

Uma visão cristã do hinduísmo na primeira metade de Seiscentos

«Il n'y a pas de faux dieux, il n'y a que de fausses idées de Dieu... (...). Toute idée de Dieu est fautive dans son imperfection, et il n'y a aucune idée même fautive de Dieu qui n'exprime Dieu, un tout petit peu, au moins». Padre Henri le Saux, O.S.B. (Svâmî Abhishiktânanda), *La Montée au fond du cœur: le journal intime du moine chrétien-sanyâsi hindou, 1948-1973*, Paris, 1986, s. d. 26-V-1958.

Não se pode dizer que Manuel de Faria e Sousa (1590-1649) seja um autor bem conhecido. O facto de ter vivido sob os Filipes e escrito em castelhano, não contribuiu para a sua popularidade; menos ainda o facto de não ter aderido à Restauração, permanecendo até à morte fiel a Filipe IV. Para mais, o seu estilo é gongórico e pesado, por vezes fatigante para o leitor moderno. A sua *Ásia Portuguesa*, publicada postumamente em Lisboa, aos tomos, a partir de 1666, mais não é que um resumo das décadas de Barros, por quem nutria uma admiração desmedida, seguido do sumário das de Couto; prolongou, contudo, a sua narração até 1640, o que torna de maior interesse a parte terminal. De resto a sua obra vale menos pelos factos que aponta, bem conhecidos em geral por outras fontes, que pelos comentários que lhes tece, embora estes se fiquem, muitas vezes, por um moralismo banal.

Como Barros, e ao contrário de Couto, Faria e Sousa é um escritor europeu, que escreveu sobre Ásia sem jamais a ter visitado. Fala assim, por exemplo, dos templos da Índia sem os ter visto, apenas pelo que deles ouvia dizer ou via representado em gravuras.

Mas é talvez esse distanciamento que lhe permite encarar o hinduísmo sem a postura polémica e militante que assumiram as mais das vezes os que, empenhados na evangelização da Ásia, se preocuparam sobretudo com extirpar práticas que lhes pareciam incompatíveis com o cristianismo e refutar o que na filosofia bramânica se lhes afigurava erróneo.

A dissertação sobre a religião hindu que intercala ao fim do tomo segundo da sua obra, é, sem dúvida, a mais completa exposição do tema dada à estampa em Portugal, quiçá em toda a Europa, antes dos eruditos do século XVIII terem começado a estudá-lo em moldes já científicos. Faz parte de um conjunto de vinte capítulos sobre as religiões do Oriente, onde o autor sucessivamente expõe o que pôde saber do cristianismo monofisita dos abexins, do budismo do Japão, das religiões da China e, finalmente, da igreja siro-malabar do sul da Índia e do apostolado de S. Tomé na Ásia. Inclui uma exposição da teologia hindu e do essencial da sua mitologia, uma súpula do *Râmâyana* — uma das duas grandes epopeias da Índia clássica — e excertos da outra, o *Mahâbhârata*, para além da descrição de costumes, ritos, cerimónias e outras práticas religiosas da Índia meridional. Tudo isto provém, como a breve trecho veremos, da obra do jesuíta Jacobo Fenício, e não é pela originalidade que se impõe. O que nele é original é antes a atitude de abertura para com o hinduísmo, muito diferente da do jesuíta em que se baseia, que pretendia sobretudo refutá-lo.

Esta postura é assaz surpreendente, dado que Faria e Sousa nasceu, viveu e morreu em plena Contra-Reforma, sob o domínio austero dos católicos Filipes de Habsburgo. Raros são os autores da sua época a conseguir casar, como ele casou, a atitude de optimismo e abertura ao mundo dos nossos escritores da primeira metade de Quinhentos com a erudição oriental que só a partir do derradeiro quartel da centúria se desenvolve, e mesmo assim tão somente nos autores mais bem informados, como os jesuítas.

Do Outono da Idade Média à Contra-Reforma militante

A mais antiga literatura portuguesa sobre a Ásia não prima certamente pela profundidade nem mesmo pela vastidão informativa, tanto mais que os portugueses, a despeito de terem a breve trecho percorrido em comprimento todo o litoral do Cabo da Boa Esperança ao Japão, se ativeram durante muito tempo às costas,

sem ousarem penetrar no interior. A cartografia reflecte esse estado de coisas: enquanto ao longo costas se acotovelam os topónimos, no interior das terras debuxam-se elefantes, tigres, cidades esplendorosas e palmeiras, a disfarçar a quase total ignorância de quanto se passava no sertão. Os escritos dos portugueses, que focam essencialmente o litoral, os portos, as comunidades mercantis tornam-se assim de certo modo complementares da cronística local, focada predominantemente sobre as cortes e as classes dominantes, sem prestar a devida atenção ao mar. É isso que a torna preciosa como fonte de informação.

Mas é sobretudo pela ingenuidade e pela frescura que prima a literatura portuguesa quinhentista sobre a Ásia, e que permanece actual em nossos dias. Nesses tempos, em que Portugal não era ainda um mero subúrbio da Europa, a literatura luso-oriental apresenta, assim, uma certa originalidade, sobretudo quando comparada ao que na mesma época se escrevia e publicava pela Europa adentro. O Renascimento não influenciara ainda senão um pequeno escol de clérigos e letrados; a nobreza, salvo algumas excepções como Duarte Pacheco Pereira, não possuía ainda a cultura clássica que viria a ter a partir do reinado de D. João III, mas tão somente uma cultura cortesã e militar de matriz predominantemente oral. Foi essa relativa ignorância que lhes permitiu abordar a Ásia num estado de quase virgindade mental, que se não redonda em experimentalismo no sentido técnico do termo, redonda pelo menos em franqueza e espontaneidade da informação recolhida. Nas suas cartas para Florença os agentes da casa Marchioni em Lisboa contam também, a seu modo, as novas que da Índia lhes chegavam; mas como tinham lido Plínio e Marco Polo dedicam-se, por vezes, à quadratura do círculo, ou seja, a conciliar o que ouviam com o que haviam lido — mas o resultado, em geral, não é brilhante... Os nossos geógrafos da segunda década de Quinhentos, como Duarte Barbosa e Tomé Pires que graças a Deus não conheciam Plínio, escrevem simplesmente o que viram ou o que escutaram dos seus informadores nativos. O mesmo se passa na cartografia: enquanto que os mapas portugueses representam as mais das vezes as costas conhecidas e deixam o resto em branco ou preenchido com representações da flora e fauna, os debuxados na Europa nem sempre se atrevem a contradizer Ptolomeu; em tais casos, da quadratura do círculo — tentada ainda em 1543 por Battista Agnese — resulta uma Índia quadrada, sem a península triangular entre a foz do Indo e a do Ganges...

É curioso notar que a circulação da informação recolhida se faz ainda muito ao modo medieval. Mapas impressos não os podia haver, já que, para preservar o segredo das rotas e assim manter à distância os concorrentes, D. Manuel proibira a sua impressão. Na sua forma completa a *Suma Oriental* de Tomé Pires permaneceu inédita até 1944, quando Armando Cortesão publicou o manuscrito que encontrara na Biblioteca da Câmara dos Deputados em Paris; apenas uma versão italiana incompleta fora entretanto publicada por Ramúsio em 1550. A história do *Livro* de Duarte Barbosa é ainda mais bizarra: Ramúsio publicou-o também, em versão italiana, na sua colectânea de viagens; fora entretanto vertido também em castelhano, para servir de base às negociações entre D. João III e Carlos V a propósito da posse de Maluco; mas o texto português só viu a estampa em 1806, numa *Colecção de Memórias para a História e Geografia das Nações Ultramarinas que vivem nos Domínios da Coroa de Portugal ou lhe são limítrofes*, publicada pela Academia Real das Ciências. Entretanto o texto manuscrito, acrescentado por uns, retocado por outros, corria mundo, conhecendo-se dele hoje uma boa dúzia de manuscritos, o melhor dos quais copiado em meados do século XVI em S. Salvador do Congo por um missionário da África curioso das cousas da Ásia.

Ressoam ecos de quantas estranhezas se iam achando por esse mundo fora na própria cultura cortesã, entre quem jamais pôs pés na Ásia. O exemplo mais curioso é sem dúvida a *Miscelânea* de Garcia de Resende, antigo secretário de D. João II e compilador do famoso *Cancioneiro Geral*. É verdade que nessa versalhada ligeira ressalta por vezes mais o grotesco que o real. Certas práticas, como o suicídio ritual dos hindus que se atiravam para baixo dos carros de procissão dos deuses, merecem-lhe reprovação:

São gentios e acatam
 ídolos com grande amor;
 há em alguns tanto fervor
 e devação que se matam
 por sua honra e louvor,
 quando os querem festejar,
 em grandes carros mostrar,
 com grandes rodas d'aceiro
 como vão tomar marteiro
 e deixam-se despedaçar.

Deitam-se no chão tendidos,
os carros passam por eles,
ficam por mêo partidos,
da vida e mundo esquecidos,
matam-se assi muitos deles;
enganada devação
e esta condenação
e martírio os tristes tem
por seu mal, nom por seu bem,
por sua mor perdição.

Mas outras, reais ou imaginadas, pinta-as com mera curiosidade, quando não com complacência:

Em Ceilão tem dependurados
seus finados em fumeiros
e depois de bem secados
são em casa agasalhados
os corpos assi, inteiros;
tem seus paes, mães, decedentes
e os chegados parentes
em casa juntos, guardados,
muito limpos, muito honrados,
os tem sempre assi presentes.

Se morre pai ou irmão
ou filho, são logo assados,
e comidos com paixão
dos parentes mais chegados:
isto se faz em Sião.
Dizem que por mais honrar
querem em si sepultar
sua carne e natureza;
comem-se com gram tristeza,
os ossos mandam queimar.

O que mais impressiona em toda esta literatura da primeira metade de Quinhentos é a espontaneidade, a frescura e a sem-cerimónia:

Na terra do Malabar — escreve Tomé Pires para informação de D. Manuel — no ajuntamento seu, tem por costume que a fêmea tem os olhos na cama e o macho no telhado, e isto geralmente, antre grandes e pequenos; e o al tem por estranho e alheio de suas condições; e alguns portugueses costumados na terra nom lhe parece fêo...

Essa mentalidade aberta, impregnada de realismo sadio para com as coisas, de optimismo para com a natureza humana e mesmo de um certo relativismo cultural, perdura durante boa parte da centúria de Quinhentos, até a geração manuelina e a dos humanistas do meio do século virem a ser substituídas por outra, criada já no rigorismo e nos medos da Contra-Reforma tridentina. Ainda no terceiro quartel do século Camões, ao pintar os costumes matrilineares das populações do Malabar que praticavam a poliandria, comenta placidamente:

Gerais são as mulheres, mas sómente
para os da geração de seus maridos.
Ditosa condição, ditosa gente,
Que não são dos ciumes ofendidos.

Curiosamente é o islão, que no fundo radica, como o cristianismo ocidental, do judaísmo e da cultura grega, que é sempre olhado com pouca simpatia. É verdade que mesmo após a morte de D. Manuel em 1521, que acarretou o abandono dos projectos de conquista de Jerusalém e destruição de Meca, a ideia de cruzada não desapareceu: eram os mouros os principais concorrentes no comércio especieiro; a guerra pela pimenta pôde assim revestir, ela também, cores de cruzada. O islão continuou assim a ser o bombo da festa. Candidamente, Duarte Barbosa imagina que o ascetismo hindu — que na realidade remonta aos tempos védicos, muitos séculos antes de Cristo — era uma forma de «penitência do grande pecado que fizeram em não querer sofrer as armas de sua honra e deixarem-se tomar a tão ruim gente como são os mouros»; por isso «andavam nus, em sinal de muita desonra, porque deixaram perder suas terras e casas em que os Deus criou...»

O desprezo pelo islão é notório mesmo num autor como Fernão Mendes Pinto, que escolhe os modelos de moralidade e sabedoria entre os gentios e põe os monges budistas a ensinar o verdadeiro cristianismo aos cristãos; na sua *Peregrinação* não hesita em explicar que os anciãos de um reino hindu de Java resolveram resistir por armas a uma investida islâmica pois

...que quando a fortuna de todo lhe fosse contrária nessa saída que queriam fazer contra seus inimigos, inda tomariam isso por menos mal & menos afronta sua que verem seu Rei cercado de ùa gente tão baixa e tão vil, que contra toda razão e justiça os queria por força obrigar a deixar a fee em que seus pais os

criaram, & aceitarem outra que ela novamente tinha tomado, por conselho & incitação de farazes [= cavalos, em árabe] que não punham a salvação em mais que em lavar as partes traseiras, não comer porco e casar com sete molheres...

Seja como for, quando vieram a lume quer *Os Lusíadas* quer a *Peregrinação*, os tempos eram já bem diferentes dos de Duarte Barbosa e Tomé Pires e mesmo dos de João de Barros. A missão intensiva, que se iniciara por 1542, com a chegada de Xavier à Índia, acarretava como contrapartida a preferência por uma atitude apologética e polémica. O terror causado pela Reforma protestante, que cindira brutalmente a cristandade ocidental, conduziu à Contra-Reforma, um como que fascismo eclesiástico *ante litteram*, com o seu normativismo jurídico, litúrgico e moral, o seu triunfalismo cultural, o seu culto do papado, a sua suspeição doentia para com tudo o que pudesse ser taxado de heterodoxo institucionalizada na Inquisição.

Por outro lado as realidades deste mundo começavam a merecer interesse por si mesmas, independentemente do seu significado espiritual e do valor que contivessem para a *vitam venturi sæculi*. Os teólogos começavam a falar, por abstracção, de *natureza pura*, isto é, considerada independentemente dos socorros sobrenaturais da Graça, mas capaz, mesmo assim, de uma certa perfeição. Embora concebida por Tomás de Vio, o cardeal Cajetano, com o escopo essencial de salvaguardar a gratuidade da Graça, essa teoria acabou, a longo prazo, por servir de fundamento ao laicismo dos tempos modernos, que dela apenas guardou a ideia da capacidade da natureza para a perfeição no seu âmbito. De qualquer modo foi, senão a teoria teológica em si mesma, pelo menos a atitude mental que representava, o que veio fornecer um fundamento ideológico ao culto entusiástico da Antiguidade greco-romana, que o Humanismo e o Renascimento haviam guindado às honras de quinta-essência da perfeição humana. Os povos da Ásia, que não podiam reclamar tal herança, não entravam doravante apenas no conto dos gentios, mas também, em certa medida, no dos bárbaros.

É verdade que jamais se chega por então ao racismo descarado de alguns textos chineses de polémica anti-budista dos primeiros séculos da nossa era, que sugerem que o Buda jamais existiu: teria simplesmente sido Lao Tzu, o patriarca do Taoísmo — que a tradição diz desaparecido em direcção a ocidente, cavalgando um búfalo — quem partiu para a Índia a instituir o monaquismo e

pregar o celibato, para assim fazer desaparecer à força de castidade aquela raça infecta...

À cultura portuguesa de Seiscentos valeu sem dúvida a consciência de que o bem mais precioso que possuía e queria partilhar com outros povos, a fé cristã, era importado, não criado na Grécia nem em Roma, mas trazido da Judeia por pobres pescadores galileus; e era para tal fé um dogma que todos os homens eram primos, descendentes do mesmo casal primitivo, posto por Deus num Paraíso que a tradição situava a Oriente... A interpretação literal da Bíblia que a Contra-Reforma impunha, moderava assim os potenciais excessos de um Renascimento pagão.

Por outro lado autores como João de Barros, Camões ou Fernão Mendes Pinto haviam-se tornado clássicos dentro da cultura portuguesa. Por força que a sua atitude de abertura e optimismo havia de influenciar os seus admiradores. Tal é nomeadamente o caso de Manuel de Faria de Sousa, e aí está, talvez, uma das fontes da sua postura mental.

O progressivo e lento descobrimento da Ásia

Se a viagem de Vasco da Gama constituiu para os portugueses um primeiro descobrimento, meramente geográfico, das partes da Índia e se o seu estabelecimento no Malabar, em Malaca e um pouco por todas as costas asiáticas proporcionou um segundo, que podemos classificar de etnográfico, o terceiro descobrimento, o cultural, foi mais lento.

É verdade que já Duarte Barbosa, e sobretudo Tomé Pires, que resume toda a história do sultanado de Malaca desde a sua fundação em 1403, fazem aqui e além tentativas de penetração no passado histórico das regiões que descrevem. Por falta de documentos e de conhecimentos linguísticos mais aprofundados não podiam, contudo, ir além da tradição oral que os seus informadores lhes forneceram. É ainda com base em relatos verbais escutados da boca dos panditos que dois dos primeiros enviados portugueses a Vijayanagar ou Bisnaga escrevem uma crónica do reino, desde a sua fundação no século XIV. Que saibamos é João de Barros, que publicou a primeira Década da sua *Ásia* em 1552, o primeiro a tentar ir mais longe e a procurar sistematizar as coisas. Conhecia o árabe e o persa, o que lhe permitiu traduzir crónicas escritas nessas

línguas, entre as quais uma, sobre os sultanados da costa oriental africana, cujo original arábico entretanto se perdeu. Dispunha, para mais de um recurso que queda vedado aos investigadores do século XX: comprou um escravo chinês para lhe traduzir em português uma cosmografia redigida em chinês... A sua técnica narrativa é inserir, a cada novo país com que o seu relato topa, um resumo da sua história; mas o resultado é, como não poderia deixar de ser, assaz desigual: se para o mundo muçulmano consegue as mais das vezes remontar até à Hégira, para a Índia hindu, onde não há crônicas e a história se faz hoje com base em inscrições e escavações arqueológicas, não consegue remontar mais alto que a tradição oral. Seu continuador, Diogo do Couto, que passou a vida na Índia e pôde entrevistar os panditos, conseguirá, num caso ou noutro, transmitir informação mais completa; mas, infelizmente, não tinha o mesmo espírito crítico nem a mesma visão ampla das coisas.

Seja como for, com todas as suas lacunas, erros e imperfeições, a *Ásia* de João de Barros representa a primeira tentativa mundial de escrever uma verdadeira história universal. O seu universalismo não consiste apenas em abarcar um espaço que vai do Brasil à China, mas sobretudo em dar às desvairadas partes desse imenso complexo cultural virtualmente o mesmo peso — ainda que as fontes de informação de que dispunha não permitam atribuir-lhes na narração uma extensão uniforme. Isso não significa que olhe com igual respeito e simpatia todas as civilizações: as suas preferências vão decididamente para a China, que não hesita em comparar à Grécia de outros tempos:

E bem como os Gregos em respeito de si toda'las outras nações haviam por bárbaras, assi os Chins dizem que eles tem dous olhos de entendimento acerca de toda'las cousas; e nós, os da Europa, depois que nos comunicaram, temos um olho; e toda'las outras nações são cegas. E verdadeiramente, quem vir o modo de sua religião, os templos desta sua santidade, os religiosos que residem em conventos, o modo de rezar de dia e de noite; seu jejum, seus sacrificios; os estudos gerais onde se aprende toda toda a ciência natural e moral; a maneira de dar os graus de cada uma ciência destas e as cautelas que têm para não haver subornações; e o terem impressão de letra muito mais antiga do que nós; e sobre isso o governo de sua república, a mecânica de toda a obra de metal, de barro, de pau, de pano, de seda — haverá que neste gentio estão toda'las cousas de que são louvados Gregos e latinos.

É difícil penetrar no pensamento missionológico das primeiras gerações de missionários portugueses na Ásia, pois pouco deixaram escrito; e as crónicas das respectivas ordens religiosas, redigidas tardiamente, projectam, sem dar por isso, as concepções da sua própria época, eivada dos preconceitos e fobias da Contra-Reforma tridentina, sobre o período que pretendem historiar. Assim, se de uma maneira geral podemos confiar nelas no que respeita a nomes, datas e semelhantes pormenores concretos, não podemos atribuir-lhes a mesma fiabilidade quando se trata de fazer a história das culturas e das mentalidades.

Em termos muito gerais quer-nos parecer que, tal como os seus confrades espanhóis, os missionários portugueses da primeira metade de Quinhentos foram, na boa tradição do Antigo Testamento, sensíveis negativamente sobretudo à idolatria. É frequente topar-se em relatos de viajantes com a afirmação de que tal ou tal gente parece bem disposta a receber a fé cristã, «pois não vimos entre eles idolatria». A importância atribuída a tal critério, na realidade assaz falível, vem da ideia de que os ídolos dos povos são na realidade demónios, objectivamente subsistentes e dotados de certos poderes, pelo que podem conceder-lhes certos bens, produzir oráculos e até obrar certos prodígios. Há que notar, contudo, que o que aos nossos exploradores e missionários de Quinhentos pareceram ídolos de deuses eram muitas vezes simples figurações simbólicas de antepassados, cujo culto nada tinha de demoníaco, nem mesmo de incompatível com o vago monoteísmo professado por muitas populações da África, América, Oceânia e certas partes da Ásia. Por outro lado, nem toda a idolatria podia ser equiparada à dos Antigos, tão aborrecida na Bíblia e nos escritos dos primeiros cristãos; tal era nomeadamente o caso da idolatria hindu, encarada, pelo menos pelo hinduísmo mais filosófico, como mero suporte da *bhakti* ou devoção afectiva, que tem por objecto um Deus único na sua essência, ainda que múltiplo na pluralidade infinita das suas manifestações.

Sem embargo, alguns autores quinhentistas mais sagazes e mais bem informados, como João de Barros, parecem ter compreendido, senão no caso do hinduísmo pelo menos no do budismo, que nem todo culto aparentemente idólatrico correspondia a uma idolatria efectiva. Na realidade, os portugueses de Quinhentos confundiam sob o nome de «gentios» todos os povos que não eram cristãos, nem judeus, nem muçulmanos, e não se aperceberam bem de que a religião dos budistas da Península Indochinesa não era

a mesma que a dos hindus da Península Hindustânica. João de Barros não esconde a sua admiração pela religião dos siameses, com a sua profusão de templos e mosteiros e a vida austera e simples de seus monges; foi Domingos de Seixas, que durante vinte e cinco anos fora capitão da guarda del-rei de Sião, quem lha revelou. Não deve, porém, ter sabido explicar-lhe que no budismo *Theravada* Buda era muito mais um profeta do que um Deus, levando o cronista a tomar por um monoteísmo o que antes se pode definir como uma religião ateia. Aquela concepção casava, para mais, perfeitamente com a da Bíblia, que fala de um tempo primordial em que todos os homens conheciam ao verdadeiro Deus e de uma aliança com a humanidade na pessoa de Noé, anterior à escolha de um povo eleito em Abraão. Seja como for, Barros anota:

Geralmente esta gente dos siames é mui religiosa e amiga da veneração de Deus, porque lhe edificam muitos e mui grandes e magníficos templos, deles de pedra e cal e outros de tijolo e cal; nos quais templos têm muitos ídolos de figuras de homens, os quais eles dizem estar nos céus, porque viveram bem na terra, e que têm sua imagens por lembrança, mas não que as adorem.

Foi com os jesuítas que a missão, de início limitada aos arredores das posições portuguesas, irradiou decididamente para todas as regiões da Ásia a que lograram ter acesso, da Índia meridional a Maluco e ao Japão, e da corte do Grão Mogol ao Tibet. Foram os jesuítas os primeiros a conseguir ir mais longe do que Barros no conhecimento das civilizações locais, e a penetrar no universo da cultura escrita de povos que aquele não pudera conhecer a fundo. É por volta de 1560 que nas cartas dos jesuítas da Índia começam a aparecer descrições pormenorizadas de certos ritos hindus e dissertações sobre a sua mitologia. A jesuítas também se devem as primeiras traduções de crônicas dinásticas etíopes, de textos filosóficos chineses, como as obras de Confúcio, e de um ou outro texto religioso hindu trasladado do sânscrito, como a *Bhagavad Gitâ*, de que há dois sumários em português seiscentista.

Nos domínios portugueses os jesuítas foram os primeiros a aprender e a ensinar as línguas locais, de que produziram léxicos e gramáticas e em que redigiram catecismos, vidas de santos e outra literatura de devoção; mas a colonização portuguesa facilitava-lhes de certo modo a tarefa, ao erigir os padrões culturais portugueses em modelo, que as classes dominadas naturalmente tendiam a imitar. Não parecem, por isso, ter grandemente sentido a necessi-

dade de penetrar mais fundo nas culturas regionais não cristãs, nem de entrar em diálogo filosófico com as suas religiões. Foi quando, por circunstâncias várias, foram levados a exercer o seu ministério longe da protecção das autoridades coloniais, em meio radicalmente hindu, que aquela necessidade se tornou premente. Os pioneiros foram, na Índia como na China, quase sempre jesuítas italianos, certamente porque se sentiam mais livres que os seus confrades lusitanos para agir ao arrepio da política oficial de assimilação, e menos vinculados do que eles à cultura portuguesa.

Foi no sul da Índia, sobretudo em torno de Madurai, que, seguindo o exemplo dado na China pelo Padre Mateus Ricci, alguns jesuítas foram levados a adoptar o modo de viver e as práticas exteriores dos ascetas hindus. O mais célebre deles foi, sem dúvida, o Padre Roberto de' Nobili, em 1606, mas já uns sete anos antes um outro italiano, o Padre Alessandro Leni adoptara o mesmo traje e o mesmo modo de vida.

Seguiu-se daí uma celeuma enorme; estava em causa o significado de tais práticas: se eram de natureza «supersticiosa» não poderiam ter cabimento dentro do cristianismo; se, pelo contrário, eram meramente simbólicas, então eram aceitáveis. Foi a «questão dos ritos malabares», que fez correr quase tanta tinta como a dos chineses. Após dezasseis anos de vicissitudes, com as posições contraditórias de vários superiores jesuítas, a Inquisição de Goa, depois a de Lisboa, finalmente a Santa Sé deram parecer favorável (1623) e a experiência pôde ir avante; entretanto, pró e contra, várias disceptações haviam recebido a forma escrita. Embora o que essencialmente estivesse em causa fossem práticas exteriores e rituais, a sua correcta interpretação não dispensava o conhecimento dos mitos nem da filosofia a que estavam intimamente unidos. A discussão contribuiu assim, de modo decisivo, para um melhor conhecimento da religião hindu. Do lado favorável aos ritos malabares citam-se sobretudo os escritos do próprio Nobili, nomeadamente as suas *Apologias* escritas em latim, já que o escreveu em tâmule permanece em grande parte inédito e não é, de qualquer modo, acessível aos leigos nessa língua. Do lado oposto, cita-se sobretudo o volumoso *Tratado* do Padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o hinduísmo, que na realidade versa quase exclusivamente sobre os ritos; concluído em Madurai em 1616 e destinado a elucidar os superiores da Companhia na querela, acabou por chegar a Roma depois da causa dirimida, pelo que foi arquivado e caiu no esquecimento, até o Padre Joseph Wicki o publicar em 1973.

Contudo, a mais completa exposição das doutrinas e mitos tradicionais da Índia que se produziu neste período não provém de Madurai mas de Calicut, em cuja corte a redigiu em português um outro jesuíta italiano, o Padre Jacobo Fenício. Intitula-se *Livro da Seita dos Índios Orientais* e parece datar de 1608, dois anos depois do compatriota do autor ter iniciado a sua experiência ascética à maneira hindu em Madurai; não parece, portanto, escrito com o escopo de intervir na contenda suscitada por Nobili, mas antes com um fim apologético, o de ensinar os missionários a disputar com os brâmanes e a refutar as suas doutrinas. Dele se conhecem dois manuscritos, conservados um, mais completo, no Museu Britânico, outro, abreviado, na coleção da Manizola, na Biblioteca Pública de Évora — infelizmente num estado de conservação tão precário que não é possível manuseá-lo. O primeiro foi publicado em 1933 em Upsala por Jarl Charpentier, com uma bela introdução mas não sem abundantes erros de leitura; o segundo permanece inédito.

Segundo parece, a versão abreviada que se conserva em Évora deve-se ao Padre Manuel Barradas, ao tempo em que residia ainda na Índia, de onde ao depois passou à Etiópia onde se celebrizaria. Deve ter sido ele quem a enviou a Manuel Severim de Faria, que por sua vez a comunicou a Manuel de Faria de Sousa, como este confessa na nota bibliográfica de que faz preceder a sua *Ásia Portuguesa*.

Não foi Faria e Sousa o único autor a utilizar o *Livro da Seita dos Índios Orientais* do Padre Jacobo Fenício; utilizou-o também o holandês Baldæus no seu *Afgoderye der Oost-Indische Heydenen*, onde se confessa devedor «a certo sacerdote católico romano», e na centúria imediata o carmelita descalço Ildefonso da Apresentação, numa *Collectio omnium dogmatum & arcanorum ex Puránis seu Libris Canonicis paganorum Indianorum*, ao que parece hoje perdida.

A origem da ampla informação que Faria e Sousa evidencia não põe, assim, problemas de maior.

O hinduísmo de Faria e Sousa

Em vão se procurará nos autores do século XVII a simplicidade e a frescura dos de uma centúria atrás. Conquanto mais bem informada, a literatura seiscentista afigura-se-nos menos atraente que a do século anterior: geralmente falha da candura que fazia a graça daquela, entumecida de considerandos moralistas, não tem já

o mesmo interesse para o leitor comum, desejoso de se enriquecer com o espectáculo de uma humanidade mais vasta.

Manuel de Faria e Sousa é, pelo estilo, um típico autor barroco. É-o também pela mentalidade, que se compraz no paradoxo, que é no domínio das ideias o que o que o oximoro é no das palavras. De certo modo esse gosto pelo paradoxo é sadio, pois tempera a tendência para um racionalismo estrito, presente já na escolástica medieval e mais desenvolvido ainda na neo-escolástica dos séculos XVI e XVII, que ao fim e ao cabo resulta muita vez em miopia. É essa sensibilidade aguda ao humanamente imprevisível, ao paradoxal, às «monstruosidades do tempo e da fortuna» que o homem não logra compreender, como um pouco mais tarde se escreveria, que afinal preserva a fé num Deus pessoal, soberano, onnipotente, incircunscrito e incompreensível, impedindo que se dissolva no deísmo ou num vago panteísmo já latente na cultura europeia dessa época.

Em relação ao hinduísmo, o paradoxo que parece mais tocar Faria e Sousa é o de que, a despeito da sua mitologia desconcertante e das suas idolatrias, a Índia está, afinal, mais próxima do que parece da fé cristã, e quiçá predestinada a abraçá-la a breve trecho. Pelo contrário o Japão, onde o monaquismo budista parecia prefigurar o cristão, parece-lhe mais longe do cristianismo, já que um embuste diabólico lhe apresentava como alternativa a contrafacção da fé cristã que era o budismo. Desde os primeiros contactos dos portugueses com a Ásia que monaquismo búdico, muito semelhante no seu espírito, práticas e instituições ao dos cristãos e meio milénio mais antigo, os impressionara profundamente. Essa semelhança, junta a outras, como o uso de sinos e de incenso no culto, levava a numerosas confusões, quer na China, quer na Índia — onde uma crónica malabar alude a «budistas vindos de Bagdad», que são evidentemente cristãos nestorianos — quer no próprio Ocidente, onde contribuía para a formação da lenda do Preste João, portentoso soberano cristão reinando sobre o interior da Ásia.

A admiração pelo monaquismo budista é patente, por exemplo, na continuação do texto de João de Barros que transcrevemos acima; reaparece pouco depois no *Tratado dos Descobrimientos* de António Galvão. Como aquele, Galvão nota que os religiosos do Sião «são dos mais virtuosos & honestos que há na redondeza, prezam-se muito de castidade & pobreza: em sua casa não criam galinha, pomba, nem outra cousa fêmea»; mas continua a ignorar o conteúdo do budismo e a própria existência de Buda. Faria e Sousa,

pelo contrário, escreve numa época em que, graças aos jesuítas, circulavam já pela Europa em basta cópia notícias sobre o País do Sol Nascente, as suas religiões, crenças e práticas, com que os filhos de Inácio de Loyola haviam já entrado repetidas vezes em conflito. Por outro lado as perseguições movidas pelo poder xogunal restaurado às comunidades cristãs não auguravam à cristandade nipónica um futuro pormissor. Daí, talvez, o cepticismo de Faria e Sousa para com o papel do budismo como propedêutica à religião cristã, e a sua tendência a ver antes no monaquismo búdico uma falsificação do Inimigo.

À sua descrição não falta humor: ao contar como Vixnu cortou a cabeça a certa cobra mítica e daí brotou um homem com quinhentas cabeças e mil mãos, comenta: «deve ter sido o pai dos cabeçudos e pedinchões...». Mas mais que uma colecção de erros e superstições grosseiras, o hinduísmo parece-lhe uma como que pré-história da Revelação cristã, destinada a atingir nesta a perfeição. Assim a doutrina, já referida cerca de 1515 por Duarte Barbosa e Tomé Pires, da *Trimurti* ou trindade hindu, formada pelos três deuses Bramá, Vixnu e Xiva é para Faria e Sousa «filosofia teológica, por entre cujas profundas trevas aparecem consideráveis luzes». Nas próprias histórias da mitologia hindu — que compara às fábulas de Esopo — tenta Faria e Sousa descortinar a significação simbólica, embora nem sempre esta lhe seja clara; assim, ao contar como Xiva remediou Dakxa Prâchetasa, decapitado por Virabhadra, colocando-lhe sobre o pescoço uma cabeça de cabra, exclama: «oh! quantas luzes de bela doutrina estão despontando por entre estas filosóficas trevas!»

A sua imaginação voa, por vezes, um tanto célere ao tentar entrever paralelismos de significação profética. Supõe, não sabemos com que base, que os brâmanes descendem dos pescadores — de onde o uso do cordão bramânico, que seria na origem o fio de uma rede de pescar — o que naturalmente lhe evoca o paralelo com os Apóstolos. A sua interpretação, mais ou menos esotérica, lembra as especulações de António Vieira, seu contemporâneo:

A verdadeira e divina religião saíu da água com Noé, e da água e das redes com Cristo e seus apóstolos. Deus não somente permitiu profecias e formas do que havia de fazer para nossa reparação a pessoas que o conheciam, senão ainda a estranhos, e ainda aos animais elegeu para demonstrar este benefício. Quem neste culto dos malabares, procedendo de pescadores o seu sacerdócio, não está trazendo à memória os fundadores da

lei de Cristo? Se antes do seu nascimento havia este costume no Malabar, foi imagem; se depois, foi doutrina. E de qualquer maneira fica sendo considerável aquele ornamento e não tão vãs como parecerão a alguns doutos estas notícias.

Onde não logra discernir significações cristãs, Faria e Sousa contenta-se com paralelismos com a mitologia greco-romana, bem conhecida como *topos* literário graças ao Renascimento. Descreve assim, logo na nota bibliográfica com que abre o seu tratado, a dissertação de Jacobo Fenício sobre a mitologia hindu, como «tradução do livro que os malabares da Índia consideram como nós Bíblia Sagrada; trata de seus deuses e ritos; é livro muito parecido com as *Metamorfoses* de Ovídio e digno de admiração».

Alguns cultos da Índia, à primeira vista grosseiros como o do Linga — estilização do membro viril de Xiva, símbolo do poder criador da Divindade — existiram também na «cultíssima Roma», pois «todo o mundo então tinha quase uma crença, ou pelo menos não tanta variedade», e «tão selvática foi já a gente na Europa como a que hoje se torna estranha na Ásia, na África e na América».

Se os «escritos asiáticos têm reconditamente boa doutrina», é entre outras razões, porque, verdade «dura para os presumidos» que cuidam «que em nenhuma das províncias do mundo há, nem ainda houve ciência senão da Europa»,

... a Ásia, onde estas cousas se inventaram não é somente a mestra e mãe da maior ciência, que é a verdadeira religião, senão de todas as ciências humanas, de onde as tomou a Grécia, desta a Itália e de ambas esta nossa província. Vejam pois bem quanto erram aqui os que à boca cheia chamam bárbara à Ásia, quanto errará os que tiver por vãs suas escrituras e mais se forem antiquíssimas como esta!

Como tivemos já ocasião de notar Faria e Sousa escreveu sobre Ásia sem jamais a ter visitado, e fala dos templos da Índia apenas pelas descrições que lia ou, na melhor das hipóteses, pelo que via desenhado — o que torna a sua admiração pela arte hindu ainda mais surpreendente. A sua particular sensibilidade à arte advém-lhe, provavelmente, de ser também ele artista: segundo atesta Barbosa Machado, na sua *Biblioteca Lusitana*, «na tenra idade de dez annos debuxava com a penna como se fora pincel, merecendo algumas estampas primorosamente illuminadas pela sua mão a estimação de insignes professores de pintura». Deve ter sido esse

apurado sentido estético que lhe permitiu descobrir na arte hindu, para além da idolatria que tanto impressionou os seus contemporâneos, um simbolismo profundo, idêntico, aliás, em boa parte ao da arte medieval do Ocidente:

Descobre-se nessas esculturas não menos conhecimento do divino que do profano. Se há beleza, há civilização. Se há fábulas de gigantes e Parsifais, há verdades do paraíso e primeiros pais castigados. Se há deuses gentílicos, há anjos verdadeiros. Que estes edifícios pudessem ser de culto santo, não me contradiz o que neles há de figuras não santas e monstruosas ou de homens ou de feras. Disto estão cheias as antiquíssimas igrejas da Europa, onde há trabalhos de formas semelhantes, não apenas nas colunas e arquitraves das paredes, senão nos mesmos retábulos: ali se vêem cabeças de touros, de carneiros, de cavalos, de outros animais, e ainda eles inteiros: sátiros, sereias, centauros, serpentes, rostos humanos com corpos ferinos, e o contrário, aves, vermes, e mil variedades disformes, que dizem respeito à arte e não à crença, nem a nossa se estraga ou é menos pura por isso. Nem por isso se lavram hoje lisas as igrejas, porque também assim se faz nas casas, olhando à economia ou ao tempo, que na verdade não há hoje moeda para lavar-se o que se vê no Mosteiro da Batalha ou no de Belém em Portugal. Que digo eu para isto?

Não a há para um tecto, nem ainda para uma janela dos antigos palácios. Acredite, pois, a inclinação no pior, quando ao encontrar uma remota gruta ou uma solitária torre, diz logo que eram habitações de mouros e mouras encantadas, que eram, aquela de um ermitão, e esta de um escudeiro que em séculos de torre por palácio, era um grande de hoje sem palácio nem torre. Assim pois, destes templos na Ásia não haverá poucos que fossem primeiro de Deus que do demónio.

Bem nutridos do intelectualismo da escolástica tomista, para quem, antes de tudo, Deus é a Verdade, os homens da sua época dedicaram-se a mais das vezes a polemizar com hereges e gentios, tentando persuadi-los a abraçar uma verdade à sua medida humana. Raros foram os que conseguiram descortinar nos ídolos máscaras de Deus e entrever o que se ocultava por detrás de tal caraça. Num penetrante assomo, Faria e Sousa, parece ter tido, como os Padres gregos de antanho, a intuição de que, para lá de todo o conceito humano expressável por palavras, Deus é beleza; e de que onde há beleza há algo de divino...

De certo modo o encontro dos jesuítas do século XVI, e de seus discípulos como Faria e Sousa, com a filosofia hindu é paralelo ao das primeiras gerações de cristãos com a cultura grega no século II. Estes estavam mais bem situados, na medida em que o cristianismo que professavam estava ainda isento de muita ganga cultural que se lhe adicionaria no decorrer dos séculos, e viria a ser olhada como parte integrante do ensinamento de Cristo. Quem se queira capacitar de quanto tais *impedimenta* estorvavam ao diálogo sincero, leia o que ao tempo de Faria e Sousa se escrevia, a propósito das negociações uniatistas com abexins e cristãos de S. Tomé, sobre a conveniência de jejuar ao sábado ou de começar a Quaresma à quarta-feira...

Por outro lado, no caso dos apologistas do século II, como Taciano, S. Justino ou Atenágoras, era mais fácil destrinçar a filosofia, que na Grécia se desenvolvera praticamente à margem da religião, do paganismo, reduzido a um ritualismo arcaizante e estéril, que no caso da Índia, onde a especulação filosófica mantivera um carácter fundamentalmente religioso e continuava a consistir antes de tudo na busca do Absoluto.

Em contrapartida os nossos homens de Seiscentos tinham a vantagem de encontrar pela frente uma idolatria apenas aparente, pois a especulação mística e filosófica levava-a a enveredar pelos caminhos um monoteísmo teísta, que na maioria das suas modalidades reconhecia um Deus pessoal, não apenas objecto, mas também sujeito de Amor, que com amorosa providência regia o mundo e encarnava nele.

As relações entre a verdade da filosofia e a da Revelação haviam outrora embaraçado um tanto ao quanto os apologistas gregos, levando-os a distinguir, em proporções diversas consoante a sensibilidade cultural de cada um, várias fontes para o que de positivo achavam na filosofia grega: inconfidência dos demónios, que para os enganar revelavam aos filósofos uma verdade amputada, plágio das escrituras judaicas, que reputavam mais antigas, luz natural da razão humana e mesmo, em certos casos, misteriosa inspiração do Espírito Santo.

Faria e Sousa não especula explicitamente sobre esse assunto; mas nas entrelinhas do que escreveu podemos adivinhar em linhas gerais a sua concepção. A inconfidência dos demónios funcionou, para ele, sobretudo no caso do monaquismo budista do Japão, que, como vimos, se lhe afigurava uma contrafacção da tradição cristã; por certo que se aplicaria também a certos excessos e desvios da

religiosidade hindu, embora o autor se abstenha de no-los enumerar. A ideia de um plágio das escrituras judaicas não parece ter aplicação, dada a grande antiguidade que atribui às tradições indianas, que reputa mais vetustas que a própria filosofia grega. Restam a luz natural da razão e a misteriosa intervenção do Espírito Santo, que, de unidas que andam na História, dificilmente se podem destringer uma da outra; de qualquer modo é certamente à acção misteriosa do Espírito, mais que à clarividência da razão humana, que se devem atribuir as significações proféticas tão caras ao espírito barroco da sua época, como a suposta origem piscatória dos brâmanes a que aludimos acima.

A estas quatro fontes de verdade há que adicionar uma quinta, cara sobretudo à teologia muçulmana, que vê no envio de sucessivos profetas não uma revelação progressiva de Deus, mas antes uma constante recondução da humanidade ao monoteísmo original de que periodicamente se descaminhava. Esta ideia de um monoteísmo primitivo, que a moderna etnologia e a história das religiões em certa medida confirmaram, é frequente na época e tem a sua raiz na Bíblia, onde aparece em filigrana ao longo de todo o Génesis, e explicitada sobretudo no episódio da «Primitiva Aliança», celebrada entre Deus e a humanidade inteira na pessoa de Noé, muito antes da constituição de um povo eleito, com Abraão, e da Lei dada a Moisés. É, quiçá, essa concepção que está subjacente ao célebre passo de Tertuliano em que alude a uma *anima naturaliter christiana*.

Digamos entre parêntesis que essa ideia do monoteísmo original, de que o politeísmo seria uma corrupção diabólica, tem muito curso nos séculos XVI e XVII, sobretudo entre os que lidaram com povos que não praticavam idolatria formal. Por volta de 1537, Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca, chegado à Nova Galiza, no noroeste do México após dez anos de peregrinação deste a Florida, onde havia naufragado, dedicou-se a catequizar os nativos, preparando-os para a fé cristã:

y preguntados en qué adoraban y sacrificaban y a quién pedían el agua para sus maizales y la salud para ellos, respondieron que a un hombre que estaba en el cielo. Preguntámosles cómo se llamaba, y dijeron que Aguar, y que creían que él había criado todo el mundo y las cosas de él. Tornámosles a preguntar como sabían esto, y respondieron que sus padres y abuelos se lo habían dicho, que de muchos tiempos tenían noticia de esto, y sabían que el agua y todas las buenas cosas las enviaba aquel.

Nosotros les dijimos que aquel que ellos decían, nosotros lo llamábamos Dios, y que así lo llamasen ellos, y lo serviesen y adorasen como mandábamos, y ellos se hallarían muy bien de ello.

Parece-nos ouvir de novo Paulo dizendo no Areópago «pois bem: esse que sem conhecerdes adorais, esse mesmo vos venho anunciar...».

Com os cambiantes que lhe são peculiares, a atitude de Faria e Sousa é no fundo idêntica à de Cabeza de Vaca e, como ela, recorda-nos quer S. Paulo quer a teologia do Verbo de S. Justino. Pode em síntese dizer-se que para ele o hinduísmo é uma prefiguração profética do cristianismo e uma propedêutica para a pregação evangélica. *Mutatis mutandis*, a sua dissertação sobre as religiões da Ásia está para estas como o *Protréptico* de Clemente Alexandrino ou a *Preparação Evangélica* de Eusébio de Cesareia estão para a filosofia grega.

LUÍS FILIPE F. R. THOMAZ

BIBLIOGRAFIA

- BARBOSA, Duarte, «Livro de...», in *Collecção de Noticias para a Historia e Geografia das Nações Ultramarinas que vivem nos Dominios Portuguezes*, publicada pela Academia Real das Sciencias, tomo II, 2.^a ed., Lisboa, 1867.
- BARROS, João de, *Ásia de..., dos feitos que os portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente* [1.^a ed., 1552-1615], ed. por Hernâni Cidade & Manuel Múrias, 4 vols., Agência Geral das Colónias, Lisboa, 1945-48.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Protréptique*, Introduction et Traduction de Claude Mondésert, S.J., Sources Chrétiennes, vol. 2, Éditions du Cerf, Paris, 1941.
- COUTO, Diogo do, *Da Ásia de..., dos feitos que os Portuguezes fizeram na Conquista e Descobrimto das Terras e Mares do Oriente*, 15 volumes, Regia Officina Typografica, Lisbon, 1778-1788 [reimp., Livraria Sam Carlos, Lisboa, 1973-1975].

- CRONIN, Vincent, *A Pearl to India – The Life of Roberto de Nobili*, E. P. Dutton & Company, Nova Iorque, 1959.
- DANIÉLOU, Jean, S.J., *Histoire des Doctrines Chrétiennes avant Nicée – II: Message Évangélique et Culture Hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Desclée & Cie Éditeurs, Tournai, 1961.
- FENÍCIO, Father Jacobo, S.J., *The Livro da Seita dos Índios Orientais (Brit. Mus. MS. Sloane 1820) of...*, edited with an Introduction and Notes by Jarl Charpentier, Upsala, etc., 1933.
- GALVÃO, António, *Tratado dos Descobrimentos*, 3.^a ed., minuciosamente anotada e comentada pelo Visconde da Lagoa com a colaboração de Elaine Sanceau (...), Biblioteca Histórica - Série Ultramarina, Livraria Civilização, Porto, 1944.
- GRIFFITHS, Bède, *Expérience Chrétienne et Mystique Hindoue* [trad. de *The Marriage of East and West*, Londres, 1982], Albin Michel, Paris, 1995.
- LOPES, David, *Chronica dos Reis de Bisnaga – Manuscrito Inédito do século XVI*, publicado por ..., Imprensa Nacional, Lisboa, 1897.
- MANI, Vettam, *Purânic Encyclopaedia – A comprehensive Dictionary with Special references to the Epic and Purânic Literature*, Motilal Banarsidas, Delhi, etc., 1975 (reimp. 1984).
- LUBAC, Henri de, S.J., *Le Mystère du Surnaturel*, Aubier, Paris, 1965.
- MUNDADAN, A. Mathias, C. M. I., *History of Christianity in India – vol. I, From the Beginning up to the Middle of the Sixteenth Century (up to 1542)*, Theological Publications in India, Bangalore, 1984.
- NEIL, Stephen, *A History of Christianity in India – The Beginings to AD 1707*, Cambridge University Press, 1984.
- NOBILI, Robert de, *L'Apôtre des Brahmes, Première Apologie, 1610*, texte inédit latin traduit et annoté par le P. Pierre Dahmen, S.J., de la Mission de Maduré, Éditions Spes, Paris, 1931.
- NUÑEZ CABEZA DE VACA, Álvaro, *Naufragios y Comentarios*, edición de Roberto Ferrando, Crónicas de América, Historia 16, Madrid, 1988 [tb pub. in *Historiadores Primitivos de Indias*, colección dirigida e ilustrada por Don Enrique de Vedia, 3 vol., Biblioteca de Autores Españoles, tomes XXII, XXVI & CVII, vol. I, pp. 517-548 (*Naufragios*) and 549-599 (*Comentarios*)].

- PINTO, Fernão Mendes, *Peregrinação de..., em que dá conta de muytas e muyto estranhas cousas que vio & ouuio no reyno da China, no da Tartaria, no de Sornau, que vulgarmente se chama Sião, no de Calamianhan, no de Pegu, no de Martauão, & em outros muytos reynos & senhores das Partes Orientaes, de que nestas nossas do Occidente ha muyto pouca ou nenhũa a noticia (...)*, ed. por Adolfo Casais Monteiro, texto inteiramente conforme à primeira edição (1614) / versão integral em português moderno por..., seguida das suas *Cartas*, 2 vols., Sociedade de Intercâmbio Luso-Brasileiro/Livraria Editora da Casa do Estudante do Brasil, Lisboa & Rio de Janeiro, 1952-53.
- PIRES, Tomé, *The Suma Oriental of..., an account of the East, from the Red Sea to Japan, written in Malacca and India in 1512-1515 and The Book of Francisco Rodrigues, rutter of a voyage in the Red Sea, nautical rules, almanack and maps, writtem and drawn in the East before 1515*, translated from the Portuguese MS in the Bibliothèque de la Chambre des Députés, Paris, and edited by..., Hakluyt Society, Londres, 1944 [reimp. Kraus Reprint Ltd, Nendeln, Liechtenstein, 1967].
- QUASTEN, Prof. Johannes, *Patrología, I – Hasta el concilio de Nicea*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1961.
- RESENDE, Garcia de, *Livro das Obras de...*, edição crítica, estudo textológico e linguístico por Evelina Verdelho, Serviço de Educação, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1994.
- RUIZ BUENO, Daniel, *Padres Apologistas Griegos (s. II)*, introducciones, texto griego, versión española y notas de..., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1954.
- SOUSA, Manuel de Faria e, *Ásia Portuguesa*, por..., Cavaleiro da Ordem de Cristo e da Casa Real, tradução de Isabel Maria do Amaral Pereira de Matos e Maria Vitória Garcia Santos Ferreira, 6 vols., Biblioteca Histórica - Série Ultramarina, Livraria Civilização, Porto, 1945-1947.
- TERTULIANO: Migne, *P. L.*, tomos I & II.
- THEKKEDATH, Joseph, S.D.B., *History of Christianity in India – vol. II, From the Middle of the Sixteenth Century to the End of the Seventeenth Century (1542-1700)*, Theological Publications in India, Bangalore, 1982.
- WICKI, José, S.J., *Tratado do Padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo (Maduré, 1616)*, edição crítica anotada por..., Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, Lisboa, 1973.