



A produção da alteridade na modernidade (séc. XVII): os processos de resignificação de valores e de definição do “outro” a partir da escrita de Diogo Gonçalves.

PRISCILA KETLIN GARCIA OLIVEIRA*

Resumo: O intuito desta comunicação é o de apresentar a narrativa do jesuíta Diogo Gonçalves que durante a primeira década do século XVII buscou produzir um conhecimento acerca da sua vivência missionária, imprimindo em sua escrita suas compreensões sobre a cultura hindu e a sociedade da região do Malabar. A obra analisada tem por título *História do Malavar*. Ela só foi publicada em 1955 pelo padre Josef Wicki como parte do projeto Mission Studies and Documents que pretendeu reunir diversos trabalhos de jesuítas da época Moderna. Desta forma, a partir do manuscrito do jesuíta Diogo Gonçalves, analisamos as práticas simbólicas – textuais – ou práticas de representação da alteridade, de modo a compreender como elas selecionam (e operam) os códigos capazes de produzir as “traduções” intelectualmente compreensíveis e aceitáveis entre os vários níveis de diversidade entre o “nós” e o “outro” (cosmológica e sociológica).

Palavras-chave: Alteridade; Diogo Gonçalves; Representação; Malabar.

Abstract: The purpose of this communication is to present the narrative of the Jesuit Diogo Gonçalves who during the first decade of the seventeenth century sought to produce a knowledge about his missionary experience, printing in his writing his understandings on Hindu culture and the Malabar`s society. The work analyzed is called History of Malavar. It was only published in 1955 by Fr. Josef Wicki as part of the Mission Studies and Documents project that sought to bring together various works of Jesuits of the Modern Age. Thus, from the manuscript of the Jesuit Diogo Gonçalves, we analyze the symbolic - textual practices - or practices of representation of otherness, in order to understand how they select (and operate) the codes capable of producing intellectually comprehensible and acceptable "translations" between the various levels of diversity among the "we" and the "other" (cosmological and sociological).

Key-words: Otherness; Diogo Gonçalves; Representation; Malabar.

* Mestranda em História Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro/ Faculdade de Formação de Professores. Bolsista CNPQ.

Introdução:

Em 27 de maio de 1498 Vasco da Gama desembarcou em Calicute, na costa sudoeste da Índia. Esse marco, sem dúvida, iniciou uma nova história na Índia e nas relações entre a Europa e o Oriente. O oceano Índico foi sempre um lugar de comércio intenso, de grande tráfego e de circulação de pessoas. Através dos contatos culturais entre os lusos e os habitantes da região diversas produções textuais foram escritas com o intuito de relatar as primeiras impressões sobre o “outro”.

O jesuíta Diogo Gonçalves em sua obra buscou descrever minuciosamente as crenças e as práticas hindus, suas leis religiosas, os rituais e atividades culturais, os festivais, além de fazer uma extensa comparação entre a religião dos malavares e do cristianismo – considerada por ele como a “verdadeira” religião. Ele atuou na região de Quilon, sudoeste da Índia, onde completou sua obra por volta de 1615. Segundo Inês Zupanov, o trabalho de Gonçalves na Índia ofereceu descrições e explanações utilizando matérias culturais e literárias acessíveis para atingir seus conhecimentos sobre o Malabar. No entanto, provavelmente, ele não obteve acesso a textos sânscritos, exceto indiretamente através de informantes brâmanes.

Neste estudo possuímos como premissa que a atividade missionária de tal época se compõe como um observatório privilegiado para a compreensão de certas mudanças históricas no modo de entender a alteridade na perspectiva do Ocidente, bem como as estratégias e articulações simbólicas que delas derivam. Diante disso, através da análise atenta dos escritos de Diogo Gonçalves podemos identificar os processos de ressignificação de valores e de códigos culturais a partir da representação que ele elaborou sobre os nativos da cultura hindu.

1) A presença portuguesa na Índia e a alteridade na narrativa de Diogo Gonçalves:

Na visão ocidental o Oriente sempre pareceu algo muito distante geograficamente e exótico culturalmente. Houve contato entre o Ocidente e o Oriente antes da Época Moderna, mas ocorreu em tempos longínquos na Idade Antiga. Portanto, o Oriente à luz dos “descobrimentos” incitava as imaginações europeias e o imaginário medieval norteava as preconcepções lusitanas sobre o território oriental e o que significava e representava o Oriente.

Ao projetar estereótipos sobre o Oriente, o Ocidente o caracterizava como uma realidade “fantástica”, rico das mais diversas concepções paradisíacas e infernais. Além dos locais que compunham o Oriente próximo como a Terra Santa, considerada centro do mundo, e os reinos islâmicos no Mediterrâneo, as regiões asiáticas eram apresentadas nas descrições europeias medievais como locais cercados por ambientes selvagens, inabitados devido ao clima agressivo, ou habitados por criaturas bestiais e lendárias (SILVA, 2012: 17).

Contudo, para a surpresa deles, os portugueses chegaram num continente extremamente movimentado e diversificado. Havia relações políticas e econômicas estabelecidas na região há anos, entre os diferentes reinos locais. Ademais, do ponto de vista cultural, havia uma oposição entre a forte identidade islâmica e a concepção das castas da cultura hindu o que possibilitou a construção de uma espécie de “fronteira étnica”⁸. Na região havia também algumas comunidades cristãs nestorianas e sírias, assim como a presença de muitos judeus oriundos da Europa ou de outras regiões do Oriente Médio. Foi esse universo complexo, muitas vezes acompanhado por tensões culturais e religiosas, grandioso por suas riquezas e potencialidades comerciais, que os portugueses encontraram no final do século XV (TAVARES, 2002: 51).

Em 1498 a primeira embarcação de Vasco da Gama desembarcava em Calicute. A Índia já era conhecida pela Europa, desde a mais remota Antiguidade. Os geógrafos gregos e romanos conheciam a costa indiana e haviam assinalado o arquipélago indonésio. Mesmo em momentos de difíceis relações e não tão regulares, a Índia nunca foi totalmente ignorada pelos europeus.

Segundo o historiador Manuel Correia, o Malabar era significativo para os portugueses devido as suas contingências inevitáveis do seu comércio lucrativo e atrativo, pois os lusitanos não tinham de início qualquer plano de conquista. Os limites geográficos do Malabar nem sempre foram apresentados pelos autores de forma consensual. Em alguns documentos portugueses do século XV e XVI o termo Malabar era usado para designar todo o Sudoeste da Índia. Contudo, preferimos utilizar o recorte geográfico exposto por K. M Panikkar, Suhail E. e James John, que são as terras desde Mangalore até ao cabo Camorim, denominadas como Malabar ou Querela, ao sul da atual Índia.

Os lusitanos perceberam que para a concretização dos seus projetos eles deveriam conquistar diversos pontos estratégicos espalhados pelo Oriente, a fim de firmarem a sua presença nas redes de comércio, garantindo-lhes lucros. Pois, a territorialidade não era um fim instrumental, mas fundamental para viabilizar a rede de comércio (THOMAZ, 1994). Desta forma, o início e o desenvolvimento das relações diplomáticas entre os portugueses e os reis e príncipes do Malabar, era para uma possível permanência mediante a construção de fortalezas e de feitorias naquelas partes. A presença portuguesa no Índico nos seus anos iniciais de expansão não se constituía de fato “conquistas”, no sentido de imposição de plena soberania régia da coroa portuguesa sobre os territórios asiáticos (FARIA, 2013: 25).

Entre a chegada de Vasco da Gama à Índia em 1498 e ano 1505, a presença lusitana no continente dependeu das negociações com rajás locais. Somente no governo de Francisco de Almeida, entre 1505 e 1509, que foram edificadas fortalezas e houve a tentativa de imposição do monopólio português no comércio, “mediante o estabelecimento de um regime de licenças pagas (cartazes) sobre os navios mercantes que não fossem portugueses, mas transitassem pelos mares do Índico”.

Diante disso, o Estado Português da Índia¹, também conhecido por Estado da Índia ou Índia Portuguesa, foi constituído no século XVI para administrar todos os territórios dependentes de Portugal nas costas do Oceano Índico à época do Império Português. Segundo o autor Thomaz, no século XVI a expressão “Estado da Índia” não

¹ É importante destacar que a expressão “Estado da Índia” não se generaliza senão na segunda metade do século XVI.

designa um espaço geograficamente bem definido. O conceito dessa expressão cobre os interesses oficialmente tutelados pela Coroa Portuguesa – são territórios estabelecidos, pessoas, bens e etc. O Estado da Índia é na sua essência uma rede, um sistema de comunicação entre vários espaços e distingue-se por aliar um mínimo de territorialidade efetiva a um máximo de âmbito geográfico abarcado (THOMAZ, 1994).

Ao falar sobre a presença portuguesa na Índia não podemos deixar de mencionar a atuação missionária da Igreja Católica no Oriente, pois a expansão territorial e imperial portuguesa teve sempre como uma de suas características principais a forte presença da Igreja, aliada fiel nos “descobrimientos” e colonizações empreendidas pelo reino lusitano. Segundo Ângela Barreto Xavier, a evangelização se apresentou como um dos melhores meios para garantir o processo de dominação portuguesa na Índia, e a aliança entre o poder político e o poder religioso possibilitou que a coroa portuguesa se estendesse a lugares mais distantes (XAVIER, 2009: 84).

As primeiras missões na Índia foram realizadas pelos franciscanos. A historiadora Maria de Deus Manso afirma que elas foram, essencialmente, missões dirigidas para os europeus, embora assumissem a responsabilidade espiritual das comunidades cristãs que iam surgindo na região. Contudo, com o surgimento da reforma Protestante houve uma mudança no conceito de missão com a reação da Igreja católica – Contra-Reforma e Reforma Católica. Assim, criou-se uma ação, não apenas para refrear o progresso e a reconquista da Europa Protestante, mas voltada também para o contexto da expansão, fora da Europa (MANSO, 2011: 414).

Desta forma, incluída no conjunto de atuações delineadas pela Reforma Católica, e anos antes do Concílio de Trento (1545-1563), por iniciativa de Inácio de Loyola, foi formada a Companhia de Jesus, tornando-se num dos elementos mais zelosos da Igreja Romana de meados do século XVI-XVII, onde sobressaíam a preocupação com a missão e os cuidados com a educação. Antes de ser oficializada, em 1540, a Companhia possuía uma “próspera relação” com o rei D. João III. Assim, em sua oficialização, ela já contava com o apoio de Portugal, tanto que, nos anos que se seguiram, tornou-se a principal ordem

a atuar sob a bandeira do Padroado² luso. Sua atuação destacou-se, principalmente, pelo impacto que causou às missões lusas do ultramar, especialmente na Índia e no Brasil (BORGES, 2013). A Companhia foi um instrumento necessário à missionação oriental, devido ao insucesso até então experimentado pelas outras ordens mendicantes.

Os dois séculos iniciais da presença jesuítica no Oriente foram bastante úteis no que tange à escrita da história das missões jesuíticas e à elaboração de tratados sobre as crenças e os costumes dos povos nativos. A produção de escritos sobre a própria Companhia de Jesus foi estimulada desde os primórdios da existência da instituição. Eles reconheciam que a comunicação dos ideais e das metas da Companhia não ocorreria automaticamente, pois deveria ser amparada em uma base consistente e contínua. Desta forma, era estabelecido um ideal de comunicação regular e frequente, o que propiciou a criação de uma massa documental abundante sobre a ação jesuítica (FARIA, 2009: 1-3). Segundo Patricia Faria, a prática regular de produzir escritos sobre a atividade jesuítica ajudou na construção de uma memória “singular” sobre a Companhia de Jesus no Oriente, projetando os inicianos “como os mais ativos e dinâmicos missionários dos Tempos Modernos” (FARIA, 2009: 7).

Os relatórios e tratados dos missionários foram produzidos a fim de relatar para o público europeu o culturalmente “rústico”, esteticamente “medonho” e “moralmente deficiente” mundo dos indianos; tudo realizado a partir dos argumentos dos interesses científicos, da informação “verdadeira” e da comparação etnográfica:

“Em linhas gerais, as crônicas escritas pelos jesuítas favoreciam a divulgação dos feitos da Companhia de Jesus no Oriente, os supostos êxitos da evangelização de povos afastados da verdadeira fé. Apesar de se tratar de um outro gênero de escrita, os tratados sobre as crenças e costumes dos povos indianos também favoreceram uma construção peculiar da imagem da Companhia de Jesus, que tende a permanecer mesmo na historiografia recente: a ideia de que os jesuítas foram os missionários mais dinâmicos, mais inovadores e mais dedicados ao conhecimento da cultura dos povos asiáticos

2 A forte união entre Estado e Igreja vai, progressivamente, desencadear uma série de concessões por parte da Santa Sé aos reis de Portugal, formando, aos poucos, a instituição conhecida como Padroado. Ela delegava à Coroa Portuguesa o controle eclesiástico em seus territórios, em contrapartida do financiamento das missões.

(STRATHERN, 2004). Deste modo, a análise atenta destas fontes jesuíticas do século XVI e XVII precisa ser feita, a fim de evitar que a imagem produzida pelos inacianos sobre o desempenho da Companhia de Jesus não seja reproduzida, sem cautela, nos estudos coetâneos” (FARIA, 2009: 7).

A população nativa de diferentes regiões do Oriente tinha dificuldade na aceitação e no acolhimento dos pressupostos cristãos levados pelos evangelizadores. Na verdade, algo que os portugueses não compreendiam na época, era que não existe em sânscrito um termo equivalente a “religião”. Aquilo que se chama “o hinduísmo” não corresponde a um domínio separado da vida social, como ocorre, por exemplo, nos dias atuais com a religião no Ocidente. A cultura hindu e sua prática religiosa é essencialmente e indissolúvelmente um sistema sócio-religioso. É uma maneira de estar no mundo e que engloba todas as práticas da vida. Portanto, a mentalidade hindu, segundo L. Kapani, tem mais a ver com uma ortopraxia que com uma ortodoxia (DELUMEAU, 2000: 261-262). Dessa forma, a conversão do hindu ao cristianismo implicava uma mudança drástica no estilo de vida e de como se relacionar com o mundo a partir de conceitos e ações religiosas que não faziam parte da mentalidade dos hindus.

Assim, os missionários traçaram como estratégia uma aproximação cultural com os grupos sociais e étnicos a serem evangelizados para compreender a outra cultura e se mostrar inteligível também. Desta forma, as inúmeras narrativas sobre as práticas culturais da nova sociedade que os inacianos se confrontavam fomentou a construção de pontes e vínculos entre as culturas indiana e europeia. Porém, tal aproximação não significou, ao menos inicialmente, uma ampla compreensão das diferenças do outro, mas sim uma tática de identificação para facilitar o processo de conversão. Tavares chama a atenção ao fato de que apesar dessa aproximação e da aparente tolerância à realidade cultural e religiosa dos nativos que pretendiam evangelizar, o postulado básico da ação missionária foi o de transformar, ou seja, “submeter o outro à sua própria lógica, ao catolicismo, pois acreditam que o que deve ser feito é promover a salvação das almas daqueles que estão longe da fé” (TAVARES, 2002: 91).

A aproximação cultural como forma de entender os costumes e práticas sociais, religiosas, políticas e econômicas da cultura nativa constitui-se no exemplo claro de mediação cultural desenvolvida por jesuítas na Índia. Muitos jesuítas ao tentarem traduzir

para a sua linguagem uma cultura distinta da sua e viverem nos limites de cada cultura, acabaram criando pontes de conexão entre esses dois mundos, tornando-se mediadores culturais. Mediadores, pois, utilizaram sistemas de significados com diferentes chaves interpretativas da outra cultura para tentarem transmitir sentido e serem legíveis e interpretados por todos da sua cultura³.

Segundo Paula Montero, esses missionários que buscaram estabelecer um contato entre as culturas são agentes que criaram sistemas práticos de comunicação simbólica entre sistemas governados por diversas hierarquias de sentido. Seguindo essa lógica, a ação missionária nada mais seria do que um “trabalho contínuo de recodificação cultural”, a partir de sofisticadas técnicas antropológicas e do conhecimento das culturas locais em um contexto prático de vida intercultural (MONTERO, 2006: 56). A partir desse ponto de vista, podemos também compreender a mediação cultural como um processo de comunicação, isto é, de construção de situações e textualidades que produzem sentidos compartilhados nas zonas da interculturalidade.

Os missionários, com efeito, foram os mediadores não só entre a prática nativa e saber ocidental, mas também entre as diferentes hierarquias de códigos culturais dos sistemas sociais que se encontravam e se chocavam. Foram os primeiros que tentaram compreender a complexidade das diferenças culturais no interior de uma perspectiva de igualdade estrutural da humanidade (GASBARRO, 2006).

2) A interpretação do “outro”:

Os missionários que se empenharam em escrever e aprender mais sobre a cultura do outro se viram dentro de uma grande questão: como descrever o diferente? Como tornar compreensível e traduzir o outro para o público europeu?

Uma saída para elaborar um exercício de reflexão sobre tais questões é a que é apresentada por François Hartog. De acordo com autor, escrever sobre o outro, automaticamente, é postulá-lo como diferente, o que deixa implícito que existem dois

³ Contudo, a estratégia de aproximação e de contato com a cultura que se pretendia evangelizar não era a única forma de atuação da Companhia de Jesus, e não pode ser usado de maneira generalizante para a ordem como um todo, pois não existia a homogeneidade da prática missionária (TAVARES, 2002: 93).

términos: o “eu” e o “outro”; a e b, e que a não é igual a b (HARTOG, 2002: 207). Portanto, traduzir esta diferença torna-se um exercício de inversão e alteridade, especialmente quando se trata dos costumes que não lhe são familiares. E a partir disto começa a fabricação do “outro” a partir de “si mesmo”.

O discurso da alteridade consiste em um jogo de signos de enunciação que se baseia em: “Eu vi; Eu ouvi; Eu digo; Eu escrevo”. O narrador que pertence ao grupo a e pretende referir pessoas do grupo b às pessoas do grupo a, está dentro do mundo que se relata e o mundo relatado. Para escrever de maneira persuasiva o mundo relatado para o mundo que se relata, o narrador se encontra diante de um problema de tradução: como passar o outro mundo às pessoas do seu mundo. E para traduzir essa diferença, o narrador dispõe da figura da inversão, na qual a alteridade se transcreve em “antimesmo” (HARTOG, 2002). Assim, de acordo com Hartog, uma retórica da alteridade é no fundo uma operação de tradução: que pretende fazer passar o outro ao mesmo; um passador de diferença (HARTOG, 2002: 227).

Na fonte estudada nesta pesquisa os relatos sobre a cultura hindu dos nativos da região do Malabar aparecem codificados na linguagem da cosmologia cristã, pois a tradução se realiza no plano da ressignificação cosmológica. A religião desde o século XVI foi o campo categorial privilegiado no qual o Ocidente definiu e decifrou o outro. No caso de Diogo Gonçalves, a religião (ao lado da noção de civilização) foi um dos conceitos mais utilizado em seus sistemas de comunicação.

Gonçalves, além de fazer um histórico sobre os reis do Malabar, produziu também uma detalhada descrição dos costumes dos hindus daquela localidade. Apesar de existir muitos juízos de valor, de uma maneira geral, ele conseguiu apresentar uma razoável caracterização daquela cultura. Contudo, a sua compreensão acerca das principais estruturas socioculturais indianas foi baseada, principalmente, na interpretação da sua base religiosa.

Ao descrever, por exemplo, sobre os 3 deuses principais do panteão hinduísta – Brahma, Vishnu e Shiva – Gonçalves faz uso de categorias conhecidas no meio católico.

“ (...) e, se para não dizermos que vão em tudo errados neste seu monstruoso ternário de falsos deuses, bem poderemos dizer que o demônio, como em tudo se quer fazer bugio de Deos, lhe quis nisto mostrar alguma aparência ou sombra da Santíssima Trindade, não verdadeira mas fingida e arremedada

(...) Tiremos algumas rosas e colhamos algum trigo de verdadeira doutrina, nestes três deuses podemos ir descobrindo o mistério da Santíssima Trindade”.

Toda tradução, como destacado por Hartog, repousa sobre a afirmação do próprio narrador, filtrando o outro em termos que lhe são comuns e passíveis de serem assimilados. A partir desta comparação, o jesuíta produziu um conhecimento sobre o hinduísmo através da aproximação com termos similares ao catolicismo, tornando inteligível o mundo hindu.

Além disso, o objetivo maior do jesuíta português ao descrever a sociedade indiana era provar seu ponto de vista de que todas as cerimônias e ritos utilizados pelos hindus eram atos falsos.

“... pois não deu o lugar a Vishnu para ser criado da mãe, mas ela com seu leite criou não ao falso deus Vishnu mas ao verdadeiro filho de Deus Jesus Cristo; não cortou a cabeça de Vânem, mas de Lucifer. Digo isto para que vejam, os que lerem esta fábula, quanto o demônio pretende arremedar a verdade, para que com aparência dela engane mais facilmente, ainda que nunca embuça tanto a mentira, que se não conheça daqueles que não forem mais cegos que toupeiras.” (Pag.36).

As apropriações de categorias familiares ao catolicismo, como a noção de *pecado*, *blasfêmia*, *diabo* em suas observações revela que as analogias promovidas por Diogo Gonçalves a respeito das práticas culturais dos hindus tiveram em vista um esquema interpretativo marcadamente cristão, demonstrando em sua obra não apenas um teor descritivo, mas uma visão católica e europeizada a respeito de uma sociedade milenar.

Essa narrativa a respeito das culturas nativas da Índia criada por Gonçalves e por tantos outros intelectuais europeus do século XVI se constitui num mecanismo de manipulação histórica baseada numa clara separação entre “nós” e “outros”, e que nega a representação desse “outro” ou alguma intrínseca voz dele. Ela acaba por se configurar, dessa forma, em um “orientalismo”, pois os sujeitos nativos são percebidos de acordo com os puros conceitos ideológicos ocidentais.

O orientalismo é postulado sobre a exterioridade, ou seja, sobre o fato de que o autor, poeta ou cronista, faz o Oriente falar, descrevendo o Oriente, seus mitos, culturas

e mistérios por e para a sociedade em que o autor se insere (SAID, 2007: 51). E o produto principal dessa exterioridade é a representação; o Oriente ou a outra cultura “é transformado, passando de uma alteridade muito distante e frequentemente ameaçadora para figuras que são relativamente familiares” (RUBIÉS, 2006: 286). Sendo assim, as descrições de Gonçalves sobre a sociedade hindus indiana consistem em uma representação e não em uma descrição “natural”. E tal representação foi um instrumento para a consolidação de uma visão estereotipada sobre a Índia, e o Oriente em geral, abordada pela experiência do Ocidente.

O processo de definição do outro se realiza de maneira muito diferente de acordo com os momentos históricos e da visão de mundo dos atores e das culturas envolvidos nessas relações de alteridade. Apesar dos textos jesuíticos serem um gênero narrativo distinto, eles são um campo fértil para a compreensão de certas mudanças históricas no modo de entender a alteridade na perspectiva do Ocidente e não devem ser lidos ou utilizados como fontes históricas sem as devidas análises que considerem as relações de alteridade presentes nas representações sociais sobre o outro.

Referências bibliográficas:

- CORREIA, Manuel José. *Os portugueses no Malabar (1498-1580)*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1997.
- DELUMEAU, Jean. *As grandes religiões do mundo*. São Paulo: Editorial Presença, 2000.
- FARIA, Patricia Souza de. *A conquista das almas do Oriente: franciscanos, catolicismo e poder colonial português em Goa (1540-1740)*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

HARTOG, François. *El espejo de Heródoto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A., 2002.

MONTERO, Paula. *Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural* in Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural/ Paula Montero, (org.) – São Paulo: Globo, 2006.

PANIKKAR, K.M. *A dominação ocidental na Ásia: do século XV aos nossos dias*; tradução de Nemésio Salles, prefácio de Otto Maria Carpeaux. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

RUBIÉS, Joan-Pau. *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India through European eyes, 1250-1625*. Oxford: Cambridge University Press, 2002.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SALES, Maria de Lurdes Ponce Edra de Aboim. *Do Malabar às Molucas: os Jesuítas e a Província do Malabar (1601-1693)*. Tese de Doutorado em História – Universidade Nova de Lisboa, 2015.

SILVA, Thiago Gredilha Nunes da. *O cristianismo perdido no Oriente: comunidades cristãs orientais e os europeus nos séculos XVI e XVII*. Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre. São Gonçalo: UERJ, 2012.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. *A cristandade insular: jesuítas e inquisidores em Goa (1540-1682)*. Niterói: Tese de Doutorado apresentado para UFF, 2002.

THOMAZ, Luiz Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Ed. Difel, 1994.

XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: Poder Imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

