suas aprovações, ainda que na escrita do missionário isto apareça de forma positiva, isto é, se o rei não os dispensou rapidamente, isto se deveu ao seu interesse na presença dos padres:

Pedi ao Rei licença [para retornar ao Mogol enquanto ainda era possível atravessar as serras], dilatando-a de dia em dia, não acabava de a dar, até que claramente me disse que não me deixaria ir sem primeiro lhe dar palavra firmada com juramento de logo voltar no seguinte ano para ficar com ele devagar, já que por então não era possível [...]. Eu, **quando o vi tão desejoso de nossa ficada**, lhe respondi que daria a palavra que me pedia de voltar logo, sendo contente meu **lama-maior**, cujo súbdito eu era, como sem falta seria, mas com as condições, que eu lhe daria por escrito, como dei.²⁶⁹

No caso dos relatos de Antônio de Andrade, é interessante observar como sua percepção da “etiqueta” tibetana aparece em sua escrita como forma de provar sua proximidade com o rei e como, modestamente, ele não se sente à altura de algum tipo de privilégio.

Não se pode encarecer a Vossa Paternidade o grande amor e respeito que nos têm estes bons reis e as práticas que de contínuo há sobre nós em grande crédito e nosso e em grande menoscabo dos seus lamas. **Tanta afeição mostrou sempre à lei de Nosso Senhor, e tão pouca à sua seita, que já o tinham todos mais por cristão, que por professor dela.** Não há neste reino pessoa a quem el-Rei e Rainha tenham igual respeito como a nós, **tirando ao lama seu irmão.** Menos há de dois meses que, vindo el-Rei de fora e em sua companhia, porque o fui receber ao caminho quando foi à noite, posto que havia outras tendas no campo, quis que eu ficasse dentro da sua própria, para que mandou deitar pelo meio uma divisão com que ele ficou com a metade e eu com a outra, o que não pude deixar de aceitar por mais que recusei, e, contudo, estando em sua companhia o príncipe de Ladaca, que é outro reino e outras pessoas mais graves deste, nem por pensamento lhe passou fazer-lhe esta honra. Porém, maior foi a que se seguiu ao outro dia. Vínhamos já perto desta cidade, donde o saiu para receber mais gente, saiu também para o mesmo o príncipe seu filho, e a Rainha velha, mulher de seu avô. É costume nestes encontros assentar-se el-Rei, ficando toda a mais gente em pé, como se fez neste. Assentou-se ele em uma alcatifa e mandou assentar o príncipe e logo a mim à sua mão direita, o que não fiz, dizendo-lhe: “Rainha está de pé, não parece conveniente que eu me assente”. Respondeu: “Assentai-vos, que vós sois padre e pai nosso, e ela não”; e como ainda eu repugnasse, a mandou sentar a ela, e então eu me assentei também; destes casos poderá

²⁶⁸ Carta de Antônio de Andrade, Agra, 1624. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p.93.

²⁶⁹ Seguem as condições de livre pregação. Ibidem, p. 93.

(sic) apontar muitos e não acabaria nunca se o quisesse fazer dos mimos que cada dia me fez e a Rainha também.²⁷⁰

No caso de Utsang, observamos um relato semelhante. O missionário João Cabral também afirma em sua carta que, desde sua chegada, o rei trata-lhe com grande consideração, o que não se modifica nem com as notícias trazidas do Butão – onde ele havia estado anteriormente com o padre Estevão de Cacela – denegando a imagem dos religiosos cristãos junto ao rei:

Parti a 18 de Dezembro [do Butão] e cheguei a 20 de janeiro [a Utsang], fazendo algumas detenções no caminho enquanto não cheguei às terras do Rei. Aos 21 pela manhã, sabendo o Rei de minha chegada, nos mandou chamar mostrando de novo muita alegria de nossa vinha (sic) a seus Reinos. Ao dia seguinte lhe propusemos em forma a causa que nos movia empreender esta jornada. Ouviu com muita atenção e gosto, e respondeu que fôssemos com muita diligência, formando-nos bem na língua, porque gostaria [de] falar mais vezes naquelas matérias, e isto foi confirmando sempre nas mais práticas, e o seu lama grande passou um formão em que diz que a nossa Santa Lei é a melhor de todas, e que é bem que todos aprendam para a salvação de suas almas, do qual formão soube o Rei e o confirmou. Mandou-nos logo dar umas casas muito boas e em muito bom sítio e prover-nos de alfaias e moços para o serviço, tudo com muita liberalidade. Para a sustentação manda dar uma ração quotidiana que se dá a toda a gente da fortaleza na despesa do Rei e afora esta outra de cada mês que é só dos capitães, o que é não só bastante para o nosso comer ordinário, mas ainda pra fazer muitas esmolas e, porque o Rei não sabia de nosso costume, e do que nos era necessário, deputou um pajem para avisar do que nos faltasse. Sobretudo nos fazia muitas honras mandando-nos chamar quase todos os dias e tomando-nos os meses trabalho de nos ensinar a língua. Era esta nossa entrada tão franca muito falada dentre os seus, porque este Rei não anda tão facilmente, nem ainda a gente principal. Nesta conjuntura se acharam na corte dois lamas, criados do Lama Rupa e, ao que parece, mandados por ele afim de nos impedirem o assento naquela corte procuraram falar pessoalmente ao Rei e, não sendo admitidos, o fizeram por via de oficiais; e o que mais insistiram foi em excitar todos os lamas desta cidade, que são sem numero contra nós, dizendo que éramos padres mandados só a destruir os seus pagodes, gente má, destruidora e blasfemadora de sua lei. Foi Nosso Senhor servido que nesta conjunção não se achasse na corte algum dos lamas grandes que falam com o Rei, posto que bastou o vir-lhe às orelhas para se mostrar menos alvoroçado da nossa vinda, não no tratamento, que sempre foi o mesmo, mas na graça e afabilidade, em que parece, (se não for nossa imaginação) diminuiu alguma coisa, e é para dar graças [a]o Nosso Senhor não causar isto maior mudança, suposto o Rei nos não conhecer ainda e se temer muito das feitiçarias dos lamas.²⁷¹

²⁷⁰ Andrade chega a Tsaparang, mas logo deve retornar à Índia. Dois anos mais tarde, o missionário estabelecer-se-á no Tibet novamente. Carta anua de Antônio de Andrade, Tibet, 1626. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p.121.

²⁷¹ Relação da Missão do Reino de Uçangue, cabeça dos do Potente, escrita pelo Padre João Cabral da Companhia de Jesus. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p.244-5.

Notamos também que, desde o início, este religioso ressalta a importância de se aprender a língua local, o que pode indicar um traço de significativa distinção entre as estratégias de Andrade em Tsaparang e as que seriam conduzidas em Utsang. No entanto, como ainda não dispomos de documentação suficiente, principalmente sobre Utsang, não é possível, por hora, fazer mais do que levantar esta hipótese.²⁷²

No entanto, podemos afirmar que, de uma forma geral, os jesuítas apresentam como solucionada a questão da manutenção – em especial material – da missão, insistindo que o soberano local garante-lhes o essencial – às vezes, até um pouco mais – para o seu sustento.

²⁷² O aprofundamento desta investigação está previsto para ser conduzido numa futura tese de doutoramento.

CONCLUSÃO

Catequizando a *gente pia* tibetana

A partir dos pressupostos teóricos comentados na parte introdutória desta dissertação, considerando o conjunto de documentos aqui selecionados e associados ao contexto de interiorização da atividade catequética da Companhia de Jesus,²⁷³ procuramos, ao longo deste estudo, relacionar a escrita das cartas – isto é, a retórica – e a prática jesuíta – isto é, a catequese e o papel político da missão.

A hipótese que procuramos desenvolver neste trabalho é de que, mediante observação, interpretação e descrição – teologicamente adequadas – dos costumes, da religião (ou “seita”), das leis e do governo encontrados no Tibet, buscou-se um modo racional de se reconduzir os tibetanos à Santa Lei, corrigindo os “desvios” e “divertimentos” causados pela proximidade de gentios e pela distância da cristandade.

Inicialmente, identificamos, nas cartas aqui analisadas, duas funções principais. A primeira seria dar notícia das viagens realizadas por missionários jesuítas pelo interior do continente asiático – isto é, pelo norte do subcontinente indiano e pela Ásia central –, informando os superiores da Companhia de Jesus acerca do que fora encontrado nessas jornadas: em especial, os povos com os quais os religiosos mantiveram algum contato. A segunda função seria ponderar e argumentar sobre o estabelecimento de missões nos locais visitados. Em geral, as argumentações dos relatos aqui selecionados tendem a ser favoráveis à missão. Isto significa que a argumentação da carta se dá de forma a justificar não só o seu estabelecimento, como também a continuidade do investimento – mais enfaticamente, o investimento humano – da Ordem nos locais em que os padres se instalaram.

Podemos observar que, segundo as cartas, três fatores concorrem para a consideração do Tibet como um terreno favorável à atividade missionária:

²⁷³ Tal como expusemos no segundo capítulo deste trabalho.

1. Considerando as leis e o governo, os jesuítas apresentam um Tibet governado por reis e, em função do apoio recebido da parte dos soberanos locais, principalmente em Tsaparang, encontram grande liberdade de pregação, o que não só favorece a evangelização como viabiliza seu estabelecimento, especialmente do ponto de vista político e material;

2. Quanto aos interesses geopolíticos, o Tibet estaria privilegiadamente localizado entre dois grandes centros de comércio e missionação no Oriente no século XVII: a China e o Mogol. Além disso, os reinos vizinhos, segundo os religiosos, têm essencialmente a mesma linguagem e compartilham da mesma fé, o que faria deste “reino” uma “porta” ou “escada” para a pregação do Evangelho por toda a Ásia;

3. No que diz respeito aos costumes e à religião, os tibetanos são identificados como cristãos antigos ou gentios. O Tibet foi também descrito como estando livre da presença muçulmana; os budistas,²⁷⁴ segundo os missionários, teriam aversão à seita do Profeta.

Quanto às leis e ao governo, a bibliografia²⁷⁵ apresenta o Tibet, durante o século XVII, não unificado, dividido em reinos. Aqui tratamos do reino do Gu-gê, onde se estabeleceu Andrade, na cidade de Tsaparang, como também da região do Tibet central, onde se estabeleceram Cacela e Cabral, na cidade de Shigatsé.²⁷⁶

A sociedade tibetana divide-se em religiosos e leigos, sendo a população leiga proprietária de terras ou campesina (agricultores ou pastores nômades). As comunidades religiosas organizam-se em mosteiros ou propriedade rurais chamadas *Spyi*,²⁷⁷ ou em casas particulares nas cidades. Tantos os religiosos como os leigos devem seguir as principais leis budistas: não matar; não roubar, não viver de forma incasta, não mentir, não beber. Além

²⁷⁴ Os budistas, contudo, não levam este nome nas cartas. Sakyamuni, o Buda, é identificado apenas na letra de Estevão de Cacela, como “Chescamoni” ou filho de Deus.

²⁷⁵ POWERS, J. **Introduction to Tibetan Buddhism**. Ithaca: Snow Lion Publications, 1995. SNELGROVE, D.; RICHARDSON, H. **A Cultural History of Tibet**. Bangkok: Orchid Press, 2003. TUCCI, G. **The religions of Tibet**. Berkley: Univ. Of California, 1988.

²⁷⁶ TUCCI, G., op. cit. p. 266.

²⁷⁷ Ibidem, p. 332.

disso, noviços e monges seguem a seguinte disciplina: não comer quando não é permitido, não dançar, não ouvir música nem tomar parte em espetáculos teatrais; não usar perfumes ou adornos; não dormir em cama alta ou grande, não receber ouro nem prata.²⁷⁸

Segundo Tucci, o mosteiro constitui uma “entidade economicamente auto-suficiente”²⁷⁹ e sua estrutura é descrita por este autor de forma muito semelhante a um feudo ou senhorio religioso típico da Idade Média ocidental. O monastério conta com uma propriedade agrária e pecuária, pode fazer comércio, comprar, vender, trocar produtos e pode, inclusive, emprestar dinheiro a juros.²⁸⁰ A influência da historiografia ocidental é evidente. No entanto, na terceira carta de Andrade (1628), o missionário comenta uma doação que, até certo ponto, confirma a descrição do autor:

Pouco tempo há nos deu terras suas que se semeiam de trigo e, porque lhe parecia não serem mui bastantes, ao menos tantas como desejava, determinou comprar outras vizinhas a varias pessoas pera no-las dar a nós e todas vão com obrigações do povo as lavrar, semear e benfeitorizar, como é costume fazer às terras reais.²⁸¹

Em nossa documentação, observamos que a boa vontade do rei é um tema recorrente. A “boa vontade” de Thi Tashi Dagpa, o soberano do reino do Gu-gê, pode ser explicada principalmente pelo seu interesse em enfraquecer o poder dos líderes religiosos, em especial os da escola Gelupa, geralmente identificados como “mitras amarelas”²⁸² em oposição aos mitras vermelhas e pretas (Karmapa).

Neste ponto, é necessário comentar, ainda que de forma breve, algumas questões relativas à história do Tibet, para que fique claro o contexto político do período de estabelecimento dos jesuítas no Gu-gê e no Tibet central.

²⁷⁸ TUCCI, G., op. cit. p. 111.

²⁷⁹ Ibidem, p. 160.

²⁸⁰ Ibidem p.158.

²⁸¹ Carta de Antônio de Andrade, Tibet, 1627. In: DIDIER, Hugues. **Os portugueses no Tibet**. Os primeiros relatos dos jesuítas (1624-1635). Lisboa: Comissão Nacional pra Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 2000, p. 156-7. Poderíamos citar também o caso da construção da igreja, já mencionado no capítulo anterior, página 111.

²⁸² Ou “yellow hats”, conforme aparece na bibliografia em língua inglesa.

Em primeiro lugar, é preciso dizer que a periodização da história tibetana não é consenso, sendo muitas vezes um problema mais “ocidental” que dos próprios tibetanos, uma vez que a história do Tibet é normalmente entendida como a história da difusão do budismo naquela região.

Das várias possibilidades de “divisão” da História Tibetana, gostaríamos de salientar alguns aspectos ou “processos”:

1. A chamada “segunda difusão do budismo”, iniciada no século X;²⁸³
2. Progressiva importância política da Escola Gelupa, a partir do século XIV;
3. O período de exacerbação ou aprofundamento da crise entre os Gelupa e o rei do Gu-gê; e simultaneamente a crise entre o Gu-gê, os mongóis (aliados dos monges Gelupa); e os muçulmanos do Ladakh (1601-1642);
4. Investimento do V Dalai-Lama como líder espiritual e político, realizado com o apoio do rei mongol, em 1642.

Em 1589, o bisneto de Alta Khan²⁸⁴, portanto de origem mongol, foi reconhecido como IV Dalai-Lama. Porém, foi trazido à Lhasa apenas aos 12 anos, isto é, em 1601. Na mesma medida em que esta “aliança” favorecia as relações entre os Gelupa e os mongóis, ameaçava o rei do Gu-gê, tanto do ponto de vista do equilíbrio entre o poder secular e o religioso, quanto do ponto de vista da “independência” e soberania do reino do Gu-gê.

O IV Dalai-Lama morreu aos 25 anos, provavelmente envenenado, após uma série de conflitos entre o rei de Tsang (Tibet Central), os mongóis, os monges Gelupa e os monges Karmapa.

Desta forma, podemos dizer que o século XVII foi marcado pela ascensão política dos Gelupa, em ambas as regiões ocidentais e centrais do Tibet, e que este processo culmina em

²⁸³ POWERS, J. **Introduction to Tibetan Buddhism**. Ithaca: Snow Lion Publications, 1995.

²⁸⁴ Líder mongol.

1642, no investimento do V Dalai-Lama como líder espiritual e político, realizado com o apoio do rei mongol.

Também é preciso pontuar as tensões entre o rei do Gu-gê e o Ladakh, que terminou na prisão (e posteriormente exílio e morte, em Leh, capital do Ladakh) do rei do Gu-gê, no início da década de 1630. O missionário Francisco Azevedo não só dá a sua versão desses fatos como intervém, junto ao rei do Ladakh, a favor da missão em Tsaparang.²⁸⁵

Assim, em geral, a história tibetana é entendida a partir da disseminação do budismo, da ascensão, hegemonia e declínio das escolas monacais, cada qual a seu turno, como também das relações destas com a “nobreza laica” ou “aristocracia” proprietária de terras.

Uma vez em contato com esta realidade, o padre Andrade identifica o rei como a “cabeça” da comunidade e põe em prática uma estratégia de conversão pelo alto que, a seu ver, teria dois desdobramentos: o primeiro seria a natural conversão dos “súditos” do rei após o seu batismo; o segundo, o reconhecimento da Verdadeira Lei pelos demais reinos de “mesma seita” e mesma “linguagem”.²⁸⁶

Esta estratégia de conversão pelo alto se deu, principalmente, de duas maneiras:

1. Através da intensa pregação junto ao rei e à rainha – cuja a prudência é ressaltada algumas vezes nas cartas;
2. Por meio da utilização do rei como “braço secular” a favor da cristianização, reconduzindo os tibetanos à Santa Lei. Os missionários no Gu-gê não só se aproveitaram da secularização (ou, nas palavras de Andrade, “devassa”) promovida por Thi tashi Dagpa contra os lamas como, até certo ponto, incentivaram a perseguição dos religiosos;
3. Com a utilização das disputas verbais.

²⁸⁵ Carta de Francisco Azevedo, 1631. In: DIDIER, Hugues., op. cit.

²⁸⁶ Sobre consideração acerca da importância de um líder político ou cabeça para uma comunidade e para a sua evangelização, cf.: ACOSTA, José de, S.J., *História natural y moral de las Indias, en que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, plantas, y animales dellas ; y los ritos, cerimónias, leyes y gobierno y guerras de los Indios* (Sevilla, J. de León, 1590), Madrid, Historia 16, 1986. Livro VII; cap. XXVIII; e SUAREZ, Francisco SJ. **Tratado de las leyes y de Dios Legislador**. Madri, 1918-21. Livro I, p. 36-7.

Desta forma, a partir da observação do contexto político e da formulação de uma categoria que desse conta da descrição dos tibetanos levando em conta seus costumes e sua “religião” – a expressão *gente pia*²⁸⁷ – Andrade defende a potencialidade da missão e busca aproximar-se do rei, a fim de convencê-lo mediante o descrédito dos lamas, através de *disputas* travadas entre o jesuíta e os lamas em presença do soberano. No caso de Andrade, percebemos a insistência da palavra “divertimento” com sentido de “desviar”.²⁸⁸ Ou seja, os tibetanos, ao longo de sua história, foram “desencaminhados”, afastando-se do cristianismo “original”, contraindo “erros de mistura”. Dessa forma, os jesuítas deveriam reconduzi-los ao bom caminho. Para tanto, seria necessário apenas indicar, através das disputas, a Verdade.

Portanto, a estratégia de convencimento de Antônio de Andrade implica em corrigir os “erros” e desvios do budismo, mas também se concentra em ter uma percepção política do contexto de disputas entre o poder temporal e o religioso:

Perguntei a um seu lama que remédio tinha um homem para se pôr bem com Deus depois de pecar. Respondeu que dizer estas palavras: “om mani patmenónri” [om mani pad me hum ri] e que, com as dizer, por mais pecados que um homem fizesse ia pro Céu. “Se assim é”, digo, “tomai esta faca que tendes e atravessai com ela a fuão, furtai aqueles alforjes que tem el-Rei e outras coisas semelhantes, e no cabo dizei: “om mani patmenori”, e logo vos salvareis”. Vós não vedes quão **fora de caminho** vai esse vosso dito e quão enganada está vossa confiança nessas palavras? Sem boas obras ninguém vai ao Céu, diga as palavras que disser”. Ficou o lama corrido e o Rei com os circunstantes zombando dele e de suas rezas e dizendo mil louvores do que o padre ensinava.²⁸⁹

²⁸⁷ Cf.: Antônio de Andrade, carta ânua do Tibet, 1626. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p.123-4; p.134-6; p.135.

²⁸⁸ DIVERTIR v.t. Distrair, entreter, recrear. / Desviar, fazer mudar de fim, de objeto, de aplicação. / Fazer mudar de pensamento; dissuadir; desviar; fazer esquecer. In: Dicionário Koogan-Houaiss 98 digital. “Vendo os dois lamas, tio e irmão, que a traça que tinham tomado para **divertir** ao Rei de nossas coisas, levando-o para a sua casa e dando-lhe a ler seus livros não sucedera, pois o viam tão afeiçoado a nós como primeiro. Inventou o irmão outra diabólica [...]. Por vezes me ouviu dizer este lama que os cristãos não podiam ter mais que uma só mulher, nem podiam repudiar a que primeiro tinham e tomar outra, ainda que fossem reis e, como esta não tem filhos desta mulher, fez o lama muito por lhe pedir que tomasse outra. Foi isso de grande perturbação, [...] porque esta Rainha é boníssima coisa e muito afeiçoada às coisas da salvação e às nossas. [...] É esta rainha natural de outro reino desta mesma seita, muito prudente e que ano passado foi a causa de tornarmos a esta terra, muito pia e afeiçoada às coisas de Deus. Por mais de dez vezes a vi chorar muitas lágrimas em várias práticas de Deus que se ofereceram, queixando-se ela sempre do pouco que entendia das coisas do céu e do **caminho da salvação**. Há meses me mandou chamar e me pediu mui encarecidamente a ensinasse, porque os desejos de se salvar não lhe faltavam, mas que não sabia o modo. Veja vossa paternidade se aceitaria eu de boa vontade tão justa petição. Assim o faço a todos, opportune et importune, e tenho achado que estas práticas de Deus rendem muito”. Antônio de Andrade, carta ânua do Tibet, 1626. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p.123-4; p.134-6; p.135.

²⁸⁹ Carta ânua de Antônio de Andrade, Tibet, 1626. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p.132-3. *Om mani pad me hum ri* (sânscrito) é um mantra budista que, literalmente, significa “salve a jóia da flor de lótus”. Sobre

Assim, sob o entendimento elementar da Lei Natural – fazer o bem e apartar-se do mal – o padre Andrade passa a combater tanto as concepções teológicas budistas quanto as práticas tradicionalmente “monopolizadas” pelos religiosos. Portanto, ele desestabiliza o papel social dos lamas e não somente desacredita o budismo em si. O missionário preocupa-se em minar o poder dos religiosos budistas, o que está em consonância com os planos de Thi Tashi Dagpa, em função de seu interesse em diminuir o poder do clero tibetano. Antes de ser um ataque ao Budismo, as disputas verbais conduzidas pelo religioso cristão atacam os lamas. Tudo o que seria próprio dos representantes do clero budista – a responsabilidade sobre o espiritual; o domínio da “teologia” budista; o aconselhamento do rei e as previsões astrológicas; a proteção contra os malefícios dos “diabos”; o amparo e a cura de doentes – são questionados e postos à prova por Andrade. Para a *gente pia* tibetana, os meios pacíficos e os argumentos racionais são os mais adequados à conversão, o que torna as disputas um método prudente de catequese, satisfazendo, simultaneamente, o convencimento do rei e dos lamas e o descrédito e enfraquecimento – inclusive político – dos religiosos budistas:

Todas as vezes que hão-de cometer alguma coisa dificultosa ou que desejam saber o que se passa em lugares distantes, consultam a estes lamas, e isto é tão ordinário e recebido, que **até este Rei, com dar muito pouco crédito a seus ditos, e a nós grande força** no que lhe dissemos, e estar informado da pouca força que tem a concorrência dos planetas e respondência das letras e figuras que aplicam para saberem o que há-de vir, que não depende de causas naturais, contudo neste particular raramente os deixa de consultar. Sucedeu uma vez que, desejando ele saber o que tinha sucedido ao seu exército que tinha mandado a certa empresa, mandou chamar a um lama que aqui tem grande crédito de letrado e bom homem e, na verdade, parece tal. Fez ele suas figuras e tirou delas que tal dia vencera o exército do del-Rei; ao contrário e vinha já por caminho com muitas pressas. Eu, que vi a segurança com que o lama falava, fiz uma prática a el-Rei, mostrando-lhe a falsidade do que se lhe dizia e, como o dito lama não podia saber o que passava pelas figuras e letras de que usava, salvo por feitiçaria e consulta do diabo, e isso ainda em coisa que estavam já extra causas. Respondeu o lama que ele não usava nem sabia de feitiçaria nem consultava o diabo (o que tudo é mui abominado nesta terra), mas que só se governava pelo que dizia seu livro, e que, **se o que então dizia não era verdade, o não era também o seu livro**. Sucedeu, pois, que em breves dias chegou a nova certa do que passava no arraial, e foi que nunca se tinha encontrado com o inimigo, antes se andava

desviando por se mui inferior no poder. **Ficou** com esta nova **o Rei mui triste, dizendo mil males dos seus lamas, que não sabiam mais que enganar o povo com estes ditos para se autorizarem e receberem dele esmolas.**²⁹⁰

As tentativas de Andrade de aproximar-se da família real através de conversas e da utilização quase teatral de imagens e relíquias²⁹¹ estão em consonância com este tipo de relação categoria-estratégia aqui proposta. Por outro lado, a experiência no Mogol – a vida na “corte” de Jahangir – e sua aproximação com o soberano em Agra podem ter influenciado duas maneira de agir no Tibet, fazendo com que repetisse a fórmula de convívio com a família real.

Simultaneamente, optando por uma estratégia que priorizava o aprendizado da língua e da “doutrina” budista, os padres Cabral e Cacela investiram-se de “discípulos” e “mestres”, catequizando inicialmente dois jovens lamas.²⁹² No Butão, os religiosos já haviam se utilizado duplamente da figura do lama: por um lado, tinham eles mesmos um “mestre” que os dava lições de tibetano, sânscrito e muito provavelmente noções elementares da doutrina budista, o que viria a viabilizar a catequese num período futuro. Por outro lado, os dois jovens lamas (um de doze e outro de dezenove anos) foram encaminhados pelo *Dharmaraja*²⁹³ aos cuidados dos padres, para que estes fossem catequizados.

A percepção da figura do Lama (*bLa-ma*) foi, no entanto, em ambos os casos, fundamental. O lama é uma figura central no budismo tibetano, também chamado de lamaísmo e, em certo sentido, pode ser analogamente aproximado à figura do guru indiano.

²⁹⁰ Carta ânua de Antônio de Andrade, Tibet, 1626. In: DIDIER, Hugues., op. cit., p.116-7. Grifo nosso.

²⁹¹ Dentre as quais um sofisticado presépio por ocasião do Natal.

²⁹² Conforme abordado na página 111 desta dissertação.

²⁹³ Identificado pelos jesuítas como sendo “Rei e lama-maior” e por Maria Luiza Baillie como sendo Shabdrung Ngawang Namgyel, o “fundador do Butão”. Cf. BAILLIE, Luiza Maria. **Father Estevão Cacella’s report on Bhutan in 1627.** Notas de Michael Aris. Disponível em: <http://www.bhutanstudies.org.bt/admin/pubFiles/1.Father.pdf>. Acessado em: 13 de maio de 2008. O termo *Dharmaraja* tem grande significado tanto para a história da Índia quanto para a história do Tibet, equivalendo a *Chos-rgyal*. Este conceito chegou ao Tibet através da disseminação do budismo e da tradução de escritos em sânscrito, nos séculos VII e VIII. Em geral, a palavra *Dharmaraja* significa o rei que protege seus súditos e governa de acordo com a doutrina e as crenças budistas. RECHUNG, J.K. Notes and Topics. *Bullet of Tibetology* 1992 n°1. Disponível em: www.tibetology.net/publications.htm. Acessado em 13.05.2008.

Tucci²⁹⁴ apresenta como sendo, principalmente, duas as funções do lama: transmitir a palavra ou doutrina budista (*lung*); conferir poder através da “iniciação” e “consagração” de novos religiosos.

Pensando em comparações com a paradigmática experiência americana, observamos, por exemplo, que não se problematiza o tema da Lei Natural ou da racionalidade. Da mesma forma, não há necessidade de se pensar na sobrevivência da missão, do ponto de vista material, o que permite uma franca distância, por parte dos jesuítas, dos assuntos de negócios e comércio. Ainda: outras estratégias mais comuns na América como, por exemplo, a organização do trabalho e a redução de nativos seria inadequada para a realidade “civilizada” dos tibetanos. Assim, quanto aos costumes e à religião, à semelhança da experiência de Francisco Xavier na China e no Japão e de Rodolfo Acquaviva – quando este descreve os supostos cristãos que viveriam além das fronteiras do Mogol –, o padre Antônio de Andrade formula a categoria “*gente pia*” para descrever os tibetanos, análoga à “*gente discreta*” do primeiro e à gente de “*boa índole*” e “*dada a obras piedosas*” do segundo.²⁹⁵

Assim, do ponto de vista da Lei e dos costumes, levando em conta o contexto político – potencialmente favorável à entrada dos jesuítas no Tibet –, o investimento na missão, apesar dos óbvios problemas – dificuldades impostas pela geografia local e inicial despreparo lingüístico - foi defendido pelos primeiros missionários que se estabeleceram no “teto do mundo” na primeira metade do século XVII. Se, atualmente, este investimento parece inusitado, supomos que fatores como a decadência portuguesa, a ascensão “herege” (em especial holandesa) nos mares orientais daquele período, associadas à frustração em converter o líder mogol e ao otimismo dos relatos, tornaram-se fatores que contribuíram para uma avaliação positiva do Tibet enquanto terreno fértil para o florescimento do cristianismo, ainda que a missão não tenha rendido os frutos esperados pela Companhia de Jesus – seja pela

²⁹⁴ TUCCI, G., op. cit., p.45.

²⁹⁵ Estas expressões se encontram, respectivamente, na carta de Xavier de 29 de janeiro de 155 e na carta de Rodolfo Acquaviva de 1582. Para a referência completa, ver lista ao final deste artigo.

morte dos missionários (Estevão Cacela em Utsangt, em 1631; Andrade em Goa, em 1634), seja pelas turbulências políticas do período – a Ordem não chega a desistir definitivamente do Tibet.

Prouvera a Nosso Senhor que houvera em nós já o cabedal necessário da língua tibetense para catequizar como convém, como creio mui depressa receberão nossa Santa Lei, e digo que **é esta gente mui aparelhada para depressa a receber**, porque, sem embargo disto ser obra somente de Deus e guardada aquela hora e tempo que Ele só sabe e tem determinado, contudo a mesma gente está bradando por ela **por ser muito pia, inclinada a rezar, a trazer relíquias e coisas santas, e bem obrar.**²⁹⁶

O século seguinte será marcado por intensas disputas entre os jesuítas e os capuchinhos, os quais receberão permissão da Propaganda Fide e aprovação do Papa Clemente XI, em 1703, para atuarem na região tibetana, em detrimento da participação jesuíta. Neste mesmo ano, a Companhia de Jesus foi condenada por permitir que os chineses e indianos convertidos em suas missões mantivessem alguns de seus ritos e costumes. O episódio ficou conhecido como “Querela dos Ritos” e é um dos fatos centrais deste período considerado de declínio para a Ordem fundada por Loyola.

Neste contexto, em 1712, o Geral Michelangelo Tamburini (1648-1730) envia o italiano Ippolito Desideri ao Tibet. Tamburini havia sido investido como Geral 12 anos antes e será personagem fundamental no cenário de disputas entre as ordens ao longo de sua vida. Curiosamente, o próprio Papa Clemente XI – o mesmo que garantira o “monopólio” capuchinho sobre o Tibet –, abençoa a viagem de Desideri, em uma audiência pouco antes de sua partida.²⁹⁷

Desideri, então, parte como uma espécie de herdeiro de Andrade, sem, contudo, demonstrar que teria domínio sobre algumas informações da viagem do português. O roteiro do italiano, por exemplo, passa por Srinagar, na Caxemira – onde ele permanece algum tempo estudando persa – quando, na verdade, a cidade chamada Srinagar, descrita por Andrade,

²⁹⁶ Carta ânua de Antônio de Andrade (1626). In: DIDIER, Hugues., op. cit., p.137.

²⁹⁷ BARGIACCHI, Enzo Gualtiero. **Ippolito Desideri S.J** – alla scoperta del Tibet e del budhismo, Pistoia: Edizioni Brigata Del Leoncino, 2006.

localiza-se na região de Garhwal, no atual estado indiano de Uttaranchal, não sendo a Srinagar da região da Caxemira.

Já ao final do século XVIII, em um contexto político e religioso bastante distinto, o Império Britânico enviará um representante de Calcutá (Bengala) ao Tibet para, em audiência com o Panchen Lama, negociar sua mediação junto à China, com o objetivo de abrir o Império do meio ao comércio Inglês.²⁹⁸ Parece-nos que, de certa forma, se as missões em si não tiveram o sucesso esperado, a idéia do Tibet como região de grande importância geopolítica (escada ou porta para toda a Ásia) perdurou nos projetos religiosos, políticos ou comerciais de europeus na Índia por pelo menos 150 anos.

²⁹⁸ TELTSCHER, K. **The High Road to China**: George Bogle, the Panchen Lama and the first british expedition to Tibet. Londres: Bloomsbury press, 2006, p. 22-4.

REFERÊNCIAS

Fontes e Bibliografia:

Fontes:

Carta do Padre Antônio de Andrade para o Provincial da Companhia de Jesus na Índia (Agra, 14 de agosto de 1623) In: **DOCUMENTAÇÃO Ultramarina Portuguesa**. Lisboa: Centro de estudos históricos ultramarinos, 1963.p. 159-179.

Carta de Antônio de Andrade, Agra, 1624. In: DIDIER, Hugues. **Os portugueses no Tibet**. Os primeiros relatos dos jesuítas (1624-1635). Lisboa: Comissão Nacional pra Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

Carta ânua de Antônio de Andrade, Tibet, 1626. In: DIDIER, Hugues. **Os portugueses no Tibet**. Os primeiros relatos dos jesuítas (1624-1635). Lisboa: Comissão Nacional pra Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

Carta de Antônio de Andrade, Tibet, 1627. In: DIDIER, Hugues. **Os portugueses no Tibet**. Os primeiros relatos dos jesuítas (1624-1635). Lisboa: Comissão Nacional pra Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

Carta de Antônio de Andrade, Tsaparang, 10 de setembro de 1628. ARSI Goa 73, fl.47 e 48.

EREDIA, M. G. “Discurso sobre a província do Indústão chamada Mogul e corruptamente Mogôr com declaração do Reino de Guzarate e mais reinos de seu destricto: ordenado por Manuel Godinho de Erédia, cosmographo mor do Estado de Índias Orientaes, anno 1611”. In: **DOCUMENTAÇÃO Ultramarina Portuguesa**. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1963.

Relação que mandou o Padre Estevão de Cacela Da Companhia de Jesus ao Padre Alberto Laércio, provincial da Província do Malabar da Índia Oriental, de sua viagem para o Cataio, até chegar ao Reino do Potente. In: DIDIER, Hugues. **Os portugueses no Tibet**. Os primeiros relatos dos jesuítas (1624-1635). Lisboa: Comissão Nacional pra Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

Carta de Francisco de Azevedo, Agra, 1631. In: DIDIER, Hugues. **Os portugueses no Tibet**. Os primeiros relatos dos jesuítas (1624-1635). Lisboa: Comissão Nacional pra Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

Carta do Padre Francisco Corsi para o Provincial da Companhia de Jesus na Índia (Agra, 28 de outubro de 1619); In: **DOCUMENTAÇÃO Ultramarina Portuguesa**. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1963.

Carta do Padre Francisco Corsi para o Provincial da Companhia de Jesus na Índia (Agmir, 3 de abril de 1627); In: **DOCUMENTAÇÃO Ultramarina Portuguesa**. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1963.

Carta do padre Francisco Leão para o provincial da Companhia de Jesus na Índia (Agra, 6 de outubro de 1628); In: **DOCUMENTAÇÃO Ultramarina Portuguesa**. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1963.

Carta do padre Jerônimo Xavier para o provincial da Companhia de Jesus na Índia. Agra, 6 de setembro de 1604. In: **DOCUMENTAÇÃO Ultramarina Portuguesa**. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1963.

Carta do padre Jerônimo Xavier para o padre provincial da Companhia de Jesus na Índia. Laor, 25 de setembro de 1606. In: **DOCUMENTAÇÃO Ultramarina Portuguesa**. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1963.

Relação da Missão do Reino de Uçangue, cabeça dos do Potente, escrita pelo Padre João Cabral da Companhia de Jesus. In: DIDIER, Hugues. **Os portugueses no Tibet**. Os primeiros relatos dos jesuítas (1624-1635). Lisboa: Comissão Nacional pra Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

“Relação da missão do Tibet”, fevereiro de 1626. ARSI Goa 73, fl.47r.

Relação da missão Mogor do ano de 1666 até 1671, inclusive In: **DOCUMENTAÇÃO Ultramarina Portuguesa**. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1963;

Carta ânua da missão do Mogor para o padre provincial da Companhia de Jesus na Índia (s/d) In: **DOCUMENTAÇÃO Ultramarina Portuguesa**. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1963;

Carta ânua da Missão Mogor (*incompleta*) In: **DOCUMENTAÇÃO Ultramarina Portuguesa**. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1963.

Bibliografia:

ALDEN, Daril. **The making of an enterprise: the society of Jesus in Portugal, Its Impire and Beyond, 1540-1750.** Stanford: Stanford University Press, 1996.

BAILLIE, Luiza Maria. **Father Estevão Cacella's report on Bhutan in 1627.** Notas de Michael Aris. Disponível em: <http://www.bhutanstudies.org.bt/admin/pubFiles/1.Father.pdf>. Acessado em: 13 de maio de 2008.

BARGIACCHI, Enzo Gualtierio. **Ippolito Desideri S.J – alla scoperta del Tibet e del budhismo,** Pistoia: Edizioni Brigata Del Leoncino, 2006.

BOWKER, John. **Para entender as religiões.** São Paulo: Ática, 1997.

BOXER, Charles. **O Império Marítimo Português.** São Paulo: Cia das Letras, 2002.

BROGGIO, P.; CANTÚ, F.; FABRE, P.-A.; ROMANO, A. **I Gesuiti ai Tempi di Cláudio Acquaviva.** Brescia: Morcelliana, 2007.

CERTAU, M. **A escrita da História.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CORREIA-AFONSO, J. **Jesuit Letters and Indian History.** Oxford University Press, 1969.

DIDIER, Hugues “As fontes e o Tibet”, In: **A companhia de Jesus e a missionação no Oriente:** actas do colóquio internacional. Lisboa: 2000.

EISENBERG, J. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno.** Belo Horizonte: UFMG, 2000.

FLORES, Jorge. **“I’ll do as my father did”:** on and other europeans views of mughal succession crises. Disponível em: http://www.brown.edu/Departments/Portuguese_Brazilian_Studies/ejph/html/issue6/pdf/jflores.pdf <http://www.brown.edu/Departments/Portuguese_Brazilian_Studies/ejph/html/issue6/pdf/jflores.pdf> Acessado em: 21 de janeiro de 2008.

GASTÃO, Marques. **Os missionários jesuítas portugueses no Tibet:** evocação histórico-religiosa, Lisboa: Ed. Rei dos Livros, 1905.

GUINOTE, Paul. **Ascensão e declínio da carreira da Índia**. Disponível em <<http://nautarch.tamu.edu/SHIPLAB/01guifru/lopes/Pguinote-nauparis.htm>>. Acesso em 21 de janeiro de 2008.

HANSEN, Eva Rudy. **Het Boeddha-boek**. Havelte: Binkey Kok Publications, 2004.

HANSEN, João Adolfo (Org.). **Cartas do Brasil**. São Paulo: Hedra, 2003.

HARTOG. **O espelho de Heródoto**. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

HERMANN, Paul. **A conquista da Ásia**. São Paulo: Boa leitura, s/d.

LONDOÑO, Fernando Torres. **Escrevendo cartas**. Jesuítas, escrita e missão no século XVI. Revista Brasileira de História, São Paulo, n. 43, p. 11-32, 2002.

LORENZEN, David N. **Gentile religion in South India, China, and Tibet. Studies by three Jesuit missionaries in Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East 27/1**, 2007, pp. 203 – 213.

PÉCORA, Alcir. **Máquina de gêneros** São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2001.

PIRES. **Portugal no tecto do mundo**. Macau: Instituto Cultural, 1988.

POWERS, J. **Introduction to Tibetan Buddhism**. Ithaca: Snow Lion Publications, 1995.

RECHUNG, J.K. **Notes and Topics**. Bullet of Tibetology 1992 nº1. Disponível em: www.tibetology.net/publications.htm. Acessado em 13.05.2008.

SAID, E. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p.29-30;32.

SIMÕES, Veiga. “O infante D. Henrique: seu tempo e sua ação”. In: **História da expansão portuguesa no mundo**. volume 3. P. 311-356.

SNELGROVE, D. ; RICHARDSON, H. **A Cultural History of Tibet**. Bangkok: Orchid Press, 2003.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. **O Império político português 1500-1700** – Uma História Política e Econômica. Lisboa: Difel, 1993.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. **Jesuítas e inquisidores em Goa**. Lisboa: Roma editora, 2004.

THOMAZ, Luis Felipe. “A lenda de S.Tomé Apóstolo e a expansão portuguesa”. In: **Lusitania Sacra**, Revista do Centro de Estudos de História Religiosa. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2ª série, vol.III.

TUCCI, G. **The religions of Tibet**. Berkley: Univ. Of California, 1988.

WESSELS, C. **Early Jesuit travellers in Central Asia, 1603-1721** Delhi: Low Price Publications, 2008.

ZUPANOV, Ines "India: Compromise, 1500-1650", In: **The Blackwell Companion to the History of the Reformation World**, London/Oxford: ed. Ronnie Po-chia Hsia, Blackwell Publishers, 2004, pp. 353-372. Disponível em: <<http://www.ineszupanov.com/publications/zupanov%20Blackwell%20Companion%202004.pdf>>

Acesso em: 21 de Janeiro de 2008.

_____. Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in 17th -century South India, Oxford University Press, 1999 (265 pages). Prólogo disponível em: <<http://www.ineszupanov.com/publications/DM%20prologue.pdf>> Acesso em 21 de janeiro de 2008.

_____. "Le repli du religieux: Les missionnaires jésuites du XVIIe siècle entre la théologie chrétienne et une éthique païenne", *Annales HSS*, 6, 1996, pp. 1201-1223. Disponível em: <<http://www.ineszupanov.com/publications/zupanov%20Annales%201996.pdf>> Acesso em: 21 de janeiro de 2008.

_____. "Currents and Counter-Currents: Jesuit geopolitics in Asia (16th century) A Commentary on Pierre-Antoine Fabre's, 'Essai de géopolitique des courants spirituels: Alonso Sánchez entre Madrid, le Mexique, les Iles Philippines, les côtes de la Chine et Rome (1579 - 1593)' ", in Francesca Cantù, Antonella Romano, Pierre-Antoine Fabre e Paolo Broggio, eds, *Strategie politiche e religiose nel mondo moderno: la Compagnia di Gesù ai tempi di Claudio Acquaviva (1581-1615)*. Disponível em: <<http://www.ineszupanov.com/publications/zupanov%20Currents%20and%20Countercurrents%202003.pdf>>

Acesso em 21 de janeiro de 2008.

_____. "Les reliques de St. Thomas; la politique, le sacré et la fondation d'une ville coloniale portugaise au XVIe siècle", at the research seminar coordinated by Ph. Boutry, D. Julia and P.-A. Fabre, La relique; XVIe-XIXe siècle, CARE/EHESS, Paris, June 3, 1997. Disponível em: <<http://www.ineszupanov.com/publications/zupanov%20Mylapore%20Une%20ville%20relique%202002.pdf>> Acesso em: 21 de janeiro de 2008.

_____. Portuguese expansion in Asia (in Portuguese). Disponível em: <<http://www.ineszupanov.com/publications/HIST%D3RIA%20DA%20EXPANS%C3O%20PORTUGUESA%202001.pdf>> Acesso em: 21 de janeiro de 2008.

APÊNDICES E ANEXOS

APENDICE A:

TABELA DE PROVINCIAIS EM GOA E MALABAR:

PROVINCIAL EM GOA	Período
Jacome Medeiros	1615-20
Luis Cardoso	1620-23
Francisco Vergara ²⁹⁹	1623-26
Valentim de Carvalho	1626-29
Francisco Garcia	1629-30
Antônio de Andrade	1630-33

PROVINCIAL NO MALABAR ³⁰⁰	PERÍODO
Alberto Laércio	1605-1611
Pedro Francisco	1611-1615
Gaspar Fernandes	1615-1622
Manuel Rodrigues	1622-1623
Gaspar de Andrade	1623-1625
Alberto Laércio ³⁰¹ (2ª vez)	1625-1629
Gaspar Fernandes ³⁰² (2ª vez)	1629-1634

²⁹⁹ Francisco Vergara “começou a governar Província [de Goa] no fim de 1623 e deve ter deposto o cargo em 1626 [...]. Era de Sevilha e falece a 4 de julho de 1634, com 85 anos de idade. Em dezembro de 1623 viera de Roma patente de provincial do P. João Borges, como porém já tivesse morrido, tomou o cargo o Padre Vergara nomeado nas vias de sucessão”. Cf. RODRIGUES, Francisco. **A Companhia de Jesus em Portugal e nas missões**. Apostolado da imprensa, Porto: 1935, p. 26. Vergara fora ainda comissário da Inquisição em Beçaim e reitor deste Colégio em 1609. Cf. TAVARES, Célia Cristina da Silva. **Jesuítas e inquisidores em Goa**. Lisboa: Roma editora, 2004.

³⁰⁰ “Em 1601 chegou à Índia a ordem do P. Geral que constituía no sul da Índia [uma] vice-Província independente da Província de Goa, e por vice-provincial o P. Manuel da Veiga, que em 1597 aportara em Goa na segunda viagem que fizera de Portugal, conduzindo uma leva de 16 missionários. Navegara para o Oriente pela primeira vez em 1588. Era de Aveiro, onde nasceu em 1549. Entrou na Companhia de Jesus em 1565. (...) Foi reitor do Colégio de São Paulo, em Goa, e prepósito da Casa Professa, e, por fim Provincial da Província de Goa”. RODRIGUES, Francisco., op. cit., p. 31.

³⁰¹ Alberto Laércio “recebeu em fins de 1605 a patente de provincial, datada de Roma a 13 de dezembro de 1604. Em setembro de 1602 aportara a Goa à frente de uma leva de 59 missionários, que trazia de Portugal. Era italiano, nascido em Orte, em 1557, fora para Índia em 1579 e faleceu em Cochim a 11 de setembro de 1630”. Ibidem. p. 31.

³⁰² O padre Francisco de Azevedo indica em sua carta que Gaspar Fernandes não é um grande incentivador da missão: “O padre provincial Gaspar Fernandes não mostra gosto em continuar essa missão e desistirá sabendo da morte dos padres [Estevão de Cacela e Manuel Dias, que missionavam no Tibet].” Carta de Francisco Azevedo, de Agra, 1631. O padre Gaspar “faleceu a 30 de julho de 1644, com 79 anos de idade e 62 de religião. Governara durante 15 anos as duas províncias da Índia; foi reitor do colégio de Baçaim e do noviciado de Goa”. Ibidem. p. 31.

APENDICE B - A lenda de São Tomé e suas tradições

	Tradição Sírio-Greco-Latina				Tradição Malabar	Tradição Alexandrina
Apóstolo	São Tomé				São Tomé	São Bartolomeu
Fontes		Período	Idioma	Local	Tradição Oral e cronista portugueses dos descobrimentos: Duarte Barbosa, Gaspar Correia, Damião de Góis. Além dos cronistas João de Barros e Diogo do Couto, que conheciam também a tradição latina.	Neste caso, o papel de apóstolo das Índias seria de São Bartolomeu e não de São Tomé.
	<i>Atos de Tomé</i>	Século III	Siríaco (original) Grego (tradução posterior)	Edessa		
	<i>De Miraculis Beatis Thomae</i>	Séculos IV-V	Latim			
	<i>Passio Sancti Thomae Apostoli</i>	Séculos IV-V	Latim			
	<i>Versão de Passio</i>	Século XV	Português			
	<i>Versão de Passio</i>	Século XIX (publicada em 1895)	Grego moderno			
	<i>Manuscrito do Mosteiro de Münsterbilsen</i>	Século XV	Latim			

APÊNDICE C -Tabela de missionários que atuaram na região no final do século XVI e início do século XVII.³⁰³

MOGOL	TIBET	
	TIBET OCIDENTAL	TIBET CENTRAL
Jerônimo Xavier (aprox. 1595-1605)		
Antoni Montserrat (saiu de Lisboa aos 21 de março de 1564) ³⁰⁴ (aprox. 1580)	Antonio de Andrade	João Cabral
Rodolfo Aquaviva (aprox. 1580)	Francisco Azevedo	Estevão Cacela
Francisco Henriques (aprox. 1580)	Alano dos Anjos (Alain de la Bauchaire) (1627?)	
Manuel Pinheiro (aprox. 1595-1605)	Francisco Godinho	
Bento de Góis (aprox. 1595-1605)	João de Oliveira (1627?)	
	Manuel Marques	

³⁰³ Este é apenas um guia de leitura feito a partir de nossas pesquisas. A existência de outros missionários aqui não relacionados só poderá ser comprovada após a pesquisa na documentação do Arquivo da Companhia de Jesus, em Roma.

³⁰⁴ SOUZA, Francisco de, padre. **Oriente conquistado a Jesus Cristo pelos padres da Companhia de Jesus da Província de Goa**. Porto: Lello e Irmão Editores, 1978, p. 881.

APENDICE D -Tabela de missionários que na China e na Índia e início do século XVII, mencionados nesta dissertação.³⁰⁵

MISSIONÁRIO	LOCAL	Período
<p>Matteo Ricci Nasceu em Macerata, Itália. Partiu para o Oriente (Goa) em 1578. Chegou a Macau em 1582 e passou o resto de sua vida na China, em cidades como Zhaoqing, Shaozhou, Nanchang, Nanjin e Beijin, onde morreu em 1610.</p> <p>Como Nobili, ele também adotou a vestimenta local, primeiramente de um monge budista, e depois de um estudioso do confucionismo.</p>	China	1582-1610
<p>Roberto Nobili Nasceu em 1577, em Roma. Entrou para a sociedade de Jesus 1597 e chegou a Goa em 1605. Passou grande parte da sua vida no sul da Índia, em cidades como Madurai e Meliapor, onde morreu em 1656. Adotou o modo de vestir de brâmanes, assim como permitiu que cristãos recém convertidos mantivessem alguns de seus tradicionais costumes, desde que estes não tivessem conotação religiosa.</p>	Sul da Índia	1605-1656
Ippolito Desideri	Tibet, Lhasa.	Aproximadamente de Março de 1716 até seu retorno para a Itália, em 1727.

³⁰⁵ Este é apenas um guia de leitura feito a partir de nossas pesquisas. A existência de outros missionários aqui não relacionados só poderá ser comprovada após a pesquisa na documentação do Arquivo da Companhia de Jesus, em Roma. Cf. LORENZEN, D.N. **Gentile Religion in South India, China and Tibet: Studies by three jesuit Missionaries**. In: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27/1, 2007, pp. 203 – 213.

ANEXO A: Mapa da Área de cultura tibetana³⁰⁶:

³⁰⁶ SNELGROVE, D. ; RICHARDSON, H. A **Cultural History of Tibet**. Bangkok: Orchid Press, 2003.

ANEXO B: Itinerário do missionário Antônio de Andrade³⁰⁷

O itinerário tibetano do Pe. Antônio de Andrade.

³⁰⁷ DIDIER, Hugues. **Os portugueses no Tibet.** Os primeiros relatos dos jesuítas (1624-1635). Lisboa: Comissão Nacional pra Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 2000, p.78.

ANEXO C: Itinerário do missionário Francisco Azevedo.³⁰⁸

O percurso do padre Francisco de Azevedo.

³⁰⁸ DIDIER, Hugues. Op. cit., p.162.

ANEXO D: Itinerários dos missionários Estevão Cacela e João Cabral³⁰⁹

³⁰⁹ DIDIER, Hugues. Op. cit., p.217.

ANEXO E: Mapa da Ásia, século XVI.³¹⁰

³¹⁰ BOXER, Charles. *South China in the Sixteenth Century*. Bangkok: Orchid Press, 2004, p. 399.

ANEXO F: Mapa das missões e suas respectivas províncias no subcontinente indiano, séculos XVI-XVIII.³¹¹

³¹¹ CORREIA-AFONSO, J. *Jesuit Letters and Indian History*. Oxford University Press, 1969, p. 55.