



ARTIGO
ARTIGO - INTEGRA O BLOCO 3

“ESSE FANTASMA LISONJEIRO E PERNICIOSO EU (TÀ)”: UMA ANÁLISE DE ESCRITOS DE IPPOLITO DESIDERI SOBRE O BUDISMO TIBETANO (1717-1721)¹

Contato
Av. Edison Passos, 1023/202
20531-073 – Rio de Janeiro – Rio de Janeiro – Brasil
brunasoalheiro@gmail.com

 Bruna Dutra de Oliveira
Soalheiro Cruz²
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro – Rio de Janeiro – Brasil

Resumo

Entre 1717 e 1721, o jesuíta Ippolito Desideri esteve entre monges no Tibete. Lá, entrou em contato com importantes obras que compõem a escola budista Madhyamaka, como os escritos de Nagarjuna e suas ideias sobre vacuidade ou existência interdependente. Com o propósito de refutar as premissas metafísicas do budismo e converter os lamas, Desideri produziu uma série de escritos, dos quais dois serão aqui analisados: *A origem dos seres viventes e de todas as coisas* e *A Notícia Histórica do Tibete*. Objetiva-se, a partir de tais textos e do renovado olhar filosófico e historiográfico que os trabalhos de Desideri vêm recebendo, historicizar a concepção ocidental da existência enquanto experiência de uma consciência singularizada associada a uma determinada noção de “eu”. Do ponto de vista teórico-conceitual, parte-se das ideias do antropólogo e historiador Ernesto de Martino (1908–1965).

Palavras-chave

Companhia de Jesus – budismo – Tibete – Nagarjuna – vacuidade.

¹ Artigo não publicado em plataforma *preprint*. Todas as fontes e bibliografia utilizadas são referenciadas no artigo. Este trabalho não teria sido possível sem o financiamento da CAPES, via bolsa PNPd, entre 2014–2019 (88882.315414/2019-01). Também foram fundamentais a leitura e as sugestões de Rômulo Ehalt e de Cláudio Corrêa, além das generosas contribuições de Adone Agnolin, a quem devo um agradecimento especial.

² Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP) e em Histoire et Civilisations pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Atualmente é pós-doutoranda junto ao programa de História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHIS-UFRJ).



ARTICLE

“THAT FLATTERING AND PERNICIOUS GHOST I (TÀ)”: AN ANALYSIS OF IPPOLITO DESIDERI’S WRITINGS ON TIBETAN BUDDHISM (1717-1721)

 Bruna Dutra de Oliveira
Soalheiro Cruz

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro – Rio de Janeiro – Brazil

Contact

Av. Edison Passos, 1023/202
20531-073 – Rio de Janeiro – Rio de Janeiro – Brazil
brunasoalheiro@gmail.com

Abstract

Between 1717 and 1721, the Jesuit Ippolito Desideri was among monks in Tibet. There he came in contact with important works that make up the Madhyamaka Buddhist school, such as the writings of Nagarjuna and his ideas on emptiness or interdependent existence. In order to refute the metaphysical premises of Buddhism and convert the lamas, Desideri produced a series of writings, two of which will be analyzed here: *The Origin of Living Beings and All Things* and *The Historical News of Tibet*. The aim is, from these texts and from the renewed philosophical and historiographic view that Desideri’s works have received, to historicize the Western conception of existence as an experience of a singularized consciousness associated with a certain notion of “self”. From the theoretical-conceptual point of view, it is based on the ideas of the anthropologist and historian Ernesto de Martino (1908–1965).

Keywords

Jesuits – Buddhism – Tibet – Nagarjuna – emptiness.

O "eu" como pressuposto: apresentação do problema

*"...il pensiero è infatti sempre di nuovo chiamato a combattere ciò che è
l'ultima Thule in cui si refugia il realismo ingenuo, e cioè la dualità che
contrappone l'individuo come dato a un mondo di fatti naturali,
considerati anch'esse come dati."*

Ernesto de Martino

O antropólogo e historiador das religiões italiano Ernesto de Martino, em sua obra *Il mondo magico* (1948), realizou alguns estudos sobre uma condição psíquica específica, que ele identificou como "perda da unidade da própria pessoa". Tal condição foi observada entre alguns povos siberianos e, a partir de sua análise, De Martino fez a seguinte afirmação: "Ora, todo esse complexo mundo histórico de experiências de figuração morais *pressupõe* a singularização individual – isto é, o apreender-se como dado unitário – e expressa o constituir-se, dentro da consciência, do problema do significado e valor desse dado". Naquilo que ele chama de "mundo mágico, a individuação não é um fato." (DE MARTINO, 2019, p. 75 – Grifo do autor).⁵

A importância dessa afirmação para a nossa investigação não diz respeito ao evento que o antropólogo àquela altura analisava, mas se mostra fundamentalmente relevante, porque define como própria de certa cultura ocidental uma determinada maneira de estar no mundo. Tal maneira, segundo De Martino, tem como premissa um processo de singularização individual de uma instância de consciência, a partir da qual a experiência da existência é atualizada, realizada, apreendida ou compreendida (*Ibidem, passim*).

Em termos contemporâneos, esse processo é descrito, por exemplo, por Sigmund Freud em sua obra *O mal estar na cultura*, de 1930. Mais do que isso, nesse livro especificamente, o exercício de descrição do processo de formação do "eu" é realizado no contexto de um debate travado com o filósofo francês Romain Rolland e tem como objetivo formular uma crítica sobre aquilo que Rolland chamou de "sentimento oceânico".⁴ Nesse diálogo, perce-

⁵ Todas as traduções de fontes e bibliografia em língua estrangeira foram feitas livremente, exceto quando indicado o contrário.

⁴ Recorre-se à teoria freudiana pontualmente, com o objetivo estrito de delimitar o objeto e deixá-lo mais evidente para o leitor a partir de um autor de referência em uma disciplina

bem-se com nitidez duas formas antagônicas de entendimento da existência do "eu": de um lado, o "eu" apreendido como instância individualizante; de outro, um "eu" passível de estar imerso e indiferenciado em seu meio (Cf. VERMOREL; 1993).

O debate entre os dois autores começa em 1927, após a publicação de *O futuro de uma ilusão*, no qual é feita uma profunda crítica das representações religiosas, entendidas por Freud como uma ilusão. O psicanalista, então, envia uma cópia de sua recente obra para Romain Rolland, um intelectual francês que anos antes, em 1915, havia recebido o prêmio Nobel de Literatura. Para além de sua relação com a dramaturgia e ficção, Rolland publicou algumas biografias, dentre elas *Mahatma Gandhi* (1924); *A vida de Ramakrishna* (1929); *A vida de Vivekananda* (1930). Manteve igualmente importante diálogo com Rabindranath Tagore e com o próprio Freud. Freud estabeleceu com Rolland uma intensa troca de correspondências (Cf. VERMOREL; 1993).

Após ler *O futuro de uma ilusão*, Rolland responde a Freud, de forma amável, mas crítica, comunicando-lhe sobre o que ele entendia como um sentimento anterior ao sentimento religioso dogmático, que chama de "sentimento oceânico". A resposta de Freud a Rolland vem em sua próxima publicação *Mal estar na Cultura* (1930):

Eu enviei [a um amigo] meu opúsculo que trata da religião como uma ilusão, e ele respondeu que compartilhava meu juízo acerca da religião, mas lamentava que eu não houvera apreciado a fonte genuína da religiosidade. É – ele me dizia – um sentimento particular (...) que foi confirmado por muitos outros, e que ele crê (...) presente em milhões de seres humanos. Um sentimento que preferia chamar de sensação de "eternidade"; um sentimento como de algo sem limites, sem barreiras, por assim dizer

que se desenvolveu confrontando as questões relativas ao problema da subjetividade e da constituição do "eu". Para uma crítica à contribuição de Freud, metodologicamente considerada, no âmbito das Ciências Humanas em geral e da etnologia e da história das religiões em particular, sugere-se aquela desenvolvida pelo já citado Ernesto de Martino: DE MARTINO, Ernesto. Etnologia e storiografia religiosa nell'opera di Freud (1963). In: *Scritti minori su religione, marxismo e psicanalisi*. Roma: Nuove Edizioni Romane, 1993, p. 145–151. Para uma crítica à suposta função paradigmática das teorias psicanalíticas no campo das ciências sociais: SÉVE, Lucien. Psicanálise e materialismo histórico. In: *Encontros com a civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 1980, n. 21, p. 159–209. Para uma problematização historicizada de uma possível "história do eu" entendida enquanto uma "genealogia da subjetivação" e com forte diálogo com a filosofia de Michel Foucault, indica-se: ROSE, Nikolas. Como se deve fazer a história do eu. *Educação e Realidade*, v. 26, n. 1, p. 33–57, 2001. Para as relações entre Psicanálise e História, do ponto de vista da teoria da História: CERTEAU, Michel de. *História e psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

oceânico. (...) Em minha pessoa, não pude convencer-me da natureza primária de um sentimento semelhante; mas não por isso tenho direito a impugnar sua presença efetiva nos outros (FREUD, 1978, p. 66).⁵

A partir daí, Freud segue examinando a proposição de seu amigo, de que esse chamado "sentimento oceânico" antecede as formas que as representações religiosas ganham em cada sociedade e em cada um dos homens. Para isto, o psicanalista parte de uma questão central de sua teoria, que é justamente o processo de formação do "eu", os limites entre esse "eu" e seus objetos. Esse sentimento seria, portanto, uma espécie de reminiscência de um estágio anterior da constituição do sujeito, no qual ele ainda não é capaz de se perceber e de se constituir como um indivíduo singular, autônomo e independente de outros objetos e pessoas de seu universo exterior. Desde o início de sua argumentação, Freud refuta a ideia de que há no ser humano adulto uma noção de ligação, através de um sentimento imediato, com o mundo circundante. Ao contrário, para ele é evidente a existência de um "eu" autônomo, unitário e bem delimitado. A teoria freudiana e o desenvolvimento da ideia de inconsciente indicam uma "fissura" no interior do sujeito, mas supõem, para isso, como evidentes, as bordas e limites que um indivíduo faz com o meio (FREUD, 1978, p. 67).

Esse processo de constituição do sentimento egoico, segundo Freud, dá-se ao longo do crescimento de cada um. Para o bebê, que ainda está sendo amamentado, não é nítida a separação entre seu "eu" e o mundo que o cerca. Aos poucos, o bebê percebe como externo o peito materno, que lhe é subtraído de tempos em tempos, e só é recuperado após uma ação específica: o choro (FREUD, 1978, p. 68).

Assim, afirma Freud, o bebê "contrapõe pela primeira vez um objeto ao eu, como algo que se encontra 'fora'" (FREUD, 1978, p. 68). Supondo o desenvolvimento sadio de cada indivíduo, é impossível que a experiência "deixe de retificar esse primitivo eu-prazer".⁶ E continua: "aí se aprende um procedimento que, mediante um guiar intencional da atividade dos sentidos

⁵ Todas as citações de Freud foram traduzidas livremente do espanhol para o português. A justificativa para essa escolha é que, ao contrário das edições comumente encontradas no Brasil, as aqui utilizadas foram realizadas direto do alemão e mantém, sempre que convém, os conceitos na língua original (alemão).

⁶ Em artigo recentemente publicado, a filósofa Carla Francalanci traça analogias entre a filosofia aristotélica e a teoria freudiana, indicando que esse eu-prazer está ligado às funções do juízo atributivo (FRANCALANCI, 2019, p. 80-81).

e uma apropriada ação muscular permite distinguir o interno – pertencente ao “eu” – e o externo – o que provém do mundo exterior.” Dessa forma, o “eu”, que originalmente continha tudo, “segrega de si um mundo exterior” (FREUD, 1978, p. 68).

Percebemos aqui uma clara cisão entre uma visão “transcendente” do mundo e da experiência religiosa, encontrada nas formas que o religioso desenvolveu na Índia, por exemplo; e um entendimento, digamos, ocidental, no qual a constituição do sujeito enquanto tal passa necessariamente por um processo de estranhamento dele com o mundo que o cerca. Este pequeno exemplo ajuda a demonstrar que é no confronto entre perspectivas ditas “ocidentais” e “orientais” que se torna mais evidente a construção e sustentação de um “eu” como instância singularizada a partir da qual a experiência da existência é possível e atualizada. Há de se colocar em questão, portanto, a historicidade desse tipo de perspectiva.

Um outro caminho socioantropológico de investigação desse mesmo problema poderia se seguir da leitura – e das contribuições – feitas por Louis Dumont a partir do texto *Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de ‘eu’*, de Marcel Mauss, publicado originalmente em 1938, no *Journal of the Royal Anthropological Institute*. Nesse artigo – resultado de uma conferência – Mauss desenvolve uma certa genealogia da categoria de espírito humano, considerando a noção de pessoa e a noção de “eu”. Sua premissa é, justamente, a mesma que aqui se apresenta: a ideia de pessoa, ou a ideia de eu, não é natural nem inata, mas lentamente surge e se desenvolve ao longo de séculos, e de distintas maneiras em diferentes lugares. O antropólogo afirma ainda que a Índia teria sido “a mais antiga das civilizações que teve a noção de indivíduo, de sua consciência, digo eu, do “Eu”; a *ahamkara*, a “fabricação do eu”, é o nome da consciência individual.” (MAUSS, 2003, p. 369, 383.) No entanto, para Mauss, “foram os cristãos que fizeram da pessoa moral uma entidade metafísica” (MAUSS, 2003, p. 392), como um desdobramento da noção de pessoa, já cara à Tragédia e ao Direito romano.

Já Louis Dumont – antropólogo francês especialista em Índia, e ex-aluno de Mauss no *Institut d’ethnologie*, em Paris – publicou *Essais sur l’individualisme: une perspective anthropologique sur l’idéologie moderne* em 1983. Nessa obra, Dumont se interroga sobre o surgimento da ideia de indivíduo, não exatamente como um valor universal, mas como um traço idiossincrático fundamental para o desenvolvimento daquilo que ele chama de civilização moderna. O antropólogo parte, portanto, de uma premissa de desnaturalização dessa ideia, e busca historicizar suas origens, considerando, num primeiro momento, o surgimento do cristianismo na Antiguidade e, na sequência, o contexto

moderno das Reformas religiosas. Para ele, haveria algo do individualismo de nossos dias nos primeiros cristãos, mas não seria esse individualismo exatamente correspondente aquele que é familiar hoje (DUMONT, 1991).

Interessaria, portanto, pontuar, ainda que sinteticamente, alguns aspectos da reflexão de Louis Dumont. O primeiro deles é a relevância da elaboração de dois conceitos complementares, o de "indivíduo-fora-do-mundo" e de "indivíduo-no-mundo". Tais elaborações são relevantes na medida em que lançam luz a um processo de "apartamento" do mundo social valorizado por alguns ramos do pensamento religioso, seja do lado cristão, seja do lado do budismo. O segundo é a premissa (lógica e metodológica) de uma anterioridade das chamadas civilizações holistas – aquelas em que o valor reside na sociedade como um todo – frente às civilizações individualistas – aquelas que subordinam, enquanto valor, o todo ao indivíduo. Isso é relevante pois informa não só do processo de surgimento da noção de indivíduo como aponta para o desenvolvimento da crescente importância da noção de individualismo.

Um terceiro aspecto igualmente enriquecedor trazido pelas análises de Dumont diz respeito à relação entre a filosofia (de tradição clássica-helenística) e individualismo. Aqui talvez esteja posto, a princípio, um paradoxo: a mesma antiguidade que supõe o homem como ser social compreende (e valoriza) a filosofia como uma espécie de exercício da razão, o qual só pode ser levado a cabo através da mediação de uma razão singular. A atividade filosófica, para Dumont, deve ter ela mesma nutrido o individualismo, porque a razão, ainda que seja universal em princípio, atua, na prática, através da pessoa particular que a exerce.

Por último, vale ressaltar ainda a relação dualista entre individualismo e mundo trazida pela reflexão do antropólogo. Dumont afirma que "O valor infinito do indivíduo é, ao mesmo tempo, o rebaixamento, a desvalorização do mundo tal como ele é: um dualismo se impõe, uma tensão estabelecida que é constitutiva do cristianismo e atravessará sua história" (DUMONT, 1991, p. 43). Essa desvalorização da materialidade do mundo surgirá em ambos os discursos – cristão e budista – ainda que, em cada caso, tal dialética engendre implicações distintas, as quais devem ser entendidas não apenas em seus significados, mas fundamentalmente em função das relações hierárquicas que estabelecem entre o "eu" e o "mundo", ou ainda entre o "eu" e o "outro".

De todo modo, qualquer que seja o caminho escolhido para que se apresente o problema do "eu" e do "individualismo", cabe ressaltar que a compreensão ocidental da existência como uma instância singular de consciência não é um dado natural, mas consequência de um longo processo de construções teológicas, filosóficas e, finalmente, psicológicas.

O contexto epistêmico de Ippolito Desideri e a tradição aristotélico-tomista

Seria, no entanto, incorrer em anacronismo supor perfeitamente acomodado ao contexto missionário do século XVIII tais teorias contemporâneas do "eu". As reflexões de De Martino, Freud, Mauss e Dumont são úteis enquanto ferramentas teóricas, mas o contexto próprio em que a fonte a ser analisada foi produzida precisa ser igualmente investigado. Desideri parte de um acumulado tomista da segunda escolástica, e não de teorias psicológicas/psicanalíticas contemporâneas. Esse acumulado é estruturado a partir dos textos aristotélicos, especialmente a *Metafísica* e o *Da Alma*, os escritos de Tomás de Aquino sobre estas duas obras (*Comentário da Metafísica de Aristóteles* e *Questões disputadas sobre a alma*), bem como de determinados comentaristas, cujas interpretações eram aceitas nos círculos de formação jesuíticos, dentre eles o Colégio Romano, onde estudou Ippolito Desideri.

É importante situar, portanto, que os debates sobre os processos de individuação, sobre as faculdades da alma e sobre as relações entre sensação e intelecto, no campo da teologia e da filosofia, são muito anteriores ao século XVIII, marcando de forma importante a filosofia dos tempos medievais, remetendo à metafísica e à "psicologia" aristotélica.⁷ É em Aristóteles (384-322 a. C.) que se localizam as primeiras considerações sobre a unidade do ser. Em sua obra, percebe-se a distinção entre uma unidade substancial e numérica (individual) e uma unidade transcendental comunicável entre os seres. É preciso identificar, já em Aristóteles, a relação entre matéria e unidade, uma vez que, para ele, a causa da unidade numérica é a matéria. É por isso que se dirá que o individual é em número, o que pode ser contado. "De fato, a 'metafísica do ser' e 'a metafísica da unidade' andam juntas e ocupam lugar de destaque nas investigações filosóficas do Estagirita em sua *Metafísica*" (FAITANIN, 2005, p. 75-76). Isso é importante porque será um dos pontos de dificuldade da recepção – ou adaptação – da metafísica aristotélica no contexto do pensamento cristão, em especial medieval, na medida em que será incontornável defender a unidade de entes não materiais, tais como a alma, os anjos, além, obviamente, de Deus.

⁷ Entendida como uma subdivisão da Filosofia Natural, dedicada a estudar as implicações da alma enquanto o princípio da individuação dos seres vivos. Analogamente, se a física aristotélica regia, com suas leis, os corpos inanimados, a psicologia trataria dos princípios que regem os seres animados (PARK; KESSLER, 2008).

Guilherme de Ockham (1285–1349) e Duns Scotus (1265–1308) são outros dois importantes nomes no debate medieval sobre a querela da individuação, cujas interpretações não necessariamente se alinhavam ao pensamento tomista. Assim, supomos que, entre os membros da Companhia de Jesus (e é disso que trata este artigo), a individuação seguiria as interpretações mais alinhadas a Tomás de Aquino, considerando a formação jesuítica no contexto da segunda escolástica.

Todos estes debates são muito anteriores à formação de Ippolito Desideri, mas são úteis para identificar alguns caminhos que a querela da individuação – e algumas questões metafísicas e psicológicas gerais – tomaram da antiguidade à modernidade. De toda forma, é fundamental contextualizar o surgimento da Companhia de Jesus, inserindo-a no contexto reformado pós Concílio de Trento (1545–1563). As iniciativas pedagógicas dos jesuítas tinham como objetivo garantir uma boa formação – intelectual, moral e espiritual – àqueles que se tornavam seus alunos, irmãos e padres, levando em conta a tradição humanista, a filosofia aristotélica, o tomismo e seus *aggiornamenti* e a defesa da doutrina do catolicismo apostólico romano frente aos “hereges”. Tal projeto foi organizado na *Ratio Studiorum*, cuja edição de 1599 seguiu pautando os estudos dos jesuítas até a supressão da Ordem, na segunda metade do século XVIII.

O Colégio Romano, onde estudou Ippolito Desideri, surgiu como uma *Scuola di Grammatica, d’Umanità e Dottrina Cristiana*, em 1551, com lições de latim e grego. Teve sua “época de ouro” entre 1580 e 1650, recebendo como professores importantes filósofos escolásticos do período moderno: Juan de Mariana (1562–1565), Roberto Bellarmino (1576–1587), Francisco Suárez (1580–1585), Gabriel Vasquez (1585–1591), Althanasius Kircher (1639–1646), entre outros.⁸

De fundamental relevância para a tradição teológica e escolástica do Colégio Romano foi ainda Francisco de Toledo (1532–1596). Tornou-se conhecido por seu comentário ao livro *Da Alma*, utilizado como leitura de referência em

⁸ As datas entre parênteses indicam o período em que lecionaram no Colégio Romano (VILLOS-LADA, 1954, p. 19; 133; 154; 215; 321–336). Roberto Bellarmino (1542–1621) foi inclusive Reitor do Colégio Romano entre 1592–1594. Francisco Suárez (1548–1617) foi um dos mais importantes nomes do movimento convencionalmente chamado de Segunda Escolástica; nasceu em Granada, na Andaluzia; produziu obras teológicas, de direito e de conteúdo metafísico, e publicou, em 1597, as *Disputationes metaphysicae*. Suárez também produziu textos importantes sobre o que podemos chamar mais largamente de “psicologia”, como seus comentários sobre *De anima* (SUÁREZ, 1978 [1622]; KNUUTTILA, 2015). Em sua introdução de uma das disputas metafísicas de Francisco Suárez, Jorge Gracia nos indica que “to be an individual was to be one and consequently that individuality was a kind of unity” (SUÁREZ, 1978, p. 122).

Salamanca. A obra, originalmente publicada em 1574, seguiu sendo reeditada até pelo menos 1615 (Cf. TOLETUS, 1615–1616). Assim, a teologia escolástica da instituição se formou pela confluência das correntes de Paris, Salamanca e Alcalá, de onde vieram muitos de seus professores (VILLOSLADA, 1954, p. 113).

Foram, portanto, os princípios metafísicos e psicológicos do aristotelismo e tomismo que determinaram, no contexto epistemológico de Desideri, as noções de existência, indivíduo e "eu", que ele irá articular para se opor à noção de interdependência que identificou no budismo tibetano. Tais princípios derivam, em parte, da formação em Filosofia – que, àquela altura supunha Lógica, Filosofia Natural, Filosofia Moral, e Metafísica – e, evidentemente, da Teologia Escolástica, tributária da atualização do tomismo no início da modernidade.

Considerações teórico-metodológicas

Aqui, convém retomar as ideias do antropólogo que abriram nossa reflexão. Estes pressupostos individualizantes – que neste artigo supomos construídos ao longo do desenvolvimento da metafísica e "psicologia" aristotélica, e posteriormente em suas interpretações tomísticas – não são normalmente entendidos, segundo De Martino, como algo construído historicamente, contingenciado por determinadas circunstâncias sociais, psíquicas ou culturais. Ao contrário, são supostos como um traço universal, isto é, essa forma de experiência singular de existência é imputada a outras sociedades, culturas ou religiões, pois é entendida como única forma possível de existir no mundo, seja por considerar as demais formas de pensar como falhas do ponto de vista de uma metafísica "adequada", seja por considerar que apresentam "desvios" em relação a uma verdade revelada. Assim, devemos a De Martino um procedimento metodológico específico, que irá, justamente, pautar a análise historiográfica proposta neste artigo: problematizar o valor e o significado destas premissas, na medida em que se encontram em debate frente a uma forma radicalmente distinta de compreensão da (in)existência dos seres singulares, dentre os quais a própria síntese individualizante e racional do "eu".⁹

A presente reflexão parte ainda das contribuições de Adone Agnolin em suas investigações sobre as relações entre budismo e cristianismo em contex-

⁹ Não obstante, tal atitude metodológica implica necessariamente rechaçar uma abordagem anacrônica do texto de Desideri, que dele espera um suposto exercício de "Teologia comparada", próprio de procedimentos disciplinares e investigativos contemporâneos (CATTOLINI, 2018a).

tos missionários. Isso significa dizer que, como ele, não supomos o budismo como uma "religião unitária". Ao contrário, reconhecemos as contingências que os ensinamentos de Siddarta Gautama e de seus discípulos enfrentaram para se adaptarem a diferentes contextos histórico-sociais, determinando a formação de uma série de diferentes escolas ou movimentos. Reconhecemos igualmente que "a mediação do Budismo (...) preparou o terreno e as estratégias para realizar as peculiares modalidades de 'acomodação' jesuítica em relação aos ritos locais em específicos contextos asiáticos" (AGNOLIN, 2013, p. 157). No Tibete, trata-se da dinâmica singular do encontro entre o budismo Mahayana-Vayrayana e o Bon (KVAERNE, 1972; TUCCI, 1988).

A partir da experiência de Matteo Ricci – missionário jesuíta que viveu na China entre 1582 e 1610 – Adone desenvolve a ideia do budismo enquanto um (inicial) sistema privilegiado de mediação para os missionários, e indica a natureza do problema que daí decorre: a questão seria, fundamentalmente, linguístico-semântica. No seu movimento de se inserir no contexto cultural chinês, o budismo é obrigado a resolver problemas de traduzibilidade, questão que foi análogamente enfrentada pelos jesuítas em suas posteriores iniciativas proselitistas. Houve ainda o aspecto hermenêutico derivado dessa mesma problemática, especialmente relativos aos conceitos de "Deus" e "ser". Tais desafios, enfrentados por Ricci e por inúmeros missionários inclinados às estratégias de missionação mais "acomodadas" ou "adaptadas", não são estranhos a Desideri.¹⁰ Em seu trabalho, portanto, Agnolin já havia identificado o problema com bastante precisão:

No centro da teoria e da prática budista é presente o conceito de *sunyata*, a impermanência: aquilo que se percebe como real não é outra coisa que um agregado de fenômenos, que somente avidya, a ignorância, faz perceber como substâncias. (...) Buda alcançou a iluminação na assunção da impermanência, na real compreensão que o sentido daquilo que se percebe como realidade é o nada, a vacuidade. O mesmo princípio egóico na base do sentido de identidade é, enfim, um agregado de fenômenos transitórios, um fantasma sem substância tecido pelo véu da ignorância. Aceder ao nirvana significa

¹⁰ "La méthode de conversion dite de l'accommodation est souvent attribuée aux missionnaires jésuites en Asie. On la distingue de la méthode dite de la tabula rasa pratiquée par les franciscains, dominicains et autres ordres missionnaires (...). En Asie, François-Xavier, Alessandro Valignano, Matteo Ricci et Roberto Nobili sont célébrés comme les pionniers de la méthode d'accommodation." E ainda: "Une démarche complémentaire servant à justifier la méthode d'accommodation consista étudier des textes 'théologiques' des Indiens ou de Chinois pour trouver leur manière de définir les 'finalités' de leurs propres rites et cérémonies" (ZUPANOV, 2010, p. 4).

liberar-se da maior escravidão, aquela do ego e de sua pressuposta existência enquanto realidade (AGNOLIN, 2013, p. 152).¹¹

A presente reflexão é, de certa maneira, desdobramento das propostas teóricas de Agnolin, extrapoladas a partir do contexto missionário de Ricci na China para o Tibete de Desideri, com as ressalvas e singularidades que esse procedimento prevê. Ou seja, reconhecendo, conforme exposto por Agnolin (1) a importante capacidade de adaptação do budismo em sua disseminação pela Ásia; (2) seu papel "mediador"; (3) sua perspectiva universalista (análoga ao cristianismo). Disso, resulta que, em que pese o acúmulo das informações, exemplos e modelos, de Francisco Xavier a Matteo Ricci e Roberto de Nobili, cada caso seria um caso distinto.¹² Portanto, cada singularidade adaptativa do budismo, em cada local, engendraria um novo recomeço de aproximação, não com "o" budismo, mas com "cada" budismo. Assim, como se aprendia cada língua, devia se aprender igualmente – conforme essa tradição "adaptativa" desses missionários – cada forma que os ensinamentos de Buda ganharam em cada contexto, de cada região.

Uma terceira premissa teórico-metodológica é tributária das ideias expostas por Joan-Pau Rubiés, para quem "a adaptação cultural não se define como o resultado de um diálogo entre iguais, mas como um compromisso temporal perfeitamente calculado" (RUBIÉS, 2012, p. 55). Isso significa dizer que, por mais admirável que tenha sido o esforço de Ippolito Desideri em seu estudo do budismo tibetano, seu propósito não era de horizontalizar os dois discursos, mas de criar uma assimetria, mediante a refutação, dentro das estruturas lógicas, retóricas e semânticas budistas, de suas próprias crenças, pressupostos e assertivas.

Assim, reconhece-se como premissa metodológica para esse estudo aquilo que De Martino indica em sua abordagem histórico-antropológica. Através de sua problematização, torna-se possível lançar luz sobre algumas

¹¹ Agnolin avança: "o primado do conceito de Ser torna-se fundamental para afirmar o primado de Deus: não por acaso, entre as provas da existência de Deus fornecidas pelo pensamento teológico e filosófico, aquela que tem uma função central: a existência é um atributo fundamental do ser" (AGNOLIN, 2013, p. 152, n. 47). As dificuldades de sustentar qualquer filosofia ontológica frente ao budismo foram enfrentadas, ainda que de distintas formas, por Matteo Ricci e Ippolito Desideri, revelando-se, talvez, um problema incontornável no contexto de encontro entre o cristianismo e o budismo entendidos como sistemas de pensamento teológico-filosóficos radicalmente divergentes nesse aspecto.

¹² Francisco Xavier foi o primeiro jesuíta a missionar na Ásia, entre Índia, Japão e China, dos anos de 1542 a 1552. Roberto de Nobili foi um missionário que atuou na Índia, entre 1605 e 1656.

experiências missionárias colocando em questão não a veracidade dos relatos de jesuítas, mas as premissas a partir das quais esses religiosos partiram para elaborar suas missivas e demais escritos. Dessa forma, consideramos como ponto de partida teórico-metodológico três principais ideias desenvolvidas pelos autores supracitados. São elas:

1. A concepção ocidental de uma consciência singularizada da alma como um pressuposto individualizante e não como uma "frágil presença que o mundo pode engolir e anular" (DE MARTINO, 2019, p. 75. Tradução livre);
2. A singularidade adaptativa do budismo em cada local que, por um lado, realizou uma "mediação" e colocou questões parecidas aos diferentes missionários, mas, por outro, engendrou um novo processo hermenêutico-epistemológico para cada "encontro";
3. A compreensão da estratégia de adaptação como um legado ou modelo seguido por Desideri, que o insere numa série que se inicia antes dele, mas tendo presente que esse esforço intelectual não tem como fim último a equalização de dois sistemas de crenças filosóficos, teológicos e doutrinários distintos. O fim da missão é a conversão, e a finalidade de cada escrito missionário é construir a possibilidade de convencer e converter o outro.

Assim, estes três pressupostos explicitados acima nos instrumentalizam para pensar os motivos que levaram Desideri, ao descrever o budismo tibetano, a reconhecer nele dois problemas principais: a transmigração das almas (metempsicose ou reencarnação) e o suposto ateísmo da religião dos lamas. A hipótese a ser desenvolvida ao longo dessa reflexão é a de que Desideri apontou estes como os dois principais problemas do budismo tibetano justamente por sua dificuldade de aceitar uma determinada ideia de existência não singularizada que, a seu ver, fundamentava o erro mais grave do lamaísmo: um suposto ateísmo, isto é, a falta de crença em uma criatura não-criada, causa de existência de todas as coisas. Para tanto, é conveniente apresentarmos o missionário em questão e a obra que produziu, a qual suscitou essa reflexão.

Ippolito Desideri e a missão no Tibete

Ippolito Desideri nasceu em Pistoia, na região da Toscana, em 1684. Em 1700, aos quinze anos, ele parte para Roma, ingressando na Companhia de Jesus, tornando-se noviço. Estudou filosofia e teologia no Colégio Romano, entre 1703 e 1712. Em seu primeiro ano de filosofia, é provável que Desideri tenha estudado Lógica aristotélica segundo o manual de Francisco Toledo *Introductio in dialecticam Aristotelis* (Roma, 1561) e *Commentaria in universam Aristotelis logicam* (Roma, 1572).¹⁵ Em seguida, possivelmente leu *Da interpretação, Analíticos anteriores; Tópicos e Elencos Sofísticos*, de Aristóteles. No segundo ano, novamente Aristóteles: *Física; Do Céu; Da Geração e Corrupção* (primeiro livro) e *Meteorologia*, além de Matemática euclidiana, Geometria e Astronomia. No terceiro ano, ainda Aristóteles: *Da Alma, Da Geração e Corrupção* (segundo livro), *Metafísica* e *Ética a Nicômano* (VILLOSLADA, 1954, p. 216). Essa foi a base filosófica na qual se sustentaram os argumentos do missionário italiano em sua crítica ao budismo tibetano, como veremos a seguir.

O curso de Teologia levava quatro anos e tinha como objeto de estudo principal as teses de Tomás de Aquino. Villoslada chama a atenção para a instituição, entre 1701 e 1724, de uma cátedra de Teologia Positiva no Colégio Romano. O autor supõe que as lições dadas no âmbito dessa "disciplina" não têm um caráter teórico, mas prático, associando a doutrina à apologética, ao conhecimento da *Bíblia*, da História e da Filosofia (VILLOSLADA, 1954, p. 216). Além disso, especificamente, durante os anos em que Desideri esteve no Colégio Romano, lá lecionava a prestigiosa cadeira de Teologia escolástica Juan de Ulloa, conhecido por sua *Theologia scholastica* (1719). Nascido em Madri, em 1639, lecionou em Alcalá e, em seguida, no Colégio Romano entre 1702-1721. Publicou obras sobre dialética, lógica, filosofia natural, além de mais uma contribuição a partir do *Da Alma: De anima disputationes quatuor*.¹⁴

O missionário deixou Roma em setembro de 1712 e chegou a Lhasa, no Tibete, em março de 1716. Em 1717, Desideri se muda para o monastério Shidé (Bzhi sde) e, logo em seguida, para o monastério Sera, nos quais teve profundo contato com importantes textos budistas (SWEET, 2010, p.

¹⁵ Além dessas duas obras supracitadas, e como já dito anteriormente, Toledo escreveu ainda um importante comentário sobre *Da Alma, Commentaria in tres libros Aristotelis De Anima* (Veneza, 1574). Por tudo isto, não é improvável que Toledo tenha influenciado os estudos de Desideri.

¹⁴ BACKER, Aloys de; SOMMERVOGEL, Carlos. *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus, ou Notices bibliographiques*. Louvain; Lyon: [S.n.], 1876, 3º vol., p. 1249.

16-17; LOPEZ, 2017, p. 5).¹⁵ Foi o primeiro ocidental a realizar uma crítica interna da metafísica do budismo tibetano. Escreveu uma importante obra, na qual relata vários aspectos da missão jesuíta no Tibete, chamada *Notícia Histórica do Tibete*. Escreveu também tratados teológico-filosóficos e catecismos, além de ter deixado uma produção epistolar significativa. As primeiras traduções das obras do missionário originalmente escritas em tibetano foram realizadas pelo também italiano Giuseppe Toscano, na década de 1980, que publicou os seguintes títulos: *T'o-rañs* (trad. *L'Aurora*, 1981); *Sñiñ-po* (trad. *Essenza della dottrina cristiana*, 1982); *Byuñ k'uñs* (trad. *L'origine degli esseri viventi e di tutte le cose*, 1984); *Nes legs* (trad. *Il sommo bene e fine ultimo*, 1989). Toscano indicou ainda a existência de um manuscrito inédito, *Skye ba sña ma* (trad. *La trasmigrazione delle anime*), que seria composto por dois tomos. (BARGIACCHI, 2007; POMPLUN, 2002; 2011; LOPEZ, 2017).

Em 2016, Guido Stucco traduziu, a partir da publicação de Toscano, duas das obras de Desideri para o inglês – *T'o-rañs* (trad. *L'Aurora/The Dawn*) e *Byuñ k'uñs* (trad. *L'origine degli esseri viventi e di tutte le cose/The origin of living beings and all things*). No ano seguinte, Donald Lopez e Thupten Jinpa publicaram uma tradução para o inglês de duas obras: *Sñiñ-po* (trad. *Essenza della dottrina Cristiana/The essence of the Christian Religion*) e *Inquiry concerning the doctrines of previous lives and emptiness* (até então inédita) (DESIDERI, 2016; LOPEZ, 2017).

A *Notícia Histórica do Tibete* foi parcialmente publicada em inglês pela primeira vez em 1932, por Filippo de Filippi (1869-1938). No entanto, sua publicação mais completa, e em italiano, foi realizada por Luciano Petech (1914-2010) na década de 1950, inserida numa série de sete volumes intitulados *I missionari italiani nel Tibet e nel Nepal*. Em 2010, a *Notícia* ganha uma importante edição crítica, realizada por Michael Sweet e Leonard Zwilling, com o título *Mission to Tibet: the extraordinary eighteenth-century account of father Ippolito Desideri, S.J.* (DESIDERI, 1956; LOPEZ, 2017; DESIDERI, 2010).¹⁶

Para que possa ficar mais evidente o tratamento que o tema da vacuidade (*Sunyata*) teve por parte de Desideri, procederemos da seguinte maneira: em primeiro lugar, indicaremos como o missionário se dedicou ao estudo da questão. Na sequência, analisaremos como ele tratou a questão em sua *Notícia*.

¹⁵ O budismo Vajrayana e sua articulação com a escola Madhyamaka, marcante entre os lamas Gelupas com os quais Desideri conviveu, era ensinado nos mosteiros tibetanos de Sera, Deprung e Ganden, especialmente a partir das sínteses produzidas por Tsong kha pa (1357-1419) (CATTOI, 2018a, p. 73).

¹⁶ Em sua resenha de *Dispelling the Darkness*, Thomas Cattoi faz um mapeamento, bastante sintético e objetivo, das obras de Desideri e suas publicações (CATTOI, 2018b).

A ideia de vacuidade ou interdependência é profundamente debatida na segunda parte de *Byun K'uns*, na qual o missionário apresenta (1) a definição de *Sunyata*; (2) relaciona *Sunyata* e o Independente; (3) fornece exemplos do vazio de todas as coisas; (4) discute o valor dos exemplos anteriores; (5) apresenta a defesa dos seguidores de *Madhyamika* (Tib. *dbu ma*); e, finalmente, (6) oferece sua resposta (DESIDERI, 2016, p. 189).¹⁷

O primeiro detalhe que gostaríamos de ressaltar são as referências e citações diretas que Desideri faz das obras de Nagarjuna, importante filósofo budista, a quem se credita a fundação da escola Madhyamaka do budismo. Supõe-se que Nagarjuna viveu no sul da Índia durante o segundo século da era cristã. No Ocidente, é reconhecido principalmente por seus escritos sobre a vacuidade (*Sunyata*), especialmente em sua obra *Versos fundamentais do caminho do meio* (NAGARJUNA, 2016), na qual se considera que tenha garantido alguma sistematização filosófica às considerações poéticas sobre a vacuidade conforme existia em textos que o precederam. Para ele, a crença em *Svabhava* (que pode ser traduzido como existência intrínseca ou natureza de si), causada pela ignorância (*Avidya*), é a causa de todo o sofrimento. O vazio, para Nagarjuna, é a verdadeira natureza de todas as coisas, não sendo, portanto, a ausência de existência, mas a ausência de existência em si; isto é, de forma independente ou autônoma (BUSWELL; LOPEZ, 2013). Nagarjuna pode ser mais bem compreendido se considerado o contexto dos embates filosóficos de seu tempo, de oposição entre ontologias que de um lado defendem e de outro negam a natureza própria. Ou seja, a existência em si de determinados entes. Em seu projeto filosófico, não há distinção ontológica entre existentes primários e secundários; não há existência substancial, mas apenas entes nominais. É justamente essa falta de ontologia que reconheça uma causa primeira da qual depende a existência de todos os demais entes que pode ser associada a certa espécie de ateísmo, e é isso que Desideri buscou refutar.¹⁸

O primeiro passo de Desideri, decorrente de seu período de estudos nos mosteiros de Shidé e Sera, é definir propriamente o conceito, conforme seu entendimento.¹⁹ Para o missionário, considerando que todos os fenômenos

¹⁷ Para Thomas Cattoi (2018a), "In the *Byun K'uns* (The dawn), Desideri deploys his Aristotelican and speculative formation to question the classical Madyamaka rejection of a first cause or ground of being".

¹⁸ Sobre isso, recomenda-se a leitura da introdução dos *Versos Fundamentais* escrita por Giuseppe Ferraro (NAGARJUNA, 2016, p. 11-35).

¹⁹ Por isto, mantivemos as citações a partir de Desideri e as traduzimos para o português, sem retomar eventuais traduções dos textos de Nagarjuna.

são vazios de existência própria por serem interdependentes, a correta definição de *Sunyata* é "interdependência" (DESIDERI, 2016, p. 189). Partindo dessa premissa, o italiano pergunta o que é esse "eu", uma soma de agregados ou outra coisa diferente disto? Esse problema, diz ele, "precisa ser examinado". Eis que se iniciam as citações que se referem a Nagarjuna, as quais indicam uma iniciativa, até então inédita, de compreensão e crítica interna à filosofia budista, vinda de um ocidental:

Primeiro caso: Em *Versos fundamentais do caminho do meio [Mūlamadhyamakakārikā]*, XVIII, 1, lê-se: "Se os agregados e o eu são diferentes, então existem vários "eu". Segundo caso: *Versos fundamentais do caminho do meio [Mūlamadhyamakakārikā]*, XVIII, 2, diz "Ambos os agregados e o eu surgem e desaparecem juntos". E também em XXVII: "para aqueles que aceitam que o eu e os agregados são um e o mesmo, a ação e o agente se tornam o mesmo, então, aquele que corta e a coisa cortada; o vaso e o artesão; o fogo e a madeira se tornam um." Em X, 1, nós lemos: "se o combustível foi fogo, o agente e a ação seriam um, se o fogo fosse diferente do combustível, daí ele surgiria sem fogo." De novo, se o "eu" e seus agregados são um e o mesmo, eles não se transformam em muitos "eu". No entanto, o defeito é que a ação e o agente se transformam em um e o mesmo. Terceiro caso: *Versos fundamentais do caminho do meio [Mūlamadhyamakakārikā]*, XVIII, 1 "Se o eu fosse diferente dos seus agregados, ele não teria as características dos seus agregados. Em relação a esse tema, se o eu existe como algo concreto fora de seus agregados, eu respondo que neste caso ele não possuiria as características de agregação, que é surgir, durar por um tempo, e finalmente desaparecer. (...) Na *Introdução ao caminho do meio*, nós lemos os seguintes versos: "No agregado não existe "eu" e no "eu" não existem agregados. Se alguém pensa que há alguma coisa a mais, isso é apenas na mente daquele que pensa." (...) No mesmo texto lê-se: "Não pensamos que o "eu" possui um corpo. Precisamente porque desse "eu" não existe e não é possível juntar as coisas que ele possui, como alguém que possuiu um animal doméstico, mas apenas figurativamente falando. Não existe outro "eu" que a figura do corpo" (DESIDERI, 2016, p. 218-219).²⁰

Pode-se perceber aqui o esforço do missionário de compreender a metafísica budista a partir de seus próprios conceitos e considerando seu próprio vocabulário. Essa é a primeira etapa para que se viabilize, em seguida, a refutação de suas ideias. O que pode parecer, a princípio, uma trivialidade, merece uma consideração mais atenta. Em primeiro lugar, deve se reconhecer a dificuldade intelectual da empreitada: familiarizar-se com um novo siste-

²⁰ É preciso aqui fazer uma advertência metodológica: as citações de "Byun K'uns" foram retiradas da tradução de Guido Stucco (2016). Essa tradução não foi realizada diretamente do tibetano, mas da tradução de G. Toscano, publicada em 1984. É a partir dela que traduzimos livremente para o português.

ma filosófico, em alguns pontos radicalmente distintos com relação àquele em que se foi formado, a tal ponto de poder operar com os conceitos desse mesmo sistema para produzir uma crítica a ele imanente. Em segundo lugar, a questão fática: a missão no Tibete foi iniciada primeiramente em 1626. As cartas dos missionários que lá estiveram durante essa etapa primeira de missão não demonstram qualquer sinal de que um exercício intelectual dessa monta estava em curso. Ao contrário, as iniciativas de conversão foram prioritariamente focadas no estabelecimento das relações com o régulo local e em forte oposição aos lamas, e os diálogos e disputas "filosóficos" narrados indicam parca compreensão dos padres dos temas tratados.²¹

Desideri segue seu exercício de identificação nos textos de Nagarjuna das premissas metafísicas relativas o conceito de *Sunyata* e a existência ontológica e material do eu:

A Introdução ao caminho do meio diz: "Quando nós falamos sobre uma forma, nós queremos dizer um corpo visível, então, se fosse verdade que os agregados se tornam o "eu", o agregado mente não poderia ser esse "eu" porque ele não tem forma." Com isso, está claro que tal forma ou corpo apenas existe nas coisas visíveis, e por isso não podemos falar da forma do "eu" na mente. Por causa disso, (...) a natureza do "eu" não existe em qualquer de seus agregados que o constituem. No entanto, ele toma seu nome da agregação da qual depende (DESIDERI, 2016, p. 219).

Fica exposta aqui a dificuldade de definir a existência material do "eu", seja o identificando ao conjunto de seus agregados, seja o associando a uma determinada instância imaterial existente na ou apesar da mente. Ressalta-se a importância de se ter presente que se trata, portanto, de considerar a existência do "eu" em um contexto simbólico em que essa não é a premissa ontológica da qual deriva uma filosofia ou uma visão de mundo, mas, ao contrário, é no desmonte dessa premissa que se funda tal sistema filosófico.²² No entanto, como já foi dito acima, a iniciativa de Desideri de examinar estas questões não advém de um interesse descompromissado, mas está forçosamente relacionada a uma determinada estratégia missionária de acomodação

²¹ Sobre os missionários portugueses que estiveram no Tibete Ocidental (Guge) no século XVII, cf.: SOALHEIRO, Bruna. *A viagem da cruz ao teto do mundo: encontros culturais e diálogo inter-religioso nas missões da Companhia de Jesus na Índia e no Tibete (sec. XVI-XVIII)*. São Paulo: Paco, 2019. Ver, especialmente, o 3º capítulo: "A primeira missão da Companhia de Jesus no Tibete", p. 147-238. Para a leitura dos relatos, cf.: DIDIER, Hugues. *Os portugueses no Tibete. Os primeiros relatos dos jesuítas (1624-1635)*. Lisboa: CNCDP, 2000.

²² A partir de outros textos budistas, Ganeri (2011) também problematizou a questão do "eu".

e visa, como consequência, ao convencimento e à conversão de seus interlocutores. Passemos a examinar, portanto, como isso aparece no relato da missão.

A *Notícia História do Tibete* é composta por quatro livros. No primeiro deles Desideri narra sua viagem da Europa até Lhasa, capital do Tibete Central. No segundo, traz uma espécie de descrição "antropológica" ou mesmo "sociológica" do Tibete, iniciando pela apresentação dos aspectos naturais, passando pela abordagem de temas políticos – numa espécie de "história política" – finalizando com a exposição dos costumes – como casamento e ritos funerários, por exemplo. O terceiro livro aborda a "falsa seita" do Tibete, como ele chama o budismo tibetano. O livro quatro narra a volta de Desideri à Europa, desde o Tibete até Roma. Ao final desse último livro, Desideri faz considerações sobre as missões nas Índias e o papel do missionário.²⁵

Em seu terceiro livro, a exposição da "seita dos lamas" se inicia pela apresentação da figura do Grande Lama, comparado pelo missionário ao Papa católico. Em seguida, o jesuíta italiano aborda o complexo processo sucessório dos grandes lamas. Para o missionário, esse intrigante processo baseado na possibilidade de transmigração das almas não pode ser artifício de homens, senão trabalho direto do Diabo. A partir daí, Desideri parte para a descrição do clero budista – dos demais lamas e de sua organização e costumes. Seguem-se os "erros" da religião do Tibete, cujo primeiro a ser abordado é justamente aquele da transmigração das almas ou metempsicose. O segundo erro é a ausência de um deus criador na crença tibetana, o que leva o jesuíta a ponderar sobre a possibilidade de considerar os tibetanos ateus. Estes dois temas aparecem reiteradamente nos escritos do missionário.

Na sequência, Desideri apresenta os objetos de devoção da seita dos lamas e demonstra não ser neles reconhecida nenhuma divindade. Ou seja, debatida e descartada a categoria "ateu", o missionário passa a tratar da categoria "idólatra". Em seguida, pondera sobre a moral e a normatização da conduta dos tibetanos.

Finalmente, o religioso apresenta ao leitor a figura de Buda e as "fábulas" existentes sobre ele. É feita, então, uma espécie de história da introdução

²⁵ A obra referência na historiografia mais recente sobre a experiência de Ippolito Desideri no Tibete segue sendo: POMPLUN, Trent. *Jesuit on the Roof of the World: Ippolito Desideri's Mission to Eighteenth-Century Tibete*. New York: Oxford University Press, 2002. Em português, indica-se: SOALHEIRO, Bruna. *A viagem da cruz ao teto do mundo... Op. cit.* No ano de 2009, o periódico *Buddhist-Christian Studies* publicou um "painel" reunindo contribuições de Pomplunt, Bargiacchi e Michael Sweet sobre Ippolito Desideri. Em 2018, o mesmo periódico publicou um volume (vol./n. 58) integralmente dedicado ao missionário.

do budismo no Tibete. Ao final do livro, o missionário aborda temas secundários, como outros objetos rituais e autores que escreveram sobre o Tibete.

Feita essa pequena síntese da estrutura da fonte, passemos para a análise de alguns trechos particularmente relevantes:

Os tibetanos, guiados por sua religião falsa, positiva e diretamente negam a existência de Deus verdadeiro. Sendo assim, alguém poderia desejar saber se eles aceitam pelo menos algum outro tipo de divindade, pois parece que não há nenhuma nação na Terra que seja tão inculta e bárbara que não reconheça sequer um ser supremo de alguma forma, ou algum tipo de divindade, mesmo uma que seja imaginária ou, ainda mais, monstruosa. A isso, eu responderia que outras nações idólatras da Ásia comumente aceitam algumas divindades imaginárias e monstruosas (...) atribuindo-lhes um domínio e poder supremo sobre o mundo inteiro, que é específico deles e não compartilhado com outros objetos de sua veneração (...). Os tibetanos, por outro lado, rejeitam não só completamente a verdadeira divindade que a verdadeira fé nos apresenta, mas também não aceitam ou recebem nenhuma das divindades monstruosas e falsas dos antigos pagãos do Hindustão, isto é, do Mogol, de onde aprenderam sua religião falsa. Isso se dá porque seu intelecto naturalmente afiado os impede (...) de acreditar nas incoerências, absurdos e contradições dos seus mestres. Eles preferiram não reconhecer qualquer criador supremo do mundo com poder absoluto e independente sobre ele e os seres humanos, ao invés de aceitar um da forma que enganosamente foi proposto a eles. Assim, digo que segundo a sua religião ou seita, os tibetanos não só ignoram completamente a existência de uma verdadeira divindade, mas também não reconhecem qualquer divindade falsa e monstruosa, como muitas outras nações idólatras na Ásia. (DESIDERI, 1956, p. 206-207).

O missionário, dialeticamente, acrescenta que alguém poderia retrucar: "Você está querendo dizer que os tibetanos são ateus?" (DESIDERI, 1956, p. 206-207).

Ao perceber que os tibetanos não reconhecem nenhuma divindade criadora não-criada, Desideri se depara com um grave problema epistemológico e teológico: como descrever uma comunidade que não é idólatra como os outros pagãos da Ásia, mas que, ao mesmo tempo, já deu indícios de não ser tão bárbara a ponto de não crer em Deus? Como significar essa "falta", isto é, a ausência de um deus criador, de um deus pai, de um deus juiz na religião tibetana? Pois, se não é possível atribuir aos tibetanos a categoria "idólatra" à semelhança do que foi feito aos vizinhos indianos, seriam os tibetanos *ateus*? Em sendo essa comunidade atea e não apenas composta por alguns indivíduos ateus, que tipo de estratégia de conversão seria mais prudente nesse caso?

Retomemos, pois, a ordem dos argumentos apresentados pelo missionário. Em seu décimo primeiro capítulo do terceiro livro, Desideri aponta a pos-

sibilidade de os tibetanos serem considerados ateus por negarem verbalmente a existência de um deus criador. No entanto, o próprio missionário indica ter como objetivo nessa etapa de sua obra informar que “essas pessoas cegas, sem estarem cientes, aceitam de fato e reconhecem confusamente a divindade que eles com palavras negam e com falácia descartam” (DESIDERI, 1956, p. 209).

Esse extrato é central para a nossa análise por condensar três elementos basilares da argumentação de Desideri. O primeiro elemento é a categoria: “pessoas cegas”. Aqui, ela surge associada ao segundo elemento por nós grifado, aquilo que o jesuíta chama de “reconhecimento confuso de uma divindade”. Por último, o missionário lança mão da expressão “com palavras negam”, a qual, na medida em que desqualifica o debate filosófico budista acerca da inexistência de um deus criador, esvazia teologicamente o suposto ateísmo tibetano.

Mas, esse esvaziamento ou desqualificação das crenças da seita dos lamas não é o único argumento de Desideri para desmontar a negação da existência de Deus. O missionário também lança mão de outras premissas genéricas ou universais. A primeira delas é a inexistência de uma sociedade absolutamente atea. Como consequência disto, o jesuíta indica que outras sociedades asiáticas (idólatras) aceitam divindades imaginárias monstruosas, reconhecendo objetos veneráveis e lhes atribuindo um poder supremo. O termo “objetos” aqui não tem necessariamente uma conotação material, podendo ser qualquer ente que seja receptáculo desse tipo de investimento religioso. Isto é, que seja passível de atribuição de capacidades sobrenaturais relacionadas a um poder supremo.

Em seguida, Desideri aponta dialeticamente que os tibetanos negam a verdadeira divindade e não aceitam as divindades pagãs do Hindustão, de onde possivelmente receberam sua lei. O que supostamente parece um desqualificador da sociedade tibetana, surge na elaboração do jesuíta como uma vantagem. Acreditamos, pois, que exista uma gradação implícita às categorias utilizadas por Desideri. Os povos mais rudes e bárbaros desconhecem a existência de Deus. Mas, na prática, isto é uma impossibilidade, pois Deus tocou a todos os homens universalmente e, por serem homens, a luz da razão permite que tenham entendimento para conceberem a existência de um ser supremo, ainda que apenas a razão não possa necessariamente dar conta de todos os mistérios que cercam Deus segundo a Doutrina. É oportuno, a essa altura, recorrer às palavras de Tomás de Aquino:

Deve-se dizer que está impresso naturalmente em nós algum conhecimento geral e confuso da existência de Deus, isto é, Deus como a felicidade do homem, pois o homem

deseja naturalmente a felicidade, e o que por sua própria natureza ele deseja, naturalmente também conhece. (AQUINO, 2001, primeira parte, Q. 2, p. 163).

É interessante notar que Desideri usa a mesma expressão que aparece na Suma, "confusão", e que, nesse caso, a idolatria, mesmo sendo um pecado por incentivar a crença em um falso Deus, é um avanço frente à etapa (hipotética) de um ateísmo absoluto. Além disso, recorrendo novamente ao teólogo, percebe-se que a idolatria é ainda preferível se comparada à heresia, pois:

mais grave o pecado daquele que peca conscientemente, do que o pecado de quem ignora a sua gravidade. Sob esse aspecto, os heréticos pecam mais gravemente, porque conscientes corrompem a fé que possuem, do que os idólatras quando pecam ignorando a verdade. (AQUINO, 2001, IIa-IIa, Q. 94, Art. 4, p. 446).

Nesse sentido, Desideri aponta um aspecto positivo no suposto ateísmo tibetano, ao afirmar que ele foi resultado do rechaço às crenças pagãs, que supostamente são contra a razão, sendo, portanto, consequência da natureza sutil do intelecto desse povo.

Percebemos, até esse momento, a seguinte ordenação no texto do jesuíta: os tibetanos são ateus → premissa universal que nega a existência de sociedades absolutamente ateias → identificação de uma origem pagã/idólatra para a seita dos lamas → reafirmação do ateísmo tibetano como indício de uma natureza perspicaz e razoável, por refutar os "erros" das outras crenças.

Nesse ponto, o missionário recorre a outro artifício para desmontar o suposto ateísmo dos tibetanos, um debate moral:

[Para a suposição de que os tibetanos são ateus,] eu responderia primeiramente que se por ateu quisera-se dizer (...) uma pessoa ou povo que não reconhecem qualquer divindade, não admitam qualquer recompensa ou punição por virtude ou vício, absolutamente negam a imortalidade da alma e seguem o epicurismo cego de *edamus et bibamus, cras num moriemur et post mortem nulla voluptas*, nesse sentido, eu declaro que você não pode (...) dar os tibetanos o título desmerecido de ateus. (DESIDERI, 1956, p. 207. Grifo do autor).

A associação entre teísmo e virtude é fundamental para a elaboração de um discurso que negasse o ateísmo da seita dos lamas, ainda que os próprios tibetanos afirmassem abertamente que rejeitavam um deus criador como o cristão. O jesuíta dá continuidade aos seus argumentos contra o suposto ateísmo dos tibetanos:

Assim, eu diria que, não obstante o fato de que os tibetanos, em teoria, especulativa e reflexivamente, não só não aceitam, mas como também descartam qualquer divindade,

aceitam e reconhecem uma divindade de forma confusa, na prática e implicitamente. Isso parece ser um paradoxo, mas não é o caso. (...) Eles acreditam, confessam e aceitam que deve haver algum objeto de refúgio e de oração, e que de fato há. Além disso, ao falar em geral sobre as perfeições que devem existir em qualquer objeto de adoração e invocação, eles afirmam que estas devem ser, principalmente: (1) perfeitamente abençoar e livrar de todo o mal; (2) onisciente, ou seja, ver e entender todas as coisas; (3) onipotente, capaz de ajudar a todos em todas as coisas; e, finalmente, (4) ter compaixão infinita, sem excluir ninguém sempre que é invocado. E onde essas perfeições são encontradas senão em Deus? (DESIDERI, 1956, p. 208).

Percebe-se, nessa passagem, que Desideri não admite que os tibetanos sejam ateus, pois reconhece neles a crença em um objeto de refúgio que possui atributos divinos: bondade, paz, onisciência, onipotência e compaixão infinita. O missionário também ressalta que os tibetanos assumem não ser possível fazer o bem e evitar o mal sem a assistência de tal objeto de refúgio.

Os tibetanos dizem ainda que ninguém, por conta própria, pode evitar os males do erro e suas penas, ou atingir a virtude, muito menos a perfeição, mas que todos exigem a ajuda de algum objeto de refúgio e de oração. O que mais pode ser isso se não uma aceitação da divindade que de outra forma negam (...)? (DESIDERI, 1956, p. 208.)

Partindo dos atributos dados pelos próprios tibetanos ao seu objeto de refúgio e oração, Desideri identifica neles perfeições divinas, atribuindo ao objeto, por consequência, a própria Divindade. A relação identitária entre tal objeto de refúgio e Deus, portanto, é feita pelo missionário, sem ser explícita na doutrina da "seita dos lamas".

Depois de ponderar sobre as questões levantadas acima, Desideri encerra seu capítulo com a seguinte conclusão: "Os tibetanos rejeitam tanto a existência da verdadeira divindade quanto a existência de qualquer divindade falsa na forma que são comumente aceitas e reconhecidas pelos outros asiáticos pagãos." (DESIDERI, 1956, p. 210).

Ao terminar assim suas considerações, o missionário não só dá um lugar teológico e histórico aos tibetanos, mas os insere no contexto asiático. Dessa forma, o jesuíta lhes atribui um lugar em seu projeto missionário, a partir de uma dupla negação: não são ateus, nem pagãos. Evidentemente, não são cristãos,²⁴ mas ao negar a idolatria e principalmente o ateísmo dos

²⁴ Um dos primeiros missionários no Tibete, Francisco de Azevedo, em sua carta escrita em 1631, afirmou justamente o contrário: "a lei que [os tibetanos] têm errada [,] da nossa divina teve seu princípio, mas como lhe foi dada e transcrita de mão e a foram por tantos séculos tresladando,

tibetanos, Desideri garante para eles uma possibilidade de salvação e indica o caminho para o convencimento e a conversão.

Os tibetanos, portanto, são muito razoáveis para repetirem as crenças contra a razão que lhes foram transmitidas pelos idólatras da Índia. A elas, preferiram a total e absoluta negação de uma divindade. Mas, evidentemente, mantiveram um pequeno feixe da luz da graça, de que são indícios o seu comportamento virtuoso e a sua capacidade intelectual e dialética. A negação da divindade, assim, é apenas uma expressão verbal e sofista de sua recusa ao paganismo indiano. A seita dos lamas, ainda que eles próprios não a reconheçam dessa forma, é um teísmo confuso de argumentação falaciosa. Nas palavras do missionário, os seguidores da seita são, por consequência, uma "gente cega". Mas, não se trata de uma cegueira absoluta, senão uma espécie de visão turva, ficando evidente por meio da existência de seu objeto de refúgio que os tibetanos possuem alguma noção da existência do Deus verdadeiro. Restando apenas lhes indicar onde, em sua lei, estão as inconsistências lógicas de suas crenças e refutar tais erros em seus próprios termos: assim, abrir-se-ia a possibilidade de conversão, pelo convencimento, dos lamas do Tibete.

Nesse contexto, qual seria essa argumentação falaciosa? A partir desse momento, retoma-se com mais ênfase a proposta teórico-metodológica que abriu essa reflexão. Para tanto, é necessário expor que, nas palavras do missionário italiano, a falsa seita dos lamas ensina que

nada existe, que todas as coisas, sem exceção, são vazias de existência, como a imagem da lua que aparece na água, ou frutas pintadas (...) as quais não apenas carecem de luz própria (...) mas nem mesmo têm o ser que parece estar nelas e são inteiramente vazias de ser, como lua, fruta ou água." (DESIDERI, 1956, p. 204).

No extrato, Desideri indica que, segundo a "seita dos lamas", todas as coisas são vazias de existência, não existindo por si só, mas apenas em relação a outras coisas, expondo uma das noções centrais do budismo tibetano: o conceito de vacuidade.

Desideri diz ainda que,

às semelhanças e exemplos ilusórios, [tal crença dos lamas] acrescenta, ainda, as razões para provar que todas as coisas são vazias de existência. A razão é que não existe algo que se diga que, devido à sua natureza intrínseca, tenha seu ser e seja essencialmente

foram dela tirando o que lhes não pareceu a seu gosto e metendo infinitas patranhas". Carta de Francisco de Azevedo, Agra, 1631 (DIDIER, 2000, p. 159).

por si só. A razão para isso (...) é porque não há nada totalmente independente; e isso ocorre porque não há nada que não seja o *Ten cing breevare-n-giunvâ*, isto é, não relacionado, não concatenado e sem alguma correlação. (DESIDERI, 1956, p. 204. Grifo do autor).

O trecho explicita o uso que seu estudo preliminar, apresentado acima, teve no contexto missionário. Prossegue afirmando que:

uma alma perfeita, uma vez chegada à contemplação suprema e a este grau de elevação consumada e sublimada, uma vez acostumada a não conhecer e a falar mais no primeiro sentido, mas apenas no segundo, convencida de que, nesse sentido, ela não é, irá desaparecer dela a última e fundamental raiz de todas as paixões, porque essa falsa apreensão derivou em todos os seres vivos de sua ignorância inata com a qual esse fantasma lisonjeiro e pernicioso Tà é representado, isto é, Eu. (DESIDERI, 1956, p. 205)

O fragmento, talvez o mais eloquente dos aqui selecionados, aponta para um triplo desdobramento na interpretação do missionário sobre a noção de vacuidade. Em primeiro lugar, ele identifica o processo de individuação, associado à alma, apontando assim para a premissa com a qual se inaugura este artigo: a noção da existência como uma experiência apreendida numa instância consciente e singular (nesse caso, a alma). Em segundo lugar, avança em supor uma subjetivação dessa individuação, pois atribui a esse ente singular (a alma) um "eu". Em terceiro lugar, reconhece o caráter "ilusório" que esse "eu" tem no budismo Mahayana.

Ao final, conclui que, "dissipado e aniquilado esse fantasma 'eu'", o outro fantasma que daí resulta, ou seja, *Ta-kivâ*, – que é o mesmo que dizer o meu, para mim – também permanece aniquilado" (DESIDERI, 1956, p. 205).

Partindo da explicação do conceito de vacuidade, que por sua vez foi trazido para explicar o suposto ateísmo do budismo tibetano, Desideri conclui que a própria ideia do "eu" e tudo o que se refere a ele como uma singularidade existente cessa de existir. Toda experiência fruto das percepções da singularidade individual – os sentidos, por exemplo – é renegada a uma posição menor, transitória e ilusória no mundo. Mas, Desideri não se dá por convencido.

Considerações finais

Como se pode observar, para o missionário, a total negação da existência de Deus está relacionada, portanto, à negação de um ser não criado e causa primeira de todas as coisas. Mas, além disso, está relacionada também à negação de toda singularidade em si, em especial aquela relativa à singularidade formadora de toda e cada identidade, o "eu". É importante notar como um jesuíta, no século XVIII, conseguiu identificar como o maior enga-

no na "seita dos lamas" a não existência de Deus considerando a "dissolução" da singularidade do "eu", direcionando-nos à ideia central do antropólogo Ernesto de Martino de considerar como um traço da tradição teológico-filosófica ocidental a existência como a experiência de uma consciência singular. Nas palavras do historiador Adone Agnolin, a questão que buscamos problematizar aqui é, justamente, "supor dogmaticamente que 'exista' uma natureza *dada* (...) univocamente determinada segundo o modelo oferecido pela civilização ocidental" (AGNOLIN, 2013, p. 76).

Desse modo, a partir da vivência missionária de Desideri e de sua escrita, e retomando as proposições de De Martino que abriram essa reflexão, conclui-se que, historicamente, para o Ocidente – e aqui me refiro a certa *Weltanschauung* (visão de mundo) contingenciada pela teologia cristã – a experiência da existência (humana) é apreendida no nível de sua singularidade. Essa *Weltanschauung*, que é uma entre várias possíveis, supõe esse modo de existir singular como lugar da experiência da existência e produz especificidades quando se considera o ser e a existência humanos, pois entendemos esse ser composto universalmente não apenas por razão, mas por corpo, alma, e consciência singulares. Nas palavras de Thomas Cattoi: "O argumento abrangente é visitado pela suposição da universalidade de categorias metafísicas específicas, que comprometem o que, em outras circunstâncias, seria um experimento pioneiro em teologia comparativa construtiva" (CATTOI, 2018a, p. 69).

A iniciativa de Desideri, portanto, partiu daquilo que ele entende como uma premissa filosófica válida, mas parcial ou incompleta – a noção de origem codependente (*pratityasamutpada*) –, e se suplementou com a metafísica tomista na qual foi instruído, acomodando o budismo tibetano à doutrina católica. Fica apenas a nossa discordância com relação ao anseio de Cattoi: como dissemos anteriormente, a finalidade da escrita missionária é o convencimento e a conversão. Esperar um tratado de teologia comparativa é nutrir uma expectativa anacrônica.

A experiência e a escrita de Desideri, entendidas como metonímia do diálogo entre dois sistemas filosóficos distintos, contribui para a compreensão de que essa forma de conceber o indivíduo decorre de um determinado processo histórico contingenciado por uma temporalidade e por um lugar, por uma determinada filosofia e uma determinada teologia. Não é, portanto, nem natural, nem imediata, nem a-histórica. Assim, em sentido inverso, mas não contraditório, Ernesto de Martino nos ajuda a perceber não o budismo a partir do relato de Desideri, mas o próprio relato a partir das premissas culturais/civilizacionais que o tornaram possível.

Não é relevante aqui propor uma disputa entre estas duas “filosofias” para ver qual se sustentaria frente a argumentos contrários. No entanto, parece pertinente pôr em questão até onde nos trouxe essa *Weltanschauung* que parece implicar, simultaneamente, a existência de um Deus criador e a experiência subjetiva e individualista da existência, o que talvez não fosse tão problemático se disso não tivesse decorrido também nossa postura estranhada do mundo e utilitarista do meio.

Em *Teoria da Religião*, Bataille já havia dito em que os animais – a exceção do homem, evidentemente – estão no mundo como água na água: “A continuidade, que para o animal não podia se distinguir de nada do outro, que era para ele a única modalidade possível do ser, opôs no homem à pobreza da ferramenta profana (do objeto descontínuo) toda a fascinação do mundo sagrado” (BATAILLE, 2015, p. 34). Nos quase dois mil anos que separam Desideri de Aristóteles, essa experiência de cisão entre o “eu” e o mundo que o cerca foi reiteradamente retrabalhada pela filosofia e pela teologia, deixando pouco ou nenhum espaço para a continuidade de que fala Bataille. Contingenciado por uma determinada *Weltanschauung*, restou ao missionário a opção de refutar a teoria da vacuidade, reafirmando o pressuposto teológico, filosófico e epistemológico da existência como uma experiência apreendida por uma consciência individualizada.

Fontes

- AQUINO, Thomás. *Suma Teológica*. São Paulo: Ed. Loyola, 2001.
- DESIDERI, Ippolito. La relazione di Ippolito Desideri. In: PETECH, Luciano. *I missionari italiani nel Tibet e nel Nepal*. Roma: Libr. dello Stato, 1952-1956. 6 vols.
- DESIDERI, Ippolito. *Byun K'us. L'origine degli esseri viventi e di tutti le cose*. Trad. G. Toscano. Roma: ISMEO, 1984.
- DESIDERI, Ippolito. *Mission to Tibet: the extraordinary eighteenth-century account of father Ippolito Desideri, S.J.* Tradução Michael J. Sweet. Edição Leonard Zwilling. Boston: Wisdom Publications, 2010.
- DESIDERI, Ippolito. *Byun K'uns*. In: STRUCCO, Guido. *When Thomas Aquinas Met Nagarjuna: Two Works by Ippolito Desideri, S. J.* [S.l.]: Create Space Independent Publishing Network, 2016.
- DIDIER, Hugues. *Os portugueses no Tibete. Os primeiros relatos dos jesuítas (1624-1635)*. Lisboa: CNCDP, 2000.
- NAGARJUNA. *Versos fundamentais do caminho do meio*. Tradução e comentários de Giuseppe Ferraro. Campinas, SP: Phi Ed., 2016.
- SUÁREZ, Francisco. *Suárez on individuation: Metaphysical disputation V, individual unity and its principle*. Tradução do latim de Jorge Gracia. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1978.

- TOLETUS, Franciscus. *Opera omnia philosophica*. Colônia: Officina Birckmannica, 1615–1616. 5 vols.
- ULLOA, Juan de. *De anima disputationes quatuor: Ubi Natura Illius, Proprietates, Modis Operandi, Vitales Que Operationes*. Roma: Francisci Chraca, 1719.

Referências Bibliográficas

- AGNOLIN, Adone. O Budismo como Sistema de Mediação Missionária no contexto asiático dos séculos XVI–XVII: necessidades, possibilidades e limites hermenêuticos. *REVER – Revista de Estudos da Religião*, v. 13, n. 1, p. 131–168, 2013.
- BACKER, Aloys de; SOMMERVOGEL, Carlos. *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus, ou Notices bibliographiques*. Louvain; Lyon: [S.n.], 1876. 3 vols.
- BARGIACCHI, Enzo G. *Opere e Bibliografia*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2007.
- BATAILLE, Georges. *Teoria da religião*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- BUSWELL, Robert; LOPEZ, Donald. *The Princeton dictionary of Buddhism*. Nova Jersey: Princeton University Press, 2013.
- CATTOI, Thomas. Ippolito Desideri and the Universality of Aristotelian Rationality: a Model or a Hindrance. *Buddhist-Christian Studies*, v. 38, p. 69–82, 2018a. doi: [10.1353/bcs.2018.0006](https://doi.org/10.1353/bcs.2018.0006).
- CATTOI, Thomas. Dispelling the Darkness: A Jesuit's Quest For the Soul of Tibet by Donald S. Lopez Jr. and Thupten Jinpa. *Buddhist-Christian Studies*, v. 38, p. 397–401, 2018b. doi: [10.1353/bcs.2018.0036](https://doi.org/10.1353/bcs.2018.0036).
- CERTEAU, Michel de. *História e psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- DE MARTINO, Ernesto. Etnologia e storiografia religiosa nell'opera di Freud (1963). In: DE MARTINO, Ernesto. *Scritti minori su religione, marxismo e psicanalisi*. Roma: Nuove Edizioni Romane, 1993.
- DE MARTINO, Ernesto. *Il Mondo Magico. Introdotio di Cesare Cases; postfazione di Gino Satta*. Torino: Bollati Boringhieri, 2019 [1948].
- DUMONT, Louis. *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Éditions du Seuil, 1991.
- FAITANIN, Paulo. A Querela da Individuação na Ecolástica. *Aquinate*, n 1, p. 74–91, 2005.
- FRANCALANCI, Carla. Freud e Aristóteles – Die Verneinung e De Anima III 7. *Anais de Filosofia Clássica*, v. 13, n. 25, p. 79–86, 2019.
- FREUD, Sigmund. *El malestar en la cultura*. Buenos Aires: Amorrortu, 1978 [1930].
- GANERI, Jonardon. Subjectivity, Selfhood, and the Use of the World "I". In: SIDERITS, Mark; THOMPSON, Eva; ZAHAVI (eds.). *Self, No Self?: Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions*. New York: Oxford University press, 2011.
- KNUUTTILA, Simo. Suárez's Psychology. In: SALAS, Victor e FASTIGGI, Robert (eds.). *A Companion to Francisco Suárez*. Leiden; Boston: Brill, 2015.
- KVAERNE, Per. Aspects of the Origin of the Buddhist Tradition Tibet. *Numen*, v. 19, n. 1, p. 22–40, 1972.

- MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de "eu". In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. (trad. Paulo Neves) São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 367-397.
- PARK, Katherine; KESLER, Eckhard. The concept of psychology. In: SCHMITT, Charles B. e SKINNER, Quentin (Eds.). *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge University press, 2008.
- POMPLUN, Trent. *Jesuit on the Roof of the World: Ippolito Desideri's Mission to Eighteenth-Century Tibet*. New York: Oxford University Press, 2002.
- POMPLUN, Trent. Natural Reason and Buddhist Philosophy: The Tibetan Studies of Ippolito Desideri, SJ (1684-1735). *History of Religions*, v. 50, n. 4, p. 384-419, 2011. doi: <https://doi.org/10.1086/658129>
- ROLLAND, Romain. *Mahatma Gandhi*. Paris: Librairie Stock, 1924.
- ROLLAND, Romain. *Essai sur la mystique et l'action de l'Inde vivante*. Paris: Librairie Stock, 1929-30. 3 vols.
- ROSE, Nikolas. Como se deve fazer a história do eu. *Educação e Realidade*, v. 26 n. 1, p. 33-57, 2001.
- RUBIÉS, Joan-Pau. ¿Diálogo religioso, mediación cultural o cálculo maquiavélico? Una nueva mirada al método jesuita en Oriente, 1580-1640. In: ROSA, Alexandre Coello de la. *Jesuitas en imperios de ultramar: Siglos XVI-XX*. [S.l.]: Sílex ediciones, 2012.
- SÉVE, Lucien. Psicanálise e materialismo histórico. In: *Encontros com a civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.
- SOALHEIRO, Bruna. *A viagem da cruz ao teto do mundo: encontros culturais e diálogo inter-religioso nas missões da Companhia de Jesus na Índia e no Tibete (sec. XVI-XVIII)*. São Paulo: Paco, 2019.
- STUCCO, Guido. *When Thomas Aquinas Met Nagarjuna: Two Works by Ippolito Desideri, S. J.* [S.l.]: Create Space Independent Publishing Network, 2016.
- SWEET, Michael J. Desperately Seeking Capuchins: Manoel Freyre's Report on the Tibets and their Routes (Tibetorum ac Eorum Relatio Viarum) and the Desideri Mission to Tibet. *Journal of the International Association of Tibetan Studies*, n. 2, p. 1-33, 2006.
- SWEET, Michael J. Introduction. In: DESIDERI, Ippolito. *Mission to Tibet: the extraordinary eighteenth-century account of father Ippolito Desideri, S.J.* Tradução Michael J. Sweet. Edição Leonard Zwilling. Boston: Wisdom Publications, 2010.
- TUCCI, Giuseppe. *The Religions of Tibet*. Los Angeles: University of California Press: 1988.
- VERMOREL, Madeleine; VERMOREL, Henri (orgs.). *Sigmund Freud et Romain Rolland: correspondance 1923-1936*. Paris: PUF, 1993.
- VILLOSLADA, Ricardo. *Storia del Collegio Romano*. Roma: Universidade Gregoriana, 1954.
- ZUPANOV, Ines. Accommodation. In: AZRIA, Régine; HERVIEU-LEGER, Danièle (dirs.). *Dictionnaire des faits religieux*. Paris: PUF, 2010.

Recebido: 22/06/2020 – Aprovado: 08/12/2020

Editores Responsáveis

Júlio Pimentel Pinto e Flavio de Campos