

REVISTA MARACANAN

Nota de pesquisa

O cristianismo na terra dos lamas: mais uma forma de sagrado chega ao Tibete (séc. XVII e XVIII)

Christianity in the land of lamas: another form of sacred comes to Tibet (17th and 18th centuries)

Bruna Soalheiro*

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Recebido: 30 ago. 2018.

Aprovado: 25 nov. 2018.



Pesquisa realizada no âmbito do Programa Nacional de Pós-doutorado da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES.

* Bolsista de Pós-Doutorado (CAPES/PNPD) no Programa de Pós-graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Doutora e Mestre em História Social pela Universidade de São Paulo e graduada em História pela Universidade Federal Fluminense. (brunasoalheiro@usp.br)
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0348245873351423>.

Resumo

Esta nota de pesquisa dedica-se a debater uma possibilidade metodológica de abordagem da questão da chegada do cristianismo no Tibete, no século XVII. Mais do que avaliar as missões evangelizadoras que lá se estabeleceram - tarefa já desenvolvida pela autora e já exposta em outras publicações - importa fundamentalmente no presente momento estabelecer um diálogo com as abordagens teóricas apresentadas no campo da História das Religiões. Além disso, justamente por se tratar de uma nota de pesquisa, o objetivo é apenas apontar os caminhos que a pesquisa encontra no momento atual, indicando possibilidades de desenvolvimentos futuros.

Palavras-chave: Cristianismo. Monções. História das Religiões. Tibete.

Abstract

This research note is devoted to discussing a methodological approach to the question of the arrival of Christianity in Tibet in the seventeenth century. Rather than assessing the evangelizing missions that have been established there - a task already developed by the author and already exposed in other publications - it is fundamentally important at present to establish a dialogue with the theoretical approaches presented in the field of the History of Religions. Moreover, precisely because it is a research note, the objective is only to point out the paths that the research finds in the current moment, indicating possibilities of future developments.

Keywords: Christianity. Monsoons. History of Religions. Tibet.

E como pregarão, se não forem enviados? como está escrito: Quão formosos os pés dos que anunciam o evangelho de paz; dos que trazem alegres novas de boas coisas.

Romanos 10:15.

Em um artigo publicado no início da década de 1970, Per Kvaerne, historiador, tibetologista e professor emérito da universidade de Oslo, já nos fazia um alerta que, mesmo sendo absolutamente simples e intuitivo, forçosamente produz um deslocamento de nosso olhar historiográfico. Ele dizia:

É um paradoxo notável o fato de não haver qualquer palavra em tibetano para "budismo". [...] Os tibetanos não se consideram "budistas" - eles são ou Chos-pa, "seguidores de chos", ou Bon-po, "seguidores de bon". Os Chospa, que são divididos em várias escolas separadas ou tradições das quais os Gelugpa, os Kagyutpa, os Sakyapa e os Nyingmapa representam as divisões principais, constituem a vasta maioria da população.¹

Este tipo de reflexão certamente nos remete a outras análogas, como o livro *Who invented Hinduism*, de David Lorenzen, publicado algumas décadas depois, em 2000.² Ou seja, as "religiões" que denominamos como "budismo" ou "hinduísmo" não são categorias reconhecidas por aqueles que supomos serem seus devotos ou praticantes. Isto significa dizer que tais conceitos foram criados, em geral fora dos sistemas a que se referem, para torná-los inteligíveis a um público também exógeno àquele composto por seus praticantes. Este tipo de ato de nomeação já foi abordado de diferentes autores a partir de diferentes campos ou disciplinas. Certamente, não seria possível prosseguir sem a óbvia menção do trabalho de Edward Said, ao qual as devidas ressalvas, adequações e adições devem ser feitas, já que Said não se propunha a falar de todo o espaço dito "oriental", mas referia-se especificamente ao oriente médio, nem se propôs a aprofundar as dinâmicas de categorização das formas religiosas da Ásia.

Além disso, é pertinente indicar que o historiador Adone Agnolin, em seu livro *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa* apresenta uma trajetória de definições

¹ "It is a remarkable paradox that there is no word in Tibetan for "Buddhism". [...] Tibetans do not think of themselves as "Buddhist"-they are either Chos-pa," followers of chos", or bon-po,"followers of bon". The Chospa, who are divided into a number of separate schools or traditions of which the Gelugpa, the Kagyutpa, the Sakyapa and the Nyingmapa represent the major divisions, constitute the vast majority of the population." KVAERNE, Per. Aspects of the Origin of the Buddhist Tradition Tibet. *Numen*, v. 19, n. I, 22-40, 1972. Tradução nossa. Segundo o dicionário, uma tradução possível para "chos" seria "dharma". No mesmo dicionário podemos ler que "Dharma" é o termo sânscrito normalmente usado para indicar a Doutrina do Buda. O Dharma da transmissão refere-se ao corpo dos ensinamentos verbais, sejam orais ou escritos relacionados a Buddha. O Dharma de realização refere-se às qualidades espirituais resultantes da prática desses ensinamentos. Disponível em: <<http://rywiki.tsadra.org/index.php/chos>>. Acesso em: jul. 2018.

² LORENZEN, David N. *Who invented Hinduism: Essays on religion in History*. New Delhi: Yoda Press, 2006.

possíveis para o conceito de “Religião”, através da exposição do desenvolvimento e da consolidação das Ciências Sociais enquanto disciplina científica, nos séculos XIX e XX. É necessário estar atento às correntes historiográficas que tomaram, em especial a partir do século XIX, o fato religioso como objeto de indagação científica, histórica e cultural, evitando a armadilha de se fazer uma história que tome como premissas apenas categorias internas a determinadas estruturas de sentido, apagando qualquer possibilidade de alteridade antropológica.³

É preciso ressaltar, no entanto, que anterior ao orientalismo do século XIX, ou mesmo à disciplina e aos estudos “científicos” sobre as chamadas religiões, no momento fundante da modernidade europeia – as viagens dos séculos XVI, XVI e XVII – determinados sujeitos dedicaram-se a tarefa de descrever, interpretar e apresentar ao público leitor europeu estes que viriam a ser os budistas, ou os hinduístas. Também anteriores a estes conceitos, estes sujeitos eram, muitas vezes, missionários, e é deles que trataremos aqui hoje. Sem a palavra “budismo” em seu vocabulário, como seria descrita a religiosidade tibetana? E sem esta distinção entre o budismo – como uma religião de doutrina e ritualística “catalogada” pelo olhar ocidental do século XIX – e o cristianismo, quais seriam a distinção entre as ondas de disseminação dos textos sagrados de Buda e de Cristo na terra dos lamás?

O objetivo deste texto é, portanto, indicar de que maneira a chegada do cristianismo ao Tibete, nos séculos XVII e XVIII, pode ser compreendida em relação à disseminação do budismo estabelecido nos séculos anteriores. Aos “chospa” e aos “bonpo” se juntariam um terceiro grupo, e é deste processo que trataremos aqui.

Para melhor articular nossos argumentos, faremos uma pequena digressão, apresentando de forma sintética de que maneira o “budismo” se estabeleceu no Tibete. Não se trata exatamente de uma “tibetologia” o que propomos aqui, apenas alguns esclarecimentos pontuais e, em certa medida, superficiais, para que possamos abordar com mais inteligibilidade as questões que envolveram o estabelecimento das missões jesuítas no Tibete.⁴

A introdução de uma “cultura budista” no Tibete é creditada a Songsten Gampo, um rei tibetano morto em 650. A fundação de templos e até mesmo de normatização da escrita tibetana teriam sido iniciativas de seu governo. Além disso, de forma a estabelecer alianças diplomáticas, Songsten Gampo casou-se com uma esposa nepalesa, uma chinesa e uma princesa da região tibetana de Zhang-zhung, com quem teve descendentes. Esclarecemos ainda que o “budismo” chegou ao Tibete vindo da Índia, e, uma vez lá, entrou em disputa com o “Bon”.

³ AGNOLIN, Adone. *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013.

⁴ BACOT, J. *Introduction à l'Histoire du Tibet*. Paris: Société Asiatique, 1962; STEIN, R. A. *La civilisation Tibétaine*. Paris: Ed. L'Asiatique, 2011 [1962]; SNELLGROVE, D.; RICHARDSON, H. *A Cultural History of Tibet*. Bangkok: Orchid Press, 2003 [1968]; TUCCI, G. *The religions of Tibet*. Berkeley: University of California Press, 1988 [1970]; TOSCANO, G. M. *Alla scoperta del Tibet*. [s.n.t.] [1977]; BECKWITH, Christopher I. *The Tibetan Empire in Central Asia: A History of the Struggle for Great Power among Tibetans, Turks, Arabs, and Chinese during the Early Middle Ages*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993; MILLS, Martin A. *Identity, ritual and state in Tibetan Buddhism: the foundations of authority in Gelukpa monasticism*. London: Routledge, 2013.

A região ou reino "Zhang-zhung" é um território de forte presença "Bon", uma "religião" anterior à chegada do budismo no Tibete. Ela é descrita de algumas formas diferentes por seus estudiosos ocidentais, sendo desde uma espécie "animista-xintoísta" de religião popular até uma outra forma de budismo ou lamaísmo. Para o último caso, é preciso ressaltar que o Buda em questão não seria Sakyamuni Buda, mas gSen-rab ou Tongpa Shenrab.⁵

Em 755, Thrisong Detseng torna-se soberano do Tibete e reitera a implantação do budismo, seguindo os passos de Songsten Gampo (569-650). Ele convida Santaraksita, um religioso indiano responsável pelo templo de Nalanda, e o incumbe de fundar um monastério. No entanto, em função de uma série de catástrofes naturais – interpretadas pelos nobres "Bon" como manifestações das divindades Bon contra as intenções do rei – Santaraksita não conseguiu seguir as determinações do rei e indicou, então, a vinda de Padmasambhava, a quem os tibetanos chamam de Guru Rinpoche.⁶

A figura de Padmasambhava é central para o budismo tibetano. A narrativa de sua vida é repleta de superações miraculosas, nas quais os ensinamentos e práticas tântricas são fundamentais. Rinpoche conseguiu fundar o monastério de Samye (775-779), apesar dos supostos obstáculos demoníacos. Ele organizou ainda a tradução de textos em sânscrito para o Tibetano,⁷ sendo portanto responsável pelo estabelecimento de uma determinada forma de budismo tântrico – Vajrayana – no Tibete. Tendo a ritualística como traço importante, a participação ativa (e não contemplativa) do sujeito, o uso do corpo nos rituais, executados com atenção aos gestos, às palavras (mantras) e o espírito (visualizações). Os mantras são sílabas sagradas geralmente sem significado, mas que garantem um poder criador e transformador àquele que o possui. São pronunciadas em Sânscrito.⁸

Uma nova vaga de traduções recomeça no século XI, que inspira o surgimento de novas "escolas", chamadas Sarmapa, isto é, "escolas novas" (Kadampa; Kagyüpa; Sakyapa). Por contraste, os adeptos do budismo da primeira onda de tradução passaram a ser designados como "os antigos" ou "nyngmapa", ligados aos ensinamentos de Padmansambava e demais mestres indianos vindos ao Tibete entre os séculos VIII e IX. Seus ensinamentos apoiavam-se principalmente sobre a transmissão de três tipos de tantras: Mahayoga, Anuyoga e Atioga.⁹

O que buscamos caracterizar aqui é que o estabelecimento dos textos sagrados vindos da Índia no Tibete foi um processo longo, constituído por uma sequência de "ondas", e que estas "ondas" foram suscetíveis às negociações e adaptações com os seguidores "bon" tibetanos. A importância de ressaltarmos esta ideia de "ondas" é deixarmos evidentes algumas implicações que dela derivam. Em primeiro lugar, significa ressaltar que aquilo que viria ser chamado de "budismo" tibetano é fruto de uma negociação entre uma forma de "budismo" que

⁵ KVAERNE, Per. Aspects of the Origin... *Op. cit.*, p. 25.

⁶ CORNU, Philippe. Padmasambhava, les Nyingmapa et leur influence sur le Vème Dalai Lama. In: *Rituels Tibétains: Visions secrètes du Ve Dalai Lama*. Paris: RMN, 2002, p. 32.

⁷ *Ibidem*, p. 34.

⁸ BAZIN, Nathalie. Les objets rituels du bouddhisme tibétain. In: *Rituels Tibétains: Visions secrètes du Ve Dalai Lama*. Paris: RMN, 2002, p. 47.

⁹ CORNU, Philippe. Padmasambhava, les Nyingmapa... *Op. cit.*, p. 35.

veio da Índia com formas autóctones de religiosidade (o Bon). Em segundo lugar, é preciso dizer que, socialmente, o estabelecimento destes textos e práticas foi possível em função de uma dinâmica social própria e específica, que chamaremos aqui de "patronagem". Sustentamos que o sistema de patronagem, ou ainda a chamada relação "preceptor – doador" é fundamental para a dinâmica de assentamento destas "novas formas" do sagrado no Tibete. Por último, a noção de "ondas" nos interessa porque indica que a região de cultura tibetana se constituiu, ao longo do tempo, a partir justamente destes influxos de textos e práticas sagradas, seguidos de alguma adaptação e negociação quando em território tibetano.

A ruína do chamado "Império" tibetano veio com o assassinato do rei Relbachen, no século IX. Um Tibete com estatuto de Estado unificado, autônomo e independente só seria recuperado com o investimento do V Dalai-lama como soberano temporal e espiritual, em 1642.¹⁰ No entanto, apesar do esfacelamento da unidade política, o budismo se disseminou maciçamente pelo território de cultura tibetana, ainda mais solidamente a partir do século XI, quando, sobre a figura de Songsten Gampo (século VII) foi erigida a memória de um "rei da religião" – Chögyel.

A partir de 1642, o V Dalai Lama reestruturou progressivamente a organização do governo e também dos assuntos espirituais. Ele modificou profundamente as modalidades de culto. A celebração do culto à alguma divindade corresponderia a uma honraria ao regime político então presente. Ele integrou também os cultos às divindades protetoras de outras ordens ou escolas nas celebrações públicas a fim de que os adeptos destas escolas fossem favoráveis ao modelo de governo central, consolidando assim suas relações com as diversas tradições budistas no Tibete.

Portanto, quando os primeiros jesuítas se estabeleceram no reino do Gugê, na primeira metade do século XVII, o Tibete estava passando por uma série de conflitos religiosos e sociais. Poder religioso, econômico e político estão sempre imbricados na história tibetana. "A grande teoria política tibetana tinha por base a coordenação da religião e da política. Ela se traduzia pela relação Chöyön: preceptor – doador, [...] [na qual] um aportava a proteção material e política e o outro os ensinamentos 'religiosos' e a assistência espiritual."¹¹

Em que pese alguns aspectos problemáticos da assertiva de Samten G Karmay, a síntese que ele elabora é central para pensarmos justamente as articulações do que, em termos "ocidentais", chamamos de "poder político" e "religião".

A palavra *chöyon* foi frequentemente utilizada para designar a relação entre um lama tibetano e um chefe de país estrangeiro. Desta forma, compreender esta dependência entre o político e o religioso é crucial para qualquer análise da história Tibetana.¹² Para que possamos

¹⁰ Isto é bastante importante não só porque pauta a história política do Tibete, mas fundamentalmente porque indica que as duas missões jesuítas, a liderada pelo português Antônio de Andrade estabelecida de 1624-26 e a de Ippolito Desideri, no início do século XVIII, se deram em regiões tibetanas distintas e em "Tibetes" com constituições políticas diferentes. Trataremos disso a seguir.

¹¹ KARMAY, Samten G. *Le Ve Dalaï Lama et le Tibet du XVIIème siècle*. In: *Rituels Tibétains: Visions décrètes du Ve Dalai Lama*. Paris: RMN, 2002, p. 12.

¹² *Idem*.

nos aproximar de uma compreensão possível desta dinâmica é necessário que estabeleçamos como premissa que entender como distintos aspectos da vida social como a religião e o político são traços de nosso olhar sobre o Tibete e sua cultura, e o budismo tibetano. Neles, esse discernimento entre um e outro não tem necessariamente os contornos que tem para nós.

Outra noção prévia necessária para que a ideia de *chöyon* faça sentido para nós é formularmos alguma síntese do que seria a organização social do Tibete quando os primeiros jesuítas chegaram ao reino de Gugê, no Tibete Ocidental. A historiografia procura aproximar esse período da história do Tibete com o passado feudal europeu, pois sociedade era dividida basicamente entre senhores e camponeses. A organização político-social dava-se a partir de propriedades rurais com grande autonomia, tais como os senhorios medievais do Ocidente. Estes senhorios, tal como na Europa, poderiam ser laicos – pertencentes a famílias nobres – ou religiosos, isto é, monastérios.

Com a difusão do “budismo” na região de cultura tibetana, tiveram origem, ao longo do tempo, as escolas ou linhagens budistas. Distintas entre si – do ponto de vista de doutrina, prática e organização da vida comunitária – essas escolas expandiram-se numa espécie de sistema de teia ou rede de monastérios.

Os senhorios leigos, por sua vez, pertenciam a famílias nobres de grande influência política, e, como os monastérios, também eram unidades político-econômicas autônomas.

Evidentemente que esta é uma descrição deveras simplificada, mas que, por hora, satisfaz as demandas de nossa investigação, uma vez que não nos propomos a fazer uma História do Tibete.

Os monastérios budistas da região cultural do Tibete, portanto, foram configurando, desde os seus primeiros estabelecimentos junto ao “mosaico de principados” no século X, como elos na malha “feudal” tibetana. Pouco a pouco, eles deixaram de ser exclusivamente um lugar de oração e vida contemplativa e passaram a ser uma unidade político-econômica análoga aos senhorios leigos, isto é, os monastérios passaram a possuir direitos senhoriais sobre homens (servos) e bens (fiscalidade). Finalmente, os monastérios transformaram-se em centros de poder temporal, na medida em que seus líderes religiosos passaram a aconselhar e dar assistência espiritual a famílias nobres politicamente influentes e poderosas.¹³

É justamente na relação entre as linhagens leigas (famílias nobres) e as linhagens budistas (monastérios de escolas específicas) que se instaura a lógica que chamamos aqui de *relação de patronagem*. O termo tibetano para essa relação é *yon-mchod* e pode ser assim definido:

A definição comum do termo é “dono de casa que emprega sacerdotes para executar sacrifícios” ou um “distribuidor de presentes”. Em descrições posteriores surge o significado de patrono leigo que dá apoio a um lama em

¹³ DESHAYES, L. *Histoire du Tibet*. Paris: Fayard, 1997, p. 97.

alguma atividade, sendo o lama conhecido como mchod-gnas e o patrono como yon-bdag.¹⁴

Ou seja, um determinado nobre passava ser a "protetor" de uma escola, ou monge individual e, dependendo do caso, um membro desta família passava a ser o líder de um mosteiro da escola determinada. Em geral, esse processo sucessório dentro dos mosteiros seguia a linhagem da família leiga que o "protegia", com o sobrinho sucedendo o tio à frente do mosteiro. É preciso indicar, portanto, que o segundo filho dessas famílias normalmente ingressava na vida religiosa. Além disso, para o caso de ordens que observavam o celibato, o vácuo de poder quando da morte do lama superior tornou-se um problema de difícil solução para as linhagens, e a tentativa de superação deste problema pode ser entendida como a "regra da reencarnação", da qual infelizmente não poderemos tratar aqui.¹⁵

Em determinados contextos históricos em que o Tibete estava, por algum motivo, mais suscetível à influência estrangeira, ou mesmo a invasões, a lógica da "patronagem" pode ser claramente observada. Assim, quando, no século XIII, Kublai Khan invadiu o Tibete e a dinastia Yuan estabeleceu-se na Ásia Central, a Escola Budista Sakyapa reconheceu o líder mongol como seu protetor.¹⁶ A Escola Sa-skyapa foi a primeira grande escola ou "ordem" budista do Tibete. Seu nome deriva do monastério Sa-skyapa fundado em 1073. A família Khon garantiu os primeiros anos de patronagem da nova escola. Com o apoio temporal de Kublai Khan, a Escola se estabeleceu hegemonicamente no Tibete. Séculos mais tarde, observaremos um processo parecido com outro líder mongol e a Escola Gelupa.¹⁷ O líder do mosteiro de Sakyapa garantiu a Kublai Khan a iniciação religiosa e, em troca, o líder mongol lhe garantiu a soberania sobre o Tibete.¹⁸

Os Sakyapa, então, obtiveram o poder de regência sobre todo o Tibete das mãos de Kublai Khan, através do surgimento da figura administrativa e militar do *Panchen*, com assento em mosteiro da escola Sakyapa. O *Panchen* estava sob a autoridade do tutor imperial com assento em Pequim. Em 1288, formou-se um conselho político para administrar os assuntos

¹⁴ WYLIE, T. Mar-Pä's Tower: Notes on Local Hegemons in Tibet. *History of Religions*, v. 3, n. 2, 278-291, Winter 1964. As citações indicadas dentro do trecho acima são, respectivamente: DAS, S. C. *Tibetan-english dictionary*. Calcutá: Wentworth Press, 1902; JASCHKE, H. A. *Tibetan-english dictionary*. Londres: Motilal Banarsidass, 1949. Para uma compreensão mais aprofundada do conceito e de sua relação com a ideia de *chos rgyal* (dharmaraja), sugerimos a leitura de: RUEGG, S. Mchod yon, yon mchod and mchod gnas/yon gnas: on the historiography and semantics of a tibetan religio-social and religio-political concept. In: *Tibetan history and language: studies dedicated to Uray Géza on his seventieth birthday*, n. 26, 1991, p. 441-453.

¹⁵ A expressão "regra da reencarnação" é uma tentativa de tradução da expressão em inglês "rule of reincarnation". No entanto, a tradução encontra alguma dificuldade em virtude da utilização da palavra "rule" tanto para regra quanto para autoridade, soberania ou *dominium*.

¹⁶ SNELGROVE, D.; RICHARDSON, H. A *Cultural History of...* *Op. cit.*, p. 132. Sobre as relações estabelecidas entre Kublai Khan e os líderes da Escola Sakya, Snellgrove afirma que: "From this time dates that particularly relationship between Tibet and China, known as *Yon-m Chod*, or 'Patron and Priest', by which the ruler of Tibet in the person of the predominant grand lama was regarded as the religious adviser and priest of the Emperor, who in return acted as patron and protector." *Ibidem*, p. 148.

¹⁷ Este processo, no século XVII, culminou no investimento do líder da Escola Gelupa (Dalai Lama) dos poderes temporais e seculares sobre um Tibete politicamente unificado.

¹⁸ TUCCI, G. *The religions of Tibet*. *Op. cit.*, p. 27.

religiosos e seculares do Tibete, que contava com um membro do clã tibetano Kuen, o qual dirigia a Escola budista Sakyapa.¹⁹

Existiam, portanto, diversos monastérios budistas no Tibete que estavam ligados a uma determinada linhagem ou escola. Tais escolas buscavam, ao mesmo tempo, mais adeptos e mais "protetores" entre as famílias abastadas e politicamente influentes.

Na segunda metade do século XIV, um lama chamado Tson Kha Pa (1357-1419) escreveu o *Lam rim Chen mo*, uma espécie de síntese do lamaísmo, segundo a visão do próprio lama. Esse trabalho marca sua cisão com a Escola Sakyapa e o aparecimento da linhagem reformada ou "seita amarela", chamada de Escola Gelupa.²⁰ Os lamaz desta Escola eram geralmente identificados como "mitras amarelas" em oposição aos mitras vermelhas e pretas (Karmapa ou Sakyapa).

Tson Kha Pa conseguiu estabelecer-se como um mestre carismático, atraindo novos discípulos, bem como o apoio de famílias importantes. A Escola Gelupa construiu seus monastérios na região central do Tibete, nos arredores de Lhasa, estabelecendo-se assim estrategicamente, com o objetivo de atrair mais aderentes e mais protetores dentre as famílias aristocráticas. Na mesma medida em que as novas ideias de Tson Kha Pa avançavam pelo Tibete Central, o apoio mongol à Escola "rival" Sakyapa ia à ruína: com o surgimento da dinastia Ming (1368-1424), os sakyapa perderam seu principal aliado temporal.²¹

Contudo, mais uma vez o fator estrangeiro pesa no equilíbrio de forças entre as escolas budistas tibetanas e, apesar dos primeiros anos de alienação a questões "mundanas", os Gelupas dão um passo semelhante àquele dado pelos Sakyapa séculos antes. Sonan Gyatso, lama da escola reformada, aceitou um convite para visitar Altan Khan, líder do ramo Tuméd dos mongóis. Os dois se encontraram em 1578. No século XVI, Altan Khan e seus seguidores mongóis já haviam se convertido ao budismo. A expressão de "conversão ao budismo" não nos parece muito precisa, mas indica que os mongóis passaram a reconhecer o lama da Escola Gelupa como seu mestre espiritual.

À semelhança do que já acontecera com a linhagem Sakyapa, isso auxiliaria a Escola Gelupa em sua busca por hegemonia temporal e espiritual no Tibete Central. Deste encontro, o lama gelupa sairia com o título de Ta-le (Dalai) ou "Oceano [de sabedoria]". O título foi transmitido retrospectivamente aos grandes lamaz anteriores a ele, fazendo de Sonan Gyatso o terceiro Dalai Lama. Esse processo só foi possível graças a regra da reencarnação. Althan Khan tornava-se, assim, o protetor mongol da Escola Gelupa, apoiando os monastérios da linhagem, bem como os nobres leigos que também garantiam suporte temporal aos mosteiros dos "lamaz de chapéu amarelo".

O terceiro Dalai Lama morreu em 1588 e sua reencarnação foi descoberta no bisneto de Atan Khan. Assim, "através desse ato de diplomacia, a Ordem dGe-lugs-pa ganhou de forma

¹⁹ DESHAYES, L. *Histoire du Tibet. Op. cit.*, p. 107.

²⁰ TUCCI, G. *The religions of Tibet. Op. cit.*, p. 39.

²¹ MCCLEARY, R.; KUJIP, L. W. J. V. D. *The formation of the Tibetan state religion the geluk school 1419-1642. [S.l.]: [s.n.]*, 2008. Disponível em: <https://goo.gl/tSBd7i>. Acesso em: 1 abr. 2013.

conclusiva o apoio interessado da família regente mongol.” O IV Dalai Lama, porém, apenas foi trazido à Lhasa aos 12 anos, isto é, em 1601.²²

O retorno da influência estrangeira nos assuntos tibetanos e o surgimento de um protetor dessa magnitude não foram recebidos com bons olhos pelas demais escolas.²³ A linhagem dos Dalai Lamas, apesar de um início avesso às disputas mundanas, embrenhava-se cada vez mais nas teias de disputas políticas entre escolas que por tantos séculos definiram os caminhos da História do Tibete. Os conflitos entre a escola reformada e os reis de Tsang (apoiados por outras escolas mais antigas, como a Karmapa) começaram em 1610, na região de Tsang. Tendo seus monastérios invadidos, os monges “amarelos” decidiram pedir ajuda ao seu protetor mongol. Em 1621, um grande exército mongol invadiu o Tibete em defesa dos Gelupas. Porém, em função da mediação feita por diversos lamas, chegou-se a uma trégua entre o rei do Tsang e a Escola dos Dalai Lamas.

Não havia passado muito tempo desde o incidente – o Tibete ainda vivia sob o fantasma da influência estrangeira sobre seus assuntos temporais – quando outro líder mongol, Gushri Khan, resolveu visitar o Tibete em peregrinação. Era o ano de 1638, e, mais uma vez, um ramo mongol pôs seus exércitos à disposição da Escola Gelupa. Dois anos mais tarde, essa aliança derrotou o rei do Tsang e as demais escolas a ele aliadas.

É preciso lembrar ainda que, nesse mesmo período, o rei do Ladakh também invadiu o Tibete, mais especificamente o reino de Gugê, enquanto outro vizinho, a China, pouco interesse demonstrava pela terra dos lamas. No Império do meio, a essa altura, os Manchus eram preocupação suficiente.

Dessa forma, podemos dizer que a primeira metade do século XVII foi marcada pela ascensão política dos Gelupa em ambas as regiões ocidentais e centrais do Tibete, e que esse processo culminou em 1642, no investimento do V Dalai Lama como líder espiritual e político, realizado com o apoio do rei mongol.

Assim, o então Grande Lama da Escola Gelupa, o V Dalai Lama, tornou-se o primeiro soberano que efetivamente uniu em uma única pessoa ambos os poderes espirituais e temporais.

Após sair vitorioso contra seus rivais em 1642, o Dalai Lama uniu o Tibete Central e iniciou reformas históricas na literatura, medicina, governo e política agrária tibetana. Ele também reescreveu a história tibetana com ele próprio,

²² SNELLGROVE, D.; RICHARDSON, H. *A Cultural History of... Op. cit.*, p. 193.

²³ Uma vez que não existe reino tibetano unificado até o investimento do V Dalai Lama, a utilização do termo “estrangeiro” nos causa complicações. O próprio XIV Dalai Lama (atual) não diz que os mongóis eram estrangeiros quando comenta esta parte da História do Tibete: “[Gushri Khan] se considérait comme un Tibétain, pas comme un étranger. Il était devenu citoyen du Tibet. [...] Le roi du Tsang et le Kagyupa menaçaient constamment le Cinquième Dalai Lama. Le but de Gushri Khan, très simple, consistait à détruire l’opposition au Cinquième Dalai Lama, ou l’institution du Dalai Lama”. In: LAIRD, T. *Une Histoire du Tibet. Conversations avec le Dalai Lama. Tradução (do inglês) de Christophe Mercier.* Paris: Plon, 2007, p. 169. Para deixar o contexto ainda mais complexo, ao lado do rei de Tsang e da Escola Karmapa, mongóis do leste lutaram contra os exércitos de Gushri Khan.

enquanto reencarnação de Avalokitesvara, em seu centro. [...] O Dalai Lama coroou sua própria apoteose ao construir o palácio Polata.²⁴

A partir deste parágrafo escrito por Trent Pumplun, podemos perceber de forma sintética a importância que o V Dalai Lama teve na histórica política tibetana. O grande líder político-espiritual tibetano morreu aos 68 anos, em Potala, no ano de 1682.²⁵ O seu sucessor – o VI Dalai Lama – não conseguiria figurar na memória e na História do Tibete de forma semelhante. Ao contrário, descrito como boêmio e de vida incompatível com a função de Dalai Lama, sua recusa em fazer seus votos como Gelong contribuiu para mais uma nova crise política no Tibete Central. Aos vinte anos, ele deveria tornar-se um monge totalmente ordenado, mas a poesia e a vida “mundana” lhe pareciam mais atraentes.

É preciso ressaltar ainda que, em termos políticos, nenhum dos padres europeus que atuaram como missionários no Tibete chegou a presenciar o apogeu da época do V Dalai Lama. Os primeiros religiosos chegaram antes de sua ascensão ao primeiro plano do Estado Tibetano. Quando Ippolito Desideri chegou a Lhasa em 1716, à época portanto do VI Dalai Lama, o Tibete era governado, de fato, por Lhazang Khan. O líder de origem mongol Qosod, neto de Gushri Khan, governou entre 1705 e 1717. Foi deposto e morto enquanto o missionário italiano ainda estava em terras tibetanas.

Após essa digressão, talvez excessivamente longa, a questão que abriu esta nota de pesquisa permanece, no entanto, não respondida: sem uma distinção entre o budismo – como uma religião de doutrina e ritualística “catalogada” pelo olhar ocidental do século XIX – e o cristianismo, quais seriam a distinção entre as ondas de disseminação dos textos sagrados de Buda e de Cristo na terra dos lamaz?

Do ponto de vista cristão, talvez esta distinção nos seja dada de forma mais intuitiva, pois ela se assenta sobre a noção fundamental de “conversão”. As perspectivas paulinas de conversão são pertinentemente apresentadas por Reinhart Koselleck em seu livro *Futuro passado*: “Todos são potencialmente cristãos – como destinatários da missão – mas, uma vez alguém se tendo convertido, ele já não pode mais voltar ao paganismo: passaria a ser um herege.”²⁶

Este caminho sem volta da conversão ao cristianismo importa-nos paradigmaticamente, na medida em que fundamenta não só a ação missionária, como também pauta a atividade proto-antropológica dos jesuítas. É segundo esta lógica que cada povo ganha lugar numa história cristã global e num projeto geopolítico, também global, da Companhia de Jesus. Isto diferencia, de forma radical, a noção de uma “onda” de recepção de um determinado “sagrado” sobre outro, pois altera o estatuto de verdade de um sistema de crenças sobre outro. Esta forma de pensar cristã não comporta a premissa de uma série de “ondas” pois não iguala a chegada de um texto “realmente” sagrado a uma série de textos anteriores, os quais seriam, na melhor das hipóteses, algum sintoma de paganismo ou idolatria. Assim, o cristianismo é sempre uma “novidade”, uma boa-nova. Mesmo quando ele surge como uma lembrança – como é o caso dos chamados cristãos de São Tomé – ele é uma lembrança de si mesmo, jamais de outro traço “religioso”.

Porém, como pensar esta mesma questão do ponto de vista dos tibetanos? Paradoxalmente, é partindo da premissa de que é impossível chegamos a uma resposta satisfatória a essa pergunta – não somos tibetanos, nem budistas, nem somos mais viventes de séculos superados, como os séculos XVII e XVIII – que é possível nos aproximarmos de alguma hipótese historiográfica satisfatória.

²⁴ POMPLUN, T. *Jesuit on the Roof of the World: Ippolito Desideri's Mission to Eighteenth-Century Tibet*. New York: Oxford University Press, 2002, p. 106. Tradução nossa.

²⁵ SHAKABPA, W. D. *Tibet: A Political History*. New York: Potala Publications, 1984, p. 123.

²⁶ KOSELLECK, R. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006, p. 215.

Se entendemos que o Tibete recebeu, ao longo de séculos, uma série de textos, doutrinas, e orientações ritualísticas, as quais foram adaptadas e negociadas num mar oceânico de diversas ondas sobrepostas – cujas marcas na areia da praia são, ao mesmo tempo, traços de chegadas e impermanências – por que não seria o cristianismo mais uma desta onda? Por que um sacerdote jesuíta não poderia ser “apadrinhado” ou “protegido” por um nobre tibetano, como foram vários antes dele? Como dito acima, por que não pode ser o missionário um “sacerdote que executa sacrifícios” em nome de um “senhor” (dono de casa)?

A resposta, ou as respostas possíveis, a estas perguntas nos interessam menos do que a convicção metodológica, norteadora da presente investigação, que as tornaram possíveis enquanto questão: a única forma de produzirmos um discurso que se aproxime de alguma realidade social enfrentada pelos jesuítas em suas iniciativas interculturais é, simultaneamente, resgatarmos e abriremos mão, de forma dialética, das noções de “religião”, “cristianismo” e “budismo”. Pois uma jornada pela Ásia só é possível na aposta que se faz na alteridade radical: não há assimetria, a não ser aquela que o discurso jesuítico ocidental criou com o objetivo de tornar-se testemunho de sua própria “boa-nova”.

Apesar dos investimentos missionários na região de cultura tibetana, realizados especialmente entre os séculos XVII e XVIII, o projeto ou a expectativa de uma conversão massificada dos lamaístas ao cristianismo não se realizou. Os obstáculos enfrentados pelos religiosos cristãos foram diversos, incluindo a oposição dos próprios lamaz, as conjunturas de instabilidade política, as guerras, a intermitência das missões e as disputas internas à Igreja (principalmente a rivalidade entre jesuítas e capuchinhos no século XVIII).

O primeiro missionário Jesuíta a chegar ao Tibete Ocidental, no reino do Gugê, foi o português Antônio de Andrade, em 1624. Ele conseguiu estabelecer uma missão nessa região dois anos mais tarde e ela sobreviveria até a guerra entre o Gugê e o Ladakh, na qual o rei que tanto apoiou as iniciativas de Andrade foi feito prisioneiro. Apesar do envio de um outro jesuíta para tentar negociar a sobrevivência da missão – Francisco Azevedo tem uma audiência com o rei do Ladakh em 1631 – pouco foi possível fazer. Não obstante, além da instabilidade e da precariedade material provocada pela guerra, a missão sofreria ainda um outro golpe: às vésperas de retornar ao Tibete, Antônio de Andrade, fundador e principal incentivador da iniciativa evangelizadora entre os budistas tibetanos, morre envenenado no refeitório do Colégio de São Paulo, em Goa, em 1633.²⁷ Não há relato de qualquer jesuíta remanescente no Tibete depois de 1640.

A Companhia de Jesus, no entanto, não desistiu de seu projeto evangelizador junto aos lamaz tibetanos e, no início do século XVIII, um novo missionário é enviado à região de cultura tibetana, desta vez ao Tibete central. Ippolito Desideri se estabelece em Lhasa e lá permaneceu até ser expulso não pelos próprios tibetanos, mas por uma ordem da Propaganda Fide, instituição criada no século XVII e dedicada à evangelização e a atividade missionária no globo. A Companhia de Jesus havia perdido o direito de missionar na terra dos lamaz, que se tornaria terreno de evangelização de outra ordem: os Capuchinhos ficariam responsável pelas missões no “teto do mundo”.

A “onda” cristã, ou “as ondas cristãs”, portanto, não deixaram as marcas esperadas. Este processo, entendido como fracasso do ponto de vista missionológico cristão, pode ser interpretado levando-se em conta os contextos políticos – leia-se coloniais – em jogo durante o período moderno. Mas insistir nesta perspectiva, já desenvolvida pela historiografia especializada, seria contribuir com a obliteração de possibilidades interpretativas não-eurocentradas. Em movimento contrário, o exercício que se pretendeu aqui foi problematizar e colocar em questão justamente tais premissas. Se aceitamos a interpretação do “fracasso” perdemos de vista todo o período de atuação missionária e diálogo antirreligioso que se deu entre lamaz e cristãos no Tibete nos séculos XVII e XVIII.

²⁷ CRUZ, B. D. O. S. Um assassinato no Colégio: tensões, rivalidades e limites de ação institucional no Oriente Colonial Português. *Revista Ultramares*, v. 5, 121-148, 2016.