

## Modelo italiano, agentes portugueses: as estratégias missionárias de Baltazar da Costa e João de Brito (Índia, século XVII)

*Italian model, portuguese agents: the missionary strategies of Baltazar da Costa and João de Brito (India, 17th century)*

**Alexandre Cabús**

Doutorando em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Brasil  
alexandrecabus@ufrj.br  
<https://orcid.org/0009-0006-9998-1938>  
<https://lattes.cnpq.br/0264873289428218>

**Resumo:** A historiografia sobre as missões na Província Jesuíta do Malabar centrou-se por muito tempo na trajetória do jesuíta italiano Roberto de Nobili para analisar o desenvolvimento de modelos adaptativos no sul da Índia. Tal centralidade resultou em constatações que levaram o caso de Nobili como foco para pensar todas as outras experiências deste tipo, o que resultou em colocações que afirmaram que jesuítas portugueses, principalmente devido a sua formação e origem lusa, não realizaram abordagens adaptativas. Este trabalho tem como objetivo analisar as trajetórias dos jesuítas portugueses Baltazar da Costa e João de Brito, demonstrando como esses agentes desenvolveram estratégias adaptativas e abordagens próprias.

**Palavras-chave:** Malabar; Acomodação; Jesuítas

**Abstract:** The historiography on the missions in the Jesuit Province of Malabar has long focused on the trajectory of the Italian Jesuit Roberto de Nobili to analyze the development of adaptive models in southern India. This centrality led to conclusions that took Nobili's case as the primary lens through which to view all other experiences of this kind, resulting in assertions that Portuguese Jesuits, primarily due to their training and Portuguese origins, did not implement adaptive approaches. This study aims to analyze the trajectories of the Portuguese Jesuits Baltazar da Costa and João de Brito, demonstrating how these figures developed their own adaptive strategies and approaches.

**Keywords:** Malabar; Acomodation; Jesuits

## Introdução<sup>1</sup>

O contexto missionário da Companhia de Jesus na Índia do século XVII, sobretudo ao que diz respeito à Província Jesuítica do Malabar, foi ao mesmo tempo, um profícuo campo de experimentação e desenvolvimento etnográfico, linguístico, teológico e de disputas a respeito destes saberes que emergiam. Buscando a defesa da legitimidade de suas abordagens missionárias, os jesuítas Gonçalo Fernandes Trancoso e Roberto de Nobili produziram importantes obras sobre as sociedades que habitavam as regiões próximas à cidade do Madurai. Para além de produzir, estes jesuítas travaram um intenso debate que abalou as estruturas da Companhia de Jesus, conhecido como Querela dos Ritos Malabares<sup>2</sup>. As repercussões deste debate ecoaram na atuação de outros dois jesuítas, Baltazar da Costa e João de Brito que, baseados nessas produções e experiências circunscritas a esses confrontos de ideias, também produziram materiais voltados à análise dessas sociedades que buscavam se inserir.

As missões jesuítas na Província Jesuítica do Malabar foram amplamente estudadas por pesquisas como as de Gomide (2014) e Aranha (2011). Entretanto, a maioria dos trabalhos tem como foco a figura de Nobili e as controvérsias de sua atuação. Outros esforços foram desenvolvidos buscando abarcar contextos distintos, visando a atuação de Costa e Brito, como é o caso das pesquisas de Chakravarti (2014) e Trento (2023). Importantes produções como as de Županov (1999) e Agnolin (2020) chamam atenção para a ideia de que jesuítas portugueses, em sua maioria, não conseguiam desenvolver estratégias adaptativas nas missões na Índia. Isso porque, seja pela intrínseca conexão junto à expansão colonial lusa ou pela precária formação intelectual, os inicianos portugueses, segundo esses autores, acabavam por realizar leituras que condenavam qualquer tipo de tolerância à permanência de costumes locais por parte do nativo após sua conversão.

<sup>1</sup>Pesquisa financiada pela CAPES.

<sup>2</sup>Adone Agnolin define a Querela dos Ritos Malabares como constituída por três fases. A primeira abarca principalmente a agência dos jesuítas, Roberto de Nobili e Gonçalo Fernandes Trancoso e o papado de Paulo V Borghese (1605-1621), encerrando em 1623 com a bula *Romanae Sedis Antistes* de Gregório XV. A segunda fase, que abarca o contexto de João de Brito, diz respeito aos debates entre os padres *sanyasi e pandar*, podendo marcar seu início em 1640, a partir da agência do jesuíta Baltazar da Costa. A terceira e última fase do conflito tem início em 1704, encerrando a fase anterior, com a publicação do Memorial do capuchinho François Marie de Tours, condenando a prática da *accomodatio*. Os desdobramentos das ações de Tours levam ao encerramento da Querela em 1744 com a proibição da continuidade do método de *accomodatio* a partir da bula *Omnium sollicitudinum* de Bento XIV. (AGNOLIN, 2020: 158-165).

Ao trazermos para análise os casos de Costa e Brito, evidenciamos que ambos os jesuítas, apesar de portugueses, adotaram estratégias adaptativas e declararam apoio a Roberto de Nobili. Além disso, estes jesuítas foram responsáveis por reinterpretar a estratégia de Nobili e realizar abordagens que divergiam do objetivo do jesuíta italiano em priorizar a conversão da casta dos brâmanes. Desta forma, a contribuição historiográfica deste trabalho, bem como sua originalidade, reside no esforço em analisar as trajetórias de Baltazar da Costa e João de Brito, entendendo-as como essenciais para a compreensão do contexto de disputas que marcou a Querela dos Ritos Malabares. Tal esforço objetiva confrontar as postulações de um grande setor da historiografia que privilegiou somente a análise em torno da figura de Roberto de Nobili. Enfatizamos a necessidade de reorganizar o olhar historiográfico frente às missões na Província Jesuítica do Malabar, chamando também a atenção para agentes portugueses que atuaram em prol do desenvolvimento de estratégias adaptativas para a conversão dos povos nativos.

### ***Para além dos limites do controle português: a Missão na Província Jesuítica do Malabar***

Na Índia, a atuação dos missionários da Companhia de Jesus se dividiu em duas grandes áreas: aquelas sob domínio português consolidado, como o caso de Goa e, aquelas onde o controle luso era praticamente inexistente, como nas regiões ao sul, especialmente na Província Jesuítica do Malabar. Nessas regiões, os jesuítas estavam submetidos ao poder político dos governantes locais, os *Nāyaka* e *Rājas*, enquanto o controle comercial estava nas mãos dos mulçumanos. Esses fatores contribuíram para o estabelecimento de um projeto missionário com características específicas dentro do contexto indiano. (GOMIDE. 2014)

O envio de Francisco Xavier à Índia em 1541 simbolizou um empreendimento ecoado em um trabalho em busca de almas no Oriente. De fato, tal esforço denotava o movimento de abandono dos projetos manuelinos de reconquista de Jerusalém por D. João III, traçando os rumos de Portugal dentro de uma pretensão expansionista (MANSO, 2011). A missionação Moderna precisa ser compreendida a partir de seu caráter restaurador de cunho responsivo frente às ações da Reforma Protestante. Desta forma, a conquista de novas almas não exercia

funções de importância somente no ultramar, mas ressoava no interior do próprio continente através das produções que por lá chegavam (PROSPERI, 1995).

A Missão do Malabar, situada na região nordeste do Cabo do Comorim, se centrava na costa indiana do Malabar e contava com uma rica extensão fluvial que servia como ponto importante de comércio e navegação. José Manuel Correia apresenta as cidades de Couião, Cranganor, Cananor e Chochim como as principais da Costa do Malabar, por se constituírem enquanto grandes entrepostos comerciais de especiarias (CORREIA, 1997). A presença portuguesa na região do Malabar se deu desde o início do empreendimento colonial no subcontinente, mediante a negociação junto aos governantes locais. Não podemos compreender a Costa do Malabar como uma região colonial portuguesa, pois se tratava de concessões comerciais sob a assistência da soberania local (ARANHA, 2006).

Inicialmente, a presença religiosa se deu a partir do estabelecimento de fortalezas, sobretudo em Cochim. Com a fundação da diocese de Goa, a autoridade religiosa da Costa do Malabar ficou a seu cargo. No entanto, a jurisdição foi transferida ao arcebispado de Cranganor, após a sua fundação em finais do século XVI. Além disso, a entrada da Companhia de Jesus no processo de promoção do cristianismo nesta região específica deu-se com a chegada de Francisco Xavier na Costa do Malabar em 1541 (REGO, 1940). Foi iniciado um efetivo esforço de implantação da Companhia de Jesus no sul do subcontinente indiano, abrangendo desde a região de Cananor até o cabo de Comorim (GOMIDE, 2014).

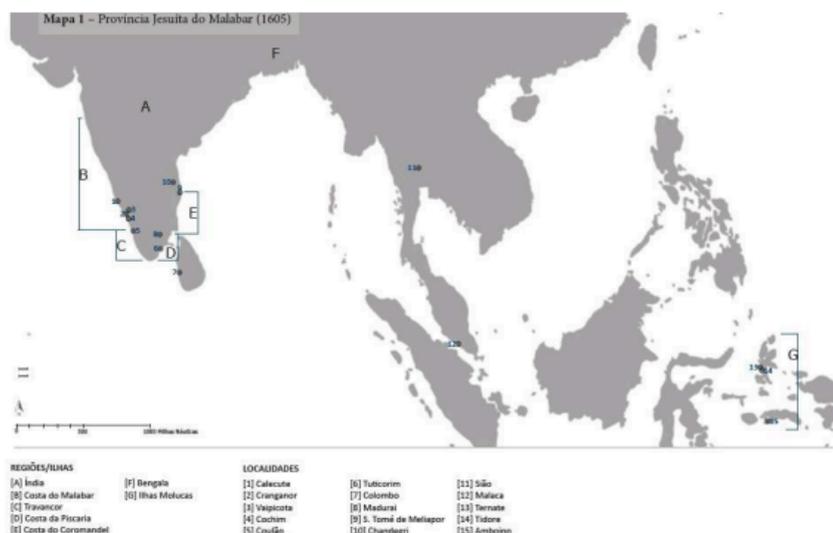
Em 1605, a divisão da Província da Índia, iniciada em 1601, foi concluída com o surgimento da Província do Malabar ou do Sul, que separou aquela da Índia, agora rebatizada como Província de Goa ou do Norte, seguindo-se em um breve espaço por outra província jesuítica, a do Japão. Para tanto, ficavam associadas à Goa as zonas ao norte, enquanto à Cochim, as zonas ao sul e ao leste (SALES, 2015).

O processo de divisão da Província da Índia não foi consensual no interior da Companhia de Jesus. Em 1601, Manuel da Veiga, vice-provincial do Malabar, mostrou-se bastante crítico em relação à divisão pensada por Valignano, considerando-a desequilibrada, por haver uma enorme disparidade em relação a termos geográficos entre as duas Províncias. A Província Jesuítica do Malabar estaria circunscrita a um território muito maior, que abarcava desde as Costas do Malabar e do Coromandel até o Sudeste Asiático, sendo necessário alguns anos para realizar visitação em toda a província (SALES, 2015).

Foi somente sob o governo do vice-provincial Alberto Laerzio (1602–1605) que se delimitou as linhas mais gerais que guiarium a consolidação da ideia de uma província mais autônoma face a Goa, de modo a ser considerado pelos inacianos como fundador ou pai da Província do Malabar. Sales evidencia que, em 1603, Laerzio dirigiu uma carta ao Geral da Companhia insistindo na autonomização da vice-província, chamando atenção para os desafios enfrentados por abarcar aquela territorialidade. A diversidade de contextos e a extensão das áreas de atuação pela atividade missionária eram indicadores que permitiam estabelecer uma descentralização das instâncias administrativas. Nesse viés, a autonomia de vários provinciais poderia facilitar o progresso das missões jesuíticas na Ásia ou ao menos aumentar sua eficácia. Laerzio assumiu o cargo de provincial do Malabar em 1605, a partir da fundação da mencionada Província, e desempenhou a dita função até 1611(SALES, 2015).

A Província Jesuítica do Malabar estendeu-se desde a Costa do Malabar até as ilhas Molucas (Imagem 1), englobando o Sul da Índia e Ceilão, Bengala, parte do Tibete e parte do Sudeste Asiático continental. Portanto, teve por característica principal uma vasta extensão de cerca de seis mil e quinhentos quilômetros, como aponta Sales. Foi no Sul da Índia que o maior número de missões foi concentrado no interior desta província, situada a leste da Província de Goa e a oeste da do Japão, instituída em 1611(SALES, 2015).

Imagem 1 – Província Jesuítica do Malabar



Fonte: SALES (2015: 11)

Em 1605, Roberto de Nobili chegava a Goa e, seguindo em direção à região do Madurai, passou brevemente por Cochim e pela Costa da Pescaria. Italiano, Nobili foi o principal responsável por levar as metodologias adaptativas ao extremo no contexto indiano. Isso porque, ao contrário de outros jesuítas, como Francisco Xavier, Nobili pôde identificar na casta dos brâmanes a chave para as conversões na Índia. Sua visão concebia que, a partir da cristianização do que ele considerava como elite intelectual e religiosa, ou seja, a casta dos brâmanes, as demais castas submetidas a ela se converteriam através de seu exemplo (GOMIDE, 2014).

O projeto missionário de Nobili foi pensado com intuito de buscar superar a dificuldade em converter os hindus de casta alta, contornando o problema com a adoção de uma estratégia missionária a partir de um estilo propriamente indiano através do modo de se vestir, da adoção de formas linguísticas e das práticas sociais e rituais cotidianas (Imagem 2). Os membros das castas mais altas passaram a associar os missionários, sobretudo os portugueses, a uma categoria conhecida como *parangui*<sup>3</sup>. Sendo os *paranguis* classificados como intocáveis, os missionários eram impossibilitados de fazer contato com um brâmane, sob o risco deste perder o prestígio de sua casta. Para que a construção de tal estratégia fosse possível, o jesuíta italiano, através da consulta de um mestre brâmane, abandonou o hábito jesuítico, adotou a dieta vegetariana e a técnica de meditação e aprofundou-se no conhecimento erudito das línguas tâmil e sânscrito, buscando acesso aos textos sagrados dos brâmanes (AGNOLIN, 2020).

Imagem 2 – Representação de Roberto de Nobili feita por Baltazar da Costa

---

<sup>3</sup>Termo sem tradução certa, mas indica algo de teor pejorativo.



Fonte: (COSTA, 1661)

Este conjunto de técnicas e estratégias ficou conhecido como *accomodatio*. Nobili não fez uso de tais elementos para simplesmente superar as dificuldades de conversão, mas optou por esse modo a partir da ideia de que as lógicas locais se adequavam às lógicas cristãs romanas. Nessa perspectiva, Nobili não inicia a *accomodatio* para converter somente os brâmanes, mas para converter toda a sociedade local a partir dos brâmanes. Trata-se muito mais sobre a forma na qual o missionário entendia as sociedades locais do que um esforço consciente em dissimular certas questões de fé (AGNOLIN, 2020).

Antes de Nobili, a prática jesuíta era majoritariamente antagônica em relação aos brâmanes, por terem identificado sua autoridade religiosa em relação aos locais e entendiam que enfrentá-los significava ganhar espaço nas questões de fé. Ao se apresentar na Província Jesuíta do Malabar, o italiano dizia ser um nobre romano, sem vínculo com os outros missionários, identificando-se como um *sanyasi*, brâmane ermitão em seu último estágio de vida, o contemplativo. A postura de Nobili frente à tradição missionária de antagonismo aos brâmanes está exposta em diversas obras de sua autoria como o *Relatório sobre certos costumes da nação indiana* (1613); o *Diálogo da Vida Eterna* (1610); *O inquérito sobre o significado de Deus* (1610); *Refutação e Calúnias* (1623). Isso levantou uma polêmica conhecida como Querela dos Ritos Malabares, que foi desencadeada a partir do choque entre missionários com relação à

oportunidade em permitir ao menos aos neófitos a perpetuação de alguns ritos ligados às tradições locais (ŽUPANOV, 1999).

A praxe da *accomodatio* promovida pela evangelização jesuítica se encontrou no centro das atenções das congregações romanas. Seja pela maneira de enfrentar o problema ou pela alternância de propostas sugeridas, sustentadas ou condenadas, estas tensões evidenciam que nas novas missões a Sé papal estava à frente de um dilema fundamental: o favorecimento de um número mais consistente de conversões, em alternativa à permanência de uma rígida ortodoxia que levava em consideração qualquer representação de tradições locais como idolatria. Foi a necessidade de conciliar estes dois planos, favorecer a consistência das conversões sem renunciar à salvaguarda da ortodoxia, que ajuda a compreender as dimensões e extensão do debate desencadeado por Nobili e seus opositores (AGNOLIN, 2020).

Dentre os debates por afirmação de práticas missionárias na Ásia, a Querela dos Ritos Malabares teve repercussões extracontinentais que protagonizaram um dos maiores enfrentamentos de toda história da Companhia de Jesus. Suas dimensões foram tamanhas a ponto de Inês Županov considerar que a dita querela fora responsável pelo início do enfraquecimento da organização jesuítica, sendo um dos fatores causadores do longo processo de desmonte da Ordem que se daria no século XVIII (ŽUPANOV, 1999).

A polêmica foi se estabelecendo e crescendo ao redor da divergência de perspectiva interpretativa a respeito destes ritos. A questão, para autores como Županov e Agnolin, centrou-se na natureza dos ritos: se eram religiosos ou civis. No entanto, Agnolin e Županov divergem a respeito da razão pela qual estas categorias se formaram. De acordo com Agnolin, a distinção era fruto da interpretação subentendida dos interesses e implicações com relação ao projeto missionário defendido (AGNOLIN, 2020). Já para Županov, as categorias emergiam a partir da origem dos missionários (ŽUPANOV, 1999).

Os projetos que protagonizaram a disputa eram, pelo menos à primeira vista, fundamentalmente distintos, por mais que a condição final fosse a mesma: a conversão total dos nativos ao cristianismo. Por um lado, Roberto de Nobili pensou seu projeto para converter os locais de casta mais alta, adotando um modo de conversão propriamente indiano, vestindo-se, falando, comendo e agindo como um deles. Para Gonçalo Fernandes Trancoso, companheiro de missão do jesuíta italiano, Nobili e seus cristãos se afastavam dos preceitos católicos, ao observar que este pregava muito mais próximo aos padrões de comportamentos de sacerdotes

locais do que das normas católicas. Como resultado o jesuíta compôs a obra *O Tratado do Padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo* (1616), que tem por objetivo fundamental analisar os costumes dos brâmanes e realizar ligações destes com noções como a de idolatria (GOMIDE, 2014).

Para Agnolin o esforço na justaposição realizada por agentes como Nobili em ler o Oriente com base no alargamento das visões Clássicas, principalmente através da civilidade, torna evidente que, na Era Moderna, a missão jesuítica se implantava na interação entre o poder espiritual e o poder temporal, entre a Fé e o Império. De maneira a alargar o imperativo do *Orbis Cristianus* que, dada sua dependência e complementariedade, impunha-se tanto no âmbito político quanto no eclesiástico (AGNOLIN, 2020).

A tradução de uma cultura “outra” que procure outro instrumento necessário além da “religião” é vista nesses casos como de escassa utilidade. Instrumento esse não somente analógico, mas dialógico e de caráter universalista, buscando traduzir a específica alteridade asiática para o Ocidente. Com esse objetivo, a tradução buscou reativar a relação com a cultura da Antiguidade romana, a partir de seu privilegiado mecanismo de universalização e mediação cultural que antecedeu à reformulação do conceito de “religião”. Agnolin aponta justamente para o mecanismo do civil, contido e disseminado através dos aspectos propriamente políticos e morais traduzidos pela alteridade jesuítica (AGNOLIN, 2020).

No acervo de fontes trabalhados por Gomide na obra *Sob outro Olhar: a narrativa jesuítica sobre o hinduísmo e sua relação com a prática missionária no sul da Índia* (2014), a autora não encontrou termos que se encaixem diretamente com as definições de civil da época. Foi possível, entretanto, encontrar referências a “sinais exteriores”, por exemplo. Estes fatores impossibilitam a inserção de Roberto de Nobili em um suposto processo de secularização. Uma vez que sua prática missionária, bem como suas estratégias argumentativas, expostas em suas cartas e tratados, existiam de modo a legitimar a sua estratégia missionária e não em consonância a uma defesa consciente da separação entre religião e outras formas culturais, como indicado pela interpretação de Agnolin. (GOMIDE, 2014)

Em contrapartida, para Županov a preferência de Nobili pela acomodação fez com que o jesuíta adotasse como imperativo interpretativo que a cultura hindu era madura o suficiente para receber o evangelho. Isto porque, segundo o jesuíta, as culturas locais já teriam recebido as verdades do cristianismo, mas por algum motivo não foram capazes de assimilá-las e acabaram

por reverberar uma versão deturpada. A partir desta concepção, Ines Županov afirma que Nobili propôs uma visão sobre os costumes hindus divididos em duas partes, políticos (civil e social) e religiosos. Enquanto a esfera religiosa consistia nas superstições e deveria assim ser eliminada, a esfera civil deveria ser tratada com indiferença e fundamentalmente mantida para garantir a perpetuação da cristandade (ŽUPANOV, 1999).

Célia Cristina Tavares afirma que, muito antes de Nobili, São Paulo apresentava a “adaptação” como método para conduzir fiéis a Cristo, de modo que os jesuítas buscaram em seu exemplo a autoridade necessária para respaldar esse tipo de prática em limites extremos. Apesar de algum esforço de aproximação, mesmo quando os inacianos aparentemente toleraram ou conformaram-se com os ditames culturais e religiosos locais, o postulado principal de sua ação era a conversão (TAVARES, 2011).

Esse processo interpretativo, fundamentalmente adaptativo, manifestou-se e se impôs quando a colonização e evangelização nos moldes ibéricos apresentaram dificuldades na assimilação de realidades culturais diversas. Nesse sentido, Agnolin afirma que a partir deste limite, a perspectiva evangelizadora teria que ser repensada em diversos níveis e em caráter planetário, de modos comparativos diferenciais. Para o autor, dois grandes blocos se colocaram em confronto frente ao monopólio das missões e seus métodos. De um lado teríamos Portugal e um projeto de expansão do catolicismo norteado por um viés de colonização. Por outro, Roma como representante de uma expansão religiosa, em que a missão cumpriria seu papel de expansão da Fé católica pelo mundo (AGNOLIN, 2020).

Grande parte da historiografia coaduna o posicionamento de Charles Boxer em *O Império Marítimo Português*(1977) ao salientar a união indissolúvel entre a cruz da Igreja e a espada do Estado português nas empreitadas expansionistas da época Moderna. Boxer chama atenção para como essa união exemplifica o exercício do Padroado real da Igreja no ultramar. Desta maneira, o autor constrói uma visão em que o Império Português agiria no além-mar através da conexão e auxílio mútuo entre os âmbitos político e religioso.

Por outro lado, Adone Agnolin em sua obra *O amplexo político dos costumes de um jesuíta brâmane na Índia*(2020), analisando especificamente o contexto pertinente a Querela dos Ritos Malabares, constrói a ideia de que os Impérios Político (Portugal) e Espiritual (Roma) entrariam em confronto direto pelas fundamentais diferenças em relação aos objetivos da missão. Sendo assim, dentro da Companhia este confronto se desenvolveu a partir da formação dos inacianos.

Para os portugueses, todo o seu contexto missionário era fundamentado em proporcionar interpretações estritamente religiosas, pois a conversão era sinônimo de agregação política ao Império. Em contrapartida, os italianos estavam conectados às aspirações de uma expansão religiosa sem pretensões imperiais de Estado, desta forma conseguiam conceber a adaptação como fruto do próprio processo de cristianização.

Entretanto, metodologias adaptativas se desenvolveram em contextos específicos, sobretudo em regiões fora do controle do aparato formal dos Estados colonizadores. Isso porque, onde a presença de autoridades portuguesas era incisiva, o modelo de conversão tendia a uma ocidentalização mais expressiva. Já em regiões fora do domínio do Império Português, as ações missionárias exerciam papéis inovadores, com caráter adaptativo à cultura local (TAVARES, 2011).

A partir dessa análise, Tavares indica a possibilidade de conceber os missionários que fizeram uso de metodologias adaptativas através do conceito de “mediadores culturais”, proposto por Gruzinski. Estes inicianos atuariam como responsáveis por estabelecer as ligações entre os povos e culturas que se colocavam em aproximação, efetivando sua ação a partir da transferência do universo cultural local para o religioso católico (TAVARES, 2011).

Nesse sentido, Tavares aponta que pensar as práticas missionárias dos jesuítas através do conceito de “mediador cultural” nos possibilita um desprendimento de categorias totalizantes, evitando cair em análises reducionistas. Portanto, através do dito conceito, podemos observar a evangelização dos jesuítas a partir de sua diversidade (TAVARES, 2011).

Cada afirmação formulada através dos textos destes missionários, fundamentalmente construídos a partir de modos de produção dialógico/polêmico, dependia de algum tipo de resposta oficial ou pessoal para que o andamento do confronto seguisse. Isso forçou a audiência a, necessariamente e de modo provisório, tomar um lado. Županov afirma que foi a partir desta dinâmica que a controvérsia pôde construir uma rede de debatedores que foram trazidos para o confronto através dos monólogos iniciais produzidos por Fernandes e Nobili (ŽUPANOV, 1999).

Sintetizando os argumentos utilizados, a autora aponta que foi seguida uma tradição retórica de cunho judicial. Na forma de uma escrita dialógica/polêmica, a dicotomia entre político e religioso teria sido fortemente articulada. Para além de um modo de escrita, Županov afirma que o modo dialógico/polêmico seria também um imperativo prático na atuação

missionária, pois o resultado de sua aplicação, sendo positivo ou não, teve impacto direto na atuação de seu autor (ŽUPANOV, 1999).

Outros interesses e problemas passaram a ser associados ao debate, como “nacionalismo jesuítico” (portugueses contra italianos, espanhóis etc.) e as limitações da autoridade política portuguesa na Índia. Županov analisa os resultados da disputa entre Nobili e Fernandes a partir da constituição de um modo particularmente operativo de uma configuração epistêmica do hinduísmo na estratificação social indiana. Nobili teria desenvolvido no decorrer da disputa uma avaliação *adiaphoristica* das instituições sociais e culturais indianas, definindo boa parte delas como “indiferentes”, o que não se sustentava dentro da lógica de cristianização que Fernandes defendia. Dessa forma, segundo Županov, Nobili teria aberto um caminho em que a diversidade e o respeito às culturas locais indianas conviviam com o avanço do proselitismo católico (ŽUPANOV, 1999).

Inês Županov reitera que a redução nobiliana de alteridade bramânica no âmbito de *adiaphora* implica a substituição da categoria teológica pela etnográfica. Na realidade, Paolo Aranha irá salientar que o instrumento de *adiaphora* exprime uma dinâmica oposta à criação de uma distância implícita no olhar etnográfico, com a ideia de ações indiferentes em si mesmas. Nobili queria que o povo do Madurai, a partir de sua classe dominante, escolhesse o cristianismo e abandonasse os deuses falsos. A apropriação *adiaphorística* possibilitou um processo de inclusão na Igreja de uma alteridade extra-europeia. O cristianismo que Nobili anunciava não era mais que a síntese de uma experiência judaico-helenística específica ao mundo mediterrâneo, mas totalmente válida de ser estendida ao mundo inteiro (ARANHA, 2008).

Na concepção de Županov, Gonçalo Fernandes Trancoso, impossibilitado de ler o tâmil literário e o sânscrito, não teve acesso direto ao cânone textual hinduísta, mas desenvolveu um conhecimento profundo na prática concreta do hinduísmo popular. Nesse caso, a partir da leitura da autora, Fernandes nos possibilitaria apenas descrições, não interpretações analógicas. A autora afirma ainda que o jesuíta acreditava fortemente que a religião e a cultura “pagã” do Madurai se reduziam aos atos e ritos que ele foi capaz de descrever (ŽUPANOV, 1999).

Pensamos que elencar o esforço analítico de Fernandes como mera descrição é fruto das concepções inerentes ao olhar de que as divisões nacionais marcaram a disputa. Nesse sentido, segundo Županov (1999), a suposta má formação religiosa de Fernandes e de outros ligados ao aparato imperial luso os distanciaria de uma interpretação analógica das sociedades locais,

limitando-os a apenas descrevê-las. Defendemos que tal postulação não abarca de modo consistente outros jesuítas portugueses.

Sustentamo-nos sobretudo nas afirmações de Gomide, ao constatar que as produções de Fernandes, principalmente seu *Tratado sobre o hinduísmo*, não funcionariam como meras descrições dos costumes bramânicos. A partir das apropriações de diversas categorias familiares ao catolicismo, Fernandes realizou analogias para desbravar as culturas e tradições hindus. Apropriações marcadas pela profunda alteridade presente no processo de tradução das culturas locais para o universo cristão. Deste modo, uma vez que as tradições locais foram interpretadas a partir de categorias católicas, o jesuíta português teve necessariamente de encarar a abolição dos costumes “hindus” como única forma de implementação do catolicismo. Nesse sentido, a argumentação de Fernandes contra a continuidade de certos costumes derivaria também de uma análise dessas sociedades e não de uma suposta deficiência em seu processo formativo ou de quaisquer ligações com o Império Político Português.

### *Jesuítas portuguesas e a acomodatio*

A historiografia sobre estratégias adaptativas utilizadas no sul da Índia, frequentemente, limita-se a análises centradas no contexto da Querela dos Ritos Malabares. O peso excessivo em tal conflito e na trajetória de Nobili busca conceber a natureza da *acomodatio*. No entanto, tais questões não são suficientes para explicar o desenvolvimento de estratégias adaptativas nas missões jesuíticas no subcontinente indiano, sendo preciso analisar os contextos históricos que possibilitaram o uso de tais estratégias depois do embate. Deste modo, defendemos a relevância de estabelecer o estudo das estratégias adaptativas para além do contexto da Querela dos Ritos, buscando, através do enfoque não só na ação missionária de Nobili, mas nas de Costa e Brito, as motivações conjunturais que levaram ao desenvolvimento de tais estratégias.

Segundo Ananya Chakravarti (2014), o Império Português representava, para os jesuítas lusos, mais do que um meio de proteger suas missões, embora muitos missionários que atuavam nos espaços portugueses na Ásia não fossem lusos. Isso porque, no Brasil e na Índia, os jesuítas portugueses começaram a compreender sua própria posição periférica na política da rivalidade imperial, tanto de modo literal quanto figurativo. Nesse sentido, a autora aponta que suas missões tinham um profundo significado religioso, inseridas de modo bastante complexo na

dinâmica imperial global. Isso acabou por obrigar os missionários portugueses a exercerem papéis múltiplos a fim de atender públicos distintos. Sendo assim, eles oscilavam entre práticas baseadas no conhecimento local, a serviço de uma estratégia missionária de acomodação, e uma performance de caráter vassálico.

É nesse contexto que está inserida a trajetória missionária de Baltazar da Costa. Nascido em 1610 em Aldeia Nova, Costa ingressou na Companhia de Jesus em 20 de junho de 1627 em Lisboa. Os anos seguintes são marcados por sua formação em latim e filosofia em Coimbra, partindo para Goa somente em 1635. É na Índia que Costa completa seus estudos e se junta à missão na Costa da Pescaria, que estava em disputa jurisdicional junto ao clero secular (CHAKRAVARTI, 2014).

Mesmo após as inovações de Roberto de Nobili, Baltazar da Costa ainda encontrou um contexto conturbado no que diz respeito à questão da casta em território missionário. A empreitada iniciada pelo jesuíta italiano, aquela que tinha como foco o uso da estratégia de *accomodatio* a partir da figura dos brâmanes *sanyasi*, já não estava colhendo bons resultados, sendo a grande base das conversões ainda presente no interior das comunidades de castas mais baixas. Para além disso, traços dos costumes propriamente católicos passaram a se confundir com costumes locais, de modo que o crucifixo, os cultos a São Tiago e São Francisco Xavier e outras insígnias tornaram-se sinais representativos de grupos ligados às castas baixas (CHAKRAVARTI, 2014).

Existia, portanto, um problema fundamental na adoção da acomodação baseada nas normas de pureza bramânica postuladas por Nobili: havia um movimento contrário frente a elite governante, os *Nāyaka*, que elaboraram uma ideologia radicalmente diferente em relação à hierarquia na região. Essa concepção centrava-se nas suas fortes identificações como pertencentes à casta sudra, ou seja, fortes vínculos com o comércio e uma marcada orientação heroica e marcial. Os *Nāyaka* aboliram a identificação da realeza própria das normas *dhármicas*, bem como a distinção entre os espaços do palácio e do templo. Neste modelo, os brâmanes eram inequivocamente servos do rei, de modo que descrições de uma ordem hierárquica abrangente, que culminam nos brâmanes, como as de Dumont (1992), não podem descrever a sociedade *Nāyaka* ou sua ordem política (CHAKRAVARTI, 2014).

Embora seja evidente a admiração de Baltazar da Costa por Roberto de Nobili, principalmente por sua compreensão etnográfica da região do Madurai, é possível perceber que

o primeiro era bastante crítico em relação ao modelo missionário voltado à acomodação a partir dos *sanyasi*. Em sua descrição a respeito dos brâmanes, Costa (1661) apontou que a dita casta era extremamente supersticiosa. Entretanto, reconheceu sua inteligência e excelente memória, facilidade com matemática, astronomia e estudo de filosofia. Contudo, a maior queixa de Baltazar da Costa referente aos brâmanes era que, apesar de sua grande inteligência, eles permaneciam bastante inflexíveis, tendo dois a cada três convertidos se tornado apóstatas. Para tanto, seria esse o fator responsável por enfraquecer o projeto de Nobili, que se baseava na suposição que a conversão do reino dependia impreterivelmente da conversão dos brâmanes.

Apesar das críticas ao modelo de Nobili, Costa ainda defendia sua manutenção. Uma vez que os brâmanes não poderiam aceitar a fé católica advinda de pessoas pertencentes a castas inferiores, o modelo mantinha a porta aberta para eles. O fato de existir cristãos brâmanes justificava a preservação da alternativa dos *sanyasi*. Nesse sentido, podemos pensar a defesa da estratégia de Nobili por Costa como uma alternativa válida à empreitada missionária no Malabar, por mais que a conversão universal a partir desta estratégia fosse improvável (CHAKRAVARTI, 2014).

Baltazar da Costa fora mais simpático aos *Paraiyans*, que espelhavam as qualidades dos brâmanes. Os yogis *Paraiyan* (*paṇṭāram* ou *pandar*) foram descritos por ele como abençoados com ótimas memórias e, ao contrário dos brâmanes que se especializavam em superstição, esses se dedicavam aos ensinamentos daquele que Costa acreditava ser um discípulo de, ou mesmo o próprio, São Tomé. Tratava-se de Tiruvalluvar, autor de um importante texto do cânone tâmil, o *Tirukkural* (450–550 d.C.).

Costa teria, em 1640, realizado sua inserção nas comunidades locais através dessa figura, dos *pandares*, que pouco se diferenciava dos *sanyasi* nas vestimentas e nos costumes cotidianos. O fator de distinção primordial entre essas abordagens estava no lugar intercambiável representado pelo *pandar*, que, por não estar ligado à noção de hierarquia própria da lógica bramânica, poderia transitar livremente entre as castas sem perder seu status de yogi. Deste modo, Baltazar da Costa não precisaria converter as castas mais baixas a partir do exemplo dos brâmanes, mas poderia missionar diretamente junto a todas as camadas daquelas sociedades.

Charkravarti afirma que a crítica de Costa à missão *sanyasi*, com foco nos brâmanes, e sua simpatia pelas castas inferiores sugeriram que, junto com os marcadores de identidade *pandar* em seu corpo, ele havia adotado o ponto de vista social dos *pandares*. Ponto de vista esse que

não estava conectado ao ideal de pureza ritual bramânica, mas às noções de poder e hierarquia próprias dos *Nāyaka*, que levaram à ascensão das castas que os *pandares* serviam. A crítica de Costa foi acompanhada por uma tentativa em se distanciar daqueles que serviram como modelo para a abordagem de Nobili, afirmando ter adotado o traje dos mais respeitáveis entre os locais (CHAKRAVARTI, 2014).

A missão a partir dos *pandares*, inaugurada por Baltazar da Costa, testemunhou um rápido aumento no número de conversões, chegando a ter um número maior de adeptos do que aquela iniciada por Nobili, como aponta Charkravarti (2014). O principal seguidor desta abordagem foi João de Brito. Filho de Salvador de Brito Pereira, fidalgo da Casa Real, alcaide-mor do Castelo de Alter do Chão e 20º governador da Capitania do Rio de Janeiro entre os anos de 1649 e 1651, e de sua mulher, Brites Pereira. Amigo de infância do rei Pedro II, O Pacífico, Brito nasceu na freguesia de São Cristóvão e São Lourenço de Lisboa, no dia primeiro de março de 1647 (CABÚS, 2024).

Brito iniciou seus estudos no noviciado de Lisboa, onde ficou por dois anos. Saindo do noviciado, teve sua formação dividida entre Évora e Coimbra, dedicando-se por cinco anos à formação em humanidades e filosofia. Após terminar seus estudos, tornou-se mestre em gramática no Colégio de Santo Antão da cidade de Lisboa. O inaciano terminou sua formação em teologia no Colégio de Goa.

Brito não foi somente um adepto da metodologia de *accomodatio*, mas também um defensor público das estratégias de Nobili. Em *Breve notícia dos erros que tem os gentios do Comção na Índia*, Brito analisa de modo bastante preciso as sociedades locais. Ao final do documento, já em seu capítulo sétimo, *do conceyto que estes Gentios tem dos Europeus*, Brito concentrou seus esforços em evidenciar que a forma como os nativos viam os europeus era bastante pejorativa, por estes eram classificados como *paranguis*. Segundo o jesuíta, a única solução possível para missionar no Madurai seria através dos moldes defendidos por Nobili.

Há uma menção a Nobili na ânua de 1683, escrita por Brito, em que o jesuíta, após realizar uma descrição das castas e sua formação, aponta novamente a dificuldade em ser identificado como *paranguí*, citando a necessidade de se “acomodar” para adotar uma outra identidade. Além disso, na biografia de Brito (1853), um capítulo inteiro foi reservado à defesa da estratégia de Nobili. O capítulo dois indica que a abordagem estaria se expandindo para além do Madurai, estando presente nas regiões de Tanjaor, Ginja e Velur.

Embora seja possível encontrar diversos relatos que evidenciam uma defesa clara de João de Brito em relação ao modelo de Nobili, tendo até mesmo missionado com sucesso junto às elites locais, Brito foi um importante adepto da estratégia pensada por Baltazar da Costa, que tinha como foco as castas mais baixas. Contudo, a atuação de João de Brito não ficou limitada às castas mais baixas. Exatamente pelo caráter intercambiável da estratégia a partir dos *pandares*, Brito foi capaz de converter um governante local no início da década de 1690, o que acabou por intensificar as dinâmicas políticas locais, aumentando a perseguição contra os cristãos e levando a sua morte na região de Oryur em 1693.

### *Considerações finais*

Como foi possível observar, de modo geral, identificamos duas vertentes que dividem a historiografia sobre o tema: de um lado, destacamos como representantes as teses de Agnolin (2020) e Županov (1999), que consideram a natureza do debate referente à distinta formação intelectual dos missionários italianos e portugueses, entre os Impérios Político e Religioso. Nesse sentido, seriam os diferentes contextos de formação no interior dos Impérios Político e Religioso que definiriam seus limites para a aplicação de práticas adaptativas. Por outro lado, elencamos as teses de Tavares (2011), Gomide (2014) e Aranha (2008), que apontam para correntes historiográficas que buscam a natureza da Querela nas peculiaridades de cada processo de ação missionária, levando em consideração a formação heterogênea da Companhia de Jesus e as complexidades enfrentadas nas missões para além do controle do Padroado português.

Acreditamos que há uma urgência na área de estudos sobre a Querela dos Ritos Malabares em evidenciar atores que protagonizaram missões com base na estratégia de *accomodatio* nas regiões do sul da Índia, para além da figura de Roberto de Nobili. Por mais que nos apoiemos nas postulações da historiografia que analisa o conflito com base na heterogeneidade da Companhia, acreditamos ser de extrema importância para tal linha interpretativa uma análise que leve em consideração contextos posteriores ao de Nobili. Desta forma, nosso trabalho se coloca em posição privilegiada, pois ao analisarmos dois jesuítas portugueses, um que fez parte da corte portuguesa, mas declarou apoio a Nobili, adotando seu modelo e sendo reconhecido como exímio missionário até mesmo pelo próprio rei de Portugal (CABÚS, 2024) e o outro responsável por redesenhar o modelo proposto pelo jesuíta italiano,

apresentamos claras provas contrárias às análises que elencam a disputa como decorrente das diferentes formações.

Um dos pontos principais nas teses de Agnolin (2020: 123) e Županov (1999: 47) diz respeito ao contexto de formação dos missionários portugueses. Para o primeiro, a formação destes religiosos no seio do Império Político constituía uma visão que a conversão só seria possível se fosse seguida de uma ocidentalização do nativo. Já para Županov, a precária formação de muitos missionários portugueses, que não dominavam as línguas locais, levava a uma possível deficiência que impossibilitava esses indivíduos de realizar análises das sociedades nativas, não identificando, dessa forma, as possíveis oportunidades de adaptar a prática missionária às realidades locais.

Ao avançarmos na trajetória de Brito, sua formação se deu inteiramente sob a égide do que Agnolin chamou de Império Político Português. Brito iniciou seus estudos no noviciado de Lisboa, onde ficou por dois anos. Saindo do noviciado, teve sua formação dividida entre Évora e Coimbra, dedicando cinco anos na formação em humanidades e filosofia. Após terminar sua formação, tornou-se mestre em gramática no Colégio de Santo Antão da cidade de Lisboa. O inaciano concluiu seus estudos em teologia no Colégio de Goa. Interessante que sua biografia nos revela que foi ainda em Goa, ou seja, sob os auspícios do controle formal da Coroa lusa, que Brito decidiu pelo uso da *accomodatio*:

*A primeira disposição foi concluir o tempo que lhe faltava em theologia. Enquanto assistiu no collegio de Goa com esta precisa occupação, observou aquella vida, trato, e modo de viver, que depois havia de guardar, quando missionario, que era dormir sem cama, não comer carne, nem peixe, mas sómente legumes, hervas, frutas, arroz, e leite; mas qualquer d'estas cousas com grande moderação, e parcimonia. (BRITTO, 1853: 28)*

Essa passagem sugere que um jesuíta, marcado fortemente pelo contexto imperial português, foi capaz de ter o primeiro contato e “se acomodar” ainda dentro das fronteiras do controle político da Coroa. Para além disso, Brito não foi somente um adepto da *accomodatio*, como também um defensor público do modelo de Nobili.

Baltazar da Costa, assim como Brito, teve sua formação intelectual integralmente concebida sob os auspícios do Império Político Português. Costa também frequentou o Colégio de Coimbra e assim como seu sucessor, terminou sua formação em teologia em Goa. É de se destacar que, além de admirar e estudar o modelo de Nobili, Costa missionou no mesmo

contexto do jesuíta italiano. Entretanto, vale salientar que não estamos apontando para a primeira fase da Querela dos Ritos Malabares, mas sim para o contexto pós 1623, em que o cenário para a realização de práticas adaptativas era consideravelmente mais favorável. Deste modo, Costa atuou em um contexto em que o uso da estratégia de Roberto de Nobili foi largamente difundido, inclusive trocando cartas com o jesuíta italiano e acumulando conhecimentos tanto sobre as comunidades locais quanto sobre a prática da *accomodatio*.

Esse esforço pode ser compreendido a partir da tradução do Catecismo de Nobili para o português, realizada por Costa. Costa abre o Catecismo com um texto autoral em que reflete a respeito do modelo aplicado pelo italiano e traça uma análise geral das missões na Província Jesuítica do Malabar. Esforços como estes possibilitaram que o jesuíta português elaborasse uma reinterpretação do modelo de Roberto de Nobili, ainda atuando em um cenário de fronteira e troca cultural intensas. Contudo, Costa buscava superar as dificuldades encontradas pelo modelo anterior, frente às barreiras de pureza próprias da organização bramânica, visando à obtenção do objetivo final de ambas as abordagens: a conversão universal das populações locais ao catolicismo.

As constantes disputas no interior da Companhia de Jesus, a respeito das diferentes abordagens missionárias, apontam para análises complexas sobre sua constituição. Ao centrarmos nosso olhar exclusivamente na Querela dos Ritos Malabares, o contexto e os debates levam-nos realmente a crer que a Companhia estaria, possivelmente, dividida em blocos homogêneos. Entretanto, ao simplesmente expandirmos o contexto de análise, é possível depararmos com disputas não somente contra a prática de estratégias adaptativas, mas também sobre o modo como essas deveriam ser aplicadas. Nesse sentido, fica mais que evidente que diferenças, debates e contradições eram partes essenciais do funcionamento da Companhia de Jesus, de modo que as análises de seus confrontos internos devem acompanhar tais dinâmicas, objetivando não reduzir as complexidades desta instituição.

Ficou claro ao decorrer do desenvolvimento deste trabalho que as missões jesuítas no sul da Índia constituíram palcos de atuação e desenvolvimento de saberes a respeito das comunidades locais, com graus de aproximações variadas. Fernandes analisou os costumes brâmanes de modo mais distante, fazendo uso de agentes nativos como interlocutores. Por outro lado, Roberto de Nobili iniciou uma empreitada mais ousada, caracterizada por uma imersão cultural mais intensa baseada nos princípios paulinos e visando a conversão de um setor

específico daquelas sociedades, o que ele enxergou como elite intelectual e religiosa, os brâmanes. Com base na experiência de Nobili, Costa segue o mesmo caminho de aproximação cultural, mas aposta em outro setor e estabelece uma estratégia mais dinâmica, focada nas castas mais baixas. O caso de João de Brito parece nos mostrar um cenário de acúmulo dessas experiências, resultando em uma missão que, apesar de seguir o modelo de Baltazar da Costa, não se restringiu às castas mais baixas e obteve sucesso junto às elites locais, como desejava Nobili.

Chamamos a atenção para as possibilidades resididas em análises que refletem a respeito do desenvolvimento de estratégias adaptativas nas missões no sul da Índia e contemplam agentes além da figura de Roberto de Nobili. Voltar nossas atenções para Baltazar da Costa e João de Brito nos possibilitou questionar leituras que pontuavam certa homogeneidade no andamento das missões e restringiam as possibilidades de atuação missionária a partir de certos conceitos. Portanto, acreditamos que este artigo contribui de modo consistente para a área de estudos sobre a atuação jesuítica na Índia, através de seu pioneirismo em conjugar, em um mesmo esforço, as atuações de Baltazar da Costa e João de Brito. Objetivamos demonstrar que o cenário que compunha a Província Jesuítica do Malabar no século XVII era amplamente complexo e heterogêneo.

---

## Fontes

- COSTA, Baltazar (1661). *Catecismo em Que se Explicão Todas as Verdades Catholicas Necessárias pera a Salvação com Excellentissima Ordem*, Lisboa, Academia das Ciências.
- BRITTO, Fernão Pereyra de (1722). *História do nascimento, vida e martyrio do Beato João de Brito* [...]. Lisboa: Typographia de A. S. Monteiro, 1852 (1ª edição de 1722).
- NOBILI, Roberto de (2000). Reporting of Certain Customs of the Indian Nation. In: CLOONEY, Francis X, AMALADASS, Anand. *Preaching wisdom to the wise: Three Treatises by Roberto de Nobili, SJ., Missionary and Scholar in 17th Century India*. St. Louis The Institute of Jesuit Sources.
- BRITO, João de, S.J.; VIDAL, Frederico Gavazzo Perry. (1944). *Um original do beato João de Brito conservado inédito na biblioteca da ajuda, agora dado à estampa e seguido da publicação de*

*outras espécies respeitantes a este missionário mártir.* Lisboa: Agência Geral das Colônias, Lisboa.

Biblioteca da Ajuda, 49-v34,

Biblioteca da Ajuda, 51-V29

Biblioteca da Ajuda, 51 – VIII – 40, Nº12.

Biblioteca da Ajuda, 51 – VIII – 8

Biblioteca da Ajuda, 51-VIII-40, Nº II

Biblioteca da Ajuda, 51 – IX – 3.

Biblioteca da Ajuda, 52 – XI – 9, nº 188

WICKI, José (1973). *Tratado do Padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o Hinduísmo, Maduré.* Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.

## Referências bibliográficas

- AGNOLIN, Adone (2020). *O amplexo político dos costumes de um jesuíta brâmane na Índia: A acomodação de Roberto de' Nobili em Madurai e a polêmica do Malabar (séc. XVII).* Niterói: Eduff. São Paulo.
- ARANHA, Paolo (2006). *Il cristianesimo latino in India nel XVI secolo.* Milano: Franco Angeli.
- ARANHA, Paolo (2008). Roberto Nobili e Il Dialogo Interreligioso? In: *Roberto De Nobili (1577-1656): Missionario Gesuita Poliziano: Atti Del Convegno Montepuciano 20 Ottobre 2007*, edited by Matteo Sanfilippo and Carlo Prezzolini, 137–50. Perugia: Guerra Edizioni.
- BOXER, Charles (2011). *O Império Marítimo Português (1415-1825).* Lisboa, Edições70.
- CABÚS, Alexandre (2024). *Um santo brâmane? A atuação performática de João de Brito no interior da Província Jesuítica do Malabar (1673-1693).* 2024. 119 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica.
- CHAKRAVARTI, Ananya (2014). The many faces of Baltasar da Costa: imitatio and accommodatio in the seventeenth century Madurai mission, *Etnográfica [Online]*, vol. 18 (1). DOI: <https://doi.org/10.4000/etnografica.3376> disponível em: <http://journals.openedition.org/etnografica/3376>. Acesso em: 09 ago. 2024.
- CORREIRA, José Manuel (1997). *Os Portugueses no Malabar (1498-1560).* Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- DUMONT, Louis (1992). *Homo Hierarchicus: O sistema de castas e suas implicações.* São Paulo. EDUSP.
- GOMIDE, Ana Paula Sena (2014). *Sob outro Olhar: a narrativa jesuítica sobre o hinduísmo e sua relação com a prática missionária no sul da Índia.* 2014. 151 f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo.
- MANSO, Maria de Deus Beites (2011). Contexto histórico-cultural das missões na Índia: séc. XVI-XVII. In: *Revista História Unisinos.* Vol. 15, n. 3. Disponível em: <https://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/htu.2011.153.08>. Acesso em: 09 ago. 2024.

- PROSPERI, Adriano (1995). O missionário. In: VILARI, Rosario (org.). *O Homem Barroco. Presença*.
- REGO, António da Silva (1940). *O padroado português do Oriente: esboço histórico*. Lisboa: Agência Geral das Colónias.
- SALES, Maria de Lurdes Ponce Edra de Aboim (2015). *Do Malabar às Molucas: os Jesuítas e a Província do Malabar (1601-1693)*. Tese de doutoramento em História. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa.
- TAVARES, Célia da Silva (2001). Mediadores Culturais: Jesuítas e a missionação na Índia (1542-1686). *Acervo*, [S.l], v. 16, n. 2, p. 173-19. Disponível em: <https://revista.arquivonacional.gov.br/index.php/revistaacervo/article/view/153>. Acesso em: 18 ago. 2023.
- ŽUPANOV, G Inês (1999). *Disputed Mission: Jesuit experiments in brahmanical knowledge in seventeenth century India*. New Delhi: Oxford University Press.