

**UFRRJ**

**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**DISSERTAÇÃO**

**Um santo brâmane? A atuação performática de João de Brito no interior  
da Província jesuítica do Malabar (1673-1693)**

**Alexandre Cabús Moreth Silva**

**2024**



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**Um santo brâmane? A atuação performática de João de Brito no interior da Província  
jesuítica do Malabar (1673-1693)**

**Alexandre Cabús Moreth Silva**

*Sob orientação da Professora*  
**Patrícia Souza de Faria**

*E Coorientação da Professora*  
**Célia Cristina da Silva Tavares**

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre** em História, no curso de Pós-Graduação em História, Área de Concentração em Relações de Poder e Cultura.

*O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES).*

Seropédica, RJ  
2024

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S586s Silva, Alexandre Cabús Moreth, 2000-  
Um santo brâmane? A atuação performática de João de Brito no interior da Província jesuítica do Malabar (1673-1693) / Alexandre Cabús Moreth Silva. - Barra Mansa, 2024.  
119 f.: il.

Orientadora: Patrícia Souza de Faria.  
Coorientadora: Célia Cristina da Silva Tavares.  
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História da UFRRJ, 2024.

1. História. 2. Jesuítas. 3. João de Brito. 4. Performance. 5. Índia. I. Faria, Patrícia Souza de, 1979-, orient. II. Tavares, Célia Cristina da Silva, 1962-, coorient. III Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em História da UFRRJ. IV. Título.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



TERMO Nº 72/2024 - PPHR (12.28.01.00.00.49)

Nº do Protocolo: 23083.008278/2024-33

Seropédica-RJ, 21 de fevereiro de 2024.

Nome do(a) discente: ALEXANDRE CABÚS MORETH SILVA

DISSERTAÇÃO submetida como requisito parcial para obtenção do grau de MESTRE EM HISTÓRIA, no Programa de Pós-Graduação em História - Curso de MESTRADO, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM :20 de fevereiro de 2024

Banca Examinadora:

Dra. ANA PAULA SENA GOMIDE, UEMG Examinadora Externa à Instituição

Dra. MARGARETH DE ALMEIDA GONCALVES, UFRRJ Examinadora Interna

Dra. PATRICIA SOUZA DE FARIA CARVANO, UFRRJ Presidente

*Documento não acessível publicamente*

*(Assinado digitalmente em 21/02/2024 10:11)*  
MARGARETH DE ALMEIDA GONCALVES  
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR  
DeptHRI (12.28.01.00.00.00.86)  
Matricula: ###69#9

*(Assinado digitalmente em 21/02/2024 10:14)*  
PATRICIA SOUZA DE FARIA CARVANO  
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR  
DeptHRI (12.28.01.00.00.00.86)  
Matricula: ###479#8

*(Assinado digitalmente em 21/02/2024 09:56)*  
ANA PAULA SENA GOMIDE  
ASSINANTE EXTERNO  
CPF: ###.###.946-##

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrrj.br/public/documentos/index.jsp> informando seu número: 72, ano: 2024, tipo: TERMO, data de emissão: 21/02/2024 e o código de verificação: 9235b10756

## **Dedicatória**

Dedico esta dissertação a minha eterna amiga,  
Anabella.

## **Agradecimentos**

Esta dissertação simboliza o andamento de um sonho, a resiliência em seguir fazendo o que amo, em seguir sendo professor de história. Sua elaboração só foi possível porque não estou sozinho, diversas pessoas contribuíram de maneira direta com seu desenvolvimento. Entretanto, não posso continuar estes agradecimentos sem antes agradecer a mim mesmo. Não se formam mestres de onde eu vim, pouco são aqueles que chegam ao ensino superior e menor ainda é o número dos que se formam.

Agradeço enormemente às professoras Ana Paula Sena Gomide e Margareth Gonçalves por terem aceitado compor a banca de avaliação desta dissertação. O trabalho da professora Ana Paula foi essencial para o desenvolvimento desta dissertação e sua trajetória é um grande incentivo para que eu continue pesquisando. Margareth fez parte de toda minha trajetória acadêmica, pude ser seu aluno tanto na graduação quanto na Pós, muito obrigado por todo direcionamento e atenção a minha pesquisa.

Agradeço especialmente a minha psicóloga, Geanni Luz. Geanni é a grande responsável por eu não ter desistido no meio do processo. Obrigado por toda paciência, disponibilidade e atenção que tem me dedicado, sem você eu jamais conseguiria chegar onde estou hoje. Considere essa vitória também como sua.

Aos meus irmãos da Ordem DeMolay, principalmente os membros de meu Capítulo, Rogério Gonçalves Leoni n.º002, que as luzes das setes velas possam iluminar suas vidas tanto quanto brilham perante ao meu caminho. Agradeço especialmente aos irmãos Caio Cesar e Guilherme Moreira, por terem participado desta trajetória mais de perto. Não deixando de citar meu querido irmão de alma, José Gentil.

Aos meus amigos, obrigado por estarem comigo, por aturarem os diálogos sobre Brito e a Índia. Obrigado pelos encontros e principalmente pela confiança. Felizmente as linhas destes agradecimentos são poucas para citar nominalmente todos vocês. Agradeço especialmente a Laura Bastos, Kleyton Sales, João Vitor e Paulo Marcelo por terem participado mais de perto deste processo.

Aos meus pais, obrigado por todo suporte e por acreditarem em mim. Minha mãe é meu maior espelho, ingressou no ensino médio com trinta e seis anos para seguir seu sonho de ser professora. Hoje, aos cinquenta anos, é professora de português formada pela Universidade Federal Fluminense. Se hoje sou professor, agradeço minha mãe.

Às minhas orientadoras, não consigo expressar o quanto sou grato por ter a honra de trabalhar com quem admiro. Lembro-me do meu terceiro período, quando comecei a conversar com Patrícia sobre o Oriente. Calmamente, Patrícia foi me apresentando possibilidades e instrumentos para que eu pudesse me tornar pesquisador, sempre me incentivando a ir além e tentar novas oportunidades, Patrícia agiu como catalisador para minha vida profissional, sou imensamente grato por cada gesto de cuidado que tem me dedicado. Um dia, também serei professor universitário e com certeza me esforçarei para ser como a senhora.

Na primeira vez que vi Célia pessoalmente, em 2019, na Semana Acadêmica de História da UFRRJ, lembro-me de não conseguir ir falar com ela, tamanho nervosismo de estar na presença da minha maior referência em estudos sobre Índia. Hoje tenho o prazer de poder trabalhar com Célia e tentar aprender tudo o que ela tem a me oferecer. Sua atenção e carinho fazem jus à grande pesquisadora que a senhora representa.

Ao amor da minha vida, você me acompanhou por todos os momentos deste trajeto e sempre estive nas vitórias, mas principalmente nos momentos ruins. Você se mostrou firme e determinada a estar comigo, todo passo que dei foi seguido por um apoio em você. Obrigado por tanta dedicação, atenção e principalmente paciência. Te amo incessantemente, Nicole.

Agradeço a CAPES pelo financiamento nestes dois anos de pesquisa. Sem dúvida seu desenvolvimento só foi possível graças a tais recursos.

Por fim, agradeço em especial aquele que mais me escuta, que me acode e nunca deixa o meu lado. O meu melhor amigo, meu confidente. Mingau, o meu gato.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001.

*This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil – (CAPES) – Finance Code 001.*

## Resumo

CABÚS, Alexandre. **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, 2024.

João de Brito, nascido em Lisboa, atuou como missionário na Província Jesuítica do Malabar, na Índia, entre 1673 e 1693, especificamente na missão do Madurai. Buscando evitar as dificuldades originadas pela falta de controle português e influência das dinâmicas políticas locais, Brito adotou um método conhecido *accomodatio*, que consistia na adaptação do missionário aos costumes e práticas locais com o intuito de favorecer a conversão das populações da região. A pesquisa analisa sua biografia, escrita por seu irmão (“História do nascimento, vida e martírio do Beato João de Brito”) que busca construir sua imagem como um santo, um missionário que teria adotado os hábitos e vestimenta dos brâmanes, uma casta de alto prestígio. A pesquisa pretende discutir qual teria sido realmente a estratégia missionária adotada por João de Brito, em particular, qual casta teria recebido sua atenção. Este estudo situa a atividade missionária de João de Brito no bojo das disputas sobre o desenvolvimento de metodologias adaptativas nas missões no Sul da Índia em finais do século XVII. Esta pesquisa pretende contribuir com a historiografia sobre as missões jesuíticas no Sul da Índia a partir da análise das ações de João de Brito, por meio de uma perspectiva interdisciplinar, com base no conceito de Performance.

Palavras-chaves: Jesuítas; Malabar; Performance; João de Brito.

## **Abstract**

João de Brito, born in Lisbon, served as a missionary in the Jesuit Province of Malabar in India from 1673 to 1693, specifically in the Madurai mission. Seeking to overcome challenges arising from the lack of Portuguese control and the influence of local political dynamics, Brito adopted a method known as "accommodatio," which involved the missionary adapting to the customs and practices of the local people. The research analyzes his biography, written by his brother ("History of the birth, life, and martyrdom of Blessed João de Brito"), which seeks to portray him as a saintly figure—a missionary who supposedly adopted the habits and attire of the Brahmins, a high-caste group. The study aims to discuss the actual missionary strategy employed by João de Brito, specifically which caste received his attention. This investigation contextualizes João de Brito's missionary activity within the debates surrounding the development of adaptive methodologies in missions in southern India in the late 17th century. The research aims to contribute to the historiography of Jesuit missions in southern India by analyzing the actions of João de Brito from an interdisciplinary perspective, grounded in the concept of Performance.

**Keywords:** Jesuits; Malabar; Performance; João de Brito.

## **Lista de figuras**

- Figura 1** - Imagem de Roberto de Nobili feita por Baltasar da Costa.....93
- Figura 2** – Representação de João de Brito vestindo trajes locais de “Pandari Malabarici”...95

## Lista de Mapas

<b>Mapa 1</b> - Província Jesuítica do Malabar.....	61
<b>Mapa 2</b> - Missão do Madurai.....	62

## Sumário

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>13</b>
<b>CAPÍTULO 1</b> .....	<b>22</b>
<b>A querela e seu mártir: João de Brito e as dimensões da Querela dos Ritos Malabares.</b>	<b>22</b>
1.1. As diferenças e semelhanças entre as edições da biografia de João de Brito escrita por seu irmão.....	24
1.2. Esforço para a santidade: a construção textual do missionário-mártir .....	27
1.3 O texto e o santo: performance como instrumento narrativo .....	43
<b>CAPÍTULO 2</b> .....	<b>51</b>
<b>A instalação da Companhia de Jesus na Índia e sua atuação na Província Jesuítica do Malabar</b> .....	<b>51</b>
2.1 – Conflitos desde a gênese: a formação da província jesuítica do Malabar .....	56
2.2 Disputa pelas almas e pelo método: a natureza da Querela dos Ritos Malabares a partir da heterogeneidade da Companhia de Jesus .....	62
2.3 Brâmane ou <i>Pandar</i> ? João de Brito e a disputa pelo modo de atuação do método de <i>accomodatio</i> .....	73
<b>CAPÍTULO 3</b> .....	<b>79</b>
<b>A performatividade do método: a atuação de João de Brito no interior da Província Jesuítica do Malabar</b> .....	<b>79</b>
3.1 O contexto missionário de João de Brito .....	79
3.1.2 O agente romano: a Congregação para a Propaganda Fide .....	84
3.2 O método e a casta: a centralidade da casta brâmane para a metodologia de <i>accomodatio</i> .....	89
3.3 Para além de Nobili: A performance no interior da acomodação .....	98
3.3.1 Busca pelo martírio: a consagração performática da missão de João de Brito .....	104
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>110</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	<b>114</b>
Fontes manuscritas: .....	114
Fontes impressas: .....	114
Biografias:.....	115
Bibliografia: .....	116

## INTRODUÇÃO

A abertura da rota do Cabo por Vasco da Gama em 1498 permitiu que o xadrez político que já existia na região hoje conhecida como Índia fosse integrado, de forma mais direta, pelos europeus. Essa circunstância se justificava pelo intenso fluxo de migração afegã, turca e mogol. Além disso, os contatos comerciais entre árabes e persas no Oriente ajudaram a construir as complexidades contextuais desta região. Na região norte, localizava-se o Império Mogol (1526-1540; 1555-1857); no Sul do Decão, o importante reino hindu de Vijayanagar (1336-1646), conhecido como Bisnaga pelos portugueses, teve seu declínio provocado pelo avanço Mogol na área, sobretudo após a derrota militar de 1565 frente aos sultanatos do Decão. No Nordeste, era possível encontrar o sultanato de Bengala, que era dominado pelos muçulmanos.<sup>1</sup>

A presença portuguesa se deu, sobretudo, pelo estabelecimento de uma rede de enclaves entre as cidades conquistadas, as fortalezas e as feitorias que se estendiam de Moçambique a Macau que, com o decorrer do tempo, se tornou o que se convencionou chamar de Estado da Índia. Composto por territórios dispersos geograficamente e sem preceitos jurídicos estabelecidos, este domínio era caracterizado, sobretudo, pela sua rede marítima. As autoridades religiosas criaram diversas iniciativas de conversão de acordo com o modelo de estabelecimento dos portugueses e sua influência em cada região, sendo a variação de tais iniciativas bastante grande.<sup>2</sup>

Por outro lado, havia um setor privado composto por um conjunto de estabelecimentos fundados por homens que, tendo deixado o serviço militar ou administrativo do Estado da Índia, integravam o comércio e as políticas locais, o que contribuiu significativamente para a expansão da presença portuguesa na região. Em termos teóricos, estes agentes estariam subordinados à autoridade do vice-reinado, mas se movimentavam com um grande espaço de liberdade. Dessa forma, estabeleceu-se uma rede de interesses paralelos de natureza predominantemente comercial, denominado *Shadow Empire* ou Império das Sombras<sup>3</sup>. A lógica deste comércio de

---

<sup>1</sup> ANJOS, Camila Domingos dos. **Para favorecer a cristandade: os jesuítas e a doutrina dos meninos nativos em Goa (séculos XVI-XVII)**. 2021. Tese (Doutorado em História) – Institutos de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2021. pp. 33. Cf. SUBRAMANYAN, Sanjay. **Império Asiático Português. 1500-1700. Uma história política e econômica**. Trad. Paulo Jorge Sousa Pinto. Lisboa: Difel, 1995, pp.15-16.

<sup>2</sup> THOMAZ, Luís Filipe. **De Ceuta a Timor**. Lisboa: DIFEL, 1994, p.206.

<sup>3</sup> Sobre império formal e império informal veja: DIFFIE, Bayley e WINIUS. George D. **Foundations of the Portuguese Empire, 1415-1580** (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977); DISNEY, Anthony. A

apoio privado concentrava-se, sobretudo, nas atividades interasiáticas e na obtenção de apoios de autoridades regionais. O setor informal do Império foi um elemento dinâmico da presença portuguesa, com grande relevância em diversas regiões da Ásia.<sup>4</sup>

É evidente que o processo missionário se delimitou de maneiras muito específicas nas regiões fora do controle direto do Padroado Português, muito por não contarem com a força da espada para abrir os caminhos para a cruz. Nesse sentido, sobretudo nas regiões ao Sul da Índia, devido ao intenso contexto político caracterizado por guerras internas e externas aos reinos, muitos missionários fizeram uso de metodologias que adaptassem o catolicismo aos costumes locais, buscando um certo grau de inserção no sistema de castas para que assim pudessem converter as populações “por dentro” de sua lógica, evitando grandes perseguições.

A Província Jesuítica do Malabar foi o principal campo de atuação deste tipo de método na Índia, abrangendo desde a Costa do Malabar até as ilhas Molucas, comportando o Sul da Índia e Ceilão, Bengala, parte do Tibete e parte do Sudeste asiático continental. Dessa forma, constituía-se em uma vasta extensão de cerca de seis mil e quinhentos quilômetros, como indica Sales. No entanto, a maior concentração de missões no Sul da Índia ocorreu no interior desta província, situada a leste da Província de Goa e a oeste da do Japão, criada em 1611.<sup>5</sup>

O jesuíta italiano Roberto de Nobili merece destaque por ter sido o primeiro a elevar as metodologias adaptativas ao extremo na região do Malabar, tornando-se um brâmane *sanyasi*<sup>6</sup>, com o objetivo de converter as elites locais. Para que isso fosse possível, o jesuíta abandonou o uso do português, adotou as vestimentas e o corte de cabelo característicos da casta, além de se recusar a manter contatos com aqueles que eram conhecidos como *paranguis*<sup>7</sup>. Dessa forma, Gonçalo Fernandes Trancoso, companheiro de missão de Roberto de Nobili, e os seus neófitos só podiam se encontrar com o inaciano à noite e às escondidas.

A polêmica levantada por este tipo de atuação abalou as estruturas da Companhia de Jesus, ficando conhecida como Querela dos Ritos Malabares. Esta querela delimitou-se às

---

**History of Portugal and the Portuguese Empire: From Beginnings to 1807.** Vol. 2: Portugal: Cambridge University Press, 2009.

<sup>4</sup> Anthony John R. Russel-Wood, **The Portuguese empire: 1415- 1808.** A world on the move, Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 1992, p. 113.

<sup>5</sup> SALES. Maria de Lurdes Ponce Edra de Aboim. **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. 2015. pp. 17.

<sup>6</sup> Sábio brâmane em seu último estado de vida, o contemplativo.

<sup>7</sup> O termo em questão não possui tradução ao certo, mas indica para algo com grande teor pejorativo.

questões em torno da utilização do método de Nobili, conhecido como *accomodatio*. A flexibilização cultural exposta em tal metodologia teve como objetivo basilar o encontro de elementos centrais da cultura local a fim de utilizá-los enquanto mecanismos de vinculação de significados cristãos, de modo a permitir suas continuações após a conversão, bem como utilizar-se deles para a realização da mesma.

Tendo atingido seu ápice entre os anos de 1613 a 1616, somente em 1623 Nobili saiu como vencedor da Querela, pois com apoio recebido por parte de Roma, o italiano conseguiu consolidar seu método dentro do contexto missionário indiano, chegando a exercer cargos de superior da missão do Madurai entre os intervalos de 1624-1632 e 1638-1643, encerrando suas atividades com sua morte em 1656 no território de Meliapor. Esta vitória de Nobili frente aos opositores da metodologia de *accomodatio* proporcionou um contexto mais favorável aos adeptos de tal prática.<sup>8</sup>

No decorrer do século XVII, as metodologias adaptativas se reajustaram constantemente na região do Madurai, ao passo que o corpo missionário foi renovado por membros formados em contextos mais propícios para sua utilização. Neste sentido, Sales chama atenção não somente para os padres brâmanes, ou *sanyasi*, como Roberto de Nobili, mas também para os jesuítas que atuaram como padres *pandares* ou *belalas*<sup>9</sup> que passaram a integrar o corpo de membros da Companhia. O tipo de estratégia seguida por estes inicianos se tornou decisiva para o progresso no território de maneira a ter menos resistência. Em 1640 iniciou-se oficialmente esta estratégia a partir da ação do jesuíta Baltazar da Costa, primeiro missionário a vestir-se como um *pandar*, estratégia direcionada especificamente às castas mais baixas, mas que não representava risco ao descumprimento das normas de pureza locais.<sup>10</sup>

É importante salientar que os *pandares* eram ascetas ou penitentes mendicantes provenientes de castas inferiores, de vida semelhante aos *sanyasi*. Assim como estes últimos, a subcasta dos *pandares* já era um elemento presente no cotidiano das comunidades no Sul da

---

<sup>8</sup> É importante salientar que este seria somente um dos capítulos que constituem a Querela dos Ritos Malabares, sendo o formador do contexto em que Brito atuaria como missionário na Índia. Ao final do conflito, acabou-se por determinar a proibição do método de *accomodatio* em 1744 a partir da bula *Omnium Sollicitudinum* do papa Bento XIV. Cf. AGNOLIN. Adone. **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, 2020. pp. 158-165.

<sup>9</sup> Asceta mendicante hindu de castas inferiores, na Índia meridional e em Ceilão. Do tâmil *pandaram*. Cf. Sebastião Rodolfo Dalgado, **Glossário Luso-Asiático**, II, pp.154

<sup>10</sup> SALES. Maria de Lurdes Ponce Edra de Aboim. **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. 2015. pp. 149-150.

Índia, tendo sido utilizado a partir de apropriação por parte dos missionários visando conversão dos povos nativos. Era lícito aos *pandares*, ao contrário dos *sanyasi*, o trato entre eles e castas superiores e inferiores, o que proporcionava um prestígio assimilável e intercambiável. É importante salientar que o método de Nobili, voltado especificamente às elites locais, encontrava-se também no interior destes territórios, coexistindo com outros tipos de abordagens.<sup>11</sup>

O método de *accomodatio* introduzido por Roberto de Nobili prosseguiu mesmo após a sua morte, mas também a acomodação promovida pelos *pandares* junto às castas mais baixas ganhou progressivamente maior expressão. Muitos jesuítas atuaram como *pandares*, como é o caso de João de Brito, cuja trajetória missionária é objeto de estudo desta dissertação, estando circunscrita aos anos de 1673, quando parte para Goa pela primeira vez, até 1693 quando é morto na região de Oryur<sup>12</sup>, na Província Jesuítica do Malabar. Diferentemente do contexto de Nobili, a prática missionária de Brito foi marcada por uma maior aceitação frente ao método de *accomodatio*, sendo amplamente reconhecido em Portugal, retratado na narrativa sobre o jesuíta como reconhecido também pela corte portuguesa.

O caso de João de Brito chama atenção por se tratar de um avanço no grau de adoção das metodologias adaptativas junto às sociedades locais e por estar localizado em um contexto favorável a este tipo de desenvolvimento. Diferentemente de Nobili, que precisou se desvencilhar de suas vestes de *sanyasi* quando estava em contato com outros portugueses e teve sua missão circunscrita à conversão das elites locais, João de Brito foi capaz de retornar a Lisboa em 1687 portando-se ainda como um padre *pandar* e ao invés de causar estranhamento, foi alvo de admiração dos membros da corte e do monarca. Para além disso, por conta do caráter intercambiável de seu método, Brito não manteve sua missão somente junto às castas mais baixas, sendo responsável também pela conversão de um governante local. Ato este que intensificaria as disputas internas na região do Malabar e levaria a sua morte.

Analisaremos a trajetória de João de Brito através das duas edições da mesma biografia, escrita por Fernão Pereira de Brito, irmão do jesuíta, sendo a original publicada em 1722<sup>13</sup> e a segunda edição, publicada em 1852<sup>14</sup>. Optamos por trabalhar com essas biografias

---

<sup>11</sup> Idem. Ibidem.

<sup>12</sup> Atualmente localizada em Tiruvadanai taluk, distrito de Ramanathapuram, Tamil Nadu, Índia.

<sup>13</sup>BRITTO. Fernão Pereyra de. **Historia do Nascimento, vida, e martyrio do Ven. Padre João de Brito [...] Por D. Fernando de La Cueva [...]** Coimbra: Real Collegio das Artes da Comp. De Jesu 1722.

<sup>14</sup>BRITTO. Fernão Pereyra de. **Historia do nascimento, vida e martyrio do Beato João de Brito [...]**. Lisboa: Typographia de A. S. Monteiro, 1852.

por se tratarem de edições diferentes da mesma obra e, principalmente, por apresentarem um vasto compêndio documental que ampliou as perspectivas de análise desta pesquisa.

Escrita por Fernão Pereira de Brito, irmão de João de Brito, é trazida a público pela primeira vez através de um esforço conjunto de D. Fernando de la Cueva, sobrinho do missionário e a Companhia de Jesus. A obra *Historia do nascimento, vida, e martyrio do Venerável Padre João de Britto* foi publicada em 1722 em Coimbra através do *Real Collegio das Artes da Companhia de Jesus*<sup>15</sup>. Sua segunda edição, publicada em 1852, apresenta algumas sutis, porém interessantíssimas mudanças. A princípio podemos notar que a edição do século XIX é intitulada como *Historia do nascimento, vida e martyrio do Beato João de Britto*, diferentemente da edição do século XVIII, que se refere, no título, a João de Brito como “venerável padre”.<sup>16</sup>

São sutis as diferenças entre as duas obras, não havendo modificações na redação e na estrutura da narrativa, somente a exclusão de tópicos presentes na primeira edição intitulados como “reflexões”. Estas reflexões são interferências diretas do autor da biografia e não somam contribuições relevantes à narrativa. Deste modo, optamos por trabalhar prioritariamente com a edição de 1852, pela inclusão de uma série de documentos e obras que compõe o tópico “memória”. O “compêndio” e a “memória” somam uma série de documentos, dentre eles um de cunho biográfico sobre João de Brito apresentado à Sagrada Congregação dos Ritos em 1714, traduzido do latim para o português, duas cartas escritas ao pontífice por D. João V e D. Maria Ana de Áustria sobre João de Brito. Algumas cartas que compõe uma seção chamada *Verdadeyras Imagens*, onde é possível encontrar documentos de autoria do jesuíta e de seus companheiros de missão.

São apresentados, ainda pela edição, em ordem cronológica a carta do padre Francisco Laynes, superior da missão do Madurai, que escreveu logo após a morte de Brito aos padres da Companhia, sendo impressa somente em 1717. Segue-se com um folheto escrito pelo jesuíta Manuel Coimbra em 1695, intitulado *Breve relação do ilustre martyrio do V. P. João de Britto*, impressa em Lisboa em 1695. O *ilustre Certame*, de autoria do padre jesuíta Jean Baptiste Maldonado, é uma das obras mais ricas em detalhes presentes nessa seção, ainda que não conste

---

<sup>15</sup>BRITTO. Fernão Pereyra de. **Historia do Nascimento, vida, e martyrio do Ven. Padre João de Brito [...] Por D. Fernando de La Cueva [...]** Coimbra: Real Collegio das Artes da Comp. De Jesu 1722.

<sup>16</sup>BRITTO. Fernão Pereyra de. **Historia do nascimento, vida e martyrio do Beato João de Brito [...]**. Lisboa: Typographia de A. S. Monteiro, 1852.

na íntegra, mas apenas fragmentos que foram traduzidos do latim para o português. Todavia, essa obra do padre Maldonado, publicada em 1697 em Antuérpia, traça uma rica trajetória de João de Brito. As próximas obras apresentadas são a *Imagem da Virtude em o noviciado da Companhia de Jesus na Corte de Lisboa* e *Annus Gloriosus*, ambas escritas pelo jesuíta Antônio Franco, a primeira impressa em Coimbra em 1717 e a segunda em Viena em 1720, ambas constam somente as partes que se referem a João de Brito. Por fim, são apresentadas as obras *Vita del V. Servo di Dio P. Giovanni di Britto*, de autoria anônima e publicada em Roma em 1738, o 2º tomo da *Bibliotheca Lusitana* de Diogo Barbosa Machado, a *Historia genealógica da Casal Real* 12 part. 2.<sup>a</sup> de autoria de D. Antonio Caetano de Sousa e *Da Historia da Companhia de Jesus*, pelo jornalista Cretineau Joly, todas sem informação de data.<sup>17</sup>

Tendo em vista o vasto compêndio documental presente na biografia estudada e as complexidades abarcadas pelo método missionário de João de Brito, que por sua vez refletia o conturbado contexto político e social das comunidades que se estabeleceram nas regiões abarcadas pela Província Jesuítica do Malabar na Índia, optamos por analisar este caso através de uma abordagem interdisciplinar que conjugue Antropologia e História. Nesse sentido, o conceito de performance, utilizado por nós, é inerente à área análoga à Antropologia conhecida como *Performance Studies*. Postulado por Richard Scherchner, o conceito de performance nos possibilita analisar o mundo social a partir de sua teatralidade, entendendo esta como elemento formador de tradições e agentes sociais.

Só podemos determinar que algo é performance ao nos referirmos ao contexto cultural e circunstâncias específicas de tal ato. É nesse sentido que História e *Performance Studies* podem dialogar, levando em conta a necessidade de ter em consideração a dimensão temporal em ambas as áreas. Nesse sentido, não há nada inerente à nenhuma ação que a desqualifique de poder ser enxergada como performance. Isso pode ser assegurado a partir de um dos significados dados à performance por Scherchner, que compreende performar como realizar atos de acordo com um plano ou cenário específico.<sup>18</sup>

É através do uso deste conceito que buscamos realizar nossa inserção junto à historiografia. A historiografia por muito tempo delimitou seus esforços em conceber a natureza da Querela dos Ritos Malabares devido à formação de Roberto de Nobili como jesuíta italiano

---

<sup>17</sup>Prefação da segunda edição. In: BRITTO. Fernão Pereyra de. **Historia do nascimento, vida e martyrio do Beato João de Brito [...]**. Lisboa: Typographia de A. S. Monteiro, 1852.

<sup>18</sup> SCHECHNER. Richard. **Performance Studies: An Introduction**. Londres; Routledge. 2013. pp. 42.

de origem aristocrática, o que o diferenciava de um jesuíta português, como Gonçalo Fernandes Trancoso, originalmente um soldado. Importantes trabalhos foram realizados a partir desta ideia, como os de Županov<sup>19</sup> e Agnolin<sup>20</sup>. Por outro lado, Aranha<sup>21</sup>, Gomide<sup>22</sup> e Tavares<sup>23</sup> pontuaram críticas a este tipo de análise, apontando para a necessidade em conceber a Companhia de Jesus a partir de sua formação heterogênea, devendo compreender o desenvolvimento de cada missão a partir das especificidades de seu contexto.

Embora nosso posicionamento seja contrário às análises que compreendem as origens dos inacianos como pontos determinantes para as formas como iriam missionar e também buscamos pensar a Companhia de Jesus a partir de sua heterogeneidade, chamamos atenção para a escassez de trabalhos sobre a atuação missionária de João de Brito. Nesse sentido, nossa primeira contribuição dá-se ao trazermos para o centro de nossa análise a trajetória deste importante jesuíta. Através de sua trajetória foi possível reunirmos evidências contrárias às concepções de que a origem italiana ou portuguesa dos inacianos seria determinante para explicar as diferentes posturas adotadas por Nobili e Trancoso, uma vez que Brito foi um ferrenho defensor de Nobili, mas também era um jesuíta português ligado diretamente ao empreendimento colonial luso. Para além disso, a contribuição historiográfica esperada com essa pesquisa consiste em pensar tanto a escrita sobre Brito quanto à aplicabilidade de seu método a partir dos conceitos inerente à performance.

Performances são constituídas por ações desenvolvidas ao longo de um período histórico que fundamentalmente delimitam comportamentos que serão continuados por outras gerações. Ou seja, seguindo a ideia de “comportamentos restaurados” de Richard Schechner<sup>24</sup>, podemos conceber performance como elemento essencial na formação de tradições. Nesse sentido, a construção de João de Brito enquanto um mártir através de obras e documentos que buscaram atestar sua vida santa foi realizada a partir de uma série de ações determinadas por

---

<sup>19</sup> ŽUPANOV, Inês. **Disputed Mission: Jesuit experiments in brahmanical knowledge in seventeenth century India**. New Delhi: Oxford University Press, 1999. pp. 47.

<sup>20</sup> AGNOLIN, Adone. **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, 2020. pp. 123.

<sup>21</sup> ARANHA, Paolo. Roberto Nobili e il dialogo interreligioso?. **Roberto De Nobili (1577-1656): Missionario gesuita poliziano: Atti del convegno Montepuciano 20 ottobre 2007**, p. 137-150, 2008.

<sup>22</sup> GOMIDE, Ana Paula Sena. **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) - Ao Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2014. pp.88-90.

<sup>23</sup> TAVARES, C. C. S. Mediadores culturais: jesuítas e a missão na Índia (1542-1656). **Acervo - Revista do Arquivo Nacional**, v. 16, n. 2, p. 173-190. Disponível em: <http://hdl.handle.net/20.500.11959/brapci/43346>. Acesso em: 08 out. 2023. pp. 174.

<sup>24</sup> SCHECHNER, Richard. **Performance Studies: An Introduction**. Londres; Routledge. 2013. pp 30.

diferentes tradições, entre elas a escrita hagiográfica, por exemplo. Por outro lado, sua escolha em atuar seguindo a metodologia de *accomodatio* foi constantemente reforçada tendo como base uma experiência anterior, a de Roberto de Nobili que, por sua vez, fazia uso de argumentações em busca de validar seu método, recorrendo às experiências de São Paulo.

As ações de João de Brito e a construção de sua santidade por meio da escrita biográfica/hagiográfica representam dimensões performáticas em torno de sua atividade missionária. A biografia de Brito se desenvolve em torno de sua suposta adoção do método de Nobili, ou seja, dos padres *sanyasi*, inclusive com defesas diretas buscando afirmar que a atuação missionária de João de Brito se deu a partir desta estratégia. Entretanto, dedicando um olhar mais atento à atuação missionária de João de Brito, podemos perceber que o jesuíta esteve em contato com castas inferiores, até mesmo com portugueses, quando ainda estava atuando segundo o método de *accomodatio*, o que chama atenção para uma estratégia diferente da adotada pelos padres *sanyasi*, uma vez que estes não poderiam realizar tal contato sob pena de perder seu prestígio social, o que nos leva a crer que Brito teria missionado a partir de uma outra estratégia, a dos padres *pandares* ou *belalas*.

Visando abarcar os temas abordados, o presente estudo foi dividido em três capítulos. No capítulo 1 analisaremos prioritariamente a narrativa formulada sobre João de Brito presente nas duas edições da biografia sobre o jesuíta, publicadas em 1722 e 1852. Inicialmente buscaremos salientar as diferenças entre as duas edições, de maneira a justificar nossa opção em trabalhar com a segunda edição pelo acréscimo de importantes documentos que compõem a seção “memória”. Em seguida, concentraremos nossos esforços em analisar a formação da narrativa a partir de elementos que compõem os gêneros panegírico, hagiográfico e sobretudo martirológico; investigaremos ainda os elementos que buscam construir a imagem de João de Brito como um mártir. Por fim, propomos pensar também a performance como instrumento narrativo auxiliar à criação da construção do santo, viabilizada a partir da conjunção da narrativa biográfica junto aos documentos presentes nos tópicos “compêndio” e “memória”.

No capítulo 2 buscaremos refletir a respeito dos contextos que fundamentaram a atuação missionária de João de Brito na Índia. Para que isso seja possível, pensaremos a instalação da Companhia de Jesus na região. A partir da criação da Província Jesuítica do Malabar, consideraremos os desafios da missão na ampla geografia potencialmente abrangida pela província, bem como as dificuldades enfrentadas pelos missionários ao atuarem em territórios que estavam fora do controle político de agentes europeus. Em seguida,

discutiremos as interpretações historiográficas sobre a Querela dos Ritos Malabares e sobre seus protagonistas, atendo-se ao conflito centrado na atuação missionária de Roberto de Nobili e Gonçalo Fernandes Trancoso. Por fim, trataremos de outra fase da Querela, a partir de 1640, considerando agentes para além de Fernandes e Nobili. Objetivando, deste modo, situar a prática missionária de João de Brito no interior das discussões sobre a atuação dos padres *sanyasi* e *pandar*.

No capítulo 3 nos debruçaremos especificamente sobre a trajetória de João de Brito. Para possibilitar isso, pensamos as interferências de agentes romanos nas regiões fora do controle do Padroado português, em finais do século XVII. A Sagrada Congregação *de Propaganda Fide*, que teve sua fundação em Roma no ano de 1622, teve como objetivo a busca por uma afirmação mais direta no estabelecimento de eixos jurídicos e políticos sobre a atividade apostólica no além-mar, acirrando as disputas entre Lisboa e Roma em território indiano. No bojo destas disputas, buscaremos pensar as sutis diferenças práticas entre as metodologias de Nobili e Brito e de que maneira elas se confundiam no interior da missão do Madurai. Por fim, refletiremos sobre o caráter performático do método de João de Brito e o formato circular de sua narrativa em torno dos rituais que circundam a trajetória deste jesuíta.

## CAPÍTULO 1

### A querela e seu mártir: João de Brito e as dimensões da Querela dos Ritos Malabares

A figura do jesuíta português João de Brito nos chamou bastante atenção pela sua importante relevância no contexto missionário da Província Jesuítica do Malabar aos finais do século XVII. Muito por conta da forma como missionou, através do método de *accomodatio*. Além de ser de origem nobre<sup>25</sup>, Brito exerceu importantes papéis nas dinâmicas missionárias no interior da mencionada província, tornando-se superior da missão do Madurai em 1685 e foi assassinado no reino de Ginja<sup>26</sup>, na Província do Malabar, em 1693. Morte esta que viria a se tornar símbolo de seu martírio.<sup>27</sup>

É interessante notar que apesar da figura deste missionário ser tão importante para o desenvolvimento das missões jesuítas no Sul da Índia, sendo relevante ao ponto de ser beatificado em 1853 e canonizado em 1947, a historiografia tem pouquíssimas contribuições a seu respeito. Em sua tese de doutoramento intitulada *Do Malabar às Molucas: os Jesuítas e a Província do Malabar (1601-1693)*, Maria de Lurdes Ponce Edra de Aboim Sales<sup>28</sup> realiza uma breve trajetória de João de Brito, entretanto, por não se tratar do objetivo do mencionado trabalho, a autora não constrói uma análise em torno do missionário.

É neste mesmo viés que as obras por ela levantadas sobre João de Brito se circunscrevem. Sales aponta sete trabalhos desenvolvidos no século XX que se concentram na figura de Brito, com destaque ao artigo *A missão de João de Brito*, de João Paulo de Oliveira e Costa<sup>29</sup>. Apesar da importante contribuição destes trabalhos ao que tange a exposição de elementos referentes à trajetória deste missionário, eles carecem de análises científicas acerca do tema e em maior ou menor grau, pecam por possuírem caráter apologético.

---

<sup>25</sup> João de Brito era 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.

<sup>26</sup> Atualmente localizada no distrito de Viluppuram, Tamil Nadu (Índia).

<sup>27</sup> BRITTO. Fernão Pereyra de. **Historia do nascimento, vida e martyrio do Beato João de Brito [...]**. Lisboa: Typographia de A. S. Monteiro, 1852.

<sup>28</sup> SALES. Maria de Lurdes Ponce Edra de Aboim. **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. 2015.

<sup>29</sup> ABOIM. Op. Cit. Nota 872, pp 251.

Acreditamos que este caráter apologético se dá por terem sido escritos em um contexto de produção muito específico sobre a figura de Brito, o de sua canonização. Ao realizarmos um minucioso levantamento bibliográfico, conseguimos perceber que sete biografias foram publicadas no intervalo de 1937 a 1948<sup>30</sup>, sendo a última publicada em 1986<sup>31</sup>. É importante salientar que Brito fora canonizado em 1947, no apogeu do regime Salazarista em Portugal. Desta maneira, podemos compreender a produção destas obras como completamente conectadas a uma possível propaganda deste que então se tornaria o mais novo santo português. Nesse sentido, muitas das produções a respeito de João de Brito seriam direta ou indiretamente afetadas.

Almejando contribuir junto à área de estudos referentes às missões jesuíticas no Sul da Índia, concentraremos nossos esforços neste capítulo em compreender os mecanismos discursivos utilizados na narrativa para construir a figura de João de Brito como um mártir. Para atingir tal objetivo, inicialmente nos debruçaremos sobre duas edições da mesma biografia, escrita por Fernão Pereira de Brito, irmão do jesuíta, a original publicada em 1722<sup>32</sup> e a segunda edição, publicada em 1852<sup>33</sup>. Optamos por trabalhar com essas biografias por se tratarem de edições diferentes da mesma obra e, principalmente, por apresentarem um vasto compêndio documental que ampliou as perspectivas de análise desta pesquisa. Para além disso, o fato de João de Brito ter sido beatificado em 1853, um ano após a publicação da segunda edição, nos leva a crer que estas biografias representam o primeiro esforço bem-sucedido no caminho da posterior canonização de João de Brito.

Objetivamos nesta etapa compreender a forma como foram construídas, seus possíveis objetivos e diferenças. Posteriormente, refletimos a respeito dos elementos textuais da obra, levantando hipóteses sobre as complexidades inerentes ao tentar classificá-la em um gênero específico. Por fim, concluímos com postulações referentes à aplicabilidade de conceitos provenientes da área da Performance na análise das narrativas sobre João de Brito.

---

<sup>30</sup> AMEAL, João. **João de Brito, herói da fé e do império**. Lisboa: Edições SPN, 1941; DOERING, Henrique S. **J. S. João de Brito – De pajem a mártir -**. V2. Livraria apostolada da Impresa. Porto 1948; LEITÃO, Joaquim. **Crónica de São João de Brito**. Ministério das Colónias, Lisboa. 1949; NEVETT, OSSWALD, Maria Henriques. **Vida e morte do beato João de Brito**. 1937; PERRY VIDAL, Frederico Gavazzo **O Beato João de Brito**. 1940; SILVA MARINHO DA **São João de Brito**. 1947.; VASCONCELOS EVARISTO. **Beato João de Brito da Companhia de Jesus**. 1937.

<sup>31</sup> Albert S.J. **João de Brito e o seu tempo**. Braga: Editorial A. O., 1986.

<sup>32</sup>BRITTO. Fernão Pereyra de. **Historia do Nascimento, vida, e martyrio do Vem. Padre João de Brito [...]** **Por D. Fernando de La Cueva [...]** Coimbra: Real Collegio das Artes da Comp. De Jesu 1722.

<sup>33</sup>BRITTO. Fernão Pereyra de. **Historia do nascimento, vida e martyrio do Beato João de Brito [...]**. Lisboa: Typographia de A. S. Monteiro, 1852.

### 1.1. As diferenças e semelhanças entre as edições da biografia de João de Brito escrita por seu irmão.

Escrita por Fernão Pereira de Brito, irmão de João de Brito, foi trazida a público pela primeira vez através de um esforço conjunto de D. Fernando de la Cueva<sup>34</sup>, sobrinho do missionário, e a Companhia de Jesus. A obra *Historia do nascimento, vida, e martyrio do Venerável Padre João de Britto*, foi publicada em 1722 em Coimbra através do *Real Collegio das Artes da Companhia de Jesus*<sup>35</sup>. A obra conta com uma estrutura muito bem delimitada, iniciando com uma dedicatória de D. Fernando de La Cueva a D. João V, seguida de uma declaração ao leitor, um protesto e declaração do autor e algumas licenças para publicação da mesma, sendo elas: do Santo Ofício, do Ordinário e do Paço. Posteriormente a obra segue com uma seção denominada *Epigrammas Laudatorios*. Esta parte consiste em uma série de poemas, todos em latim, escritos por membros da Companhia de Jesus sobre João de Brito. Logo após é apresentado um enxuto índice que divide a narrativa da biografia em três partes e um compêndio dividido em duas outras partes. O compêndio conta com um documento de cunho biográfico sobre João de Brito apresentado à Sagrada Congregação dos Ritos em 1714, traduzido do latim para o português, duas cartas escritas ao pontífice por D. João V e D. Maria Ana sobre João de Brito. Em seguida, algumas cartas que compõe uma seção chamada *Verdadeyras Imagens*, onde é possível encontrar documentos de autoria do jesuíta e seus companheiros de missão.

Sua segunda edição, publicada em 1852, apresenta algumas sutis, porém interessantíssimas mudanças. A princípio podemos notar que a edição do século XIX é intitulada *Historia do nascimento, vida e martyrio do Beato João de Britto*, diferentemente da edição do século XVIII, que se refere, no título, a João de Brito como “venerável padre”<sup>36</sup>. Ou seja, mesmo que tenha sido publicada um ano antes da beatificação de Brito, os editores da edição do século XIX já se referiam ao missionário enquanto um beato. Inicialmente a formatação se mantém a mesma, contudo, após o protesto e a declaração do autor, as licenças para publicação são substituídas por uma prefação da segunda edição e uma breve biografia do autor da obra, Fernão Pereira de Brito.

---

<sup>34</sup> É descrito no título da obra como “Fidalgo da Caza de Sua Magestade, Alcayde mór de Alter do Chão, Commendador de Monforte”.

<sup>35</sup>BRITTO. Fernão Pereyra de. **Historia do Nascimento, vida, e martyrio do Ven. Padre João de Brito [...] Por D. Fernando de La Cueva [...] Coimbra: Real Collegio das Artes da Comp. De Jesu 1722.**

<sup>36</sup>BRITTO. Fernão Pereyra de. **Historia do nascimento, vida e martyrio do Beato João de Brito [...]. Lisboa: Typographia de A. S. Monteiro, 1852.**

Nesta prefação estão listadas as principais diferenças entre as edições. A primeira edição consta com uma série de “reflexões” do autor que interrompem a narrativa para realizar ponderações sobre o texto. Contudo, a edição de 1852 retira todas as “reflexões”, sendo o total de 81, por razão de “não fazendo ellas parte da historia, mas sendo mera considerações sobre o seu texto, em nada aproveitavam a fidelidade histórica, e entravavam e tornavam menos deleitosa a sua leitura”<sup>37</sup>. Nesse sentido, embora os capítulos estejam presentes na íntegra, sem nenhuma aparente modificação textual, as reflexões de Fernão Pereira de Brito foram retiradas da edição do século XIX. Para além disso, as diferenças seguem na alteração de ordem da seção *Epigrammas Laudatorios* que na edição oitocentista antecede diretamente o compêndio. Compêndio este que também se mantém integralmente na segunda edição, contudo, é acrescido de um importante item intitulado “memória”<sup>38</sup>.

É exatamente esta parte da obra, a “memória”, que faz com que concentremos nossas análises à segunda edição. Partindo do fato de que a primeira edição consta na íntegra e que as reflexões do autor não apresentam grandes contribuições à narrativa, valendo-se somente de algumas pontuais ponderações que merecem destaque, a edição de 1852 se mostra muito mais rica em detalhes ao somar junto à obra anterior um valoroso compilado de publicações, algumas na íntegra outras em fragmentos, ao material.

Podemos observar que no prefácio da segunda edição é realizado um levantamento das obras e documentos escritos sobre João de Brito até o momento de sua publicação. Em ordem cronológica, o primeiro documento apresentado é a carta do P. Francisco Laynes, superior da missão do Madurai que escreveu logo após a morte de Brito aos padres da Companhia, sendo impressa somente em 1717. Segue-se com um folheto escrito pelo jesuíta Manuel Coimbra em 1695, intitulado *Breve relaçam do illustre martyrio do V. P. João de Britto*, impressa em Lisboa em 1695. O *Illustre Certame* (Antuérpia, 1697), de autoria do jesuíta Jean Baptiste Maldonado, é uma das obras mais ricas em detalhes sobre a trajetória de João de Brito que se faz presente na mencionada seção, ainda que ela não conste na íntegra, mas apenas fragmentos traduzidos do latim para o português. As próximas obras apresentadas são a *Imagem da Virtude em o noviciado da Companhia de Jesus na Corte de Lisboa* e *Annus Gloriosus*, ambas escritas pelo jesuíta Antônio Franco, a primeira impressa em Coimbra em 1717 e a segunda em Viena em 1720, ambas constam somente as partes que se referem a João de Brito. Por fim, são

---

<sup>37</sup> Idem. pp. XVII.

<sup>38</sup> Idem. pp. 267-360.

apresentadas as obras *Vita del V. Servo di Dio P. Giovanni di Britto*, de autoria anônima e publicada em Roma em 1738, o 2º tomo da *Bibliotheca Lusitana* de Diogo Barbosa Machado, a *Historia genealógica da Casal Real* part. 2.<sup>a</sup>, de autoria de D. Antonio Caetano de Sousa e *Da Historia da Companhia de Jesus*, pelo jornalista Cretineau Joly, todas sem informação de data.<sup>39</sup>

No que concerne à narrativa biográfica, ela está dividida em três partes, sendo a primeira intitulada *Em que se contêm as acções do V. P. João de Britto, desde o seu nascimento até a sua partida para India e chegada a Goa*<sup>40</sup>. Dividido em doze capítulos, este primeiro fragmento narra o início da vida de Brito, ingresso e formação na Companhia de Jesus. Nesta primeira parte, é possível observar elementos narrativos que aproximam João de Brito à Companhia de Jesus e principalmente à imagem de São Francisco Xavier, através principalmente de passagens de provação e interferência direta da providência divina, por vezes sendo utilizada a figura de São Francisco Xavier. Logo no início da narrativa é apresentado a primeira provação de João de Brito, que aos onze anos sobreviveu a uma terrível condição de saúde por intercessão de São Francisco Xavier, o que culminou no uso do hábito jesuíta por Brito durante um ano, resultando no apelido de “martirizinho” junto aos demais pajens<sup>41</sup>.

A segunda parte é intitulada *Em que se contêm as acções que o V. P. João de Britto obrou na India até ser mandado a Portugal eleito procurador da sua província do Malabar*<sup>42</sup>. Esta parte, dividida em trinta capítulos, tem por objetivo principal narrar a primeira viagem de Brito à Índia e toda sua trajetória missionária antes de retornar a Portugal em 1687. Existe um divisor de águas nesta parte da narrativa, pois Brito ganha uma dimensão interessantíssima após passar pelo episódio chamado de “Primeiro Martírio”. Em 1684, Brito é preso, torturado durante semanas, mas no momento em que iria ser morto é liberado por conta de disputas locais<sup>43</sup>. A partir disso, a narrativa passa a afirmar Brito como uma espécie de mártir vivo, pois o jesuíta já teria passado por todo o processo do martírio, só não o havia concebido.

A terceira e última parte é intitulada *Em que se contêm as acções que o V. P. João de Britto obrou depois que chegou a Portugal, e depois que de Portugal se embarcou segunda vez*

---

<sup>39</sup>Prefação da segunda edição. In: BRITTO. Fernão Pereyra de. **Historia do nascimento, vida e martyrio do Beato João de Brito [...]**. Lisboa: Typographia de A. S. Monteiro, 1852.

<sup>40</sup> BRITTO. Fernão Pereyra de. **Historia do nascimento, vida e martyrio do Beato João de Brito [...]**. Lisboa: Typographia de A. S. Monteiro, 1852, pp. 1-29.

<sup>41</sup> Idem. pp. 4-9.

<sup>42</sup> Idem. pp. 30-133.

<sup>43</sup> Idem. pp. 118-133.

*para a Índia, até consumir a vida com o glorioso martyrio*<sup>44</sup>. Dividida em dezesseis capítulos, esta parte nos chama atenção para alguns episódios, como uma certa tensão se Brito poderia ou não ir à Roma prestar contas da Missão, o que chama atenção para as tensões entre Portugal e Roma, além de toda sua passagem por Portugal ainda enquanto um *pandar* e, obviamente, a consagração de seu martírio.

## 1.2. Esforço para a santidade: a construção textual do missionário-mártir

Já expostos os elementos que compõe as edições da biografia sobre João de Brito, podemos agora nos debruçar no que acreditamos ser a motivação fundamental da publicação das mesmas: a construção do missionário-mártir. Vale ressaltar, antes de mais nada, que no período apontado por Hsia como correspondente à ação da Contrarreforma (1540-1770), podemos conceber algumas modalidades nas quais se enquadravam os pretendentes à santidade a partir de seus atributos, ou seja, suas personalidades e conquistas reconhecidas pela Igreja. São sete arquétipos de santos: os fundadores, os reformadores, os místicos, os bispos, os missionários, os obreiros e os mártires. É interessante pensar que apesar de Brito ser missionário, tendo essa imagem constantemente reforçada em sua biografia, tanto o título da obra quanto sua narrativa culminam em seu martírio. Nesse sentido, apesar de estarmos nos valendo de um missionário e por isso é evidente a presença de elementos próprios deste arquétipo de santidade, João de Brito fora conceituado mártir. Portanto, nos cabe perceber de que maneira podemos dialogar com estas categorias.<sup>45</sup>

Brito morreu em 1693 e logo após sua morte algumas importantes obras começaram a circular a seu respeito, construindo uma movimentação sobre sua trajetória missionária e levantando ideias sobre seu martírio, como o já mencionado trabalho do padre Jean Baptiste Maldonado<sup>46</sup>. Entretanto, Brito fora ser beatificado somente em 1853. Muito desta demora, para além de possíveis outros fatores, podem ser identificados no fato de que o atributo de mártir não foi muito utilizado pela Igreja da Contrarreforma no reconhecimento da santidade de

---

<sup>44</sup> Idem. pp. 134-191.

<sup>45</sup> HSIA. Po-Chia R. **The world of Catholic renewal 1540-1770**. Cambridge. Cambridge University Press, 1998. pp. 122-138.

<sup>46</sup> MALDONADO, Jean Baptiste, S.J. **Illustre certamen** R. P. Ioannis de Britto e Societatis Iesu Lusitani. Antuerpiae: Petrum Iouret, , 1697, <https://purl.pt/13819>

homens e mulheres no período.<sup>47</sup> As memórias dos mártires eram celebradas, mas seus processos de santificação só foram ser consumados a partir dos séculos XIX e XX. Para R. Po-Chia Hsia existem duas possíveis respostas, a primeira sendo ideológica. A Igreja da Contrarreforma encarava a si mesma como uma Igreja Militante e triunfante e a imagem do martírio, muito conectada com a identidade de uma Igreja apostólica perseguida pelas leis pagãs, não era pretendida pelo papado.<sup>48</sup>

A segunda razão deriva de políticas eclesiais e da centralização da administração papal. O processo pelo qual os candidatos eram proclamados santos seguia o mesmo princípio da descrição evangélica sobre a aproximação dos primeiros apóstolos, muitos são chamados, porém, poucos são escolhidos. Esse tipo de movimentação se deu em resposta à proliferação de cultos a santos durante a Idade Média. Nesse sentido, o papado pós-tridentino centralizou a santificação e uniformizou o processo. Durante a Idade Média, o culto aos santos se desenvolvia de maneira espontânea e a nível local. Buscando extinguir este tipo de manifestação, a tomada de decisões passou a estar centralizada em Roma, desautorizando cultos locais, delimitando critérios ostensivos para provar a santidade através de uma intensiva investigação, como comprovação de milagres, por exemplo. É nesse sentido que a vida de santo de João de Brito foi apresentada à Sagrada Congregação dos Ritos em 1714, estando, posteriormente, anexada ao compêndio de sua biografia.<sup>49</sup>

O movimento geral de renovação literária, próprio da modernidade no âmbito da poesia e hagiografia religiosa, foi composto por autores que procuraram expor os temas do cristianismo numa expressão conjunta às novas sensibilidades estéticas e culturais deste contexto. Este movimento se deu em alternativa às narrativas em prosa de caráter tradicional e popular. Nesse sentido, as Reformas utilizaram amplamente e reinterpretaram as tipologias literárias fixadas pelo martírio desde o início do cristianismo.<sup>50</sup>

No princípio da Época Moderna, a imagem do mártir era celebrada a fim de evocar o tempo fundador e, envolvida a partir de uma sensação mística, evocava os primórdios do cristianismo. Servindo como uma espécie de instrumento didático utilizado no disseminado

---

<sup>47</sup>HSIA, Po-Chia R. **The world of Catholic renewal 1540-1770**. Cambridge. Cambridge University Press, 1998. pp. 122-138.

<sup>48</sup> Idem. *Ibidem*.

<sup>49</sup>BRITTO, Fernão Pereyra de. **Historia do nascimento, vida e martyrio do Beato João de Brito [...]**. Lisboa: Typographia de A. S. Monteiro, 1852, pp. 199-214.

<sup>50</sup> URBANO, C. M. Tipologias literárias do martírio na hagiografia: as origens. **Theologica**, v. 41, n. 2, pp. 331-358, 1 jun. 2006.

debate doutrinal típico das ações reformadoras a partir de seu caráter paradigmático da construção de um “exemplo” que estendeu sua influência para além da literatura hagiográfica. Concebendo, assim, a configuração de perfis heroicos presentes em diversos textos literários.<sup>51</sup>

A construção da imagem do santo tem seu efeito realizado a partir de elementos semânticos. Uma destas alternativas é a constituição de nobreza, uma vez que “o sangue é a metáfora da graça”. Por isso, logo no início da edição, é possível encontrar uma breve genealogia que liga a família de Brito à nobreza<sup>52</sup>, pois o enobrecimento dos santos está em simetria com a santificação de príncipes. Michel de Certeau afirma que estas operações recíprocas instauram uma hierarquia social de exemplaridade religiosa, sacralizando a ordem estabelecida, própria do Antigo Regime.<sup>53</sup>

A utilização de uma origem nobre é um sintoma da lei organizativa da vida de um santo. Um texto de caráter meramente biográfico colocará uma evolução e, portanto, diferenças entre as fases do crescimento do indivíduo. Contudo, obras de caráter edificante postulam a partir de uma eleição divina, por meio da qual o indivíduo adulto ainda reflete suas qualidades encontradas já na infância. Para tanto, “o santo é aquele que não perde nada do que recebeu”.<sup>54</sup>

Os santos missionários partem de uma heroica jornada longe de suas terras, expandindo as fronteiras do catolicismo<sup>55</sup>. A figura do missionário aparece pela primeira na narrativa sobre Brito quando este tinha somente onze anos, sendo São Francisco Xavier o santo responsável por salvar o português de uma terrível doença. A partir deste momento, a narrativa traça o destino de Brito enquanto um missionário, pois evidencia que o jesuíta fez uso das vestes da Companhia durante um ano, sendo esta uma promessa em agradecimento à intercessão de São Francisco Xavier e um divisor de águas na trajetória do pajem. Isto porque é após o término da promessa que Brito se dedica a entrar na Companhia de Jesus, sendo apresentado ao desejo missionário.<sup>56</sup>

---

<sup>51</sup> Idem. *Ibidem*.

<sup>52</sup> BRITTO. Fernão Pereyra de. **Historia do nascimento, vida e martyrio do Beato João de Brito [...]**. Lisboa: Typographia de A. S. Monteiro, 1852, pp. 1-2.

<sup>53</sup> CERTEAU. Michel de. **A escrita da História**. Rio de Janeiro. Forense-Universitária, 1982. pp. 247.

<sup>54</sup> Idem. *Ibidem*.

<sup>55</sup> HSIA. Po-Chia R. **The world of Catholic renewal 1540-1770**. Cambridge. Cambridge University Press, 1998. pp. 122-138.

<sup>56</sup> BRITTO. Fernão Pereyra de. **Historia do nascimento, vida e martyrio do Beato João de Brito [...]**. Lisboa: Typographia de A. S. Monteiro, 1852, pp. 1-29.

Oriunda de uma tradição literária pagã, a presença de um “exemplo” influenciou de maneira incisiva a hagiografia, principalmente a sua vertente biográfica. Entretanto, a literatura de cunho martirológico inicial não descreve o percurso biográfico dos mártires, mas centra suas narrativas em sua morte. Os textos mais elaborados, mais próximos ao gênero panegírico surgiram depois, mas com os mesmos fins moralizantes e apologéticos, transformando os heróis em ascetas<sup>57</sup>.

A figura de Xavier esteve constantemente presente por exercer um papel importante na construção da narrativa sobre João de Brito. Comparar as ações do jesuíta português com a de um santo (Xavier fora canonizado em 1622), ajuda na argumentação de que Brito estaria agindo como tal, sendo a figura de Xavier fundamental por ser a principal referência de um santo missionário tanto para a Companhia de Jesus quanto para as missões no Oriente como um todo. Este tipo de esforço junto a narrativa se aproxima ao propósito central de obras hagiográficas, privilegiando os atores do sagrado, ou seja, os santos. Desta maneira, há a edificação e construção do que Michel de Certeau chamou de “exemplaridade”. Podemos trabalhar este conceito a partir da ideia de modelo, o “exemplo” baliza a construção de uma vida santa, sendo fator necessário para atingir tal santidade. Portanto, Brito é constantemente comparado a Xavier e evidenciado como fiel seguidor de seus exemplos e ações a fim de estruturar as condições para que o missionário português possa ser visto como Xavier, ou seja, como um santo.<sup>58</sup>

A ida de Brito à Índia a contragosto de sua mãe encerra a primeira parte da biografia e inicia a conceptualização do jesuíta enquanto um possível santo missionário. Podemos ler a disputa com sua mãe, que recorreu ao núncio papal para que o inaciano não saísse de Portugal, como um rompimento com qualquer ligação que o distanciasse de seu objetivo: a conquista de almas no Oriente<sup>59</sup>. Sendo assim, podemos afirmar que o intuito da primeira parte da obra é apresentar o personagem de Brito como um missionário, sendo sua formação como um santo presente na parte seguinte.

---

<sup>57</sup> Urbano define esta cronologia através dos esforços de autores como Plutarco (46. D.C. – 120 D.C.), Diógenes Laércio (180 d.C. – 240 d.C.) e Suetônio (69 D.C. – 141 D.C.) URBANO, C. M. op. Cit pp. 344.

<sup>58</sup> CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. Rio de Janeiro. Forense-Universitária, 1982.

<sup>59</sup> BRITTO, Fernão Pereyra de. **Historia do nascimento, vida e martyrio do Beato João de Brito [...]**. Lisboa: Typographia de A. S. Monteiro, 1852, pp. 16-27.

Isto porque dois elementos são fundamentais para a construção do arquétipo do santo missionário: o heroísmo e o desbravamento do desconhecido<sup>60</sup>. Este último fator é constantemente reforçado na trajetória de Brito, sendo enfatizado por toda segunda parte da obra. Podemos observar logo no início do capítulo I da segunda parte, intitulado *Parte de Goa para as terras do Malabar, e descreve-se a sua jornada*, algumas passagens que enfatizam não somente elementos “desconhecidos”, mas também a vontade de Brito em enfrentá-los. Ao se direcionar às terras do Malabar, o jesuíta:

Podera fazer a jornada com muito commodo; porque todo lhe ofereceu a caridade do P. Braz de Azevedo, provincial que então era da província do Malabar: mas como o ardentíssimo zelo de padecer era n'elle acção do seu desejo, querendo imitar o grande apostolo do oriente S. Francisco Xavier, se partiu a pé para passar aquellas celebres serras do Malabar [...]<sup>61</sup>

Este trecho compõe o esforço do missionário que, apesar das “forças da fraqueza do corpo por benefício dos alentos do espirito, prosseguia alegre o caminho”<sup>62</sup> e constrói a imagem de um homem que apesar dos “muitos ursos, tigres, e elefantes”<sup>63</sup>, manteve-se firme em seu objetivo pela busca de novas almas.

Uma vez apresentado o desconhecido e formado o palco do extraordinário em que Brito atuava, a narrativa segue para a introdução dos atos de heroísmo do missionário. Tais atos se delimitam a partir de um supostamente nítido impedimento natural em concluir certas ações que, só são superadas através de intervenção divina dedicada ao jesuíta. O primeiro grande episódio referente a este tipo de construção narrativa se dá no capítulo VIII da segunda parte, intitulado: *Refere-se um caso, em que o V. Padre, e seus companheiros experimentaram os prodígios da divina providencia em seu favor*<sup>64</sup>. O episódio narrado no mencionado capítulo se constitui através da eminência de um dilúvio que dura três dias. Brito e seus cristãos estariam presos em uma choupana que foi tomada pelas águas que os cobriram quase que por completo. Como se isso não bastasse, as víboras que foram atraídas com a enchente e a presença da fome caracterizam o quadro caótico de tal episódio.<sup>65</sup>

---

<sup>60</sup> HSIA. Po-Chia R. **The world of Catholic renewal 1540-1770**. Cambridge. Cambridge University Press, 1998. pp. 122-138.

<sup>61</sup> BRITTO. Fernão Pereyra de. **Historia do nascimento, vida e martyrio do Beato João de Brito [...]**. Lisboa: Typographia de A. S. Monteiro, 1852, pp. 30-31.

<sup>62</sup> Idem. Ibidem.

<sup>63</sup> Idem. Ibidem.

<sup>64</sup> Idem. pp. 51-55.

<sup>65</sup> Idem. Ibidem.

Nesta altura da narrativa, o personagem de Brito já fora constituído como de saúde bastante fragilizada, seja pelas moléstias por ele enfrentadas no início de sua vida ou pelo físico aparentemente franzino que o impossibilitaria de realizar grandes testes de resistência. Deste modo, o lugar que o jesuíta desempenha em acalmar os locais e direcionar os esforços conjuntos para a oração é alavancado pelo fato de que Brito não possuía estas condições naturalmente, sendo a providência divina a responsável para que o jesuíta pudesse guiar a intenção daquelas almas junto a Cristo. Desta maneira, a narrativa nos apresenta a estiagem das águas como fruto da ação do missionário que, como um verdadeiro homem de Deus, conjugou seus esforços espirituais para salvar seus cristãos.<sup>66</sup>

É a partir do capítulo XI que as imagens do missionário e do mártir começam a se misturar<sup>67</sup>. Até este momento, João de Brito estava conectado ao ideal missionário, com algumas passagens que fazem referência à intercessão de São Francisco Xavier, muito esforço fora concentrado na ilustração do exótico e nas maneiras que o jesuíta buscou para sobreviver e converter aquele meio. Entretanto, o mencionado capítulo inicia a perseguição que, anos depois e ao final do texto, culminou em seu martírio. Sendo assim, a figura do missionário não é abandonada, mas utilizada como catalizadora da figura do mártir, ou seja, é a partir da construção do arquétipo de missionário que se desenvolve o do mártir.

O martírio é concebido não apenas pelos mártires, mas pelos fiéis e é encarado como uma benesse ou um privilégio. Desta maneira, não é possível que o cristão conquiste o martírio através de um esforço individual e isolado, mas apenas se for consumado pela ajuda da providência divina que o enviará as virtudes em forma de dons. A resistência ao sofrimento, por exemplo, tem explicação na Graça divina, uma vez que a constância dos mártires junto aos preceitos divinos torna vão os tormentos, graças ao auxílio direto de Cristo. A morte, consumação real do martírio, é sempre oferecida ao fiel por Deus, sendo o primeiro responsável por aceitar em clima de consolação espiritual, consagrando sua vitória.<sup>68</sup>

Conceber o martírio como um dom aceito livremente pelo homem, significa associá-lo intimamente à identificação recíproca do mártir junto a Jesus Cristo. Esta é uma constante martirológica bastante comum à literatura deste gênero. A vida do mártir e de Cristo se

---

<sup>66</sup> Idem. Ibidem.

<sup>67</sup> Idem. pp. 60-62.

<sup>68</sup> URBANO, C. M. Tipologias literárias do martírio na hagiografia: as origens. **Theologica**, v. 41, n. 2, p. 331-358, 1 jun. 2006.

consumam em uma só a partir de sua morte. Nesse viés, o mártir não só imita o gesto de Cristo, que morreu por todos, mas torna-se participante da ação de Cristo já realizada, estando presente junto a sua Paixão em seu próprio martírio.<sup>69</sup>

S. João Evangelista foi o principal responsável por modelar a figura de Jesus Cristo, que seria o protótipo do mártir para o cristianismo, como um modelo que aceitou voluntariamente a morte, no cumprimento da vontade do Pai, sendo esta revelada nas Escrituras. Como evidencia Urbano, os Evangelhos chamam atenção para a ida de Jesus à Jerusalém e a sua recusa em permanecer na Galileia à espera de ser preso. A natureza voluntária da morte de Jesus é presente em toda a representação joanina de sua prisão, julgamento e morte. Na maneira como salientam alguns exegetas do Evangelho de S. João, a Paixão de Jesus não é oriunda de humilhação, mas de triunfo: é a sua glorificação que está em ênfase. Os Atos dos Apóstolos e as Epístolas salientam este martírio através do entendimento do caminho a ser percorrido pelos seus discípulos.<sup>70</sup>

Evidentemente essa natureza voluntária frente à proximidade da morte está presente em boa parte da narrativa sobre João de Brito. Entretanto, a primeira vez que aparece é no capítulo XXIV da segunda parte. Já iniciada a perseguição contra o missionário, o capítulo intitulado *É preso o V. Padre no Reino de Madurey, e livrado do perigo da morte, que o ameaçava* apresenta o primeiro episódio em que Brito é confrontado com a eminência da morte e sujeitado à violência gentia<sup>71</sup>. Sua recusa a se afugentar é evidente no seguinte trecho:

Tendo porém ele (João de Brito) noticia de que o buscavam, se adiantou a perguntar-lhes quem procuravam. N'este tempo tiveram lugar os catecúmenos para se retirarem, e assim prenderam sómente o V. Padre, e os catechistas, que o acompanhavam, vingando n'elles o ódio, que tinham a todos.<sup>72</sup>

Em seguida, são narrados uma série de torturas provocadas contra Brito e seus catequistas que, àquele momento, se tornaram personagens “já consagradas ao martyrio”<sup>73</sup>. Entretanto, por não se valer de uma prisão oficialmente determinada pelo *naique*, título dado à autoridade local, o grupo de locais que perseguiu e torturou Brito e seus seguidores os liberaram ainda com vida. Vale ressaltar que a perseguição já se dava de uma maneira mais ampla aos cristãos, não somente ao missionário, pois é citado que, logo após ser livrado da morte, Brito

---

<sup>69</sup> Idem. Ibidem.

<sup>70</sup> Idem. Ibidem.

<sup>71</sup> BRITTO. Fernão Pereyra de. **Historia do nascimento, vida e martyrio do Beato João de Brito [...]**. Lisboa: Typographia de A. S. Monteiro, 1852, pp. 109-111.

<sup>72</sup> Idem. pp. 109-110.

<sup>73</sup> Idem. Ibidem.

parte do Madurai em direção ao reino de Tanjaor, onde um cristão de nome Gaudiozo fora perseguido. Doravante, a narrativa apresenta Brito como similar a Cristo que morreu por todos, pois o jesuíta mandou dizer aos perseguidores:

[...] que se tinham alguma duvida contra a lei de Deus, não era justo averiguarem-n'a com aquelle christão, o qual não era letrado na lei, que professava: que ele alli estava, e como mestre da mesma lei satisfaria com a razão a todas as duvidas, que lhe offerecessem: e não lhes quadrando o verem-se convencidos, não lhes seria difficultoso o tirar-lhe a vida, pois ia metter nas suas mãos.<sup>74</sup>

Esta convicção perante a arguição e o julgamento provenientes de agentes que representam o pecado é uma outra constante na literatura martirológica que aparece definida no Novo Testamento, sendo fruto da expressão de identificação entre o mártir e Cristo. O mártir não deve recear pelo que dizer e não se deixará invocar outro nome que não o de Cristo, pois nesse momento é o próprio Espírito Santo que intercederá por ele.<sup>75</sup>

Tal elemento fica mais evidente em um capítulo especificamente construído para este tipo de passagem, intitulado *Disputa com os letrados gentios, e convence-os*<sup>76</sup>. Neste capítulo, o texto chama atenção para um debate a respeito da “escritura de cabeça”, que seria uma verdade universal consagrada por Brahma aos gentios. O jesuíta persuadiu os gentios utilizando o argumento de que se há culto a mais de um deus e seus adeptos disputam sobre a soberania de cada um, a “escritura de cabeça” não pode ser a representação da verdade. Nesse sentido, Brito estaria apresentando a concepção de que a verdade universal só pode se fazer presente no monoteísmo. A defesa malsucedida de Brito da verdade cristã resulta na saída inevitável do martírio:

Convencidos tão evidentemente os gentios, e não tendo, que responder a estes argumentos calculatorios, obstinados no seu pecado trataram de encobrir a sua manifesta ignorância com injuriarem de palavra o V. Padre, e o tratarem tão mal, se n'aquella occasião não deu a vida pela fé, não foi á falta de martyries, mas porque a divina providencia lhe guardava a gloria do ultimo para outra occasião.<sup>77</sup>

Existe uma forte associação entre martírio e inspiração divina, principalmente ao que concerne aos diálogos judiciais que os mártires perseguidos enfrentam junto às autoridades locais. A certeza presente no texto de que João de Brito é constantemente iluminada pela

---

<sup>74</sup> Idem. pp. 111.

<sup>75</sup> URBANO, C. M. Tipologias literárias do martírio na hagiografia: as origens. *Theologica*, v. 41, n. 2, p. 331-358, 1 jun. 2006.

<sup>76</sup> BRITTO. Fernão Pereyra de. *Historia do nascimento, vida e martyrio do Beato João de Brito [...]*. Lisboa: Typographia de A. S. Monteiro, 1852. pp. 82-85.

<sup>77</sup> Idem. pp. 84.

inspiração divina dá condições ao jesuíta para enfrentar os gentios, tornando a perseguição um fator privilegiado para a consumação do martírio e, principalmente, impulsiona sua eficácia enquanto missionário. Este tipo de defesa aponta para um possível movimento responsável por formular o martírio enquanto uma experiência mística e inevitável, como fica evidente no final da narrativa supracitada.<sup>78</sup>

A construção da idealização do personagem martirizado passa pela reposição de modelos sobrepostos, sendo possível reencontrar em todas as narrativas hagiográficas com uma estrutura a grosso modo comum. Se por um lado esta estrutura é resultado da narrativa de acontecimentos que por si só já obedeciam a processos semelhantes, sua origem também remonta ao desejo de referência ao modelo das narrativas da Paixão de Cristo e dos primeiros mártires, os apóstolos.<sup>79</sup>

Existe, portanto, uma relação proposta por E. Mazza como “ontológica” entre a Paixão de Cristo e todas as construções de martírio presentes no contexto judaico-cristão. Através desta relação podemos determinar o sentido tanto dos martírios veterotestamentários quanto dos martírios cristãos. Nesse sentido, o martírio assume um caráter pascal e, por sua vez, a própria Páscoa passa a assumir um caráter martirológico. Em toda a literatura hagiográfica é presente a correlação entre a ascensão do mártir na imitação de Cristo e sua humilhação. Sendo, portanto, a Paixão do mártir, entendida como um prolongamento da própria Paixão de Cristo.<sup>80</sup>

Estes elementos podem ser encontrados a partir de uma visão em que é possível distinguir três gêneros literários presentes na literatura martirológica cristã: os *Acta*, as *Passiones* e as *Legenda*. É importante, contudo, salientar que os textos costumeiramente integram características de vários gêneros e sua caracterização a partir de sua forma literária não pode ser inflexível. Além disso, é comum a este tipo de literatura o uso de outras obras como exemplo para a constituição de uma nova, o que pode dificultar uma classificação puramente específica.<sup>81</sup>

---

<sup>78</sup> URBANO, C. M. Tipologias literárias do martírio na hagiografia: as origens. *Theologica*, v. 41, n. 2, p. 331-358, 1 jun. 2006.

<sup>79</sup> Idem. *Ibidem*.

<sup>80</sup> MAZZA, E.: *Les raisons et la methode des Catéchèses mystagogiques de la fin du quatrième siècle, La prédication liturgique et les commentaires de la liturgie*, A. M. Triacca, ed, Paris, 1992, pp. 153-176.

<sup>81</sup> URBANO, C. M. Tipologias literárias do martírio na hagiografia: as origens. *Theologica*, v. 41, n. 2, p. 331-358, 1 jun. 2006.

Para os fins desta análise, julgamos pertinente contemplar a obra em questão a partir da caracterização de Urbano sobre as *Passiones*. Isto porque este tipo de narrativa apresenta um momento mais detalhado sobre a morte. É também presente uma estrutura ambígua em que o mártir vence, não pelo discurso, mas pelo heroísmo frente à dor. A tortura é completamente vivida pelo mártir como deleite frente à inevitabilidade do martírio.<sup>82</sup>

Na narrativa são dois os momentos em que Brito é contemplado com a possibilidade do martírio. Este movimento acaba por gerar uma construção de um personagem que passa pela Paixão do mártir, mas não a consoma em primeiro momento. A primeira vez que João de Brito é levado ao cárcere pelas autoridades acontece quando ele e seus catequistas são presos por um general. Como evidenciamos anteriormente, a passagem mais antiga que narra a prisão e tortura de Brito fora realizada por agentes locais e por isso não poderiam matar o jesuíta. Sendo assim, a partir do momento que a narrativa apresenta a presença de uma autoridade, nesse caso o general, ela nos leva a crer que se iniciou, de fato, a trajetória da Paixão do mártir.

Brito é preso junto aos seus catequistas e firmemente torturado. São narrados episódios de tortura com açoites, exposições públicas enquanto estavam presos em cepos de madeira debaixo de sol quente, diversas agressões físicas, grandes caminhos percorridos a pé e tortura com espinhos e pedras pontiagudas. Todas essas passagens são acompanhadas de um esforço por obrigar o jesuíta e seus seguidores a proclamar o nome do deus Xivá. É de especial destaque uma passagem em que Brito é comparado diretamente a Cristo por, ao mesmo tempo, aceitar o processo de tortura e se mostrar firme junto à lei de Cristo:

[...] o principal d'elles perguntou ao V. Padre, e aos catechistas um por um, se estavam resolutos a dizer, Xivá Xivá: e como todos respondessem que não, lhes deram muitas bofetadas; e dando a primeira ao V. P. João de Britto, offereceu elle a outra face para lhe darem a segunda; o que vendo um gentio do consistório disse: o primeiro, que ensinou a lei, que este segue. deu por preceito o que elle agora obrou.<sup>83</sup>

Logo após esta passagem, Brito e seus catequistas são sentenciados a ter os pés e as mãos cortadas e, por fim, serem empalados. Entretanto, quando estavam se encaminhando para o desfecho da sentença:

[...] que então se não executou, por chegar uma carta do rei ao general, em que lhe dizia, que seu cunhado estava resolutos a se rebelar contra elle, e chamava em sua ajuda ao rei de Tanjaor: pelo que deixasse toda a execução, e

---

<sup>82</sup> Idem. *Ibidem*.

<sup>83</sup> BRITTO. Fernão Pereyra de. **Historia do nascimento, vida e martyrio do Beato João de Brito [...]**. Lisboa: Typographia de A. S. Monteiro, 1852, pp. 123.

ocupação, que tivesse para outro tempo, e marchando logo com toda a gente de guerra, com que se achasse, se fosse ver com elle.<sup>84</sup>

Após estar preso por cerca de doze dias, o jesuíta é direcionado a uma pequena choupana, onde passou cerca de mais dezoito dias preso, em condições precárias e com pouquíssimo acesso à água e comida. Após este período, chegou uma notícia de que a sentença seria agora aplicada somente a Brito, sendo morto empalado após ter seus pés e mãos cortados. A narrativa demonstra que, logo após escutar a sentença, a reação imediata do jesuíta foi saber onde e quando a aplicariam, o que pode ser um indicativo da ânsia do missionário pelo martírio, que fica mais evidente na passagem que fecha este capítulo: “Deu o V. Padre graças a Deus pelo beneficio ordenando aos christãos que tambem as dessem, e todos rezaram em acção de agradecimento um roزاری a Nossa Senhora, para que lhe alcançasse de seu filho graça final”<sup>85</sup>.

Quatro dias após a proclamação desta sentença, Brito é encaminhado para outro lugar, onde é deixado preso nos estábulos cerca de um mês. Neste período, o jesuíta teve de enfrentar novamente inúmeros letrados que foram até ele com intuito de provarem sua fé. Entretanto, diferente da primeira passagem referente a este tipo de embate, “todos pela graça de Deus saíram convencidos e tão admirados, que foram dizer ao rei: que o V. Padre ensinava uma doutrina muito rara; e que era contrária à sua, a provava com taes razões e comparações, que ninguem lhe podia resistir”. Perto do martírio, o personagem de Brito é elevado a condições superiores graças à agência da Providência. Isto pode ser observado na própria confrontação de Brito junto ao rei, sendo o missionário responsável por convencer o líder sobre a nobreza da crença em Cristo, o que resultou na suspensão da sentença de Brito, narrada como a suspensão do “martyrio do V. P. João de Brito e dos seus catechistos, não faltando elles ao martyrio, mas faltando o martyrio a elles”<sup>86</sup>.

Este trecho ilustra muito bem de que maneira a narrativa irá, a partir deste momento, construir a figura de João de Brito. A esta altura, Brito está consumado como mártir, isto porque já passou por todas as etapas para atingir tal benesse. Entretanto, pela interrupção do martírio ter sido causada por fatores externos, mesmo o jesuíta e seus seguidores tendo se entregado aos agentes locais, não falta a eles o martírio, mas sim o martírio que os falta. Portanto, a partir deste momento, Brito passa a ser ilustrado no texto como uma espécie de mártir vivo. Algo

---

<sup>84</sup> Idem. pp. 124.

<sup>85</sup> Idem. pp. 125.

<sup>86</sup> Idem. pp. 126-128.

como a representação de um limiar entre a santidade e o mundo terreno, faltando a ele nada mais que a morte em missão que já o espera.

A obra continua com o retorno de Brito a Goa, tornando-se superior da missão do Madurai. No ano seguinte, em 1687, o jesuíta embarca para Lisboa, lá chegando em 1688. Em Portugal, Brito se ocupa de obrigações junto à Companhia de Jesus e à corte portuguesa. Acreditamos que os primeiros oito capítulos da primeira parte, responsáveis por narrar este contexto, servem como base para reforçar a ligação de João de Brito junto à Companhia. De certa maneira, estruturando a concepção de que o mártir que se formou na Índia é, intrinsecamente, um mártir jesuíta.<sup>87</sup>

É interessante, entretanto, destacar que apesar de ficar evidente na narrativa que sua fama se espalhara até mesmo em Portugal, é construído, por esta mesma narrativa, um grande esforço por parte do monarca, D. Pedro II de Portugal, para manter Brito em solo europeu, impedindo seu regresso. O embate entre o jesuíta e o monarca demonstra que o primeiro abdicou da vontade de sua nação, representada pela figura de D. Pedro, em nome da divina providência. O monarca tenta persuadir o inaciano:

[...] com a força de um argumento, querendo provar, que ainda para a cultura da missão era mais util a sua assistencia na côrte, do que em Madurei, e argumentava assim: pergunta, padre, quem trabalhará mais na cultura d'uma vinha, um operario, ou muitos operarios? Isto não é materia de questão: indo vós para Madurei, tem a missão um operario, ficando vós em Portugal, mandarei todos os annos muitos, porque para isso tem o vosso zelo, a vossa agencia, a vossa auctoridade, e o meu favor, o que tudo cessa não estando vós na corte para sollicitar estas disposições: bem tem mostrado a experiencia a verdade d'esta proposição. Pois, se de ficardes em Lisboa, resultará á missão ter muitos operarios para a sua cultura, o que não terá senão ficardes, e se é maior cultura de muitos operarios, que de um só, colhe-se por legitima conclusão, que é á mesma missão convém mais o Padre João de Britto em Portugal que voltar para Madurei.<sup>88</sup>

A recusa do jesuíta vem em direção à perpetuação da imagem do personagem enquanto um mártir. Para isso, o jesuíta deveria, obviamente, consumir seu martírio na missão do Madurai. Isto fica evidente na seguinte passagem do mesmo capítulo:

Com todo o decoro e modéstia recusou tão singular mercê, que lhe propunha o real affecto de um principe tão soberano, pedindo-lhe com toda a submissão e respeito lhe não quizesse estorvar a volta para a sua missão; porque todo o seu

---

<sup>87</sup> BRITTO. Fernão Pereyra de. **Historia do nascimento, vida e martyrio do Beato João de Brito [...]**. Lisboa: Typographia de A. S. Monteiro, 1852, pp. 134 – 160.

<sup>88</sup> Idem. pp. 146.

desejo era acabar n'ella a vida, ou consumindo-a com trabalhos pelo amor de Deus, ou entregando-a nas mãos do martyrio pela fé.<sup>89</sup>

Mesmo tendo conseguido a licença real para embarcar novamente para Índia, não se encerraram os impedimentos contra João de Brito. A narrativa guarda lugar para uma cena épica construída através da busca interminável do missionário em retornar para sua missão, precisando se valer de recursos físicos e, claramente, da Providência. No dia em que deveria embarcar em direção a Goa, o monarca faz questão de estar com o jesuíta uma última vez. Estando Brito na presença de D. Pedro, a narrativa deixa implícito que este último informa propositalmente o horário errado para Brito em que as embarcações partiriam do porto, fazendo com que o jesuíta ficasse em Portugal por pelo menos mais um ano. Entretanto, Brito é avisado por um membro da corte que as embarcações estavam partindo naquele instante, sendo assim, o jesuíta começa uma corrida contra o tempo para chegar aos portos, dando as costas para D. Pedro sem se despedir. Lá chegando, Brito encontra as naus já longe do porto e se lança a uma canoa para remar em direção à nau. É nesse momento que a Providência coloca uma outra embarcação no caminho, que estava seguindo a nau a fim de prestigiar sua partida, embarcação esta responsável por ajudar Brito que finalmente chega a bordo.<sup>90</sup>

Toda esta passagem serve como base para a construção do mártir, que apesar de em certa medida já ter se consagrado, não poupa esforços para ir em direção a sua consumação final. A esta altura da narrativa, o destino de Brito é evidente, sendo seu embarque para Goa em 1690 a representação de sua entrada no que seria o último ato de sua Paixão de mártir.

Brito chega em Goa em 1691 e parte quase que imediatamente para a Província Jesuítica do Malabar, sendo proclamado Visitador da Missão do Madurai. Assim como Cristo, que não espera ser capturado, a narrativa demonstra que Brito vai em direção à perseguição, sem temer as moléstias que poderia sofrer<sup>91</sup>. Isto porque o líder local que havia prendido e torturado Brito nos acontecimentos que circunscrevem o Primeiro Martírio, chamado na fonte de *Raganadadeven*, ainda estava liderando uma poderosa perseguição contra os cristãos no Malabar, estando também em contexto de guerra contra seu sobrinho, outra autoridade local, chamado *Tariadeven*. A narrativa descreve *Raganadadeven* como:

[...] além de ser cruelissimo tyranno era um insigne perseguidor dos christãos; e como tal havia seis annos, que tinha mandado ao V. Padre, que sob pena de morte não pré-gasse n'aquelles reinos a lei evangélica; mas ele fazendo d'estes

---

<sup>89</sup> Idem. pp. 145.

<sup>90</sup> Idem. pp. 155-159.

<sup>91</sup> Idem. pp. 161-164.

preceitos maior incentivo ao fervoroso zelo que prégava, desprezou tanto os seus ameaços, que o tyranno levado do sentimento, com que se via desobedecido, e desprezados os seus decretos, lhe mandou dar os tormentos [...]”<sup>92</sup>

Portanto, a narrativa apresenta que Brito estava ciente que “sob pena de morte”, não haveria de voltar a pregar naquelas terras. Nesse sentido, é reforçado o movimento construído na passagem anterior que Brito vai em direção ao martírio. Para além de confrontar a autoridade local desrespeitando sua ordem sobre não pregar novamente naquelas terras, o missionário é responsável por converter *Tariadeven*, o sobrinho e rival daquele que o ameaçou. *Tariadeven* se encontrava à beira da morte, tendo sido levado a uma série de sábios hindus e não obtido resultado algum, o mesmo chama um discípulo de Brito que após a leitura do evangelho o cura definitivamente.<sup>93</sup>

Uma vez curado, o governante procura João de Brito para que possa se converter ao cristianismo. Entretanto, esta conversão implicaria diretamente em algumas mudanças na vida de *Tariadeven*, sendo a principal delas a monogamia. Tendo várias esposas, o agora governante cristão deveria se despedir de todas, mantendo sua relação somente com a mais antiga, e assim se fez. A narrativa apresenta, contudo, que uma destas mulheres era sobrinha de *Raganadadeven*. Sentindo-se afrontado por ter conhecimento que Brito voltou a missionar naquelas terras e foi capaz de converter seu rival, prejudicando sua sobrinha, o governante inicia uma feroz busca contra João de Brito.<sup>94</sup>

O início da perseguição segue o ideal anteposto de que Brito estaria buscando pela prisão. Quando uma tropa de cavalaria chegou até onde o jesuíta residia em 1693, este saiu para receber os soldados com “tão alegre semblante, como quem alcançava o que tanto appetecia”<sup>95</sup>. É a partir deste momento que a Paixão se inicia, com inúmeras torturas antes mesmo de ser levado ao cárcere. Após alguns dias de cárcere, Brito é chamado perante a corte daquele que ficou responsável por sua perseguição e julgamento, um aliado de *Raganadadeven*, chamado *Tiruvrenjadeven*. Esta passagem é marcada pelo ato de Brito que, mesmo estando profundamente machucado após dias de tortura e fome, lança-se ao chão para proteger seu crucifixo que fora violado. Neste momento podemos estabelecer uma ligação figurativa que

---

<sup>92</sup> Idem. pp. 162.

<sup>93</sup> Idem. pp. 165-168.

<sup>94</sup> Idem. Ibidem.

<sup>95</sup> Idem. pp. 169.

estabelece a vida de Brito como protetora da cruz, para tanto, do próprio Cristo. Destaca-se um recurso narrativo em trazer à tona não somente a fala de Brito, mas seus próprios pensamentos:

Persistia o V. P. João de Brito abraçando a imagem do Christo crucificado, a quem podemos crer diria interiormente estes, ou outros mais internecidos colloquios: agora conheço, meu Deus, quanto custa soffrer a tyrannia dos homens. Até agora era para mim allivio padecer por amor de vós, agora sinto o maior tormento vendo-vos padecer por amor de mim (os catequistas). Em quanto as injurias diziam o que eu sou, não podia ter por aggravo as suas acções: em quanto as blasphemias dizem o que vós não sois, é justo que as tenha pelas mais sacrilegas injurias: em quanto eu soffria o mau trato, que me faziam, nada soffria em tolerar o que merecia a minha culpa: quanto vos vejo soffrer o desacato, que vos fazem, é necessário todo soffrimento para ver padecer a vossa innocencia. Agora, Senhor, conheço que deve ser confusão minha o pouco, que padeço pelo vosso amor. Que muito é, meu Deus, que eu me resolva a entregar a vida nas mãos dos homens, se vós permitis, que os homens tenham atrevimento para vos arrojarem a meus pés? Quem vir estes excessos da vossa paciencia, como póde avaliar por fineza dar eu a vida pelo vosso amor? E se até aqui m'a quisestes conservar, seja para que m'a tirem vossos inimigos, pois eu sou o que mereço ser injuriado, e não vós, meu Deus, digno de toda a honra, e louvor.<sup>96</sup>

Com diversas referências diretas à Paixão de Cristo, a narrativa compara, mais uma vez, diretamente Brito a imagem de seu salvador. Brito estaria agora percorrendo o mesmo caminho que Cristo, tendo inclusive discípulos que estariam a padecer em sua presença pela causa evangélica. A estratégia em trazer para o texto os pensamentos de Brito faz a narrativa, que até o momento se passava a partir do ponto de vista de um observador, ser transportada para o próprio olhar do jesuíta. Nesse sentido, o grau de pessoalidade é proveniente de um elemento essencial na hagiografia martirológica, a oração do mártir.<sup>97</sup>

O momento do martírio acompanha as etapas finais do texto, sendo assinalado pela oração do mártir. Ponto fundamental do caráter edificante neste tipo de texto, a oração do mártir, que pode coincidir em diversos momentos, o caminho para a prisão, na prisão, no julgamento, nas torturas, no momento de morte, é uma forma de prolongar o discurso do herói. No trecho exposto temos uma variação ainda dentro da concepção discursiva de oração do mártir, sendo a prece. Entendida assim por nós por ter um caráter mais curto e, principalmente neste caso, ser algo apresentado como interno a João de Brito, que pede confiança a Jesus para se manter firme no sofrimento que recebe.<sup>98</sup>

---

<sup>96</sup> Idem. pp. 174.

<sup>97</sup> URBANO, C. M. Tipologias literárias do martírio na hagiografia: as origens. **Theologica**, v. 41, n. 2, p. 331-358, 1 jun. 2006.

<sup>98</sup> Idem. Ibidem.

O desfecho desta epopeia referente a Paixão do mártir se dá com sua morte. Brito é degolado em 4 de fevereiro de 1693 com um golpe de cutelo e em seus momentos finais, a narrativa apresenta novamente a figura de São Francisco Xavier, responsável por interceder pelo jesuíta desde o início de sua vida:

Já S. Francisco Xavier vio desempenhada a sua protecção. Já o V. P. João de Britto vio cumprido o seu desejo. Já se pôz o despacho, e o como pede a tantas petições. Já finalmente o grande missionario de Madurei, o incançavel operário da vinha do Senhor, o legitimo filho da companhia de Jesus, o verdadeiro imitador do apostolo do oriente, deu a vida em testemunho da pureza da fé catholica, e da verdade da religião christã que professava, e prégava.<sup>99</sup>

Acreditamos ser evidente que o texto em questão se trate de uma hagiografia de perfil martirológico, tanto pelos argumentos que vem sendo desenvolvidos até o momento, quanto principalmente por sua trajetória se encerrar com sua morte pela fé, consagrando seu martírio, contudo, a narrativa não termina em sua morte. Em alguns textos a narrativa não termina com a consagração do mártir, mas com o destino de suas relíquias ou até mesmo com os milagres do mártir na apoteose da glória. Testemunhando, desta forma, a mais antiga tradição cristã de veneração dos mártires.<sup>100</sup>

Ao que concerne às relíquias, são narrados os destinos das partes do corpo de João de Brito que, além de degolado, teve seus pés e mãos arrancados após a morte. Seu corpo foi empalado e exposto por oito dias, sua cabeça caiu “rodando pelas asperezas do monte, foi dar comsigo nas correntes do rio, querendo mostrar a providência, de que tal reliquia só era digno sacrário o cristal mais puro”<sup>101</sup>. Já o resto de seu corpo, é mencionado que fora comido por animais “em satisfação da rogativa, que o V. Padre havia feito a Deus no carcere”<sup>102</sup>. Entretanto, dois catequistas retornaram ao lugar e conseguiram achar ossos e a cabeça do padre, que foram enviados a Goa e “se guarda no cubículo do padre procurador do Malabar”<sup>103</sup>.

Além disso, é narrado que no mesmo instante em que João de Brito fora degolado, o procurador do Malabar, padre João da Costa, que se encontrava muito distante do lugar do acontecimento, recebeu em sonho uma mensagem de Brito comunicando seu martírio. Também

---

<sup>99</sup> BRITTO. Fernão Pereyra de. **Historia do nascimento, vida e martyrio do Beato João de Brito [...]**. Lisboa: Typographia de A. S. Monteiro, 1852, pp. 190.

<sup>100</sup> URBANO, C. M. Tipologias literárias do martírio na hagiografia: as origens. **Theologica**, v. 41, n. 2, p. 331-358, 1 jun. 2006.

<sup>101</sup> BRITTO. Fernão Pereyra de. **Historia do nascimento, vida e martyrio do Beato João de Brito [...]**. Lisboa: Typographia de A. S. Monteiro, 1852, pp. 192.

<sup>102</sup> Idem. *Ibidem*.

<sup>103</sup> Idem. *Ibidem*.

no momento do martírio, seus catequistas, que estavam presos em outras localidades, foram soltos por ação da providência, construindo um cenário onde Brito morreu para salvar a vida de seus seguidores, assim como Cristo<sup>104</sup>.

A certeza do lugar privilegiado do mártir transparece na narrativa através da conceptualização de milagres após sua morte, como forma de evidenciar sua recompensa no além.<sup>105</sup> Tal ponto é evidenciado no primeiro milagre intercedido por de João de Brito. Narrado um ano após sua morte, um médico cristão cura um local que estava com febre em estado terminal por intercessão de João de Brito, utilizando de seu martírio como exemplo de convicção na fé cristã.<sup>106</sup>

Deste modo, a narrativa se encerra com ênfase em seu caráter edificante, demonstrando que claramente seu objetivo é evidenciar que Brito viveu e morreu como um santo, sendo um mártir da fé católica:

Este foi o nascimento, esta foi a vida, e esta foi a morte do V. P. João de Britto. Os louvores d'este empenho da natureza, e d'este desempenho da graça, são empreza para talento de outra esfera. Dizer o que ele obrou, foi acção de um incendiado affecto. Ponderar o que conseguiu, será empreza de algum elevado discurso. Foi o V. P. João de Britto o que eu não sei dizer que foi: só direi que na vida de missionario, a que se consagrou, ensinou com eloquencia de mestre, serviu com zelo de confessor, acabou com prerogativas de martyr.<sup>107</sup>

Nos esforçamos até o presente momento em demonstrar os elementos que compõe uma hagiografia martirológica e de que maneira a narrativa circunscrita na biografia escrita sobre João de Brito, publicada em 1852, se inclui neste gênero. A partir desta definição, buscaremos conceber tais elementos através da perspectiva proposta pela área da Performance, a partir das concepções oriundas do *Performance Studies*.

### 1.3 O texto e o santo: performance como instrumento narrativo

Levando em consideração que estipulamos os terrenos por onde se encontra a obra de Fernão Pereira de Brito sobre seu irmão e realizamos a caracterização da mesma como pertencente ao gênero hagiográfico, introduziremos a perspectiva de análise que guiará este

---

<sup>104</sup> Idem. pp. 191-195.

<sup>105</sup> URBANO, C. M. Tipologias literárias do martírio na hagiografia: as origens. *Theologica*, v. 41, n. 2, p. 331-358, 1 jun. 2006.

<sup>106</sup> BRITTO, Fernão Pereyra de. *Historia do nascimento, vida e martyrio do Beato João de Brito [...]*. Lisboa: Typographia de A. S. Monteiro, 1852, pp.191-195.

<sup>107</sup> Idem. pp. 195.

trabalho. Nesse sentido, levamos em consideração o conceito de performance postulado pelo antropólogo Richard Scherchner. O fundador do *Performance Group* elabora o conceito como bem abrangente, concebendo qualquer ação humana como performance. Para além de um conceito, Scherchner compreende o *Performance Studies* como uma área do conhecimento análoga à antropologia e ao teatro, ou seja, mesmo que existam diferenças entre a concepção do que é performance, segundo o autor, qualquer objeto pode ser estudado através da perspectiva desta área. Desta forma, a fim de atingir nossos objetivos, compreendemos a performance enquanto instrumento discursivo que, através dos agentes ligados à produção da biografia, buscou a criação virtual de um *performer*, o mártir.<sup>108</sup>

Decerto, surge uma questão inicial: qual a diferença entre algo ser considerado de fato performance e algo ser visto como performance? Scherchner vai apontar que alguns eventos podem ser considerados, em consenso geral, mais performáticos que outros, pois existe certa barreira entre o que é considerado performance. Contudo, por se tratar de uma área, a gama de objetos que podem ser estudados como performance é vasta. Algo é normalmente convencionalizado como performance quando há um contexto histórico e socialmente consolidado. Dessa forma, rituais, jogos e peças são facilmente considerados como tal.<sup>109</sup>

Só podemos determinar que algo é performance ao nos referirmos ao contexto cultural e circunstâncias específicas de tal ato. É nesse sentido que História e *Performance Studies* podem dialogar, levando em conta a necessidade de ter em consideração a dimensão temporal em ambas as áreas. Nesse sentido, não há nada inerente à nenhuma ação que a desqualifique de poder ser enxergada como performance. Isso pode ser assegurado a partir de um dos significados dados à performance por Scherchner, que compreende performar como realizar atos de acordo com um plano ou cenário específico.<sup>110</sup>

Performances são responsáveis por marcar identidades, tempos, reconstruir e adornar corpos e contar histórias. Na concepção do autor, performances são constituídas pelo o que ele chama de “comportamentos restaurados”. Isso envolve treino e prática que são desenvolvidos através, muitas vezes, de gerações<sup>111</sup>. Ao nos depararmos com o caso aqui abordado, facilmente podemos traçar paralelos junto a este conceito. A escrita da hagiografia, como ficou evidente no subitem anterior, deriva de uma série de práticas e normas que foram construídas através

---

<sup>108</sup> SCHECHNER, Richard. **Performance Studies: An Introduction**. Londres; Routledge. 2013. P. 28-51.

<sup>109</sup>Idem. pp. 32.

<sup>110</sup>Idem. pp. 42.

<sup>111</sup>Idem. pp. 30.

dos tempos, perpassando contextos como a Contrarreforma, por exemplo. Além do mais, a própria adoção da metodologia de *accomodatio* pode ser entendida desta maneira, uma vez que Brito recorre ao exemplo anterior de Nobili e este último aponta constantemente para a figura de São Paulo.

Ao nos concentrarmos no ato da escrita, podemos observar que a questão da performance está associada ao desejo da manutenção de uma produção que perdure e tenha impacto no presente, mesmo que sua tônica esteja ligada diretamente ao passado, como é o caso.<sup>112</sup> Isso é evidente com a produção da biografia, pois as intenções do autor permeavam o desejo em beatificar e canonizar o irmão, além disso, a perpetuação da arte se dá em outros dois sentidos. Primeiramente na reedição publicada no século XIX, que após quase um século busca trazer à tona novamente a imagem de Brito. Em segundo plano, podemos encontrar esse eco nas obras publicadas no século XX. Nesse sentido, é evidente o esforço na construção coletiva de uma performance que perdurou e tomou contornos ligados ao objetivo primordial, a beatificação e canonização de Brito, mais de duzentos anos depois.

A construção desta performance se deu a partir dos meios próprios do contexto em que se encontrava, ou seja, através de uma hagiografia. Como analisamos anteriormente, existem diversas estruturas e estratégias discursivas comuns ao gênero que buscam ressaltar as virtudes e milagres que permearam a vida de um candidato a santidade. Contudo, é próprio do gênero a existência de uma intencionalidade que irá permitir que não haja um compromisso com a veracidade daquilo que é apresentado. Lembrar não é necessariamente ter fidelidade junto aos fatos e a como aconteceram, mas está sim ligado ao imaginário, sua amplitude e possível omissão. A distorção dos fatos está conectada diretamente aos próprios mecanismos da memória, na medida em que o responsável por transmiti-la acrescenta ou retira fatos. Portanto, o discurso constituído através do esforço hagiográfico é heterogêneo, fragmentado e disperso, isso por envolver diferentes sentidos pelos quais ele foi afetado.<sup>113</sup>

A performance, na maneira como se compõe através do texto, apresenta fragmentos de memória que engendram sentidos e se organizam com intuito de transmitir a informação central: João de Brito teve uma vida santa e por isso é digno de ser visto como um. Não à toa a obra em questão se dá no formato de uma biografia, pois isso possibilita a presença de

---

<sup>112</sup> LOPES, B. A performance da memória. **Sala Preta**, [S. l.], v. 9, p. 135-145, 2009. DOI: 10.11606/issn.2238-3867.v9i0p135-145. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/salapreta/article/view/57397>. Acesso em: 7 out. 2023.

<sup>113</sup> Idem. Ibidem.

reminiscências que facilitam a inscrição na corporeidade do performer, nesse caso Brito, que descreve melhor seu contexto, seu grupo e sua missão. As ações que marcam as virtudes, os milagres e provações como essências de um santo também são derivadas de construções performáticas através do discurso. São pontos sensíveis que mesclam estados de repouso e de tensão em seu repertório. Além disso, as passagens de perda, despedida dos familiares, moléstias físicas e demais sofrimentos são responsáveis pelo movimento de desvelar a memória que está sendo apresentada do corpo do performer que se constrói.<sup>114</sup>

As performances, de maneira geral, são constituídas por fragmentos de comportamentos restaurados. Entretanto, por mais que tenham vestígios de ações anteriores, cada performance é fundamentalmente diferente de qualquer outra. Scherchner afirma que esses comportamentos restaurados podem ser combinados em infinitas variações, além do que cada evento não pode exatamente copiar outro. Isso deriva não do comportamento em si, mas das nuances de cada contexto específico. Nesse sentido, a singularidade de cada evento não depende da sua materialidade, mas do fato de que as interações jamais serão as mesmas, por estarem sempre em fluxo.<sup>115</sup>

Portanto, por mais que as hagiografias seguissem um padrão muito bem consolidado e determinado, a obra sobre Brito se difere de outras hagiografias tanto por seu contexto de produção, quanto pelo contexto de seu personagem. Para além disso, por mais que as derivações da obra seguissem a estrutura narrativa original, cada uma possui suas especificidades relativas ao seu contexto de produção. Por exemplo, a segunda edição retira as colocações políticas de Fernão Pereira de Brito por considerar que assim constituiria uma leitura mais agradável. Já as biografias do século XX possuem uma série de elementos que dialogam com a ideologia do regime Salazarista.

A performance está circunscrita na ação de escrever sobre João de Brito. O sentido final dessa performance é divulgar a vida de Brito como a vida de um santo. Logo, a performance também se dá na fonte analisada, através do esforço da publicação de uma segunda edição. Os atos de Brito, ou seja, sua missão e os registros que podemos encontrar em cartas ânuas por exemplo, podem ser lidos por si só como performances. Nesse sentido, entre a construção da obra por seu irmão e a publicação da segunda edição, existe uma complexa relação entre os eventos originais, as memórias de Fernão Pereira de Brito e os registros encontrados nas fontes

---

<sup>114</sup> Idem. *Ibidem*.

<sup>115</sup> SCHECHNER, Richard. **Performance Studies: An Introduction**. Londres; Routledge. 2013. pp. 30.

que são apresentadas para corroborar a narrativa. Havendo assim, comunicação de diversos contextos através do ato da escrita. Em primeiro plano, a performance “acontece” (*takes place*), entre a vida missionária de Brito e os registros que foram deixados por e sobre ele. Em segundo plano, ela acontece entre os agentes externos a primeira performance, seu irmão e posteriormente os editores da publicação do século XIX, e a reação daqueles que irão ter acesso à leitura. Em sentido geral, toda a dinâmica que levou até a publicação da biografia é performance.

Para tratar qualquer objeto de estudo como performance, faz-se necessário o esforço em investigar como este interage e se relaciona com outros objetos. Performances só existem enquanto ações e interações. Este movimento é denominado por Richard Schechner enquanto um fenômeno intercultural, que faz com que o objeto se comunique em qualquer lugar através de qualquer língua por meio de sua teatralidade. De fato, as concepções Schechenerianas acerca do “teatro performático” tem uma grande ênfase no “fazer”, combinando uma série de ações e linguagens. Contudo, Beth Lopes afirma que o performer é responsável pela criação de pontes, uma vez que decifrar o corpo performático de um objeto nos permite atravessar essas pontes e ter acesso aos comportamentos restaurados. Isso porque o performer não antecede a prática, sua identidade é desconstruída e recomposta e assim efetivamente transformada pelos materiais que ele transforma.<sup>116</sup>

A concepção de comportamentos restaurados de Scherchner está conectada a tradições e costumes que são passados voluntariamente ou não a frente. Por mais que sejam voluntariamente passados para as novas gerações, é impossível para o autor que as situações ao redor destes atos sejam exatamente as mesmas. Toda vez que um comportamento restaurado toma a cena uma nova performance é concebida. Para Scherchner, os comportamentos restaurados são a chave para qualquer tipo de processos performáticos. Comportamentos restaurados são, portanto, o comportamento do performer como se ele fosse outra pessoa, ou como foi ensinado a se comportar. Por mais que o performer afirme ser ele mesmo, o autor nos revela que os comportamentos que o compõe não foram inventados por ele. Os comportamentos restaurados são simbólicos e reflexivos. Analisá-los significa compreender o processo social em todas as suas múltiplas formas e observá-lo a partir da perspectiva do teatro. Teatro não em

---

<sup>116</sup> LOPES, B. A performance da memória. *Sala Preta*, [S. l.], v. 9, p. 135-145, 2009. DOI: 10.11606/issn.2238-3867.v9i0p135-145. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/salapreta/article/view/57397>. Acesso em: 7 out. 2023.

um limitante sentido de um conjunto de dramas no palco, mas em um sentido mais amplo, uma perspectiva de análise.<sup>117</sup>

O performer pode experimentar não ser ele mesmo, ou até mesmo ter sido distanciados de sua identidade. O fato é que, ao partimos dos conceitos inerentes ao *Performance Studies*, devemos enxergar uma multiplicidade de “eus” respectivos a cada contexto de ações. Ao nos debruçarmos sobre a obra de Fernão Pereira de Brito, podemos observar a constituição de alguns personagens diferentes, mas conectados à mesma imagem, a de João de Brito. O primeiro personagem se dá no início da obra, a criança que já nasceu para o martírio, sua vida fica marcada pelo milagre por intercessão de São Francisco Xavier, sendo destinado a tornar-se missionário.<sup>118</sup>

O segundo é um jovem obstinado a ser mandado para a Índia, com intuito de seguir os passos de Xavier e buscar o martírio. Chegando em Goa, após se recuperar de todas as provações de sua viagem, outro personagem se compõe, o missionário do Malabar. Este personagem diz respeito a adoção ao método de *accomodatio* e simboliza sua ligação com aquele a quem foi atribuída a inauguração desta missão, Roberto de Nobili. O quarto personagem é forjado pelos moldes do acontecimento que ficou conhecido como Primeiro Martírio (melhor trabalho no capítulo 3 desta dissertação). O Primeiro Martírio criou uma espécie de mártir vivo, que ao regressar à Lisboa ficou amplamente conhecido por ter seu destino já traçado. Por fim, o ato final da performance fecha o espetáculo com sua consumação máxima, a aparição do mártir, de fato.

Todos estes personagens são diferentes entre si, por mais que possuam uma série de componentes em comum, principalmente as virtudes. Contudo, exercem cada um deles uma função performática específica dentro do discurso, que visa preparar o performer para o martírio. Sendo assim, essa combinação de comportamentos restaurados aparece na obra analisada como integrante às especificidades do gênero hagiográfico.

Ao analisarmos uma performance ou um conjunto de performances, devemos levar em consideração seu potencial de produzir duas reações similares. Essas reações são denominadas por Scherchner como *make-belief* e *make-believe*. A tradução para português destes conceitos não consegue refletir suas diferenças, uma vez que em performances que produzem *make-belief*, existe uma distinção clara e delimitada entre aquilo que é real e aquilo que está sendo

---

<sup>117</sup> SCHECHNER, Richard. **Performance Studies: An Introduction**. Londres; Routledge. 2013. P. 34-35.

<sup>118</sup> Idem. *Ibidem*.

performativo. É traçada uma clara fronteira entre o mundo performativo e o mundo real. Contudo, em performances associadas a *make-belief*, o performer intencionalmente borra ou sabota essas fronteiras.<sup>119</sup>

Ao refletirmos sobre o caso de João de Brito sob a perspectiva aqui apresentada, podemos constatar que o tipo de reação que ocorre é aquela associada ao conceito de *make-belief*. O jesuíta adepto da metodologia de *accomodatio* colocava-se em situação de fronteira cultural, pois ao mesmo tempo que reivindicava fazer parte do sistema de castas e assim assumir um papel dentro da sociedade local, esse esforço fazia parte de uma estratégia para expandir a cristandade. Ou seja, em maior ou menor grau, a metodologia de *accomodatio* buscava agregar elementos de duas culturas distintas. Sendo assim, a performance adotada no ato de “transformar-se” em um brâmane europeu, como no caso de Nobili, nada mais é que um borrão intencional nas fronteiras entre o que é meramente performativo e o mundo real.

É natural que esta fronteira cultural borrada seja contestada por ambos os lados, seja a “cultura mãe” do performer ou aquela que ele busca se introduzir. Infelizmente não conseguimos encontrar nenhum relato ou vestígio deixado por nativos a respeito da prática de Brito. Esse tipo de relato nos possibilitaria compreender de que maneira e em qual grau as sociedades locais perceberam o esforço missionário de Brito em adentrar ao sistema de castas. Contudo, levando em consideração a grande complexidade do sistema, muito por conta do universo de subcastas existente, podemos tecer hipóteses baseadas em algumas experiências de confrontos culturais com características próximas.

Em seu artigo “*Ser brâmane na Goa da época Moderna*”, Angela Barreto Xavier analisa o caso de *Shri Shyama Sharma She-navi Ranganekar*, um brâmane pertencente à aldeia de Cortalim, em Salcete (Goa), que foi a Benares, em Bengala, com objetivo de convencer o guru oficial de sua *matha*, algo parecido com o conceito de mosteiro, a regressar àquelas terras.<sup>120</sup> A questão central deste caso está na suspeita que muitos brâmanes goeses tiveram sobre o estatuto de *Shri*. Alguns grupos acusaram-no de jamais ter sido um *brahmacharin*, aprendiz brâmane, que era uma condição necessária para que este pudesse ser considerado um *sanyasi*. Contudo, outros contestavam seu pertencimento à subcasta por não haver testemunhas de sua consagração. Por fim, alguns ainda o acusavam de não possuir nenhum documento assinado

---

<sup>119</sup> Idem pp. 42-43.

<sup>120</sup> XAVIER, Ângela B.; ŽUPANOV, I. G. Ser brâmane na Goa da época moderna. **Revista de História**, [S. l.], n. 172, p. 15-41, 2015. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.rh.2015.98757. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/98757>. Acesso em: 7 out. 2023.

por *Bhavananda*, autoridade capacitada para tal, que comprovasse a mudança de seu estatuto. Diante de todos esses impedimentos, a autora aponta que *Shri* decidiu regressar a Benares para reunir provas necessárias. Foi submetido a uma complexa inquirição que colocou em xeque sua identidade bramânica, envolvendo diversos líderes religiosos e por fim foi reconhecido como um *swami*, *yogi* ou asceta, regressando a Goa com este status.<sup>121</sup>

Este caso pode nos fazer refletir sobre as condições de Brito. Se diversos grupos brâmanes chegaram a contestar a identidade de um nativo, podemos refletir e construir hipóteses sobre os desafios enfrentados por Brito para manter sua performance no interior do Malabar. Brito pode não ter sido aceito em diversas regiões, ou até mesmo ter sido significado de maneiras diferentes. Nesse sentido, podemos pensar para quem era mais interessante a construção dessa imagem de Brito como um sábio brâmane. Dentro do contexto de uma construção edificante, a figura do brâmane europeu é apoiada com base em um exemplo pioneiro, o responsável por “inaugurar” a missão do Malabar, Roberto de Nobili. Nesse sentido, a narrativa busca respaldo somente na figura de Nobili, ou seja, as possíveis omissões de recusas de representantes brâmanes sobre o status de Brito é uma clara estratégia para legitimar seu método. Sendo assim, a narrativa reforça a imagem de Nobili e constrói João de Brito como um personagem responsável por aprimorar o método de seu mentor.

---

<sup>121</sup> Idem. *Ibidem*.

## CAPÍTULO 2

### A instalação da Companhia de Jesus na Índia e sua atuação na Província Jesuítica do Malabar

Camila Domingos dos Anjos aponta que, na altura de 1498, a extensão geográfica que conhecemos atualmente como Índia tratava-se, entretanto, de territórios dinâmicos atravessados por invasões afegãs, turcas e mogóis. Para além disso, contatos comerciais entre árabes e persas no Oriente ajudaram a construir as complexidades contextuais desta localidade. Na região norte, localizava-se o Império Mogol (1526-1540; 1555-1857), no Sul do Decão, encontrava-se o importante reino hindu de Vijayanagar (1336-1646), chamado de bisnaga pelos portugueses, tendo sucumbido ao avanço Mogol na área, principalmente após a derrota militar de 1565 frente aos sultanatos do Decão. Ao Nordeste, era possível encontrar o sultanato de Bengala, dominado pelos mulçumanos.<sup>122</sup>

A rota do Cabo aberta em 1498 somou aos distintos domínios, sociedades e culturas, uma rede cristã que acirrou ainda mais os interesses e rivalidades no Oriente, influenciando no “xadrez político” e as condições das rotas comerciais pré-existentes. Nesse sentido, fica evidente que os portugueses encontraram um cenário amplamente complexo e repleto de dinâmicas instáveis que existiam muito antes de sua chegada. Anjos amplia uma lente que facilita a compreensão da atuação dos portugueses no Oriente, a concebendo a partir da ótica de oportunidades encontradas e não como um suposto protagonismo eurocêntrico. Portanto, os conflitos locais preexistentes ajudaram a favorecer as alianças e relações diplomáticas estabelecidas.<sup>123</sup>

A presença lusa deu-se principalmente através do estabelecimento de uma rede de enclaves, entre as cidades conquistadas, fortalezas e feitorias que se estendiam de Moçambique a Macau, denominada como Estado da Índia. Constituído por territórios esparsos geograficamente e sem precisões jurídicas estabelecidas, o Estado da Índia se caracterizava essencialmente por sua rede marítima. As autoridades religiosas estabeleceram diversas

---

<sup>122</sup> ANJOS, Camila Domingos dos. **Para favorecer a cristandade: os jesuítas e a doutrina dos meninos nativos em Goa (séculos XVI-XVII)**. 2021. Tese (Doutorado em História) – Institutos de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2021. pp. 33. Cf. SUBRAMANYAN, Sanjay. **Império Asiático Português. 1500-1700. Uma história política e econômica**. Trad. Paulo Jorge Sousa Pinto. Lisboa: Difel, 1995, pp.15-16.

<sup>123</sup> Idem. Cf. THOMAZ, Luís Filipe. **De Ceuta a Timor**. Lisboa: DIFEL, 1994, pp.206.

iniciativas de conversão de acordo com o modelo de estabelecimento dos portugueses e sua influência em cada região, sendo a variação de tais iniciativas considerável.<sup>124</sup>

Por outro lado, um setor privado formado por um conjunto de estabelecimentos estruturados através da ação de homens que, tendo deixado o serviço militar ou administrativo do Estado da Índia, integravam o comércio e as políticas locais, formando um considerável contributo para alargar a presença portuguesa na região. Pelo menos em teoria, estes agentes estariam subordinados à autoridade do vice-reinado, mas movimentavam-se com largo campo de liberdade. Desta maneira, delimitou-se uma teia de interesses paralelos de origem sobretudo comercial, definida como *Shadow Empire* ou Império das Sombras<sup>125</sup>. A lógica deste comércio de apoio privado estava concentrada essencialmente nas atividades interasiáticas e na captação de apoios de autoridades regionais. O setor informal do Império constituiu um vetor dinâmico da presença portuguesa com notável relevância em diversas localidades da Ásia.<sup>126</sup>

Portugal enfrentou uma série de disputadas contra outras potências europeias rivais ao longo do Cabo da Boa Esperança na primeira metade do século XVII, que, segundo Anthony Disney, foram aparentemente cessadas a partir da década de 1660. Nesta altura, o autor afirma que o Estado da Índia estaria reduzido a componentes esparsos, sendo eles Macau, parte do Timor, alguns interesses lusos no leste da África e enclaves na Índia. O que garantiu a manutenção desta entidade política pelas próximas décadas foi a grande dependência de acordos políticos junto a Inglaterra e Holanda.<sup>127</sup>

Em 1662, Portugal buscou garantir a manutenção de uma aliança anglo-portuguesa na Ásia a partir do casamento de Catarina de Bragança junto a Charles II, sendo interpretado por Lisboa como o comprometimento por parte dos ingleses em proteger os interesses lusos na Ásia. Entretanto, com a Inglaterra assumindo o controle de Bombaim em 1665, território pertencente a Portugal desde 1534, e com a tomada dos territórios de Cochim e Cananor em 1662 pela Companhia Holandesa das Índias Orientais (VOC), o apoio inglês passou a ser interpretado por boa parte dos portugueses como pouco confiável. Entretanto, como aponta Disney, Lisboa não teria nenhuma outra saída realista para manutenção do Estado da Índia além

---

<sup>124</sup> Idem. *Ibidem*,

<sup>125</sup> Sobre império formal e império informal veja-se Bailey W. Diffie & George D. Winius, **A Fundação do Império Português 1415-1580**; Anthony Disney, **A History of Portugal**, II, pp. 145-201.

<sup>126</sup> Anthony John R. Russel-Wood, **The Portuguese empire: 1415- 1808**. A world on the move, Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 1992, pp. 113.

<sup>127</sup> DISNEY, Anthony. **A History of Portugal and the Portuguese Empire: From Beginnings to 1807**. Vol. 2: Portugal: Cambridge University Press, 2009. pp. 299.

da aliança inglesa, que passou a ser considerada uma estratégia política vital para os interesses metropolitanos e imperiais na Ásia.<sup>128</sup>

O que em tempos anteriores tinha sido uma grande rede de comunicações marítimas extraordinariamente extensa, foi transformada a partir da década de 1670, como aponta Disney, numa série de enclaves semiautônomos, cada um com as suas próprias possibilidades de crescimento interno e exploração. Saídas foram tomadas visando possibilitar a perpetuação do controle em algumas regiões do Estado da Índia, sendo preciso recorrer a reformas, como as de 1678, levadas a cabo por Pedro II de Portugal. Mesmo frente a veemente oposição da Inquisição, casamentos seguindo ritos hindus deveriam ser permitidos, desde que fossem realizados a portas fechadas e os órfãos hindus seriam convertidos compulsoriamente somente se não tivessem avós ou outros familiares adultos próximos. Disney salienta que estas medidas marcaram o início de uma série de mudanças no sentido de políticas de caráter mais pragmático e de orientação secular. Contudo, a força do tradicionalismo católico e a intensa movimentação contrária de instituições eclesiásticas poderosas fizeram com que estas mudanças fossem lentas, tímidas e com muita resistência.<sup>129</sup>

Tendo em vista que a atuação missionária de Brito está circunscrita aos últimos anos do século XVII, mais precisamente entre 1673 e 1693, podemos compreender, nesse sentido, que o contexto do Estado da Índia neste período era composto por uma série de medidas, sejam reformas ou alianças políticas, que visavam garantir a já frágil presença portuguesa na Ásia. Portanto, as disputas e reformas anteriores a Brito reverberam um contexto conturbado em que as autoridades metropolitanas e imperiais precisavam conjugar interesses junto a potências estrangeiras, dinâmicas locais e autoridades eclesiásticas para buscar a continuidade desta instituição.

O contexto de pluralidade de costumes, religiões e culturas tão distintas de Portugal, propiciaram que o catolicismo fosse considerado um alicerce para homogeneizar os súditos. A religião foi um instrumento chave na busca por afirmação do poder da Coroa portuguesa no Oriente. Esta atuação se deu através da institucionalização do Padroado Régio, entendido como um conjunto de privilégios e obrigações concedidos pelo papado à coroa portuguesa, designando-se determinadas obrigações concedidas aos fundadores de igrejas, capelas ou benefícios. O Padroado português conferia à Coroa privilégios como erigir dioceses e

---

<sup>128</sup> Idem. pp. 300-301.

<sup>129</sup> Idem. pp. 315-316.

apresentar candidatos ao episcopado, determinados através de uma série de bulas e breves pontifícios.<sup>130</sup>

Seguindo a definição de José Pedro e Paiva, as dioceses eram divisões territoriais entregues à administração eclesiástica de um bispo, arcebispo ou patriarca. Acima do bispado, ou diocese, existia um nível supradiocesano, sendo, pois, as províncias eclesiásticas, constituídas através da aglutinação de várias dioceses que se submetiam a tutela de um mesmo arcebispo. O autor ainda indica que a nível interno, as dioceses eram seccionadas em vários segmentos a partir de sua célula base, a freguesia ou paróquia. Essas divisões eram criadas com objetivo de melhorar a ação pastoral, judicial e econômica dos prelados, sendo compostas por um número muito variável de freguesias e podiam ter denominações que variavam entre as dioceses, mesmo quando cumpriam os mesmos objetivos.<sup>131</sup>

Por meio do envio de missionários, principalmente vindos da Companhia de Jesus, a Coroa lusa estendeu sua presença nos territórios para além de suas fronteiras. A chegada dos inicianos à Índia em 1542 demonstra o anseio em expandir o catolicismo no território.<sup>132</sup> Célia Cristina Tavares, seguindo Lana Lage da Gama Lima, aponta que a Companhia de Jesus possuía um caráter inovador ao ser comparada com outras ordens religiosas. A autora afirma que a renúncia ao coro, à mendicância, a submissão de seus letrados às práticas de humildade e a defesa do apostolado atestam tal colocação<sup>133</sup>. Manso afirma que a Companhia representava uma síntese das correntes modernas de espiritualidade e *devotio*, levando-os a agir em termos apostólicos<sup>134</sup>. As missões, nesse sentido, na perspectiva dos jesuítas, representavam as ações sagradas fundamentais, sendo por meio delas que se verificava a redenção do mundo e a consolidação da Igreja. As pretensões dos jesuítas em missionar e expandir a fé coincidiram com os objetivos lusos em fortalecer sua presença em além-mar.

---

<sup>130</sup> ANJOS, Camila Domingos dos. **Para favorecer a cristandade: os jesuítas e a doutrina dos meninos nativos em Goa (séculos XVI-XVII). 2021.** Tese (Doutorado em História) – Institutos de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2021. pp.37; Cf. REIS, António; REZOLA, Maria Inácia; SANTOS, Paula Borges (Coords.) - **Dicionário de história de Portugal: o 25 de Abril** (vol. 3). Porto: Figueirinhas, 2017, pp.364-365.

<sup>131</sup> PAIVA, José Pedro. Dioceses e organização eclesiástica. In AZEVEDO, Carlos Moreira (direção) - **História Religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. II, pp. 186-199.

<sup>132</sup> Em 1534, Inácio de Loyola, Francisco Xavier e cinco companheiros fundaram a Companhia de Jesus através de votos religiosos de pobreza e castidade. Somente em 1540 a existência da Companhia foi confirmada através da bula papal *Regimini militantes ecclesiae*. Idem. Ibidem.

<sup>133</sup> TAVARES, Célia Cristina, Op., cit., 2002, pp.95. Cf. LIMA, Lana Lage da Gama. **Confissão pelo avesso: o crime de solicitação no Brasil Colonial.** 1991. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1991.

<sup>134</sup> MANSO, Maria de Deus Beites, Op., cit., 2009, pp.37.

O trabalho pastoral realizado pela Companhia de Jesus na Índia Portuguesa concentrava-se na pregação, no ensino e no catecismo, bem como na prática da caridade e assistência aos doentes, pobres e presos. Este apoio possibilitou o aumento considerável no número de cristãos, principalmente aqueles que se encontravam em situação vulnerável, em função da estratificação da sociedade em castas. Para a compreensão da sociedade hindu é essencialmente necessária uma reflexão a respeito do sistema de castas. Por casta, compreendemos um termo de origem latina com objetivo de identificar a pureza de nascimento correspondente à sociedade hindu, utilizado pelos portugueses para designar o sistema de *jatis* e sua estratificação e hierarquia. Cada casta possui seu grau de pureza, sendo este o delimitador de suas interações sociais, o que levava a uma série de restrições de origem alimentar, sexual e ritualística.<sup>135</sup>

Os jesuítas, através de um longo processo de compreensão do funcionamento da sociedade hindu, demonstraram interesses pelas castas altas, como os brâmanes. Županov e Xavier vão, nesse sentido, destacar que ao mesmo tempo em que os brâmanes foram condenados como idólatras, chegaram a ser concebidos como uma peça importante no combate à idolatria no Oriente. São Francisco Xavier, por exemplo, ao mesmo tempo que condenou a idolatria bramânica, impressionou-se com suas virtudes, por assemelharem-se as dos missionários, especialmente os grupos que viviam como ascetas. Neste sentido, os missionários buscaram estabelecer uma relação próxima e de confiança entre os brâmanes convertidos, para que assim pudessem aprender sobre suas práticas.<sup>136</sup>

A formação e ação dos membros da Companhia de Jesus não podem ser caracterizadas a partir de concepções que as enxerguem como algo monolítico e homogêneo. Além disso, os jesuítas precisaram ajustar o seu *modus operandi* à realidade que encontravam para assim se inserirem, com algum grau de influência, nas sociedades locais.<sup>137</sup>

Estruturamos este capítulo visando abarcar as complexidades referentes às análises das atuações da Companhia de Jesus na Índia, mais precisamente na região conhecida como Província Jesuítica do Malabar. Trataremos da gênese da Província Jesuítica do Malabar e as

---

<sup>135</sup> ANJOS, Camila Domingos dos. Op., cit., 2021. pp. 37. Sobre o sistema de castas é necessário ressaltar os importantes trabalhos de ELIADE. Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1996; TAVARES, Célia Cristina. **A Cristandade Insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540- 1682)**. 229 pp. Tese (Doutorado em História Social) – UFF. Niterói, 2002.

<sup>136</sup> ŽUPANOV, G Inês e XAVIER. Ángela Barreto: **Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th c.)**. New Delhi, Oxford University Press, 2014. pp.130-131.

<sup>137</sup> ANJOS, Camila Domingos dos. **Para favorecer a cristandade: os jesuítas e a doutrina dos meninos nativos em Goa (séculos XVI-XVII)**. 2021. Tese (Doutorado em História) – Institutos de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2021. pp. 42.

tensões junto a Goa, que atravessaram sua formação. O complexo e plural cenário do Malabar abre espaço para a realização de uma “Outra Missão”, representada pela utilização de metodologias adaptativas em território indiano pelo jesuíta italiano Roberto de Nobili. Nesse sentido, buscaremos, por fim, pensar a historiografia sobre o tema através da concepção de que a Companhia de Jesus era essencialmente uma instituição diversificada ao que concerne sua forma de atuação.

## 2.1 – Conflitos desde a gênese: a formação da província jesuítica do Malabar

Os portugueses chegaram na região do Malabar em 1498 e encontraram um contexto político fragmentado em função do declínio do império Chera, consequentemente proporcionando o crescimento de famílias locais responsáveis por estruturar reinos com notável importância política regional<sup>138</sup>. A iminência de agrupamentos de reinos poderosos e disputas contra pequenos principados de menor expressão caracterizaram o cenário político da região do Malabar, em finais do século XV. Patrícia Souza de Faria chama atenção para os *Kolathiri* de Eli, que exerciam controle contundente sobre os mercados setentrionais, por outro lado, o reinado dos *Perumpadappunad* ocupava uma posição inferior, mas mostrava-se promissor devido a sua prosperidade recente.<sup>139</sup> Estes reinados foram apontados pelos portugueses através de suas cidades mais poderosas, valendo-se destaque para Calicute, Couão, Cananor e Cochim<sup>140</sup>.

Os portugueses estavam em constante contato com estes reinos, com Cranganor e também com líderes políticos de menor expressão, como em Tanor, buscando acordos que possibilitassem a criação de feitorias e fortalezas no Malabar, visando explorar as oportunidades do comércio de especiarias. Os agentes lusos buscaram penetrar no território Malabar através do estabelecimento de um regime de licenças pagas, conhecido como *cartazes*, que dizia respeito aos navios mercantes que não fossem lusos e que circulassem no Índico. Esta política buscava a obtenção de um monopólio no comércio índico, estando intimamente conectada às negociações políticas intensas entre os agentes portugueses e os reis do Malabar.<sup>141</sup>

---

<sup>138</sup> “A região do Malabar localiza-se entre o Oceano Índico e a cordilheira dos Gates Ocidentais e, conforme as fontes portuguesas, estendia-se de Cananor até o Cabo Comorim” FARIA, Patrícia Souza de. Op. Cit., 2014, pp. 499.

<sup>139</sup> Idem. pp. 449.

<sup>140</sup> Idem. pp. 450.

<sup>141</sup> Idem. pp. 451

A manutenção destes acordos estava sujeita à intensa instabilidade política da região, propiciada pelas rivalidades entre os reinos do Malabar e pelas disputas internas aos próprios reinos. Faria chama atenção para o sistema de sucessão que favorecia os desentendimentos internos, uma vez que o homem mais velho de todos os ramos familiares deveria assumir o trono. Estas sociedades matrilineares e suas linhagens paralelas acarretaram em muitos conflitos, proporcionando a exploração por parte dos portugueses das rivalidades fratricidas. A diversa e constante fragmentação de reinos e a geral instabilidade política de potentados menores fez com que os reis do Malabar estabelecessem alianças em busca de apoio militar e consolidação de seu domínio na região.<sup>142</sup>

Sales indica que Alessandro Valignano, visitador da Província jesuíta da Índia, percebeu que a Província da Índia, pelas suas especificidades, era difícil de ser gerida. As monções e a forte dispersão geográfica identificada pela presença jesuítica na Ásia dificultavam o governo efetivo das missões, uma vez que o sistema de informações entre os estabelecimentos e a respectiva sede se tornava bastante penoso e demorado. Para Valignano, as próprias visitas não deveriam ser efetuadas pelo provincial, já que poderiam durar de seis a dez anos, o que não permitiria a permanência em Goa e nem mesmo fazer as tratativas necessárias com as várias entidades políticas e administrativas ali instaladas, tais como o vice-rei, arcebispo, Mesa da Consciência e Inquisição. Para além disso, eram oriundas de Goa as informações de cada lugar e, para tanto, era na ilha que o provincial deveria responder às solicitações das casas e colégios dispersos por toda a Ásia. Se por um lado a presença do visitador em Goa era de suma importância, por outro, as outras partes da província caíam em desconhecimento por não poder fazer visitas globalmente.<sup>143</sup>

Perante este contexto, Valignano propôs à hierarquia romana que não se dividisse a Província da Índia em duas províncias separadas, mas que fosse criado um vice-provincial, totalmente dependente do provincial da Índia, nas partes de Malaca e que superintendesse universalmente Malaca, Maluco, China e Japão. Seria possível, assim, visitar estes lugares em menos tempo e possibilitar ajuda no governo de zonas mais afastadas de Goa.<sup>144</sup>

---

<sup>142</sup> Idem. *Ibidem*.

<sup>143</sup> SALES, Maria de Lurdes Ponce Edra de Aboim. **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. 2015. pp. 54-55.

<sup>144</sup> Idem. *Ibidem*.

O provincial, o vice-provincial e o superintendente do Malabar não eram, entretanto, suficientes para adquirir um panorama completo de toda província. Nesse viés, seria necessário, ainda para Valignano, instituir um visitador ou comissário para este fim e que se mantivesse no cargo mesmo após a morte do Padre Geral, uma vez que a visita de toda província demorava até dez anos e não poderia ser interrompida.<sup>145</sup>

A defesa de uma presença portuguesa mais consolidada em Malaca vem do interesse em realçar o controle daquele posto-chave como plataforma para alargar a influência portuguesa missionária nas áreas vizinhas. Tratava-se de um polo de difícil controle pelo contexto político da região, sendo a dificuldade de alcançar a estabilidade em Malaca acrescida ainda da dificuldade em manter nesta região financeiramente e em termos humanos um colégio jesuíta. A visão de Valignano possibilita compreender que a dificuldade em gerir a Província da Índia devia-se precisamente à grande diversidade que envolviam as atividades missionárias e seus contextos heterogêneos.<sup>146</sup>

Em 1605 a divisão da Província da Índia 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 uma outra província jesuítica, a do Japão. Para tanto, ficavam associadas à Goa as zonas ao norte enquanto a Cochim as zonas ao sul e ao leste.<sup>147</sup>

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, havendo, pois, uma enorme disparidade em relação a termos geográficos entre as duas Províncias. A Província do Malabar estaria circunscrita a um território muito maior, que abarcava desde Cochim até o Sudeste asiático, sendo necessário alguns anos para realizar visitação em toda a província.<sup>148</sup>

Foi somente sob governo do vice provincial Alberto Laerzio (1602-1605), contudo, que se delimitou as linhas mais gerais que guiariam a consolidação da ideia de uma província mais autônoma face a Goa, de modo a ser considerado pelos inicianos como fundador ou pai da Província do Malabar. Sales evidencia que em 1603, Laerzio dirigiu uma carta ao Geral da

---

<sup>145</sup> Idem. 55-56.

<sup>146</sup> Idem. Ibidem.

<sup>147</sup> Idem. 57-58.

<sup>148</sup> Idem. 62-63.

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, por si só, indicadores que permitiam estabelecer uma descentralização nas instâncias administrativas. Nesse viés, a autonomia de vários provinciais poderia, contudo, 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.<sup>149</sup>

A Província Jesuítica do Malabar estendeu-se desde a Costa do Malabar até as ilhas Molucas (Mapa 1), deste modo, 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, entretanto, 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.<sup>150</sup>

Em 1604 foi instituído um noviciado no Colégio da Madre de Deus de Cochim e entre os anos de 1605 e 1663, a instituição constituiu-se a partir de sua sede na região da Costa do Malabar, desempenhando, como aponta Anjos, um papel de destaque como centro cultural e estratégico de missionários. Nesse sentido, o Colégio da Madre de Deus tornou-se um lugar central na formação dos jesuítas que seriam destinados a diferentes missões pela província. De maneira geral, Camila Domingos dos Anjos verificou que, até 1693, nas regiões da Costa do Malabar, foi fundado um número variável de igrejas, colégios, seminários e residências, sendo possível analisar o desenvolvimento missionário a partir de sua evolução ou retrocesso.<sup>151</sup>

As tensões que se delimitaram em torno da crescente centralidade de Cochim podem ser consideradas inevitáveis, como aponta Sales. O século XVII demonstrou que a relação entre Goa e Cochim não se formou de maneira pacífica, principalmente no âmbito da gestão de recursos humanos e de sua formação. Foi nesse sentido que Alberto Laerzio demonstrou ser a favor da autonomia da Vice-Província do Malabar frente a Goa. A criação da Província do

---

<sup>149</sup> Idem. pp. 64-65.

<sup>150</sup> Idem. pp. 17.

<sup>151</sup> ANJOS, Camila Domingos dos. **Para favorecer a cristandade: os jesuítas e a doutrina dos meninos nativos em Goa (séculos XVI-XVII)**. 2021. Tese (Doutorado em História) – Institutos de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2021. pp. 73-75.

Malabar proporcionou, entretanto, condições para a autonomia de Cochim junto a Goa, principalmente no que se refere à gestão efetiva dos meios humanos e materiais já referidos.<sup>152</sup>

Como mencionamos, a região da Província Jesuítica do Malabar era demasiado extensa e abarcava territórios muito distintos entre si. O material documental levantado nesta pesquisa nos aponta que João de Brito teria atuado no interior da Província Jesuítica do Malabar, mais precisamente na missão do Madurai (ver Mapa 2). Ou seja, sua atividade missionária estaria circunscrita, principalmente, a cidade do Madurai<sup>153</sup> e seus entornos, que:

Comprehede três Reynos, o de Madurè de Tainaor, e Ginia. Tem de Norte a Sul 150 legoas, e de Nascente a Poente 30. Os Christaons já convertidos passão o numero de 80 mil os q estão por converter não tem numero. Tem aqui a Companhia douze rezidencias com outros tantos sujeitos, q nelas assistem a cultivação de tão numerosa Christandade todos homens de letras e virtudes.<sup>154</sup>

Inês Županov define a cidade do Madurai como construída em torno de um complexo de templos dedicados à deusa *Minakshi* e seu cônjuge *Sundareshwara*, sendo representada como o centro da cultura tâmil. Sua suntuosa arquitetura e efervescência cultural e teológica eram tamanhas ao ponto de, segundo a autora, surpreender Roberto de Nobili<sup>155</sup>. De fato, Lewandowski irá afirmar que a relação espacial entre o templo e o palácio no Madurai, entre as arquiteturas sagradas e seculares, pode ser considerada como um importante elemento para compreender as dinâmicas daquele território. Segundo o autor, a cidade era produto de uma particular visão de mundo hindu, que tinha por objetivo enfatizar os aspectos sagrados e seculares de uma grande capital. Foi criada e desenvolvida por governantes hindus e pelo estrato mais rico da sociedade, que viam a cidade como uma expressão simbólica do império de *Vijayanagar*. Contudo, Lewandowski chama atenção para o governo do naique Tirumala (1623-1659), responsável por romper os laços junto a *Vijayanagar* e criar um reinado independente centrado na cidade do Madurai.<sup>156</sup>

---

<sup>152</sup> SALES, Maria de Lurdes Ponce Edra de Aboim. **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. 2015. pp. 60.

<sup>153</sup> Encontra-se atualmente no distrito de Madurai (Tâmil Nadu, Índia)

<sup>154</sup> Biblioteca da Ajuda. 49-v-34. Fls. 258. “**Jesuítas na Ásia**”. Missão do Reino do Maduré.

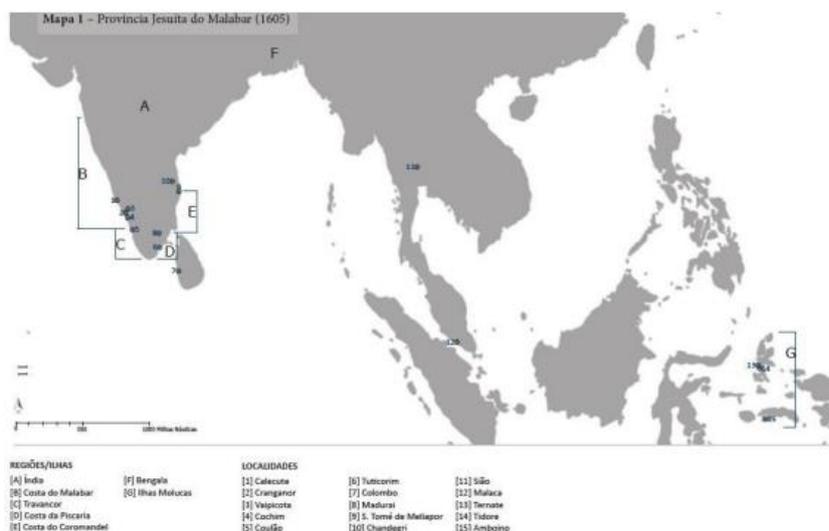
<sup>155</sup> ŽUPANOV, Inês. **Disputed Mission: Jesuit experiments in brahmanical knowledge in seventeenth century India**. New Delhi: Oxford University Press, 1999. pp. 3-4.

<sup>156</sup> Lewandowski SJ. Changing Form and Function in the Ceremonial and the Colonial Port City in India: An Historical Analysis of Madurai and Madras. **Modern Asian Studies**. 1977;11(2):183-212. doi:10.1017/S0026749X00015080.

Em uma ânuia de 1683, escrita por João de Brito, podemos observar que a missão do Madurai era composta por dez residências<sup>157</sup>. Já no auge de sua atividade missionária, em 1686, quando se torna superior da missão do Madurai, atuavam junto ao jesuíta outros oito inacianos. Eram eles, o antigo superior da Missão do Madurai, padre Freyre, com sessenta anos e natural de Golegã, Portugal, os padres Rodrigo de Abreu, com quarenta e quatro anos, natural do Crato, Jerônimo Telles, natural de Évora, com trinta e quatro anos, Luiz de Mello, natural de Vila de Ansião na Estremadura, com trinta e três anos e Xavier Burgesi, genovês, com trinta e três anos. Para tanto, as autoridades provinciais apontadas são Francisco Lainez, de Lisboa, José Carvalho de Porto Alegre e Antônio de Proença de Souto da Casa, todos com idades entre vinte e nove e trinta anos.<sup>158</sup>

Em regiões marcadas pelas diferenças, distância, dificuldades de operação, instabilidade política e conflitos, constituiu-se uma província heterogênea e que se revelaria bastante disfuncional desde sua formação. A província seria marcada, deste modo, por sua diversidade geográfica, política, cultural, social ou mesmo religiosa, assim como pela dificuldade de comunicação e de articulação entre os estabelecimentos missionários, também pela escassez de membros e verbas e, principalmente, pelas diferentes estratégias de missão.

**Mapa 1 – Província Jesuítica do Malabar**

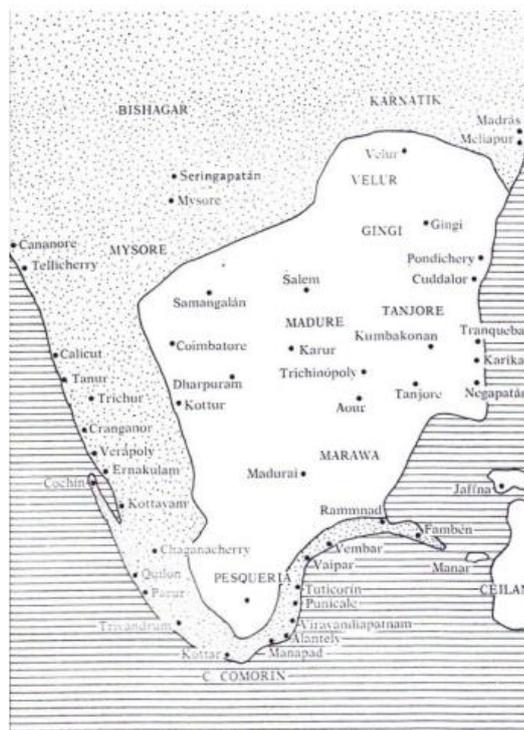


<sup>157</sup> Eram elas: *Agarão, Cureipettei, Mulipary, Varugapatty, Anacareypaleam, Ellamangallão, Canacayarey, Cuattir, Nandavanapatty e Olupatty*. **Archivo Romanum Societatis Iesu** (ARSI), Goa 54, fl. 433-456v. Carta Annuia da Missão de Madurey do anno de 1683. fls.436v-456.

<sup>158</sup> Biblioteca da Ajuda. 49-v-34. Fls. 258. “**Jesuítas na Ásia**”. Missão do Reino do Maduré.

Fonte: SALES, Maria de Lurdes Ponce Edra de Aboim. **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. 2015. pp. 11.

**Mapa 2 – Missão do Madurai**



Fonte: Missão de Madurai. In Angel Santos Hernandez, **Las misiones bajo el Patronato Portugués**, Madrid: EAPSA, 1977.

## **2.2 Disputa pelas almas e pelo método: a natureza da Querela dos Ritos Malabares a partir da heterogeneidade da Companhia de Jesus**

Dentre os debates por afirmação sobre as 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. Tamanha complexidade pode ser encontrada no centro do objetivo de tal confronto: a busca pela legitimação de práticas

missionárias que iam em direção oposta à tradição de assimilação cultural dos povos convertidos.

A Querela dos Ritos Malabares, como ficou conhecido o debate, se delimitou através das questões em torno da utilização da metodologia de *accomodatio*. A flexibilização cultural exposta em tal metodologia teve como objetivo basilar o encontro de elementos centrais da cultura local a fim de utilizá-los enquanto mecanismos de vinculação de significados cristãos, de modo a permitir suas continuações após a conversão, bem como utilizar-se deles para a realização da mesma. Sendo assim, o jesuíta italiano Roberto de Nobili se transformou em um brâmane *sanyasi*, visando a conversão das elites locais. Para que isso fosse possível, o jesuíta abandonou o uso do português, adotou as vestimentas e corte de cabelo típicos da casta, bem como se recusou a ter contatos com aqueles referidos como *paranguis*<sup>159</sup>, de modo que o jesuíta português Gonçalo Fernandes Trancoso, companheiro de missão de Roberto de Nobili, e os seus neófitos só poderiam se encontrar com o inaciano a noite e às escondidas.

Em *Disputed Mission: Jesuits Experiments in Brahmanical Knowledge*, Županov define muito bem o contexto no seguinte trecho:

A disputa que ocorreu entre os anos de 1610 e 1623 na e sobre a Missão do Madurai é um exemplo de uma disputa pessoal entre jesuítas tornando-se um problema internacional que permaneceu até encontrar uma resposta para sua resolução, um século depois, como a controvérsia dos “Ritos Malabares”. Foi por um acaso do destino que Nobili, um jovem letrado aristocrata romana chegou ao Madurai, onde Fernandes, um velho ex-soldado português de educação duvidosa estava missionando para seus cristãos da baixa casta dos Paravas por pelo menos uma década.<sup>160</sup>

Esta polêmica se desencadeou a partir do choque entre missionários com relação à questão da permissão ou não da continuidade da prática de ritos que estariam supostamente ligados às “tradições de seu país” como afirma Adone Agnolin. Com relação a este aspecto, 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, se centrou em torno da natureza dos ritos, se eram *religiosos* ou *civis*. Embora concordem em relação a natureza da

---

<sup>159</sup> O termo em questão não possui tradução ao certo, mas indica para algo com grande teor pejorativo.

<sup>160</sup> “The dispute which took place between 1610 and 1623 in and about the Madurai mission is an example of a personal feud between Jesuits turning into an international issue which lingered on until it reached its resolution in the “Malabar Rites” controversy a century later. It was by a twist of fate that Nobili, a Young, educated Roman aristocrat landed in Madurai where Fernandes, an old Portuguese ex-soldier of dubious education, had been tending to his low cast Parava Christians for the previous decade or so.” In: ŽUPANOV, Inês. **Disputed Mission: Jesuit experiments in brahmanical knowledge in seventeenth century India**. New Delhi: Oxford University Press, 1999. pp. 44.

Querela dos ritos, que estaria centrada na discussão entre os âmbitos *religioso* e *civil*, Agnolin Županov divergem a respeito da razão pela qual estas categorias interpretativas foram formadas. De acordo Agnolin, a distinção era fruto da interpretação subentendida dos interesses e implicações com relação ao projeto missionário defendido por cada jesuíta<sup>161</sup>. Já para Županov, as categorias emergiam a partir da origem dos missionários, o que implicaria em formações distintas que, por sua vez possibilitariam níveis de compreensão igualmente distintos dos costumes locais<sup>162</sup>.

O uso da metodologia de *accomodatio* foi sempre centro das atenções das congregações de Roma. Para Adone Agnolin, a maneira de enfrentar o problema e também a constante alternância de propostas sugeridas, sejam sustentadas ou condenadas, apontam para o quanto a Sé papal estava consciente de que uma questão fundamental estava por emergir. Essa questão se concentraria no favorecimento de um número maior de conversões em detrimento da manutenção da ortodoxia que invalidava qualquer tipo de adaptação às tradições culturais locais. Foi exatamente a necessidade da manutenção destes dois planos, ou seja, o favorecimento de um número consistente de conversões sem renunciar à guarda da ortodoxia que apresenta a possibilidade em compreender o desenvolvimento do debate por quase dois séculos.<sup>163</sup>

Os projetos missionários 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. Em relação a Roberto de Nobili, Agnolin afirma que seu projeto foi pensado para converter os locais de casta mais alta, adotando um modo de conversão propriamente indiano no modo de se vestir, nas formas linguísticas utilizadas e nas práticas sociais e rituais cotidianas.<sup>164</sup>

Para o padre Gonçalo Fernandes Trancoso, Nobili e seus cristãos se afastavam dos preceitos católicos, ao observar que o italiano pregava muito mais próximo aos padrões de comportamentos de sacerdotes locais do que das normas católicas. Desta forma, o centro da

---

<sup>161</sup> AGNOLIN. Adone. **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, 2020. P. 269.

<sup>162</sup> ŽUPANOV, Inês. **Disputed Mission**: Jesuit experiments in brahmanical knowledge in seventeenth century India. New Delhi: Oxford University Press, 1999. pp. 103-145.

<sup>163</sup> AGNOLIN. Adone. **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, 2020. pp. 131.

<sup>164</sup> Idem. Ibidem.

questão do método de *accomodatio*, por sua vez da própria querela, pode ser entendido dentro da necessidade católica em exteriorizar a religião e seus preceitos.

De maneira diferente do que ocorreu no contexto americano, o código interpretativo do Humanismo do século XVI deixou profundas marcas em relação à prática missionária em territórios para além das fronteiras europeias. O debate assim gerado é destacado por Adone Agnolin como centrado na dimensão *civil* dos costumes do Oriente. O autor afirma que antes da descoberta do “selvagem” americano, a categoria “civil” empregada aos indivíduos orientais trouxe consigo modificações no próprio processo da construção de uma “Humanidade”, isto com relação ao entendimento do “civil” do Mundo Clássico. Isto seria fruto da conceitualização de uma Humanidade subjetivamente única, assim caracterizada pela Renascença.<sup>165</sup>

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.<sup>166</sup>

Derivaria disto, portanto, a construção histórica a *posteriori* de um não monoteísmo, oriundo do desconhecimento do Deus verdadeiro. A construção histórica do politeísmo no século XVI estrutura-o enquanto instrumento conceitual da “religião”. Deste modo, politeísmo seria um instrumento de uma imposição de sentido a uma alteridade cultural que lhe permite ser, de alguma forma, compreendida pela cultura ocidental. Tratava-se de uma forma de tradução redutiva de uma série de culturas com intuito de minimamente desvendar uma possível “lógica” que as sustentaria, para assim buscar assimilá-las. Nesse sentido, a partir da perspectiva histórico-religiosa proposta por Agnolin, o “politeísmo”, assim como a “religião”, podem ser enxergados como paradigmas necessariamente redutivos, mas “explorativos” da compreensão do outro: representação da negação da possibilidade de incompreensão de outras culturas.<sup>167</sup>

A tradução de uma cultura “outra” que procure outro instrumento necessário além da “religião” é vista nesses casos como de escassa utilidade. Instrumento este não somente analógico, mas dialógico e de caráter universalista, buscando traduzir a específica alteridade

---

<sup>165</sup> Idem. pp. 113 – 114.

<sup>166</sup> Idem. pp.114 – 115.

<sup>167</sup> Idem. pp.115 – 116.

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” próprio do contexto tardo-imperial. Agnolin aponta justamente para o mecanismo do *civil*, contido e disseminado através dos aspectos propriamente políticos e morais traduzidos pela alteridade jesuítica.<sup>168</sup>

Contudo, corroboramos a análise de Ana Paula Sena Gomide, pois existe um perigo no manejo da categoria *civil* como é feito por Agnolin. Porque constantemente o termo aparece na tradução em inglês das obras de Nobili para designar uma separação realizada pelo jesuíta entre elementos das sociedades locais que seriam caracterizados enquanto costumes religiosos e aqueles que o inaciano não encontrou caracteres referentes à idolatria. Nesse sentido, a autora chama atenção para os possíveis significados atribuídos a palavra *civil*, através da definição marcada no dicionário do século XVIII, organizado por Raphael Blueteau no ano de 1728, no qual a palavra *civil* é relacionada ao significado de “coisa concernente a cidadãos, à sociedade e à vida humana”. No dicionário de António de Moraes Silva, de 1789, *civil* é definido como o “que pertence à cidade, ou sociedade de homens que vivem debaixo de certas leis”.<sup>169</sup>

De maneira inicial podemos facilmente observar certos riscos a serem enfrentados na opção em fazer uso da terminologia *civil* para analisar as classificações de Roberto de Nobili sobre as culturas locais. Gomide chama-nos atenção para os perigos de uma série de fontes que são lidas em terceira via, ou seja, não se encontram em seu idioma original, mas sim no inglês. Originalmente, em seu acervo de fontes, Ana Paula Sena Gomide não encontrou termos que se encaixem diretamente com as definições de *civil* da época. Foi possível, entretanto, encontrar referências a “sinais exteriores”, por exemplo, mas nada que aponte para uma consciente participação no processo de secularização das culturas<sup>170</sup>.

Estes fatores impossibilitam a inserção de Roberto de Nobili em um suposto processo de secularização, como bem aponta Gomide. Uma vez que sua prática missionária, bem com suas estratégias argumentativas, expostas em suas cartas e tratados, existiam de modo a legitimar o seu método missionário e não em consonância a uma defesa consciente da separação entre religião e outras formas culturais, como indicado pela interpretação de Agnolin.<sup>171</sup>

---

<sup>168</sup> Idem. pp. 526.

<sup>169</sup> GOMIDE, Ana Paula Sena. **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) - Ao Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2014. pp. 88 – 90.

<sup>170</sup> Idem. Ibidem. pp. 88 – 90.

<sup>171</sup> Idem. Ibidem. pp. 88 – 90.

Em contrapartida, segundo 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 social/civil deveria ser tratada com indiferença e fundamentalmente mantida para garantir a perpetuação da cristandade.<sup>172</sup>

Alguns procedimentos adotados por jesuítas que buscavam permear as fronteiras das possibilidades na exploração das culturas locais eram mal vistos pelo clero mais ortodoxo. Isto ocorria porque representantes da Igreja julgavam neste tipo de abordagem ameaças à integridade da fé. 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 apenas levaram essa proposta a limites extremos. Apesar de algum esforço de aproximação, mesmo quando os inicianos aparentemente toleraram ou conformaram-se com os ditames culturais e religiosos locais, o postulado principal de sua ação era a conversão.<sup>173</sup>

No contexto missionário asiático referente à atuação da Companhia de Jesus, este processo interpretativo fundamentalmente adaptativo manifestou-se e se impôs no momento em que a colonização e evangelização aos 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 em caráter planetário, de modos comparativos diferenciais. 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 norteador por um viés de colonização, ou seja, as missões abririam o espaço para a disseminação da expansão lusa. Por outro, Roma como representante

---

<sup>172</sup> ŽUPANOV, Inês. **Disputed Mission: Jesuit experiments in brahmanical knowledge in seventeenth century India**. New Delhi: Oxford University Press, 1999. pp. 47.

<sup>173</sup> TAVARES, C. C. S. Mediadores culturais: jesuítas e a missionação na Índia (1542-1656). **Acervo - Revista do Arquivo Nacional**, v. 16, n. 2, p. 173-190. Disponível em: <http://hdl.handle.net/20.500.11959/brapci/43346>. Acesso em: 08 out. 2023.

de uma expansão religiosa, em que a missão cumpriria seu papel de expansão da Fé católica pelo mundo.<sup>174</sup>

Nesse sentido, Adone Agnolin realiza uma leitura bastante específica do contexto missionário Moderno. Segundo o autor, os Impérios Político (Portugal) e Espiritual (Roma) entrariam em confronto direto pelas fundamentais diferenças no que diz respeito aos objetivos da missão. Sendo assim, dentro da Companhia de Jesus este confronto se desenvolveria a partir da formação dos inacianos. Os portugueses estariam conectados ao Império Político, ou seja, todo o seu contexto missionário, desde sua formação, era fundamentado em proporcionar interpretações estritamente religiosas, pois a conversão era sinônimo de agregação política ao Império. Em contrapartida, os italianos estavam conectados a aspirações de uma expansão religiosa sem pretensões imperiais de Estado, desta forma, os membros do Império Espiritual romano conseguiam conceber a adaptação como fruto do próprio processo de cristianização.<sup>175</sup>

A partir de aproximações culturais incisivas no âmbito de uma cultura escrita e letrada asiática, foi se impondo aos jesuítas um verdadeiro reconhecimento das “virtudes” de seus povos. Segundo Agnolin, estas virtudes passaram a ser traduzidas em termos da cultura clássica ocidental. O reconhecimento dessa realidade peculiar ao Oriente abriu espaço para à individuação de diferenças estruturais entre os diferentes âmbitos culturais e, conseqüentemente, os diferentes projetos evangelizadores. Ou seja, para o autor, representantes de cada Império, tendo em vista suas formações específicas engendradas em seus projetos missionários específicos, teceram interpretações também específicas.<sup>176</sup>

Entretanto, metodologias adaptativas se desenvolveram em contextos específicos de missões, tendo em vista suas necessidades peculiares de disseminação do evangelho e conquista de almas, sobretudo em regiões fora do controle do aparato formal dos Estados colonizadores. Tavares corrobora João Paulo de Oliveira e Costa, por exemplo, que observou nas ações de jesuítas, sejam elas no Oriente ou em outros contextos, uma heterogeneidade em seu desenvolvimento. Isto porque onde a presença de autoridades portuguesas era incisiva, o modelo de conversão tendia a uma ocidentalização mais expressiva. Entretanto, em regiões fora

---

<sup>174</sup> AGNOLIN, Adone. **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, 2020. pp. 123.

<sup>175</sup> Idem. Ibidem.

<sup>176</sup> Idem. Ibidem. pp. 123.

do domínio do Império português, as ações missionárias exerciam papéis inovadores, com caráter adaptativo a cultura local.<sup>177</sup>

É importante salientar que não desconsideramos o fato da postura dos membros da Companhia de Jesus ter sido fundamentalmente etnocêntrica e eurocêntrica. Contudo, tendo como base o princípio de adaptação paulina, foram estabelecidas fórmulas de abordagem e aproximação que tenderiam a um contato menos conflitivo junto aos representantes das culturas locais. A partir desta análise, Célia Cristina Tavares indica a possibilidade em conceber os missionários que fizeram uso de metodologias adaptativas através do conceito de “mediadores culturais”, proposto por Serge 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.<sup>178</sup>

Ao colocar em contato duas culturas, a partir das dinâmicas de alteridades fundamentadas nesta ação, o mediador cultural pode utilizar-se de sistemas de significados que variam entre suas chaves de interpretação, podendo obter mais resultados na medida em que a transmissão de sentido se torna legível e interpretada por todos. Nesse sentido, Tavares aponta que pensar as práticas missionárias dos jesuítas através do conceito de mediador cultural nos possibilita um desprendimento de categorias totalizantes que, de certo modo, podem cair em análises reducionistas. Portanto, através do dito conceito, podemos observar a evangelização dos jesuítas a partir de sua diversidade, levando em consideração a fundamental heterogeneidade da composição da Ordem.<sup>179</sup>

Cada afirmação formulada através dos textos destes missionários jesuítas, fundamentalmente construídos a partir de modos de produção dialógico/polêmico, dependiam, de certa forma, de algum tipo de resposta oficial ou pessoal para que o andamento do confronto se seguisse. Nesse sentido, isto forçou a audiência a necessariamente, de maneira provisória, a tomar um lado. Županov afirma que foi a partir desta dinâmica que a controvérsia pode construir uma rede de debatedores que foram trazidos para o confronto através dos monólogos iniciais produzidos por Fernandes e Nobili.<sup>180</sup>

---

<sup>177</sup> TAVARES, Célia Cristina da Silva. Op. Cit. pp. 174.

<sup>178</sup> TAVARES, C. C. S. Mediadores culturais: jesuítas e a missão na Índia (1542-1656). **Acervo - Revista do Arquivo Nacional**, v. 16, n. 2, p. 173-190. Disponível em: <http://hdl.handle.net/20.500.11959/brapci/43346>. Acesso em: 08 out. 2023.

<sup>179</sup> Idem. Ibidem.

<sup>180</sup> ŽUPANOV, Inês. **Disputed Mission: Jesuit experiments in brahmanical knowledge in seventeenth century India**. New Delhi: Oxford University Press, 1999. pp. 45.

Embora a controvérsia entre Nobili e Fernandes fosse sobre “verdade”, bem como também sobre a natureza dos costumes e cerimônias hindus, ou a abordagem correta do apostolado missionário nas comunidades locais, os argumentos de ambos os partidos, para Inês Županov, assemelham-se muito a procedimentos jurídicos. Sintetizando os argumentos utilizados, a autora aponta que foi seguida uma tradição retórica de cunho judicial: acusação, prova, refutação e conclusão. 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, por que o resultado de sua aplicação, sendo positivo ou não, teve impacto direto na atuação de seu autor.<sup>181</sup>

A controvérsia teria crescido em escala e intensidade tremendas. Outros interesses e problemas passaram a ser associados ao debate, como “nacionalismo jesuítico”, por Županov, (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, ou seja, o sistema de castas. 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 e seus partidários defendiam. Dessa forma, Nobili teria aberto um caminho onde a diversidade e o respeito às culturas locais indianas conviviam com o avanço do proselitismo católico.<sup>182</sup>

Inês Županov reitera que a redução nobiliana de alteridade bramânica no âmbito de *adiaphora* implica a substituição da categoria teológica pela etnográfica. Na realidade, Paulo 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 e mentirosos. A apropriação *adiaphoristica* possibilitou um processo de inclusão na Igreja de uma alteridade extra-europeia. O cristianismo

---

<sup>181</sup> Idem. pp. 44.

<sup>182</sup> Idem. pp. 46.

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.<sup>183</sup>

É necessária a ressalva de que a prática jesuítica marcada pelo trabalho missionário conduziu um esforço de aproximação cultural bastante intenso entre os grupos sociais e étnicos locais visados para evangelização. Exemplificamos isso a partir da catequese feita nas línguas nativas e o esforço contundente presente na metodologia de *accomodatio*. Contudo, como indica Tavares, não podemos afirmar que tal aproximação significou uma compreensão das diferenças do outro, uma vez que o resultado esperado era a universalização da conversão<sup>184</sup>. Sendo assim, a aproximação deve ser vista como uma tática missionária e não uma alternativa representada por um suposto diálogo inter-religioso, como aponta Županov.

A missão de Nobili era mais complexa do que aquelas sob os auspícios do Padroado, isso porque a prática de batismo de massas e conversões forçadas não poderiam ser aplicadas. Nem tanto pela falta de recursos militares, mas principalmente por Nobili se confrontar diretamente com uma elite local que se recusara a perder seu prestígio social. Se vamos colocar os atos de Nobili dentro da concepção de diálogo inter-religioso, só podemos fazer isso com bastantes limitações e dificuldades. Se os desejos de Nobili eram bem distantes daqueles de destruir o paganismo, ele chegou ao Madurai com um escopo preciso para converter os locais a uma versão do cristianismo que ele era representante, sendo a única religião onde ele enxergava a salvação.<sup>185</sup>

Outra questão de grande relevância sobre o sistema de castas é que, segundo Aranha, tal sistema não é uma invenção do orientalismo colonial inglês, mas uma realidade social preexistente, assim como o hinduísmo não foi só uma invenção do século XVIII. É claro que, para o autor, este cristianismo não colonial e o hinduísmo no Malabar não se envolveram em nada que possamos entender, em um sentido forte, como diálogo inter-religioso. Existiu de fato uma complementariedade social e uma aliança cimentada na comunhão de interesses, mas sempre a insígnia de um desinteresse pelo religioso. Podemos dar razão à capacidade de

---

<sup>183</sup> ARANHA, Paolo. Roberto Nobili e il dialogo interreligioso?. **Roberto De Nobili (1577-1656): Missionario gesuita poliziano: Atti del convegno Montepuciano 20 ottobre 2007**, p. 137-150, 2008.

<sup>184</sup> TAVARES, C. C. S. Mediadores culturais: jesuítas e a missionação na Índia (1542-1656). **Acervo - Revista do Arquivo Nacional**, v. 16, n. 2, p. 173-190. Disponível em: <http://hdl.handle.net/20.500.11959/brapci/43346>. Acesso em: 08 out. 2023.

<sup>185</sup> ARANHA, Paolo. Roberto Nobili e il dialogo interreligioso?. **Roberto De Nobili (1577-1656): Missionario gesuita poliziano: Atti del convegno Montepuciano 20 ottobre 2007**, p. 137-150, 2008.

convivência do cristianismo siríaco com o hinduísmo, mas falar de diálogo inter-religioso seria sem fundamento.<sup>186</sup>

Na concepção de Županov, o jesuíta português, 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, 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 reduzia aos atos e ritos que ele foi capaz de viver e descrever.<sup>187</sup>

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, a suposta má formação religiosa de Fernandes e outros ligados ao aparato imperial luso os distanciaria de uma interpretação analógica das sociedades locais, limitando-os a apenas descrevê-las. Defendemos que, para os propósitos deste trabalho, tal postulação não abarca de maneira consistente, como analisado no tópico seguinte, outros jesuítas portugueses, como Brito. Pensar agentes como João de Brito nos faz perceber que as relações entre os interesses religiosos e coloniais estariam, muitas das vezes, confundidos entre si, demonstrando complexas dinâmicas que poderiam variar de acordo com diversos fatores, sobretudo a partir do contexto missionário específico vivido por cada jesuíta e as tensões que dele se originavam.

Sustentamo-nos sobretudo nas afirmações de Ana Paula Sena 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, como a noção de bruxaria, por exemplo, Fernandes realizou diversas analogias para desbravar as culturas e tradições hindus. Apropriações estas 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 conversão local, ou seja, a abolição dos costumes “hindus” como única forma de implementação do catolicismo<sup>188</sup>. Nesse sentido, a argumentação de Fernandes contra a continuidade de certos costumes locais

---

<sup>186</sup> Idem. *Ibidem*.

<sup>187</sup> ŽUPANOV, Inês. **Disputed Mission: Jesuit experiments in brahmanical knowledge in seventeenth century India**. New Delhi: Oxford University Press, 1999. pp. 46.

<sup>188</sup> GOMIDE, Ana Paula Sena. **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) - Ao Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2014. pp. 105-135.

derivaria, portanto, também de uma análise destas sociedades e não de uma suposta deficiência em seu processo formativo ou quaisquer ligações com o Império político português.

### **2.3 Brâmane ou *Pandar*? João de Brito e a disputa pelo modo de atuação do método de *accomodatio***

Como foi possível observar no tópico anterior, de maneira bem geral identificamos duas vertentes que dividem a historiografia sobre o tema: de um lado destacamos como representantes as teses de Agnolin e Županov que consideram a natureza do debate referente à distinta formação dos missionários italianos e portugueses, entre os Impérios Político e Religioso. Nesse sentido, seriam os distintos contextos de formação dos jesuítas que definiriam seus limites para a aplicação de metodologias adaptativas. Por outro lado, elencamos as teses de Tavares, Gomide e Aranha 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 existe uma urgência na área de estudos sobre a Querela dos Ritos Malabares em evidenciar atores que protagonizaram missões com base na metodologia de *accomodatio* nas regiões ao 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 um jesuíta português, que fez parte da corte portuguesa, mas declarou apoio a Nobili, adotando seu método e sendo reconhecido como exímio missionário até mesmo pelo próprio rei de Portugal, apresentamos claras provas contrárias às análises que elencam a disputa decorrente das diferentes formações.

Um dos pontos principais nas teses de Agnolin e Županov diz respeito ao contexto de formação dos missionários portugueses. Para o primeiro, a formação destes religiosos no seio do Império Político constituía uma visão de que a conversão só seria possível se fosse seguida de uma ocidentalização do nativo. Já para Županov, a precária formação oferecida aos missionários portugueses levava a uma possível deficiência que impossibilitava estes

indivíduos de realizarem análises das sociedades locais, desta forma, não as compreendendo por completo e não identificando as possíveis chances de adaptar a prática missionária às realidades locais.

Ao analisarmos a trajetória de João de Brito, estes pontos são identificados como incongruentes. 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<sup>189</sup>. Desta forma, logo por princípio podemos identificar facilmente a forte ligação do jesuíta com o aparato colonial português, sua origem nobre remonta à infância na corte como pajem de Pedro II, além de seu pai ter exercido importante função na expansão do Império Luso no alémmar.

Ao avançarmos na trajetória de Brito, sua formação como jesuíta 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 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. Interessante que sua biografia nos revela que foi ainda em Goa, ou seja, sob os auspícios do Padroado Régio, que Brito decidiu pelo uso da metodologia de *accomodatio*:

A primeira disposição foi concluir o tempo que lhe faltava em theologia. Em quanto 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.<sup>190</sup>

Esta 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 Padroado Régio. Para além disso, Brito não foi somente um adepto da metodologia de *accomodatio*, como também um defensor público dos métodos de Nobili. Em *Breve notícia dos*

---

<sup>189</sup> 1649 – 1651: Sebastião de Brito Pereira. *Identities do Rio*, 2016. Disponível em: [www.pensario.uff.br/texto/1649-1651-sebastiao-de-brito-pereira](http://www.pensario.uff.br/texto/1649-1651-sebastiao-de-brito-pereira)

<sup>190</sup> BRITTO. Fernão Pereyra de. **Historia do nascimento, vida e martyrio do Beato João de Brito [...]**. Lisboa: Typographia de A. S. Monteiro, 1852, pp. 28.

*erros que tem os gentios do Comção na Índia*<sup>191</sup>, Brito analisa de maneira bastante precisa as sociedades locais, desde questões acerca das divindades e cultos, até a organização da sociedade de castas e rituais mortuários e de casamento. 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 de maneira geral era bastante pejorativa. Eram os europeus vistos como *paranguis*, sendo única solução possível para missionar no Madurai aos moldes defendidos por Nobili:

Não posso negar, que ainda que o grade Padre Roberto Nobili, e os que deposes se rezolverão a imita-lo deixarão em tudo o trato com os Europeus, e viverão como os penitentes destas Teras, andando descalços, e vestidos com huns trapos tintos de almagre, dormindo no chão, habitando em humas pequenas choupanas, não comendo pam, nem carne, nem bebendo vinho como abaixo mostrarey mais claramente, aprendendo, e falando com insano trabalho as línguas barbaras destes Reynos, em que compozerão muitos, e doutíssimos livros.<sup>192</sup>

Em uma carta escrita por Brito, datada de 1684, o jesuíta mais uma vez indicou publicamente seu apoio à figura do missionário italiano, sob os mesmos argumentos de que seria impossível missionar na região se fosse identificado como *paranguí*.

P. Roberto Nobli de Sancta memoria religioso da Comp.<sup>a</sup> de Jesus de sangue illustrissimo da família do Papa Marcello 2.<sup>o</sup>, e sobrinho do Eminentissimo Cardeal Roberto Belarmino, mas mais ilustre por sua insigne virtude, e singular sabedoria. Aprendeo aquella Lingua com particular cuidade, e tratou de se empregar com ardente zello na conversão daquela Gentilidade. [...]E como, primus dicendi ardor nobilitas sit Magistri, apartando se da companhia do Padre que assistia em Madurey, e era tido, e havido poder Pangui, se vistio no trage de Brachmene Saniás (que é o mesmo que religioso letrado) negando ser Pangui, e afirmando ser Saniás Romano, seguia em tudo o trato politico do estado de Saniás; serviase com Brachmenes, vestiase de hus panos de Algodão tintos em almagra; comia só muito hu pouco de arros, algus legumes, e alguas ervas: trazia consigo todas as suas alfayas, que vinhão a ser hua pelle de Tygre, que de dia lhe servia de assento, e de noite de cama lançada sobre a dura terra; porq este he o trato, e o trage dos penitentes, e religiosos daquelles reynos<sup>193</sup>

Anterior a esta carta encontramos uma menção a Nobili na ânuia de 1683, escrita por Brito, onde o jesuíta, após realizar uma descrição das castas e sua formação, apontou novamente a dificuldade em ser identificado como *paranguí*, citando a necessidade em se “acomodar” para adotar uma outra identidade. Além disso, na biografia de Brito, um capítulo inteiro foi reservado à defesa da metodologia de Nobili: o capítulo quatro, intitulado *De como os padres da Companhia de Jesus seguiram o exemplo do P. Roberto Nobili, e o modo que observam na*

<sup>191</sup> Biblioteca da Ajuda de Lisboa (BAL), Códice 51-VII-27. Miscelânea Ultramarina, n.º 16, fls. 82-116. —**Breve notícia dos erros, que tem os gentios do Comção na Índia**. Missão de Maduré.

<sup>192</sup> Idem. Ibidem.

<sup>193</sup> Biblioteca da Ajuda, 51-VIII-40, n.º 11. **Miscelânea Ultramarina**, fls. 67.

*conversão d'aquela gentildade*. O capítulo dois aponta que o método estaria se expandindo para além do Madurai, estando presente nas regiões de Tanjaor, Ginja e Velur.<sup>194</sup>

Está mais do que evidente que além de ter tido sua formação inteiramente concebida no interior dos domínios portugueses e estar ligado diretamente com o empreendimento colonial luso, João de Brito optou por seguir o que parte da historiografia denomina como “modelo italiano de missão”. A questão que se coloca é: como conceber este modelo como especificamente italiano após a exposição do caso de Brito?

A criação da Comissão Romana em 1621 pelo papa Gregório XV, teve como intuito a busca por encerrar a Querela dos Ritos Malabares. No mesmo ano, o Inquisidor de Lisboa encaminhou um parecer favorável à manutenção do método de Nobili, o que resultou em um pronunciamento a favor do italiano pela Comissão. Tal pronunciamento abriu espaço para a constituição da bula *Romanae Sedis Antistes*, de 1623, que colocou um ponto final no que Adone Agnolin apontou como primeira fase da Querela. Nesse sentido, Nobili saiu como vencedor, pois com apoio recebido por parte de Roma, o italiano conseguiu consolidar seu método dentro do contexto missionário indiano, chegando a exercer cargos de superior da missão do Madurai entre os intervalos de 1624-1632 e 1638-1643, encerrando suas atividades com sua morte em 1656 no território de Meliapor<sup>195</sup>. Esta vitória de Nobili frente aos opositores da metodologia de *accomodatio* proporcionou um contexto mais favorável aos adeptos de tal prática.<sup>196</sup>

No decorrer do século XVII, as metodologias adaptativas se reajustaram constantemente na região do Madurai, ao passo que o corpo missionário foi renovado por membros formados em contextos mais propícios para sua utilização. Neste sentido, Sales chama atenção não

---

<sup>194</sup> Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Goa 54, fl. 433-456v. **MALABAR. CONQUISTA À V. P. JOANNE DE BRITTO, MARTYRE: CARTA ANNUA DA MISSÃO DE MADUREY DO ANNO DE 1683/ PERA O OVO MTO. RDO. PE. CARLOS NOYELLE/ PREPOSITO GERAL DA COMPA.**

<sup>195</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 do *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. Cf. AGNOLIN, Adone. **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, 2020. pp. 158-165.

<sup>196</sup> Idem. pp. 150-151.

somente para os missionários adeptos do método de *accomodatio* a partir da figura dos *sanyasi*, como Roberto de Nobili, mas também para os jesuítas que fizeram uso do método de *accomodatio* a partir da subcasta de ascetas *pandar* ou *belala*. O tipo de estratégia seguida por estes inicianos se tornou decisiva para o progresso no território de maneira mais inclusiva. Em 1640 iniciou-se oficialmente esta estratégia a partir da ação do jesuíta Baltazar da Costa, primeiro missionário a vestir-se como um *pandar*, estratégia direcionada especificamente as castas mais baixas, mas que não representava risco ao descumprimento das normas de pureza locais.<sup>197</sup>

É importante salientar que os *pandares* eram ascetas ou penitentes mendicantes provenientes de castas inferiores, de vida semelhante aos *sanyasi*. Assim como estes últimos, a subcasta dos *pandares* já era um elemento presente no cotidiano das comunidades no Sul da Índia, tendo sido alvo de atenção dos missionários visando conversão dos povos nativos. Era lícito aos *pandares*, ao contrário dos *sanyasi*, o trato entre eles e castas superiores e inferiores, o que proporcionava um prestígio assimilável e intercambiável. Existiu um movimento forte em perseguir os neófitos seguidores dos padres *pandares*, que cresceu ao ponto de criar barreiras para alguns religiosos missionarem em certas regiões. É importante salientar que o método de Nobili, voltado especificamente às elites locais, encontrava-se também no interior destes territórios, coexistindo com outros tipos de abordagens.<sup>198</sup>

O decreto de 1623, já mencionado, não impediu que os opositores ao método de Nobili deixassem de fazer barulho no interior da Companhia. Na década de 1640, por exemplo, houve opiniões divergentes quanto à maneira de missionar nestas regiões. Sales aponta para a ânuia de 1643 que indicava um setor da Companhia que se mostrava mais favorável a aderir a conversão a partir da iniciativa dos *pandares*, já que eram, segundo o texto, conforme o exemplo de Cristo, pois tratavam com qualquer outra casta. A estratégia aplicada a partir da acomodação referente às castas mais baixas é apresentada no documento como de bastante sucesso. Como indica Sales, de acordo com Simão de Figueiredo, entre 1640 e 1643, foram cerca de dois mil e duzentos batizados pelos padres *belalas* e outras castas nobres na região do Malabar.<sup>199</sup>

---

<sup>197</sup> SALES, Maria de Lurdes Ponce Edra de Aboim. **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. 2015. pp. 149-150.

<sup>198</sup> Idem. Ibidem.

<sup>199</sup> Idem. pp. 152.

A acomodação introduzida por Nobili prosseguiu mesmo após a sua morte, mas também a acomodação promovida pelos *pandares* junto às castas mais baixas ganhou progressivamente maior expressão. Embora seja possível encontrar diversos relatos que apontem uma defesa clara de João de Brito em relação ao método de Nobili, tendo até mesmo missionado com sucesso junto às elites locais, Brito foi um importante adepto da estratégia dos padres *pandares*, que tinha como foco as castas mais baixas. Este exemplo evidencia a impossibilidade em olhar para estas metodologias missionárias como formas rígidas, uma vez que se moldavam de acordo com a necessidade do contexto de atuação do missionário.<sup>200</sup>

As constantes disputas no interior da Companhia de Jesus a respeito das diferentes metodologias missionárias, apontam para análises complexas sobre sua constituição. Ao centrarmos nosso olhar exclusivamente na Querela dos Ritos Malabares, o contexto e os debates realmente levam-nos a crer que a Companhia estaria, possivelmente, dividida em blocos homogêneos que, por sua vez, compartilhavam de diferenças igualmente homogêneas. Entretanto, ao simplesmente expandirmos o contexto de análise, deparáramo-nos com disputas não somente contra o método de *accomodatio*, mas como vimos, sobre como o referido método deveria ser aplicado. 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, deste modo, acompanhar tais dinâmicas, de maneira a não reduzirem as complexidades desta instituição.

---

<sup>200</sup> Idem. *Ibidem*.

## CAPÍTULO 3

### **A performatividade do método: a atuação de João de Brito no interior da Província Jesuítica do Malabar**

#### **3.1 O contexto missionário de João de Brito**

A atividade missionária de João de Brito, objeto de estudo desta dissertação, está circunscrita aos anos de 1673, quando partiu para Goa pela primeira vez, até 1693 quando é morto na região de Oryur, na província jesuítica do Malabar. Embora sua atuação esteja dentro deste contexto de vinte anos já tardios do século XVII, acreditamos que seja importante recuarmos nosso olhar para o segundo quartel do mesmo século. Isso se faz necessário pois a Querela dos Ritos Malabares foi um amplo e complexo debate que, dependendo do estado de seus agentes, se configurava de maneira distinta.

Outro elemento que pretendemos discutir adiante é o que a biografia escrita pelo irmão de João de Brito alega a respeito da aceitação, no reino de Portugal, do método utilizado por esse missionário. Em cartas endereçadas ao Papa Clemente XI buscando a beatificação de Brito, anexadas ao compêndio de sua biografia com edição datada de 1852, é possível encontrar relatos da permanência de sua “acomodação”. Escrita em 1713 pelo arcebispo de Braga, primaz das Hespanhas, D. Rodrigo de Moura Telles, o autor menciona um jantar no paço em uma quinta-feira santa em que Brito se fez presente juntamente com o referido arcebispo e o Marquês de Mariava. Neste jantar o missionário “sómente tomou umas hervinhas, e alguma fructa”. Em outras duas cartas do arcebispo de Évora, Simão e da Universidade de Évora, assinada por seu reitor, Domingos Fernandes e outros doutores, ambas datadas de 1713, mencionam como louvável a abstinência alimentar de João de Brito.<sup>201</sup>

A respeito da contextualização histórica voltada para compreensão da Querela dos Ritos Malabares, podemos partir do ano de 1615, quando é nítida uma mudança no âmbito das missões jesuíticas na Ásia. Isso ocorreu devido à morte do Geral da Companhia, Claudio Aquaviva, estando à frente da instituição desde 1581. O jesuíta Muzio Vitelleschi, apontado por autores como Adone Agnolin como um antigo mestre de Roberto de Nobili, sucede

---

<sup>201</sup> Cartas impulsivas para a canonização do B. João de Britto. In: BRITTO. Fernão Pereyra de. **Historia do nascimento, vida e martyrio do Beato João de Brito [...]**. Lisboa: Typographia de A. S. Monteiro, 1852, pp. 348-360.

Aquaviva no posto de Geral da Companhia de Jesus. Isso significa um quase imediato melhoramento da condição de Nobili e seu método, o que pode ser evidenciado com a aprovação dos teólogos romanos de sua obra em 1616, evidenciada pelo breve papal de Paulo V, *Cum sicut Fraternitatis*. Tal aprovação abre espaço para que Roberto de Nobili voltasse a atuar na Província do Malabar, tendo como base seu método, principalmente devido a retirada das acusações contra o missionário em 1617.<sup>202</sup>

Embora bastante favorável, tais movimentações não significavam uma resolução por completo do conflito. Podemos observar isso através da figura do Primaz de Goa, cuja nomeação data de 1615, Cristóvão de Sá e Lisboa, um dos maiores opositores de Nobili e responsável por ações que repercutiam na Companhia como um todo, recebendo apoio dos franciscanos e dominicanos. Nesse sentido, ao acionar o Inquisidor de Lisboa, Fernão Martins de Mascarenhas, contra Nobili, Cristóvão de Sá reavivou a polêmica. Embora o inquisidor tenha tido papel mediador ao informar Cristóvão de Sá sobre a necessidade de respeitar as deliberações vindas de Roma, ele recomendou que fossem feitas averiguações mais detalhadas sobre as ações do método de Nobili. Nesse viés, Agnolin afirma que nesta conjuntura a ideia anteriormente aplicada de dois partidos, representados por Gonçalo Fernandes e Roberto de Nobili, é desmembrada em torno de uma disputa por interpretações, tangendo especificamente ao nível de discurso, sem valor objetivo. Nesse sentido, as movimentações em torno da polêmica não chegaram a apresentar riscos reais à perpetuação da metodologia de *accomodatio* no Malabar.<sup>203</sup>

A conferência em Goa convocada por seu primaz, Cristóvão de Sá, e marcada para 1619, teve como objetivo principal questionar a validade do método de *accomodatio*. Desta maneira, Roberto de Nobili foi convocado a se fazer presente na conferência e o resultado de tal convocação foi a confecção de sua primeira *Narratio*, tendo como ponto principal os fundamentos da metodologia de *accomodatio*. Nesse sentido, o concílio fecha em impasse entre os dois inquisidores presentes, sendo necessário o envio dos documentos à Inquisição de Lisboa, para que posteriormente fossem encaminhados à Roma.<sup>204</sup>

---

<sup>202</sup> AGNOLIN. Adone. **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, 2020. pp. 229-232.

<sup>203</sup> Idem. Ibidem.

<sup>204</sup> Agnolin. Adone. Op.cit. nota 54, pp. 189.

Recebidos os documentos pela Propaganda Fide, Francesco Ingoli, seu secretário, tinha como posicionamento o encerramento do caso do Madurai, decretando, em Roma, a conclusão favorável a Nobili. Contudo, permaneceria em aberto o debate sobre a validade dos usos de sinais protestativos das seitas gentílicas por parte dos convertidos, sendo ainda objeto de contestações.<sup>205</sup>

O ano de 1621 é um ponto importante no interior da Querela. Ele é marcado pelo falecimento de três de seus protagonistas: o Primaz de Goa, Cristóvão de Sá e Lisboa; o rival de Nobili, Gonçalo Fernandes Trancoso e o Papa Paulo V. O pontífice que sucede este último, Gregório XV, ao criar a Comissão Romana, buscou de maneira incisiva encerrar a Querela dos Ritos. Tendo uma composição bastante heterogênea, formada por um carmelita, um beneditino e pelo Primaz da Irlanda, a Comissão Romana teve o objetivo de julgar de maneira definitiva a controvérsia. Ainda em 1621, o Inquisidor de Lisboa encaminhou um parecer favorável a Nobili, resultando em um pronunciamento por parte da Comissão a favor do italiano. Nesse sentido, a constituição da bula *Romanae Sedis Antistes*, datada de 1623, coloca um ponto final no que Agnolin apontou como primeira grande fase do confronto. Sustentamos tal afirmativa porque Nobili foi absolvido das acusações e autorizado, agora de maneira formal, a continuar sua missão a partir da metodologia de *accomodatio*.<sup>206</sup>

Nesse sentido, fica evidente que Nobili saiu como vencedor do conflito, pois com o apoio recebido por parte de Roma, o italiano pode se consolidar dentro do contexto missionário indiano, exercendo sua autoridade com base no método missionário. Nesse viés, Roberto de Nobili exerceu sua missão dirigindo-se aos territórios do Misore e Ceilão, desta forma, rompendo as fronteiras do Malabar. De certa maneira, consolidou de forma evidente a metodologia acomodativa ao se tornar superior da missão do Madurai entre os intervalos de 1624-1632 e 1638-1643, encerrando suas atividades com sua morte em 1656 no território de Meliapor.<sup>207</sup>

A mudança de postura do clero foi grande a respeito do uso da metodologia de *accomodatio*. Dentro do contexto temporal de Brito, embora ainda existisse resistência ao uso do método de Nobili por parte dos adeptos aos padres *belalas* ou *pandares*, as fontes nos apresentam indícios de que a figura de Roberto de Nobili era amplamente utilizada como inspiração para o futuro das missões portuguesas. Podemos observar, a princípio a partir de um

---

<sup>205</sup> Idem. pp. 195.

<sup>206</sup> Idem. pp. 231.

<sup>207</sup> Idem. Ibidem.

tópico reservado exclusivamente na biografia, retirado de um documento datado de 1691<sup>208</sup>, no qual João de Brito, apesar de missionar como um *pandar*, aborda sobre a grande aceitação do uso do *accomodatio*. Intitulado *De como os Padres da Companhia de Jesus seguiram o exemplo do P. Roberto Nobili, e o modo que observam na conversão d'aquella gentildade*, o tópico inicia com:

Como a experiencia que o estylo que seguira o P. Roberto Nobili, era o mais conveniente, e eficaz para insistir na conversão da gentildade de Madurei, resolveram-se muitos dos padres da Companhia de Jesus da província do Malabar a seguir o mesmo estylo, e assim, depois de aprenderem com toda a diligencia a lingua, entraram n'aquelle reino com este disfarce, obrigando-se aos rigores, que elle pede: e os effeitos teem mostrado que foi resolução do Ceu; porque não só pregam estes missionarios no reino de Madurei, mas tambem no de Tanjaor, no de Ginja, e no de Velur: e são já os convertido á nossa fé muitos mais de cem mil.<sup>209</sup>

Pela citação evidenciada, podemos observar claramente que o método de Nobili não somente era utilizado amplamente, como era tido como exemplo de método de conversão altamente eficaz, estendendo-se para regiões para além das fronteiras do Madurai, como Ginja. Além desta referência, podemos encontrar menção ao método de *accomodatio* na carta anual de 1683, escrita por João de Brito, quando abordado sobre os tratos dos gentios que se recusavam a estar na presença de um europeu (*parangui*):

Tendo noticia clara de todos estes abusos o grnde servo de Deos, é exemplo de Missionario o Pe. Roberto Nobili de Santa memoria; conhecendo com Santo Ambrozio, que, [...] p<sup>a</sup>. Evitar a cauza que estes gentios davão de senão converter: [...], mudou os trajos de Europeo, e se pôz os de Bramane Saniaz, que hê o mais grave, que hã nestas terras, vivendo no mais interior do sertão delas e servindo com Bramenes, dizendo ser elle Bramane Saniaz Romano, que val o mesmo que Religioso sciente de Roma<sup>210</sup>

O documento prossegue afirmando que conforme “os costumes políticos da terra”, Nobili evitava quaisquer contatos com europeus, mas que isso valia a pena tendo em vista o grande número de conversões que este disfarce o possibilitou. Ainda segundo a anual, Nobili teria assim aberto um espaço para a conversão no reino do Malabar que estaria fechado há muitos séculos.<sup>211</sup>

---

<sup>208</sup> Biblioteca da Ajuda, 51-VIII-40, N<sup>o</sup> II. **Miscelânea Ultramarina**”, fls. 67. Anua da Missão de Maduré dos Annos de 1684; 85;

<sup>209</sup> BRITTO. Fernão Pereyra de. **Historia do nascimento, vida e martyrio do Beato João de Brito [...]**. Lisboa: Typographia de A. S. Monteiro, 1852, pp. 40-42

<sup>210</sup> **Archivo Romanum Societatis Iesu** (ARSI), Goa 54, fl. 433-456v. Carta Anua da Missão de Madurey do anno de 1683, fl. 35.

<sup>211</sup> Idem. *Ibidem*.

A influência de Roberto de Nobili foi gigantesca dentro do contexto das missões do Malabar. Encontramos menções em uma ânuia de 1686 referentes à missão do Madurai ser uma das mais celebradas pela Companhia e que foi, de certa maneira, iniciada por Roberto de Nobili.

A missão de Madure he huma das mais gloriosas que ho tem a Companhia. Plantoua aquelle Apostolico Varão o Padre Roberto Nobilli, Italianno de Nasção Illustre por sangue, pois teve por Tio o Cardeal Belarmino, mas muito mais esclarecido por seo Zelo, pois foy o primeiro q disfarçado em traje de Bragmene abriu esta Missão, cujo modo de vida, e exemplo forão seguindo athe o tempo prezente mais de 40 sugeitos da Companhia vestidos como Ioguez, e Pandaráz, que são tidos daqueles gentios por homens desprezadores do Mundo, e penitentes para cõ mayor facilidade meterem naqueles espesos matos do gentillismo a ley da fé.<sup>212</sup>

A ideia aqui evidenciada, pensada primeiramente por Adone Agnolin, de que Nobili teria vencido a primeira grande parte da Querela dos Ritos se coloca como evidente, uma vez que podemos considerar que as fontes usadas foram redigidas por jesuítas que defenderam o método e Nobili. Nesse sentido, tais fontes enaltecem Nobili ao adotar este tom de entusiasmo sobre os resultados de sua metodologia, como é possível observar em *O Illustre Certame*:

Assim pois o P. Nobili percebida toda dificuldade d'esta empresa, a tomou sobre seus hombros com animo sobejo. Investigou cuidadosamente todas as historias, os ritos, as leis, a religião, as fabulas e ficções d'aquella gentilidade. Despiu quanto pôde o homem europeu, e tomou o traje e os costumes dos indigenas. E primeiramente imitou no exterior os rajás que têm grande reputação entre os indios: porés desta indústria nada aproveitou para a conversão das almas. [...] Todavia, como era grandes ânímos, sem embargo de soffrer duas repulsas, e do traje brahmene secular passando-se para o religioso, vestiu-se de saniás penitente. [...] Com este methodo de vida, ganhou finalmente o P. Roberto muito brahmenes para Christo; que tanto importa levar por diante com alentados ânímos aquillo que uma vez se tomou por empresa.”<sup>213</sup>.

Como já mencionamos, Nobili faleceu em 1656 em Meliapor e ainda assim, é surpreendente encontrarmos documentos que afirmavam a sua importância na região da província jesuítica do Malabar trinta e cinco anos após a sua morte. Mais surpreendente ainda é pensarmos que em relatório sobre a Missão do Reino do Madurai, datado também de 1691, são listados seis missionários que atuavam sobre esta jurisdição e com base nos métodos de Nobili, mas apenas um deles, P. Xavier Burgesi, era italiano<sup>214</sup>.

Sustentamos tais afirmativas ao observarmos o caso de Brito. Além de ter missionado a partir do método de *accomodatio*, não é possível encontrar nas fontes indicações de que João

---

<sup>212</sup> Biblioteca da Ajuda, 49-VIII-34, “**Jesuítas na Ásia**”, fl. 258. Missão do Reino do Maduré.

<sup>213</sup> MALDONADO, João Baptista (padre), *Illustre Certame*, Antuérpia, 1697, In: BRITTO. Fernão Pereyra de. **Historia do nascimento, vida e martyrio do Beato João de Brito [...]**. Lisboa: Typographia de A. S. Monteiro, 1852. pp. 288

<sup>214</sup> Biblioteca da Ajuda, 49-VIII-34, “**Jesuítas na Ásia**”, fls. 258. Missão do Reino do Maduré.

de Brito teria, mesmo que momentaneamente, deixado de se portar como um *pandar* desde o início de sua missão. Ao contrário de Nobili, o missionário português não deixava de se comportar, se alimentar e se vestir como um asceta indiano em momentos de encontro com autoridades régias ou de ausência de neófitos. Isto fica evidente quando, após o episódio de tortura que posteriormente ficou conhecido como Primeiro Martírio, Brito regressou a Lisboa em 1688 e foi se encontrar com o rei de Portugal e a corte. O fato de o jesuíta não deixar de se comportar como um sábio *pandar*, como consta na narrativa biográfica de João de Brito, por exemplo, ao invés de causar repulsa, como era natural de se esperar na época de Nobili, teria causado admiração<sup>215</sup>. A trajetória missionária de João de Brito foi circunscrita a um contexto mais favorável ao uso de metodologias adaptativas, uma vez que não precisou, como Nobili, responder em diversas instâncias por missionar a partir do método de *accomodatio*.

### 3.1.2 – O agente romano: a Congregação para a Propaganda Fide

Em 1608, no contexto da união das Coroas Ibéricas, Paulo V, o Papa, revogou o direito ao monopólio português no que tange às atividades missionárias na maior parte da Ásia, concedendo autorização a missionários espanhóis das ordens mendicantes a viajarem para a região em navios que não fossem portugueses. Em 1633 tal concessão atingiu outras ordens religiosas e em 1673 chegou a abranger todo o clero secular.<sup>216</sup>

A guinada crescente do controle pontifício das missões teve início através do *Sagrado Colégio da Propaganda Fide*, que teve sua fundação em Roma no ano de 1622, e pela tangente através do encorajamento da fundação de várias missões francesas e italianas na África e no Oriente. Podemos observar que o governo do Papa Gregório XV, que exerceu o cargo de 1621 a 1623, teve como objetivo a busca por uma afirmação mais direta no estabelecimento de eixos jurídicos e políticos sobre a atividade apostólica em além-mar. É importante ainda mencionar o papado de Paulo V (1605-1622), importante agente contrário a uma suposta preeminência da Companhia de Jesus em algumas áreas de missionação, tendo grande influência na fundação da Propaganda Fide.<sup>217</sup>

---

<sup>215</sup>BRITTO. Fernão Pereyra de. **Historia do nascimento, vida e martyrio do Beato João de Brito [...]**. Lisboa: Typographia de A. S. Monteiro, 1852. pp. 134-137.

<sup>216</sup>BOXER. Charles. **O império marítimo português 1415-1825**. Lisboa, Edições 70. 2011. pp. 227-244.

<sup>217</sup>AGNOLIN. Adone. **O amplexo político dos costumes de um jesuíta brâmane na Índia: A acomodação de Roberto de' Nobili em Madurai e a polémica do Malabar (séc. XVII)**. Niterói: Eduff. São Paulo, 2020. pp. 166-167.

Tais movimentações levantaram reivindicações lusas junto ao papado, conquanto não se centrassem na restrição de missionários estrangeiros na Ásia, mas ao fato de que estes missionassem sob a autorização da Coroa portuguesa, que viajassem somente em navios lusos e ficassem subordinados de maneira direta ao controle português, o que demonstrava uma clara defesa dos interesses do Padroado Português. Para além disso, existia uma persistência por parte dos monarcas portugueses a respeito da última palavra sobre a escolha do contingente missionário, que deveria ser confiada a eles, saindo assim do eixo de Roma. Charles Boxer justifica tal postura, pois, para o autor, a Coroa pretendia rejeitar os homens de “natureza potencialmente desleal”, como os espanhóis e outros indivíduos vindos de Estados que estavam sob controle da coroa espanhola.<sup>218</sup>

As justificativas que se construíram em torno do estabelecimento da *Propaganda* giravam em torno do fato de que o Padroado português não era hábil para manter uma extensa rede missionária no vasto território oriental. Por outro lado, em contextos de União Ibérica, surgiu uma extrema dificuldade de levantar fundos para os grandes gastos missionários. Deste modo, com o aumento da ocupação de territórios indianos por países como Holanda e Inglaterra que, importante salientar, eram protestantes e politicamente inimigos da Espanha, os padres do Padroado, como aponta o autor Pius Malekandathil, foram banidos de trabalharem em territórios sob controle protestante, como no Ceilão. Nesse sentido, os clérigos do Padroado eram vistos pelos protestantes como representantes de uma fonte de dominação política, o que dificultava consideravelmente o avanço da evangelização do Padroado para além de zonas marcadas por seu domínio.<sup>219</sup>

A Propaganda tomou de pronta partida, logo após sua fundação, a política de envio direto de Roma para a Ásia de padres e bispos sem passar pela rota Lisboa-Goa, contrariando as diretrizes do Padroado Português. Dando início a um extenso esforço do agente romano no oriente, poucos anos após sua fundação, a primeira diocese na Ásia sob controle da Propaganda fora estabelecida em Bijapur em 1637, tendo como Bispo Mateus de Castro, um brâmane goês que representava um forte ponto de oposição contra o bispado de Goa. A introdução da Propaganda na Índia serviu como argumento para que os representantes do Padroado

---

<sup>218</sup> BOXER, Charles. **O império marítimo português 1415-1825**. Lisboa, Edições 70. 2011. pp. 227-244.

<sup>219</sup> MALEKANDATHIL, Pius. **Cross, Sword and Conflicts: A Study of the Political Meanings of the Struggle between the Padroado Real and the Propaganda Fide**. Jawaharlal Nehru University, New Delhi. 2011. DOI: 10.1177/0257643012459418 P. 258-259

considerassem os agentes desta instituição como intrusos, enxergando a expansão da Congregação como uma violação direta de seus direitos.<sup>220</sup>

A série de desavenças políticas ocasionadas pelo conflito Roma-Lisboa fora rapidamente percebida por holandeses e diversas elites de comandantes locais, que prontamente sustentaram um forte apoio aos párocos da Propaganda contra os agentes lusos. Essas disputas podem ser condensadas no caso da prisão do padre Ephrem, representante da Propaganda Fide, que ficou em cárcere por vinte e dois meses em Goa e interrogado pela Inquisição por ter missionado em Madras de maneira independente. Tal caso resultou em uma intervenção direta do papado, que chegou a decretar que os missionários da Propaganda estariam imunes às ações da Inquisição de Goa.<sup>221</sup>

A instituição da Propaganda é central ao pensarmos as tradições missionárias no interior da Índia. Nesse viés, a Propaganda apresenta-se como elemento “para destrinchar o problema da avaliação e da eventual possibilidade de imitação do projeto realizado pela missão do Madurai”<sup>222</sup>. Durante o segundo quartel do século XVII, Ingoli foi responsável por protagonizar em Roma uma influente corrente de opinião sobre a Ásia, não se limitando somente aos cardeais da Propaganda, chegando a ser assunto comum por todo o clero. Com inícios de novas rupturas para levantar polêmicas contrárias não só aos inacianos, mas também contra Portugal, em 1658 missionários da *Société des Missions Étrangères* de Paris partiram para o Oriente sob aprovação da Propaganda e direta do papado, abrindo assim a porta para diversas outras organizações. D. João IV proibiu, a partir de ordens diretas endereçadas ao vice-rei e ao arcebispo de Goa, a chegada de missionários que fossem enviados pela Propaganda, a não ser aqueles que tivessem partido de Lisboa. A consequência para aqueles que aportassem seria a prisão.<sup>223</sup>

A situação complicou-se ainda mais com a separação das coroas ibéricas a partir de 1640. Entre 1640 e 1668, durante as guerras da Restauração e o não-reconhecimento internacional da legitimidade da dinastia dos Bragança, muitos bispados do reino e do império tornaram-se sede vacante. O papado recusava-se a reconhecer os bispos apresentados pelo novo rei de Portugal, salvo através do *motu* próprio do pontífice. Ora, o recurso ao *motu* próprio

---

<sup>220</sup> Idem. pp. 259.

<sup>221</sup> Idem. pp. 259-260.

<sup>222</sup> AGNOLIN. Adone. **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, 2020. pp. 188.

<sup>223</sup> MALEKANDATHIL. Pius. **Cross, Sword and Conflicts**: A Study of the Political Meanings of the Struggle between the Padroado *Real* and the *Propaganda Fide*. Jawaharlal Nehru University, New Delhi. 2011. DOI: 10.1177/0257643012459418 pp. 258-259

significava, em última instância, o não-reconhecimento dos Bragança como reis legítimos da monarquia portuguesa, e o gozo inerente dos direitos de Padroado, o que seria reiteradamente recusado por D. João IV e Afonso VI.<sup>224</sup>

Além disso, a Propaganda se pronunciou sobre a não dificuldade em ordenar nativos indianos, para que esses ajudassem a propagar a fé católica<sup>225</sup>. Foi nesse contexto de abertura que a Propaganda decretou a necessidade de romper com os monopólios do Padroado Português. Boxer afirma que, de um lado, a concorrência entre as diversas ordens acabava por gerar diferentes projetos missionários, o que acabaria por diminuir o controle de projetos arcaicos, dando espaço para uma centralização junto a Roma; por outro lado, essa concorrência acabaria por gerar grandes divisões na realização destes projetos. Deste modo, a centralização e organização em torno do eixo romano pretendia estabelecer uma ordem no interior das disputas, para que assim fosse possível exercer uma unidade de intervenção evangelizadora na Ásia. Nesse sentido, o contexto da segunda metade do século XVII é pautado por um relacionamento difícil entre os agentes da Propaganda e as autoridades civis o que tornava praticamente impossível controlar o aparecimento de novos ritos idolátricos.<sup>226</sup>

O peso das tensões entre Portugal e Roma também se fez presente, de maneira direta, no contexto em que João de Brito atuou como missionário na Índia. É importante ressaltar que Brito é de origem aristocrata lusa, sendo criado como pajem de D. Pedro II e seu pai chegou a governar a capitania do Rio de Janeiro<sup>227</sup>. Ainda assim, Brito tinha fortes ligações com a Igreja, construídas desde seu jovem ingresso na Companhia de Jesus. Deste modo, para uma figura como a sua, vista como a responsável por reinaugurar a Missão do Malabar, que estava inativa por perseguição aos católicos desde 1669, a representação como português poderia ficar em jogo quando pressionada pelos interesses romanos<sup>228</sup>.

Se no momento em que atuava a questão do método de conversão não colocava em xeque sua identidade portuguesa, como na época de Fernandes, seriam agora questões de cunho

---

<sup>224</sup> Xavier, A. B., Palomo, F., Stumpf, R. **Monarquias ibéricas em perspectiva comparada (séculos XVI-XVIII):** dinâmicas imperiais e circulação de modelos políticos-administrativos. Lisboa, ICS - Imprensa de Ciências Sociais. 2018. pp. 143;

<sup>225</sup> Cf. Patricia Souza e. **Mateus de Castro: um bispo “brâmane” em busca da promoção social no Império asiático português (século XVII).** Revista Electronica de História do Brasil 9, n° 2, jul-dez de 2007.

<sup>226</sup> BOXER, Charles. **O império marítimo português 1415-1825.** Lisboa, Edições 70. 2011. pp. 227-244.

<sup>227</sup> 1649–1651: Sebastião de Brito Pereira. *Identidades do Rio*, 2016. Disponível em: [www.pensario.uff.br/texto/1649-1651-sebastiao-de-brito-pereira](http://www.pensario.uff.br/texto/1649-1651-sebastiao-de-brito-pereira).

<sup>228</sup> AGNOLIN, Adone. **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, 2020. pp. 229-232.

político que a colocariam em jogo. Brito deveria realizar uma escolha a respeito de quem ordenaria suas ações, o rei de Portugal ou os agentes romanos como o Geral da Companhia ou até mesmo o Papa. Esta escolha fica evidenciada em sua segunda passagem por Lisboa, quando retorna em 1688. Ao regressar, como procurador da Província do Malabar, Brito deveria ir a Roma ao encontro do Padre Geral para dar notícias. Contudo, como consta na narrativa de Henrique Doering, datada de 1948:

[...] quando soube, que o pontífice Innocencio XI havia mandado, que todo o missionário, que em Roma se achasse, fizesse juramento de sujeição, e obediencia á junta *de Propaganda Fide*, cujo juramento nos missionarios Portuguezes era em perjuro do direito da coroa de Portugal. Com este obstáculo se resolveu a escrever ao seu geral, dando-lhe conta de tudo o que tocava áquella matéria, para que supostas as controvérsias presentes, resolvesse sua paternidade, se havia ou não havia de ir a Roma.<sup>229</sup>

Brito escreveu para Roma, pois como é mencionado na narrativa, o missionário foi proibido pelo monarca de realizar a ida até a cidade, ficando impedido de prestar contas junto ao Padre Geral. De maneira geral, acreditamos que o veto do governo português à ida de um procurador a Roma poderia significar um claro avanço prejudicial ao Padroado, pois, dado o contexto, Inocência XI era tido como um defensor invariável dos privilégios da Sé apostólica.<sup>230</sup>

Os direitos portugueses aqui mencionados dizem respeito àqueles acumulados com o tempo através dos serviços de expansão da fé católica realizados por Portugal. Por eles podemos listar que nenhum bispo poderia ser nomeado para a Índia ou China sem a autorização do monarca português, somente com seu consentimento missionários poderiam ser enviados para a Ásia e deveriam viajar em embarcações portuguesas. Contudo, tais privilégios valiam somente para áreas de controle português, sob o Padroado. Por estar inserido neste contexto de ataque e defesa dos privilégios lusos que a narrativa sobre João de Brito menciona que o jesuíta escreveu para Tirso González, o Geral da Companhia, sobre a impossibilidade de sua ida a Roma. Desta forma, buscando diminuir qualquer conflito, sua ida para a cidade eterna foi dispensada pela Sé Romana.<sup>231</sup>

Como ficou evidente, o contexto político em que João de Brito atuou como missionário na Província jesuítica do Malabar foi atravessado por conflitos e disputas internas e externas à Companhia de Jesus. A *Sagrada Congregação de Propaganda Fide* representou o acirramento

---

<sup>229</sup> DOERING. Henrique S. J. S. **João de Brito – De pajem a mártir -**. V2. Livraria apostolada da Impresa. Porto. 1948. pp. 151.

<sup>230</sup> Idem. pp. 152.

<sup>231</sup> Idem. Ibidem.

das iniciativas romanas frente ao monopólio português das missões no Oriente, buscando espaço de atuação na Índia. A Propaganda Fide foi um importante agente contrário à ascensão portuguesa no território, o que significou sérias dificuldades no avanço e, principalmente, na manutenção do aparato missionário sob controle da coroa lusa na região. A não ida de João de Brito à Roma simboliza perfeitamente este conturbado contexto, pois se por um sentido o jesuíta deveria cumprir suas obrigações junto à Sé Romana, por outro estaria indo em direção contrária à ordem de seu monarca.

### **3.2 O método e a casta: a centralidade da casta brâmane para a metodologia de *accomodatio***

Como já salientamos anteriormente, corroboramos a análise de Gomide ao afirmar que os confrontos referentes à aplicabilidade do método de *accomodatio* nas missões da Província Jesuítica do Malabar baseavam-se em disputas sobre autoridade no que se refere tanto aos dogmas católicos, mas principalmente quanto aos costumes e cultura locais. O missionário adepto da metodologia de *accomodatio*, por exemplo, julgava ter uma autoridade tão grande sobre os costumes brâmanes que podia autoproclamar-se um deles. A visão destes missionários sobre as sociedades locais, tendo como base a casta dos brâmanes, reflete uma alteridade própria do desenvolvimento das missões jesuíticas do século XVII.<sup>232</sup>

Nesse sentido, faz-se interessante refletirmos a respeito da ideia de *castas*, chamando atenção, inicialmente para sua origem, que não remonta ao Oriente. A palavra casta tem origem etimológica ibérica, com o uso remontando ao século XV, tratando-se de uma concepção europeia sobre a sociedade em torno do conceito de *varna* (estratificações sócio ocupacionais). A ideia de *varna*, por sua vez, aponta para a literatura védica, tendo origem no desmembramento do *Purusa*, uma constante universal primordial.<sup>233</sup>

Podemos observar em *Breve notícia dos erros que tem os gentios do Comção na India*, tratado de autoria de João de Brito, uma breve descrição sobre o sistema de castas:

No capítulo 1.º referi como estes Gentios sem vacilação alguma crião que os homens todos se reduzião a quatro generos. Porque ou nascerão do rosto de

---

<sup>232</sup> GOMIDE, Ana Paula Sena. **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, 2014.

<sup>233</sup> GOMIDE, Ana Paula Sena. Op. Cit. pp. 69.

Brumâ, e são Bramanes, e estes se dividem em inumeraveis especies: ou nascerão dos hombros do mesmo Brumâ, e se chamão Rajos, que tambem se dividem em muitas especies: ou nascerão das coxas de Bruma, e são Comattins, e tambem estes tem especies varias: ou nascerão dos pés de Brumâ, e são Xutres, e destes há castas sem numero. A estes quatro generos acrescentarão outro, que por não entrar com nenhum dos sobredittos em predicamento, o põem como membro contradivizo, a que chamão na sua lingoa Niger, ou Xandalam, e estes se dividem em quatro especies, a que chamão Achivanatar, Pallâs, Pareâs, e Alparqueiros.<sup>234</sup>

O jesuíta apresenta a divisão da sociedade em quatro castas, os brâmanes, nascidos do rosto de Brumâ, os rajos (xátrias), nascidos dos ombros de Brumâ, das coxas nasceram os comattins (vaixás) e dos pés de Brumâ se originaram os xutres, (sudras). Cada *varna* é responsável por normas e deveres específicos nas sociedades indianas, variando entre aspectos sociais e religiosos. Estariam fora desta interação os intocáveis, no caso da descrição acima posta, os niger ou xandalam.

Como aponta Gomide, ao também descrever as sociedades locais, Roberto de Nobili enfatiza o que, para o jesuíta, seria o grupo mais importante, a casta dos brâmanes. Segundo ele, os brâmanes pertenceriam ao escopo social responsável por passar o conhecimento milenar à frente, guardando grandes conhecimentos das ciências, filosofia e teologia. Segundo a autora, para Nobili o fator que diferenciava os brâmanes das demais castas se encontrava na responsabilidade destes a se dedicarem à aprendizagem das “leis hindus”.<sup>235</sup>

Na concepção deste jesuíta, no alto da hierarquia sistêmica das castas estariam os brâmanes e, em contrapartida, em sua extremidade inferior estariam os intocáveis. O sistema de castas, que o conceito de hierarquia ocidental veio a caracterizar, colocou em destaque a alteridade deste fenômeno e, principalmente, sua diferença em relação a formas de desigualdades propriamente ocidentais. Sendo a casta, pois, considerada pelos jesuítas como simplesmente uma outra forma de estratificação social. O antropólogo Louis Dumont caracterizou o sistema de castas como baseado na oposição entre puro e impuro e, principalmente, na interdependência entre estas. Portanto, os brâmanes e os intocáveis seriam polos distintos e simétricos de uma hierarquia.<sup>236</sup>

---

<sup>234</sup> Códice. 51-VII-27. Miscelânea Ultramarina, n.º 14, fls. 65, 67-68v. — **Breve noticia da missão de Madurey na Índia** — Este papel he escrito pella mão do V. P. João de Brito M. de Maduré. fls. 12v

<sup>235</sup> GOMIDE, Ana Paula Sena. **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, 2014. pp. 92.

<sup>236</sup> DUMONT, Louis. **Homo Hierarquicus**. O sistema das castas e suas implicações. São Paulo: EDUSP, 1992, pp. 257-258.

Essa ideia de casta enquanto aparato hierárquico é reflexo de uma ideologia holística de que o sistema se revelaria em sobreposições de elementos constituintes. Susan Bayly evidencia que entre as características distintivas da organização indiana, *Varnas* e *Jatis* (*comunidades rituais*), contam-se a interdependência orgânica que seriam intra-casta e não inter-casta.<sup>237</sup>

Não haveria apenas uma, mas diversas concepções ligadas à identidade de cada casta, de forma que Bayly evidencia que nenhuma se consideraria naturalmente inferior a outra ou como pertencente a uma hierarquia geral em que cada casta estaria sustentando o sistema como um todo. Essa concepção derivou de uma sobrevalorização da versão bramânica de hierarquia que privilegia o critério de puro e impuro. Isto fica evidente por exemplo, por Nobili ter se inserido diretamente nas sociedades através de sua “transformação” em brâmane. Haveria, para tanto, uma tensão e competição social entre as castas ao invés de uma concordância ideológica por parte das castas mais baixas em relação ao seu estatuto inferior, como produziram os jesuítas.<sup>238</sup>

Nesse sentido, podemos conceber que, como produtores desta concepção centralizada na casta dos brâmanes, os jesuítas não focaram sua atuação missionária e análises sobre as sociedades locais simplesmente no *varna* “brâmane”, pois também tinham conhecimento da infinidade de *jatis* que moldavam o mosaico social no Malabar. Sendo assim, o já mencionado contexto de disputa entre padres *belalas* ou *pandares* e os padres *sanyasi* aponta para as complexas apropriações e ressignificações de elementos culturais das populações locais realizadas por agentes como Nobili e Brito.

Como podemos observar pela vasta bibliografia sobre o tema<sup>239</sup>, o método de *accomodatio* não pode ser enxergado como algo engessado e estático. De fato, a metodologia variava de acordo com o contexto político internacional, relações Lisboa-Roma-autoridades locais e, principalmente, de acordo com as especificidades locais. Isto pode ser evidenciado ao olharmos para os diferentes e mais ilustres exemplos da utilização da metodologia em contextos

---

<sup>237</sup> BAYLY, Susan. **Caste, Society and Politics in India From the Eighteenth Century to the Modern Age**. Cambridge: Cambridge University Press. 2008. pp. 30-31.

<sup>238</sup> Idem. *Ibidem*.

<sup>239</sup> Destacamos aqui as obras: AGNOLIN, Adone. **Religião e Política nos Ritos do Malabar (séc. XVII): Interpretações diferenciais da missão jesuítica na Índia e no Oriente**. In: *Clio - Série Revista de Pesquisa Histórica* - N. 27-1, 2009. p. 228; MANSO, Maria de Deus Beites. **Contexto histórico-cultural das missões na Índia: séc. XVI-XVII**. In: *Revista História Unisinos*. Vol 15, n. 3, 2011; PROSPERI, Adriano. **O missionário**. In: VILLARI, Rosario (org.). *O Homem Barroco*. Presença. 1995. pp. 143-172; ŽUPANOV, G Ines. **Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-Century India**. New Delhi, Oxford University Press 1999. 295pp; ŽUPANOV, G Ines. *Missionary Tropics: The Catholic Frontier in India (16th-17th centuries)*. Ann Arbor; University of Michigan Press, 2005. 408pp.

orientais, como os casos de Alessandro Valignano no Japão, Matteo Ricci na China e Roberto de Nobili na Índia. Embora estes exemplos se baseassem na mesma perspectiva geral, adaptar costumes locais considerados para inserir com maior facilidade os dogmas católicos, principalmente junto às elites locais, os respectivos agentes se adaptavam cada um à sua maneira, de acordo com a necessidade. Nesse sentido, partindo do ponto de vista que o contexto internacional se encontrava bastante atribulado, no que tange às relações Lisboa-Roma, trazendo consigo também agentes ingleses, franceses e holandeses em uma região com diversos conflitos internos, não seria coerente de nossa parte analisar a metodologia de Brito como idêntica à de Nobili, mesmo este último tendo sido sua maior inspiração.

As fontes nos apresentaram um profundo desconforto em um debate a respeito de qual subcasta Brito teria escolhido como ponto de partida para a metodologia de *accomodatio*. A princípio, não havia dúvidas de que Brito teria seguido pelo caminho dos *sanyasi*, aquele escolhido por Nobili, uma vez que tanto a biografia sobre Brito, quanto seu compêndio e “memória”, ora apontavam que o inaciano teria seguido os passos de Nobili, ora mencionavam diretamente a figura dos *sanyasi*. Contudo, no decorrer da leitura de sua biografia, aquela escrita por seu irmão e editada no século XIX, é mencionado que Brito teria se relacionado diretamente com castas mais baixas e até mesmo com portugueses que não atuavam nos moldes do método de *accomodatio*. Tendo em vista que Brito se adaptou como penitente e sábio, mas pôde ter o acesso a pessoas de outras castas e aos portugueses que Nobili não pôde, como o jesuíta teria conseguido se portar como um *sanyasi*?

O indício inicial para resposta desta pergunta pode ser encontrado em *O Illustre Certame*, obra aqui já mencionada, em que é citado que Brito teria montado sua persona de sábio asceta europeu a partir da figura dos *pandares*<sup>240</sup>, uma subcasta de ascetas que se diferenciava da dos *sanyasi*, “sendo um asceta penitente de nível inferior”<sup>241</sup>:

Chegando alli o P. João de Britto, foi pelo P. Braz de Azevedo provincial do Malabar destinado á missão de Maduré; e depois de breve descanço, logo se preparou para a jornada. **Vestiu-se de pandar**, que entre os indios, pela austeridade de vida, são muitos estimados e chamados penitentes. Ensinados por larga experiencia **os missionarios, tiveram este traje por muito commodo para tratar com todas as seitas da India, e mais ainda que o saniás** por professarem estes uma vida separada do trato comum. Assim em

---

<sup>240</sup> “Refira-se de novo que *pandara* ou *belala* eram os termos que designavam uma das castas desta zona da Índia formada por mestres de vida honesta e exemplar que se relacionavam com estratos mais baixos da sociedade hindu.” SALES. Maria de Lurdes Ponce Edra de Aboim. Op. cit. Nota 456 p. 137.

<sup>241</sup> AGNOLIN. Adone. **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, 2020. P. 383.

quanto alguns para converterem os brahmenes, **seguindo o exemplo do P. Roberto, trajam de saniás**, outros **para mais facilmente tratarem com todos, imitam os pandares**, e com feliz sucesso.<sup>242</sup>

Como já apontamos, os *pandares* poderiam circular livremente entre as castas, o que significa que o trato com os *paranguis*, ou seja, com os portugueses, também seria possível. Acerca das representações tanto de Nobili quanto de Brito, o primeiro era descrito como entregue a uma vida de austeridades e privações, marcada por sua dieta altamente restritiva. Além disso, utilizava no topo da cabeça o tufo de cabelo conhecido como *kudumi* e a cobria com um turbante cilíndrico de seda alaranjada. Sua testa era revestida com uma camada de sândalo amarelo e vestia uma túnica da mesma cor de seu turbante. Portava também a linha bramânica a tiracolo, como é possível perceber na representação de Nobili feita pelo padre Baltazar da Costa (figura 1).<sup>243</sup>

Embora a estratégia missionária de Brito e Nobili não fosse a mesma, em relação às vestimentas era basicamente similar. As fontes escritas apontam que Brito, assim como outros missionários, teria seguido o exemplo de Nobili, logo, pressupõe-se que a vestimenta também seria a mesma<sup>244</sup>. Podemos realizar tal afirmação tendo em vista a pouca diferença dada pelos missionários às estratégias *sanyasi* e *pandar*, como observamos abaixo. Além disso, como podemos observar pela figura 2, retirada do *Certame* do padre Maldonado, as diferenças entre esta representação e aquela da figura 1 são muito sutis.

### **Figura 1** – Imagem de Roberto de Nobili feita por Baltazar da Costa

---

<sup>242</sup>MALDONADO, João Baptista (padre), *Illustre Certame*, Antuérpia, 1697, In: BRITTO. Fernão Pereyra de. **Historia do nascimento, vida e martyrio do Beato João de Brito [...]**. Lisboa: Typographia de A. S. Monteiro, 1852, pp. 294. (Destaques nossos).

<sup>243</sup> GOMIDE. Ana Paula Sena. Op. cit. Nota 456 p. 331.

<sup>244</sup> Por exemplo: Archiyvum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Goa 54, fls. 433-456v. **MALABAR. CONQUISTA À V. P. JOANNE DE BRITTO, MARTYRE: CARTA ANNUA DA MISSÃO DE MADUREY DO ANNO DE 1683/ PERA O OVO MTO. RDO. PE. CARLOS NOEVILLE/ PREPOSITO GERAL DA COMPA**; Biblioteca da Ajuda, 49-v34, fls 258 “**Jesuítas na Ásia**”. “**MISSÃO/DO REYNO DE MADURÉ**”.



Fonte: DA COSTA, Baltazar, **Catecismo em Que se Explicão Todas as Verdades Catholicas Necessárias pera a Salvação com Excellentissima Ordem**, Lisboa, Academia das Ciências, 1661.

Ao observarmos ambas as representações, podemos perceber que os elementos centrais da figura do “asceta” se mantiveram, como o bastão, as túnicas, sandálias, turbante e esta espécie de urna ou cabaça segurada por ambos na mão esquerda. Para além dos elementos em segundo plano, a única diferença substancial entre as duas representações está na barba de João de Brito que, apesar de Nobili ser descrito também com barbas longas, está ausente na representação de Baltazar da Costa. Nesse sentido, tendo em vista que a representação de Nobili é datada de 1661, trinta e seis anos antes da publicação do *Certame* do padre Maldonado, as grandes similaridades nos levam a crer que a representação de Brito, apesar de ser intitulada como *Pandari Malabaraici*, pode ter se inspirado fortemente naquela sobre o padre *sanyasi*. Realizamos tal reflexão partindo do pressuposto de que da mesma maneira que Nobili buscou validar seu método ao recorrer a tradições anteriormente consolidadas, valendo-se

constantemente da argumentação paulina, por exemplo, tanto as narrativas sobre Brito quanto suas representações igualmente buscaram validade em uma tradição anterior, neste caso, o método de Nobili. Isso explica, por exemplo, porque constantemente o missionário italiano é citado nas narrativas, por mais que João de Brito fizesse uso de um método distinto, e também a grande similaridade entre as representações.

**Figura 2** - Representação de João de Brito vestindo trajas locais de “Pandari Malabarici”



Fonte: MALDONADO, Jean Baptiste, S.J. **Illustre certamen R. P. Ioannis de Britto e Societatis Iesu Lusitani.** Antuerpiae : Petrum Iouret, , 1697, <https://purl.pt/13819>

Como já mencionamos, a edição original da biografia, datada de 1722, conta com uma série de reflexões do autor, Fernão Pereira de Brito, no decorrer da narrativa. Embora na segunda edição elas não estejam presentes, ainda é possível identificar poucas intervenções fora da narrativa no decorrer do texto e neste caso elas são realizadas pelos editores da biografia, não mais pelo autor. A intervenção que mais nos chamou atenção está presente no item “memória”, mais precisamente no *Certame* do Padre Maldonado, trata-se de uma divergência percebida pelo editor da biografia entre o *Certame* e a narrativa de Fernão Pereira de Brito, irmão do inaciano, já que este último referencia durante toda a biografia que João de Brito teria se vestido como *sanyasi*. Na nota, o editor da obra aponta para uma maior segurança na fala do autor da biografia, pois este “[...] devia sabelo com certesa, e tel-o ouvido da boca do seu próprio

Bemaventurado irmão”.<sup>245</sup> Entretanto, na mesma nota o editor aponta-nos que era de conhecimento comum que os inacianos escolhiam ir para os caminhos de *pandar* ou *sanyasi*, de acordo com as especificidades de cada contexto:

Alem de que parece-nos provável, que a experiencia ensinaria aos missionarios jesuítas da India a seguir simultaneamente os ritos dos brahmanes pandares e saniases, e que por isso alguns autores disseram que o B. João de Britto trajava e vivia como pandar, e outros que se conformava com o trajo e uso dos saniases, sendo certo que para converter os ethnicos e conservar a fé entre os christãos, um e outro methodo era efficacissimo.<sup>246</sup>

Além disso, não parecia ser um ponto de grande debate entre os autores que se debruçavam na escrita sobre os missionários no Oriente, como podemos observar na fala do editor da obra aqui evidenciada:

Nós intendemos que o habito de pandar pouca diferença faz do de saniás, mas que alguma há no methodo de vida de uma e outra classe de brahmenes. [...] Bluteau dando no tomo II pag. 180, e 181 do seu erudito dicionário um interessante artigo sobre os *brahmenes*, nada diz, nem alli nem nas letras competentes a respeito das duas classes de brahmenes a que nos referimos.<sup>247</sup>

Nesse viés, é válido acreditar que a opção entre caracterizar os missionários como *sanyasi* ou *pandar* não fosse uma grande questão, podendo ser negligenciada pelos autores, uma vez que a diferença entre os métodos e vestimentas era vista como pequena.

Para o interesse de nossa pesquisa, é bastante relevante pensarmos as consequências do uso da metodologia de *accomodatio* em relação à escolha por se tornar um *pandar*. Para nós, fica evidente que Brito não tomou o caminho dos *sanyasi*, pois se tivesse tomado, teria que ter se desvincilhado de seu personagem em alguns momentos específicos. Nobili, por exemplo, ao se apresentar à Inquisição de Goa ou até mesmo quando se encontrava com seu companheiro de missão, Gonçalo Fernandes Trancoso, deixava de ser um brâmane europeu para regressar a sua identidade de missionário italiano. João de Brito, quando parte para Lisboa de Goa em 1687, mantém os trajes e costumes *pandares*, como podemos observar na seguinte passagem na obra biográfica datada de 1986:

Aqui (*em Lisboa*) continuou a viver com toda a simplicidade e muitas vezes vestia o hábito cor de açafão, próprio dos saniássis indianos. [...] No seu modo de viver, enquanto estava em Portugal, mantinha muitas das práticas que seguia na Índia. A sua cama, por exemplo, era uma esteira estendida no chão. A sua alimentação normal era constituída por vegetais, **mesmo à mesa do Núncio**

---

<sup>245</sup> MALDONADO, João Baptista (padre), *Illustre Certame*, Antuérpia, 1697, In: BRITTO. Fernando Pereira de. Op. cit. Nota 1 Fls.294.

<sup>246</sup> Idem. Ibidem.

<sup>247</sup> Idem. Ibidem.

**Papal, ou do Secretário de Estado.** Ao ver isto e suspeitando, com fundamento, que práticas austeras no género as praticava por detrás dos bastidores, os seus amigos sugeriram-lhe que devia aproveitar esta bela oportunidade para recuperar as suas forças, para regressar à Índia restaurado na saúde, para realizar feitos ainda maiores. João replicava sempre que os seus irmãos na Missão do Maduré, levavam uma vida muito mais heróica e penitente, expostos a contínuos perigos. [...] Tal comportamento podia ser um real desmancha-prazeres em qualquer forma de inocente convivência, quando Brito estava presente, mas [...] a sua maneira de agir só conquistava admiração.<sup>248</sup>

Nos é apresentada ainda outra passagem, presente na biografia intitulada como *São João de Brito* de 1948, onde o autor menciona que o padre:

Vestiu-se no seu traje de Iogue, conta o Padre Franco e fez as mais cerimónias diante do Bispo na varanda do Colégio do Porto; que ele viu com grandes mostras de consolação, de ver que se sujeitara a tal vida e traje por amor de Deus. E lhe deu muito boas esmolas para a sua missão. Também em outros dias por dar gosto ao Cabido e aos Senhores da Câmara e aos Desembargadores da Relação, que todos lho mereciam, fez as mesmas cerimónias diante deles que fizera diante do Senhor Bispo.<sup>249</sup>

Tendo em vista o contexto anterior da Querela, aquele protagonizado por Nobili e Trancoso, pensar em jesuíta vestido aos trajes de sábio indiano junto à mesa do Núncio Papal ou do Secretário de Estado português é surpreendente. Podemos afirmar que este é o ponto de virada da metodologia de *accomodatio* entre Nobili e Brito. Brito fora capaz de reinterpretar os caminhos metodológicos traçados pelo italiano para ampliar seu alcance missionário e evitar disputas internas junto aos portugueses. Todavia, vale ressaltar que esse caminho só foi possível de ser traçado porque foi aberto anteriormente por Nobili.

Com base nesta substancial diferença entre Nobili e Brito, é importante buscar traçar a maneira pela qual Brito constrói e mantém seu personagem de *pandar*. Tal busca se justifica no sentido de abrirmos a discussão sobre a Querela dos Ritos para além das disputas entre o que seria considerado civil e o que poderia ser considerado religioso. No caminho que prosseguiremos, analisaremos o método de João de Brito como, prioritariamente, diferente daquele praticado por Nobili, mesmo com diversas semelhanças. Partindo disso, faz-se importante compreendermos a construção deste personagem através da reflexão sobre o uso de ritos e rituais dentro da metodologia de *accomodatio*, ou seja, interpretar as acomodações realizadas pelo jesuíta como fruto de uma síntese ritualística entre as possíveis similaridades entre ritos locais e ritos europeus. Somente desta forma conseguiremos desmembrar esta

---

<sup>248</sup> NEVETT. Albert S.J. **João de Brito e o seu tempo**. Braga, Editorial A. O., 1986. pp. 226.

<sup>249</sup> DOERING. Henrique S. J. S. *João de Brito – De pajem a mártir -*. V2. Livraria apostolada da Imprensa. Porto. 1948. pp. 155.

performance que delimitou este instigante missionário que fora capaz de aprimorar o método de Nobili ao ponto de se fazer presente perante o núncio papal e não à Inquisição.

### 3.3 Para além de Nobili: A performance no interior da acomodação

Enxergamos a metodologia de *accomodatio* realizada por João de Brito como fruto de um conjunto de ações performáticas, ações essas que foram realizadas no interior do palco missionário que foi aberto com o início das missões na região do Malabar. No entanto, é importante salientar que a performance se constrói em torno dos ritos malabares, os mesmos que dão nome à já mencionada querela. Logo, antes de nos debruçarmos sobre a performance em si, temos que nos ater às concepções gerais a respeito dos conceitos de ritos e rituais, buscando compreender a maneira pela qual os caminhos que possibilitaram a construção do personagem de asceta indiano se delimitaram, por parte de Brito.

Ao buscarmos caracterizar qualquer performance específica de ritual, precisamos levar em consideração seu contexto e função. Uma performance é chamada de ritual por conta do lugar onde ela é performada, por quem, em que circunstâncias e com qual propósito. O propósito é apontado por Richard Schechner como o fator mais importante para determinar se uma apresentação performática pode ser considerada como ritual ou não. Se o propósito da apresentação for apresentar uma mudança, a performance poderá ser reconhecida como um ritual. Entretanto, se a ação performática parte de uma proposta inicialmente ligada ao prazer de ser mostrada, ou seja, puramente estética, ela se constitui como entretenimento. A performance tem sua origem ligada diretamente às tensões criativas que se ligam entre eficácia e entretenimento.<sup>250</sup>

Levando em consideração que o propósito é o elemento fundamental de uma performance, ao olharmos para o caso dos missionários adeptos ao método de *accomodatio*, isto fica evidente: a conquista de novas almas. O contexto em que tal propósito se delimitava era aquele de fronteira cultural, onde o agente missionário precisava se colocar para assim conseguir ser inserido dentro das sociedades locais, bem como de seus ritos, sendo eles civis ou não. Nesse sentido, é evidente que este ato performático não pode ser categorizado como

---

<sup>250</sup>SCHECHNER, Richard. "Ritual". In: LIGIÉRO, Zeca (org.). **Performance e Antropologia de Richard Schechner**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012, pp. 49-89.

entretenimento, logo, é propriamente um ato ritual, pois era justamente em torno dos ritos que se delimitava. Contudo, o *accomodatio* não tem sua origem nos ritos malabares, mas sim nas tensões enfrentadas por seus usuários, sendo resultado das saídas criativas encontradas por eles.

Salientamos o aspecto ritual desta performance ao ser possível afirmar que ela tem por consequência a estabilidade, mesmo que parcial, tendo em vista o turbulento contexto que os missionários se encontravam em regiões para além dos limites do Padroado Régio. Essa estabilidade se origina da inserção do missionário no interior das comunidades, ou seja, a partir do momento em que são reconhecidos pelos demais como ascetas, indiferente aqui a subcasta (*pandar* ou *sanyasi*), eles passam a possuir certa função social, são inseridos dentro do sistema de castas. Na busca de defender o método junto aos integrantes da cultura dominante<sup>251</sup>, ou seja, fazem isso buscando como base exatamente tradições antigas e estáveis, recorrendo à argumentação paulina<sup>252</sup> e aos escritos de Ignácio de Loyola. Portanto, não há motivo para, na linha teórica adotada nessa pesquisa, que não compreendamos o uso da metodologia de *accomodatio*, seja por quem for seu usuário, como um ritual performático.

Por princípio devemos descartar qualquer possibilidade de compreender a metodologia de *accomodatio* como conjunto de fórmulas sequenciais prontas, ou uma espécie de manual. Embora elas se originem de um fundamento geral, sua aplicação pode se diferenciar muito entre os contextos enfrentados por seus agentes. Os casos de Nobili e Brito provam esta afirmação, uma vez que a região de atuação é a mesma, mas como já evidenciamos, as mudanças no contexto internacional e as limitações do estado do desenvolvimento do método proporcionaram duas abordagens diferentes.

O status conferido pelo uso da metodologia é similar, conquanto não seja o mesmo, uma vez que, como já abordamos, as castas se organizavam em um complexo sistema composto também por subcastas, *sanyasis e pandares* eram considerados sábios ermitões, enquanto os *pandares* claramente ocupavam uma posição para além dos *sanyasi*, por mais que hierarquicamente representassem uma subcasta inferior, uma vez que o primeiro era a antítese direta das castas intocáveis, sejam os *paranguis* ou *páreas*, pois poderiam circular sem temer a

---

<sup>251</sup> É necessário ponderar a noção de cultura dominante. Localmente os missionários se encontravam em minorias e o esforço da acomodação vai em direção a obter ligações junto a cultura das autoridades locais, ajustando-se ao sistema de valores dominantes.

<sup>252</sup> GOMIDE, Ana Paula Sena. **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, 2014. pp. 136.

perda de seu prestígio social por qualquer camada daquela sociedade. Portanto, pensamos o método de *accomodatio* como uma forma de ação missionária, que foi pensada e refinada por seus usuários, sendo possível afirmar que Brito foi um dos responsáveis por representar uma nova roupagem para o método de Nobili, possibilitado por uma possível melhor compreensão a respeito das especificidades do sistema de castas.

Em algumas culturas, como aponta Scherner, não existe nenhum tipo de separação rígida entre o sagrado e o secular, às vezes não havendo nenhuma, como podemos afirmar no caso indiano<sup>253</sup>. Nesse sentido, podemos enxergar o longo debate a respeito dos âmbitos político e religioso da querela como um debate, dentro da abordagem escolhida para análise do caso em questão, como de menor grau, uma vez que a escolha pela atribuição dos ritos como civil ou religioso podem ser simples escolhas argumentativas em nível de discurso, já que, como afirmamos, tudo aquilo que fora tradicionalizado pode ser considerado como sacro.

Para tanto, podemos definir rituais em duas tipologias principais: sagrado e secular. Rituais sagrados são aqueles considerados associados a expressões ou promulgações de crenças religiosas. Este sistema deve ser compreendido como fundamentalmente comunicativo, envolvendo orações e/ou invocações de forças sobrenaturais. Ritos seculares são aqueles que podem ser associados a cerimônias cotidianas que não possuem um caráter especificamente religioso<sup>254</sup>. Na discussão a respeito de encenações que são essencialmente rituais, a distinção tradicional entre aquilo que é religioso e secular é de relevância pequena. Portanto, qualquer atitude, seja ela totalmente desvinculada de um aparato religioso ou não, que se movimenta em direção em ser considerada “inquestionável” ou “tradicionalizada”, pode ser vista como sagrada<sup>255</sup>. Rituais que são construídos em torno de um caráter sacrossanto possuem um papel tradicionalizado, podendo partilhar características constitutivas semelhantes com rituais consagrados a deuses, por exemplo<sup>256</sup>.

Os ritos de passagem têm por suas ações como inerentemente dramáticas, isso porque os participantes não somente realizam as ações, mas também tentam mostrar para os demais aquilo que estão fazendo ou que fizeram, são ações tidas para Victor Turner como

---

<sup>253</sup>SCHECHNER, Richard. “Ritual”. In: LIGIÉRO, Zeca (org.). **Performance e Antropologia de Richard Schechner**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012. pp. 49-89.

<sup>254</sup> Idem. Ibidem.

<sup>255</sup> TAMBIAH, Stanley. A performative approach to ritual In: **Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology. Proceedings of the British Academy**, 1980. pp. 113-169.

<sup>256</sup> Idem. Ibidem.

“performance-para-uma-audiência”. Erving Goffman, ao tomar para sua análise uma abordagem cenográfica, utilizando um paradigma teatral, acredita que as interações sociais são encenadas somente por pessoas em confronto direto com os demais. Estes últimos estariam utilizando “máscaras” enquanto desempenham papéis, utilizando o palco principal para suas performances de rotina. Tanto Turner quanto Goffman afirmam que o ponto de virada do ser humano é o mesmo: alguém passa a se mover em direção a um lugar inédito dentro da ordem social, esse movimento é acompanhado pelo ritual ou bloqueado por ele, gerando uma crise ou disputa, uma vez que a mudança no status social envolve um reajuste completo de toda cena.<sup>257</sup>

A Querela dos Ritos Malabares se fundamentou exatamente a partir do esquema evidenciado acima. Roberto de Nobili se direciona a um ineditismo no interior da missão no Madurai, instabilizando a ordem social e instaurando uma disputa entre as duas performances antagônicas, a sua e a de Fernandes. A partir disso, a crise é instaurada e os ritos de missão se encontram em um lugar de incerta disputa pelo status no interior da Igreja, representada pela autoridade nos conhecimentos missionários e da cultura local que foi colocada à prova nos diversos tratados confeccionados por ambos os jesuítas. Uma vez saindo como vencedor, pelo menos inicialmente, Nobili abre o espaço para que experimentos como os de Brito possam acontecer.

Ao analisarmos a biografia sobre Brito, podemos observar momentos em que, através do uso da performance como instrumento narrativo, buscou-se estabelecer sua identidade na narrativa enquanto missionário. Identificamos ainda em sua infância a primeira passagem. Aos onze anos, Brito adoece gravemente a ponto de ficar por vários dias acamado, sem capacidade de se alimentar e mal conseguindo se comunicar. Sua mãe pede por interseção a São Francisco Xavier para que o filho seja curado, prometendo que ele vestiria por um ano as vestes dos membros da Companhia de Jesus caso sua saúde fosse reestabelecida. Após um sonho, em que São Francisco Xavier apareceu para ele, Brito foi milagrosamente curado.<sup>258</sup>

O rito das orações e a passagem repentina de adoecido gravemente para saudável abriram espaço para sua performance como um “pequeno jesuíta”, o que chegou a gerar o apelido de “martirizinho” entre os pajens da corte. Mesmo que isto tenha ocorrido no nível discursivo, percebemos nos diversos textos redigidos sobre a vida do missionário que é sob esta

---

<sup>257</sup> Idem. *Ibidem*.

<sup>258</sup> BRITTO. Fernão Pereyra de. **Historia do nascimento, vida e martyrio do Beato João de Brito [...]**. Lisboa: Typographia de A. S. Monteiro, 1852, pp. 4-7.

passagem, fortemente marcada por claras performances rituais que o jesuíta futuramente sustentaria seus argumentos para convencer a mãe de sua entrada na Companhia de Jesus e posteriormente para ser mandado à Ásia, pois esse seria o “desejo de São Francisco Xavier”. Estas passagens demonstram muito bem que estas performances respaldaram a construção identitária de Brito enquanto inaciano.<sup>259</sup>

Se esse conjunto de performances foi responsável por sua formação identitária enquanto um jesuíta, as próximas passagens que evidenciaremos foram responsáveis por circunscrever, pelo menos a nível discursivo, sua identidade como missionário. Ao partir de Lisboa em direção à Índia em 1673, Brito passa por uma epopeia composta por fortes chuvas, calmarias e doenças que se espalharam rapidamente pela nau. As narrativas das biografias convergem para o ponto em comum de que Brito adotou um papel de um sacerdote, mesmo que ainda muito fraco, realizando o trato com todos os enfermos e cuidando dos mortos a bordo. Após uma sequência de sofrimentos, seja por conta das calmarias ou pelas mazelas que a viagem trazia, João de Brito ficou pouco tempo em recuperação em Goa, onde terminou sua formação e parte para a Província do Malabar, já como um adepto a metodologia de *accomodatio*.<sup>260</sup>

É possível conceber a viagem de Brito como um rito liminar, ou seja, um rito de passagem sem a possibilidade de retorno. Retorno este metafórico, isso porque como evidenciamos no subcapítulo anterior, após sua chegada à Índia o jesuíta jamais retornou ao seu estado identitário precedente, mesmo ao regressar a Portugal. Nesse sentido, o conjunto de ritos e rituais que permeiam uma navegação do século XVII que passou por todo o tipo de dificuldade, compôs o palco performático no qual Brito estava inserido como uma via de mão única. É sobre esta provação que João de Brito se desvencilhou de sua identidade portuguesa e se renovou como um missionário adepto à metodologia de *acommodatio*. Contudo, vale ressaltar que tal identidade é agregada e agregadora daquela formada anteriormente, a de jesuíta.

Por fim, a última grande performance protagonizada por João de Brito foi aquela que ficou conhecida como o “Primeiro Martírio”. Não é possível encontrar nas fontes se o conjunto de passagens que carregam este título foi assim nomeado antes ou depois da morte do jesuíta. Contudo, o que vale para nós é que encontramos documentos para além das biografias que

---

<sup>259</sup> Idem. *Ibidem*.

<sup>260</sup> BRITTO. Fernão Pereyra de. **Historia do nascimento, vida e martyrio do Beato João de Brito [...]**. Lisboa: Typographia de A. S. Monteiro, 1852, pp. 30-35.

retratam este episódio, inclusive alguns deles redigidos pelas mãos do próprio padre, como é caso da carta endereçada por Brito ao Provincial do Sul, padre Manoel Rodriguez:

Dia de Sancto Aleyxo vindo de viagem me prendeo o Pradani do Maravà Cumarà Pylley, tomounos tudo, quis que disséssemos Xivà Xivà, que nos largaria dando nos tudo, que nos faria honra, e daria licença para pregar a ley de Deos, e me daria huma aldeã e hũ cavallo. Respondi, e seis Christaons, que forão prezos commigo, que não havíamos de dizer tal nome, eu fuy logo esbofateado, e lansado em dous grilhoens, e amarrado ao cep dos Parias na rua aquella noite e o dia seguinte athe as duas horas da tarde aos Christaons, especialmente Xelvén, Cathequista e Xuren irien forão espandos tão cruelmente que lhe arrancarão a pelle das costas e dos peitos, e lançados todos no cepo comigo, ao outro dia lhe derão tratos de agoa, e muitas feridas, e pancadas, retrocedeo alli hum culle, que era hum dos seis, e logo lhe fizerão honra e o mandarão, e nós fomos levados em Companhia do Padrani, e seo exercito a Calià coil cõ notável crueldade ali derão cruéis tormentos ao Xurapen, que se tem havido como glorioso Martir. Nos fomos condemnados a ser athenazados, veyo fogo, tenazes e mais aparelhos, mas não chegou a execução por que a noite accabou o dia, eu fuy lançado em dois grilhoens horrendos, e os outros em hum, e fomos metidos em hum rigurozo cárcere aonde estivemos athe os 28 deste em q fomos trazidos amarrados com cordas a este Paganeri aonde chegamos mortes de fome e sede abrazados do caminho, e em chegando nos intimarão sentença de morte senão dessessemos, q não havíamos de dizer tal nome levamos muitos couces, bofetadas, açoutes, pancadas tratos, e fomos lançados em grilhoens e o Pradani, se partio a confirmar a sentença cõ o Maravà, e cada hora esperamos pella resposta, e estamos muito contentes e conforme a Divina vontade, que nos faz tantas mercês, como he dar a vida por sua Sancta ley. V. R. me lance Sua Sancta benção, e peça aos Padres todos me encomendem muito a Deos, que me dê a ultima graça, que eu me lembrarei de odos no Ceo.<sup>261</sup>

Em segundo plano, nos interessa pelo fato de que, mesmo antes de sair de Portugal pela primeira vez em 1673, é possível encontrar relatos do jesuíta mencionando sua forte vontade em morrer na Ásia e tornar-se um mártir<sup>262</sup>. Tal menção a uma vontade por passar pelos ritos do martírio nos parece ser algo comum, pois como afirmado por Županov, Roberto de Nobili também possuía este anseio.<sup>263</sup>

Dez anos após sua chegada à Goa, Brito foi capturado e preso junto com seus catequistas por autoridades locais na região de Ginja, no interior do complexo contexto do Sul da Índia. Nesta primeira prisão, Brito e seus catequistas foram gravemente torturados de diversas formas: linchamentos, exposição ao sol, grandes caminhadas e escassez de comida e água. É interessante pensar que o martírio, dentro deste contexto narrativo, não é trazido à tona pela narrativa por representar um alívio dos tormentos, mas sim como peça integrativa destes, como

<sup>261</sup> Biblioteca da Ajuda. 49-v-34. Fls. 258. “**Jesuítas na Ásia**”. Missão do Reino do Maduré.

<sup>262</sup> BRITTO. Fernão Pereyra de. **Historia do nascimento, vida e martyrio do Beato João de Brito [...]**. Lisboa: Typographia de A. S. Monteiro, 1852, pp. 18-20.

<sup>263</sup> ŽUPANOV, Inês. **Disputed Mission: Jesuit experiments in brahmanical knowledge in seventeenth century India**. New Delhi: Oxford University Press, 1999.

se representasse o tormento final que levaria à glória, ou seja, seria a coroação, o ato final da performance. Desta forma, a resistência do inaciano tem caráter duplo, pois ao mesmo tempo que forma sua identidade individual como mártir, forma coletivamente a identidade de que os adeptos ao “deus verdadeiro”, católicos europeus ou gentios, eram fervorosos e firmes aos seus preceitos.<sup>264</sup>

A mudança ocasionada por esta performance ritual é, sem sombra de dúvidas, a mais importante na trajetória do missionário, sendo prioridade para nossa análise. De fato, ao escrever do cárcere para o superior da Missão no Sul, padre Manoel Rodriguez, que fez questão de enviar cartas contendo o relato do jesuíta para todos os outros integrantes da missão, Brito tornou-se famoso e altamente prestigiado. Isto ocorre pelo peso atribuído a sua performance e o reconhecimento de que a partir deste momento o jesuíta se constituiria como um novo personagem, um futuro mártir. Nesse viés, todo o seu método é respaldado por esta performance ritual, uma vez que foi ele que possibilitou a construção da mesma. Portanto, além de ser uma acomodação mais ampla e menos problemática em nível de disputa do que aquela anterior, a de Roberto de Nobili, ela provou-se válida como ferramenta de constituição de um objetivo maior do que a conquista das almas, a obtenção da conclusão da performance, o martírio.

Ao compreendermos a performance como um comportamento discursivo, podemos movê-la para o centro da observação a partir de uma análise hermenêutica. A vida social apresenta uma infinidade de variações e situações que não são claramente distinguíveis entre si e uma série de outras grosseiramente diferentes, isso origina várias arenas de diversas competições. O que gera um contexto de um conjunto de pessoas em constante mudança que alteram situações e improvisam de acordo com suas interações. Performances, portanto, nunca são amórficas ou abertas, elas possuem uma estrutura diacrônica. Entretanto, suas estruturas são geradas por fora do sistema dialético de oposições dos processos. Os gêneros performativos são segregados do sistema do drama social e, por isso, cerca-o de significados performativos.<sup>265</sup>

### **3.3.1 – Busca pelo martírio: a consagração performática da missão de João de Brito**

---

<sup>264</sup> BRITTO, Fernão Pereyra de. **Historia do nascimento, vida e martyrio do Beato João de Brito [...]**. Lisboa: Typographia de A. S. Monteiro, 1852, pp. 109-128.

<sup>265</sup> TURNER, Victor. “The Anthropology of Perfomance”. In: TURNER, Victor (comp.). **The Anthropology of Performance**. New York: PAJ Publications, 1987, pp. 1-36.

Após os acontecimentos elencados dentro da narrativa do Primeiro Martírio, Brito é forçado a regressar a Portugal para prestar contas sobre sua atividade missionária. Tendo em vista que esta viagem não iria necessariamente de encontro aos desejos do jesuíta, era natural que sua estadia não durasse por muito tempo, alongando-se entre os anos de 1688 e 1690<sup>266</sup>. Contudo, existem algumas passagens que precisam ser salientadas, pois discursivamente delimitam os passos performáticos dados por Brito, simbolizando a inabalável ligação entre o missionário e sua missão, por sua vez, delimitando a sua distância em relação à realidade portuguesa.

Como já mencionado, segundo as fontes, Brito manteve sua persona de *pandar* enquanto esteve em Portugal e por ser membro da corte e àquela altura um prestigiado missionário. Podemos então afirmar que o caráter performático de Brito se manteve em relação a suas aparições na corte e nos colégios jesuítas. Nesse sentido, destaca-se a seguinte passagem, presente na carta do arcebispo de Braga, D. Rodrigo de Moura Telles:

[...] regressando a Portugal consummou copiosa e felizmente na propagação das doutrinas catholicas todo o tempo da sua permanencia no reino, exercendo (ilegível) por toda a parte e por habito, admiraveis virtudes, pois se diz que abstando-se sempre de carne e peixe se contentava unicamente de hervas e legumes, de que somos testemunhas oculares: porque sendo pelo excellentissimo marquez de Mariava que tinha assistencia no paço convidados ambos a jantar em quinta feira santa, sentámo-nos todos juntos á mesa, onde aquelle Varão entre as muitíssimas iguarias lautamente aprestadas, sómente tomou umas hervinhas, e alguma fructa. Era tão austera a sua vida, que aos cançados membros dava repouso no duro chão, e orava continuamente. Por todos estes predicados, era tão amado de todos, e tão desejado, que a majestade do sereníssimo D. Pedro II o convidou com repetidas instancias a ficar em Lisboa, o que elle varonilmente engeitou [...]<sup>267</sup>

Podemos observar a permanência de Brito junto a sua missão, mesmo estando fisicamente ausente, “porque só aspirava a merecer a palma do martyrio”<sup>268</sup>. Esta passagem é interessante porque aponta para o fato que João de Brito foi convocado pelo rei para que ficasse em Lisboa. A biografia narra que tal convocação foi feita com o intuito de que Brito se tornasse tutor do filho do monarca e, em troca, o missionário administraria, de Portugal, as missões no Malabar com um grande financiamento da coroa<sup>269</sup>. A recusa de tal instigante oferta nos aponta

---

<sup>266</sup> BRITTO. Fernão Pereyra de. **Historia do nascimento, vida e martyrio do Beato João de Brito [...]**. Lisboa: Typographia de A. S. Monteiro, 1852, pp. 134-137.

<sup>267</sup> Idem. pp. 349-351.

<sup>268</sup> Idem. Ibidem.

<sup>269</sup> Idem. pp. 144-147.

para a urgência de encerrar o espetáculo performático que fora interrompido no Primeiro Martírio.

Abrindo esta última fase de sua vida missionária, a biografia narra um caso bastante curioso sobre a partida de Brito de Lisboa. Encaminhando-se para partir, o inaciano dirigiu-se à corte para se despedir do marquês de Marialva, Dom Pedro Luís de Meneses, que insistia para que Brito fosse até a presença de D. Pedro II. Contudo, é apontada certa preocupação por parte do jesuíta, uma vez que as naus estariam para sair a qualquer momento. Entretanto, por acaso ou não, tanto o monarca quanto o marquês de Marialva enfatizaram para Brito que não haveria de sair naus ainda naquele dia. A grande reviravolta se dá quando, na presença do monarca, Brito foi avisado de que as naus já estariam descendo o Tejo, o que acabaria por manter o jesuíta em Lisboa por pelo menos mais um ano. Sendo assim, Brito deu as costas ao monarca e correu desesperadamente em direção à nau.<sup>270</sup>

Este momento da narrativa é bastante instigante, pois apresenta um simbolismo interessantíssimo e que se coaduna com os andamentos dos atos performáticos que estariam por se seguir. Sua pátria o convoca para o serviço de preparar o futuro monarca e o jesuíta nega em nome de sua busca pelo martírio. Em outra instância, por grau de intencionalidade que fica implícito, Brito quase perde sua ida à Índia e para que isso não ocorra, o jesuíta dá às costas para Portugal, ali simbolizada pela figura do monarca, e vai ao encontro da nau para uma última viagem, a conclusão de sua performance.

Partindo de Lisboa em 1690, Brito chegou a Goa em 1691 e partiu diretamente para sua missão no Malabar. O espetáculo do primeiro martírio encerrou-se em 1684 com a autoridade local banindo Brito das fronteiras de Ginja sob ameaça de morte caso retornasse. Tornando-se procurador da missão do Malabar, Brito reaproximou-se da região de Ginja, onde era procurado por um dos representantes da elite local, mencionado nas fontes como “príncipe *Tariadeven*”, que estaria em estado terminal. Após enviar um catequista local para encontrar o príncipe, é narrado que o mesmo foi milagrosamente curado através da leitura de partes do Evangelho, fazendo com que o governante se interessasse a se converter. Desta forma, Brito cruzou as fronteiras de Ginja para ministrar o batismo a *Tariadeven*.<sup>271</sup>

---

<sup>270</sup> Idem. pp. 155-159.

<sup>271</sup> Idem. pp. 165-168.

Podemos considerar, a partir de agora, que o ato do martírio se inicia, pois, consciente da ameaça recebida sete anos antes, Brito cruza a fronteira em contexto de guerras locais para batizar o sobrinho daquele que o jurou de morte. A situação se complica, pois, ao romper os laços com suas mulheres, assumindo casamento com somente uma, o convertido acabou por indiretamente provocar *Raganadadeven*, aquele que teria ameaçado Brito. Isto ocorreu devido a não aceitação de uma de suas sobrinhas que fora rejeitada após a conversão, procurando assim o governante e culpando João de Brito. Deste modo, ao saber que o término ocorrera por conta do missionário *pandar* que ele havia expulsado de seus domínios, iniciou-se uma perseguição contra o jesuíta.<sup>272</sup>

É neste momento que Brito se colocou de frente a seu objetivo final, pois decidiu entregar-se, junto com seus catequistas, para os guardas que o estariam perseguindo. Nesse sentido, a narrativa expõe uma série de torturas, que passam por grandes caminhadas sendo puxado por cavalos, escassez de alimentos e água e linchamentos. Após vários dias em cárcere, Brito foi decapitado na cidade de Oryur, enfim, consagrando sua performance.<sup>273</sup>

Como já mencionamos, para Scherchner a inauguração do drama social estará sempre ligada a um ritual ou a um ato ritualizado. Nesse sentido, é possível compreender que os rituais do primeiro martírio inauguram o drama social circunscrito à intenção do martírio, frustrada por um espetáculo inacabado. A crise se instaura, portanto, a partir da impossibilidade do encerramento da performance, remetendo à necessidade de um segundo ato. O ato subsequente se dá através de um reinício completo, marcado com o retorno do jesuíta a Lisboa e, novamente, enfrentando dificuldades para sair de Portugal.

As figuras são renovadas, mas os papéis das performances enquanto elementos narrativos se mantiveram, o que torna o segundo ato discursivamente repetitivo em torno da intenção inicial do martírio. O ritual performático da provação, quando criança beirando a morte devido a uma grave doença e quando adulto enfrentando as torturas do cárcere, se mantiveram exercendo a mesma função: o renascimento do personagem através dos ritos de quase morte. Brito, nas duas ocasiões, renasce enquanto missionário. Se na primeira o jovem pajem torna-se

---

<sup>272</sup> Idem. Ibidem.

<sup>273</sup> Idem. pp. 169-190.

“martirizinho” e passa a usar o hábito da Companhia de Jesus<sup>274</sup>, na segunda torna-se uma espécie de mártir vivo, que tem o destino da morte certa traçado na próxima monção<sup>275</sup>.

Em segunda instância, é possível observar a dificuldade enfrentada pelo missionário para partir em direção à Índia. A mãe de Brito, uma personagem extremamente presente nos capítulos iniciais da biografia, retratada como representante de um grande afeto pelo filho prodígio, é a maior adversária de sua partida, recorrendo a uma série de autoridades para que o inaciano não se lançasse ao além-mar<sup>276</sup>. A narrativa do segundo ato substitui a mãe pelo monarca, o que institui peso ao rito. Brito, que superou a autoridade de sua mãe em nome de São Francisco Xavier, agora deve superar a autoridade de sua pátria, sob os mesmos argumentos. Tal passagem denota o crescimento da performance e aponta para a proximidade de um rito a ser consagrado, aquele que rompe, em certo sentido, a imagem de Brito como português<sup>277</sup>. Quando Brito dá as costas ao monarca, como já mencionamos, ele ritualiza sua passagem para Índia, assim como fez na primeira vez. Ambas as viagens ao Oriente foram sem volta, pois o personagem que embarca em Portugal pela primeira vez não é o mesmo que embarcou pela segunda, já que Brito retorna como *pandar*. Nesse sentido, podemos assim considerar que as viagens para o oriente foram representações de ritos limítrofes, ou seja, ritos que impossibilitam o retorno à performance anterior.

As dificuldades envolvendo a viagem também se mantiveram. Se no primeiro ato Brito enfrenta a força das intempéries e das doenças que facilmente se propagavam a bordo<sup>278</sup>, no segundo, o jesuíta enfrenta a impossibilidade de embarque<sup>279</sup>. Não é relatado nenhum tipo de dificuldade em alto mar no segundo retorno à Índia, isto pode ser mais um indicativo do crescimento desta performance narrativa, pois em tal momento Brito havia superado os perigos da viagem ou, de certa maneira, até mesmo se acostumado<sup>280</sup>.

Por fim, a chegada a Goa e a ida em direção ao Malabar mantiveram-se com a mesma pressa, entretanto, retornando como visitador. A diferença entre as duas performances se dá na busca pelo martírio. Quando Brito adentra ao reino de Ginja pela primeira vez, sabia somente a respeito de especulações sobre fortes perseguições contra cristãos, mas não tinha

---

<sup>274</sup> Idem. pp. 4-14.

<sup>275</sup> Idem. pp. 133.

<sup>276</sup> Idem. pp. 18-28.

<sup>277</sup> Idem. pp. 144-147.

<sup>278</sup> Idem. pp. 28-29.

<sup>279</sup> Idem. pp. 155-159.

<sup>280</sup> Idem. pp. 132-133.

experenciado nada do gênero<sup>281</sup>. No segundo ato, a certeza de que seria morto é iminente, logo, ele atravessa as fronteiras de Ginja com um claro objetivo, que é refletido na conversão do governante local, pois a reverberação de tal ato seria óbvia, tendo em vista que ele se encontrava em contexto de guerra contra o representante da elite local que teria ameaçado o jesuíta anteriormente. Nesse sentido, o rito da conversão inaugura o ritual do martírio que tem sua consumação no ato de se entregar para a prisão<sup>282</sup>.

Podemos observar, portanto, que a performance, enquanto instrumento narrativo, aqui funciona de maneira circular e é dividida por dois atos, devido a interrupção não intencional do primeiro. Este drama teatral nada mais é que a construção ritual da imagem do mártir, que tem respaldo na estrutura narrativa presente na biografia e nas fontes nela anexadas. Deste modo, observamos que o método de *accomodatio* foi o instrumento utilizado por Brito como possibilitador da abertura das performances rituais que o construíram enquanto mártir. Assim sendo, “acomodar-se” não foi somente estratégia de captação de almas, mas também instrumento para a construção da peça ritual de seu martírio, que já era por ele almejado antes de sua primeira ida a Goa, tornando-se uma realidade antes mesmo de partir de Lisboa pela segunda vez.

---

<sup>281</sup> Idem. pp. 79-81.

<sup>282</sup> Idem. pp. 155-171.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A divisão da Província Jesuítica da Índia em 1605, dando origem às Províncias de Goa e do Malabar, reflete as complexidades e dificuldades encontradas pelo empreendimento missionário da Companhia de Jesus na Índia. A organização jesuítica deveria levar em consideração o regime de monções e a intensa dispersão geográfica da presença inaciana na Ásia.

Estendendo-se desde a Costa do Malabar até as ilhas Molucas, a Província Jesuítica do Malabar marcou a iniciativa de alargamento da presença jesuítica para além dos territórios circunscritos ao Padroado Português do Oriente. As regiões fora do controle do Padroado estavam sujeitas ao governo de autoridades locais, não contando com o apoio do poderio militar luso, o que acarretava sérias dificuldades enfrentadas pelos missionários em busca de novas conversões. Por muitas vezes, a presença jesuítica nesses espaços teve de ser negociada pelos inacianos junto aos líderes locais, estando os primeiros sujeitos a acordos e condições estabelecidas por estes últimos. Visando facilitar sua inserção nas sociedades locais, diversos missionários fizeram uso de metodologias que buscavam adaptar os dogmas católicos às lógicas de organização social hindu.

Vimos que Roberto de Nobili, devido ao uso do método de *accomodatio*, foi o responsável por alavancar as metodologias adaptativas em território indiano a um novo nível. Sua transformação em um “brâmane europeu” influenciou missionários por todo o século XVII. Sabemos, entretanto, que a viabilidade deste método foi contestada por muitos missionários, impulsionando um debate que atravessou os séculos XVII e XVIII, conhecido como a Querela dos Ritos Malabares. No período inicial, o confronto centrou-se nas diferentes concepções de funcionamento das comunidades hindus a partir da casta dos brâmanes, através das interpretações de Roberto de Nobili e Gonçalo Fernandes Trancoso.

Ao passo que no contexto de atuação de João de Brito, embora ainda existissem opositores ao método de *accomodatio*, o debate não estava mais circunscrito a sua viabilidade, mas se centrava nas maneiras que deveria ser executado, o que aponta para um cenário favorável ao uso de metodologias adaptativas, diferente do anterior. Parte da Companhia de Jesus identificava que a alternativa elaborada por Nobili, o método de *accomodatio* a partir da figura dos brâmanes *sanyasi*, era a mais eficiente a ser utilizada, principalmente por seu efeito

multiplicador, isto é, acreditava-se que convertendo as castas mais altas, as demais se converteriam a partir do exemplo dos brâmanes. Por outro lado, alguns jesuítas apontavam para a missionação a partir da alternativa dos *pandares* ou *belalas* que, apesar de não serem brâmanes, também eram considerados como subcastas de ascetas mendicantes e, ao contrário dos *sanyasi*, poderiam conviver com as castas mais baixas, até mesmo os intocáveis, sem perder o seu prestígio. É no interior destas disputas que podemos perceber a atuação missionária de João de Brito.

Português, filho de família nobre, sendo seu pai o 20º governador da capitania do Rio de Janeiro, João de Brito missionou entre os anos de 1673 e 1693 na Província Jesuítica do Malabar, mais especificamente na missão do Madurai. Nos diversos documentos analisados ao decorrer desta dissertação, foi possível identificar defesas consistentes por parte de Brito ao método de Nobili. A trajetória do jesuíta italiano é ressaltada como de suma importância para a perpetuação da missão do Madurai, sendo seu método considerado indispensável. No entanto, por mais que Brito seja constantemente associado ao método de Nobili, sendo descrito como um *sanyasi*, foi possível constatar que sua atuação missionária se desenvolveu de maneira diferente.

Em diversas partes de sua trajetória, podemos perceber que Brito estava em contato direto junto a castas mais baixas e mesmo assim não perdia seu prestígio. Isto pode ser facilmente constatado ao atentarmos ao episódio em que o jesuíta converte um importante governante local ao cristianismo. Um *sanyasi* que conviveu entre as castas mais baixas não poderia estar na presença de uma liderança, uma vez que o asceta teria perdido seu prestígio e, por sua vez, colocaria em risco o prestígio do líder.

Deste modo, nosso objetivo ao longo dos capítulos foi buscar conceber as dimensões performáticas da atuação missionária de João de Brito como um adepto da metodologia de *accomodatio* a partir da estratégia dos *pandares*. Através do constante reforço sobre a viabilidade do método de Roberto de Nobili e a importância de sua missão, o jesuíta buscou estruturar os argumentos a respeito da validade de seu método. Recorrendo a comportamentos anteriores, Brito concebia seu método como válido a partir de um exemplo anterior bem-sucedido. O que foi possível de identificar também em Nobili que, por sua vez, recorria ao exemplo de São Paulo.

O propósito, elemento fundamental de uma performance, no caso do método de *accomodatio*, concentrava-se na conversão de novas almas. Podemos perceber o

desenvolvimento do método a partir do lugar de fronteira cultural, onde o missionário, através de sua performance, ou seja, através de sua “transformação” em *sanyasi* ou *pandar*, tentava se inserir nas sociedades locais a partir do sistema de castas. Nesse sentido, esta atuação performática é também ritual, pois era justamente em torno dos ritos que se delimitava. João de Brito, por exemplo, estava sujeito às abluções diárias, à adoção das vestimentas e de todos os tipos de condutas necessárias para que sua identificação como *pandar* fosse socialmente aceita.

Um ritual pode ser compreendido como tal tendo em vista a estabilidade que promove a partir de sua realização. É evidente que através de sua atuação como padre *pandar*, João de Brito conquistou certa estabilidade nos campos missionários para além dos limites do Padroado Régio, originada a partir de uma inserção nas lógicas locais. Ou seja, nos locais em que Brito conseguiu ser reconhecido como asceta, o jesuíta passou a integrar a organização social vigente, realizando sua missão a partir deste lugar.

As narrativas em torno da figura de João de Brito são fundamentalmente performances, pois possuem propósito, como é o caso da biografia, que tinha como objetivo edificar a vida deste missionário e também recorrem a comportamentos anteriores, as tradições hagiográficas e martirológicas. Para além disso, o vasto acervo documental presente na obra biografia, a partir das seções “memória” e “compêndio”, aponta para um grande esforço em reunir possíveis evidências que sustentassem a ideia de que Brito teria vivido como um santo. Nesse sentido, conjugar a análise da narrativa sobre João de Brito e o seu método nos possibilitaram compreender a extensão da dimensão performática de sua atuação missionário.

Na narrativa, esta dimensão está presente na maneira como é construída a imagem de João de Brito como um santo. Chamar atenção para o modo como a narrativa se delimita, através de seu caráter circular, dividido em dois atos a partir do episódio do Primeiro Martírio, nos possibilitou compreender de que maneira a atuação deste jesuíta na missão do Madurai foi utilizada visando a construção de sua santidade. Neste processo, pudemos perceber mais a fundo as dimensões performáticas de sua atuação, a partir das interpretações a seu respeito. Por exemplo, os mesmos documentos que são utilizados como “provas” de sua vida santa e que buscam atestar sua atuação missionária aos moldes de Roberto de Nobili, são os que nos trazem evidências que nos levam a crer que Brito teria atuado como um padre *pandar*, ou seja, que teria seguido um caminho distinto daquele traçado pelo missionário italiano.

Para tanto, as dimensões performáticas presentes na atuação missionária de João de Brito não estão circunscritas somente ao seu método. Estas dimensões estão presentes nos

escritos sobre Brito e nas formas como sua trajetória foi apropriada visando atingir os objetivos pretendidos. Para tanto, o resultado destes esforços se dá na construção de uma narrativa de um santo português, brâmane, que foi martirizado em Oryur, em 1693, por defender os preceitos católicos. Como ficou evidente, entretanto, a partir de um olhar atento à atuação missionária de João de Brito, as evidências nos levam a crer que seu método priorizava a conversão de castas mais baixas e o possibilitava uma relação intercambiável entre os diferentes âmbitos da organização social própria do sistema de castas. Sendo assim, existem caminhos diferentes para a mesma pergunta: Brito é um santo brâmane? Se levarmos em consideração a principal narrativa sobre o jesuíta, sua biografia, e a maneira como ela se delimitou, sim, Brito é um santo *sanyasi*, portanto, brâmane. Por outro lado, se pensarmos a resposta a partir da análise de sua atuação missionária e a maneira como o uso do método de *accomodatio* foi utilizado pelo jesuíta, a resposta será evidentemente negativa, João de Brito é, na realidade, um santo *pandar*.

Essa contradição é, portanto, reflexo das dimensões performáticas que atravessam a história e construção da vida do martírio desse jesuíta. O modo como sua trajetória será apropriada visando atingir objetivos específicos transpõe sua atuação missionária a outros âmbitos, o que nos possibilita compreender não somente o uso do método de *accomodatio* por João de Brito, mas também suas repercussões.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes manuscritas:

Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Goa 54, fl. 433-456v. **MALABAR. CONQUISTA À V. P. JOANNE DE BRITTO, MARTYRE: CARTA ANNUA DA MISSÃO DE MADUREY DO ANNO DE 1683/ PERA O OVO MTO. RDO. PE. CARLOS NOYELLE/ PREPOSITO GERAL DA COMPA.**

Biblioteca da Ajuda de Lisboa (BAL), Códice 51-VII-27. Miscelânea Ultramarina, n.º 16, fls. 82-116. —**Breve noticia dos erros, que tem os gentios do Comção na India.** Missão de Maduré.

### Fontes impressas:

DA COSTA, Baltazar, **Catecismo em Que se Explicão Todas as Verdades Catholicas Necessárias pera a Salvação com Excellentissima Ordem**, Lisboa, Academia das Ciências, 1661.

MALDONADO, Jean Baptiste, S.J. **Illustre certamen R. P. Ioannis de Britto e Societatis Iesu Lusitani.** Antuerpiae : Petrum Iouret, , 1697, <https://purl.pt/13819>

**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 ÊSTE MISSIONÁRIO MÁRTIR.** / REF. E NOTAS POR FREDERICO GAVAZZO PERRY VIDAL. Agência geral das Colônias, Lisboa. 1944.  
AUTOR(ES): João de Brito, Santo, 1647-1693, S.J.; Vidal, Frederico Gavazzo Perry, 1889-1953, pref. PUBLICAÇÃO: Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1944:

- Biblioteca da Ajuda, 49-v34, fls 258 “**Jesuítas na Ásia**”. “MISSÃO/DO REYNO DE MADURÉ”.
- Biblioteca da Ajuda, 51-V29, n.º 3. “**Papéis vários sobre diferentes matérias**”, fls. 73. “CARTA DO R.DO P.E FRAN.CO LAINES DA COM/PANHIA DE JESUS

SUPERIOR DA MISSÃO DE/MADURE, AOS P.ES DA MESMA QUE REZI-/DEM NAQUELA MISSÃO.”.

- Biblioteca da Ajuda, 51 – VIII – 40, N°12. “**Miscelânea Ultramarina**, fls – 70. “AÑUA DA MISSÃO DE MADURÉ DOS ANNOS/DE 1684; 85; 86; P.A O NOSSO M.TO R.DO P.E G.EL/O P.E CARLLOS DE NOYELLE.
- Biblioteca da Ajuda, 51 – VIII – 8 “**Do Govêrno de Portugal. Tom. X.º - Papeis de Estado Político e Militar**”. “[DUAS CERTIDÕES ORIGINAIS PASSADAS POR CRISTOVÃO DE BRITO PEREIRA, PRIMO DIREITO DO BEATO]”.
- Biblioteca da Ajuda, 51-VIII-40, N° II. **Miscelânea Ultramarina**”, fls. 67. “ ESTE PAPEL HE ESCRITO PELLA MÃO DO V. P. JOÃO DE BRITO. M./ DE MADURÉ.”
- Biblioteca da Ajuda, 51 – IX – 3. “**Liuro das Cartas de S. Mag.e que Deos g.de/e Resposta que fez a ellas o Ex.mo Sñor Auto-/nio Luis Gonçalves da Comara Coutinho, Almotáce/Mor do Reino do Conc.o de Estado do dito Sñor/v. Rey e Cappitão Geral da India; e das mais dis-/posições que fez no tempo do Seu governo anno 1698.**” Fls. 65, v. ““CARTA” [DEL REI D. PEDRO II].
- Biblioteca da Ajuda, 52 – XI – 9, n° 188 [A LÁPIS:] ““LETRA DO P. FRAN.CO DA CRUZ””.

WICKI, José.**Tratado do padre Gonçalo Fernandes Trancoso sobre o hinduísmo (Maduré,1616)**, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973.

### **Biografias:**

AMEAL, João. **João de Brito, herói da fé e do império**. Lisboa: Edições SPN, 1941.

DOERING. Henrique S. J. **S. João de Brito – De pajem a mártir -**. Porto: V2. Livraria apostolada da Impresa, 1948.

BRITTO. Fernão Pereyra de. **Historia do nascimento, vida e martyrio do Beato João de Brito [...]**. Lisboa: Typographia de A. S. Monteiro, 1852.

BRITTO. Fernão Pereyra de. **Historia do Nascimento, vida, e martyrio do Vem. Padre João de Brito [...]** Por D. Fernando de La Cueva [...] Coimbra: Real Collegio das Artes da Comp. De Jesu 1722.

LEITÃO, Joaquim. **Crónica de São João de Brito**. Ministério das Colônias, Lisboa. 1949.;

NEVETT, Albert S.J. **João de Brito e o seu tempo**. Braga, Editorial A. O., 1986.;

OSSWALD, Maria Henriques. **Vida e morte do beato João de Brito**. 1937.;

PERRY VIDAL, Frederico Gavazzo **O beato João de Brito**. 1940.;

SILVA MARINHO DA. **Sao João de Brito**. 1947.; VASCONCELOS EVARISTO. **Beato João de Brito da Companhia de Jesus**. 1937.;

### **Bibliografia:**

AGNOLIN, Adone. **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, 2020.

\_\_\_\_\_. **Religião e Política nos Ritos do Malabar (séc. XVII)**: Interpretações diferenciais da missão jesuítica na Índia e no Oriente. In: *Clio - Série Revista de Pesquisa Histórica* - N. 27-1, 2009.

ANJOS, Camila Domingos dos. **Para favorecer a cristandade: os jesuítas e a doutrina dos meninos nativos em Goa (séculos XVI-XVII)**. 2021. Tese (Doutorado em História) – Institutos de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2021.

Anthony John R. Russel-Wood, **The Portuguese Empire: 1415- 1808**. A World on the Move, Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 1992.

ARANHA, Paolo. Roberto Nobili e il dialogo interreligioso?. **Roberto De Nobili (1577-1656): Missionario gesuita poliziano: Atti del convegno Montepuciano 20 ottobre 2007**, p. 137-150, 2008.

BAYLY, Susan. **Caste, Society and Politics in India From the Eighteenth Century to the Modern Age**. Cambridge: Cambridge University Press. 2008.

BOXER, Charles. **O império marítimo português 1415-1825**. Lisboa, Edições 70. 2011.

- CERTEAU. Michel de. **A escrita da História**. Rio de Janeiro. Forense-Universitária, 1982.
- DIFFIE. BAILEY W. e WINIUS. George D. **Foundations of the Portuguese Empire, 1415-1580** (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977).
- DISNEY, Anthony. **A History of Portugal and the Portuguese Empire: From Beginnings to 1807**. Vol. 2: Portugal: Cambridge University Press, 2009.
- DUMONT, Louis. **Homo Hierarquicus**. O sistema das castas e suas implicações. São Paulo: EDUSP, 1992
- ELIADE. Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- FARIA. Patricia Souza de. **Mateus de Castro: um bispo “brâmane” em busca da promoção social no Império asiático português (século XVII)**. Revista Electronica de História do Brasil 9, nº 2, jul-dez de 2007.
- FARIA, Patrícia Souza de. Os Franciscanos no Malabar: experiências missionárias e mediações culturais no Sul da Índia (Século XVI). **Sémata: Ciências Sociais e Humanidades**, v. 26, n. 26, 2 Dec. 2014.
- GOMIDE, Ana Paula Sena. **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) - Ao Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2014.
- HSIA. Po-Chia R. **The World of Catholic Renewal 1540-1770**. Cambridge. Cambridge University Press, 1998.
- LEWANDOWSKI.SJ. Changing Form and Function in the Ceremonial and the Colonial Port City in India: An Historical Analysis of Madurai and Madras. **Modern Asian Studies**. Vol. 2 1977;
- LOPES, B. A performance da memória. **Sala Preta**, v. 9, p. 135-145, 2009. DOI: 10.11606/issn.2238-3867.v9i0 .

MALEKANDATHIL, Pius. **Cross, Sword and Conflicts: A Study of the Political Meanings of the Struggle between the Padroado Real and the Propaganda Fide.** Jawaharlal Nehru University, New Delhi. 2011.

MANSO, Maria de Deus Beites. **Contexto histórico-cultural das missões na Índia: séc. XVI-XVII.** In: Revista História Unisinos. Vol 15, n. 3, 2011

MAZZA, E.: **Les raisons et la methode des Catéchèses mystagogiques de la fin du quatrième siècle, La prédication liturgique et les commentaires de la liturgie,** A. M. Triacca, ed, Paris, 1992.

PAIVA, José Pedro. Dioceses e organização eclesiástica. In AZEVEDO, Carlos Moreira (direção) - **História Religiosa de Portugal.** Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. II, pp. 186-199.

PROSPERI, Adriano. **O missionário.** In: VILLARI , Rosario (org.). O Homem Barroco. Presença. 1995. pp. 143-172;

REIS, António; REZOLA, Maria Inácia; SANTOS, Paula Borges (Coords.) - **Dicionário de história de Portugal: o 25 de Abril (vol. 3).** Porto: Figueirinhas, 2017,

SALES, Maria de Lurdes Ponce Edra de Aboim. **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. 2015.

SCHECHNER, Richard. **Performance Studies: An Introduction.** Londres; Routledge. 2013.

SUBRAMANYAN, Sanjay. **Império Asiático Português. 1500-1700. Uma história política e econômica.** Trad. Paulo Jorge Sousa Pinto. Lisboa: Difel, 1995.

TAMBIAH, Stanley. A performative Approach to Ritual In: **Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology. Proceedings of the British Academy,** 1980

TAVARES, C. C. S. Mediadores culturais: jesuítas e a missionaçã na índia (1542-1656). **Acervo - Revista do Arquivo Nacional,** v. 16, n. 2, p. 173-190. Disponível em: <http://hdl.handle.net/20.500.11959/brapci/43346>. Acesso em: 08 out. 2023.

\_\_\_\_\_. **A Cristandade Insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540- 1682).** 229 p. Tese (Doutorado em História Social) – UFF. Niterói, 2002.

THOMAZ, Luís Filipe. **De Ceuta a Timor**. Lisboa: DIFEL, 1994.

TURNER, Victor. The Anthropology of Performance. In: TURNER, Victor (comp.). **The Anthropology of Performance**. New York: PAJ Publications, 1987.

URBANO, C. M. Tipologias literárias do martírio na hagiografia: as origens. **Theologica**, v. 41, n. 2, p. 331-358, 1 jun. 2006.

XAVIER, Ângela Barreto e ŽUPANOV, Inês: **Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th c.)**. New Delhi, Oxford University Press, 2014.

Xavier, A. B., Palomo, F., Stumpf, R. (org.). **Monarquias ibéricas em perspectiva comparada (séculos XVI-XVIII): dinâmicas imperiais e circulação de modelos políticos-administrativos**. Lisboa, ICS - Imprensa de Ciências Sociais. 2018.

XAVIER, Ângela B.; ŽUPANOV, I. G. Ser brâmane na Goa da época moderna. **Revista de História**, n. 172, p. 15-41, 2015. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.rh.2015.98757. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/98757>. Acesso em: 7 out. 2023.

ŽUPANOV, Inês. **Disputed Mission: Jesuit Experiments in Brahmanical Knowledge in Seventeenth Century India**. New Delhi: Oxford University Press, 1999.