

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

**DISSERTAÇÃO**

**“Flores” entre “Espinhos de Idolatria”**  
**O Oriente Cristão, Gênero e Escrita no Império Português**  
**(Agostinho de Santa Maria, século XVIII)**

**Luciana Nogueira da Silva**

**2018**



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

**“FLORES” ENTRE “ESPINHOS DE IDOLATRIA”**  
**O ORIENTE CRISTÃO, GÊNERO E ESCRITA NO IMPÉRIO**  
**PORTUGUÊS**  
**(AGOSTINHO DE SANTA MARIA, SÉCULO XVIII)**

**LUCIANA NOGUEIRA DA SILVA**

*Sob a Orientação da Professora*

**Margareth de Almeida Gonçalves**

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

Seropédica, RJ

Abril de 2018

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

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

S586" Silva, luciana Nogueira da , 1980-  
"Flores" entre "Espinhos de Idolatria" - O  
Oriente Cristão, Gênero e Escrita no Império  
Português (Agostinho de Santa Maria, século XVIII) /  
luciana Nogueira da Silva. - 2018.  
143 f.: il.

Orientadora: Margareth de Almeida Gonçalves.  
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural  
do Rio de Janeiro, Pós-Graduação em História / Mestrado,  
2018.

1. Agostinho de Santa Maria. 2. Portugal. 3.  
Oriente. 4. Espiritualidade Feminina. 5. Gênero. I.  
Gonçalves, Margareth de Almeida, 1957-, orient. II  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Pós  
Graduação em História / Mestrado III. Título.

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

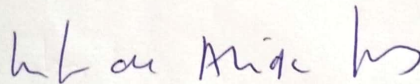
**"Flores" entre "Espinhos de Idolatria" O Oriente Cristão, Gênero e Escrita no  
Império Português (Agostinho de Santa Maria, século XVIII).**

LUCIANA NOGUEIRA DA SILVA

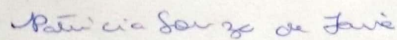
Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestra em  
História, no Programa de Pós-Graduação em História – Curso de Mestrado, área de  
concentração em Relações de Poder e Cultura.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 20/04/2018

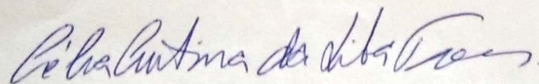
Banca Examinadora:



Professora Doutora MARGARETH DE ALMEIDA GONÇALVES  
Orientadora e Presidente da Banca - UFRRJ



Professora Doutora PATRÍCIA SOUZA DE FARIA - UFRRJ



Professora Doutora CÉLIA CRISTINA DA SILVA TAVARES - UERJ

Dedicado, *In memoriam*, a Haroldo Alves da Silva, meu pai.

## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar agradeço a Deus, ser supremo que me possibilitou chegar ao fim de mais uma etapa de minha vida acadêmica. As adversidades não foram poucas e diante de cada uma delas Ele me sustentou.

Agradeço aos meus pais, meus primeiros incentivadores, que sempre se orgulharam das minhas grandes e pequenas conquistas. Agradeço ao meu irmão Leonardo, pelo incentivo, por acreditar no meu potencial e por sempre ter uma palavra de consolo em tempos difíceis. Agradeço ao meu marido Julio e ao meu filho Gustavo pelo companheirismo e paciência com minhas ausências. Prometo, tudo será recompensado!

Meu mais profundo agradecimento aos professores que contribuíram para minha formação. Ao Professor Doutor Marcello Basile que fez argutas observações ao meu projeto de pesquisa. Ao Professor Dr. Ricardo de Oliveira (*in memoriam*) pelas observações e diálogos que me abriram novas perspectivas. Aos Professores Doutores Fabio Koifman, Luis Edmundo de Souza Moraes e Adriana Barreto de Souza que foram mestres marcantes e sempre dispostos a propor caminhos construtivos. Ao Professor Doutor Clínio do Amaral pelas suas contribuições e sugestões bibliográficas. Ao Professor Doutor William de Sousa Martins que me proporcionou a oportunidade de participar de proficuas discussões sobre religiosidade no Período Moderno. Às professoras doutoras Patrícia de Souza de Faria e Célia Cristina da Silva Tavares por terem feito parte da minha banca de avaliação, e por cada uma das orientações e sugestões dadas, que certamente enriqueceram a esta pesquisa. Agradeço especialmente a minha orientadora Professora Doutora Margareth de Almeida Gonçalves pela sua dedicação, comprometimento, orientação, generosidade e paciência.

Agradeço a CAPES, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoa de Ensino Superior, pelo financiamento desta pesquisa. E aos meus colegas de turma de Mestrado, que sempre me incentivaram ao longo desses dois anos, meu muito obrigada.

## RESUMO

SILVA, Luciana Nogueira da. **“Flores” entre “Espinhos de Idolatria” O Oriente Cristão, Gênero e Escrita no Império Português (Agostinho de Santa Maria, século XVIII)**. 2018. 143p. Dissertação (Mestrado em História, Relações de Poder, Linguagem e História Intelectual). Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Departamento de História e Relações Internacionais. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2018.

O objetivo desta dissertação é analisar a escrita religiosa de frei Agostinho de Santa Maria acerca de relatos de vidas de mulheres orientais (japonesas e cochinchinenses) convertidas ao cristianismo católico durante missão ocorrida no Japão e na Cochinchina entre meados finais do século XVI e primeira metade do XVII. A divulgação dessas vidas foi feita por parte do autor com a publicação de duas obras laudatórias da espiritualidade feminina as quais deu o nome de *Rosas do Japam* e *Rosas do Japam e da Cochinchina*. Para o autor, a importância em “dar notícias” dessas vidas se justificava na missão de proporcionar aos “tíbios cristãos do reino” os exemplos das devotas cristãs orientais, que nascidas entre os espinhos da “cega gentildade” e “abominável idolatria” deram testemunho de fortaleza diante de tribulações, perseguições e martírios sofridos durante a perseguição e banimento do Cristianismo ocorrida em seus respectivos “reinos”. É nosso intuito analisar a metodologia aplicada pelo autor na confecção de tais obras, assim como identificar quais eram, para Santa Maria, as condutas sociais e religiosas tidas pelo autor como ideais ao comportamento cristão. Soma-se a essa questão a constatação de que os livros de Agostinho de Santa Maria, não apenas evidenciam as sensibilidades religiosas reforçadas pela Igreja contrarreformista, como também divulgam um modelo de vida virtuosa para as mulheres em sociedades marcadamente misóginas e por isso buscamos também compreender os discursos religiosos de virtude e moral vigente no Setecentos português e veiculados pelo autor como garantidores de uma vida cristã perfeita.

**Palavras-chave:** Agostinho de Santa Maria. Portugal. Oriente. Espiritualidade Feminina. Gênero.

## ABSTRACT

SILVA, Luciana Nogueira da. **"Flowers" among "Thorns of Idolatry" The Christian East, Gender and Writing in the Portuguese Empire (Agostinho de Santa Maria, eighteenth century)**. 2018. 143p. Dissertation (Master in History, Power Relations, Language and Intellectual History). Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Departamento de História e Relações Internacionais. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2018.

The purpose of this research is to analyze the religious writings of Friar Agostinho de Santa Maria on the reports of the lives of Eastern (Japanese and Cochín) women converted to Catholic Christianity during a mission in Japan and Cochinchina between the middle of the 16th century and the first half of the XVII. The disclosure of these lives was made by the author with the publication of two laudatory works of feminine spirituality which gave the name of *Roses of Japam* and *Roses of Japam and Cochinchina*. For the author, the importance of "giving news" of these lives was justified by the mission of providing the "Christian trolls of the kingdom" with the examples of the Eastern Christian devotees who were born among the thorns of "blind gentility" and "abominable idolatry" of strength in the face of tribulations, persecutions and martyrdom suffered during the persecution and banishment of Christianity in their respective "kingdoms." It is our intention to analyze the methodology applied by the author in the making of such works, as well as to identify which were, for Santa Maria, the social and religious conduct considered by the author as ideals to Christian behavior. It adds to this question the fact that the books of Augustine de Santa Maria not only highlight the religious sensibilities reinforced by the counterreformatist Church, but also reveal a model of virtuous life for women in societies markedly misogynist and therefore we also seek to understand the religious discourses of virtue and moral valid in the Portuguese Seventy and transmitted by the author as guarantors of a perfect Christian life.

**Keywords:** Agostinho de Santa Maria. Portugal. Orient. Female Spirituality. Gender.



## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Imagem da página 1 de <i>Rosas do Japam</i> (1709).....	63
Figura 2 – Imagem da página 1 de <i>Rosas do Japam e da Cochinchina</i> (1724).....	63

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO I – DE LISBOA AO JAPÃO E COCHINCHINA.....	8
1.1 O Contexto Português à Época da Produção de <i>Rosas do Japam e Rosas do Japam e da Cochinchina</i> – a centralidade dos Bragança e a formação de Agostinho de Santa Maria.....	9
1.2 Japão e Cochinchina.....	20
1.3 Agostinho de Santa Maria e o Oriente.....	32
1.4 Algumas “Omissões” do Autor.....	44
CAPÍTULO II – <i>ROSAS DO JAPAM E ROSAS DO JAPAM E DA COCHINCHINA</i> E SUAS FONTES – USOS DA “HISTÓRIA”, “MARTÍRIO” E “SANTIDADE” DAS “CÂNDIDAS AÇUCENAS” COLHIDAS NAS IGREJAS DO JAPÃO E DA COCHINCHINA.....	50
2.1 <i>Rosas do Japam e Rosas do Japam e da Cochinchina</i> .....	51
2.2 Uma “Exposição Histórica” – Usos da História.....	63
2.3 Fontes e métodos de Agostinho de Santa Maria.....	71
2.4 “Martírio” e “Santidade Feminina” .....	76
CAPÍTULO III – As “flores para o reino” .....	87
3.1 Homem Razão, Mulher Emoção? .....	87
3.2 O Feminino em Agostinho de Santa Maria.....	89
3.3 Os “Espelhos de Virtude” em Agostinho de Santa Maria.....	102
CONCLUSÃO.....	122
FONTES E BIBLIOGRAFIA.....	125
ANEXOS.....	136

## INTRODUÇÃO

Do século XVI ao século XVIII, a literatura missionária foi uma produção de ampla disseminação no meio letrado ocidental. As obras religiosas sobre viagens, narrativas elogiosas, relatos de vidas e crônicas eram facilmente encontradas nas bibliotecas dos leitores mais ávidos pelo acesso às manifestações do sagrado e essas obras, mais do que encantarem seus leitores com descrições exóticas sobre uma sociedade distante, proporcionaram aos europeus um grande ganho científico ao possibilitar a ampliação do seu conhecimento não apenas geográfico, mas, sobretudo cultural. Além disso, segundo Eliane Fleck e Mauro Tavares, as publicações religiosas que tinham mulheres como suas personagens principais, vinham sendo, desde o Seiscentos, constantemente escritas e reeditadas, constituindo-se em um gênero de escrita bastante popular na Europa moderna, conforme também já apontaram Maria de Lurdes Correia Fernandes e Margareth de Almeida Gonçalves.<sup>1</sup> Nosso objetivo com esta dissertação é analisar a escrita religiosa de Frei Agostinho de Santa Maria em duas de suas obras que vieram a lume no início do século XVIII: *Rosas do Japam* publicada em 1709 e *Rosas do Japam e da Cochinchina* datada de 1724, obras que chamam a atenção justamente por reunir todas as características acima citadas, trabalhando manifestações do sagrado cristão em terras exóticas, sob o ponto de vista europeu, e destacando a trajetória feminina num discurso laudatório sobre suas espiritualidades.<sup>2</sup>

Nosso interesse por essas obras se deve ao fato de terem sido escritas por Frei Agostinho de Santa Maria, autor de valor reconhecido pela Real Academia de História Portuguesa, e à constatação de que as obras não apenas evidenciam as sensibilidades

---

<sup>1</sup>FLECK, E. e TAVARES, M. “Morta de Amor por Deus”: a vida exemplar de Dona Thomazia, uma mulher letrada e devota que morreu em Lisboa no ano do terremoto (1755). *Estudos Históricos* (Rio de Janeiro). 2015, vol.28, n.55. p. 30. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-21862015000100027&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-21862015000100027&script=sci_abstract&tlng=pt)>. Acesso em: 22 de novembro de 2017. Também FERNANDES, M. Lurdes Correia. Recordar os “santos vivos”: leituras e práticas devotas nas primeiras décadas do século XVII em Portugal, *Via Spiritus*, 1, 1994, pp. 133-155 e GONÇALVES, M. de Almeida. Entre “heroicas virtudes” e a história: a escrita de frei Agostinho de Santa Maria e a sacralização da vida conventual de mulheres na Ásia portuguesa no limiar do século XVIII. In: Gandelman, Luciana Mendes. Gonçalves, Margareth de Almeida. Faria, Patrícia Souza de. (orgs). *Religião e linguagem nos mundos ibéricos: identidades, vínculos sociais e instituições*. Seropédica/Rio de Janeiro: EDUR, 2015, p. 32.

<sup>2</sup>As obras possuem título extenso, traço comum as obras coevas eclesiásticas, e por isso, optamos por nos referirmos as mesmas de forma resumida, como utilizado acima, a fim de facilitar a leitura do texto. Assim, deixamos para informar o nome completo das obras no campo Fontes Impressas desta Dissertação. Em relação às citações diretas retiradas dessas fontes escolhemos atualizar a grafia das palavras utilizadas pelo autor, primeiro pela dificuldade em encontrarmos alguns caracteres para transcrever termos japoneses e cochinchinenses e segundo porque achamos que a atualização tornaria a leitura mais cômoda para os nossos interlocutores.

religiosas reforçadas pela Contrarreforma, as quais divulgam um modelo de vida virtuosa para mulheres em sociedades marcadamente misóginas, como também apontam para especificidades da relação estabelecida entre os missionários e algumas cristãs orientais convertidas.<sup>3</sup>

Em geral, cada vez mais frequentes no contexto do século XVIII, os relatos de vida de mulheres diziam respeito àquelas que viviam enclausuradas ou recolhidas e que conseguiam alcançar um tão alto grau de contemplação que as tornava capazes de serem consideradas exemplos de santificação. Agostinho de Santa Maria extrapola esse modelo, embora relate no primeiro livro a vida de oito mulheres consagradas, o último capítulo de *Rosas do Japam* e os demais de *Rosas do Japam e da Cochinchina* divulgam a vida exemplar de mulheres que, em sua maioria, não tinham ligação com beatérios, conventos ou recolhimentos, sendo apenas membros da comunidade católica recém-formada, das quais faziam parte mães, esposas, filhas, irmãs...

Ainda assim, não podemos deixar de destacar que existe nas duas obras do autor referência aos lugares comuns que identificam, principalmente, as características das vidas daquelas que viviam consagradas, destacando-se a sensibilidade devocional contemplativa dessas mulheres, que regravam suas vidas pelas orações, meditações, comunhões e confissões, que poderiam levá-las ao grau máximo da comunicação pessoal com Deus, expresso nas visões e conversas que essas tinham com seres celestiais como anjos, Jesus, Maria, santos e até mesmo com pessoas já falecidas.

Entendemos que a análise das obras nos permitirá identificar, na escrita de Agostinho de Santa Maria, condutas sociais e morais tidas como ideais, especialmente para mulheres, e compreender os discursos religiosos de virtude e moral vigentes nos 'Setecentos' portugueses.

Temos como hipótese defender que Agostinho de Santa Maria não compõe apenas mais uma “hagiografia” coletiva sobre mulheres convertidas ao Cristianismo, mas, busca disponibilizar ao seu público leitor, especialmente as mulheres que viviam no reino, as notícias sobre os “espelhos de virtude” vindos do “extremo oriente”.

Nosso problema consiste em demonstrar que essas obras são utilizadas não apenas como ferramentas de valorização das ações missionárias, mas, também como dispositivos que visavam além de uma propaganda das ações portuguesas no âmbito da missão no Oriente, prescrever modos de conduta que visavam internalizar valores e comportamentos

---

<sup>3</sup>Cf. TELLES, Nuno da Sylva. *Collecçam dis Documentos e Memorias da Academia Real de Historia Portugueza que neste anno de 1735 se compuzeraõ, e se imprimirão por ordem dos seus Censores...* Lisboa: Officina de Joseph Antonio da Sylva. 1736, p. 192 e seguintes.

considerados condizentes com o que se espera de um verdadeiro cristão, buscando delinear um ideal de comportamento, proposto pelo autor, especialmente para as mulheres.

Como método de análise uma discussão de gênero a respeito do ideal de mulher presente nas obras, assim como uma investigação a respeito do papel destas mulheres na missão cristã no Oriente foram necessárias e, nesse sentido a análise de Joan Scott a respeito das relações de gênero como um saber sobre as diferenças sexuais que não devem ser vistas como categorias fixas, mas, como produto cultural construído a partir da linguagem e do discurso e como um modo particular de expressão de redes de poder foram de extrema importância para a realização deste trabalho.<sup>4</sup>

Além disso, como as fontes pesquisadas dão ênfase à conversão de mulheres orientais ao Catolicismo no período moderno e como é nosso objetivo traçar o perfil dessas mulheres, os trabalhos de Takiko Okamura e de Haruko Nawata Ward foram essenciais para cumprir o objetivo de observar como Agostinho de Santa Maria apresentou essas mulheres orientais ao seu público leitor e como a historiografia as vem percebendo. Os trabalhos das autoras nos permitiram sugerir que Agostinho de Santa Maria elabora uma imagem feminina na qual destaca qualidades convenientes a propagação de um modelo de mulher conveniente aos preceitos cristãos pós-reformista, enquanto abranda outras características não tão atraentes a esse modelo, como o fato de que, ao tornarem-se cristãs muitas dessas mulheres desobedeceram a autoridade familiar (pais, maridos e irmãos) e foram consideradas párias em suas sociedades.<sup>5</sup>

É notório que os livros de Santa Maria, aqui trabalhados, foram escritos sobre mulheres cristãs orientais, mas, destinados a um público leitor europeu. As dedicatórias das obras estão endereçadas a mulheres de importantes casas do reino português e são construídas em tom elogioso sobre a “cristandade” das suas destinatárias. Para Agostinho de Santa Maria não haveria melhores mãos onde pudesse depositar ramalhetes tão fragrantes quanto daquelas rosas orientais, pois, sabia que a condessa de Vimioso e a Marquesa de Cascaes eram amantes das qualidades cristãs presentes naquelas “peregrinas flores”.

Já nesta introdução gostaríamos de especular sobre as possibilidades de leituras e recepção dessas duas obras escritas por Agostinho de Santa Maria.<sup>6</sup> Apesar de não termos

---

<sup>4</sup>SCOTT, J. Gênero: *Uma categoria útil para a análise histórica*. Traduzido por SOS: Corpo e Cidadania. Recife, 1990.

<sup>5</sup>OKAMURA, T. As mulheres japonesas na época da expansão portuguesa. In: *O rosto feminino da expansão portuguesa*. Lisboa: Comissão para a igualdade e para os Direitos das mulheres, 1995. E WARD, H. N. *Women religious leaders in Japan's Christian Century, 1549-1650*. Farnham, Surrey: Ashgate, 2009.

<sup>6</sup>O exemplar de *Rosas do Japam* ao qual tivemos acesso está disponível para *download* no site da Biblioteca Nacional de Portugal, no endereço <<http://purl.pt/11504>>. Já o exemplar de *Rosas do Japam e da Cochinchina*

informações sobre a tiragem das edições e os indícios de sua circulação em Portugal, sabemos através de informações contidas em publicações como a do n.17 da Gazeta de Lisboa e do Dicionário de História Religiosa de Portugal, que Agostinho de Santa Maria possuía uma grande produção literária, com pelo menos uma obra de grande destaque (*Santuário Mariano...*), o que evidencia a leitura e manuseio de suas produções.

Considerando-se a prática comum do período de fazer circular as produções através de trocas e empréstimos, podemos supor que exemplares dessas obras sobre as mulheres cristãs do Japão e da Cochinchina tenham sido compartilhadas ou mesmo tenham feito parte de leituras públicas, como Michel de Certeau aponta ter sido comum em mosteiros e conventos.<sup>7</sup> Além disso, devemos considerar que as leituras das obras poderiam fazer parte da experiência de memorização e declamações e que o conteúdo de obras religiosas, como as Agostinho de Santa Maria, também pode ter sido transmitido oralmente. Dessa forma é possível que muitas pessoas tenham tido acesso a essas duas obras do autor, seja como leitor ou ouvinte.

Embora Santa Maria, diversas vezes ao longo das obras, faça referência às religiosas professoras como suas leitoras, não podemos desconsiderar que as mulheres leigas letradas, ou simplesmente as ouvintes, que integravam a sociedade lisboeta, eram um público em potencial. Vale lembrarmos que, apesar da impossibilidade de efetivamente avaliarmos a recepção destas obras escritas por Agostinho de Santa Maria, trabalhos como o de Isabel Morujão, que apontam para a prática da leitura e audição de livros religiosos nos conventos, nos faz crer que é possível pensarmos na leitura e manuseio dessas obras não apenas por parte dos fiéis como um todo, mas das mulheres de forma especial.<sup>8</sup>

Como já observamos, *Rosas do Japam e Rosas do Japam e da Cochinchina* foram dedicadas a leitoras católicas, que deveriam orientar suas vidas a partir do modelo de conduta exemplar das mulheres cristãs japonesas e cochinchinenses, apresentadas pelo autor como um arquétipo de conduta cristã. Portanto, por mais que sejam múltiplas a leitura e interpretação de um texto, as narrativas de Agostinho de Santa Maria propõem um tipo de “disciplinamento”. Alguns hábitos considerados cristãos deveriam ser observados pelos que tivessem acesso a obra, sob o risco de aqueles que não o praticassem não se tornarem dignos da “pátria celeste”.

---

está disponível para consulta pública no acervo da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, localizado no setor de Obras Gerais: DRG - V- 285, 3, 2.

<sup>7</sup>CERTEAU, Michel de. Uma variante: a edificação hagiográfica. In: *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1975.

<sup>8</sup>MORUJÃO, I. *Por trás da grade: poesia conventual feminina em Portugal (sécs. XVI – XVIII)*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2013.

Esperamos com esse trabalho contribuir para análise da escrita de dois livros ainda pouco comentados, mas, que possivelmente, influenciaram a formação de modelos de perfeição cristã, ou pelo menos, sugeriram tais modelos. Buscamos ao longo da Dissertação identificar os métodos retóricos de Agostinho de Santa Maria e compreender o significado de sua atuação e motivação para produção de tais obras. O atendimento desses objetivos terminou por determinar a estrutura narrativa e argumentativa da própria Dissertação, razão pela qual, organizamos nossa escrita pela forma como descrevemos abaixo.

No Capítulo I, intitulado *De Lisboa ao Japão e Cochinchina*, buscamos apresentar o contexto português à época da formação intelectual de Agostinho de Santa Maria, ocorrida durante período de ascensão dos Bragança ao trono lusitano, em 1640, e o contexto japonês e cochinchinense não apenas à época da missão cristã nesses espaços, mas, como foram percebidos por Agostinho de Santa Maria em suas obras e atentando para o enquadramento das mesmas na categoria do que Ângela Barreto Xavier e Inês Zupanov chamaram de “orientalismo católico”, visto pelas autoras como um conjunto de conhecimentos católicos produzidos no e sobre o Oriente e divulgado através das redes globais do império luso, o qual mesmo sob acusações como falta de cientificidade e objetividade, contribuiu para “alimentar” e difundir o que mais tarde tornar-se-ia objeto de estudo de disciplinas acadêmicas voltadas para a investigação, não do, mas dos “Orientalismos”.

Ao tratarmos sobre a perspectiva de Santa Maria sobre o Oriente (Japão e Cochinchina) nos deparamos com a necessidade de investigar a respeito de suas posições acerca dos binômios Eu/Outro, Ocidente/Oriente, Masculino/Feminino. Entendemos que, mesmo que estes sejam termos redutores, a conformação binária desses conceitos se adéqua ao quadro histórico em foco neste estudo e enunciam a dinâmica das relações interculturais apresentadas nas duas obras, tanto na reflexão sobre a realidade extra europeia, como na caracterização do Outro oriental. Temos consciência que as categorias enunciadas são abstrações antropológicas tomadas como representativas de um grupo social a ser definido, e por isso, gostaríamos de esclarecer que de modo algum foram usadas para impor ou advogar uma essência simplista da diferença cultural.

Lembramos ainda que trabalhar a alteridade não era uma preocupação do autor, que nem mesmo é coetâneo ao termo. No entanto, é notório que em sua escrita Agostinho de Santa Maria estabelece com os (as) seus (as) biografados (as) ora uma relação de diferença e afastamento, ora uma relação de semelhança e proximidade, que busca “traduzir” este “outro oriental” para o seu público leitor e sobre essa temática, dos opostos binários (nos guiamos

principalmente pelo estudo desenvolvido por Marta Pacheco Pinto, que dedicou-se a tarefa de analisar a configuração literária da mulher extremo-oriental na obra de dois autores finiseculares, Antonio Feijó e Wenceslau de Moraes,<sup>9</sup> nos trabalhos de Edward Said, referência nos estudos orientalistas e novamente Ângela Barreto Xavier e Ines Zupanov, autoras que sugerem que o “orientalismo católico” foi responsável por transmitir conhecimentos sobre a Ásia, os asiáticos e sua cultura, difundindo interações culturais e o conhecimento sobre o “outro”.

Assim como acontece em outras fontes do período, Agostinho de Santa Maria tenta “ler” a sociedade nipônica através dos parâmetros que lhes eram familiares. Desta forma, daimios foram equiparados aos príncipes europeus e os xoguns foram considerados imperadores. A mesma “aproximação” ocorreu nas suas referências aos governantes cochinchinenses, os quais para Santa Maria eram todos mandarins.

O Capítulo II, intitulado *Rosas do Japam e Rosas do Japam e da Cochinchina e suas fontes - Usos da História, “martírio” e “santidade” das cândidas açucenas colhidas nas Igrejas do Japão e da Cochinchina*, tem o caráter mais teórico da Dissertação. Nele apresentamos as fontes de forma mais detida, observando como se dá a distribuição dos capítulos e a preocupação do autor em trabalhar o contexto histórico do Japão e da Cochinchina, assim como o próprio uso empregado pelo autor do termo História como ferramenta garantidora de afastamento da pecha de fraude.

De extrema importância para o entendimento dos protocolos de escrita e procedimento retóricos nos quais as obras de Santa Maria se inscrevem foi atentar para os repertórios de escrita da retórica disseminados no âmbito da segunda escolástica, os quais se percebem presentes na escrita do autor. Sabedor das censuras que a produção religiosa enfrentou, principalmente em relação a uma falta de crítica documental nos séculos XVII e XVIII, tentamos mostrar o quanto as produções de Agostinho de Santa Maria demonstram atenção ao desafio de apresentar uma narração corroborada por exames de veracidade, reforçando a seriedade da obra e afastando-a de acusações de invenção e de fábula. Nesse sentido, o capítulo destaca que Agostinho de Santa Maria articula na sua escrita procedimentos da tradição cronística, dos tratados cristãos, das relações de vida no estilo das produções hagiográficas medievais associados a crescente importância dada ao documento e ao testemunho.

---

<sup>9</sup>PINTO, Marta Pacheco. *Traduzir o outro oriental: a configuração da figura feminina na literatura portuguesa finissecular (Antonio Feijó e Wenceslau de Moraes)*. Lisboa, 2013, Tese (doutorado em tradução). Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Programa em Estudos Comparatistas.



No capítulo III, o qual nomeamos *Flores para o Reino*, buscamos entender o posicionamento do autor sobre as funções masculinas e femininas presentes em sua escrita. Para tal foi imprescindível falarmos sobre como se apresenta o feminino nas obras e como essas mulheres se tornaram para Agostinho de Santa Maria dignas de serem consideradas espelhos de virtudes. Nossa intenção foi discutir a formação de um modelo feminino ideal, integrador de uma identidade condizente com os preceitos católicos e estabelecidos pelo autor através de suas escolhas narrativas, as quais destacam uma polaridade fundamentada na interdependência vertical entre as categorias feminino e masculino, onde a primeira possui uma imagem inferior, forjada a partir de qualidades e defeitos considerados como específicos de um ou outro sexo.

## CAPÍTULO I

### DE LISBOA AO JAPÃO E COCHINCHINA

Do século XVI ao século XVII, a literatura missionária foi uma produção de ampla disseminação no meio letrado ocidental. As obras religiosas sobre viagens, narrativas elogiosas, relatos de vidas e crônicas eram facilmente encontradas nas bibliotecas dos leitores, não apenas ávidos pelo acesso às manifestações do sagrado, mas, também por descobrir o novo, o exótico, vindo de terras longínquas, onde se missionava a fé cristã. Chama atenção o número de obras publicadas que dão conta de ações missionárias em terras distantes como, por exemplo, as do “extremo oriente”. De acordo com Jean Comby, de 1549 a 1619, foram publicados, apenas na França, 98 obras sobre o Japão e as publicações sobre a China teriam sido inumeráveis.<sup>10</sup> Em Portugal, segundo Diogo Ramada Curto, na década de 1640 houve uma verdadeira proliferação de escritos sobre o Japão, entre os quais se destacaram *Gloriosa Coroa de esforçados religiosos da Companhia de Iesu* (1642), de Bartolomeu Guerreiro e *Fasciculos Japonicis floribus* (1646), de autoria do padre Antonio Cardim.<sup>11</sup>

Em princípios do século XVIII, Agostinho de Santa Maria recupera o tema Oriente.<sup>12</sup> Publica duas obras sobre missões, uma sobre o Japão e outra sobre a Cochinchina, ambas laudatórias à espiritualidade feminina. É nosso intuito, neste capítulo de abertura, situarmos o contexto japonês e cochinchinense não apenas à época da missão cristã nesses espaços, mas, também como são trabalhados por Agostinho de Santa Maria, assim como situarmos as noções de Oriente e “Orientalismo” que podemos inferir da escrita do autor, que do nosso ponto de vista, pode ser entendida sob a categoria de um “orientalismo católico”, na acepção do trabalhado por Ângela Barreto Xavier e Inês Zupanov.<sup>13</sup> Para sustentar nossa reflexão foi

---

<sup>10</sup>COMBY, Jean. As missões a partir da perspectiva da Europa e a crise do século XVIII. In: GONÇALVES, M. Stela; SOBRAL, A. V. (Trad.) *Para ler a História da Igreja, Tomo II, Do Século XV ao XX*. São Paulo. Editora Loyola, 1994. p. 75.

<sup>11</sup>CURTO, Diogo R. *Cultura escrita. Séculos XV a XVIII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2007.

<sup>12</sup>Uma terceira obra pode ser citada do rol de produções de Agostinho de Santa Maria relacionadas ao Oriente: *Santuário Mariano*, Tomo 8, parte que trata sobre “a Índia Oriental, e mais conquistas de Portugal, Ásia Insular, África e Ilhas Filipinas”, publicado em 1720.

<sup>13</sup>XAVIER, A. B; ZUPANOV, I.G. *Catholic Orientalism, Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th Centuries)*. Oxford: University Press, 2015.

preciso situar o próprio autor no contexto português em que viveu e produziu suas obras, atentando para sua formação, ocorrida em um momento de centralidade da dinastia de Bragança na História de Portugal.

### **1.1 O Contexto Português à Época da Produção de *Rosas do Japam e Rosas do Japam e da Cochinchina* – a centralidade dos Braganças e a formação de Agostinho de Santa Maria**

O número 17 da Gazeta de Lisboa, publicado em 22 de abril de 1728, dá notícia da morte de Frei Agostinho de Santa Maria descrevendo-o, em vida, como um religioso “muito exemplar” e a quem a “República literária” era grande devedora, uma vez que o autor legou à posteridade “diversas matérias que tratou nos seus Escritos”, dos quais o exemplar da Gazeta destaca: *Santuário Mariano* (1703 a 1723), *Historia Tripartida* (1724) e *Historia da Fundação do Real Mosteiro de Santa Monica de Goa* (1699).<sup>14</sup> Informações corroboradas pelo Dicionário de História Religiosa de Portugal, onde o frei é descrito como um escritor ascético e fecundo, dono de um estilo primoroso, de influência italiana<sup>15</sup>.

É relevante para esse estudo entender o contexto português à época da produção de *Rosas do Japam e Rosas do Japam e da Cochinchina*. Para tal, devemos sublinhar que durante o tempo de formação de Agostinho de Santa Maria acontecia, simultaneamente, em Portugal, a ascensão dos Bragança ao trono luso e a sua consequente saga para tornar-se uma dinastia reconhecida. Por isso, neste subitem do capítulo destacamos a formação do autor concomitantemente com o desenrolar dos acontecimentos que influenciaram os rumos de Portugal entre meado finais do século XVII e início do XVIII.

Ainda em vida Agostinho de Santa Maria teve reconhecida, entre os historiadores régios, a importância de sua obra *Santuário Mariano* como contributo à história do reino e do culto à Maria no império português.<sup>16</sup> Lembremos que, em 1646, os Bragança, já então família real, homenagearam a Virgem da Conceição, como advogada dos portugueses nos

---

<sup>14</sup>Nomes completos das obras citadas: *Santuário Mariano, E Historia das Imagens milagrosas de Nossa Senhora...* produzido em 10 tomos entre os anos: 1703 a 1723; *Tripartida: comprehendida em tres tratados... que c. d. & o. ao serenissimo & muyto augusto senhor elrey dom Joaõ o V.* Lisboa Occidental: Na Officina de A. Pedrozo Galram, 1724; *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Monica da Cidade de Goa, Corte do Estado da Índia, & do Imperio Lusitano do Oriente, fundado pelo illustrissimo, e reverendissimo senhor Dom Fr. Aleixo de Menezes, Primaz das Hespanhas, da India, Vice-Rey de Portugal, & Presidente do Conselho do mesmo Reyno em a Corte de Madrid.* Lisboa: Officina de Antonio Pedrozo Galram, 1699.

<sup>15</sup>*Dicionário de historia da Igreja em Portugal.* Dir. Antonio Alberto Banha de Andrade. Lisboa: 1980. Vol.1.

<sup>16</sup>TELLES, Nuno da Sylva. *Collecçam dos Documentos e Memorias da Academia Real da Historia Portugueza que neste anno de 1735 se compuzeraõ, e se imprimirão por ordem dos seus Censores...* Lisboa: Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1736. p. 192 e seguinte.

assuntos relacionados à guerra contra a Monarquia Hispânica, e no dia 08 de maio de 1671, um breve de Clemente X, validou a eleição de Nossa Senhora da Conceição como padroeira de Portugal, não só chancelando a crença dos portugueses no patrocínio celeste na Restauração de Portugal,<sup>17</sup> como confirmando o restabelecimento das relações diplomáticas do reino lusitano com a Igreja, relações essas que, segundo José Pedro Paiva, começaram a estremecer a partir de 1580, com o governo dos Filipes sobre as terras lusas<sup>18</sup>.

De acordo com Paiva, as raízes desta situação estavam no plano diplomático internacional castelhano que subalternizava os interesses específicos de Portugal e nas próprias políticas romanas, que procuravam maior protagonismo e centralização de ação. Assim, Portugal deixou de ter embaixadores autônomos em Roma e todos os homens enviados para lá, após 1580, estavam alinhados aos interesses castelhanos. A visível diminuição da influência portuguesa em Roma pôde ser sentida principalmente nos assuntos relacionados ao Padroado Régio, sobretudo no Oriente. Ainda de acordo com Paiva, embora os problemas relacionados ao Padroado Português no Oriente tenham começado antes de 1580, o primeiro golpe mais duro ocorreu no reinado de Filipe II, em 1608, quando o papa Paulo V, através da bula *Apostolicae sedis*, autorizou membros das ordens mendicantes a irem para o Oriente por via de portos e embarcações não portuguesas, prerrogativa monopolizada por Portugal desde 1514.<sup>19</sup>

Outro golpe, ainda mais duro que o primeiro, ocorreu durante o reinado de Filipe III, em 1622, quando a fim de controlar e centralizar a ação evangelizadora da Igreja, o Papa Gregório XV instituiu a Sacra Congregação de Propaganda Fide, criada para tratar exclusivamente das matérias relacionadas à missiologia. Durante o reinado de Filipe I, manteve-se uma política de prudência com a Igreja e seus privilégios, afinal o novo rei procurava obter o apoio de figuras importantes da hierarquia eclesiástica, mas, o mesmo não ocorreu no reinado de Filipe II, que na afirmação da supremacia da esfera secular sobre a

---

<sup>17</sup>Segundo João André Faria, a Restauração, no lugar de ser entendida como um movimento eminentemente português de oposição aos sessenta anos de domínio castelhano, deve ser concebida como um *golpe de estado* de um grupo específico de nobres afastados do cenário da política e do governo do reino. Para o autor, a autoria deste movimento deve ser atribuída aos jovens fidalgos “sem grandes títulos nobiliárquicos” que, pertencentes à classe dominante, não estavam inseridos nos quadros do grupo dirigente e que se sublevaram diante das alegadas “injustiças” de diversas medidas do governo impostas ao reino pela política do conde-duque de Olivares, D. Gaspar de Guzman (ministro do governo espanhol e homem de confiança de Filipe IV) que, para os revoltosos praticava uma política arbitrária e lesativa. FARIA, João André de Araújo. *A Restauração de Portugal Prodigiosa, 1640-1668*. 116p. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2010, p. 26.

<sup>18</sup>PAIVA, José Pedro Paiva. Os Áustrias. In: MARQUES, João Francisco; GOUVEIA, Antonio Camões. (Coord.). *Humanismo e Reforma*, AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Historia Religiosa de Portugal*. Vol. 2, Lisboa: Circulo de Leitores, 2000. p. 154.

<sup>19</sup>PAIVA, 2000, *idem*, p. 158.

Igreja buscou aumentar a autonomia face a Roma. Segundo Paiva, com a Restauração, essa situação de instabilidade frente a Santa Sé se adensou com a interrupção das relações entre Roma e Portugal, resultando, entre outros problemas, na vacância de bispados no reino e no ultramar. Embora fossem questões prementes essas matérias arrastaram-se por décadas uma vez que a situação de Roma não era nada confortável, pois se, por um lado, a Santa Sé não podia assistir à degradação interna da Igreja portuguesa, não é menos verdade que, por outro, um reconhecimento da legitimidade do governo joanino colocaria Roma e Espanha em franca oposição. A estratégia de Roma foi, então, não decidir e protelar até que conjunturas, mais favoráveis, abrissem portas a um acordo, como foi o caso da assinatura, em Madrid, do tratado de paz com Castela, fator decisivo para que as relações entre Portugal e a Santa Sé se restabelecessem.<sup>20</sup>

Nascido no ano de 1642, dois anos após o início da campanha de Restauração, Manoel Gomes Freire, futuro Agostinho de Santa Maria, viveu esse período de tensão do início do reinado da casa de Bragança, a qual buscava afirmar-se como monarquia legítima e independente de Castela. As próprias questões internas de disputas pela Coroa foram coetâneas ao período de formação do “nosso” autor.

Segundo os seus biógrafos, Manuel Gomes Freire foi o primeiro noviço da recém-criada Congregação da Observância dos Agostinhos Descalços de Portugal e no dia 18 de dezembro de 1665 assumiu o nome religioso de Agostinho de Santa Maria, ao professar os seus votos na igreja Nossa senhora da Conceição do Monte Olivete, pertencente ao convento de religiosas agostinianas, na ilustre presença da rainha D. Luisa Francisca de Gusmão, da dinastia Bragança, patrona da congregação.

A importância de se ter a rainha como patrona se expressa, principalmente, na relevância do poder político e militar que a Casa das Rainhas voltou a possuir no reinado de D. João IV, antes seriamente diminuído durante o governo dos Filipes. Constituída por diversos territórios dispersos pelo reino (alguns subtraídos de apoiadores filipinos), a Casa da Rainha possuía condições de sustentar a sua própria Câmara e o seu Conselho de Estado, tendo oficiais idênticos aos da Coroa e dispondo de poderes jurisdicionais régios, meios e homens para fazer face a qualquer casa senhorial.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup>PAIVA, 2000, *Ibidem*, p. 163.

<sup>21</sup>LOURENÇO, Maria Paula Marçal. Nascido para ser infante na Casa Real de Bragança. In: *Pedro II, O Pacífico* (1648-1706). Coleção Reis de Portugal. CANEIRO, Roberto (dir.). MATOS, Artur Teodoro de.; COSTA, João Paulo Oliveira (coord.). Rio do Mouro: Circulo de Leitores e Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, 2007. p. 25.

Foi D. Luisa, que durante a sua regência, após a morte do marido em 1656, quem doou aos agostinhos descalços, a quinta onde se fixaram e fundaram o convento de Santo Agostinho, que por situar-se na rua do Grilo, rendeu o apelido de “grilos” aos homens e “grilas” às mulheres, distinguindo-os assim dos “gracianos”, termo originário do culto a Nossa Senhora da Graça, orago da maioria dos conventos da ordem dos eremitas agostinhos da província de Portugal.<sup>22</sup> Em 1663, quando foi obrigada a deixar a regência portuguesa, a rainha recolheu-se no então convento das agostinhas descalças, situado no terreno que havia doado à congregação. Então, aos 20 anos, Agostinho de Santa Maria, ainda Manoel Gomes Freire, “testemunhou” a solene passagem dos selos reais das mãos da regente D. Luisa de Gusmão para as mãos de Afonso VI.

D. Afonso, foi o sexto filho de D. João IV e D. Luisa de Gusmão, herdou a prerrogativa real quando seu irmão primogênito, D. Teodósio, faleceu em maio de 1653, aos 19 anos, deixando para Afonso, que ainda não completara 10 anos, o lugar de príncipe herdeiro. Com a morte de D. João IV, em 06 de novembro 1656, D. Afonso foi “levantado rei”, no dia 15 de novembro do mesmo ano. Como ainda não tinha 14 anos completos o governo foi entregue a sua mãe, que deveria governar no regime de regência até 27 de agosto de 1657. No entanto, devido a enfermidade de seu filho – que na infância foi acometido por grave doença, aos três anos de idade, resultando em sequelas físicas que perduraram por toda a vida – ou devido as rivalidades que poderiam pôr em causa a estabilidade do regime, como instabilidades políticas internas e o desgaste com a guerra fronteiriça com Castela, D. Luisa de Gusmão prolongou sua regência até 1662.

De acordo com Vinícius Orlando de Carvalho Dantas não podemos entender o governo de D. Afonso VI sem levarmos em consideração a relevância de Luís de Vasconcelos Sousa, 3º conde de Castelo Melhor, que assumiu a função de Valido do rei em 1662.<sup>23</sup> Nesse contexto devemos lembrar, conforme já apontou Ricardo de Oliveira, que a história dos Validos, principalmente no que tange ao período moderno, é bastante complexa e, em geral, quase sempre imaginada negativamente, a partir de perspectivas historiográficas que viram no valimento uma anomalia do processo de construção do Estado. No entanto, ainda segundo o

---

<sup>22</sup>GONÇALVES, Margareth de Almeida. Entre “heroicas virtudes” e a história: a escrita de frei Agostinho de Santa Maria e a sacralização da vida conventual de mulheres na Ásia portuguesa no limiar do século XVIII. In: Gandelman, Luciana Mendes. Gonçalves, Margareth de Almeida. Faria, Patrícia Souza de. (orgs). *Religião e linguagem nos mundos ibéricos: identidades, vínculos sociais e instituições*. Seropédica/Rio de Janeiro: EDUR, 2015, p. 20.

<sup>23</sup>DANTAS, Vinicius Orlando de Carvalho. *O Conde de Castelo Melhor: Valimento e razões de Estado no Portugal seiscentista (1640-1667)*. 2009. 293f. Dissertação (Mestrado em História) Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, 2009.

autor, é fato que o fenômeno do valimento é fruto de uma cultura política que poderíamos definir como a de uma sociedade que tinha no favorecimento e o no clientelismo o seu fundamento.<sup>24</sup>

Quando tratamos especificamente das sociedades de Antigo Regime, a origem dos Validos é bastante diversa, mas, quase sempre se explica pelo fato deles terem tido, durante os tempos de juventude do futuro monarca, príncipe ou governador, muito próximos a ele. Mesmo nas cortes, nas quais se buscava isolar o príncipe da influência de visões parciais, o que se viu foi a formação, em geral, de inúmeros Validos que acabaram por concentrar sobre si o monopólio do favor régio. O caráter pessoal dessas relações era, portanto, a regra do *modus operandi* dessas sociedades e o valimento inscrevia-se na própria demanda específica da estrutura do Antigo Regime como espaço possível de hegemonia de um grupo aristocrático sobre os demais, ou mesmo como forma de ascensão de sujeitos oriundos de setores não nobilitados da sociedade, em geral letrados, que por méritos e serviços obtinham a graça régia.<sup>25</sup>

Para Dantas, no caso de Afonso VI e de Luis de Vasconcelos Sousa, o serviço de valimento figurou como uma solução institucional compensatória para ambos os personagens. O auxílio de Castelo Melhor permitiu ao rei concentrar as decisões da monarquia em suas mãos e nas do seu principal homem de confiança e, numa conjuntura de conflitos na corte e de guerra peninsular, a presença de Castelo Melhor no governo permitia que, através da ação de seu privado, D. Afonso VI tomasse medidas que garantissem o seu direito de governo preservando a sua imagem das críticas, enquanto para o Valido a posição de favorito do rei consolidou um longo percurso de mobilidade social para ele e sua família.<sup>26</sup>

É fato que existiram opositores desse tipo de governo, aqueles que alegavam que, apesar do auxílio concedido aos monarcas, os Validos agiam em razão de seu interesse particular. Essas pessoas defendiam que o rei ao eleger um Valido como único favorito para protagonista de suas ações, excluía a participação de seus súditos do governo e ao substituir a participação de muitos pelo auxílio de um único fidalgo, o soberano produzia, assim, um

---

<sup>24</sup>Devemos ter em mente, conforme também já apontou Ricardo de Oliveira, que a existência de indivíduos que orbitaram em torno da esfera central do poder, exercendo forte influência de decisão mesmo quando não se constituíam, nestes casos, seus legítimos representantes, não foi um atributo exclusivo das sociedades do Antigo Regime, uma vez que desde a Antiguidade a problemática de alguma forma é recorrente, como podemos ver nos escritos de Heródoto, Plutarco, Tucídides, Tito Lívio e Tácito. Para mais: OLIVEIRA, R. Valimento, privança e favoritismo: aspectos da teoria e cultura política no Antigo Regime. *Revista Brasileira de História*. Vol. 25 nº 50, São Paulo, julho e dezembro de 2005. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-01882005000200009](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882005000200009)>. Acesso em: 25 de novembro de 2017.

<sup>25</sup>OLIVEIRA, 2005, *idem*, p. 222.

<sup>26</sup>DANTAS, 2009, *op. cit.*, p. 15.

desequilíbrio da “justiça distributiva”, afastando-se de seus deveres de bom governante, que deveria assegurar a igualdade na graça do príncipe e uma proporcional remuneração de mercês aos vassallos que prestassem serviços aos reis. No entanto, segundo Ricardo de Oliveira, uma breve análise sobre o conjunto de estudos sobre o tema demonstra que na verdade as opiniões acerca dos válidos presentes nos depoimentos coetâneos é bastante variada, não só existindo juízos extremamente negativos, mas também verdadeiras defesas apologéticas.<sup>27</sup>

Todavia, para o caso do conde de Castelo Melhor e do rei D. Afonso VI, conforme declara Dantas, as fontes coevas apontam para formação de estereótipos acerca do rei e do seu Valido, destacando-se imagens de um rei incapaz e de um Valido inescrupuloso.<sup>28</sup> Em *Catastrofe*, por exemplo, obra de defesa da deposição de Afonso VI e atribuída a Leandro Caceres e Faria,<sup>29</sup> o rei D. Afonso VI era um fraco e Castelo Melhor, um fidalgo oportunista que se utilizava de métodos perniciosos para preservar o seu poder, apesar de o governo de Afonso VI ter logrado, com a ajuda de Castelo Melhor, resultados positivos, principalmente militares.<sup>30</sup>

É preciso termos em conta, conforme já demonstrou Maria Paula Marçal Lourenço, que apesar da expressiva gerência de Castelo Melhor nas questões militares - praticamente completando a obra da Restauração ao vencer os espanhóis em Ameixal (1663), Castelo Rodrigo (1664) e Montes Claros (1665) consolidando a independência de Portugal – e na solidificação das finanças do reino, Luis de Vasconcelos e Sousa despertou a oposição de importantes personalidades da corte portuguesa, como o infante D. Pedro, irmão de Afonso VI, e da nova rainha de Portugal, D. Maria Francisca Isabel de Sabóia.<sup>31</sup>

No que tange a nova rainha é preciso consideramos que foi na busca de mais aliados contra os castelhanos, uma vez que D. Catarina de Bragança, irmã do rei, já havia se casado com Carlos II, propiciando assim uma aliança com os ingleses, que o rei contraiu núpcias com a *mademoiselle* D’Aumale Marie Françoise Elisabeth de Savoi e Nemours, prima de Luis XIV, ligando a monarquia portuguesa à francesa e rendendo para Portugal um tratado de liga ofensiva e defensiva entre ambos os reinos e oficializando o apoio do “Rei Sol” à causa da Restauração.

---

<sup>27</sup> OLIVEIRA, 2005, *op. cit.*, p. 223.

<sup>28</sup> DANTAS, 2009, *op. cit.*, p.20.

<sup>29</sup> FARIA, Leandro D. Caceres. *Catastrofe de Portugal, na deposição d’el rei d. Affonso VI, & Subrogação de Pedro o vnico, justificada nas calamidades publicas, Escrita para justificação dos Portugueses*. Lisboa: Acusta de Migvel Manescal, 1669.

<sup>30</sup> DANTAS, 2009, *ibidem*, p.26.

<sup>31</sup> LOURENÇO, 2007, *op. cit.*, p. 56.



O casamento se deu em 1666 e logo a rainha exigiu seus direitos de participação nos Conselhos de Estado, como fazia sua sogra D. Luisa Gusmão, que no seu tempo assistia as reuniões dos ministros. No entanto, o Valido do rei não apenas se furtava a concretizar a exigência da rainha como apertou o cerco em torno do séquito de Maria Francisca, tentando evitar que a casa particular da rainha se tornasse outro polo de resistência ao seu poder, como sucedia com a casa do infante D. Pedro, em Corte-Real.<sup>32</sup> A diplomacia portuguesa saíra amplamente prestigiada com o casamento de D. Afonso VI com uma princesa francesa e com a pacificação externa e a estabilidade dos órgãos de governação restava apenas a preocupação de uma continuidade sucessória estável para os Bragança. Para solucionar a questão havia duas saídas: o nascimento de um herdeiro de Afonso VI ou a tomada do poder pelo infante D. Pedro.

Para os limites dessa dissertação, basta-nos saber que intrigas palacianas derrubaram D. Afonso VI, acusado, entre outras coisas, de ser incapaz de gerar um herdeiro para o trono, pondo em risco a sucessão dos Bragança no poder. A situação foi ainda agravada pelo pedido de anulação de matrimônio feito pela rainha, que alegou que o rei não era capaz de consumar o casamento.

Em 1667, sob a alegação de estar salvando a dinastia de Bragança e a soberania de Portugal, D. Pedro conseguiu o governo e através de decreto convocou as Cortes para janeiro do ano seguinte. A intenção era de que os três estados ratificassem a desistência de Afonso VI e lhe dessem a regência do reino, fato que ocorreu e assim, aos dezenove anos e sete meses, D. Pedro tornou-se regente e governador dos reinos portugueses.<sup>33</sup> Apesar das Cortes pedirem para que aceitasse a coroa, foi decisão de D. Pedro respeitar o tempo de vida do irmão, que continuou rei, sem governar, até 12 de setembro de 1683, quando morreu. Não se sabe se a atitude de D. Pedro dizia respeito a um rebate de consciência ou uma consciência da legalidade.

Com a anulação do matrimônio entre Afonso VI e Maria Francisca Isabel de Sabóia, D. Pedro casou-se com a cunhada, em abril de 1668 e, no ano seguinte, em 6 de janeiro de 1669, nascia a única filha do casal, a infanta D. Isabel Luisa Josefa, que trouxe um alívio para as preocupações sucessórias dos Bragança. Apesar da alegria dos anos seguintes em que se testemunhavam o crescimento da pequena infanta, em 1773, D. Pedro sofreu uma tentativa de conjura que visava o retorno do rei D. Afonso VI ao governo. Todavia a conjura não foi bem

---

<sup>32</sup>LOURENÇO, 2007, *idem*. p. 56.

<sup>33</sup>Além do trabalho de Lourenço ver também XAVIER, Ângela Barreto. *El Rei aonde pode & não aonde quer: Razões da política no Portugal seiscentista*. Lisboa: Colibri, 1998.

sucedida e a sua rápida repressão consolidou a legitimidade da perpetuação da dinastia em D. Pedro.<sup>34</sup>

A infanta Isabel Luisa Josefa foi preparada por sua mãe para se tornar rainha, recebendo uma educação modelar: primeiro a obrigação com Deus, a quem deveria adorar e temer, evitando pecados, sobretudo os mais graves, e sendo adepta da caridade para com os mais pobres. Para além dessas competências, D. Isabel Josefa falava o italiano, o francês, o castelhano e entendia o latim, fundamentais para trocas no âmbito diplomático. Lia obras, principalmente de cunho ético-religioso, os clássicos grego-latinos, tinha conhecimento em história e geografia do reino e da Europa e tocava vários instrumentos. Além disso, era uma preocupação dos pais reais encontrar um bom matrimônio para a filha.

Com cerca de 14 anos Isabel Josefa perdeu a mãe, D. Maria Francisca Isabel de Sabóia, que morreu em 27 de dezembro de 1668, apenas três meses após a morte de seu primeiro marido, D. Afonso VI. Aos dezesseis anos a princesa “viu” o pai ser convencido a contrair novas bodas e casar-se com D. Maria Sofia de Neuburgo, filha de Filipe Guilherme de Neuburgo, conde palatino do Reno e eleitor do Sacro Império Romano, no ano de 1687. Mesmo com o novo casamento do pai, não cessaram a busca de um matrimônio para D. Isabel Josefa, principalmente depois que seu primeiro meio-irmão, nascido em 30 de agosto de 1688, faleceu com apenas 17 dias de vida. No ano seguinte, a nova rainha deu à luz a outro varão, meio-irmão de Isabel Luisa Josefa, que mais tarde se tornaria D. João V, mas, que a princesa não chegaria ver a crescer, visto que a mesma adoeceu e faleceu, vítima de varíola, no ano de 1690.<sup>35</sup>

O início do reinado de D. Pedro II, coroado após a morte de seu irmão, coincidiu com o fim da Guerra de Restauração e com a gradual normalização das negociações diplomáticas com a Espanha. Reconhecida a legitimidade da dinastia restauradora, importava agora promover a Casa de Bragança através do estabelecimento de casamentos com algumas das principais casas régias europeias. O governo de Pedro II foi beneficiado, em certa medida, com a estabilidade interna e externa do reino e o restabelecimento dos domínios sobre as possessões ultramarinas, possibilitando um alargamento da rede diplomática internacional. Os reinos de França, Províncias Unidas (Holanda) e Inglaterra foram os que mais receberam representantes portugueses, ora em busca de proteção contra os hispânicos, ora para resolver conflitos nos territórios ultramarinos, ora, ainda, para o reconhecimento da nova dinastia reinante e a resolução dos problemas das dioceses vacantes. Ainda no âmbito da diplomacia,

---

<sup>34</sup>LOURENÇO, 2007, *op. cit.*, p. 137.

<sup>35</sup>LOURENÇO, 2007, *idem*, p. 141-175.

D. Pedro II envolveu-se na questão sucessória da Espanha, quando Carlos II, o último dos Áustria de Espanha, morreu em 11 de novembro de 1700, sem deixar herdeiros.<sup>36</sup>

No que diz respeito a questão sucessória da Espanha devemos lembrar que o trono foi disputado por diferentes pretendentes, dentre eles o Duque de Anjou, neto de Luis XIV e o arquiduque Carlos de Áustria, segundogênito do imperador Leopoldo I, da Áustria. Quando se percebeu que a iminente morte do monarca poderia terminar em guerra entre estes reinos europeus logo se buscou evitá-la através de tratados, um deles dividia o chamado “império espanhol” entre França, Inglaterra e Holanda e outro, assinado pelas mesmas potências, entregava o reino ao arquiduque Carlos da Áustria. No entanto, antes de sua morte, o rei da Espanha, Carlos II, redigiu um testamento no qual destinava o reino ao Duque de Anjou. Então, revogando os anteriores acordos, Luis XIV reconheceu o neto como Filipe V de Espanha, desagradando Holanda e Inglaterra.

Segundo Lourenço, com o receio do fortalecimento do poder francês, ao estender seu domínio sobre o reino espanhol, a Inglaterra lembrou aos portugueses sobre o compromisso assumido entre seus países com o casamento do rei da Grã-Bretanha, Carlos II com a princesa portuguesa, D. Catarina, irmã de D. Pedro II e de Afonso VI. Por outro lado, a França também exigiu que Portugal honrasse o tratado de liga ofensiva e defensiva assinado entre as duas nações na oportunidade do casamento de Afonso VI com a princesa Maria Francisca Isabel de Sabóia e, reafirmado pelo casamento da mesma com D. Pedro. Ao que tudo indica a princípio a ideia lusa era se manter neutra, mas, claramente D. Pedro II ponderou os prós e contras da união com cada uma das potências envolvidas e as suas possíveis consequências para tomar uma decisão. Percebeu o perigo de uma retomada do governo português por forças franco-espanholas e que dificilmente Portugal teria meios próprios para impedir um ataque inglês. Além disso, as ofertas inglesas de apoio econômico, militar e diplomático, pesaram na decisão portuguesa levando a, em 16 de maio de 1703, Portugal aderir ao lado antifrancês, junto com Áustria, Inglaterra e Holanda.

Portugal tornou-se o principal palco das operações militares terrestres na Península Ibérica. Em 1704, o arquiduque Carlos da Áustria desembarcou em Lisboa, mas, o comando nominal das tropas ficou a cargo de D. Pedro II, que com o ato, viu a capitalização do prestígio dos Bragança finalmente ultrapassar os Pirineus, dando a Portugal um lugar decisório na política internacional. Com o desembarque do arquiduque Carlos da Áustria em Lisboa, Filipe V declarou guerra à Portugal, iniciando as invasões pela Beira, Alentejo e

---

<sup>36</sup>Ver CUNHA, Mafalda Soares da. *A casa dos Bragança (1560-1640). Práticas senhoriais e redes clientelares*. Editorial Estampa, 2000.

Algarves. É nesse quadro de guerra da sucessão espanhola, no qual o rei precisou ausentar-se para comandar as tropas portuguesas que D. Catarina de Bragança, irmã do rei e rainha-viúva do monarca da Grã-Bretanha, que Carlos II, assumiu a regência de Portugal pela primeira vez. A segunda se deu em 1705 quando o rei, Pedro II, adoeceu gravemente e teve que entregar o governo novamente à sua irmã.

Dom Pedro II faleceu em dezembro de 1706 e seu filho foi aclamado rei em 1º de janeiro de 1707, no paço da Ribeira, coroado como Dom João V. Com o ato consolidava-se, efetivamente, a dinastia Bragança e superavam-se definitivamente os momentos de crise sucessória que marcaram seus reinados até então.

Durante a primeira metade do século XVIII, período em que se publicaram as duas obras de Agostinho de Santa Maria aqui analisadas, a configuração e a natureza daquilo que se convencionou chamar de Império Colonial Português passou por mudanças consideráveis<sup>37</sup>. Segundo Ricardo de Oliveira, cem anos antes, ao mesmo tempo em que se reclamava do descaso com que a América portuguesa era tratada e, apesar da flagrante decadência da carreira da Índia, havia ainda aqueles que defendiam e justificavam a primazia e justeza do império asiático português, como o fez frei Serafim de Freitas, em 1625<sup>38</sup>. No entanto, já em fins do século XVII, não era mais possível se negar que o Estado da Índia não se constituía mais, na realidade, a fonte de riqueza e honra conforme fora no passado, embora os serviços e cargos ligados àquela parte do império continuassem a serem fundamentais nas estratégias de acrescentamento para a alta nobreza.<sup>39</sup>

Há uma certa inversão de eixo no império com o foco do interesse imperial de Portugal deslocando-se para o Ocidente e abandonando a talassocracia dos postos comerciais do Oceano Índico, estabelecidos desde inícios do XVI. Ainda de acordo com Oliveira, essa

---

<sup>37</sup>O conceito de império, principalmente em relação ao Português (que possui bem menos estudos se comparado ao inglês, francês e mesmo o espanhol), ainda hoje suscita muitos debates e constitui-se num desafio para os historiadores que assumem a tarefa de defini-lo, de forma consistente. Nesta Dissertação a escolha foi seguir os passos de Doré e Lima que trabalham a ideia de um império lusitano definido por sua conformação litorânea, com suas feitorias e fortes ao longo das costas e sem uma considerável penetração no território, à exceção, no Oriente, de Goa, Baçaim e Damão. DORÉ, Andréa. As atuações no Reino do Congo e na Costa da Pescaria: Aproximações para o estudo do Império Português no século XVI. In: Doré, Andréa; LIMA, Luis Filipe Silverio; Silva, Luis Geraldo (orgs.). *Facetas do Império: história: conceitos e métodos*. São Paulo: Aderaldo & Rothschild, 2008.

<sup>38</sup>OLIVEIRA, R. Política, Diplomacia e o Império Colonial Português na primeira metade do século XVIII. *História: Questões e Debates*. Curitiba, n.36, 2002, p.253. Disponível em: <[revistas.ufpr.br/historia/article/download/2695/2232](http://revistas.ufpr.br/historia/article/download/2695/2232)>. Acesso em 15 de fevereiro de 2018>.

<sup>39</sup>Estado da Índia: designação usada para indicar as conquistas e territórios portugueses localizados de forma esparsa desde a costa oriental africana até o Extremo-Oriente. Segundo Felipe Thomaz, o Estado da Índia não se referia a um espaço geográfico propriamente dito, mas, a um conjunto de territórios, bens, pessoas e interesses administrados, geridos ou tutelados pela Coroa portuguesa no oceano Índico e regiões próximas, sendo em essência uma rede, um sistema de comunicação, entre vários espaços. THOMAZ, L. F. *De Ceuta a Timor*, Lisboa: Difel, 1994.

nova realidade se evidenciou a partir do afluxo das riquezas provenientes da mineração nos sertões do Brasil, descobertas entre a última década do século XVII e o princípio do XVIII, que trouxeram à Coroa a necessidade de reformular sua orientação política de forma ampla, buscando fortalecer os laços com a Colônia e redefini-la do ponto de vista político e territorial.

O governo de D. João V foi marcado justamente pelo empenho na realização dessas tarefas que se tornaram ainda mais árduas graças a situação desfavorável dos Estados Ibéricos no quadro político europeu frente a emergência de novas potências como a holandesa, a inglesa e a francesa, que transformaram os reinos de Portugal e Espanha, vanguardistas na expansão marítima e comercial, em Estados menores ou em zonas semiperiféricas. Superar essa condição garantindo a independência de Portugal e sua projeção internacional foram objetivos que D. João V perseguiu durante seu reinado e, em parte alcançou, pois, apesar de toda a fragilidade política de Portugal no cenário Europeu, foi possível sustentar a integridade de seu território no Velho Mundo, ampliar e consolidar os territórios da América e atravessar o século XVIII como monarquia soberana.<sup>40</sup>

A formação de Agostinho de Santa Maria se deu exatamente enquanto os Bragança assumiam a centralidade no curso da história portuguesa. Formado pelo Colégio de Évora, logo depois de ordenado, foi escolhido para Cronista da Ordem em Portugal. Sucessivamente tornou-se superior do convento de Évora, Secretário da Província, Definidor e Vigário Geral da Congregação.<sup>41</sup> Perguntamo-nos o que teria motivado tal religioso, com certo grau de “fama” no mundo das letras, dar-se o trabalho de resgatar, no início do século XVIII, histórias sobre missões e martírios femininos em terras tão longínquas quanto o Japão e Cochinchina? Poderia a resposta estar na percepção de Agostinho de Santa Maria sobre a conjuntura de mudanças ocorridas no Império Português?

Lembremos que *Rosas do Japam e Rosas do Japam e da Cochinchina* não foram as únicas obras do autor que tocaram a questão da presença católica em espaço asiático. O já citado *História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa* (1699) e o Tomo 8 de *Santuário Mariano* (1720) divulgam e elogiam o “sucesso” da empreitada cristã em

---

<sup>40</sup> OLIVEIRA, 2002, *op.cit.*, p. 255.

<sup>41</sup> A biografia de Santa Maria pode ser consultada em: *Bibliotheca lusitana historica, critica, e cronológica. Na qual se comprehende a noticia dos authores portuguezes e das obras, que compuserão desde o tempo da promulgação da Ley da graça até o tempo presente*. Lisboa: Officina de Antonio Isidoro da Fonseca, 1741. V.I. disponível em: <https://archive.org/details/bibliothecalusit01barbuoft>; e, também em *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Augustin*. Madri: El Escorial imprensa do monastério, 1931. Vol.7 disponível: <<http://archive.org/search.php?query=creator%3A%22Santiago+Vela%2C+Gregorio+de%2C+1865-%22>>. Último acesso em: 23 de janeiro de 2018.

territórios como Filipinas, Macau (China), Moro, Ugulim, Meliapor, Tukurim, Socotorá, Cochim, Baçaim, Taná, Chaul (entre muitos outros espaços goeses), Japão e Cochinchina (Tunkin). É notório que em sua escrita há uma exaltação das missões portuguesas nesses espaços, ressaltando o pioneirismo dos religiosos lusitanos enviados e a boa ação dos reis portugueses em bancarem essas empreitadas de dilatação da fé, mas seria essa a única motivação do autor?

## 1.2 Japão e Cochinchina

Da profícua obra de Agostinho de Santa Maria dois livros nos chamaram a atenção: *Rosas do Japam* (1709) e *Rosas do Japam e da Cochinchina* (1724), os quais tratam sobre martírios de cristãos orientais, principalmente mulheres (mas também de alguns homens e crianças) ocorridos entre os séculos XVI e XVII, no Japão e na Cochinchina.

A narrativa de ambos os livros é descritiva e detalhada, inclui nomes de diversos governantes japoneses e cochinchinenses e, também de personagens ocidentais, que se destacaram na missionação no Oriente. No que toca ao país do “sol nascente”, a escrita de Santa Maria começa destacando a providência e misericórdia divinas que colocaram no coração de Francisco Xavier “o abrasado zelo pelas conversões, resultando na abertura das portas de um gentílico império [...] às vozes da Católica Doutrina do Sagrado Evangelho” (SANTA MARIA, 1709, p. 1).

Em seguida o autor descreve as ações de Francisco Xavier e de como este conseguiu “licença” daqueles “reis e monarcas”, para poder anunciar livremente a “Fé do Verdadeiro Deus”, aos seus vassalos. De acordo com Santa Maria, a primeira autorização foi concedida pelo “rei” de *Saxuma* no ano de 1550 e, no mesmo ano o “rei” de *Firando* também permitiu as ações dos jesuítas nas terras sob seu domínio. Em 1560, o “imperador” Cobucama deu ao padre Gaspar Villela<sup>42</sup> permissão para pregar na cidade imperial de *Meaco*<sup>43</sup> e, com “estas

---

<sup>42</sup>O padre Gaspar Vilela foi o fundador da missão de Miyako e, assim como muitos dos missionários que estiveram no Japão, trabalharam por décadas em meio a grandes dificuldades, não podendo ver o resultado final de seus esforços. Chegou a Goa em 1553 e ao Japão em 1557, onde permaneceu em Bungo para começar seus estudos sobre a vida japonesa e o seu idioma. Foi designado para assumir os cristãos de Hirado em 1558, mas, quando o padre Balthasar Gago sofreu um colapso nervoso em Hakata, Vilela foi escolhido para o empreender o plano de fundar uma Missão em Myiako, capital do império e centro cultural do país (RIBEIRO, Madalena. Gaspar Vilela. Between Kyushu and the Kinai. Bulletin Fo Portuguese – Japanese Studies, vol.15, diciembre, 2007, pp.9-27. Universidade Nova de Lisboa, Portugal). Disponível em: <<http://www.redalyc.org/pdf/361/36112010002.pdf>>. Acesso em 25 de outubro de 2017.

<sup>43</sup>Nome pelo qual era conhecida a cidade de Kyoto no Ocidente. *Meaco/Miyaco* significa em japonês, literalmente, capital. Pode-se encontrar referências a Miyaco também como “velha capital” ou “cidade dos

permissões se foi anunciando em todos os 'reinos' do Japão, a doutrina evangélica, e eram tantas as conversões que já não cabiam em número” (SANTA MARIA, 1709, p. 2).

Respeitando uma cronologia dos acontecimentos sobre o Japão, Agostinho de Santa Maria informa que após a morte do “Cobucama”, que o “império” foi assumido por Nobunanga (Oda Nobunaga), “outro Alexandre na soberba”, que se fez senhor absoluto do Japão e mandou venerar-se como Deus “levantando estátuas para que se lhe dessem adorações” (SANTA MARIA, 1709, p. 3). É importante destacar, conforme já foi apontado por Pedro Augusto Pimenta, que Oda Nobunaga é uma das figuras mais importantes da história japonesa, principalmente quando se analisa seus feitos políticos e militares.<sup>44</sup> Este daimio empreendeu o início da unificação do país por meio da guerra e destacou-se pelo uso de uma nova tecnologia: a espingarda, trazida para o arquipélago pelos portugueses.<sup>45</sup> Além da importância histórica no processo de centralização política do Japão, Nobunaga é lembrado pelas boas relações com os jesuítas, apesar de nunca ter se convertido ao Cristianismo. Muitas fontes jesuítas, nas quais aparecem referências sobre Nobunaga, se mostram positivas à sua pessoa, qualificando-o como o “anjo” da missão no Japão.<sup>46</sup> Santa Maria demonstra, por sua vez, ter uma visão de Nobunaga bastante distinta dos padres da Companhia, classificando-o de “gentio soberbo” e “tirano”.

O período mais tenso para os missionários e para a cristandade japonesa aconteceu, segundo Santa Maria, durante o governo de Taycozama (Toyotomi Hideyoshi), sucessor de Nobunaga. De fato, no governo de Hideyoshi foi promulgado o primeiro decreto que condenou o Cristianismo e banuiu os missionários de todo o território nipônico e, também, foi durante o seu governo que ocorreu o primeiro caso de execução de cristãos, episódio que ficou conhecido como o primeiro “Martírio de Nagasaki”. No governo de Hideyoshi os cristãos passaram a ser castigados de forma pública a fim de acentuar o caráter “disciplinador” da ação e de desencorajar novos adeptos. Segundo Santa Maria, Taycozama (Hideyoshi) faleceu no ano seguinte a esse primeiro sacrifício de cristãos, assumindo seu

---

samurais”. Todas as vezes que precisarmos nos referir a essa cidade faremos pela grafia *Meaco*, conforme aparece nas fontes.

<sup>44</sup>PIMENTA, Pedro Augusto. Jesuítas no Japão: o discurso sobre os percalços da cristianização. 2013. 156f. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Programa de pós-graduação em História. Universidade Federal Fluminense. 2013.

<sup>45</sup>Do japonês *daimyô* (literalmente grande nome), palavra que designa os senhores feudais que, a partir de meados do século XIV, souberam isolar do Estado uma porção do território nacional e assegura a sua autoridade sobre diversos grupos da população (Michel, *Vié, Histoire Du Japon*, p. 67).

<sup>46</sup>O próprio Luis de Fróis é um jesuíta que usa a palavra “anjo” para qualificar Nobunaga. Veja: FROIS, Luis de. *Historia do Japam* [Ed. Jose Wicki]. 5 Vols., Lisboa, 1976-1984. p. 247.

lugar Dayfuzama (Tokugawa Ieyasu), que se mostrou ainda mais violento para com a cristandade nipônica.

Ironicamente, nos primeiros anos de seu governo, Hideyoshi manteve uma atitude tolerante, semelhante à de Nobunaga, levando os jesuítas a acreditarem que os cristãos estavam prestes a ter acesso a todo o território nipônico. Santa Maria destaca que, no governo desse “imperador” foi escolhido para general geral do exército um cristão chamado D. Justo Catayama e, em 1587, este cristão, já havia conseguido que “todas as bandeiras do exército levassem o sinal da cruz, com tanto aplauso dos gentios que não faltava mais que adorá-la e crerem nela” (SANTA MARIA, 1709, p. 3). No entanto, Santa Maria acredita que o “demônio”, ao perceber as obras da Santa Igreja no Japão, fez com que o “imperador” mudasse sua atitude em relação aos cristãos, passando da tolerância à perseguição. Como pode ser verificado na passagem:

Mas como o Demônio sentia os grandes progressos e aumentos que ia tendo a Igreja do Japão, não só por meio dos bonzos, começou a fazer-lhe guerra, mas armou tais enredos, enganos e falácias, que D. Justo se escusou dos governos das armas e perdeu o valimento e Taycozama começou a mostrar-se pouco inclinado as coisas da fé, e aos ministros evangélicos que a promoviam e pouco depois passou a persegui-los (SANTA MARIA, 1709, p. 4).

Para o autor, não só o “ódio das coisas da fé” levou Hideyoshi a perseguir a lei de Jesus Cristo e seus ministros, mas, também a ambição. Segundo o autor, em 1582, uma nau portuguesa teria aportado no porto de *Firando*, privando o porto de *Facata*, sob domínio de Hideyoshi, de “obter dela os grandes direitos que esperava de sua riqueza” (SANTA MARIA, 1709, p. 4) a despeito de toda explicação que o capitão português deu sobre os perigos que o levaram a optar pelo porto de *Firando*, a raiva e o ódio que concebeu o novo governante o levaram a na mesma noite publicar e divulgar “um cruel decreto contra os Padres da Companhia e contra todos os mais ministros das outras ordens” (SANTA MARIA, 1709, p. 4).

Estudos mais recentes, como os citados em seguida, apontam que o primeiro édito anticristão foi promulgado no ano de 1587, em Hakata, por Hideyoshi. Segundo Jorge Henrique Cardoso Leão, na prática, esse édito vigorou somente vinte e sete anos após a sua promulgação, quando os missionários foram realmente forçados a deixar o país ou foram



martirizados.<sup>47</sup> Nesse intervalo os cristãos japoneses e, também os padres missionários passaram a viver sob constante ameaça e vigilância. É preciso que destaquemos que, por mais que o édito de Hakata tenha reduzido a influência dos jesuítas, o Cristianismo não recuou. Nagasaki continuou a ser uma importante “cidade portuguesa” e Funai passou a abrigar um bispado a partir de 1588. Em 1590, Alessandro Valignano,<sup>48</sup> adepto do método da “acomodação” como veremos adiante, ampliou os quadros dos *dojukus*,<sup>49</sup> ajudou na manutenção dos seminários e defendeu ideologicamente o monopólio jesuítico sobre as missões do Japão, especialmente em relação à permanência de outras ordens religiosas, como os dominicanos e os franciscanos, que a esta altura se preparavam para entrar no país por ordem do papado e do monarca espanhol Felipe II.<sup>50</sup>

De acordo com *Rosas do Japão*, outro motivo para Hideyoshi perseguir os cristãos era o medo que este tinha de perder o seu “império”, como Portugal havia perdido o que possuía no Oriente e no Ocidente para a Espanha. Para Santa Maria, o responsável por esse pensamento de Hideyoshi eram os “hereges ingleses e holandeses”, que tinham suas “feitorias nas terras do Japão” e, para demonstrar que não havia o que temer em relação a Holanda e Inglaterra, falavam mal das leis eclesiásticas e dos portugueses e espanhóis, afirmando que o interesse das duas potências protestantes eram diferentes, pois, enquanto os portugueses e espanhóis queriam converter todos os japoneses, Holanda e Inglaterra não buscavam a conversão dos nativos, mas, apenas a navegação, exclusivamente para o comércio” (SANTA MARIA, 1709, p. 6).

Santa Maria aponta que, neste discurso, se escondia uma “herética maldade”, pois, holandeses e ingleses diziam aos japoneses que os portugueses eram vassalos de um rei (espanhol) que tinha interesse em tornar-se senhor do mundo todo e que o modo de adquirir

---

<sup>47</sup>LEÃO, J. H. C. *Os jesuítas e a participação dos auxiliares Japoneses na missão nipônica (1549-1614)*. São Paulo: Angelus Novus, n.6, 2013, p. 57-74.

<sup>48</sup>Nascido em 1539, na atual cidade italiana de Nápoles, Alessandro Valignano entrou para a Companhia de Jesus em 1566. Mas foi na Ásia portuguesa que o jesuíta trilhou uma carreira longa e brilhante. O padre chegou ao Oriente em 1573 com a atribuição de visitador daquelas partes. Antes do Japão, Valignano esteve na Índia e chegou a Macau em 1578. Com a experiência, difundiu o modelo de conversão baseado nas estratégias de acomodação. Para Valignano, antes de qualquer coisa, todo jesuíta deveria aprender a lidar com a realidade da civilização a qual pretendesse converter. Em 1579, chegou ao Japão trazendo o método da acomodação. Foi um grande incentivador de um clero nativo.

<sup>49</sup>Do japonês *dôjuku* (hoje *dôshuku*), que significa convivente. No século XVI era o termo utilizado pelo clero budista para designar os jovens que serviam os sacerdotes nos templos. Os Jesuítas adotaram o termo para os seus próprios auxiliares, mas, adaptaram a função às necessidades da missão acrescentando-lhe uma outra função, inexistente no caso budista - a pregação. COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luis Cerqueira*, 1998, p. 814.

<sup>50</sup>LEÃO, 2013, *op.cit.*, p. 64.

esta grandeza era mandar religiosos converterem à fé católica as nações estrangeiras para depois fazer guerra em defesa dos convertidos sujeitando a todos “com a capa da religião”.

Segundo Santa Maria, como um desdobramento desse medo, em 1597, Hideyoshi mandou martirizar seis religiosos menores reformados e outros, da Companhia de Jesus, com muitos japoneses que haviam se convertido, mas, Deus o teria logo castigado, porque no ano seguinte, 1598, o governante veio a perder a vida. De acordo com Costa e Pimenta, o episódio do martírio destes cristãos se deveu a uma série de desentendimentos ocorridos após a atracação do galeão espanhol *San Felipe*, em porto japonês. Tomado pelas autoridades japonesas, os tripulantes espanhóis ameaçaram se vingar afirmando que o rei de Espanha conquistaria toda a região, e que este já sabia sobre as condições do Japão, uma vez que estava sendo informado pelos missionários. Como reprimenda 26 cristãos foram presos e crucificados.<sup>51</sup>

De acordo com Costa a tomada do *San Felipe*, ricamente carregado, numa altura que Hideyoshi tinha seus cofres praticamente vazios por causa de campanhas de conquista na Coréia e dos violentos terremotos que haviam sacudido o país recentemente, serviu para resolver o problema da tesouraria. Além disso, o martírio de 1597 aumentou a polêmica entre os jesuítas e franciscanos, que passaram a se responsabilizar mutuamente pelo reacendimento da perseguição, ao mesmo tempo em que procuravam divulgar na Europa as suas próprias versões dos acontecimentos.<sup>52</sup>

Conforme Santa Maria, após a morte de Toyotomi Hideyoshi, ascendeu ao governo não o seu filho, mas o rei de *Bandou*, Tokugawa Ieyasu (Dayfusama para Santa Maria), que tinha um filho xogum, muito inimigo dos cristãos.<sup>53</sup> Segundo Santa Maria, os dois foram ainda mais cruéis do que seus antecessores e logo que entraram para o “império” começaram a perseguir os ministros do Evangelho e todos aqueles que abraçavam a lei de Jesus Cristo, exigindo que deixassem a fé e que voltassem a adorar os seus ídolos.

Hideyoshi morreu sem deixar nenhum representante legal para o poder central, seu filho Toyotomi Hideyori contava apenas cinco anos na época e esse fato levou o Japão a

---

<sup>51</sup>PIMENTA, 2013, *op.cit.* p. 71 e COSTA, João Paulo de Oliveira e, *O Cristianismo no Japão e o episcopado de D. Luis Cerqueira*, 2 vols., 1998. 841f. Tese (doutorado). Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Faculdade Nova de Lisboa. 1998.

<sup>52</sup>COSTA, 1998, *idem*, p. 216.

<sup>53</sup>Xogum vem do japonês *Shôgun*, que significa general. Palavra que designa o chefe militar do império. A partir de 1185 tornou-se no cargo que detinha o poder efetivo no Japão, quando os senhores da guerra tomaram o poder. Entre os séculos XIV e XVI, a autoridade dos xoguns foi limitada devido à gradual afirmação dos governadores provinciais que acabaria por degenerar na guerra civil. Tokugawa Ieyasu, ao concluir a reunificação político-militar do império e ao estabelecer uma nova dinastia xogunal inaugurou o período em que o poder dos xoguns foi mais efetivo, de 1603 a 1868. (*Apud.* COSTA, J. P. de O. *op.cit.*, 1998, Glossário, sem paginação).

correr um sério risco de entrar em outra guerra civil e fragmentar-se politicamente. Numa tentativa de evitar tais acontecimentos, o governo deveria ficar então entregue a uma junta de cinco daimios, os mais poderosos do Japão, que regeriam o “reino” durante a menoridade do seu herdeiro. Fazia parte desta junta, Tokugawa Ieyasu, que lograria, através da guerra, comandar o processo final de centralização política do Japão e, em 1603, iniciaria uma nova dinastia xogunal que duraria mais de 250 anos, concentrando amplos poderes em suas mãos.<sup>54</sup>

Apesar de Santa Maria indicar que a perseguição dos Tokugawa ao Cristianismo se deu imediatamente após a ascensão destes ao poder, nos primeiros anos do seu xogunato, Tokugawa Ieyasu se mostrou receptivo para com os missionários cristãos, tendo inclusive autorizado missões em Osaka, Kioto e Nagasaki. Segundo Pimenta, a boa disposição dos líderes japoneses para com os cristãos era, em sua maioria, vinda de interesses de ordem econômica. Para não se indispor com os comerciantes europeus e continuarem lucrando com o comércio desenvolvido por esses, as autoridades japonesas toleravam as atividades missionárias.<sup>55</sup> No entanto, devemos levar em consideração que o Cristianismo trazia elementos perturbadores à ordem social do Japão e isso, cedo ou tarde, entraria em conflito com as medidas unificadoras de Tokugawa, as quais ditavam as regras mais pessoais da sociedade, desde vestimenta até etiqueta e o casamento, além de leis que visavam estabelecer a coesão social. O Cristianismo não se enquadrava no modelo estabelecido por Tokugawa e a fidelidade dos daimios cristãos à fé católica desagradava ao xogum. Além disso, paulatinamente, alguns acontecimentos desgastaram a imagem dos missionários na região, como a perseguição de cristãos feita pela família Arima, que resultou na execução de vários cristãos na morte por fogo. O episódio reuniu uma multidão de cristãos em frente às fogueiras para cantar e rezar diante daqueles corpos carbonizados e esta atitude foi vista por Tokugawa como uma afronta ao seu governo.<sup>56</sup>

Como comentamos anteriormente, a presença holandesa também foi bastante prejudicial à continuação da presença portuguesa no Japão, não só pela concorrência comercial, mas, principalmente, pelas informações negativas que passavam contra os lusitanos às autoridades xogunais, contribuindo para a escalada da hostilidade contra portugueses e espanhóis. Foi em um contexto de muitas perseguições e exigências de apostasias que, em 1614, Tokugawa promulgou outro édito anticristão que, diferentemente do editado em 1587, foi aplicado de maneira rápida e efetiva. Muitos cristãos foram banidos do

---

<sup>54</sup>COSTA, *op. cit.*, 1998, p. 162 e PIMENTA, 2013, *op. cit.*, p. 72.

<sup>55</sup>PIMENTA, 2013, *idem*, p.73.

<sup>56</sup>PIMENTA, 2013, *ibidem*, p.74.

território japonês, os que ficaram, se não conseguiram se esconder das autoridades locais ou se recusaram a abjurar a fé em Cristo, foram punidos com penas de morte.

Embora o número de apostasias tenha crescido nesse momento, chama a atenção a quantidade de cristãos que em nome do amor a Cristo permaneceram fiéis a Igreja até as últimas consequências. São estes os exemplos oferecidos por Santa Maria como flores num altar.

Nos dois livros observamos uma preocupação do autor em destacar questões como a sucessão dos governos durante o período de missionação, em ambos os territórios, e a degradação das relações lusas com o Japão e a Cochinchina, ao longo desse mesmo período. No entanto, no capítulo II do livro sobre a Cochinchina percebemos que o autor agrega mais uma característica à sua escrita, aproximando sua redação dos relatos de viagem. Embora saibamos não ser um testemunho, como acontece com a maioria das obras dos viajantes, *Rosas do Japam e da Cochinchina*, compartilha com os relatos de viajantes o mesmo objetivo de apresentar aos seus leitores um panorama sobre as novidades encontradas em terras tão distantes e com culturas tão distintas.

A Cochinchina é apresentada pelo autor como uma “nação” muito semelhante à China e ao Japão, principalmente no que se refere à política e religião. Segundo Santa Maria, o reino de *An-Nam* compreendia todas as terras que “confinavam para a parte do mar, com o Império Chinico” e durante muito tempo foi governado pelos chineses, mas, devido à má administração desses, ambição e injustiças cometidas, “os naturais da terra” trataram de se libertar desse jugo, por volta do ano 800 d.C. (SANTA MARIA, 1724, p. 132).

Diferente do que ocorre com a descrição feita por Santa Maria sobre o Japão, para a Cochinchina há um detalhamento das características da região. Por exemplo, a comparação do autor sobre o tamanho do reino de *An-Nam* que, para Santa Maria, era tão grande que excedia em mais de “três vezes o tamanho de Portugal” e, também o destaque dado às riquezas encontradas na região, a qual o autor declara ser rica em seda, almíscar e ouro, uma preocupação que não está presente no livro sobre o Japão.

De acordo com Santa Maria, foi por volta do ano de 1517 que os portugueses chegaram a essa localidade, identificando-a como Cochinchina. Para o autor, o motivo dessa escolha de nome é algo de difícil averiguação. Uns, segundo Santa Maria, dizem que é porque a corte se chamava *Kecho* e como os naturais de *Kecho* e China eram muitos semelhantes compuseram o nome de Cochinchina. Haveria ainda, segundo o autor, uma segunda explicação a qual dizia respeito à divisão do reino de *An-Nam*, onde a parte onde se chamou

*Quang*, os portugueses deram o nome de Cochinchina e a parte pertencente a *Kecho* chamaram de *Tunquim*. Assim, para o autor, Cochinchina e *Tunquin*, formavam por sua vez o reino de *An-Nam*. Santa Maria não foi o único a tentar explicar a origem do nome Cochinchina, Christoforo Borri e Alexandre de Rhodes também se esforçaram para explicá-lo, não chegando a um veredicto muito diferente do que expôs Santa Maria.<sup>57</sup>

Notamos que as considerações de Santa Maria a respeito da Cochinchina são muito próximas do que Regina Célia de Carvalho Pereira da Silva pontua ter encontrado nas fontes europeias do período. Nas palavras da autora, “o reino de Annam (*An-Nam*) estava dividido entre a corte do Norte (Dang Ngai – Tonkin, *Tunquim* para Santa Maria), hoje Hanói, e a corte do Sul (Dang Trong – Siken) é conhecida nas fontes portuguesas como Cochinchina”.<sup>58</sup>

Santa Maria continua seu relato sobre a Cochinchina buscando descrever tudo o que se encontrava na região. Destaca que o mar era abundante em peixes e mariscos e de “um sal muito branco”, que os portugueses levavam para Macau. Quanto à produção agrícola Santa Maria informa que era abundante, com culturas de arroz, milho, legumes e “toda sorte de frutas naturais do oriente”. Até mesmo a atividade pecuária não deixa de ser registrada pelo autor, que indica que na Cochinchina havia gado “miúdo” como cabras e bois, além de muitos búfalos e elefantes, e que os últimos quando amansados serviam de montaria para o exército cochinchinense, que não usava cavalos como os europeus. Agostinho de Santa Maria também relata a produção de açúcar produzido e carregado em naus para o Japão, assim como a produção de pimenta em grão, canela e do pau de Águila, que segundo Santa Maria, só se encontrava na Cochinchina e era muito apreciado, não só pela excelência do cheiro, mas, pela sua raridade.

Ainda no que tange as distinções entre o primeiro livro *Rosas do Japão* e a sua sequência, Agostinho de Santa Maria destaca para a Cochinchina as características físicas dos “naturais da terra”, preocupação também ausente na primeira obra. Segundo o autor, os cochinchinenses eram de estatura mediana, não totalmente brancos, com rostos acinados, mas, não afeminados. O corpo era robusto, o cabelo preto e liso, tanto nos homens, quanto nas mulheres. E estas o deixavam crescer até os pés, pois, quanto mais comprido, mais estimada

---

<sup>57</sup>Ver DROR, Olga; TAYLOR, Keith Weller (orgs). *Views of Seventeenth-century Vietnam: Christoforo Borri on Cochinchina & Samuel Baron on Tonkin*. Itaca: SEAP Publications, 2006.

<sup>58</sup>SILVA, Regina Célia de Carvalho Pereira. Francesco Buzomi e Francisco de Pina do Vietnam do Sul: Fragmentos de um paradigma religioso cultural imperial. *Babilônia-Revista Lusófona de Línguas, Cultura e Tradução*, n.13, 2015. Disponível em: <revistas.ulusoфона.pt/index.php/babilonia/article/view/5165/3346>. Último acesso 13 de janeiro de 2018. Atualmente a Cochinchina faz parte do país que conhecemos como Vietnã. Até 1804, a República do VietNam/Vietnã era conhecida pelos seus próprios habitantes como Dai Viet, que significa “povo ilustre”.

seria a mulher. Sobre os homens, Santa Maria diz que Deus não havia sido muito generoso com eles no que dizia respeito a barba (SANTA MARIA, 1724, p. 137).

Há também semelhanças entre as duas obras. Parece importante para o autor, a exemplo do que procurou fazer em *Rosas do Japam*, continuar, em *Rosas do Japam e da Cochinchina*, comparando alguns costumes orientais aos dos ocidentais, de maneira que os primeiros sirvam de exemplo para os segundos:

As mulheres não usam de fitas, nem enfeites: e não costumam trazer ornato algum na cabeça, nem na cara. As pessoas principais usam só de arrecadas, de muito ricas pérolas. **E são tão compostas no vestir, que podiam ser exemplares na compostura, e modéstia a muitas senhoras na Europa [...]** Ditosa terra, pois, se não encontra nela a praga dos seges, nem se registram tantas vaidades, e descomposturas, como na nossa (SANTA MARIA, 1724, p. 137, grifos meus).

Vemos no trecho uma clara desaprovação do autor ao comportamento das mulheres reinóis que, em sua opinião, não eram tão modestas no vestir quanto as orientais. Veja que o elogio aqui ultrapassa a questão da religião e tange o comportamento nativo, independente se convertido ou não: “[...] ditosa terra, pois se não encontra nela [...] nem se registram tantas vaidades de descomposturas como na nossa” (SANTA MARIA, 1724, p. 137).

Quanto a questão “política cochinchina”, segundo Santa Maria, esta era dividida em “três Estados: Soldados, Letrados e Povo”, um tipo de perspectiva trifuncional da sociedade, que não é uma exclusividade do autor, tão pouco uma novidade, visto que a concepção tripartida pode ser encontrada em sociedades antigas e nas mais variadas partes do mundo. No entanto, importa notar que a observação do autor corrobora estudos posteriores sobre a temática da perspectiva trifuncional, como por exemplo, a de Georges Dumézil, que apresentou três funções da ideologia indo-europeia: soberania religiosa e jurídica; força física aplicada, sobretudo na guerra; e, fecundidade ou produtividade submetida às duas outras funções.<sup>59</sup> Também o estudo de Jacques Le Goff, que entendia que o esquema tripartido não abrangeria toda a sociedade, mas, apenas aqueles grupos dignificados, e, neste caso o esquema trifuncional referir-se-ia apenas aos melhores da cristandade: como os *ordines*

---

<sup>59</sup>DUMÉZIL, Georges. *Jupiter Mars Quirinus: essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les Origines de Rome*. Paris: Gallimard, 1941a.

*oratore, bellatores e os laboratores*, os últimos respeitando somente à uma elite dentro do próprio conjunto de camponeses e não a todos os agricultores.<sup>60</sup>

E também o sempre lembrado estudo de Georges Duby, que entre outros aspectos examina a posição da teoria da trifuncionalidade no interior de um grande movimento produzido pela combinação das necessidades institucionais da Igreja com as necessidades religiosas do período de expansão feudal, no qual a teoria da trifuncionalidade seria parte integrada de um sistema ideológico produzido pela própria Igreja em apoio ao seu projeto universal de conduzir os rumos da cristandade, e sobretudo, de a pôr a salvo dos confrontos com os poderes temporais.<sup>61</sup>

A observação de Santa Maria sobre o perfil tripartido da sociedade cochinchinense pode ser vista ainda sob o prisma das teorias corporativistas, no âmbito do sugerido por Antonio Manuel Hespanha para a própria monarquia portuguesa, no sentido de entender que assim como um corpo organizado (um organismo) cada órgão tem sua função. Numa sociedade o poder deveria ser repartido para o bom funcionamento do corpo político, pois, a cada uma das partes constituintes dos corpos sociais deveria ser conferida a autonomia necessária para que pudesse desempenhar o seu papel, sem o comprometimento da articulação natural dos corpos.<sup>62</sup> Assim, segundo Santa Maria, na “política Cochinchina”, os nobres deveriam pertencer à classe militar, pois, era dela que saíam os governantes. Enquanto o filho mais velho era reservado para “governar a casa dos pais” os demais eram obrigados a “servir na guerra”. No que concerne aos “Letrados”, Santa Maria informa que, possuíam diversas “classes” e o normal é que os que fossem doutos em uma “faculdade”, não o fossem em outras, pois, “apenas lhe chega de aprender bem uma ciência”. No que se refere ao “Povo” o autor diz que se compunha dos que não eram soldados e nem se aplicavam as letras (SANTA MARIA, 1724, p. 139).

Gostaríamos de destacar que Santa Maria expressa admiração por esse “terceiro estado” e o classifica como “digno de imitação”, pois, os homens se levantam para trabalhar às quatro horas da manhã e as mulheres trabalham lavrando a seda, tecendo os panos de algodão, comprando e vendendo em suas tendas. Sobre a Religião, ou patranhas como chama

---

<sup>60</sup>LE GOFF, Jacques. "Nota sobre sociedade tripartida, ideologia monárquica e renovação econômica na Cristandade do século IX ao século XII". In: *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980 [original: Paris: Gallimard, 1977] [artigo original de 1965].

<sup>61</sup>DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do Feudalismo*. Tradução: Maria Helena Costa Dias. 2ª Edição. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

<sup>62</sup>HESPANHA, Antonio Manuel. A Representação da Sociedade e do Poder. In: XAVIER, A. B.; HESPANHA, A. M. *Historia de Portugal. O Antigo regime*. V. IV. Lisboa: Editora Estampa, 1998, p. 114.

Santa Maria, diz o autor que esta era ensinada pelos bonzos,<sup>63</sup> “a pior gente que há na Cochinchina, no Japão e na China: porque vivem todos ociosos e cheios de vícios e assim esses da Cochinchina, não só não são estimados, mas ainda desprezados e tidos por homens fracos, que por medo da guerra, fogem para os templos” (SANTA MARIA, 1724. p. 140).

De acordo com Santa Maria, o “rei” mandava, de tempos em tempos, seus “visitadores gerais” aos conventos dos bonzos e quantos moços achassem, os despiam de seus hábitos e os mandava para a guerra. Segundo Santa Maria os bonzos pertenciam a duas “ordens”. Uma chamada *Say*, a qual comparou a capelães, uma vez que viviam em casas, podiam usar barba e vestir o que quisessem e a outra “Ordem” chamada *Tayta*, a qual comparou aos penitentes na Europa, pois, não podiam usar barba, tinham os cabelos raspados, só vestiam roupas da cor amarela, não comiam carne, nem peixe ou qualquer outro animal que sangrasse, viviam de esmolas, não se casam e moravam em casas próximas aos templos.

Para Santa Maria, nem mesmo essa vida regrada fazia com que os Bonzos *Tayta* fossem bons e santos, visto que, segundo o autor, achavam-se pouco mortificados e comiam carne às escondidas. De acordo com Santa Maria, na religião cochinchinense também existiam freiras, as quais se chamavam *Vay*, mas, que viviam em casas, com seus maridos, como as terceiras na Europa. Outras, segundo o autor, largavam tudo, e se mudavam para casinhas dentro das cercas dos Templos, “mas sem clausura, nem vigia e por isso com menos decoro de sua honestidade”. (SANTA MARIA, 1724, p. 141). Devemos reparar que, a todo o tempo, Agostinho de Santa Maria busca referências europeias para entender e explicar o comportamento dos “religiosos” cochinchinenses numa comparação em espelho, onde observa no outro o mesmo: os *Say* eram como capelães, os *Tayta* como religiosos das ordens penitentes e as *Vay* eram como as terceiras da Europa. Agostinho de Santa Maria busca uma aproximação com os costumes europeus para “traduzir” ao seu público leitor os costumes religiosos nativos.

Ainda sobre a Cochinchina, Agostinho de Santa Maria considera que seus habitantes tinham “claro entendimento” para conhecerem a “verdade e a razão” que a Santa Doutrina do Evangelho de Deus mandava anunciar. Em seguida o autor descreve o início da missão evangélica nessa nova terra. Segundo Santa Maria, diferente do ocorrido no Japão, logo das primeiras missões na Cochinchina, participaram os Religiosos Menores Agostinhos e Dominicanos, porém, reconhece que aqueles que mais se destacaram no “trabalho de

---

<sup>63</sup>Do japonês *bōzu*. Designa os monges budistas. Para mais informações ver a definição proposta por Raphael Bluteau. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: áulico, anatômico, architectonico...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. 8v. (Vol.2 p.154).



evangelizar aquela gentildade” foram os filhos de Santo Inácio. De acordo com Santa Maria, os primeiros jesuítas a entrarem na Cochinchina foram o padre Francisco Buzome (italiano, 1576-1639) e o padre Diogo Carvalho (português, 1578-1624), que chegaram à Cochinchina por volta de 1614 e fizeram tantas conversões que por volta de 1617 já contavam com igrejas erguidas, nas quais os cristãos ouviam a palavra de Deus e recebiam os sacramentos. Contudo, a exemplo do que diagnosticou para o Japão, Santa Maria conclui que mais uma vez o demônio havia se enfurecido com o progresso da Igreja e instigado os bonzos a persuadirem o “rei” a expulsar os pregadores da lei evangélica através de decretos.

Segundo Santa Maria, nessa ocasião muitas igrejas foram destruídas. Permitia-se apenas que os religiosos acompanhassem os portugueses que vinham de Macau, mas, assim que esses partiam, os padres tinham que acompanhá-los. Essa permissão não durou muito tempo, sendo logo revogada. No ano de 1635, com a morte de um governante que Santa Maria identifica como *Tay*, os missionários buscam, a troco de presentes, obterem a permissão para permanecerem em terra, sem ser constrangidos a embarcar quando os comerciantes portugueses se retirassem para Macau. No entanto, segundo Santa Maria, os padres não conseguiram a autorização.

A perseguição aos cristãos na Cochinchina, que também como aconteceu no Japão, foi se acirrando ao longo do tempo. Os anos de 1644, 46 e 70 são citados pelo autor como marcados por muita crueldade contra os cristãos. Tanto que, nas palavras do autor, “*a vista da grande tormenta, em que se via flutuar aquela barquinha da Igreja na Cochinchina, resolverão aqueles santos religiosos buscar algum caminho e modo de acudi-la para que não submergisse de todo*” (SANTA MARIA, 1724, p. 144) e tirando o hábito de padres vestiram roupas de médicos para assim conseguir entrar na Cochinchina.<sup>64</sup> Segundo Santa Maria, os padres que usaram desse subterfúgio foram Bartholomeu da Costa (1666-1695), o qual tinha um grande conhecimento de medicina e falava a língua nativa e o padre Joseph Candone (sem

---

<sup>64</sup>As *Noticias Summarias das perseguições da missam de Cochinchina* dão conta que, por causa da perseguição que os padres cristãos, e aqueles que professavam a lei cristã, sofriam, muitos missionários se viram obrigados a mudarem seus trajes para algo mais conveniente, conforme o lugar onde se encontravam. Assim para dar continuidade ao trabalho nas missões, muitos usaram “vestidos chinas”, “japões” e outras vezes até vestes de negociantes portugueses. *Noticias Summarias* também cita o subterfúgio dos “padres médicos” (assim como Santa Maria), acrescentando que, dessa maneira, os padres podiam andar livremente por toda a casa sem receio, pois, de que ninguém os incomodasse. Para dar mais credibilidade carregavam sempre um “caixotezinho” no qual guardavam diversas “medicinas e unguentos”. O recurso de vestir-se de médico proporcionava, segundo *Noticias Summarias*, um “salvo conduto” com o qual os padres podiam permanecer mais tempo nas casas, período suficiente para “dizerem missa” e darem os sacramentos às senhoras e suas famílias (*Noticias Summarias das perseguições da missam de Cochinchina, principiada & continuada pelos padres da Companhia de Jesv: offerecidas pelos mesmos missionários a El Rey Nosso senhor Dom Pedro II*. Impressa por ordem de sua majestade que Deos Guarde. Lisboa: Officina de Migvel Menescal, Impressor do S. Officio, as Sereníssima casa de Bragança e de sua Eminencia. 1700. p.398-399).

data, italiano), que se tornou confessor de uma senhora proeminente na sociedade cochinchinense a quem Santa Maria chama de Princesa Maria.

### 1.3 Agostinho de Santa Maria e o Oriente

A definição da categoria “Oriente” é efetivamente bem problemática, podendo ser vista de muitas formas, como por exemplo, como uma entidade geográfica, cultural, filosófica, religiosa, antropológica, dentre muitos outros aspectos e, de fato, ainda nos dias de hoje tem sido identificado como um “outro” (oriental), em face de um “próprio” (eu ocidental). Nessa lógica, poderíamos dizer que “Ocidente” e “Oriente” são pares nocionais que subjazem o binômio Eu/Outro e, como aponta Todorov, esse “Eu” e esse “Outro” funcionam como marcadores (ou demarcadores) culturais e ideológicos, que codificam todo discurso cultural que moldaram as relações interculturais e as traduções provenientes dessas dicotomias.<sup>65</sup>

Edward Said tem sido um dos nomes mais citados quando se trata dessa temática, seja para corroborar suas ideias, seja para refutá-las. Seu objeto de estudo diz respeito à relação do Ocidente (entendido como Europa e mais tarde também os EUA) com o Oriente, baseado no lugar que a ideia de Oriente ocupa na imaginação europeia, a qual identifica o Oriente a partir de uma particular inferioridade e subjugação. Explicando de outra forma, o Oriente e consequentemente o “Orientalismo”, apontado pelo autor, dizem respeito a um resultado da prática e do pensamento europeu e de um Novo Mundo imperialista com interesse em definir, estudar, controlar e dominar um Oriente, que por definição estaria fadado a ser educado e conquistado pelo Ocidente. Para Said, seria preciso entender o Oriente como uma atribuição que é conferida por um determinado “modo de discurso” de tal forma que não existe Oriente sem Ocidente e que, por conseguinte, o Oriente seria uma ideia que tem história e uma tradição de pensamento, de imagens e um vocabulário que lhe deram uma realidade e uma presença *no* e para o Ocidente.<sup>66</sup>

O estudo de Said é bem orientado no sentido de delimitar claramente a direcionalidade da sua obra, concentrando-se na experiência anglo-francesa, aplicada ao Oriente Islâmico. No entanto, com a leitura de seus textos podemos inferir sobre a existência de outras formas de orientalismos coexistentes em função do referente oriental em causa e, consequentemente,

---

<sup>65</sup>TODOROV, T. *A conquista da América: a questão do outro*. Trad. Maria Isabel Braga. Lisboa: Litoral Edições, 1990.

<sup>66</sup>SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

podemos falar da existência de “Orientes diferentes”. O estudo de Martha Pacheco Pinto é esclarecedor nesse sentido ao lembrar-nos que, se no período helênico o mundo bárbaro que se estendia para o interior asiático é designado como Oriente, dos séculos XVI ao XIX, falar do Oriente pode tanto incluir o Norte da África, como as terras do Oriente Próximo ou Médio Oriente, como o subcontinente indiano, o Sudeste Asiático e o Extremo Oriente. Assim, pensar a categoria Oriente implica entendê-la construída e reconstruída de forma contínua de acordo com as coordenadas espaço-tempo e, em função da própria circunstância contextual em que aquele que verbaliza o Oriente se posiciona.<sup>67</sup>

Conforme aponta Priscila Ketlin Garcia Oliveira, a Índia, por exemplo, já era conhecida pela Europa desde a mais remota Antiguidade, um mundo “fantástico”, rico das mais diversas formas paradisíacas e infernais.<sup>68</sup> Segundo Thiago Gredilha Nunes da Silva, as regiões asiáticas eram apresentadas nas descrições europeias medievais como locais cercados de ambientes selvagens, inabitados devido ao clima agressivo, ou habitado por criaturas bestiais e lendárias.<sup>69</sup> No entanto, com o advento das grandes navegações, o que os ocidentais encontraram no Oriente foi um complexo, movimentado e diversificado “mundo”. De acordo com João Paulo A. Costa, desde a sua descoberta, o Japão e os japoneses provocaram um grande entusiasmo entre os portugueses, após uma rivalidade comercial com os muçulmanos no Índico e com a recusa dos chineses em estabelecer relações estáveis, o arquipélago nipônico mostrou-se simultaneamente um país com extraordinárias potencialidades para o comércio lusitano e com uma civilização aberta aos recém-chegados.<sup>70</sup>

Até agora destacamos o caráter descritivo com o qual Santa Maria trabalhou em suas obras sobre o Japão e a Cochinchina, no entanto, cabe-nos salientar que não só Santa Maria, mas, muitos outros autores (missionários, cronistas, viajantes), nos séculos seguintes ao período das grandes navegações (XVI e XVII), favoreceram a dispersão daquelas que foram as primeiras impressões acerca das sociedades, costumes, práticas religiosas, políticas, militares, entre outros assuntos, sobre o “Oriente” e, embora o intuito principal do autor seja

---

<sup>67</sup>PINTO, Marta Pacheco. *Traduzir o outro oriental. A configuração feminina na literatura portuguesa finissecular* (Antonio Feijo e Wenceslau de Moraes). 2013, 682 f. Tese (doutorado). Programa em Estudos Comparativos, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa. 2013.

<sup>68</sup>OLIVEIRA, Priscila Ketlin Garcia. *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*. Anais ANPUH. XXIX Simposio Nacional de História. 2017. Disponível em: <[http://www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1502674792\\_ARQUIVO\\_ArtigoANPUHPriscila.pdf](http://www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1502674792_ARQUIVO_ArtigoANPUHPriscila.pdf)>. Acesso em: 23 de janeiro de 2018.

<sup>69</sup>SILVA, Thiago Gredilha Nunes da. *O cristianismo perdido no Oriente: Comunidades cristãs orientais e os europeus nos séculos XVI e XVII*. 2012. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Formação de Professores. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. São Gonçalo: UERJ, 2012.

<sup>70</sup>COSTA, 1998, *op.cit.*, p.89.

relatar os martírios ocorridos no Japão e na Cochinchina, as obras acabam tocando em assuntos como algumas atividades culturais japonesas e cochinchinenses, principalmente àquelas relacionadas às práticas religiosas nativas, fatalmente comparadas às práticas cristãs, consideradas por Agostinho de Santa Maria como a “verdadeira religião”.

Embora o conhecimento de Santa Maria sobre essa temática seja indireto, uma vez que o autor não foi uma testemunha ocular dos fatos que narra, as fontes nas quais o autor se baseia podem ser consideradas resultados da atividade missionária, compostas por 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 derivaram. Nesse sentido, a análise da escrita do autor proporciona identificarmos alguns processos de (re) significação de valores e de códigos culturais, a partir da representação que ele elaborou sobre os nativos da cultura japonesa e cochinchinense, principalmente em relação às mulheres, apresentadas como espelhos de virtudes, às mulheres do reino, assunto que tratamos mais aprofundadamente no terceiro capítulo dessa dissertação.

Lembramos, contudo, que estudar a experiência da alteridade, como ela é configurada e o impacto que essa experiência tem no sujeito, não é em si um tema novo ou inovador. No entanto, acreditamos que a inovação dessa dissertação diz respeito às obras de Agostinho de Santa Maria, que se constrói sobre uma rede de significações associada ao gênero feminino para descrever a experiência da apreensão estética do Extremo Oriente, e do outro. Podemos dizer que Agostinho de Santa Maria trabalha de forma retórica a imagem feminina da mulher oriental, como uma tradução cultural permitindo inferir como a diferença de gênero é utilizada para expressar um contato desejado, no qual a mulher é apresentada como elemento que melhor expressa aquilo que deve ser apreendido pelo Ocidente: o recato e a fidelidade ao amor de Cristo.

O “orientalismo” praticado por Agostinho de Santa Maria não incidiria sobre os orientalismos inglês ou mesmo francês dos séculos XIX e XX, mas, aos saberes produzidos no contexto do império português e, conseqüentemente, do Estado da Índia, principalmente aqueles anteriores ao século XVIII, uma vez que as próprias fontes de Agostinho de Santa Maria datam do século XVII. Segundo Ângela Barreto Xavier, esses saberes produzidos no contexto do império português (anteriores ao século XVIII, portanto) resultaram das necessidades surgidas do encontro do poder imperial português com os territórios e as populações locais e, do nosso ponto de vista, essa premissa vale para os casos do Japão e da Cochinchina, onde esse poder imperial não conseguiu uma grande efetividade como o

acontecido nas áreas de conquista. Ainda de acordo com Xavier, durante muito tempo esses saberes foram considerados indignos disciplinarmente para ser incluído nos saberes orientalistas, tal como estes foram pensados por Said. No entanto, segundo a autora é justamente o fato de tais conhecimentos terem sido produzidos já a partir do século XV que os tornam mais relevantes, dado que esses conhecimentos também visavam favorecer a construção do poder imperial.<sup>71</sup>

Ao atentarmos para as fontes de Santa Maria percebemos que se tratam, integralmente, de obras escritas por outros letrados europeus, todos religiosos, os quais claramente possuem uma visão guiada pela alteridade e, por isso, a percepção de Agostinho de Santa Maria sobre esse “outro” é, sem dúvida, filtrada pela visão desses “ocidentais” acerca da história, cultura e religiões da Ásia e, portanto, identificada com uma perspectiva eurocêntrica principalmente informada por um olhar religioso católico. Sendo assim, nos questionamos se as obras produzidas por Santa Maria podem ser enquadradas no que Ângela Barreto Xavier e Inês G. Zupanov tem chamado de um “orientalismo católico”, que nas palavras das autoras diz respeito:

*A set of knowledge practices geared to perpetuate political and cultural fantasies of the early modern Catholic protagonists and their communities is what we call “Catholic Orientalism” [...]. Briefly, Catholic Orientalism in an integral part of the Portuguese imperial ‘information order’ established in Asia, and it refers to both knowledge practices and the archives<sup>72</sup> (XAVIER; ZUPANOV, 2015, prólogo).*

Ao falar sobre a presença portuguesa no Japão e na Cochinchina 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 uma forte presença desta instituição. Como demonstrado por 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 [podemos entender como o extremo Oriente].<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup>XAVIER, A. B. *O Orientalismo Católico, Rotinas do Saber na Goa da Época Moderna*. Discurso proferido no simpósio internacional “Novos Mundos – Neue Welten. Portugal e a Época dos Descobrimentos” no Deutsches Historisches Museum, em Berlim, em 23 a 25 de novembro de 2006. Disponível em: <[http://www.dhm.de/archiv/ausstellungen/neue-welten/pt/docs/Angela\\_Barreto\\_Xavier.pdf](http://www.dhm.de/archiv/ausstellungen/neue-welten/pt/docs/Angela_Barreto_Xavier.pdf)>. Último acesso em: 19 de fevereiro de 2018.

<sup>72</sup>XAVIER, A. B; ZUPANOV, I.G. *Catholic Orientalism, Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th Centuries)*. Oxford: University Press, 2015.

<sup>73</sup>XAVIER, A. B. *A invenção de Goa: Poder Imperiale conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008, p.84.

A relevância desse “Orientalismo Católico” deve ser considerada a nível de participação de todas as Ordens que estiveram no Oriente e produziram conhecimento a esse respeito. Embora Agostinho de Santa Maria privilegie prioritariamente produções jesuítas e destaque as ações dessa Ordem no Oriente (dos cinco autores mais acionados por Santa Maria quatro eram jesuítas e apenas um Agostinho) vale lembrar, conforme já ressaltou Maria de Deus Beites Manso, que as primeiras missões na Índia foram realizadas pelos franciscanos, os quais, essencialmente, deveriam ter suas ações voltadas para os europeus, mas, que terminaram por assumir a responsabilidade espiritual das comunidades cristãs que iam surgindo.<sup>74</sup>

Apesar do pioneirismo franciscano nas missões do Oriente, segundo Patrícia Souza de Faria, algumas interpretações sobre missões católicas na Ásia trataram a Ordem de São Francisco, e as ordens mendicantes em geral, como herdeiras de uma cosmovisão medieval que lhes impediria de se adaptar aos desafios da evangelização no Oriente, no contexto da Era Moderna. Segundo a autora, ao privilegiar as controvérsias em torno do método de evangelização essas interpretações tenderam a associar os franciscanos a uma postura pouco propensa a adaptações às culturas asiáticas e adeptos de uma evangelização feita a “ferro e espada” enquanto os jesuítas foram relacionados a métodos aparentemente não violentos. Entretanto, ainda de acordo com Faria, antes de cancelarmos o protagonismo dos jesuítas nessas missões e de lhes atribuímos exclusivamente as iniciativas de adaptação, devemos analisar a prática missionária franciscana na Ásia, tanto no final do medievo quanto nos primórdios do período Moderno, isto é, ainda antes da própria criação da Companhia de Jesus.<sup>75</sup>

Embora não possamos negar a centralidade da atuação jesuítica no Oriente, uma Ordem que se habituou desde a sua criação a registrar suas atividades e conseqüentemente produziu uma massa documental não apenas referente às ações da Ordem, mas, sobretudo sobre as suas impressões acerca de crenças e costumes daqueles povos com os quais contatavam, não podemos deixar de lembrar que o pioneirismo franciscano na Índia deixou sua marca. Ângela Xavier e Inês Zupanov destacam exatamente essa colaboração ao defenderem que, embora a experiência franciscana seja pouco comentada, não é possível falar

---

<sup>74</sup>MANSO, M. D. B. Contexto histórico-cultural das missões na Índia: séc. XVI-XVII. *História UNISINOS*, 2011, p.414. Disponível em: <<http://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/viewFile/htu.2011.153.08/608>>. Acesso em: 13 de novembro de 2017.

<sup>75</sup>FARIA, P. S. Traduzir a fé cristã no Oriente: ideias e praticas missionárias franciscanas. In: FARIA, Patrícia Souza. *A conquista das Almas do Oriente: franciscanos, catolicismo e poder imperial em Goa (1540-1740)*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013. pp. 147-197.

em Orientalismo e práticas orientais de uma forma completa sem atentarmos para o “orientalismo franciscano” e o seu papel na construção do Império Português na Índia. Segundo as autoras, importantes provas da participação franciscana no âmbito das práticas do Orientalismo católico podem ser encontradas na coleção de manuscritos do Convento Nossa Senhora de Jesus, em Lisboa, inclusive contendo manuscritos árabes, projetos orientalistas e coleções de documentos sobre o estado da Índia, que foram organizados pelo frei Vicente Salgado, o qual organizou um catálogo de livros em línguas orientais e escreveu um pequeno tratado sobre a origem e o progresso das mesmas línguas.<sup>76</sup>

Ainda segundo as autoras, a preponderância dos franciscanos emergiu na esfera das narrativas que tratam dos interesses dos mesmos nos espaços nos quais haviam se estabelecido na Índia, a tentativa era superar a dependência dos espaços portugueses, com o objetivo de estabelecer ligações diretas com Roma, sem a necessidade de passar pelos auspícios do Padroado português. Não por acaso esses esforços se tornam mais visíveis em torno do tempo da instituição da Propaganda Fide, em 1622. Claramente, os franciscanos “indianos” tentaram lucrar com as tensões entre o Padroado e a Propaganda Fide, a fim de ganhar mais autonomia e para defender sua posição frente aos representantes da Coroa.<sup>77</sup>

A questão da disputa entre as Ordens no Oriente é pouco abordada por Agostinho de Santa Maria, o comentário mais extenso a respeito dá conta da concorrência entre agostinhos e dominicanos, sobre a qual das duas ordens pertenceria a mártir, hoje santa, Maria Magdalena, personagem que tratamos no capítulo III dessa dissertação.

Fato é que, embora o autor seja um agostinho, Santa Maria opta pelo uso de produções jesuítas para inferir seus argumentos e essas fontes dão conta de relatos sobre as culturas japonesa e cochinchinense que aparecem codificadas numa linguagem cristã católica. Lembremos que a religião, desde o século XVI, foi o campo categorial privilegiado no qual o Ocidente definiu e decifrou o outro. No caso de Agostinho de Santa Maria, um religioso, é a própria religião (que em muitos aspectos era sinônimo de civilização) que se torna um dos conceitos mais utilizados em seu sistema de comunicação. O autor, além de fazer um histórico sobre o Japão e a Cochinchina, produz, a partir das relações de vida dos mártires sacrificados em nome do Cristianismo, uma razoável caracterização daquelas culturas.

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

---

<sup>76</sup>XAVIER; ZUPANOV. 2015, *Op. Cit*, p. 165.

<sup>77</sup>XAVIER; ZUPANOV. 2015, *idem*, p. 167.

por e para a sociedade a que se insere.<sup>78</sup> E o produto principal dessa exterioridade é a representação, o Oriente ou a outra cultura é transformado, passado de uma alteridade muito distante e frequentemente ameaçadora para figuras que são relativamente familiares.

O discurso da alteridade consiste em um jogo de signos de enunciação que se baseiam em: “eu vi”; “eu ouvi”; “eu escrevo”. 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? Para traduzir essa diferença, o narrador dispõe da figura da inversão, na qual a alteridade se transcreve em “antimesmo”. Dessa forma, uma retórica da alteridade é, no fundo, uma operação de tradução: que pretende fazer passar o outro ao mesmo.

Podemos considerar que as descrições de Santa Maria sobre as sociedades japonesa e cochinchinense consistem em uma representação e não em uma descrição natural, uma vez que Agostinho de Santa Maria seleciona as notícias que devem chegar ao Ocidente. Poderíamos dizer então que o autor está realmente empenhado em escrever e aprender mais sobre uma cultura diferente? Torná-la compreensível? Traduzi-la para o seu público leitor? Segundo François Hartog, escrever sobre o outro é automaticamente postulá-lo como diferente, deixando implícito a existência de um “eu” e de um “outro”.<sup>79</sup> Dessa forma, traduzir esta diferença tornar-se-ia um exercício de inversão e alteridade, especialmente quando se trata dos costumes que não lhe são familiares. É paradoxal que afirmemos que Agostinho de Santa Maria faz e não faz esse exercício, simultaneamente. No entanto, a leitura de suas obras deixa claro que ao mesmo tempo que o autor busca apresentar aos seus leitores o “novo” vindo do Oriente ele também se preocupa em transformar esse “novo” em “familiar” transformando esses cristãos orientais, principalmente as mulheres, em praticamente cristãos europeus.

As duas obras de Agostinho de Santa Maria estabelecem um ideal de “mulher cristã”: obediente, de bons modos, inteligente, paciente, prudente, comedida e amável. Sobretudo, Santa Maria dedicou-se a relatar a figura da mulher fiel ao amor por Cristo, observadora das leis de Deus, casta e portadora de uma fé que não esmorecia diante de humilhações, torturas físicas e até mesmo da morte.

Era intenção de Santa Maria utilizar o comportamento dessas mulheres como exemplos a serem seguidos pelas mulheres que viviam no reino de Portugal, no início do

---

<sup>78</sup>SAID, 2007, *op. cit.*, p. 51.

<sup>79</sup>HARTOG, François. *El espejo de Heródoto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A. 2002 p. 207.



século XVIII, em uma sociedade ainda extremamente marcada pela estratificação social e por uma aura severa e intransigente. Como destaca Fernanda Olival, este clima severo foi atingido por um complexo leque de razões, como: o reforço do poder nobiliárquico possibilitado graças a chegada ao trono do Infante D. Pedro, em 1667; as reações ao sacrilégio de Odivelas de 1671;<sup>80</sup> e aos boatos sobre o perdão geral e as tensões decorrentes da suspensão do Santo Ofício, entre 1674 e 1681.<sup>81</sup>

Novamente devemos destacar que Agostinho de Santa Maria nunca esteve no Oriente. *Rosas do Japam e Rosas do Japam e da Cochinchina* foram produzidas em Lisboa, numa época, como já adiantamos, altamente marcada por estratificações sociais sancionadas pelos estatutos de limpeza de sangue e, por esse motivo, sugerimos que a hierarquia é uma das chaves de leitura fundamentais na compreensão de mundo pensada pelo autor.

Para corroborar essa defesa destacamos que Agostinho de Santa Maria fez um grande esforço para equiparar os cristãos japoneses e cochinchinenses aos cristãos do reino. Para tal, afirma que tanto a “nação japoá” como a “cochinchina”, eram mais aptas a receberem a fé em Cristo e compreenderem seus ensinamentos do que muitos outros povos gentios. É interessante notar que, ainda que classifique esses “orientais” como gentios e idólatras, Santa Maria destaca o potencial que ambos possuíam para se tornarem perfeitos cristãos dada uma “natural sabedoria” e, sobre as mulheres, observa que, mesmo aquelas que a princípio adoravam os “falsos deuses”, poderiam tornar-se “muito cristãs”, pois, já observavam com rigor as regras de sua seita, vivendo recolhidas como as religiosas cristãs no Ocidente.

Para valorizar suas “rosas” Santa Maria destaca a procedência nobre dessas mulheres. Na primeira obra o adjetivo “nobre” ou “nobilíssimo” aparece em sete das oito biografias apresentadas pelo autor para compor o quadro de beatas do recolhimento japonês, sobre o qual falaremos mais adiante. Na segunda o tratado mais longo, dedicado a quem mais tarde se tornaria uma das santas do panteão católico, Magdalena de Nagasaki, o “lustro do sangue” é destacado logo nas primeiras páginas. Santa Maria salienta que, para manter uma descendência de sangue ilustre, pois, algumas dessas mulheres haviam sido casadas, os seus noivos deveriam ser escolhidos em famílias de igual nobreza.

---

<sup>80</sup>O roubo feito na Igreja de Odivelas foi, por boato, associado aos cristãos-novos, levando à ira, agressão e pilhagem. Descobriu-se, posteriormente, ter sido o cristão-velho Antonio Ferreira o responsável pelo ato, o que não abrandou o furor. MATTOS, Yllan de. *A Inquisição Contestada*. Rio de Janeiro: Mauad/Faperj, 2014, p. 121 e segs. AZEVEDO, J. Lucio de. *Historia dos cristãos-novos portugueses*. Lisboa: Clássica, 1989, p. 290 e segs.

<sup>81</sup>OLIVAL, Fernanda. Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal. *Cadernos de Estudos Safardistas*: Lisboa, n.4, 2004, p. 159.

A aplicação dos estatutos de limpeza teve usos diversos. No entanto, a aplicabilidade dessas categorias de distinção em outras sociedades nunca pôde ser uma mera réplica do ocorrido na Península Ibérica, o que levou o autor de *Rosas do Japam e Rosas do Japam e da Cochinchina* a buscar subterfúgios que possibilitassem equivaler os cristãos japoneses e cochinchinenses aos cristãos do reino, a fim de que os exemplos vindos do “Oriente” fossem aceitos e imitados por aqueles reinóis que “naturalmente” se consideravam cristãos superiores.

Nesse ensejo, sugerimos que o conceito de limpeza de sangue, trabalhado por Santa Maria, obedece a características próprias, suprimindo ou exaltando particularidades que em nada tem a ver com biologia ou genética, mas muito mais com questões ideológico-religiosa. Para os casos japoneses e cochinchinenses, Santa Maria trabalha destacando o nascimento nobre dessas mulheres, filhas de importantes daimios locais. No entanto, quando não podia se atribuir a filiação dessas mulheres a figuras importantes politicamente dentro dessa sociedade, a limpeza de sangue era garantida pela nobreza de seus atos ao oferecerem-se em holocausto pela fé em Cristo. Assim, mulheres consideradas de estratos mais “baixos” daquela sociedade, como por exemplo, uma escrava decapitada, poderiam ser alçadas a posições de relevo, como ser consideradas exemplos, desde que tivessem derramado o sangue por Cristo.

A mesma preocupação que levou Santa Maria a buscar sinais de nobreza nas mulheres sobre as quais escreveu também pode ser encontrada na afirmação de que a conversão dessas mulheres consideradas mais “nobres”, naquelas sociedades, proporcionou a expansão do Cristianismo em território hostil aos missionários.<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup>Quando portugueses chegaram ao Japão e à Cochinchina, as duas regiões passavam por uma grave crise de fragmentação política, na qual vários seguimentos dessas sociedades questionavam a legitimidade do poder central. Voltados para a resolução de seus problemas internos os japoneses demoraram a preocupar-se com o processo de cristianização liderado pelos padres jesuítas. Somente quando a unificação política do país estava já em andamento é que então os líderes japoneses atentaram para o que chamaram de ameaça *nanban*, termo pelo qual se referiam aos portugueses e que significa “bárbaros vindos do sul” e, com a perseguição ao catolicismo no Japão, um número maior de cristãos afluíram para a região da Cochinchina, que guardadas as devidas peculiaridades, também decretou editos de expulsão contra o Cristianismo e martirizou inúmeros cristãos locais e missionários.

Nos Reinos do Japão é costume, que **as grandes senhoras**, e suas filhas não se deixem ver, nem tratar de homens, ainda que sejam Religiosos; e porque com este meio tinha o demônio fechado as portas à conversão destas almas, tomou Deus por instrumento a venerável D. Julia para lhas abrir: ia a visitá-las, e como era **pessoa tão ilustre**, era bem recebida delas. Na conversação metia logo discretamente a pratica da lei do verdadeiro Deus, e Redentor dos homens Jesus Cristo, e com grande destreza, facilidade e eficácia; lhes fazia demonstração da falsidade das seitas do Japão, dos enganos, & embustes de seus Bonzos, e da verdade de nossa Santa Fé. Ouviam aquelas Matronas, & Donzelas da boca da fervorosa D. Julia os Oráculos do Céu; e não havia coração tão duro, em quem não fizessem impressão os poderosos golpes da verdade, & **com estas fervorosas praticas, ganhou para nosso Senhor Jesus Cristo muitas destas senhoras com seus filhos, e famílias, e de sua mão administrou o sagrado batismo àquelas que não tinham outro modo de o receber**” (SANTA MARIA, 1709, p. 21, grifos meus).

Segundo Santa Maria, tanto no caso japonês como no cochinchinense, a conversão de membros da “elite local” funcionou como uma grande ferramenta de propagação do Cristianismo e, se consideramos que os jesuítas abertamente defendiam a missionação começada “pelo alto”, entenderemos que a afirmação do autor é bastante plausível, corroborando com o que foi salientado por João Paulo A. Oliveira Costa, o qual defende que o modelo de evangelização colocado em prática pelos jesuítas no Japão apostava na aproximação aos nobres, acreditando-se que essa era a melhor maneira de chegar até o povo.<sup>83</sup>

Santa Maria relata que, obter a simpatia dos “reis e governadores” japoneses e cochinchinenses significava permissão para atuar livremente em suas terras e muitas das conversões ocorridas no Japão e na Cochinchina resultaram da obediência do povo ao seu líder mais direto, que uma vez convertido tornava-se, naturalmente, um exemplo muito persuasivo.

Embora saibamos do esforço jesuíta para converter os “cabeças” dessas sociedades, é bem verdade que a conversão de “gente poderosa” foi, contudo, demorada, principalmente, entre os japoneses e, de acordo com o próprio Costa, as condições políticas e religiosas existentes no Japão, por meados do século XVI, favoreceram a propagação do Cristianismo, principalmente, entre as camadas socialmente mais baixas, pois, a guerra civil deixara o campesinato numa situação de pobreza e de grande insegurança a que se acrescentava um inegável declínio espiritual e moral do clero budista, o que proporcionou um terreno fértil para a mensagem cristã de salvação.<sup>84</sup>

---

<sup>83</sup>COSTA, 1998, *op. cit.*, p.159.

<sup>84</sup>COSTA, 1998, *ibidem*, 159.

Vale lembrar que diferente das sociedades sujeitas aos domínios imperiais portugueses nas quais a conversão ao Cristianismo – manifestado no ritual do Batismo e na adesão pública do modo de vida cristãos – era a melhor forma de garantir a conservação da hegemonia local ou mesmo uma possível ascensão social, a situação criada pela conversão ao Cristianismo no Japão e na Cochinchina resultavam em acusações de traição aos costumes locais e transformavam esses cristãos em párias daquelas sociedades. Os castigos por se negar a abjurar a fé cristã iam desde confisco de bens, exílio interno ou externo, torturas, decepção de membros até o extremo da pena de morte. No Japão a pena capital era mais praticada através de degolamentos, decapitações e crucificações, enquanto na Cochinchina a prática maior foi a fogueira (queimados vivos, inclusive mulheres grávidas) ou o enfiamento de elefantes que eram açulados contra os cristãos, independente de idade ou sexo, os quais morriam transpassados pelas presas dos elefantes, pisados pelos paquidermes ou desmembrados por suas trombas.

Ainda no que diz respeito ao batismo de muitos cristãos orientais, Célia Cristina da Silva Tavares aponta que Francisco Xavier teria encontrado dois problemas relevantes e significativos: a grande disparidade entre o número de fiéis e o de religiosos, e a falta de qualidade doutrinal na conversão que privilegiava, sobretudo, a quantidade.<sup>85</sup> Essa questão também pode ter sido o caso do Japão e da Cochinchina, pois, segundo Santa Maria, foram tantas as conversões que já não cabiam em números (SANTA MARIA, 1709, p. 2) e, segundo Costa, a despeito de todas as dificuldades, os primeiros anos das últimas décadas Quinhentista o Japão já havia atingido o significativo número de 200.000 cristãos.<sup>86</sup> Um número expressivo se consideramos que o Cristianismo nunca foi a religião predominante na região.

Novamente, de acordo com Tavares, a questão do batismo em massa nunca foi uma unanimidade em nenhuma região, alguns religiosos mais ortodoxos lembravam São Tomás de Aquino, que defendia a necessidade de seis meses para se fazer um homem prudente, ou ainda, a ideia de que a catequese, para tornar-se profícua, seria necessário que o catecumenato durasse ao menos quarenta dias, como na Quaresma. No entanto, padres mais pragmáticos defendiam o batismo em massa, pois, do contrário não se batizariam nenhum.<sup>87</sup> Como aponta João Paulo de Oliveira Costa, a genuinidade da conversão é algo que dificilmente poderemos

---

<sup>85</sup>TAVARES, Celia Regina da Silva. *A cristandade insular: jesuítas e inquisidores em Goa (1540-1682)*. 2002. 316f. Tese (doutorado) Centro de Estudos Gerais, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Programa de Pós-Graduação em História, UFF. 2002. p. 116. Disponível em: <[http://www.btd.ndc.uff.br/tde\\_arquivos/6/TDE-2008-01-23T122603Z-1201/Publico/Tese\\_TAVARES\\_Celia\\_Cristina\\_da\\_Silva.pdf](http://www.btd.ndc.uff.br/tde_arquivos/6/TDE-2008-01-23T122603Z-1201/Publico/Tese_TAVARES_Celia_Cristina_da_Silva.pdf)>. Acesso em: 26 de dezembro de 2017.

<sup>86</sup>COSTA, 1998, *op.cit.*, p. 99.

<sup>87</sup>TAVARES, 2002, *op. cit.*, p.196.

verificar. Segundo o autor, podemos até tentar discernir as motivações, os enquadramentos sociopolíticos, econômicos e religiosos que podiam ser estimulantes ou inibidores à adesão ou rejeição do Cristianismo, mas, nunca poderemos penetrar o coração do indivíduo, o último refúgio do homem livre.<sup>88</sup>

Segundo Santa Maria, a propagação da fé em Cristo se deu em grande medida em decorrência da “participação e exemplo” de pessoas ilustres da sociedade japonesa e cochinchinense. Segundo o autor, o daimio cristão D. Justo Catayama, hoje beato D. Justo, era tão bem aceito por sua prudência e valor que em 1587, ao liderar uma tropa do imperador, rumo à batalha nos reinos de Ximo, fez com que todas as bandeiras do exército levassem o sinal da cruz, com tanto aplauso dos gentios que todos passaram a adorá-la e a crer nela, como já comentamos.<sup>89</sup> Na Cochinchina, a mártir Martha Phuoc, que segundo Santa Maria, era nobre de nascimento, por sua fé recebeu dons do céu, como o poder de exorcizar demônios, converteu muitos com suas pregações e muitos outros mais com a santidade de sua morte. Para Agostinho de Santa Maria esses exemplos de fé incentivavam japoneses e cochinchinenses a se converterem e aqueles que já fossem cristãos a permanecerem firmes mesmo diante da ameaça de martírio. Segundo o autor, as mulheres de “ilustre sangue” convertidas à verdadeira fé também “arrastavam” pelo exemplo e nobreza de seus nomes e assim, muitas casas fechadas à evangelização dos missionários se abriam para elas, que foram instruídas a propagar a fé no “verdadeiro Deus”:

E que bom seria que todas as damas que se prezam de devotas, não só as Religiosas; que estas são muito mais devedoras, e obrigadas a este Senhor amoroso, que aquelas que o não são, se empregassem em ama-lo muito, e muito; *pois assim como a estas que haviam sido gentias e idolatras*, lhes fazia tanto regalos e favores; porque *eram verdadeiras devotas*, amavam: *soubessem ser ainda muito mais* as que se criarão sempre com a doutrina da Igreja, e com os exemplos dos Santos. E que as senhoras, e ilustres donzelas, e Matronas, *imitassem* também estas que sendo do mais *ilustre sangue do Japão*, assim souberam desprezar as honras, e riquezas do mundo, que então se tiveram, e julgarão por mais ditosas, quando se virão mais afrontadas e abatidas por amor de Jesus Cristo (SANTA MARIA, 1709, p. 66, grifos meus).

É interessante notar que, diferente de muitos autores que tratam as comunidades cristãs conversas com receio e até mesmo com certo tom pejorativo, Agostinho de Santa Maria busca demonstrar a qualidade da fé dos cristãos japoneses e cochinchinenses,

---

<sup>88</sup>COSTA, *op. cit.*, 1998, p.257.

<sup>89</sup>*Rosas do Japam*, 1709, p. 3.

principalmente das mulheres, as quais, mesmo nascidas em uma posição de “desvantagem”, que seria a condição de gentildade, tornaram-se exemplos de cristandade a ser seguida pelas mulheres reinóis. No entanto, o autor deixa claro que não se tratavam de quaisquer mulheres. Aquelas que se dedicavam a propagar e defender o amor por Cristo eram as representantes do mais ilustre sangue do Japão e da Cochinchina.

Verdadeiramente era muito para admirar o grande valor e fervorosa devoção com que as mulheres japonesas observavam a lei de nosso senhor Jesus Cristo (...) não só aquelas que pelo **ilustre do sangue** faziam grande apreço e estimação da honra, porque **os que nasceram ilustres** devem mostrar a sua **maior nobreza** em serem mais finos no amor de Deus e mais animosos e esforçados na guarda da sua lei (SANTA MARIA, 1709, p. 170, grifos meus).

Agostinho de Santa Maria se mostra influenciado pela vivência numa sociedade estratificada socialmente e, por isso, preocupa-se em demonstrar a nobreza daqueles sobre quem escreve, principalmente das mulheres. Para o autor, além da cristianização dessas mulheres nobres terem possibilitado a abertura de portas à missionação cristã, foi o “lustro” do seu sangue um dos diferenciais que as impedia de fraquejarem na fé.

#### 1.4 Algumas “Omissões” do Autor

Um modelo de ação adotado em muitas regiões onde encontramos missões jesuítas diz respeito à *Acomodation*, “acomodação cultural” ou “inculturação”, no qual os padres, levados pelas circunstâncias, procuraram frequentemente adaptar-se às culturas locais, tentando assim tornar sua presença menos estranha e a mensagem cristã mais aceitável. Os casos mais famosos relacionados a esse tipo de ação são os sempre lembrados episódios ocorridos na China e no sul da Índia, que resultaram em uma grande querela entre a Companhia de Jesus e outras ordens (como a franciscana, por exemplo), mas, também entre os próprios jesuítas.<sup>90</sup>

---

<sup>90</sup>A Questão dos Ritos na China está ligada à metodologia aplicada por Matteo Ricci (1552-1610), que incentivava os jesuítas a tentarem adaptar os ritos católicos aos hábitos chineses. A discussão se deu principalmente em torno de problemas como a tradução do termo Deus para a língua chinesa, que não tinha um correspondente literal; à participação dos neófitos nas cerimônias públicas em honra de Confúcio; e, também, na participação de católicos chineses no culto aos seus antepassados.

Primeiramente, a metodologia pouco ortodoxa do padre italiano foi logo questionada por alguns companheiros da própria Companhia, mas, em 1633 a Ordem decidiu a questão em favor de Ricci. No entanto, no âmbito da abertura da missionação da China às outras ordens, no bojo das autorizações dos Papas Paulo V e Urbano VIII, a controvérsia foi retomada. Particularmente os dominicanos acusaram os jesuítas de promoverem idolatria ao tolerarem os ritos chineses. Segundo Adone Agnolin, a Querela dos ritos no sul da Índia surgiu alguns anos depois da querela sobre os ritos chineses. Diferente do caso chinês, esse se desencadeou no interior da própria Companhia de Jesus, mesmo que sucessivamente alimentado pelas outras ordens atuantes na região. A exemplo

Embora o desfecho dessas querelas tenha terminado em 1715,<sup>91</sup> ou seja, após a composição de *Rosas do Japam* (1709) e antes do término da escrita de *Rosas do Japam e da Cochinchina* (1724), os episódios não são mencionados por Santa Maria, mesmo quando o autor toca em nomes como, por exemplo, o do padre Alessandro Valignano, que sabidamente foi um apoiador do método.

É pouco provável que Agostinho de Santa Maria, no momento da produção de suas duas obras, fosse alheio às tensões que a Companhia de Jesus enfrentava na missionação no Oriente, principalmente em relação às divergências quanto ao método de missionação. Acreditamos que foi uma opção do autor não tocar essas questões, mantendo seu foco nas ações jesuítas que não colidiam com a ortodoxia da Igreja. Por essa razão nos perguntamos: Seria essa “omissão” uma tentativa de defesa da, nas palavras do autor, “infatigável Companhia de Jesus, tão zelosa da fé e da Sagrada Religião”? (SANTA MARIA, 1709, p. 15).

A Companhia de Jesus, que fora criada num ideário de missões no século XVI, em menos de dois séculos de atividade, começou a exercer influência, religiosa e cultural, em praticamente todo o território lusitano, com destaque para o Oriente e o Brasil. De acordo com Costa, no século XVIII, essa influência jesuíta estendia-se pela educação (nos colégios) e no contato como o outro (povo comum e cortes), nos quais os jesuítas faziam-se presentes trazendo consigo as marcas de seus rigorosos processos de formação e preparação.<sup>92</sup> No entanto, sob o contexto deste século, já não era mais a eficácia ou não dos métodos pedagógicos jesuítas ou da catequese operada pela Companhia a questão crucial que mais causava os conflitos entre jesuítas e a administração do reino, mas, a influência política da Ordem, tomada como ameaça a governança de Portugal.

---

da querela chinesa, esta polêmica também partiu da dúvida entre missionários com relação à oportunidade de permitir ao menos aos recém-convertidos poderem continuar alguns ritos ligados às tradições de seu país. De acordo com o autor, o início da controvérsia deve ser identificado exatamente com a chegada de Roberto de Nobili (1577-1656) à Índia. Patrícia Souza de Faria (2005) aponta que Roberto de Nobili (1577-1656), na missão de Maduré, sul da Índia, adotou a indumentária típica dos brâmanes. Aplicou pasta de sândalo na testa, mudou hábitos alimentares (deixou de comer carne) a fim de conquistar a simpatia daqueles a quem pretendia cristianizar. Segundo Faria, Nobili acreditava que, desta forma, expandiria, mais facilmente, o Evangelho entre as castas subalternas. No entanto, conforme a autora explica, esse método de conversão dividiu opiniões entre seus companheiros de ordem suscitando controvérsias em Goa e mesmo em Roma. O jesuíta português Gonçalo Fernandes denunciou Nobili acusando-o de se comportar como um nativo, insultar a honra portuguesa e desprezar as virtudes dos jesuítas. Para mais informações também ler: ZUPANOV, I. G. *Disputed Mission: Jesuits Experiments and Brahmanical knowledge in Seventeenth-Century India*. Oxford: University Press, 2001.t

<sup>91</sup>Em 1715, o Papa Clemente XI assinou a bula *Ex illa die* com a qual condenou os ritos chineses e malabares, e formalmente ordenou aos religiosos que prestassem juramento de obediência a doutrina papal. Ver <[https://www.ecured.cu/Clemente\\_XI](https://www.ecured.cu/Clemente_XI)>.

<sup>92</sup>COSTA, Celio J. O marques de Pombal e a Companhia de Jesus. In: MENEZES, S. L.; PEREIRA, L. A.; MENDES, C. M. M. (orgs). *A expansão e consolidação da colonização portuguesa na América*. Maringá: EDUEM, 2011.

Como já foi apontado por Costa, o Japão também teve seu próprio episódio de “acomodação”, ligado à figura de Francisco Xavier, que embora de forma tímida, mas, motivado pelo fracasso de uma visita a *Meaco*, devido a sua pobre aparência e à falta de prendas para os dignitários com quem pretendia se encontrar, retornou para Yamaguchi e trocou a imagem de religioso, que agradava aos Europeus, pela que despertava o interesse e o respeito dos nipônicos, e então se cobriu de paramentos ricos e ofereceu a Ôuchi Yoshitaka, daimio de Suô, prendas sofisticadas aos olhos japoneses.<sup>93</sup>

Santa Maria não comenta o episódio ocorrido com Xavier e, no caso de Valignano, aciona o nome do religioso apenas lembrando a sua função de Visitador e para falar dos batismos e confissões que o padre realizou no Japão. Sem dúvida Valignano é um nome de grande destaque na ação da Companhia de Jesus no Oriente, com uma trajetória bastante variada. Pertencente a uma família nobre de Nápoles, que possuía ligações com o Papa Paulo IV, nasceu no ano de 1553, quando Nápoles era uma possessão espanhola. Estudou direito em Pádua e completou seu doutoramento aos 19 anos. Em 1566, entrou para Companhia de Jesus. Estudou filosofia e foi ordenado em 1570, sendo logo indicado ao posto de mestre dos noviços do colégio de Roma e, posteriormente, reitor do colégio de Macerata. Em 1573, foi designado para o cargo de visitador da Província Jesuítica da Índia e partiu para Goa em expedição que contava com quarenta e dois religiosos, entre portugueses, italianos e espanhóis. Foi visitador da Província da Índia até 1595, e do Japão e China até 1606. Designou Mateo Ricci para a missão na China e deu apoio ao método da “Acomodação”, fato silenciado por Agostinho de Santa Maria.

É preciso que fique claro que, embora a prática da “acomodação” tenha fomentado pontes e vínculos entre culturas tão distintas, tal aproximação não significou, de início, uma ampla compreensão das diferenças do outro ou uma aceitação do diferente. Conforme já apontou Célia Cristina da Silva Tavares, apesar dessa aproximação e da aparente tolerância à realidade cultural 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 criam que o dever era promover a salvação das almas que estavam longe da fé.<sup>94</sup>

Outro nome famoso bastante acionado por Santa Maria é o do padre Alexandre de Rhodes, mas, assim como ocorre com Valignano, as características menos ortodoxas do padre não são destacadas pelo agostinho. Alexandre de Rhodes nasceu em Avignon, em março de

---

<sup>93</sup>COSTA, 1998, *op. cit.*, p. 126.

<sup>94</sup>TAVARES, 2002, *op.cit.*, p. 91.



1591, numa família de negociantes de seda originária da Catalunha, em Aragão. De família de cristãos novos, o pai de Alexandre decidiu mudar o nome da família de *Rueda* para *Rode* e depois para de *Rode* e finalmente para “de Rhodes”. Alexandre chegou a Roma aos 18 anos, no ano de 1609. Em 1612 entrou para a Companhia de Jesus e ali aperfeiçoou o seu conhecimento em latim, grego e hebreu, aprendeu italiano e estudou matemáticas. Em 1618 foi para Lisboa decidido a alcançar o Japão e, enquanto esperou pela partida, que só aconteceu no ano seguinte, aprendeu o português. Já no Oriente, permaneceu dois anos e meio em Goa e no Salsete, onde conheceu o jesuíta francês Etienne de la Croix, com quem aprendeu o canará, uma língua local. Em 1623 conseguiu chegar a Macau e dedicou-se ao estudo do japonês, no entanto, devido ao acirramento das perseguições aos cristãos no Japão, Rhodes foi direcionado por seus superiores a um outro destino: o Dai Viet. Chegou a Tonkin em março de 1626 e em poucos meses controlou suficientemente a língua para pregar o Cristianismo, mas, as pregações foram logo comprometidas por conflitos que eclodiram entre os missionários e autoridades locais principalmente motivados pela oposição dos religiosos a poligamia.

A questão da poligamia foi comentada por Agostinho de Santa Maria no capítulo II, página 176, do segundo Tratado de *Rosas do Japam e da Cochinchina*, quando o autor relatou que Rhodes deixou de batizar um “mandarim” cochinchinense porque esse se recusou a escolher entre as três esposas que possuía. Segundo Santa Maria, o “castigo dos céus” não tardou a alcançar esse marido, que foi assassinado a mando da segunda esposa, que tinha ciúmes da terceira.

Em janeiro de 1630, Rhodes foi colocado em prisão domiciliar em Hanoi e logo depois foi banido pelo imperador Trinh Tráng, pressionado por suas concubinas, mas, não pudemos confirmar se esse Tráng se tratava do “mandarim” a quem Agostinho de Santa Maria se referiu, no caso da poligamia como impedimento para o batismo.

Rhodes regressou a Macau onde permaneceu por dez anos ensinando teologia. Entre 1640 e 1645, empreendeu quatro viagens a Cochinchina como superior das missões, mas, trabalhou a maior parte do tempo na clandestinidade em virtude das hostilidades locais, que viam os missionários como espíões do Tonquim (*Tunkin* em nossas fontes). Voltou à Europa em busca de obter mais apoio da Santa Sé na defesa da causa das missões na Ásia. Chegou a Roma em junho de 1649 e solicitou junto a Sagrada Congregação de Propaganda Fide o apoio do Vaticano para o estabelecimento de missões, a formação de um clero nativo e a nomeação de um bispo *in partibus* para a Cochinchina e o Tonquim, opondo-se à dominação política e

religiosa do Padroado régio Português. Suas iniciativas trouxeram o risco de envenenar as relações entre o Papa, o rei português e a Companhia de Jesus. Caído em desgraça foi enviado para a Pérsia em novembro de 1654, onde logo começou a aprender a língua local, mas, onde morreu em 1660. Como linguista sua maior contribuição é o *Dictionarium Anamiticum Lusitanum et Latinum*, publicado em Roma em 1651, no qual reconhece a sua dívida com seus predecessores Gaspar do Amaral, Antonio Barbosa e Francisco de Pina, sem deixar de reconhecer a ajuda indígena na figura de um menino, que em três semanas ensinou a Rhodes os vários tons da língua vietnamita e a forma de pronúncia das palavras, da mesma forma que em troca aprendeu a ler os caracteres latinos e a escrevê-los.<sup>95</sup>

Em suma, Agostinho de Santa Maria foi contemporâneo às transformações e às mudanças ocorridas em Portugal no contexto da Restauração. Durante sua infância e juventude foi testemunha do esforço dos Bragança em afirmarem-se como dinastia legítima e do trabalho destes pelo reconhecimento de Portugal como reino independente de Castela. Além disso, as transformações ocorridas no âmbito do império colonial português, com o deslocamento do interesse imperial de sua talassocracia dos postos comerciais do Índico para o ocidente, também fizeram parte da vivência de Santa Maria, principalmente durante os primeiros anos do governo de D. João V.

É provável que ao resgatar o tema “oriental”, ao publicar *Rosas do Japam e Rosas do Japam e da Cochinchina*, Agostinho de Santa Maria se juntasse ao rol dos defensores da “justesa” do império asiático português. Nesse bojo, sugerimos que o autor aproveita-se da temática oriental para destacar os feitos de seus conterrâneos, desbravadores de terras orientais, na intenção de exaltar Portugal e a Igreja frente aos avanços dos “demoníacos hereges” ingleses e holandeses.

O autor preocupa-se em trazer ao seu público leitor informações que descrevem as sociedades nipônica e cochinchinense, praticando o que poderíamos enquadrar como um tipo de “orientalismo”. No entanto, um “orientalismo” diferente daquele referente ao inglês ou mesmo francês dos séculos XIX e XX e muito mais condizente com os saberes angariados ao longo da experiência portuguesa no Oriente até o século XVIII.

Para além da contribuição de Santa Maria na divulgação de assuntos relacionados ao Japão e Cochinchina, a leitura das obras indica que o autor Agostinho faz uma “defesa” da Companhia de Jesus. A escrita do autor pauta-se pelo elogio à ação missionária dessa ordem

---

<sup>95</sup>Mais informações sobre Rhodes podem ser encontradas em: GUILLEMIN, Allain. Alexandre de Rhodes inventou o quôc ngu? *Repositório Científico Lusófono*, 2012. Disponível em: <[http://recil.grupolusofona.pt/dspace/bitstream/handle/10437/4312/alexndre\\_de\\_rhodes\\_inventou\\_o\\_quoc\\_ngu.pdf?sequence=1](http://recil.grupolusofona.pt/dspace/bitstream/handle/10437/4312/alexndre_de_rhodes_inventou_o_quoc_ngu.pdf?sequence=1)>. Acesso em 15 de dezembro de 2017.

no Oriente e a despeito das disputas entre as ordens, fato que não menciona, assim como o problema com a questão dos ritos malabares e chineses, os jesuítas são sempre qualificados positivamente, e principalmente, são, na opinião do autor, os grandes responsáveis pelo florescimento das suas “fragrantes rosas”.

## CAPÍTULO II

### ***ROSAS DO JAPAM E ROSAS DO JAPAM E DA COCHINCHINA E SUAS FONTES – USOS DA “HISTÓRIA”, “MARTÍRIO” E “SANTIDADE” DAS “CÂNDIDAS AÇUCENAS” COLHIDAS NAS IGREJAS DO JAPÃO E DA COCHINCHINA***

Este capítulo visa apresentar as duas obras de Agostinho de Santa Maria. Procuramos identificar suas fontes e deslindar a sua escrita edificante, associada às mulheres. O capítulo versa sobre a aproximação de sua escrita ao modelo hagiográfico e aos desafios de apresentar uma narração corroborada por exames de “veracidade”, na busca de reforçar a seriedade das obras, afastando-as de acusações de invenção e de fábula. Cuidado que sugere que o autor era sabedor das censuras que a produção religiosa enfrentou, principalmente em relação à crítica documental, entre os séculos XVII e XVIII.

Nesse sentido, o capítulo destaca que Agostinho de Santa Maria articula em sua escrita procedimentos da tradição cronista, dos tratados cristãos, das relações de vida no estilo das produções hagiográficas medievais, associados à crescente importância dada ao documento e ao testemunho. Relacionado a essa tentativa de reforçar a “autenticidade” do que escreve está o uso empregado pelo autor do vocábulo “História”, acionado na sua escrita como uma ferramenta garantidora de credibilidade, pois, trabalha com informações fundamentadas em uma cronologia secular e em fontes documentais.

Além disso, o capítulo busca demonstrar como autor trabalhou a questão das notícias sobre os “santos exemplos” vindos do extremo Oriente, no sentido de disseminar um modelo de comportamento cristão ideal pautado na exaltação do martírio como forma apropriada de demonstrar não apenas o amor a Deus, mas, o sucesso do empreendimento missionário no Japão e na Cochinchina, que resultou num “ramalhete” de mulheres exemplares, defensoras da fé católica, em terras de “infidelidade e idolatria”.

## 2.1 Rosas do Japam e Rosas do Japam e da Cochinchina

A prática da escrita sobre mulheres é recorrente nas obras de Agostinho de Santa Maria. Dos mais de vinte e cinco títulos catalogados por Diogo Barbosa Machado, em 1741, para a obra *Bibliotheca Lusitana*, pelo menos, nove obras, sem contar os dez tomos de *Santuário Mariano*, sobre o qual comentamos no primeiro capítulo desta dissertação, foram de alguma forma conectada à narrativa de vidas de mulheres cristãs, na opinião do autor, mulheres exemplares. A primeira obra associada à sua autoria (*Historia da Fundação do Real Convento de Santa Monica - 1699*) já tratava sobre a espiritualidade feminina, destacando-se uma escrita em formato elogioso acerca do convento de freiras agostinianas, localizado em Goa.<sup>96</sup>

Em *Rosas do Japam*, Agostinho de Santa Maria, a partir de fontes jesuíticas, trabalha com os “exemplos de virtude” de mulheres “japonesas” convertidas ao catolicismo, apresentadas a seus leitores como “mártires” defensoras da fé. O livro é composto por 240 páginas e dividido em cinco tratados, dos quais os quatro primeiros privilegiam as relações de vidas de sete “japonesas” e uma “coreana” que fundaram em *Meaco* um recolhimento para mulheres cristãs.<sup>97</sup>

Segundo Agostinho de Santa Maria, a ideia de fundar um recolhimento para mulheres partiu de Julia Nayto, uma viúva, que após convertida ao Cristianismo, sentiu o desejo de “ganhar muitos outros corações para Deus e por isso resolveu oferecer-lhe um agregado de muitos, que de todo se empregassem em amar com todas as veras” (SANTA MARIA, 1704, p. 18). Segundo Santa Maria, estes “santos intentos” foram apresentados por Julia aos padres jesuítas Organtino Leão<sup>98</sup> e Pedro Morejon<sup>99</sup>, que, como possuíam “muitas virtudes e grandes

---

<sup>96</sup>SANTA MARIA, Frei Agostinho de. *Historia do Convento de Santa Monica da Cidade de Goa, Corte do Estado da Índia & do Império Lusitano do Oriente*. Lisboa: Officina de Antonio Predrozo Galram, 1699.

<sup>97</sup>Sobre Meaco ou Miyaco ler nota 43 do Capítulo I desta dissertação.

<sup>98</sup>Organtino era natural de Casto di Valsabbia, próximo de Brescia, foi admitido na Companhia de Jesus em Ferrara, em 1556, quando já era sacerdote. Partiu para a Índia em 18 de março de 1567, a bordo da Anunciada. Professou seus três votos na Índia em 30 de novembro de 1558. Chegou ao Japão em 18 de junho de 1570. Trabalhou na região de Miyaco entre 1570 e 1588 e regressou para esta mesma cidade em 1590. Tornou-se professor do quarto voto em Osaka, em 31 de maio de 1591. Teve que deixar Miyako em 1596. No ano seguinte tornou-se conselheiro do vice-provincial. Em 24 de outubro de 1598 manifesta desejo de voltar para Miyako e tem o pedido atendido por Valignano. Em 1606 regressou definitivamente para Nagasaki, onde faleceu, em 22 de abril de 1609 aos 79 anos. Carta de Organtino Gneccchi-Soldo para o padre Gerak. Nagasaki, 24/10/1598. ARSI, Já-Sin, 13II, fl.199 e Carta ânua 15/03/1610, ARSI, Jap-Sin, 56, fl. 169. Apud. João Paulo de Oliveira Costa, *O cristianismo no Japão e o episcopado de D. Luis Cerqueira*. 1998. Apêndice sobre jesuítas no Japão, sem numeração de página.

<sup>99</sup>Pedro Morejon, natural de Medina del Campo, entrou na Companhia de Jesus em 1578. Partiu para o Japão em 1586 acompanhando os jovens japoneses desde Salamanca. Chegou ao Japão em 1590. Começou trabalhando em Shimo. Por ser espanhol foi enviado para Miyako para aconselhar os frades, mas não foi bem sucedido.

letras” poder-se-ia esperar uma “resolução segura”. Segundo Santa Maria, os padres consultados julgaram que o pedido de Julia se tratava de uma inspiração divina e, por isso aprovaram a ideia e dispuseram a “forma como se devia fundar”.

De acordo com *Rosas do Japam* para dar início ao recolhimento outras cinco mulheres se juntaram a Julia Nayto, as quais “com grande valor e total desprezo de si” cortaram os cabelos, vestiram hábito preto e fizeram os três votos: Pobreza, Castidade e Obediência.

Segundo Santa Maria, foi a própria Julia Nayto, “dona de um grande entendimento e fervoroso espírito”, quem compôs uma regra na qual se continham os exercícios, penitências e devoções com os quais as recolhidas deviam se exercitar. Infelizmente, o autor não especifica essa regra e os seus exercícios. Quanto aos estatutos, Agostinho de Santa Maria diz que os padres Organtino e Morejon, para mostrar que aquelas mulheres eram filhas da Companhia no modo de viver, procuraram conformá-los aos mesmos estatutos da Companhia de Jesus, que “era o da salvação de almas”. Assim, essas mulheres deveriam “*dar satisfação por suas ações e exercícios, sempre orando e pedindo a Deus pela salvação e conversão do império do Japão e de toda a gentildade*” (SANTA MARIA, 1709, p. 19).

Segundo consta em *Rosas do Japam*, o recolhimento de *Meaco* foi fundado na intenção de se tornar um convento, mas, não recebeu aprovação por parte da Sé Apostólica, mesmo que “*nada lhe faltasse para uma vida perfeitíssima, muito conforme a que professavam as religiosas das religiões mais reformadas da Europa [...]*” (SANTA MARIA, 1709, p. 114). Podemos inferir dessa afirmação que o recolhimento de *Meaco*, enquanto existiu, permaneceu sob os moldes de um beatério, tendo inclusive Agostinho de Santa Maria, ao longo do livro, se referido a suas habitantes como “*beatas de Meaco*”.

Segundo Pedro Vilas Boas Tavares é possível distinguirmos duas classes do universo dos beatérios: as beatas de *motu* próprio,<sup>100</sup> que se arrogavam um hábito religioso sem obediência a superior conhecido e as beatas de “hábito honesto”, que prometiam obediência aos seus confessores ou orientadores espirituais e professavam seus votos de maneira

---

Tornou-se professor dos 4 votos em Nagasaki a 4 de junho de 1601, e nessa mesma época foi nomeado superior de Miyaco. A partir de 1602, passou a ser o vice-superior de toda a região do Kami e entre 1604 e 25 de dezembro de 1613 foi reitor de Miyako, cargo que desempenhou durante muito tempo em simultâneo com o de vigário-geral do bispo em Miyako. Quando os religiosos foram exilados do Japão, Morejon foi escolhido para a função de procurador da província, e por isso, partiu para Manila em 01 de janeiro de 1616, quando estava em Acapulco. Em 1622 regressou à Índia por Lisboa e a 01 de setembro de 1625 estava em Macau. Foi ao Sião em 1626. Tornou-se reitor do colégio de Macau entre 21 de outubro de 1627 e 10 de agosto de 1631, tendo estado em Manila entre abril e novembro de 1630. Por morte do padre Jeronimo Rodrigues reassumiu o cargo de reitor entre 21 de novembro de 1631 e 31 de agosto de 1632. Faleceu em Macau em 11 de dezembro de 1639.

<sup>100</sup>*Motu*, em latim: movimento.

informal.<sup>101</sup> Nessa lógica, as “beatas de *Meaco*” se enquadrariam na segunda classe de devotas, pois professaram seus votos diante dos padres jesuítas Organtino Leão e Pedro Morejon, seus primeiros orientadores espirituais.

É interessante notarmos que o recolhimento de *Meaco*,<sup>102</sup> sob auspícios jesuítas, constitui-se em algo muito singular, uma vez que algumas das marcas distintivas da Ordem dizem respeito ao seu apostolado ativo e a não ter religiosas a seu cargo ou sob sua direção.<sup>103</sup>

De acordo com Haruko Nawata Ward, a decisão de não trabalhar com mulheres partiu de Inacio de Loyola, após uma experiência negativa com a ordenação, intercedida pelo Papa Paulo III, de Isabel Roser, Lucrecia di Brandine e Francisca Cruyllas, em 1545, quando o fundador da Companhia de Jesus diz ter percebido que trabalhar com um “ramo feminino” na Ordem distraía os jesuítas homens dos seus mais importantes ministérios. Assim, em 1546, Loyola pediu ao Papa que revogasse o seu pedido e transferindo os votos das três mulheres para o bispo diocesano (de Roma, ou seja, ao próprio Papa). Isabel e suas companheiras se tornaram, desta forma, freiras enclausuradas, como era a norma para as mulheres religiosas na Europa pós-tridentina. Segundo Ward, em 03 de maio de 1547, Inácio solicitou ao Papa a liberação perpétua dos jesuítas da direção espiritual de mulheres. Em 1549, a determinação dos jesuítas de não prosseguir com ramos femininos foi garantida pela bula papal *Licet debitum*, confirmada pelas Constituições de 1552.<sup>104</sup>

Ainda de acordo com Ward, apenas mais uma vez se ouviu falar em uma “mulher jesuíta”. Foi em 1554, quando Inácio de Loyola, admitiu a princesa Joana da Áustria como membro da Companhia, com a condição de que a sua associação fosse mantida em segredo absoluto e que Joana assumisse o pseudônimo de Matteo Sanchez. Segundo Ward, neste caso, a admissão de Joana na Companhia, sob autorização papal, parece ter se dado por motivações políticas uma vez que a princesa era filha do imperador Carlos V e irmã de Filipe II de Espanha. Para Ward, a posição política da princesa permitiu que a mesma se convertesse

---

<sup>101</sup>TAVARES, Pedro Villas Boas. *Beatas, inquisidores e teólogos. Reação portuguesa a Miguel de Molinos*. Dissertação de Doutorado em cultura portuguesa apresentada a Faculdade de Letras da Universidade do Porto. 2002, 2v.

<sup>102</sup>Embora tenhamos chegado à conclusão de que essa instituição funcionava nos moldes mais próximos de um beatério, optamos por manter o tratamento como recolhimento, afim de respeitar a nomenclatura usada por Agostinho de Santa Maria.

<sup>103</sup>Para mais informações sobre as estruturas e organização das constituições dos jesuítas ver ARNAUT, Cezar; RUKSTADTER, Flavio Massami Martins. Estrutura e Organização das Constituições dos Jesuítas (1539-1540). *Acta Scientiarum*. Maringa, v. 24, n.1, p. 103-113, 2002. Disponível em: <<http://eduem.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/viewFile/2416/1696>>. Acesso em 07 de março de 2018.

<sup>104</sup>Para mais informações sobre a profissão de Isabel e suas companheiras na Companhia de Jesus ver WARD, Haruko Nawata. “Jesuits, Too: Jesuits, Women Catechists, and Jezebel in Christian-Century Japan”. In: John W. O’ Malley [et al.], eds., *Jesuits II: Cultures, Sciences and Arts, 1540-1773*. Toronto: University Press, 2006.

numa poderosa protetora dos jesuítas, pelo menos até sua morte em 1573. Depois de Joana, segundo a autora, não se teve mais notícia de nenhuma outra mulher ligada à Companhia de Jesus.<sup>105</sup>

Ainda de acordo com Ward, os jesuítas encontraram, na conjuntura de suas missões pelo mundo, muitas mulheres que se identificaram com a vocação apostólica da Companhia de Jesus. No entanto, o tratamento dos padres com essas mulheres pautou-se sempre pela cautela, pois, embora costumassem usar e confiar nos talentos femininos das nativas para viabilizar conversões, costumavam, nos relatórios enviados a Roma, se dissociarem cuidadosamente dessas mulheres, para que não fossem acusados de violar as constituições.<sup>106</sup>

A leitura de *Rosas do Japam* não permite precisar a data de fundação do recolhimento, no entanto, o ano de sua extinção é claro: 1614, o ano de acirramento da perseguição ao Cristianismo no Japão.<sup>107</sup> O primeiro tratado de *Rosas do Japam* é dedicado à apresentação da trajetória de D. Julia Nayto, viúva que fundou o recolhimento em *Meaco* e se tornou a sua primeira superiora. O segundo e o terceiro tratado relatam respectivamente as trajetórias das virgens Luzia da Cruz e Thecla Ignacia, ambas com nomes que homenageiam santas do panteão católico - Santa Luzia e a Santa Tecla, veneradas pelos católicos como virgens e mártires.<sup>108</sup>

Enquanto os três primeiros tratados expõem trajetórias individuais e reúnem 147 das 240 páginas do livro, o quarto é dividido entre as trajetórias de outras cinco beatas: D. Magdalena de Nacaxima, D. Maria Iga, D. Marina Mançu, D. Maria Muni e por último D. Mécia, segunda superiora do recolhimento. Apesar de agrupar um número superior de personagens é o menor tratado de *Rosas do Japam*, com 19 páginas.

O quinto e último tratado faz o relato do que o autor nomeia de “*outros sucessos de valor e constância na Fé em várias senhoras do Japão*”, também designado “tratado da Fortaleza”. Santa Maria apresenta exemplos de fé de mulheres que não tinham relação com o recolhimento de *Meaco* e entre as quais destaca o nome de D. Gracia Tamako, ainda hoje lembrada pelos japoneses como um exemplo de mulher cristã.<sup>109</sup> O tratado cinco aborda a

---

<sup>105</sup>WARD, 2006, *idem*, p. 639.

<sup>106</sup>WARD, 2006, *ibidem*, p. 640.

<sup>107</sup>Ward aponta que a fundação deva ter se dado por volta de 1600. WARD, Haruko Nawata. *Womens religious leaders in Japan's Christian Century, 1549-1650*. Farnham, Surrey: Ashgate, 2009. p.61.

<sup>108</sup>Versões das histórias de vidas dessas santas podem ser lidas em: <<http://santo.cancaonova.com/santo/santa-luzia-protetora-dos-olhos/>> e <<http://santossanctorum.blogspot.com.br/2011/10/santa-tecla-padroeira-dos-agonizantes.html>>. Acessos em 29 de novembro de 2017.

<sup>109</sup>Ainda nos dias atuais é possível encontrar pelo Japão ícones de Gracia Tamako. A Catedral de Santa Maria, na arquidiocese de Osaka, possui duas imagens, uma em vitral e outra esculpida, produzida pelo escultor católico



experiência de várias mulheres e crianças que deram exemplo de perseverança e não abdicaram de sua fé, optando por testemunhar Cristo, apesar dos riscos que essa atitude implicava.

O segundo livro, *Rosas do Japam e da Cochinchina* é dividido em dois tratados, distribuídos em 392 páginas. Enquanto no primeiro livro os elogios são direcionados apenas aos feitos dos jesuítas, nessa segunda obra, Agostinho de Santa Maria dá espaço em sua narrativa aos “trabalhos e martírios” de agostinhos, calçados e descalços, que “obriram” no Japão e na Cochinchina para propagar a “verdadeira fé”, praticamente baseando suas afirmativas na obra de um único agostinho, o calçado Joseph Sicardo.<sup>110</sup>

O primeiro tratado de *Rosas do Japam e da Cochinchina* prossegue o relato de algumas experiências de fé ocorridas em território nipônico. No entanto, não expõe apenas exemplos de japoneses, apresenta também relatos sobre o martírio de uma portuguesa em Nagasaki e de coreanos que viviam no Japão e se converteram ao Cristianismo. O contexto da missionação na Cochinchina aparece apenas no segundo tratado, que possui dezesseis capítulos antecidos, a exemplo do primeiro *Rosas do Japam*, por uma introdução “histórica” que busca oferecer informações ao leitor a respeito da sociedade da Cochinchina

---

Abe Masayoki. As imagens podem ser conferidas em: <[http://www.geocities.jp/general\\_sasaki/hosokawa\\_gracia\\_eng.html](http://www.geocities.jp/general_sasaki/hosokawa_gracia_eng.html)>. Acesso em: 15 novembro de 2017.

<sup>110</sup>Joseph Sicardo, nasceu em Madri em 1643, filho de D. Juan Batista Sicardo e de D. Clara Martinez del Rio. Professou na Ordem de Santo Agostinho, no convento de Salamanca no dia 27 de maio de 1659. Fez graduação em Teologia e foi nomeado Leitor de Artes no convento de Pamplona. Em 1668 foi em missão para o México, mas, teve dificuldades em ser aceito pelos religiosos *criollos*, assim como os outros missionários espanhóis que o acompanhavam. Foi para Michoacán onde viveu por um ano com o bispo D. Frei Francisco Sarmiento e Luna, Agostinho, a quem acompanhou em suas visitas pastorais pela diocese e, quem mais tarde o nomeou visitador e examinador sinodal. Em 1678 foi eleito prior de Oaxaca. Em 1684 voltou para a Península Ibérica para dali partir para Roma e defender-se no processo que o prior do México, D. Jerônimo Colina, *criollo*, abriu contra sua pessoa. Seus biógrafos não informam sobre o que foi acusado, limitando-se a dizer que após poder explicar sua causa foi absolvido definitivamente em 20 de junho de 1687. Em 1690 foi nomeado por Carlos II como seu pregador. Em 6 de maio de 1702 foi consagrado bispo no Colégio de D. Maria de Aragão, em Madri, teve problemas para ter a autoridade reconhecida e depois de muitos litígios foi ainda acusado de infidelidade e deslealdade à Coroa. Teve que voltar a Península para se defender, mas, na viagem caiu nas mãos de holandeses que o levaram para Menorca, onde viveu como prisioneiro. Quando conseguiu sua liberdade foi para Barcelona, onde ficou por dois anos aguardando veredicto sobre o processo de infidelidade para com a Coroa. Inocentado voltou para Sacer em 1711, permaneceu até sua morte em 1715, aos setenta e dois anos. O livro de sua autoria utilizado como fonte por Agostinho de Santa Maaria trata-se de *Cristandad del Japon, y dilatada persecvción que padecio. Memorias sacras, de los martyres de lãs ilvstres Religiones de Santo Domingo, San Francisco, Compañia de Iesvs; y crecido número de Seglares; Y con especialidad, de los Religiosos del Orden de N. P. S. Augustin*, publicado em 1696. As informações sobre a biografia do Joseph Sicardo foram coletadas em: VELA, P. Gregorio Santiago. *Ensayo de una Bibliotheca ibero-americana de la orden de San Agustin*, vol. VII. 1925, p.488-506. Disponível em: <<http://archive.org/stream/ensayodeunabibli07santuof#page/n448/mode/1up>>. Acesso em: 19 de janeiro de 2018.

abordando aspectos sociais, políticos, geográficos e claro, religiosos, como adiantamos no capítulo I desta dissertação.<sup>111</sup>

As duas obras de Agostinho de Santa Maria oferecem uma narrativa edificante e elogiosa a respeito da espiritualidade de mulheres “japoas” e “cochinchinas” convertidas à fé católica durante processo de cristianização do Japão e da Cochinchina, entre meados finais do XVI e primeira metade do XVII. De acordo com Maria de Lurdes Correia Fernandes e Margareth de Almeida Gonçalves, esse tipo de literatura devota, voltada ao elogio da espiritualidade feminina obteve grande disseminação durante a alta idade moderna.<sup>112</sup> Em nossa perspectiva, *Rosas do Japam* e *Rosas do Japam e da Cochinchina* constituem mais um desses exemplares que, com caráter “edificante”, compõem um gênero de escrita, dirigido especialmente às mulheres. Através das práticas de contemplação, oração e meditação, um modelo de “perfeição” de comportamento cristão é divulgado.

Embora na “*Protestação do Autor*”, de ambas as obras, Santa Maria cumpra a exigência do decreto papal de Urbano VIII e afirme não pretender “*introduzir, nem adiantar veneração algumas às maravilhosas obras destas servas de Deos; mas sómente dar noticia dellas*”, o maravilhoso e o heroísmo são recursos utilizados pelo autor como meios de transformar suas “cândidas açucenas” em santos exemplos a serem seguidos. Segundo Pedro Vilas Boas Tavares, entre o final do século XVI e o começo do XVII, há uma ampliação do gosto social por manifestações do extraordinário e, conseqüentemente, um crescente interesse pela leitura de revelações e visões que teriam resultado em um movimento de edições de biografias místicas e devotas que inspiravam uma atitude de mimese espiritual em relação aos místicos medievais e modernos.<sup>113</sup>

Paula Almeida Mendes aponta que mesmo após a recomendação trentina de incentivo a um maior controle sobre o “maravilhoso” nas produções religiosas, o recurso ao mesmo

---

<sup>111</sup>O segundo livro, *Rosas do Japam e da Cochinchina*, possui na abertura da obra quatro sonetos. Os três primeiros em louvor das cristãs orientais e o quarto em louvor de Agostinho de Santa Maria. O primeiro é escrito por Salvador Soares Cotrim, sargento mor da Vila das Pias; o segundo e o terceiro por Gaspar Leitão da Fonseca, que segundo consta no II Tomo de Biblioteca Lusitana, foi membro da Real Academia de História Portuguesa; e o quarto foi escrito pelo capitão João Batalha da Sylva, contador geral de guerra e reino em louvor ao autor de *Rosas do Japam e da Cochinchina*. Há ainda um poema de autoria de Joseph do Couto Pestana, contador da contadoria geral de guerra e reino e um romance em louvor das “rosas” o qual não pudemos atribuir a autoria. Não há a presença de tais sonetos e poemas no primeiro livro, *Rosas do Japam*.

<sup>112</sup>Maria de Lurdes Correia Fernandes. Recordar os “santos vivos”: leituras e práticas devotas nas primeiras décadas do século.

Entre “heroicas virtudes” e a história: a escrita de frei Agostinho de Santa Maria e a sacralização da vida conventual de mulheres na Ásia portuguesa no limiar do século XVIII. In: Gandelman, Luciana Mendes. Gonçalves, Margareth de Almeida. Faria, Patrícia Souza de. (orgs). *Religião e linguagem nos mundos ibéricos: identidades, vínculos sociais e instituições*. Seropédica/Rio de Janeiro: EDUR, 2015, p. 32.

<sup>113</sup>TAVARES, Pedro Vilas Boas. Caminhos e invenções de santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII (Alguns dados, problemas e sugestões). *Via Spiritus*, Porto, n.3, 1996, p. 186.

continuou sendo usado como uma estratégia de sedução nas histórias de vidas exemplares<sup>114</sup>. A proliferação das “Vidas”, exemplares ao longo da Época Moderna, segundo a autora, correspondeu a uma estratégia de divulgação doutrinal massiva que procurava, senão reprimir, ao menos “condicionar” o gosto do público em alternativa aos livros de cavalaria e às novelas amorosas. A observação de Paula Almeida Mendes corrobora o que Michel de Certeau já havia interpretado acerca das hagiografias e sua função de “entretenimento”, pois, de acordo com o autor, as hagiografias e vidas de santos deveriam ser lidas nos horários de descanso ou mesmo nos momentos das refeições – era comum nos seminários, conventos e mosteiros a escolha de uma pessoa que durante as refeições lia em voz alta textos edificantes para os demais da comunidade – com a finalidade de fornecer modelos de comportamento através do entretenimento.<sup>115</sup>

Ainda segundo Michel de Certeau, a hagiografia é um tipo de escrita que privilegia os atores do sagrado e que visa, sobretudo, a edificação promovida através da divulgação de *exempla* de piedade e virtude cristãs.<sup>116</sup> A leitura de *Rosas do Japam* e *Rosas do Japam e da Cochinchina* nos permite dizer que o seu modelo narrativo é herdado dessa tradição hagiográfica, compartilhando seus propósitos edificantes e exemplares. Nessa perspectiva, é correto afirmar que Santa Maria apropria-se do gênero hagiográfico no seu sentido mais pedagógico, utilizando suas ferramentas para a partir das experiências “exemplares” das mulheres cristãs do Japão e da Cochinchina pudesse construir um discurso laudatório que servisse como fonte de inspiração para as mulheres que viviam no reino, fossem elas religiosas ou não. Vejamos dois trechos nos quais Agostinho de Santa Maria incentiva as religiosas reinóis a observarem esses exemplos vindos de terras de “gentilidades”:

**Oh se aquelas Religiosas que se prezam de devotas, lessem com atenção as lições de fervor, de humildade, e paciência que lhes ensina nestas linhas esta humilde donzela, nascida entre a gentildade!** A alegria de ser presa, ou reclusa em num estreito aposento; alegre, porque padecia nele por amor de Jesus Cristo, a quem dava graças; porque com maravilhosa providência lhe abria caminho para que se alargasse o seu afeto em cuidar do bem de sua alma, e se desafogasse o seu amor em os imensos espaços da eternidade da glória (SANTA MARIA, 1709, p. 112, grifos meus).

**Mas que confusão esta para as Religiosas nascidas e criadas com a doutrina da Fé, e com as santas leis da Cristandade, que se presa, de**

---

<sup>114</sup>MENDES, Paula Almeida. A partilha do espírito em Portugal nos séculos XVI e XVII: entre práticas devotas e redes familiares. *Revista da FLUP*. Porto, IV Série, vol.2 – 2012, pp.97-106.

<sup>115</sup>CERTEAU, Michel de. Uma variante: a edificação hagiográfica. In: *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1975.

<sup>116</sup>CERTEAU, 1975, *Idem*, p. 269.

**devotas, sem o serem!** Porque nenhum cuidado tem das suas principais obrigações, faltando a tudo com pretextos muito frívolos: e por isso se acham sempre secas, frias, e indevotas para as coisas de Deus, e melhoras de suas almas. Pois temam muito que estas se levantem no dia do Juízo, e em companhia da Rainha do Austro as acusem: porque souberam ir a ouvir a doutrina do Divino Salomão; e elas o não quiseram fazer, por negligencia sua” (SANTA MARIA, 1709, pp. 162-163, grifos meus).

É possível depreender dessas passagens que, para Santa Maria, era extraordinário que mulheres nascidas na “gentilidade” se mostrassem cristãs mais zelosas do que aquelas que, nascidas no reino, foram desde pequenas educadas na fé. Para o autor, esses exemplos de devoção vindos de terras tão longínquas, quanto o Japão e a Cochinchina, deveriam não apenas serem observados, mas, imitados, a fim de que se garantisse a graça da glória eterna.

As duas obras, tipografadas por diferentes impressores de Lisboa, foram dedicadas às mulheres de importantes casas reinóis, as quais Santa Maria recomendou que fizessem a leitura das obras de modo que se aproveitassem os “santos exemplos”, ali contidos.

O primeiro livro foi dedicado à condessa do Vimioso, D. Francisca Rosa de Menezes Coutinho, nascida no dia 03 de setembro de 1686, filha de D. Manoel Telles da Sylva, primeiro marques de Alegrette. Casada com D. Francisco de Portugal, segundo marquês de Valença e VII conde de Vimioso. Foi definida pelo genealogista português, teatino e membro fundador da Academia Real de História Portuguesa, D. Antonio Caetano de Sousa como uma “mulher que a Providência ornou de esclarecidas virtudes, brilhando a prudência, e a gravidade em ânimo pio e devota, com aplicação aos livros e talento admiravel”.<sup>117</sup>

O segundo livro foi dedicado a D. Luisa de Noronha, nascida em 23 de março de 1685, filha de D. Pedro Antonio de Noronha, primeiro marquês de Angeja e segundo conde de Villaverde e da marquesa D. Isabel de Mendonça, filha do marquês de Arronches, D. Henrique de Sousa. D. Luisa de Noronha tornou-se marquesa de Cascaes por ter se casado com o marquês D. Manoel de Castro e foi dama da rainha D. Maria Sofia do Palatinato-Neuburgo, segunda consorte do rei D. Pedro II, que governou Portugal de 1683 a 1706, como vimos no capítulo I desta dissertação.

Segundo Agostinho de Santa Maria, as nobres senhoras as quais dedica suas duas obras eram as mais indicadas para receber os seus “ramalhetes” de “rosas estrangeiras”, pois, as sabia amantes da devoção dessas “asiáticas flores” e acreditava que tanto a condessa do Vimioso, quanto a marquesa de Cascaes, poderiam ajudar a exalar a “fragrância” dessas

---

<sup>117</sup>SOUSA, Antonio Caetano de. *Historia genealógica da Casa Real Portuguesa: desde a sua origem até o presente, com as famílias illustres, que procedem dos Reys e dos serenissimos Duques de Bragança, justificada com instrumentos e escritos de inviolável fé*. Lisboa: Officina Sylviana da Academia Real, 1743. pp.782-784.

“formosas rosas” a ponto de fazer com que “todos gozem das suas suavidades”, levando Portugal a conhecer “os frutos dos apostólicos ministros portugueses”, que trabalhavam para a glória de Deus, segundo o autor, também sua maior intenção.

O recurso da dedicatória a uma figura insigne do reino, segundo já bem apontou Ângela Barreto Xavier, era importante para sedimentar os propósitos de legitimação do autor, constituindo uma garantia em casos de críticas, pois, além de se acionar a pessoa a quem se dedicou a obra como um “protetor”, demonstrava-se alguma ligação com um membro de uma família importante do reino.<sup>118</sup> Na dedicatória de Agostinho de Santa Maria à marquesa de Cascaes, de quem era capelão, essa intenção se mostra de maneira clara “*Só digo que estas peregrinas flores, & odoríferas Rosas do Oriente buscão o seu patrocínio; para que contra o Author delas senão atrevão os que sem razão censurão o que não devem e pertendem macular o que não podem*” (SANTA MARIA, 1724, s/p).

Segundo André Sekkel Cerqueira, o uso da dedicatória constituiria uma prática da cultura escrita impressa na sociedade de Antigo Regime, tornando-se uma característica dos livros impressos que passavam a gravar de modo muito mais permanente o nome dessas pessoas às quais se dedicavam os livros.<sup>119</sup> De acordo com o autor, na Antiguidade, a dedicatória não era uma prática, como pode ser comprovado nos livros de Heródoto, Tucídides, Tito Lívio, que não as possuem. No entanto, para o século XVI é possível encontrarmos dedicatórias, por exemplo, nas obras de autores italianos como Guicciardini e Maquiavel que ofereceram suas obras aos Médicis. Ainda de acordo com Cerqueira, em Portugal, após a Restauração de 1640, diversos livros de gênero histórico foram impressos e dedicados a D. João IV, D. Afonso VI e D. Pedro II e seus sucessores. Segundo o autor, o material impresso proporcionava uma circulação por uma área maior do que o material manuscrito – embora saibamos que os manuscritos tenham tido uma circulação significativa como pode ser inferido pelo estudo de Fernando J. Bouza Alvarez, em *Corre manuscrito* – fazendo com que leitores de diversos grupos letrados fossem alcançados.<sup>120</sup>

---

<sup>118</sup>XAVIER, Ângela Barreto. *A Invenção de Goa Poder Imperial e Conversões Culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

<sup>119</sup>O uso dado neste trabalho à expressão “Antigo Regime” obedece ao pensamento desenvolvido por Alexis de Tocqueville (1805-1859) para se reportar ao sistema político, econômico e social que surgiu na França e se difundiu, ao longo de XVI ao XVIII, pela Europa Ocidental e suas respectivas colônias. Um regime marcado pela forte centralização do Estado nas mãos do rei, uma economia mercantilista, uma sociedade marcada por fortes desigualdades e por uma grande rigidez social. TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

<sup>120</sup>CERQUEIRA, André S. A retórica da história no século XVII. *Labor Histórico*, v.2, n.1, p.13, 7-150, 2016. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/lh/article/view/4813>>. BOUZA, Fernando J. *Corre Manuscrito: Una historia cultural del Siglo de Oro*. Madrid, Marcial Pons, 2001.

Nas duas dedicatórias Agostinho de Santa Maria se coloca em posição de humildade, considerando as mulheres as quais dedica as obras como pessoas capazes de lhe conceder favores como proteção contra-ataques de leitores e, também, divulgação da obra no reino.

É interessante notar o relevo que as casas das homenageadas pelas dedicatórias de Agostinho de Santa Maria ocupavam em Portugal. Nas batalhas com Espanha pela independência de Portugal, D. Manoel Telles da Sylva (1641-1709), pai de D. Francisca de Menezes, participou da tomada de Évora, depois da batalha do Ameixial, sendo coronel de um terço das ordenanças, quando contava apenas vinte e sete anos de idade. Em 1669 foi nomeado regedor da Casa de Suplicação e, em 1672, sendo já conselheiro de Estado, vedor da Fazenda. Já em 1686 recebeu a honrosa incumbência de ir a Heidelberg buscar a princesa D. Maria Sofia de Neuburgo, filha do Eleitor Palatino, destinada para esposa, em segundas núpcias, de D. Pedro II. Essa missão rendeu-lhe o título de marquês de Alegrete com que o rei o agraciou em 19 de agosto de 1687. D. Manoel Telles da Sylva também pertencia ao mundo das letras, secretário perpétuo da Academia Real de História Portuguesa, latinista, escreveu a obra intitulada *De rebus gentis Joannis II*, publicada em Lisboa, no ano de 1689, com uma edição de 1712 em Haia. Começou a escrever em latim a história de D. João I, que ficou por concluir, deixou ainda em manuscrito epístolas familiares, epigramas e elogios na língua latina.<sup>121</sup>

D. Pedro Antonio de Noronha (1661-1731), pai D. Luisa de Noronha, foi o 1º marquês de Angeja e 2º conde de Vila Verde. Herdou do pai, D. Antonio de Noronha, o senhorio de Vila Verde e dos lugares de Lapaduço, Portela do Sol. Também foi senhor das vilas Angeja, Bemposta e Pinheiro, dos lugares de S. Martinho de Salreu, Fermelãs, Fermelainha, Canelas, Pinheiro a Branca. Foi alcaide-mor e comendador de Aljezur na Ordem de S. Tiago e na Ordem de Santa Maria, em Penamacor. Foi prestimónio de S. Salvador de Moucos, na Ordem de Cristo. Foi ainda conselheiro do Estado de Guerra, vedor da Fazenda Real, general de cavalaria, mordomo-mor da princesa do Brasil. Em 1692 foi nomeado vice-rei da Índia, de onde retornou em 1699, tornando-se general da cavalaria da província de Alentejo, mestre capitão general, posto com o qual esteve em campanha que ocupou Madrid em 1706, na ocasião em que Portugal envolveu-se na guerra de sucessão espanhola, no ensejo da morte, sem herdeiros, do rei Carlos II. Após várias campanhas, D. Pedro Antonio de Noronha voltou ao reino, do principado da Catalunha, no ano de 1710 para comandar o Exército do Alentejo,

---

<sup>121</sup>TORRES, João Romano. *Portugal. Dicionário histórico, corográfico, heráldico, bibliográfico, numismático e artístico*. Lisboa: edição *on line*, v. 2010. Disponível em: <http://www.arqnet.pt/dicionario/alegrete1m.html>. Acesso em: 22 de outubro de 2017.

com o cargo de governador das armas daquela província. Em 1714 foi nomeado vice-rei e capitão geral de mar e terra, com intendência e superioridade em todas as capitanias da América portuguesa, onde governou por 4 anos, voltando para o reino em 1718. Seu casamento com D. Isabel de Mendonça, mãe da homenageada por Agostinho de Santa Maria, com a dedicatória ao livro, se deu no ano de 1676.<sup>122</sup>

Conforme destacado por Norbert Elias, na sociedade do Antigo Regime, quanto maior a proximidade com o rei, maior a distinção da pessoa nesta corte.<sup>123</sup> As dedicatórias de Agostinho de Santa Maria para mulheres de importantes famílias reinóis corroboram essa lógica, demonstrando que o autor entendia essa ordem hierárquica e contava com ela para obter favores como proteção contra acusações e para publicação e divulgação de suas obras.

Os títulos das obras: *Rosas do Japam e Rosas do Japam e da Cochinchina, cândidas açucenas e ramallete de fragrantes e peregrinas flores colhidas nos jardins da Igreja do Japão e da Cochinchina sem que os espinhos da idolatria as pudessem murchar*, já assinalam uma das chaves de leitura com a qual devemos entendê-las: um gênero de escrita em que o relato de vidas edificantes de mulheres com acento no maravilhoso comporiam a fabricação de um “jardim” de perfis femininos. O historiador equatoriano Jorge Cañizares-Esguerra aponta que o uso de metáforas relacionadas a flores foi um dispositivo bastante disseminado nas escritas laudatórias sobre mulheres virtuosas dos espaços de conquista. Nesse contexto, a tradição do Cristianismo acabaria por produzir narrativas de vidas santificadas de mulheres que comporiam um “jardim divino”, no qual Jesus seria o jardineiro e ao longo do percurso até Deus se exalariam as fragrâncias florais. Ainda de acordo com o autor, dado o fato do desconhecimento da doutrina cristã pelas sociedades nativas, a destruição, dispersão e dissipação do mal não seriam as únicas obrigações do clero. Este deveria converter-se em “horticultor” e como numa “plantação” deveria aplinar as asperezas dos naturais da terra. Em

---

<sup>122</sup>As informações sobre o vice-rei do Brasil, D. Pedro Antonio de Noronha, foram retiradas do campo Antropônimos do site da Faculdade Nova de Lisboa. Disponível em: <<http://www.fcsh.unl.pt/cham/eve/content.php?printconceito=177>>. Acesso em: 22 de outubro de 2017. Outras informações podem ser obtidas em CAMPO BELO, Conde de, Governadores Gerais e Vice-Reis do Brasil, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1935; Nova história da expansão portuguesa, dir. Joel Serrão e A. H. Oliveira Marques, vol. VII, O império Luso Brasileiro: 1620-1750, coord. de Frédéric Mauro, Lisboa, Estampa, 1991; VARNHAGEN, Francisco Adolfo de, História Geral do Brasil: antes da sua separação e independência de Portugal, São Paulo, Ed. Melhoramentos, 4ªed., 1948; ZÚQUETE, Afonso Eduardo Martins, Nobreza de Portugal e do Brasil, Lisboa, ed. Enciclopédia, 1960-1989.

<sup>123</sup>ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Trad. Pedro Süsskind, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001, p.102.

outras palavras, seria preciso preparar o coração do nativo para receber a verdade de Cristo, em última instância transformando-os em “florescentes plantações espirituais”.<sup>124</sup>

No caso de *Rosas do Japam e Rosas do Japam e da Cochinchina*, Santa Maria destaca a valorização dessas “cândidas açucenas” de insígnias qualidades, virgens e matronas “ilustres em virtude”, que se distinguiam não só pela qualidade dos seus atos e exercícios ascéticos, mas, também pela defesa da fé em um ambiente de idolatria, no qual sofreram muitas perseguições e vários martírios, como apontado pelo frei Joseph dos Mártires em seu parecer sobre *Rosas do Japam* [...], escrito a 08 de agosto de 1706:

[...] sempre o estivera lendo, para continuamente recrear, e alentar meu espírito com as fragrâncias suaves de tão engraçadas, e maravilhosas Rosas, que a divina graça **criou naquela terra inculta de virtudes** e transplantou no fecundo jardim de sua Igreja que para encarnadas Rosas, ainda que careceram de derramar a purpura do próprio sangue, não lhes faltou o abrasado da perfeita caridade, e lhes sobrarão os espinhos das **muitas mortificações, e vários martírios**, que pelo Candido de sua pureza, e firmeza da Católica fé padeceram constantes [...] (Trecho do parecer de Frei Joseph dos Mártires para Rosas do Japão, 1709. Sem paginação. Grifos meus).

Santa Maria não compõe apenas mais uma “hagiografia” coletiva sobre mulheres convertidas ao Cristianismo. O que o autor se propôs a relatar, utilizando como base o trabalho de outros autores, diz respeito a uma missão praticamente solene: disponibilizar às mulheres que viviam no reino notícias sobre os “espelhos de virtude” vindos do extremo oriente, a fim de que as mulheres reinóis pudessem seguir seus “santos exemplos” e alcançar a “pátria celeste”. Apresentar essas “orientais” cristãs ao ocidente como “flores nascidas entre os espinhos da idolatria” significava demonstrar o sucesso empreendido pelos “obreiros” portugueses na conversão e “dilatação da fé católica pelo mundo”. Nessa perspectiva, de uma valorização dos portugueses, da recuperação de uma memória sacra e que da devota leitura destas vidas resultassem cristãos mais “zelosos das coisas de Deus” o trabalho de Santa Maria se aproxima da obra de Jorge Cardoso (1606 – 1669) em seu famoso *Agiologio Lusitano dos sanctos e varoens ilustres em virtude de Portugal e suas conquistas*, cujo primeiro tomo data de 1652, e que, conforme já demonstrou Maria de Lurdes Correia Fernandes, tinha a intenção de defesa de Portugal, buscando através do inventário e redações de “vidas exemplares”

---

<sup>124</sup>CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. *Catolicos y puritanos en la colonizacion de America*. Madri: Fundacion Jorge Juan Marcial Pons Historia, 2008. Antes de Agostinho de Santa Maria, outro agostiniano já havia recorrido ao uso da metáfora das flores: Luis dos Anjos (c.1580 -1625), em *Jardim de Portugal, em que se dá noticia de algumas e outras mulheres ilustres em virtude, as quais nasceram, ou viveram, ou estão sepultadas neste Reino e suas conquistas*, 1626.



mostrar aos estrangeiros - nomeadamente aos espanhóis, que muito antes já haviam investido na santidade como meio e forma de afirmação do seu prestígio político - a elevada quantidade e valor dos santos portugueses.<sup>125</sup> Em *Rosas do Japam e da Cochinchina*, Agostinho de Santa Maria ressalta não apenas o resultado das ações missionárias dos religiosos, mas a excelência dos portugueses em acessar terras tão longínquas quanto os distantes Japão e Cochinchina.

Jorge Cardoso pediu e recebeu por carta a colaboração de muitos portugueses e espanhóis na recolha e envio de informações biográficas para a elaboração do seu *Agiológico Lusitano*, resultando em um trabalho com um cariz de narrativa genealógica com protocolos de escrita hagiográfica. Por sua vez, Agostinho de Santa Maria, embora acompanhe a diretriz de Jorge Cardoso no que se refere ao cuidado relacionado à temporalidade secular - na qual a narrativa é pontuada por um encadeamento de fatos sucessivos firmados através da indicação de obras de caráter testemunhal – não faz um trabalho genealógico, dando a seus livros um perfil mais “histórico/historiográfico”, no sentido de buscar um registro escrito, uma memória estabelecida e aferida por provas documentais.

## 2.2 Uma “Exposição Histórica” – Usos da História



**Figura 1** (à esquerda) – Imagem da página 1 de *Rosas do Japam* (1709).

**Figura 2** (à direita) – Imagem da página 1 de *Rosas do Japam e da Cochinchina* (1724).

**Fonte:** as próprias figuras correspondem às fontes.

<sup>125</sup>FERNANDES, M.L.C. O agiologio Lusitano: encontros e compromissos da literatura hagiográfica e da história religiosa. In: CARDOSO, Jorge. *Agiologio Lusitano*. (com índices e edição de Maria de Lurdes Correia Fernandes). Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Tomo V, 2002.

As imagens acima são das primeiras páginas de *Rosas do Japam e Rosas do Japam e da Cochinchina*. Como é possível perceber a palavra “história” possui um papel de destaque na disposição da narrativa de Agostinho de Santa Maria. Percebemos que é uma preocupação do autor proporcionar ao seu leitor uma “exposição histórica” do contexto “japônico” e “cochinchino”, no entanto, expressa sob a perspectiva dos moldes políticos, comuns aos relatos edificantes de reis e reinados, presentes tanto em crônicas quanto nas variadas modalidades de história religiosa.

Ao articular componentes históricos aos da fé e da Igreja, Santa Maria demonstra que o uso que faz da abordagem histórica do Cristianismo é influenciado por acepções escatológicas sedimentadas numa metanarrativa da salvação. Seu intuito é pautado pela construção de narrativas que envolvem tanto fatos relacionados a ordens religiosas quanto a trajetórias pessoais utilizadas em um sentido edificante e exemplar.

Segundo destacou Margareth de Almeida Gonçalves, a perspectiva do *telos* escatológico de condução do destino humano, em prol da concepção providencialista da História, atravessou o período medieval e construiu uma apreensão do tempo histórico introduzida ao gênero da história religiosa pela ideia de processo linear. Desde então, a “História” também passou a ser “História da Salvação” e parte imprescindível do pensamento teológico. Para a autora, é em Santo Agostinho e *A Cidade de Deus* que encontramos formulada a ideia de tempo linear que releva o componente da ação humana em uma dada ordem que inclui todo acontecimento no tempo. Nessa ordem, todas as ações humanas ocorrem sob os auspícios da providência divina com um sentido definido e foi essa concepção que determinou toda a teologia no medievo e influenciou as posteriores filosofias da história.<sup>126</sup>

Em *Rosas do Japam e Rosas do Japam e da Cochinchina*, Santa Maria obedece à noção de linearidade e providencialismo, conforme o legado cristão de Santo Agostinho, como pode ser inferido já na primeira frase da introdução do primeiro livro, na qual podemos notar que, para o autor, tanto a ação de Francisco Xavier quanto o próprio resultado desta emanavam da providência divina:

Dispondo Deus com a sua altíssima providência e misericórdia infinita, que as luzes da verdade Católica amanhecessem no dilatado Império do Japão, encheu aquele abrasado coração do Apostolo do Oriente, o glorioso padre

---

<sup>126</sup>GONÇALVES, 2015, *op. cit.*, p.22.

São Francisco Xavier, ministro incansável do Santo Evangelho, do zelo de sua conversão [...] (SANTA MARIA, 1709, p. 1).

Nas duas obras Agostinho de Santa Maria demonstra o emprego de uma noção de História doutrinária e teológica. Sua intenção é determinada logo nas dedicatórias dos livros nos quais relata a santidade, as virtudes e *exemplas* de suas “rosas” e anuncia a expectativa a respeito da propagação da obra, acerca do relato de vida dessas “flores orientais” ilustres em virtude e nascidas em terra de “gentilidade e idolatria”, pedindo tanto a condessa do Vimioso, quanto a marquesa de Cascaes que o lessem em família para que os “santos exemplos” ali contidos fossem aproveitados por todos.

Ao escolher usar o termo História no título de cada primeiro capítulo dos dois livros, o autor inscreve o objetivo de garantir o estatuto de autenticidade à sua narrativa, afastando-a das acusações de erro ou fraude e realçando a intenção de reforçar a seriedade da obra e isolando-a da ideia de invenção ou da pecha de fábula. Esse recurso também foi amplamente utilizado pelo autor no livro sobre a fundação do Real Convento de Santa Monica de Goa, conforme já apontado por Margareth de Almeida Gonçalves.<sup>127</sup>

Agostinho de Santa Maria articula procedimentos da tradição das crônicas, dos tratados doutrinários do Cristianismo, das relações de vidas no padrão hagiográfico do medievo e dos dispositivos documentais de escrituração sobre a história da Igreja, na qual cada vez mais se percebe a importância do documento e do testemunho. Embora sua história contemple fatos relacionados às ordens religiosas, o ponto fulcral são as histórias particulares que juntas dão ao seu trabalho ares de uma história universal do Cristianismo. O desencadeamento da narrativa indica, por parte do autor, um cuidado com o passado e um uso da história como espaço retórico de transmissão de valores morais exemplares e de caráter pedagógico, servindo o próprio termo como uma ferramenta para convencimento do leitor. Esse uso da “história” como ferramenta de convencimento está intimamente ligado ao papel da retórica e de um perfeito uso das palavras na ação evangelizadora.

Lembremos que desde o século XVI os mecanismos de assimilação da retórica grega e romana vinham sendo “apropriados” pela oratória religiosa, conforme prescrições do próprio Concílio de Trento (1545-1563) que legitimou a retórica como modo privilegiado de expressão e de transmissão das “verdades da fé”.

Na alta idade moderna, a retórica não se reduzia apenas as figuras de estilo, mas organizava também a escolha dos argumentos e do discurso em combinação com a dialética.

---

<sup>127</sup>GONÇALVES, 2015. *Idem*, p. 26.

Segundo Olivier Reboul, a retórica é a arte da persuasão, independente se empregada na produção oral, escrita ou verbal, ela não seria aplicável a todos os discursos, mas somente aqueles que visam a persuadir. Para o autor, a retórica teria quatro funções principais: A própria *persuasão* – meio de ordem racional ou emocional, onde a razão são os argumentos utilizados e o emocional é representado pelo *ethos* e pelo *pathos*.<sup>128</sup> Em segundo lugar viria a função *hermenêutica*, a interpretação de que o orador nunca estará sozinho, sempre concordando ou discordando de outros oradores, por isso é importante saber para quem se está falando, compreender o discurso deste outro e detectar suas ciladas, sopesando a força de seus argumentos e sobretudo captando o não dito. Em suma, a função hermenêutica é a arte de interpretar textos, ler seu interlocutor. Em terceiro, viria a função *heurística* que é a função da descoberta, pois ao utilizarmos a retórica não a fazemos apenas para obter certo poder, mas também para encontrar alguma coisa. Sobre esta função o autor cita como exemplo a ser descoberto pela retórica aquilo que seja mais ou menos verossímil, uma vez que na vida não se pode prever nada com total certeza. A quarta e última função da retórica seria a sua função *pedagógica*, pois a retórica ensina a encadear argumentos de modo coerente e eficaz, a cuidar do estilo, a encontrar construções apropriadas e as figuras exatas, a falar distintamente e com vivacidade.

Ainda de acordo com Reboul, a retórica tem muitos aspectos em comum com a dialética. As duas são capazes de provar uma tese, assim como o seu contrário. São técnicas e podem ser ensinadas metodicamente. Ambas são capazes de fazer distinção entre o verdadeiro e o aparente e utilizam dois tipos idênticos de argumentação, a indução e a dedução. No entanto, segundo o autor, não devemos pensar que as duas designam a mesma disciplina. A retórica é apenas uma aplicação, entre outras da dialética, é uma de suas quatro funções.<sup>129</sup> Inversamente, a retórica utiliza a dialética como um meio entre outros de persuadir. A retórica é um instrumento de ação social, e seu domínio é o da deliberação, do verossímil. Olivier

---

<sup>128</sup>Para o autor é possível reconhecer o *ethos* de um público chamando-lhes atenção, ganhando a confiança ao mesmo tempo em que reconhece o *pathos*, que seriam as tendências, os desejos, as emoções do auditório dos quais o orador poderá tirar partido. Em resumo a função persuasiva teria dois aspectos a argumentativa e a oratória. Reboul, Olivier. *Introdução à retórica*. 2. ed. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004. pp. XVII-XXII.

<sup>129</sup>Segundo Olivier Reboul, Aristóteles transformou a retórica num sistema com quatro partes: Invenção (*heurésis*): a busca que empreende o orador de todos os argumentos e de outros meios de persuasão relativos ao tema de seu discurso; Disposição (*taxis*): a ordenação destes argumentos; Elocução (*lexis*) que diz respeito a redação escrita do discurso, ao estilo e a Ação (*hypocrisis*): proferição efetiva do discurso, com tudo o que ele pode implicar em termos de efeito de voz. Mímicas e gestos. Na época romana a ação será acrescentada a memória (REBOUL, 2004, Idem, p. 43-44).

Reboul, resume a retórica da seguinte forma: “a retórica é uma aplicação da dialética, no sentido de que a utiliza como instrumento intelectual de persuasão”.<sup>130</sup>

Apropriando-se então de uma arte retórica que visa persuadir seu público leitor, Agostinho de Santa Maria utiliza-se do recurso da verossimilhança (onde o verossímil não necessariamente é a verdade, mas aquilo que faz sentido) e dessa forma a autoridade do discurso se dá pelas citações, pelas referências, pelas notas nas quais se estabelece um saber sobre o outro e das quais o autor extrai uma verossimilhança do relato, uma validade do saber, produzindo credibilidade ao seu discurso.

A preocupação de Agostinho de Santa Maria não é infundada. Desde o século XV, o movimento humanista com uma crítica filológica que contrapunha o providencialismo da história eclesiástica promoveu uma virada nos estudos religiosos. Lembremos que, de acordo com Joaquim Veríssimo Serrão, as vidas de santos e as histórias eclesiásticas, gêneros dos quais Agostinho de Santa Maria aproxima-se em sua escrita, forjaram-se em gêneros historiográficos enquanto os anais capturavam eventos e registros de instituições religiosas e as crônicas intercalavam a cronologia de acontecimentos ao formato mais elaborado de narrativa edificante de memórias.<sup>131</sup> O modelo da história eclesiástica, segundo já apontou Arnaldo Momigliano, é o cunhado por Eusébio de Cesareia (265-340) e nele a história opera em duas modalidades: a do sagrado e a dos seus membros e instituições, foi a tradição dos eruditos e dos antiquários que sedimentara para a historiografia eclesiástica a importância do estudo das fontes escritas de natureza arquivística e da prática de recolha de fontes primárias<sup>132</sup>. Ao questionar a Doação de Constantino,<sup>133</sup> Lorenzo Valla (1407-1454) promoveu a ascensão de um modelo de escrita da história que passou a incluir as noções de prova documental. Já no século XVI, princípios da evidência e da autenticidade de fontes documentais inscreveram a questão da universalidade do método na abordagem histórica do dominicano espanhol da escola de Salamanca, Melchior Cano, e a relevância do método crítico fora incorporada à história religiosa na propagação de edições de relatos de vidas dos santos (*Acta Sanctorum*) pelos jesuítas vinculados a Jean Bolland (1596-1665) e pela

---

<sup>130</sup>REBOUL, 2004, *idem*. pp. 43-44.

<sup>131</sup>SERRÃO, Joaquim V. *A historiografia portuguesa: doutrina e crítica – séculos XVII-XVIII*. V.1, Lisboa: Editorial Verbo, 1972.

<sup>132</sup>GONÇALVES, 2015, *idem*, p. 24.

<sup>133</sup>“Escrito que se pretendia do século IV – na prerrogativa dos papas em dominar reis e o imperador germânico, podendo vigiá-los ou depô-los. Reza a “doação” que no terceiro dia da conversão de Constantino ao Cristianismo – que hoje sabe-se que é do século VIII – o imperador teria conferido ao Papa Silvestre e seus sucessores insígnias imperiais – o paço de Latrão e até o próprio império – reservando-se apenas o governo de Bizâncio. Conhecedor dos cânones da linguagem clássica, Valla aponta impropriedade em “doação”. Ao proceder à genealogia da leitura e da interpretação de textos, Valla torna explícita a vocação desse texto” (MATOS, Olgaria. REVISTA USP, São Paulo. N.74, p. 64, junho/agosto 2007).

publicação de uma documentação antiga dos beneditinos da congregação de Saint Maur, a qual reunia novos protocolos de prova documental à escrita religiosa sobre o passado.

No século XVII, o avanço da filologia ganhou ainda mais destaque entre os antiquários e no campo confessional foram feitas tentativas de uma história crítica da religião, tanto do lado protestante quanto católico. De acordo com Arnaldo Momigliano, enquanto protestantes deram ênfase à exegese bíblica e ao estudo dos patriarcas, os católicos incluíram as práticas de pesquisa dos antiquários.<sup>134</sup> Jean Mabillon (1632-1707) da Congregação beneditina de Saint Maur, publicou *De res diplomatica*, obra na qual procurou retirar todo elemento do maravilhoso que pudesse conectar a escrita religiosa a estilos como a fábula ou a lenda. Mabillon assentou o método crítico na escrita da história eclesiástica, já que na sua concepção a contradição entre fé e razão era apenas aparente, pois, a pesquisa da verdade servia antes de tudo para confirmar a causa da religião católica, não prejudicá-la. Para o monge, a verdade poderia ser distinguida do erro mediante a adoção de regras objetivas e a reunião de provas por meio de um paciente trabalho de pesquisa que tornaria possível a aquisição da certeza histórica. Esses dispositivos de prova e verdade foram incorporados à organização da memória das ordens religiosas, das instituições eclesiásticas e das vidas de santos, isolando a fábula e a dimensão ficcional numa orientação já prevista pela própria legislação sinodal trentina e as novas tendências, na forma dos jesuítas bolandistas e dos beneditinos mauristas lentamente penetraram o ambiente confessional ibérico. Logo, a preocupação com a aceitação de seus livros como obras confiáveis e autênticas, aferidas por uma pesquisa cuidadosa embasada em fontes de autoridade não era à toa, afinal os livros traziam a luz exemplos de comportamento que Agostinho de Santa Maria esperava que fossem imitados.

Na escrita de Santa Maria integram-se parâmetros de história sacra e eclesiástica que visam doutrinar através da exemplaridade e ao mesmo tempo valorizar as ações portuguesas no além mar. Embora *Rosas do Japam* tenha data de publicação em 1704 e *Rosas do Japão e da Cochinchina* seja de 1724, é possível interpretar suas obras como condizentes com a política de defesa da “nacionalidade” portuguesa presente no âmbito das discussões da Academia Real de História Portuguesa, fundada em 1720. Conforme Iris Kantor, as

---

<sup>134</sup>MOMIGLIANO, A. O surgimento da pesquisa antiquária. In: *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Santa Catarina: EDUSC, 2004.

discussões que ocupavam os intelectuais da instituição não se limitavam à glorificação da monarquia, mas chegavam à elaboração de um discurso de glorificação do espaço imperial<sup>135</sup>.

Segundo Kantor, com a criação da Academia Real de História Portuguesa, os cronistas das ordens religiosas foram incorporados à instituição. Assim, D. João V colocou sob sua tutela o programa oficial de construção coletiva da história nacional, proporcionando a integração e socialização das elites dirigentes leigas e eclesiásticas, ao mesmo tempo em que estimulava a transferência de informações e competências da esfera eclesiástica para a esfera secular.<sup>136</sup>

É preciso que se destaque a importância dessa instituição para a formação do pensamento histórico e político em Portugal. O título de “real” além de servir como um diferencial em relação as demais associações literárias da época conferia aos seus sócios uma posição de destaque dentro da corte. No entanto, o apoio régio, era de certa forma, como um delimitador do caráter da produção historiográfica, que deveria auxiliar na manutenção do poder monárquico. Nesse sentido, a Academia Real de História Portuguesa contribuiu para o fortalecimento da imagem real, inclusive levando D. João V a conquistar uma posição singular dentro do clero e promovendo a centralização do poder nas mãos do rei.<sup>137</sup>

De acordo com Taise Silva, na reflexão historiográfica sobre a Academia alguns aspectos se destacavam de forma notória, como: a construção profética e religiosa do sentido da história (elemento chave da elaboração da legitimidade dinástica bragantina); a reiteração do elo entre a visão cristianizada da ordem social e poder político; a parenética eclesiástica nos púlpitos voltada para a disseminação do ideário autonomista de 1640, apoiado por passagens bíblicas; o sentido místico da monarquia favorecido pela utilização do culto à Virgem da Imaculada Conceição, padroeira de Portugal a partir de 1646.

Para Silva, o conceito de história na instituição era manipulado ao ponto de subordinar-se ao conjunto conceitual operante em defesa de um pressuposto teológico-político. Gêneros historiográficos conformavam-se à ideia de que a liberdade apenas subsistia obediente à vontade do rei e assim a criação da Academia proporcionou também a criação de um espaço legítimo e circunscrito de controle de tradições narrativas que serviam à memória do reino na construção da soberania do monarca. Assim, Igreja e Estado, na primeira metade

---

<sup>135</sup>KANTOR, Iris. *Esquecidos e Renascidos – Historiografia Acadêmica Luso- Americana (1724-1759)*. Editora HUCITEC – Centro de Estudos Baianos/UFBA: São Paulo-Salvador, 2004, p. 45.

<sup>136</sup>KANTOR, 2004, *idem*, p. 30.

<sup>137</sup>SILVA, Taise Quadros da. Poder e episteme na erudição histórica do Portugal setecentista: uma abordagem do programa historiográfico da Academia Real de História Portuguesa (1720-1721). *Revista história da historiografia*, n. 03, 2009.

do XVIII, garantiram a regulação das práticas escritas e produções do saber, resguardando de críticas os eventos milagrosos que corroborassem para a legitimação da afirmação de Portugal e da figura do rei. Nesse sentido, o uso que Santa Maria faz dos eventos maravilhosos, ocorridos no Japão e na Cochinchina, é legitimado pela sua função pedagógica e pela tentativa de demonstração do engrandecimento do reino, tanto em relação a uma “fabricação” de seus santos portugueses quanto do elogio aos serviços pastorais dos portugueses em terras tão inóspitas para o “florescimento” da cristandade.

Do mesmo modo que em *História da Fundação do Real Mosteiro de Santa Mônica*, a escrita de Agostinho de Santa Maria em *Rosas do Japam* dispõe de um relato – sobre o beatério japonês – que acentua o caráter da moral cristã com destaque para a virtuosidade do ascetismo reforçado por meio do uso de uma sucessão de relatos que recorrem a elementos e noções que acentuam características únicas e singulares ao comportamento religioso e às manifestações do sagrado.<sup>138</sup> Esse estilo de redação está inscrito em variados gêneros de escrita religiosa que atravessaram diversas temáticas e possuíram naturezas dispersas entre poesia, prosa, textos devocionais, tratados de teologia, espelhos de virtudes, vidas devotas e muitos outros que os séculos XVII e XVIII viram proliferar em Portugal. No entanto, não podemos deixar de destacar que a marginalização das práticas escriturárias religiosas do Cristianismo ampliou-se nesses mesmos séculos, até serem efetivamente remetidas ao esquecimento na constituição do campo científico da História no século XIX. Ainda assim, a história eclesiástica nos moldes definidos por Eusébio de Cesareia permaneceu no círculo letrado ocidental durante tempo considerável graças inclusive a ação de monges peritos na arte de copiar e compilar o passado, transformando os mosteiros em verdadeiros centros (re) produtores de história.

Agostinho de Santa Maria demonstra controle sobre os dispositivos de erudição e antiquariado que circulavam na tradição da escrita religiosa em Portugal. As referências a textos da bíblia, aos documentos relacionados as produções jesuítas e agostinianas, usadas como fontes, indicam instrumentos de notação, que dimensionam a importância da fonte documental, dos manuscritos e impressos da livraria da ordem religiosa para as modalidades de escrita eclesiástica. É bom que se destaque, conforme já lembrou Kantor, que foram as práticas de investigação erudita, desenvolvidas no interior das corporações religiosas, as responsáveis por gradualmente as academias incorporarem o método crítico às suas

---

<sup>138</sup>GONÇALVES, 2015, *idem*, p. 47.



produções, marcando o início da autonomização disciplinar e da profissionalização do ofício de historiador.

Por fim, é válido dizer que a escrita de Santa Maria é balizada por formas de narrativas do sagrado, em que se destaca a influência das vertentes míticas ibéricas do “maravilhoso” e do “extraordinário”, presentes na sacralização do feminino, apesar dos dispositivos de controle e interdições postos em prática ao longo do XVII. O uso do vocábulo “história” possui diversas acepções em Agostinho de Santa Maria. No entanto, a principal função aplicada diz respeito aos procedimentos de avaliação de erro e fraude que se aplicam as intenções daqueles que escrevem história.

### 2.3 Fontes e métodos de Agostinho de Santa Maria

Agostinho de Santa Maria demonstra ter tido acesso a obras relevantes relacionadas à missão no Oriente. No primeiro livro destacam-se obras jesuíticas como *Historia de las misiones qve han hecho los religiosos de la Compañia de Iesus, para predicar el sancto evangelio em la India Oriental, y em los reynos de la China e Iapon*, datada de 1601 e com autoria atribuída ao padre jesuíta Luís de Gusmán, citado cerca de nove vezes pelo autor agostiniano; *Fascículos e Japponicus floribus, suo aduhuc mandentibus sanguine*, de 1646, atribuída ao padre Antonio Francisco Cardim;<sup>139</sup> *Labor evangélica, ministérios apostólicos de los obreros de la Compañia de Iesus, fundacion y progressos de su provincia em las islas Filipinas*, 1663, atribuída ao frei Francisco Colin e *Gloriosa Coroa d’esforçados religiosos da Companhia de Jesu mortos pella Fe catholica nas conquistas dos reinos da coroa de Portugal*, 1642, de autoria do padre Bartolomeu Guerreiro.

No segundo livro, Agostinho de Santa Maria continua utilizando a obra de alguns desses autores como o do Padre Cardim, citado cerca de 15 vezes, Guzmán e Guerreiro e acrescenta novas fontes como *Cristandad del Japon, y dilatada persecución qve padecio. Memorias sacras, de los martyres de las ilvstres Religiones de Santo Domingo, San Francisco, Compañia de Iesus; y crecido número de Seglares; Y con especialidad, de los Religiosos del Orden de N. P. S. Augustin*, 1696, do padre agostiniano Joseph Sicardo, citado mais de vinte e cinco vezes e *Oriente Conquistado a Jesus Cristo pelos Padres da Companhia de Jesus da Provincia de Goa*, produzida entre 1695 e 1705 pelo padre jesuíta

---

<sup>139</sup>Essa obra foi traduzida para o português pelo próprio Cardim e recebeu o nome de *Elogios, e ramallete de flores borrifado com o sangue dos religiosos da companhia de Jesu*. Lisboa: Manoel da Silva, 1650. Está disponível para consulta e *download* no site da Biblioteca Nacional de Portugal no endereço: <<http://purl.pt/12675/5/#/6>>. Último acesso: 30 de novembro de 2017.

Francisco de Souza.<sup>140</sup> O autor aponta outros títulos de forma mais genérica, sem especificação de autor ou datas, indicando apenas como informações retiradas de cartas ânuas e dos Tratados das missões na Cochinchina. No anexo, tabela 1, há uma relação que busca informar a respeito dos autores escolhidos por Santa Maria como fontes para *Rosas do Japam* e *Rosas do Japam e da Cochinchina*. Nela verificamos que há um equilíbrio entre o número de autores portugueses e espanhóis e a presença de um brasileiro. Verificamos também que todas as fontes pertencem ao século XVII, e que das seis fontes utilizadas apenas uma não é obra jesuíta, mas de um Agostinho.

Diferente da maioria dos autores que utilizou, os quais tinham alguma experiência de circulação por diferentes espaços do globo (Cardim esteve em Moçambique, Goa, China e Malaca; Colin esteve nas Filipinas; Joseph Sicardo esteve no México e em Roma, Francisco de Souza esteve em Goa), Agostinho de Santa Maria não esteve no Japão ou na Cochinchina, produziu suas obras sobre esses territórios utilizando-se, como já apontamos, de uma vasta bibliografia circulante no meio letrado em que vivia. Nesse sentido, de acordo com classificação sugerida por Pascale Girard para as produções de religiosos europeus no período moderno, e, também como apontado por Margareth de Almeida Gonçalves, o trabalho de Agostinho de Santa Maria pode ser considerado uma “escrita de gabinete”, no qual o autor redige um texto a partir de outros, não sendo, portanto, uma testemunha ocular dos fatos que narra.<sup>141</sup>

O Antigo Regime viu florescer exemplares de livros que eram cópias uns dos outros. Uma tendência que produzia verdadeiros “plágios” dos modelos consagrados, se pensarmos com os olhos de hoje. O diferencial dos autores ficava por conta da sua criatividade revelada apenas na arte de copiar. O filósofo e historiador britânico Robin George Collingwood resumiu de forma muito apropriada esse tipo de prática como o “método da cola e tesoura” uma vez que não era preciso produzir novas formas de interpretação dos documentos.<sup>142</sup> No entanto, é preciso que se diga que a prática da imitação, diferente de hoje, era vista como um exercício intelectual, mais ainda, como uma arte. Imitavam-se autoridades clássicas modelares como Cícero, Sêneca e Virgílio, todos apontados por Agostinho de Santa Maria como fontes de autoridade.

---

<sup>140</sup>A primeira parte recebeu aprovação do provincial de Goa em dezembro de 1697, enquanto a segunda parte recebeu a licença para impressão em dezembro de 1701.

<sup>141</sup>Refiro-me ao capítulo Definições e Estudos Comparados das Crônicas. Presente na obra: *Os Religiosos Ocidentais na China da época moderna*. Paris: Fundação Macau, 1996 e ao trabalho de Margareth de Almeida Gonçalves em: GONÇALVES, *op.cit.*, 2015. p. 34.

<sup>142</sup>COLLINGWOOD, Robin. *A ideia de História*. Lisboa: Presença, 1981, p. 96.

Embora, em certa medida, Agostinho de Santa Maria dê continuidade a essa prática, pois em *Rosas do Japam* e *Rosas do Japam e da Cochinchina* repete fielmente alguns relatos de suas fontes, existe um posicionamento crítico do autor que se aproveita das informações colhidas em suas fontes para refutar o que considera “patranhas” de outro autor. Em *Rosas do Japam e da Cochinchina*, temos um “Capítulo Último”, não mencionado no Index, no qual Agostinho de Santa Maria contrapõe as ideias contidas no livro “*Viaje del mundo*”, publicado em 1614, por Pedro Ordóñez de Ceballos, único livro criticado por Santa Maria ao longo das duas obras.

É problemático falar sobre Ceballos quando praticamente todas as informações a respeito do autor são as que constam no seu próprio livro. No entanto, de acordo com Miguel Zugasti, Ceballos nasceu em Jaén, Sevilha, Espanha, por volta de 1553-55. Começou seus estudos nas escolas da Santa Capela de Santo André, na sua cidade natal, como discípulo de Juan de Iciar, pedagogo e calígrafo que foi preceptor do príncipe Carlos, filho de Felipe II de Espanha.<sup>143</sup> Muito jovem (com cerca de nove anos) foi para Sevilha, estudar no colégio de “maese Rodrigo” da Companhia de Jesus, onde ficou até os dezessete anos e teria se graduado em latinidade e artes. Segundo Zugasti, logo Ceballos deixou Sevilha e começou a percorrer o mundo embarcando para a América na esquadra de Francisco Valverde, chegando a Cartagena das Índias pelo Chile e logo depois alcançando as Antilhas e o México. De Acapulco teria embarcado para as Filipinas e viajado por todas as ilhas orientais até chegar a Islândia, de onde regressou para sua terra natal com quarenta e sete ou quarenta e oito anos, entre os anos de 1602 e 1604, e a partir daí se dedicou a escrever a “*Viaje del Mundo*”, publicado em 1614, pela livraria Luis Sanches.

Segundo Folch, “*Viaje del mundo*” divide-se em três livros. O primeiro e o segundo autobiográficos e centrados nas aventuras de Ceballos como soldado até sua ordenação como sacerdote (ordenação que segundo o próprio Ceballos se deu no dia de Santa Lucia, pelo arcebispo de Santa Fé, em Bogotá, mas sem especificar o ano). O terceiro é um compêndio das terras e mares por onde passou, no qual são citados, entre outros lugares, Alexandria, Terra Santa, Índias Ocidentais, Bermudas, Portugal, Suíça, Flandres, Londres, Dinamarca,

---

<sup>143</sup>ZUGASTI, M. *El “viaje del mundo” (1614) de Pedro Ordóñez de Ceballos o cómo modela una autobiografía épica*. Alicante: Biblioteca Virtual de Cervantes, 2009. Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com/obra/el-viaje-del-mundo-1614-de-pedro-ordonez-de-ceballos-o-como-modelar-una-autobiografia-epica/>>. Acesso em: 14 de dezembro de 2017.

Alemanha, Lituânia, Suécia, Noruega, Finlândia, Prússia e Rússia, Acapulco, Quito, Perú, Equador e Cochinchina.<sup>144</sup>

Novamente segundo Zugasti, embora o autor ainda fosse desconhecido, sua obra foi bem aceita, pois em 1616, na mesma livraria, teve publicada uma segunda edição do livro. O impacto da obra teria transcendido a fronteira espanhola com as traduções parciais para o holandês, em 1621, e no ano seguinte, em latim e francês. Já no ano de 1625, trechos seriam traduzidos em inglês na obra *Pilgrimes*, de Samuel Purchas. Uma terceira edição integral foi publicada em Madri, por Juan Garcia Infanzón, em 1691, escrita em primeira pessoa e que resultou em um texto muito atrativo, pois resumia as peregrinações de Ceballos ao redor do mundo, calculando que este andou mais de trinta mil léguas visitando quase toda a Europa, norte e sul da África, Oriente Médio, Américas, Filipinas, Japão, China, Cochinchina, Índia, Pérsia etc.<sup>145</sup>

Segundo Santa Maria, as informações dadas por Ceballos “padecem grandes dúvidas”, pois este afirmaria ter entrado na Cochinchina pelos anos de 1591 e convertido uma rainha, a qual recusara como esposa, a quem teria dado o nome cristão de Maria. Junto com essa nobre Ceballos teria convertido outras cento e dezessete mulheres, as quais teriam fundado um convento, em um palácio fora da cidade de *Guanci*, e que teria a rainha Maria como priora. Para Santa Maria, apesar de Ceballos apresentar um “alvará” com detalhes da sua passagem pela Cochinchina, este não passaria de um “fingido decreto” ou “alvará despropositado e ridículo” (SANTA MARIA, 1724, p. 387).

O primeiro estranhamento de Santa Maria, sobre a escrita de Ceballos, diz respeito à descrição da cidade de *Picipuri* como uma linda cidade com trinta mil casas e com uma guarnição de vinte mil homens e quatro mil cavalos. Para Santa Maria, essa guarnição a cavalo já levantaria muitas dúvidas sobre a veracidade da obra de Ordóñez, uma vez que, os “cochinchinas” por terem muitos elefantes não utilizavam cavalos na guerra. Santa Maria também discorda da data que Ceballos diz ter entrado na Cochinchina. E uma prova, segundo Santa Maria, de que Ceballos estaria mentindo se comprovaria com a entrada dos primeiros portugueses no “reino da Cochinchina” por volta do ano de 1615 e dos padres jesuítas em 1617, os quais não teriam encontrado quaisquer rastros da cristandade plantada pelo “tal clérigo” que afirma ter convertido inúmeras almas (SANTA MARIA, 1724, p. 388).

---

<sup>144</sup>FOLCH, Luisa T. Relatos de viajes ibéricos: Peregrinação y Viaje del mundo. *Revista limite*, nº9, 2015, pp. 367-382.

<sup>145</sup>ZUGASTI, 2009. *op. cit.*, sem numeração de página.

Para Santa Maria, outro sinal de que a os escritos do padre Ordóñez se tratavam de “ridículas patranhas” diz respeito à existência da comunidade cristã “fundada” pelo padre Ceballos e que teria resultado na fundação do convento de freiras. Santa Maria argumenta que “*não há notícia do tal convento de freiras*” que deveria estar sujeito ao bispo de Macau e que 24 anos seriam um tempo demasiado para não se terem feito registros de sua existência. Além disso, Ceballos menciona duas cidades, *Picipuri* e *Guanci*, que segundo Santa Maria, a menos que tivessem sido destruídas, nunca existiram, pois na chegada da Companhia “*a corte principal é a Cidade de Sinoá, e depois dela a Cidade de Cachão e o principal porto e o mais frequentado é a Cidade de Fayfó, da qual dista de Cachão só uma légua*” (SANTA MARIA, 1724, p. 389).

Segundo Santa Maria, o padre Pedro Ordóñez de Ceballos quis fazer uma grande fábula e não se deve dar crédito ao que escreve, sobretudo em relação a Cochinchina. Também não acredita que o padre tenha convertido pessoas, principalmente sem ser importunado pelos “bonzos”, que sempre foram “ministros do demônio” e por isso justifica não colocar a rainha Maria, supostamente convertida por Ceballos, em seu “ramalhete de rosas”, pois julga que tal mulher nunca existiu.

Agostinho de Santa Maria não foi o único a duvidar das afirmações de Ceballos, sua experiência na Cochinchina despertou o ceticismo de muitos, como por exemplo de Lope da Vega que escreveu “*La Cochinchina, tierra donde dicen que se halló Pedro Ordóñez de Zavallos, natural de Jaén, y convirtió una infanta, bautizando más de ducientas mil personas, y hizo muy bien, y Dios se lo pagará si fue verdad, y si no, no.*”<sup>146</sup> No entanto, Zugasti afirma que Frei Juan de la Piedad, bispo de Macau, não só ratificou a verdade do caso em um memorial a Felipe III, como trouxe cartas da tal rainha Maria pedindo o retorno de Ceballos a Cochinchina. Além disso, a evidencia mais convincente teria partido de Jimenez Patón, alto funcionário do Santo Ofício, que declara inequivocamente:

*El obispo desde luego le nombró por su provisor, juez y vicario general em todos aquellos reinos, e le dio sus veces muy vezes cumplidas, como consta del titulo original que como notario apostólico, rescrito em el archivo de la Curia Romana y de la Inquisición, doy fe que he visto, com la copia del memorial, y la tengo em mi poder.*<sup>147</sup>

---

<sup>146</sup>VEGA, Lope de. *La Circe con otras Rimas y Prosas*, 1624.

<sup>147</sup>Jiménez Patón, *Historia de la antigua y continuada nobleza de la ciudad de Jaén*, fol. 215r. Riquelme e Vargas, 1983.

O fato de Agostinho de Santa Maria refutar a obra de Cebballos e buscar munir-se de fontes que embasassem o seu trabalho demonstra, mais uma vez, que o autor estava atento às mudanças que ocorriam no método da narrativa histórica. Agostinho de Santa Maria reconhece as limitações existentes na utilização de fontes produzidas por terceiros e como, às vezes, os números não coincidem de uma obra para outra, no entanto, defende que esse detalhe não desmerece os feitos daqueles que lá estiveram.

#### **2.4 “Martírio” e “Santidade Feminina”**

Boa parte da narrativa de Santa Maria é formada por relações de vida mais ou menos breves. Os relatos dos personagens principais estão voltados para uma espécie de ensaio espiritual sobre suas virtudes, o amor a Deus, a oração, o desejo de martírio, as obras de misericórdia e carinho dos naturais para com os seus orientadores espirituais. Embora afirme na Protestação do Autor que não pretende criar novos santos, é inegável o caráter hagiográfico de suas narrações demonstrado principalmente na descrição dos acontecimentos de caráter fantásticos como as visões, revelações, milagres e martírios.

Renato Cymbalista aponta que a tradição martirológica sempre acompanhou o Cristianismo. O martírio de Cristo significou um fator de identidade da religião que o interpretou a partir de um sentido exemplar e pedagógico. De acordo com o autor, no início do período moderno as mortes pela fé já não eram registradas no continente europeu havia alguns séculos, as notícias mais recentes sobre martírios vinham de fora, envolvendo missionários no norte da África e no Oriente Médio, mortos principalmente nas mãos de muçulmanos. Para se compensar, ou complementar a falta de martírios na Europa, desenvolvia-se a ideia, já desde o final da antiguidade, de que a morte violenta em nome da fé não era mais a única forma de atingir o martírio que passou a ser entendido também como a forma mais extrema de enfrentar as provocações com a virtude da paciência.<sup>148</sup>

Segundo William de Souza Martins, já durante o século XVI, no contexto das guerras religiosas, houve um recrudescimento do martírio na Europa. A grande questão em torno da apropriação da palavra de Deus, no bojo das reivindicações da Reforma Protestante, desencadeou várias divergências entre católicos e protestantes. Na defesa do ideal de cada um, esses religiosos se dispuseram em casos extremos, a morrer ou matar pela sua fé. Assim os mártires voltaram ao primeiro plano com acontecimentos contemporâneos e de ambos os

---

<sup>148</sup>CYMBALISTA, Renato. “Os mártires e a cristianização do território na América Portuguesa, séculos XVI e XVII”. *Anais do Museu Paulista*. São Paulo. N. Ser. V.18. n.1. p.43-82, jan-jul 2010.

lados foram criados mártires. Ainda de acordo com o Martins, nesse bojo, o Concílio de Trento reiterou o culto a materialidade dos mártires, cujos corpos foram tratados como templos do Espírito Santo, diferenciando-os dos mártires protestantes que não tinham o culto baseado na veneração de seus corpos ou dos locais do seu martírio, mas de uma narrativa desmaterializada de seu exemplo de persistência na fé. Martins acrescenta que durante o período de guerras religiosas, das grandes viagens e conquistas de novos continentes, a experiência do martírio adquiriu maior abrangência espacial e uma dramaticidade muito maior que pode ser exemplificada pelos milhares de católicos mortos no Japão em defesa da fé.<sup>149</sup>

O *Dictionnaire Critique de Théologie* indica a origem e o sentido do termo martírio do grego *martúria* ou *marturion*, que significa “testemunho”, ou no sentido cristão, mais precisamente, o fato de morrer por testemunhar Cristo, sendo o martírio especialmente ligado ao testemunho da verdade que ainda esta por vir, como pode ser inferido pela narrativa da Paixão no evangelho escrito por Lucas, onde vemos Jesus sair da cruz diretamente para o céu, levando o bom ladrão. (Lc 23,43). ou a visão do Apocalipse, onde João estava exilado na ilha de Patnos “por testemunhar Jesus”, viu o céu aberto e uma enorme multidão que com palmas nas mãos adoravam a Deus e ao Cordeiro (Ap 7, 9-17). Esta concepção de martírio já existia no judaísmo, onde foi desenvolvido principalmente sobre os martírios no tempo de Macabeus, sendo assim o martírio estava no limiar do mundo vindouro, fazia parte da luta final entre o bem e o mal.<sup>150</sup>

Raphael Bluteau, no século XVIII, remete o termo martírio à tolerância dos tormentos e da morte que se padece pela confissão da fé. Segundo o clérigo regular teatino, o martírio é o ato da virtude da fortaleza e testemunho da verdade da fé, ou de alguma verdadeira virtude, padecendo morte natural, voluntariamente e sem resistência. Bluteau especifica que para ser considerado martírio seriam necessárias certas condições:

1. “padecer morte em ódio de Jesus Cristo, da fé ou de outra perfeita virtude”;
2. “aceitar a morte, e esta aceitação deve ser por causa pia, porque se for por vangloria ou outro semelhante motivo, não fora obra de virtude”;
3. “sofrer morte sem resistência, à imitação de Cristo, que como cordeiro foi levado ao suplício”;
4. “Ter fé, caridade e estar na graça, porque sem essas prerrogativas não é possível agradar a Deus”.

---

<sup>149</sup>MARTINS, W. S. Martírio e santidade feminina nos Desagravos do Brasil e em outros relatos dos séculos XVII e XVIII. *Oficina: Revista de História*, v.1, p. 07-14, 2013.

<sup>150</sup>LOUTH, Andrew. Martyre. In: LACOSTE, Jean-Yves (dir.) *Dictionnaire critique de Theologic*, Paris: PUF, 1998. p. 885.

Bluteau ainda divide o martírio em quatro gêneros. Um totalmente completo, padecendo morte. Outro completo no particular de causa próxima e penetrante, como por exemplo feridas mortais, veneno etc. Um terceiro completo por causa extrinsecamente aplicada, cujo efeito foi divinamente impedido, por exemplo, fogo, azeite fervendo e o um quarto gênero que se refere somente aos tormentos não mortais.<sup>151</sup>

As acepções da categoria martírio, utilizadas por Agostinho de Santa Maria, são bem diferentes em suas duas obras. Enquanto no primeiro livro o martírio está vinculado a humilhações públicas e ameaças a castidade, no segundo livro o autor relaciona o termo diretamente ao sacrifício da vida em nome da fé.

Em 1614, quando o Japão se fechou a qualquer tipo de influência externa e passou a investir mais duramente contra a presença estrangeira no país, principalmente dos missionários, o oratório e a casa das “*beatas de Meaco*” fundado por Julia Nayto não foram poupados, a então prelada e suas companheiras (Luzia da Cruz, Thecla Ignácia, Magdalena Nacaxima, Maria Iga, Marina Mançu, Maria Muni e Mecia) assistiram a demolição de sua casa. Além disso, foram presas e coagidas “para que deixassem a Fé do verdadeiro Senhor e Redentor do mundo e se voltassem ao culto e adoração de seus ídolos e falsos deuses os Fofques e Camis” (SANTA MARIA, 1709, p. 23). Segundo Santa Maria, neste tempo, o recolhimento de Julia contava com quinze religiosas. Todas foram:

[...] atiradas a rua pública, pondo-as à vergonha, ali as meteram em uns sacos, ladeadas com fortes cordéis até o pescoço, que por serem mulheres e tão nobres, pareceu ao Governador da cidade de Meaco (que era gentio) ser este o maior martírio, que lhes podia dar (SANTA MARIA, 1709, p. 23).

Neste trecho não só Santa Maria destaca a questão da humilhação pública como um martírio, como utiliza marcadores que delineiam as “qualidades” dos envolvidos: nobreza para as mulheres convertidas, gentilismo para o governador não cristão. Segundo Santa Maria, a resposta das beatas a essa humilhação foi a conformidade, diziam preferir perder mil vidas a deixarem Jesus Cristo que para salvá-las dera a vida numa cruz.

De acordo com Santa Maria, os soldados então despiram essas mulheres e as levaram novamente para a rua para que sofressem com o rigor do frio e da neve que caía e mesmo diante desta situação as beatas continuavam a louvar continuamente ao Senhor por as fazerem dignas de padecerem pelo seu santíssimo nome. Vendo que as mulheres não apostatariam, os

---

<sup>151</sup>BLUTEAU, Raphael. Martirio. *Vocabulario portuguez & latino: áulico, anatômico, architectonico*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712-1728. 8v. Vol.5 p. 348-349. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/ptbr/dicionario/1/martirio>>. Acesso em: 23 de janeiro de 2018.



soldados ameaçaram levá-las nuas “ao lugar público das más mulheres, para que ali fossem afrontadas e despojadas da sua honestidade” (SANTA MARIA, 1724, p. 24). Segundo Santa Maria, Julia Nayto temia pelas mais jovens:

[...] temendo D. Julia que algumas, que por mais tenras e de menos anos pudessem fraquear, com o temor de serem violadas e perderem a riquíssima joia da Virgindade, lhes aconselhou de se ausentassem e deu traça para que escapassem das mãos dos Ministros daquela iníqua justiça. E ela com oito companheiras ficou no campo sustentando a batalha, aguardando com grande valor e constância o fim do combate (SANTA MARIA, 1709, p. 24).

Segundo Santa Maria, por pertencerem a setores elevados daquela sociedade essas mulheres foram “poupadas” de derramarem seu sangue pela fé em Cristo e no lugar dessa pena foram condenadas a serem banidas do Japão. Foram então mandadas para Manila, nas Filipinas. Nesse sentido é correto afirmar que para o primeiro livro, embora o autor tenha conhecimento e cite algumas mortes de cristãos ao longo de seu texto, o martírio sofrido por suas personagens principais trata-se do “martírio branco” enquanto que no segundo livro o cerne é o “martírio vermelho”.

Para explicar a diferença entre os dois tipos de martírio utilizamos a definição proposta por Antonio Blasucci, para o Dicionário Franciscano, o qual aponta que enquanto o “martírio de sangue” ou vermelho está relacionado à morte por testemunhar a fé cristã, o “martírio branco” ou espiritual está ligado à ascese intensa, valorização da exposição do corpo aos limites naturais através de penitências, macerações, abstinência sexual, jejuns<sup>152</sup>. Essa diferenciação é bastante marcada nas duas obras de Agostinho de Santa Maria, os relatos, principalmente no que refere às vidas das beatas de Meaco, no primeiro livro, são condicionados pela exaltação da vida regrada dessas mulheres, que em terras tão longínquas faziam-se perfeitas cristãs, não apenas por se manterem firmes na fé, mas por serem exemplos de obediência, humildade e castidade. Destaca-se na escrita do autor uma valorização da maceração do corpo como forma de controle das vontades próprias em favor das divinas e por isso evidencia os jejuns, o uso diário de cilícios e outras penitências que na opinião do autor as aproximava dos favores de seu “Divino Esposo” expresso em visitas sobrenaturais narradas principalmente no período que essas mulheres viveram no exílio em Manila.

---

<sup>152</sup>BLASUCCI, A. Martírio, imolação, sacrificio. In: GUIMARÃES, Almir Ribeiro (org.). *Dicionário Franciscano*. 1999. Petrópolis, Vozes, pp. 416-420. Apud. FALCI, P. G. Os movimentos religiosos e a Legenda Áurea: Uma análise do martírio imaginário de Domingos de Gusmão. *Revista Aulas – Unicampi*. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/~aulas>>, p. 1 - 27, 02 set. 2008. Acesso em 19 de outubro de 2017.

Já os relatos que permeiam o segundo livro, *Rosas do Japam e da Cochinchina*, dão maior ênfase aos vários processos de martírio sofridos pelos cristãos do Japão e da Cochinchina, descrevendo com riqueza de detalhes os meios de tortura desenvolvidos para perseguição aos cristãos. Sobre esse processo, os relatos de Santa Maria nos permitem apontar que em geral os cristãos não eram imediatamente condenados à morte, antes eram usados diferentes meios de persuasão para que abnegassem a fé em Cristo. Como tática eram oferecidas algumas vantagens social ou econômica e na falha destas passavam-se as torturas que poderiam ser variadas: farpas de bambu enfiadas sob as unhas, mutilação de membros, esmagamento de pés, decepção das mãos, banhos em águas sulfurosas, marcação a ferro quente nas genitálias entre muitos outros tormentos. Por fim, quando nenhuma dessas ações resultava na meta esperada, que era a apostasia da fé cristã e um retorno as crenças nativas, muitos cristãos foram condenados à pena capital, resultando então no martírio de sangue. O martírio final, da entrega da vida pela crença em Cristo.

De um modo geral podemos dizer que a categoria Martírio nas duas obras de Agostinho de Santa Maria está vinculada a de Santidade, como se a primeira fosse um dos degraus para se atingir a segunda. Na maioria dos casos a categoria Santidade remete a aspectos comuns como o distanciamento do profano e uma aproximação do divino, um poder sobrenatural e uma condição de distinção que faz da pessoa, santa. Assim como a categoria de martírio, também a de santidade variou no tempo e no espaço, existindo para cada época um modelo de “santidade” conforme os contextos históricos. Os primeiros santos foram os também mártires Paulo e Pedro. Durante a Idade Média, por exemplo conheceu-se o ciclo dos mártires, seguindo-se dos confessores, dos santos bispos, dos nobres e dos monarcas, dos monges e por últimos dos místicos e pregadores. No período da reforma gregoriana a santidade passou a ser vinculada à vida sacerdotal, principalmente ao modelo de clero mais relacionado ao ideal de pobreza e humildade. No período moderno, embora Aldilene Marinho César Almeida Diniz aponte para um século XVI bastante turbulento para o fenômeno da santidade, tendo inclusive havido uma pausa nas canonizações entre os anos de 1523 e 1588, houve no período pós-trentino canonizações de figuras contemporâneas da Reforma Católica que passaram a ser os modelos de santidade propostos pela Igreja de Roma aos seus fiéis. Em 1622, foram glorificados cinco santos de uma única vez: Francisco Xavier, Inácio de Loyola, Isidoro (o Lavrador), Felipe Néri e Teresa de Ávila.<sup>153</sup>

---

<sup>153</sup>DINIZ, Aldilene C. A. O santo em imagens: relações entre concepções de santidade e iconografia na época moderna. *VII Encontro de Historia da arte*, UNICAMP. 2011. Disponível em:

O vocábulo *sanctu/sancti* aparece na Bíblia para designar aqueles que estavam perto de Deus, o povo de Israel, as figuras exemplares. A santidade era uma característica do próprio Deus: “Diz toda a comunidade dos filhos de Israel: sede santos, porque Eu, o Senhor, vosso Deus, sou santo” (Levítico: 19, 2). Mas é com Cristo que a santidade chega a terra, englobando todos os fiéis: “À Igreja de Deus que está em Corinto. Dirigimo-nos àqueles que foram sacrificados em Cristo Jesus, e chamados santos, justamente com todos os que invocam em todo o lugar o nome de Nosso Senhor deles e nosso” (1 Coríntios, 1,2).

Dessa forma, se o modelo martirológico por excelência é Cristo o de santidade também o é, como podemos confirmar analisando a literatura hagiográfica dos primeiros tempos do Cristianismo, as quais são claramente “cristocêntricas”, ou seja, apresentavam o novo santo como um imitador de Cristo.<sup>154</sup>

De acordo com Bruno Abreu Costa, seguindo o Salvador, o santo torna-se modelo de fé, virtude, amor, oração e sacrifício próprio, não seguindo um objetivo de felicidade pessoal. Ele é uma testemunha da fé, um modelo de humanidade cristã. Santo seria, portanto aquele que é trazido aos altares não por um ato esporádico, mas é elevado pela continuidade de suas ações cotidianas.<sup>155</sup>

A santidade é um fenômeno que pode ser entendido sob diversos aspectos. Sofia Boesch Gajano, por exemplo, assevera que no mínimo a santidade tem cinco dimensões distintas: a teológica – como uma manifestação de Deus; religiosa – como um momento privilegiado e com uma relação com o sobrenatural; a dimensão social – como um fator de coesão e identificação de grupos e comunidades; institucional – base da estrutura eclesial e monástica; e por fim política – devido a influência entre o poder eclesial e o laico.<sup>156</sup>

Segundo Costa, a Santidade também pode ser entendida como um título, um adjetivo, uma condecoração honorífica atribuída após a canonização, como se tratasse de uma recompensa por uma vida de virtude e amor ao próximo e a Deus. Podemos entender ainda a santidade como algo em construção, pois é o ser humano que edifica a sua própria santidade, optando pelo caminho correto e praticando obras boas. O processo de canonização corresponde a transfiguração do ordinário em cânone, ou do comum num paradigma. Ou pelo

---

<<http://www.unicamp.br/chaa/eha/atas/2011/Aldilene%20Marinho%20Cesar%20Almeida%20Diniz.pdf>>. Último acesso: 23 de dezembro de 2017.

<sup>154</sup>PETRI, C. L'Évolution Du Cult des Saints aux Premiers Siècles Chrétiens: du té, oim à l'interecesseur. In: *Les Fonctions des Saints dans Le Monde Occidental (III-XIII Siècle)*. Roma: École Française de Rome, 1991, p. 23.

<sup>155</sup>COSTA, Bruno A. Santo e Santidade. O período medieval. *Revista de Historia da Sociedade e da Cultura*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2012, p. 450.

<sup>156</sup>BOESCH GAJANO, Sofia – Santidad, in LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (edit.), *Diccionario Razonado del Occidente Medieval*. s.l.: Akal Ediciones, 2003, p. 711.

menos compreende o reconhecimento dessa passagem. A princípio, com os primeiros santos, era a *vox populi*, ou seja, a voz do povo que aclamava a santidade de um cidadão excepcional e depois essa sacralização era ratificada, ou não, pela canonização oficial da Igreja, o que gerava dois tipos de santos: os reconhecidos pela Igreja e com culto na Cristandade universal e os não reconhecidos, com um culto apenas local. Foi a partir do ano de 1050, com o início da Reforma de Gregório VII, que se começou a exercer um controle mais rígido por parte da Igreja sobre os homens ilustres que seriam conduzidos ao altar.<sup>157</sup>

Apesar do grande número de santos do panteão católico, o caminho para a santidade sempre foi estreito e penoso, poucos foram capazes de trilhar esse caminho e menos ainda os que tiveram o privilégio de ser reconhecido santo em vida. O relato de Agostinho de Santa Maria, em ambos os livros, é carregado de *topoi*, isto é, de lugares-comuns, presentes, principalmente nas obras hagiográficas, das quais provavelmente o autor foi um leitor. A existência de tais lugares-comuns não indica, necessariamente, que os relatos do religioso fossem, no entanto, fantasiosos, mas antes indicam um exemplo de apropriação e ressignificação das representações de santidade do seu tempo e, portanto, de grande valor para compreendermos um pouco do espírito dessa época.

De acordo como Maria de Lourdes Santos o elemento clerical e masculino foi privilegiado no rol da santidade, até o século XIX as canonizações femininas correspondiam apenas a 20% do total de santos católicos reconhecidos pela Igreja.<sup>158</sup> Também Yves Lacoste encontrou números aproximados a esse, cerca de 16%, para representar a quantidade de santas canonizadas pelos papas entre os séculos X e XIX.<sup>159</sup>

Considerando esses dados, as duas obras de Agostinho de Santa Maria destacam-se por alguns fatores. Tratam da espiritualidade feminina, e mesmo que o autor declare o contrário, há uma esperança de que desses exemplos virtuosos rendam-se santos para a Igreja, como realmente acontece com pelo menos uma delas (Magdalena de Nagasaki) embora mais tardiamente. Além disso, embora Agostinho de Santa Maria valorize o modelo estereotipado das santas jovens e virgens consagradas, o autor abre espaço para a possível santificação de mulheres casadas, viúvas, mães. O que queremos dizer é que, embora Agostinho de Santa Maria valorize os modelos já consagrados de santidade feminina, fundadoras de congregação, virgens consagradas, aparecem em sua narrativa modelos não muito comuns de exemplos

---

<sup>157</sup>COSTA, 2012, *idem*, p. 451.

<sup>158</sup>SANTOS, Maria de L. As múltiplas faces de uma Santidade: reflexões sobre a trajetória do conceito de ‘Ser Santo’. In: *Estudos de História - Revista do Curso de Pós-Graduação em História. Religião e Religiosidades*. Franca: v. 7, n.1, p. 28, 1995.

<sup>159</sup>LACOSTE, Jean-Yves. Dicionário crítico de teologia. São Paulo: Edições Paulinas e Loyola, 2004, p. 1608.

cristãos, como de mulheres casadas que incentivam o marido a dar-se em martírio por Cristo, mães que levam suas crianças para serem imoladas em nome da fé na Santa Igreja, entre outros exemplos. De fato, o que unia todas as mulheres citadas por Agostinho de Santa Maria era uma existência marcada pela submissão, primeiro aos pais, depois aos maridos e pôr fim a Igreja. No entanto, ao exaltar essa qualidade nas cristãs orientais Santa Maria deixava de observar que era justamente a insubordinação feminina aos dogmas daquela sociedade o maior diferencial daquelas cristãs.

As vidas dessas mulheres são tratadas por Agostinho de Santa Maria como um grande exemplo para as mulheres cristãs que viviam no reino. Não são poucas as passagens em que o autor exorta as mulheres de Portugal a imitarem os exemplos de santidade vindos dessas orientais. Ao elogiar as japonesas e as cochinchinenses Agostinho de Santa Maria exalta o lar como o lugar de felicidade, a casa como um lugar privado e protegido de influências externas, no qual a mãe deveria zelar pela moral do grupo familiar. Claramente as concepções de fragilidade feminina ainda estão presentes na escrita do autor que incorporava nas cristãs orientais qualidades e comportamentos esperados das cristãs do ocidente: mortificação, oração, sofrimento, resignação, paciência e acima de tudo o amor a Deus e ao próximo, sofrendo por ambos.

Analisando o discurso de Agostinho de Santa Maria à luz dos estudos de gênero somos levados a crer que os relatos trazidos pelo autor ajudaram, ou pelo menos tentaram ajudar, a hierarquizar, no âmbito da religião e da sociedade os papéis normatizadores das relações entre homens e mulheres. Considerando o conceito de gênero formulado por Joan Scott, podemos dizer que o discurso de Agostinho de Santa Maria está relacionado a tentativa de legitimar uma submissão da mulher ao homem.<sup>160</sup> Nesse sentido o discurso religioso pode ser visto como repleto de poder uma vez que define a submissão feminina como característica inerente da mulher, baseada na sua inferioridade natural, dada por Deus no momento da criação. Decorrente dessa ideia, na escalada dos poderes atribuídos a homens e mulheres, ao feminino caberia o domínio do privado, da casa.

Jean-Pierre Albert deu uma formulação sistemática ao conjunto de tópicos estruturantes da santidade feminina cristã. Para o antropólogo, ao analisarmos o tecido narrativo formado pelas hagiografias ao longo dos séculos, podemos perceber que a santidade feminina é particularmente um problema para o catolicismo. E, segundo o autor, essa hipótese é inferida por duas ponderações: o menor número de canonizações femininas e a problemática

---

<sup>160</sup> Referimo-nos ao artigo: SCOTT, J. Gênero: *Uma categoria útil para a análise histórica*. Traduzido por SOS: Corpo e Cidadania. Recife, 1990.

em torno da mística, recorrente nas figuras femininas de santidade. Relativamente a esse segundo aspecto, Albert observa que a experiência mística da dor e da degradação da carne, acentuando o caráter heroico da personalidade em causa e, por conseguinte a natureza viril da sua espiritualidade revela que a santidade feminina é construída no interior de um modelo estruturalmente masculino.<sup>161</sup> Segundo Marques, Albert considera esse aspecto revelador da posição da mulher neste universo simbólico. Em virtude de uma impureza constitutiva, de que o sangue menstrual é a marca visível, a mulher não poderia, mantendo as características de sua natureza feminina, projetar-se no campo divino. Desta lógica, decorre a negação da capacidade de mediação no acesso ao sagrado, expresso na recusa ao sacerdócio feminino. Nas palavras de Pires, essa mediação torna-se possível num regime excepcional, o casamento místico com Cristo, no qual a mulher morre carnalmente oferecendo sua virgindade ao Redentor. Este regime de santificação inclui um processo de desincarnação, no qual a mulher transcenderia o próprio corpo através de atos heroicos de mortificação e autodegradação. Para o autor, a sacralidade feminina no mundo cristão repousaria na negação das funções biológicas naturais da mulher que a tradição hagiográfica sublinha através do relato do jejum e da suspensão das excreções animais que são substituídas por excreções de referência floral e daí os “odores em santidade”.<sup>162</sup>

Em outra perspectiva sobre a santidade feminina, Margareth de Almeida Gonçalves aponta que o desejo de união com Deus revelado pela contemplação mística demonstra a moldagem de uma subjetividade que se apresenta no feminino. De acordo com a autora, o misticismo permitia um deslocamento de gênero com homens sendo representados através de imagens femininas no processo de identificação e dissolução na divindade. Por toda parte, os relatos remetiam a temas da dor, do sofrimento, do corpo e do prazer e que por sua vez, eram associados a uma dimensão feminina.<sup>163</sup>

Lembremos que, na época da Reforma Católica, o corpo era menosprezado por aqueles que desejavam se assemelhar ao “Cristo penitente”, o “Cristo sofrido das dores” e no século XVII a Europa católica assistiu a um crescimento da ênfase no sofrimento como componente do amor cristão relacionada à devoção a Paixão de Cristo e as suas cinco chagas. O corpo era o maior obstáculo, portanto, para uma completa união com Deus somente com as

---

<sup>161</sup>Apud MARQUES, Tiago Pires. De corpo e alma na margem: Catolicismo, santidade e medicina no Norte de Portugal (c. 1900 –c. 1950). *Topoi*, v.13, n.25, jul./dez. 2012, p.147-167. Disponível em: <[http://www.revistatopoi.org/numeros\\_antteriores/topoi25/TOPOI25\\_2012\\_A08.pdf](http://www.revistatopoi.org/numeros_antteriores/topoi25/TOPOI25_2012_A08.pdf)>. Acesso em 09 de março de 2018.

<sup>162</sup>MARQUES, 2012, *idem*, p. 149.

<sup>163</sup>GONÇALVES, Margareth de Almeida, *Império da Fé: Andarilhas da alma ma era barroca*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2005, p.9.

disciplinas, jejuns e paciência nas enfermidades as religiosas poderiam fortalecer e elevar o seu espírito, transformando o corpo em um instrumento na busca pela graça. O propósito era padecer, e neste processo imitar a Paixão de Cristo através do que os religiosos nomearam de “martírio branco”, que consistia em passar toda uma vida infligindo a si mesmo mortificações corporais.<sup>164</sup>

E ainda que sentia o seu corpo tão rendido à razão, sem padecer dificuldades, nem contradição alguma, ainda assim o afligia e castigava rigorosamente com cruéis disciplinas, todos os dias sem intermissão, ainda que fosse Domingo, com ásperos cilícios três dias de jejum muito exato, fora da Quaresma, que esta a jejuava toda, não obstante, que pelo privilegio dos Neófitos, ou Gentios não estava obrigada mais que as sextas feiras dela (SANTA MARIA, 1709, p. 121).

É possível perceber no trecho acima que as religiosas do Recolhimento de *Meaco* eram adeptas dos cilícios, das mortificações e dos jejuns, no entanto não foi possível definir se tratava de uma prática incentivada pelas regras da casa. Lembremos que a religiosidade barroca havia tornado as mortificações um ícone do comportamento santo e por isso muitas religiosas davam maior ênfase às práticas ascéticas e penitências do que propriamente aos exercícios de orações. Segundo Santa Maria, perguntada por seu confessor se alguma vez o demônio atentou contra a sua castidade, Thecla Ignacia respondeu: “*Padre, não se atreveu o Demônio a acometer-me com alguma sugestão má, por me ver tão petrechada com a continua mortificação*” (*Rosas do Japam*, 1709, p. 141). Para o autor, esta foi a arma que esta esposa de Cristo, à sua imitação, cumpriu o conselho do apóstolo São Paulo que diz: *Semper mortificationem in Jesu in corpore revestro circumferentes*. De acordo com Santa Maria, já depois de serem banidas do Japão para Manila, as beatas de Miyaco foram reconhecidas pelos padres jesuítas como poderosas intercessoras junto a seu Esposo. Inúmeras vezes os padres da Companhia encomendaram a essas mulheres que fizessem orações pelas “necessidades mais apertadas”: erupções vulcânicas, cerco dos hereges europeus, naus à deriva durante tempestades, terremotos, enfermidades. Segundo Santa Maria, o sucesso de suas orações nestas circunstâncias levou aos moradores daquela cidade aumentarem ainda mais a veneração e o respeito por aquelas religiosas.

Essas são os “espelhos de virtude” que Santa Maria oferece as mulheres reinóis. Ao narrar a história de cada uma dessas mulheres e seus feitos Santa Maria denota o prestígio que

---

<sup>164</sup>OLIVEIRA, R. M. V. *No vale dos Lírios: Convento de Santa Monica de Goa e o modelo feminino de virtude para o Oriente (1606-1636)*. 2012. 232 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2012, p. 142.

essas mulheres alcançaram na sociedade em que viviam, e esperava que seus santos exemplos fossem seguidos na defesa da fé, na paciência em suportar os martírios, na resignação perante a doença que debilitava o corpo, mas, fortalecia a alma. Temos repetido que Agostinho de Santa Maria obedeceu à instrução papal de Urbano VIII e declarou não buscar criar novos santos com suas obras, mas dar notícia das obras desses cristãos “ilustres em virtude”. Segundo Maria de Lurdes Correia Fernandes (1993), o estudo da vida dos “ilustres em virtude” deve contar com condições que não são, naturalmente, as mesmas dos “santos”, “beatos” e dos “veneráveis”, uma vez que a excepcionalidade espiritual e moral destes foi oficialmente consagrada através da canonização ou beatificação, enquanto que os “ilustres em virtude” continuaram aguardando essa “oficialização”.

Os episódios ocorridos no Japão e na Cochinchina, mais do que um acontecimento circunscrito às missões católicas no Oriente, contribuem para uma história do Cristianismo do Império português. Na escrita de Santa Maria conformam-se traços de santidade exemplar de personagens que deram vida ao beatério em *Meaco*, aos ministérios de conversão no Japão e na Cochinchina, aos episódios de martírios que fortaleceram, portanto, não apenas o lugar dos missionários na edificação da cristandade, mas um “ramallete” de mulheres exemplares, defensoras da fé católica, em terras de “infidelidade e idolatria”.



## CAPÍTULO III

### AS “FLORES PARA O REINO”

Este capítulo analisa as representações sociais do feminino presentes em *Rosas do Japam* e *Rosas do Japam* e da Cochinchina. Os referidos livros, como já apontado, impressos no início do século XVIII, apresentam “vidas” e “martírios” de mulheres “japoas” e “cochinchinas” na missão católica no “Oriente”. Nossa intenção é discutir a formação de um modelo feminino ideal, integrador de uma identidade condizente com os preceitos católicos e estabelecidos pelo autor através de suas escolhas narrativas.

#### 3.1 Homem Razão, Mulher Emoção?

Ao discutirmos a respeito das relações sociais femininas em Agostinho de Santa Maria, não podemos ignorar certa “misoginia” da época em que as obras foram produzidas. Por isso, se quisermos compreender como essa sociedade articulou o feminino e o pensamento sobre ele, devemos considerar a concepção (surgida ainda no contexto medieval) que percebe a mulher como ser frágil e com qualidades negativas, como por exemplo, uma suscetibilidade maior ao pecado e dessa premissa, por natureza, a mulher só poderia ocupar lugar secundário, sempre dependente da tutela masculina.

Um mínimo de cuidado é necessário ao tratarmos a ideia do feminino/masculino, e nesse ensejo, tentamos compreender o “lugar” que as relações entre os sexos ocupam nas duas obras de Agostinho de Santa Maria. Assim, uma tarefa preliminar que nos é imposta diz respeito a como esses conceitos foram elaborados pelo autor e quais os suportes intelectuais e teóricos que fundamentaram suas representações.

Historicamente a Idade Média cristã colocou a diferença dos sexos no centro de sua reflexão antropológica e tomou a categoria do feminino como instrumento conceitual desequilibrando a balança a favor do lado masculino. Segundo Christiane Klapisch-Zuber, escritores da Patrística como Ambrósio, Jerônimo, João Crisóstomo e em particular Santo Agostinho, elaboraram um conjunto de interpretações e comentários dos textos bíblicos os

quais muitos daqueles que posteriormente escreveram sobre o tema feminino/masculino consideraram fundamental retomar para explicar essa dualidade.<sup>165</sup>

A mulher foi criada, segundo Santo Agostinho, para ajudar o homem na reprodução e na multiplicação da espécie. Logo, na qualidade de auxiliar e criada após o homem a mulher deveria ser obediente e submissa. Em São Thomas de Aquino, o homem e a mulher foram criados à imagem de Deus, no entanto, o homem seria dotado de capacidades racionais mais vigorosas do que as da mulher. Além disso, São Thomaz de Aquino retoma o argumento aristotélico sobre a condição defeituosa do corpo feminino, “um macho imperfeito e incompleto” por isso, conseqüentemente incapaz de compreender o Divino. Esses foram os principais argumentos da tradição patrística em relação aos lugares do feminino e do masculino que foram repetidos ao longo dos séculos, não apenas durante o período medieval, mas também no Moderno, apenas se remodelando quando novos caminhos se abriam à reflexão necessária à integração de outros setores do conhecimento.

Se no período Medieval a ordem social se concebe de forma hierarquizada, no período da escrita de *Rosas do Japam e Rosas do Japam e da Cochinchina* a percepção sobre o masculino e o feminino não é muito diferente do período anterior. No que diz respeito à escrita de Agostinho de Santa Maria - a qual destaca uma polaridade fundamentada na interdependência vertical entre essas categorias - na relação com o masculino, o feminino possui uma imagem inferior, forjada a partir de qualidades e defeitos considerados como específicos de um ou outro sexo.

Ainda considerando a análise de Klapisch-Zuber, os próprios religiosos que viviam a “recusa da carne” e a distância das mulheres foram grandes responsáveis pela difusão de muitos aspectos negativos referentes ao polo feminino e com os quais alimentaram suas próprias visões misóginas. Assim os defeitos do feminino, segundo a autora, foram reunidos em torno de algumas noções-chave como o corpo e seu ornamento; a palavra e seus abusos; a virgindade e as milhares de formas de violar o “estado perfeito”.<sup>166</sup>

Logo, reduzidas apenas a seu corpo, o qual necessitava de controle devido a sua “fraqueza natural”, as prescrições da moral corrente limitaram o horizonte das mulheres ao ambiente do privado e em posições secundárias, na qual a submissão era a regra. No entanto, é preciso que destaquemos que nem toda mulher foi vista como um ser imperfeito. O advento do culto à Maria, no século XIII, trouxe à tona uma idealização que a colocou num patamar

---

<sup>165</sup>KLAPISCHI-ZUBER, C. Masculino/feminino. In: Le Goff, Jacques; Schmitt, Jean-Claude. (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, Edusc/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2006, p. 138.

<sup>166</sup>KLAPISCHI-ZUBER, 2006, *Ibidem*, p. 144.

muito acima de todas as outras mulheres.<sup>167</sup> Enquanto Eva passou a ser identificada com aquilo que a mulher é, Maria passou a ser com aquilo que a mulher deveria ser: virgem, casta e paradoxalmente, mãe, afigurando-se praticamente, devido a sua natureza perfeita, em um modelo inigualável.<sup>168</sup>

No período Moderno, a despeito do lugar de honra dedicado à Virgem Maria desde os tempos medievais, as atividades missionárias e as ações religiosas foram por excelência um “lugar” predominantemente masculino, pois se pressupunha não ser possível à mulher agir por si mesma sem a intervenção masculina de um pai, irmão ou marido. Apesar da sociedade do *Ancien Regime* ter assistido ao advento dos pensamentos Renascentistas e Humanistas, que apresentavam a razão por base de suas diretrizes, a mulher em geral foi mantida a parte desse momento dinâmico e de transformação pelo qual passou o “homem moderno”. À primeira vista, o modelo de mulher é o de Maria e as mulheres consideradas “de bem” foram ligadas a funções relacionadas ao matrimônio, como a maternidade, ou à vida consagrada. Às mulheres que não se encaixavam nesses perfis eram reservados o extremo oposto, como a prostituição. Claramente é possível afirmar que não existiram apenas mulheres que se encaixavam alternativamente ao papel de Maria ou Madalena. No entanto, na escrita de Agostinho de Santa Maria esses eram basicamente os “tipos” de mulheres possíveis no mundo.

### 3.2 O Feminino em Agostinho de Santa Maria

Segundo Santa Maria, as mulheres cristãs orientais eram mais recatadas no vestir e no se mostrar em público, buscando vestes que não fossem chamativas ao optarem por cores naturais. Além disso, com exceção daquelas que se dedicavam ao comércio de sedas particularmente na Cochinchina, elas buscavam sair de casa o mínimo possível e quando o faziam tendiam a manter o rosto velado. Sobre as mulheres consideradas nobres o autor nos conta que mesmo dentro de casa buscavam não se mostrar aos visitantes, principalmente se esses fossem homens e nunca ficavam a sós com um homem que não fosse da família, mesmo que se tratasse de religiosos (o autor refere-se aos padres missionários) o que dificultava imensamente a ação de conversão dessas mulheres. Para Santa Maria, mesmo Gracia Tamako, considerada exemplo de mulher cristã no Japão, só foi evangelizada graças ao seu “agudo

---

<sup>167</sup>DUBY, Georges. *Eva e os Padres – damas do século XII*. Cia das Letras: São Paulo, 2001.

<sup>168</sup>MOTA, R. S. Ser Eva e dever ser Maria: paradigmas do feminino no Cristianismo. Coimbra: Editora Celta, 2000. *Congresso Português de Sociologia – “Sociedade Portuguesa: passados recentes*. Disponível em: <[https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/5357/1/MotaRibeiroS\\_EvaMaria\\_00.pdf](https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/5357/1/MotaRibeiroS_EvaMaria_00.pdf)>. Acesso em 13 de novembro de 2017.

engenho” em escutar as palavras evangélicas que eram dirigidas ao seu marido por outro nobre japonês, D. Justo Takayama, conhecido como o “samurai de Cristo”. Ou seja, seu aprendizado ocorreu de maneira indireta dado o seu recato e sua obediência ao marido e as convenções sociais japonesas.

As leituras de *Rosas do Japam* e *Rosas do Japam e da Cochinchina* nos permitem entender que as construções do feminino tendem a um desequilíbrio das relações entre os sexos e mostra que, para o autor, esse “desequilíbrio” corresponderia na verdade a uma “ordem natural” das coisas onde a posição da mulher seria “naturalmente” inferior a do homem. Logo, para Santa Maria, fazia sentido que as mulheres japonesas e cochinchinenses fossem obedientes a essas regras que as mantinham submissas as vontades de seus pais, maridos e filhos.

Conforme apresentamos no capítulo anterior, Santa Maria divulga no primeiro livro a notícia de um “recolhimento” para mulheres cristãs no Japão, fundado pela viúva Julia Nayto e orientado pelos padres jesuítas Organtino Leão (?) e Pedro Morejon (1562? – 1634). Esse recolhimento abrigava não somente viúvas, mas também virgens que decidiram optar pelo casamento com Cristo e dedicar suas vidas à oração.

Na Europa, como também nos espaços de influência católica, estabelecimentos como esses, dedicados ao feminino, mas sob a tutela e controle masculinos, abundaram no período pós-Trento, não apenas para atender a uma demanda de vocações religiosas, mas para servir de refúgio a mulheres insatisfeitas, excluídas, órfãs entre outras situações. Consequentemente muitos desses estabelecimentos foram acusados de refugiar pessoas sem vocação para a vida religiosa. A aceitação de moças sem vocação nessas instituições resultava em religiosas descontentes e desobedientes, um problema que as diretrizes trentinas, expostas na sua 25ª sessão<sup>169</sup>, tentou coibir ao proibir que mulheres fossem obrigadas a entrar para a vida religiosa por decisão de suas famílias.

---

<sup>169</sup>CONCILIO ECUMENICO DE TRENTO, Sessão XXV, Celebrada no tempo do Sumo Pontífice Pio IV, em 03 e 04 de dezembro de 1563. *Cap. XVIII – Ninguém obrigue, com exceção dos casos previstos no direito, a uma mulher para que entre na vida religiosa, e, também não estorve aquela que queira entrar. Sejam observadas as constituições das Penitentes ou Arrepentidas.* O Santo Concílio excomunga a todas e cada uma das pessoas de qualquer qualidade ou condição que forem, e também a clérigos e leigos, seculares ou regulares, ainda que gozem de qualquer dignidade, se obrigarem de qualquer maneira que seja, alguma donzela, ou viúva, ou qualquer outra mulher, com exceção dos casos previstos no direito, a entrar, contra a sua vontade para um mosteiro, ou a tomar o hábito de qualquer ordem religiosa, ou fazer profissão de fé. A mesma pena será fulminante contra aqueles que a isto aconselharem, auxiliarem ou favorecerem, e, também àqueles que sabendo que alguma mulher entra para o mosteiro, ou toma um hábito, ou faz profissão de fé, contra a sua vontade, concorram de qualquer modo a estes atos com sua presença ou consentimento, ou autoridade. Sujeita também à mesma pena de excomunhão àqueles que impedirem de qualquer modo, sem justa causa, o santo desejo que tenham as virgens e outras mulheres, de tomar o hábito ou de fazerem profissão de fé. Devem ser observados todos e cada um dos requisitos necessários a serem feitos antes da profissão de fé, ou na própria mulher, não

Para Santa Maria, no caso das beatas de *Meaco*, a falta de vocação não fazia parte da realidade dessas mulheres que eram “notáveis vocacionadas que atenderam ao chamamento à vida perfeita” (SANTA MARIA, 1709, p. 33). É importante destacarmos que, enquanto as famílias ocidentais enviavam suas filhas para a clausura percebendo o local como um garantidor de status dentro da sociedade, no Japão a decisão dessas mulheres em recolherem-se em uma comunidade cristã (embora vista por Santa Maria como um autêntico sinal de amor a Deus e de vocação à vida religiosa) levaram muitas dessas mulheres a serem abandonadas por suas famílias.

Apesar dessa diferença crucial, Agostinho de Santa Maria a todo o tempo aproxima essa experiência japonesa de recolhimento das experiências europeias pós-trentinas. No entanto, lembremos que desde o início do Cristianismo muitas mulheres dedicaram-se a Cristo, consagrando-se em oração. Hagiografias dos séculos III e IV comprovam registros dessas mulheres, as quais muitas viveram como virgens consagradas.<sup>170</sup>

A valorização desta concepção de modelo de vida atravessou épocas e influenciou o comportamento de muitas mulheres, fossem elas consagradas ou não. No contexto do que foi escrito sobre as mulheres em *Rosas do Japam e Rosas do Japam e da Cochinchina* o autor chama a atenção para a questão da castidade e da virgindade como “virtudes angélicas”. Conforme aponta Leila Algranti a virgindade, como símbolo de pureza do corpo e por extensão da alma assumiu, desde o início da vida religiosa feminina, papel de destaque<sup>171</sup>. Desde a idade média central a virgindade e a castidade são temas vigentes no ideário cristão ocidental, tendo como um dos símbolos de expressão a tradição das antigas santas virgens mártires penitentes, que ofereciam um modelo no qual a mulher deveria buscar o estado virginal, numa estratégia de redenção da figura feminina, considerada mais suscetível ao pecado, do que o homem, graças à sua relação com o pecado originado em Eva.<sup>172</sup>

---

apenas nos mosteiros sujeitos ao Bispo, mas também em todos os demais. Ficam excetuadas, porém, as mulheres chamadas Penitentes ou Arrependidas, em cujas casas deverão respeitar as instituições. Disponível em: <<http://agnusdei.50webs.com/trento30.htm>>. Acesso em: 13 de novembro de 2017.

<sup>170</sup>OLIVEIRA, A. D. *As constituições dos Conventos femininos de Clarissas e Concepcionistas do período moderno*. In: XV Encontro Regional de história, ofício do Historiador ensino e pesquisa, 2012, São Gonçalo. Anais do XV encontro regional de História da ANPUH-RIO. Rio de Janeiro: ANPUH, 2012. V. 15.

<sup>171</sup>ALGRANTI, Leila. *Honradas e devotas: mulheres na Colônia feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822*. Rio de Janeiro: Jose Olympio, Brasília: Edunb, 1993, p. 24.

<sup>172</sup>“O culto a essas virgens foi amplamente propagado pela Igreja e, principalmente, pelas ordens mendicantes do século XIII que procuraram defender a salvação da ordem feminina, criando um ideal de santidade em torno das vidas dessas antigas cristãs, propondo a virgindade às mulheres como um dos únicos meios para se alcançar o ideal de perfeição cristã.” SILVA, Juliana Martins. *A virgindade no século XIII: as santas virgens na obra da Legenda Aurea*. 2010. (TCC Graduação). Catalão: UFG/CAC/Depto de História e Ciências Sociais, 2010.

Lembremos que, na época da Reforma Católica, o corpo era menosprezado por aqueles que desejavam se assemelhar ao “Cristo penitente”, o “Cristo sofrido das dores” e no século XVII a Europa católica assistiu a um crescimento da ênfase no sofrimento como componente do amor cristão relacionada à devoção a Paixão de Cristo e as suas cinco chagas. O corpo era o maior obstáculo, portanto, para uma completa união com Deus e somente com as disciplinas, jejuns, paciência nas enfermidades as religiosas poderiam fortalecer e elevar o seu espírito, transformando o corpo em um instrumento na busca pela graça. O propósito era padecer, e neste processo imitar a Paixão de Cristo através do que os religiosos nomearam de “martírio branco”, que consistia em passar toda uma vida infligindo a si mesmo mortificações corporais.<sup>173</sup>

E ainda que sentia o seu corpo tão rendido à razão, sem padecer dificuldades, nem contradição alguma, ainda assim o afligia e castigava rigorosamente com cruéis disciplinas, todos os dias sem intermissão, ainda que fosse Domingo, com ásperos cilícios três dias de jejum muito exato, fora da Quaresma, que esta a jejuava toda, não obstante, que pelo privilegio dos Neófitos, ou Gentios não estava obrigada mais que as sextas feiras dela (SANTA MARIA, 1709, p. 121).

Sobre estes incêndios do amor Divino, que obrigavam a fervorosa Virgem Maria Magdalena a tratar o seu corpo, como a inimigo, procurou também com contínuos exercícios de Oração, & meditação das cousas do Céu, 7 dos tormentos, morte, & Paixão do Salvador, fugir a toda comunicação das criaturas, procurando viver, & tratar só com Deus (SANTA MARIA, 1724, p. 4).

É possível perceber nos trechos acima que as religiosas do Recolhimento de *Meaco* eram adeptas dos cilícios, das mortificações e dos jejuns. No entanto não foi viável definir se tratava de uma prática incentivada pelas regras da casa ou uma iniciativa de suas habitantes. Lembremos que a religiosidade barroca havia tornado as mortificações um ícone do comportamento santo e por isso muitas religiosas davam maior ênfase às práticas ascéticas e penitenciais do que propriamente aos exercícios de orações. Segundo Santa Maria, perguntada por seu confessor se alguma vez o demônio atentou contra a sua castidade, Thecla Ignacia respondeu: “*Padre, não se atreveu o Demônio a acometer-me com alguma sugestão má, por me ver tão petrechada com a continua mortificação*” (Rosas do Japam, 1709, p. 141). Para o autor, esta foi a arma que esta esposa de Cristo, à sua imitação, cumpriu o conselho do apóstolo São Paulo que diz: *Semper mortificationem in Jesu in corpore revestro circumferentes*. Ao narrar a história de cada uma dessas mulheres e seus feitos Santa Maria denota o prestígio

---

<sup>173</sup>OLIVEIRA, 2012, *op. cit.*, p. 142.

que essas mulheres alcançaram na sociedade em que viviam, e esperava que seus santos exemplos fossem seguidos na defesa da fé, na paciência em suportar os martírios, na resignação perante a doença que debilitava o corpo, mas, fortaleceria a alma.

A “predisposição” feminina para o pecado foi assunto de debate no Concílio de Trento que, junto com a *Devocio Moderna*, foi um dos responsáveis por sugerir como exemplos de virtuosidade feminina o silêncio e a submissão, obedecendo ao ideal proposto por São Paulo – principalmente em sua I epístola a Timóteo, capítulo 2, versículo 11. No relato de Santa Maria, as duas obras vão se firmando indicadores do que seria para o autor uma verdadeira cristã em busca de uma vida santa. Entre as qualidades femininas figuram virtudes como humildade, castidade, paciência, obediência, perseverança na fé. No caso das beatas de *Meaco*, em *Rosas do Japam*, acrescentavam-se ainda a observância das regras da Ordem e dos exercícios de extrema penitência e mortificações corporais. Para os casos das mulheres citadas por Santa Maria em *Rosas do Japam e da Cochinchina*, a defesa da fé, os testemunhos cristãos dados às autoridades, e a resistência ao martírio de sangue são mais celebrados, mas sem nunca se esquecer de frisar a virgindade de algumas mártires.

A descrição que Agostinho de Santa Maria do comportamento das mulheres orientais cristãs, japonesa ou cochinchinense, permanece relacionada ao ideal de perfeição religiosa vigente na Europa moderna e que por sua vez fora influenciado pelas normas de comportamento adotadas após o Concílio de Trento. Conforme aponta Marco Liberato, o irromper da Reforma incentivou Roma a iniciar um profundo processo de renovação interna das práticas de religiosidade de todos os católicos, com um controle que buscava sobrepor a ortodoxia frente a heresia ou o comportamento desviante na vida dos fiéis.<sup>174</sup> Desses fiéis as mulheres são constantemente apresentadas como um perigo para os homens, vítimas infelizes da sua sensualidade. Em geral, sendo consideradas inferiores intelectual e moralmente, era necessário garantir que seus efeitos não hipotecariam nem a sua honra, nem a da sua família. As mulheres tornaram-se alvo de uma atenção redobrada. Trento sugeriu como solução a limitação da sociabilidade com membros do sexo oposto, principalmente obrigando alterações comportamentais no seio das comunidades religiosas no que concernia à clausura. Assim, medidas de isolamento e afastamento do mundo secular passaram a ser condição obrigatória, sobretudo, para os conventos femininos.

---

<sup>174</sup>LIBERATO, M. Trento, a mulher e o controlo social: O Recolhimento de S. Manços. In: *Igreja, Caridade e Assistência na Península Ibérica (sécs. XVI-XVIII)*. Coord. Laurinda Abreu, 2004, ISBN 972-772-7, pp. 275-289. Disponível em: <<http://books.openedition.org/cidehus/208>>. Acesso em 13 de novembro de 2017.

Para o historiador Roger Chartier, o indivíduo que viveu na sociedade do Antigo Regime pautava sua vida pela opinião pública, onde ser honrado significava ser aprovado por essa sociedade.<sup>175</sup> A honra feminina e a masculina, embora vistas de formas diferentes eram, no entanto, complementares. Leila Algranti ressaltou que a honra feminina esteve ligada ao pecado da luxúria e suas derivações como o pecado contra a castidade ou a infidelidade no casamento.<sup>176</sup> De forma especial, a honra feminina equivalia à castidade. Uma mulher “desonrada” não prejudicava apenas a sua imagem, mas a do marido e da própria família que poderiam declinar socialmente, dependendo do pecado cometido, questões presentes nas obras de Santa Maria.

Na escrita de Frei Agostinho de Santa Maria, a imagem da mulher é construída como um ente capaz de ações nobres ao mesmo tempo em que pode ser sujeito e objeto de perturbações da harmonia social. Podemos dizer que Santa Maria tem uma atitude ambígua marcada pelo elogio à espiritualidade feminina, as quais são elevadas pelo autor a exemplos de perfeição cristã, porém sem deixar de realçar a superioridade masculina frente ao estado frágil, que seria próprio da condição de ser mulher. As leituras de *Rosas do Japam e Rosas do Japam e da Cochinchina* nos permite então dizer que Agostinho de Santa Maria através de recursos literários lança mão de ferramentas que realçam a ambivalência da figura feminina. O estremocense liga a figura da mulher tanto aos defeitos quanto às virtudes, cristalizando a imagem dual do ser feminino, corolário da tradição judaico-cristã.

Embora não seja essa a intenção do autor, que segundo o próprio, queria apenas “dar notícias dos santos exemplos vindos do Oriente”, podemos dizer que suas narrativas terminam por “favorecer” sobremaneira a imagem da mulher ao transformá-la em protagonista de suas obras, o que nos faculta uma discussão sobre a questão feminina à época. Devemos ter em conta que nessa seara Agostinho de Santa Maria não está sozinho. Em Portugal, em 1540, João de Barros publicou *Espelho dos Casados*, obra que trazia aos seus leitores uma perspectiva moral e de defesa da estabilidade do casamento e que demonstrava certa “simpatia” para com o sexo feminino. Em 1557, Ruy Gonçalves publicou *Dos privilégios e prerrogativas que o gênero feminino tem por direito comum e ordenações do reino mais que o gênero masculino*.<sup>177</sup> Em 1592, Cristovão Costa Africano publicou em Veneza o *Tratado en*

---

<sup>175</sup>CHARTIER, Roger. Por uma sociologia histórica das práticas culturais. In: CHARTIER, R. *História Cultural: entre Práticas e Representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990, p. 17.

<sup>176</sup>ALGRANTI, Leila. *Honradas e devotas: mulheres na Colônia feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822*. Rio de Janeiro: Jose Olympio, Brasília: Edunb, 1993, p.113.

<sup>177</sup>Embora Antonio Manuel Hespanha assevere que o objetivo da obra de Gonçalves seja angariar o favor real, uma vez que a obra foi dedicada à rainha regente Catarina de Áustria. HESPANHA, A. M. O estatuto jurídico da mulher na época da expansão. *Revista Oceanos*, n.21, p.8-16, janeiro/março. 1995. p. 08.



*Looor de las Mugerres, y dela Castidad, Onestidad, Constancia, Silencio, y Justicia* em uma apologia às matronas portuguesas, na qual defende a capacidade intelectual feminina, como pode ser inferido já na dedicatória que faz a D. Catarina de Áustria (1567-1597), onde o autor manifesta claramente sua intenção de defender o sexo feminino.<sup>178</sup> Em 1626, o Frei Luis dos Anjos publicou *Jardim de Portugal*, obra que apresenta biografias de mulheres portuguesas do reino e dos espaços de conquista como valorosos exemplos de virtude. A obra de dos Anjos é a redação da qual Agostinho de Santa Maria mais se aproxima, inclusive no objetivo que é a edificação através do estímulo à busca de uma vida santa favorecida pelos exemplos.

Devoto da Virgem, Santa Maria destaca que a mãe de Cristo deve ser sempre a figura lembrada para demonstrar que a mulher, espécie frágil e suscetível ao pecado, pode ser, à imitação de Maria Santíssima, um modelo de perfeição moral cristã. Assim, Agostinho de Santa Maria inscreve a sua visão sobre o feminino a partir do paradigma comportamental inspirado na experiência da Virgem Maria, propondo o que para o autor se enquadraria num projeto de verdadeira santidade condizente com as ambições de um cristão. O autor, apesar de não demonstrar ser essa a sua intenção, abre espaço para certa “reabilitação” da mulher enquanto gênero visto como mais fraco.

E por que ousamos dizer que mostrar uma mulher mais forte não era a intenção do autor? Porque fato é que em *Rosas do Japam e Rosas do Japam e da Cochinchina* o foco do autor é dar aos cristãos do reino, em especial às mulheres, exemplos e motivação para tornarem-se cristãos mais santos como podemos inferir neste fragmento, o qual vale a pena a longa leitura:

Que agora aquelas Almas criadas dentro do grêmio da Igreja, instruídas com a Doutrina Católica, exortadas a perfeita observância dos Divinos Mandamentos, pelos Confessores, e Padres espirituais, vendo estes tão raros exemplos de fervoroso amor, para com Deus. **Pasmem as Donzelas animem-se as meninas, e confundam-se as Religiosas**, que esquecidas do Esposo que tem, senão lembram dele **quando lerem Luzia filha de pais gentios, e Idolatras, batizada adulta, e criada, entre os espinhos dos vícios, e maus costumes dos infieis**, soube ser tão pura, & tão observante da divina Lei, tão desapegada das afeições das cousas do mundo, tão afeiçoada aos bens do Céu, & tão amante de seu senhor, & salvador, que só para o imitar nas penas; de sua livre vontade, na flor de seus anos (pois não tinha mais de dezesseis) se foi oferecer tão generosamente à morte por seu Esposo, e Senhor (SANTA MARIA, 1724, p. 201, grifos meus).

---

<sup>178</sup>AFRICANO, C. C. *Tratado en loor de las mugeres, y dela Castidad, Honestidad, Constancia, Silencio, y Iusticia: Con otras muchas patticularidades, y varias Historias*. Veneza: Giacomo Cornetti, 1592.

Interessante notar que embora as “cristãs orientais” sejam consideradas exemplos, seus feitos creditados como mais extraordinários estão sempre relacionados a uma condição masculinizante. Segundo Santa Maria, essas mulheres foram investidas pelo Espírito Santo de uma “força varonil” que as tornava capazes de suportar os martírios e ainda sustentar outros na fé. Em ambas as obras expressões como “donzela varonil”, “ânimo varonil” ou ainda “mulher muito varonil” são recorrentes. Seguem algumas ocorrências:

Sobre Dona Julia Nayto, fundadora do recolhimento de *Meaco*, Santa Maria diz:

Depois de alguns anos da sua conversão se levantou aquela cruel perseguição do Imperador Dayfuzana, em que foi presa, & maltratada, & posta à vergonha aos gelos, & neves daquele rio, de que já havemos falado, & depois amarrada, & metida em o tormento dos sacos com as suas companheiras, & depois de padecer todos estes trabalhos, não só com uma invicta paciência, & **varonil constância**; mas com um especial gozo, e alegria de sua alma, louvando sempre nos tormentos a seu Divino Esposo, por quem padecia (SANTA MARIA, 1709, p. 163, grifo meu).

Sobre a nora de um poderoso daimio o qual Santa Maria pensa ser um rei, o autor diz:

Como o Rei de Firando era tão grande inimigo da Religião Cristã, e de todos os que a abraçavam, não perdia ocasião alguma de os molestar; quando o tirano Taycozama se mostrava cruel [...] para se aproveitar dessa ocasião intentou primeiro que D. Mecia sua nora deixasse a Fé de nosso Senhor Jesus Cristo, e se apartasse da sua santa Lei. Porem ela cheia de uma santa e animosa fortaleza, lhe respondeu com tanta resolução, e **ânimo varonil**, que o Rei nunca mais se atreveu a lhe falar nesta matéria (SANTA MARIA, 1709, p. 191, grifo meu).

Dona Justa, esposa de um importante, daimio assistiu a decapitação do seu marido, por este não renegar a fé em Cristo. Sobre D. Justa o autor escreve:

Recolheu-se a Rainha sem vozes, & sem gritos, como **mulher muito varonil**, a um aposento, e ali deu lugar às lágrimas, e soluços, ajoelhada diante da Imagem do mesmo Santo Crucifixo, oferecendo-lhe com muita humildade aquela sua pena, e dor excessiva, & também o seu trabalho, como os mais que havia de sofrer no seu desterro, quantos se lhe prometiam com a falta do Rei seu marido (SANTA MARIA, 1709, p. 197, grifo meu).

Em uma reflexão sobre as recém-convertidas em *Rosas do Japam e da Cochinchina* o autor diz:

Enquanto estas odoríferas Rosas, e ilustres, e generosas Virgens, com uma fortaleza **varonil** alcançavam vitória nos tribunais da tirania, contra os Perseguidores de Cristo, outras houve também nobilíssimas, que com não menor constância, e fortaleza sustentavam em suas casas as partes da Fé, e Religião Cristã [...] (SANTA MARIA, 1724, p. 242, grifo meu).

Com fórmulas desse tipo Agostinho de Santa Maria busca despertar em seus leitores, principalmente nas mulheres, uma força de vontade, um “ânimo varonil” que os (as) façam renunciar, não sem sacrifícios, as “investidas do Inimigo”, “aos prazeres mundanos”. Ao longo da leitura sobre os martírios dessas mulheres percebemos que o autor ao lançar mão de expressões como “mulher varonil” busca retratar uma pessoa que ultrapassa os limites que lhe são atribuídos e vem apoderar-se de categorias reservadas ao universo da masculinidade.

Há ainda nas palavras de Santa Maria certo tom de crítica ao desvio da perfeição cristã experimentado no seu tempo, não apenas pelos membros da Igreja, os consagrados, mas de toda a Cristandade. Para o autor, se as mulheres japonesas e cochinchinenses, nascidas entre os “espinhos da idolatria”, uma vez convertidas tornaram-se “fragrantes rosas a exalar o odor de Deus”, mostrando-se capazes de superar a fraqueza da vaidade e sacrificarem suas vontades em nome do amor por Cristo, muito mais deveriam aqueles (as) que nasceram e foram educados nos preceitos religiosos católicos.

Da leitura das obras de Agostinho de Santa Maria podemos inferir que apenas algumas mulheres podem adaptar-se à definição de uma “mulher varonil”, uma mulher como homem. Em suas obras, mas especialmente no segundo livro, que, como adiantamos no capítulo II, trata em maior parte de martírios de sangue, as palavras de Agostinho de Santa Maria tendem a animar à manifestação da dor e da confiança em Deus. Devido à concepção de mundo como um vale de lágrimas e lugar de purificação, acentua-se como característica das mártires retratadas o sofrimento da dor, a aceitação da vontade divina e a virtude da Fortaleza.

Há na escrita do autor um enaltecimento das chamadas virtudes cardinais,<sup>179</sup> (conhecidas como sendo a prudência, a justiça, a fortaleza e a temperança) com uma maior ocorrência de referências a virtude da Fortaleza. Essas virtudes aparecem nas obras do estremocense numa definição muito próxima a utilizada por São Tomás de Aquino que opera

---

<sup>179</sup> Etimologicamente, a palavra virtude deriva do latim *virtus*, que vem de vir (que significa varão), expressando, em seu sentido original, a virilidade, mas que também designa a excelência ou a perfeição moral. É a tradução do termo grego *arete*, significando força, poder de uma coisa ou também excelência. Já quanto a palavra cardeal, em se tratando das virtudes cardinais, deriva do latim *cardo*, que significa gonzo ou dobradiça de uma porta, por exemplo. Dessa forma, as quatro virtudes cardinais, conhecidas como sendo a justiça, a prudência, a fortaleza e a temperança, denominam aquelas virtudes que carregam consigo todas as outras e que representam os pontos fixos sobre os quais as outras virtudes estão ancoradas. (BAZUCHI, K. R. V. *As Virtudes Cardeais em Tomás de Aquino*. 2011. 129f. Dissertação de Mestrado. Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília.

com o conceito assentando-o como *habitus* bons que podem ser adquiridos, sendo importante considerar os elementos que permitem sua prática bem como a sua aprendizagem. Para Santa Maria, esse elemento foi a vivência como cristãs, prática que tornaram essas mulheres exemplos de fortaleza e não o seu contrário.<sup>180</sup>

Dessa forma a fortaleza em Agostinho de Santa Maria é a virtude mais admirada. Ela é a capacidade de superar os medos mesmo diante da certeza do martírio, possibilitando a esses o alcance do estado da perfeição cristã. Para Agostinho de Santa Maria uma posição ainda mais difícil de ser alcançada pelas mulheres, devido a sua “natural fraqueza”. Somente Deus, na opinião do autor, poderia em sua infinita sabedoria e ostentosa graça, para confundir a humana soberba, escolher “instrumentos débeis” como as ações de uma fraca mulher para vencer a soberba gentílica e a cega idolatria dos reis da Cochinchina [e do Japão] (SANTA MARIA, 1724, p. 149).

A mortificação física, consolação espiritual para os católicos do período em questão, fica bem definida no quinto e último Tratado de *Rosas do Japam*, intitulado *De outros sucessos de valor, e constância na Fé em varias senhoras do Japão*, mas também chamado pelo próprio autor de *Tratado V da Fortaleza e valor das mulheres “Japoas”*, assim como em todos os tratados do segundo livro, *Rosas do Japam e da Cochinchina*.

Nessas passagens acentua-se a fortaleza de algumas mulheres, capacitadas pela graça divina, em suportar terríveis tormentos e nos quais uma delas rejeita qualquer tipo de alívio humano para os seus sofrimentos. Como é o caso que trata da experiência vivida por uma menina (a quem o autor identifica apenas como Monica) apresentada entre as páginas 231 e 235 do segundo livro, que trata sobre a Cochinchina, quando Agostinho de Santa Maria discorre sobre os “cruéis éditos e decretos” publicados na região para obrigar os cristãos a “deixarem a lei de Deus”.

Segundo Santa Maria, pareceu aos governantes da Cochinchina que se os missionários fossem expulsos, não haveria quem animasse os cristãos a “padecerem os grandes tormentos” apenas para não largarem a Lei de Jesus Cristo. Assim, o “rei” da Cochinchina (a quem Santa Maria não atribui um nome), mandou prender na Província de Sinoá, quatorze cristãos que ensinavam a “santa e verdadeira religião católica” os quais foram levados à corte, onde confessaram ser cristãos. Três cristãos que não estavam no vilarejo no momento da captura

---

<sup>180</sup>Também sobre a ausência de fortaleza nas mulheres na perspectiva do Cristianismo - ver GONÇALVES, Margareth de Almeida. Doutrina cristã, práticas corporais e freiras na Índia portuguesa: o mosteiro de Santa Mônica de Goa na alta idade moderna. In: MEGA, Marta; SEDREZ, Lise; MARTINS, William S. (Ed). *Corpo: sujeito e objeto*. Rio de Janeiro: Ponteio, 2012.

dessas quatorze pessoas foram espontaneamente entregar-se na corte assumindo-se adoradores de Jesus Cristo e afirmando estarem dispostos a morrer por essa causa. A esses três homens foi mandado pisar a imagem de Cristo e que adorassem novamente aos “ídolos” cochinchinenses, mas diante da recusa dos mesmos, foram então condenados à pena de morte por crucificação.

Segundo Santa Maria, nesse mesmo dia foram presos, entre a multidão que assistiu a esse martírio, sessenta e quatro pessoas, entre homens e mulheres. A estes também foi mandado que pisassem a imagem de Cristo Crucificado, caso contrário seriam torturados e mortos. De acordo com informações contidas em *Rosas do Japam e da Cochinchina*, das sessenta e quatro pessoas que foram presas apenas quatorze não obedeceram às ordens de pisarem a imagem, cinco homens e nove mulheres, que voltaram para o cárcere enquanto os demais foram liberados.

De acordo com a narrativa de Santa Maria, a notícia de que cinquenta pessoas tinham sido vencidas pelo temor e pisado a imagem de Cristo causou reação em outros cristãos que perceberam a covardia dos irmãos como uma ofensa a Deus. Entre essas pessoas encontrava-se a menina chamada Monica, que “movida pelo Espírito Santo”, saiu de sua aldeia e foi à corte tentar uma audiência com o governador que havia com suas ameaças feito tantos cristãos apostatarem. Segundo Santa Maria, Monica fez como Santa Engracia a Daciano, repreendeu aquele que havia sido causa de tão grave delito e ofereceu-se para dar a vida no lugar daqueles que por medo da morte temporal pisaram a imagem do Salvador do mundo.

Para o autor, por se tratar de uma aldeã, mulher e jovem o atrevimento em contradizer uma grande autoridade da corte foi assistida pelos presentes com grande espanto e para assustar a menina o “mandarim” perguntou-lhe o tipo de morte que gostaria de ter e a menina teria respondido apenas que a escolha da morte poderia ficar a cargo da eleição do mandarim, que a ela caberia apenas padecê-la. Segundo o autor, a resposta “embraceceu o governante como a um tigre” e este mandou vir brasas acesas, com as quais deu ordem aos soldados que aplicassem as costas da menina Monica, para lhe assarem viva. No entanto, de acordo com Santa Maria, o Senhor que deu sentidos humanos a uma estátua de barro poderia tirar também a dor do fogo em um corpo humano e Monica pareceu não ter sentido os ardores das queimaduras, pois as chamas iam lhe assando a carne e chagando suas costas, mas seu semblante continuava alegre e sereno.

A fortaleza da “menina Monica” é amplamente exaltada pelo autor e segundo o próprio foi essa a virtude que mais enfureceu ao “mandarim tirano” que para não se dar por

vencido mandou que aplicassem as brasas no rosto da menina que, no entanto, manteve-se serena, pois não era sua natureza que a fortalecia, mas a graça de Deus.

Segundo discurso do autor, ao notar que a menina não retrocederia no intuito de se sacrificar pela fé cristã, o mandarim teve receio de que a admiração dos que assistiam aquela menina suportar tanta dor renovasse o ânimo dos cristãos. Então mandou os soldados retirarem as brasas daquela menina, a qual chamou de louca, mandando-a para o cárcere para receber umas beberagens que lhe mitigassem as dores. Mas Monica, mais uma vez surpreendendo a todos, recusando-se a receber qualquer medicamento, pois tinha a seu Deus e redentor que a tudo cura com uma só palavra. E assim sucedeu, porque Monica se curou sem nenhuma interferência humana.

Nessa passagem do martírio de Monica vemos que Agostinho de Santa Maria aciona tópicos caros à descrição de um mártir: fé, caridade e paciência, três virtudes que auxiliam uma ainda mais principal, a fortaleza. Em outras palavras podemos dizer que em Agostinho de Santa Maria a fé é o fim no qual o martírio é confirmado, a caridade é o que torna o martírio meritório e a paciência auxilia a fortaleza em seu ato principal que é resistir.

É interessante notar o papel do sobrenatural na vida dessas mulheres. Para Santa Maria, contempladas pela Graça com “força varonil”, determinação e coragem, essas mulheres tornavam-se capazes de defender o Cristianismo até o último sopro de vida. É possível falarmos de um esforço do autor em outorgar aos sucessos dessas mulheres uma interpretação sobrenatural: os sofrimentos de suas “rosas” aludem às próprias dores de Cristo; as doze mulheres que seguiram para o exílio nas Filipinas, com Julia Nayto, eram do mesmo número de apóstolos que seguiram a Cristo em sua jornada terrestre; a areia das praças em que ocorriam os martírios na Cochinchina foram comparadas às areias do Coliseu nos primórdios da Cristandade.

Ainda no que tange as beatas de *Meaco*, Santa Maria declara que foram reconhecidas pelos padres jesuítas, ainda em vida, como poderosas intercessoras junto a seu Esposo Jesus Cristo. Ao longo do texto o autor cita inúmeras passagens nas quais esses padres encomendaram a essas mulheres orações pelas “necessidades mais apertadas” como erupções vulcânicas, iminência de invasão dos hereges europeus, nau a deriva durante tempestades, terremotos, enfermidades. Ao narrar essas situações Santa Maria destaca o “sobrenatural” que envolvia suas “rosas” observando como essas mulheres podiam converter doenças em saúde, fazendo premonições, controlando forças da natureza. Destaca-se ainda na escrita do autor o “dramatismo” de certas situações na qual Santa Maria busca um elo entre a vida dessas

mulheres e a vida de outros mártires e santos, “legitimando” o conjunto de maravilhas atribuídas as “suas rosas” e dotando-as das mais altas qualidades físicas e morais de antigas figuras do panteão católico, demonstrando por parte do autor uma preocupação com signos extraordinários de salvação e reflexos de santidade que tinham como objetivo inspirar a piedade no seu público leitor.<sup>181</sup>

No entanto, lembramos que a narrativa dos milagres, curas, visitas sobrenaturais, premonições, influência sobre forças da natureza que aparecem nas duas obras são lugares comuns dos relatos de vidas edificantes como podemos notar folheando, por exemplo, a já citada obra *Jardim de Portugal*,<sup>182</sup> obra de referência sobre a escrita laudatória da religiosidade feminina na qual é recorrente a referência à virtudes como paciência, caridade, mansidão e principalmente a virtude da castidade como marca distintiva de vida “reta e honesta”, qualidades que também Santa Maria garante estarem presentes nas vidas “prodigiosas” das suas “rosas”.

Também está presente no discurso do autor a caridade, uma virtude teologal que aparece como exigência da fé.<sup>183</sup> Suas manifestações são múltiplas, mas resumem-se principalmente na ajuda e acolhimento secreto dos padres missionários perseguidos, tanto no Japão quanto na Cochinchina, e são apresentadas pelo autor como a expressão do sentido transcendente do amor a Deus. Para o autor, importa incutir em seu público leitor que tal atitude, humana e cristã, deve ser a conduta a seguir nas relações sociais, na qual o bem comum deve estar acima do bem pessoal e tal atitude aparece ao lado da misericórdia, devoção, benignidade e bondade demonstrados por essas mulheres que muitas vezes foram denunciadas e outras vezes entregaram-se voluntariamente às autoridades locais por dar abrigo e proteger aqueles que pregavam a fé em Cristo.

---

<sup>181</sup>Por exemplo Santa Maria invocou para comparação à experiência de Monica a *Protectora de Catania* Santa Agueda, que segundo a tradição cristã foi submetida a torturas com ferro e fogo. Esticada na roda, açoitada, marcada com ferros em brasa ainda recusou renegar a fé em Cristo e por isso teve seus seios arrancados. Jogada em um calabouço sem curativos foi curada por São Pedro e por um anjo, mas voltou a ser submetida a tortura sendo arrastada sobre carvão em brasa e cacos de vasos quebrados.

<sup>182</sup>Jardim de Portugal de Frei Luis dos Anjos (<1580-1625), religioso da Ordem dos eremitas de Santo Agostinho, foi impresso em 1626, ano seguinte ao seu falecimento. O título da obra é bastante elucidativo quanto a sua finalidade: *Jardim de Portugal em que se dá notícia de algumas e outras mulheres ilustres em virtude, as quais nasceram, ou viveram, ou estão sepultadas neste Reino e suas conquistas*. A intenção do autor, portanto era afirmar as qualidades morais e espirituais das mulheres portuguesas contra os “estrangeiros”. Para um melhor entendimento sobre a obra de Frei Luis dos Anjos veja-se FERNANDES, M.L.C. Introdução. In: ANJOS, Fr. Luís dos. *Jardim de Portugal (1626)*. Porto: Campo de Letras, 1999.

<sup>183</sup>Virtudes teologais são princípios que tem Deus por objetivo, visto que orientam retamente para ele. Compreendem a fé, a esperança e a caridade.

Com a fé infundiu Deus a esta sua serva muitas virtudes, em que sobressaía com mais grandeza a da sua caridade, com a qual recebia em sua casa os religiosos [...] de todas as ordens [...] e a estes ajudava grandemente, com admirável zelo na conversão dos infiéis, aos quais dava raro exemplo com sua santa vida (SANTA MARIA, 1724, p. 53).

Na escrita de Santa Maria conformam-se traços de santidade exemplar de personagens que deram vida ao beatério em *Meaco*, aos ministérios de conversão no Japão e na Cochinchina, aos episódios de martírios que fortaleceram, portanto, não apenas o lugar dos missionários na edificação da cristandade, mas um “ramalhete” de mulheres exemplares, defensoras da fé católica, em terras de “infidelidade e idolatria”.

Do princípio do primeiro livro ao final do segundo são muitas mulheres, mas não apenas, pois há referência também a alguns homens e crianças, que são apresentadas como exemplos a serem seguidos. Todavia todas essas mulheres só atingem tal categoria através da renúncia a aspectos que constituem o estereótipo de seu sexo para a época em questão. Como estivemos apontando ao longo dessa reflexão, é como se o discurso de Santa Maria, em determinadas passagens, tentasse uma transfiguração a nível sexual relativo tanto ao aspecto físico como psíquico, como fica explícito nas afirmações nas quais o autor descreve o ânimo dessas mulheres em aceitar a morte como martírio qualificando-as como “varonil”. Perante um discurso, cujo conteúdo se prende com a exaltação das virtudes cardeais e cristãs, Santa Maria defende que um dos paradigmas da mulher valorosa reside no sofrimento das afrontas, aos açoites, aos cárceres, às fogueiras e as feras. Essas são os “espelhos de virtude” que Santa Maria oferece às mulheres reinóis.

### **3.3 Os “Espelhos de Virtude” em Agostinho de Santa Maria**

No período Moderno, os escritos sobre Vidas formam modelos, constituindo guias para a conduta, principalmente de mulheres, situadas em diversos estados como donzelas, casadas, freiras, pecadoras arrependidas que deveriam valer-se do exemplo de outras mulheres, reconhecidamente valorosas, repetindo seus atos como num espelho. Em geral nas duas obras de Santa Maria, o potencial modelador dos relatos de vida segue um padrão bastante comum das literaturas hagiográficas cristãs: o chamado para a vida virtuosa se dá ainda na infância, logo há um momento que corresponde a conversão do (a) biografado (a) seguido por obstáculos que se colocam no caminho da busca para uma perfeita vida cristã, que no caso das relações de vida trazidas por Santa Maria tratam-se das perseguições sofridas



pelos cristãos no Japão e na Cochinchina. Podemos afirmar que os livros que constituem o alvo desta pesquisa podem ser inseridos nos esforços da Igreja contrarreformista de valorizar o papel do mártir no culto religioso e por extensão as vocações à vida de santidade.

Para deprendermos melhor a atenção dispensada pelo autor às categorias martírio e espelho de virtude, desenvolvemos uma tabela, (Tabela 2, no anexo) na qual relacionamos os personagens apresentados por Agostinho de Santa Maria como mártires e espelhos (exemplos). Dividimos as informações por livros – I Livro (1709) e II Livro (1724). As categorias foram pensadas da seguinte forma, primeiro: Como Agostinho de Santa Maria identifica cada pessoa citada - Nem sempre o autor cita os nomes das pessoas a quem se refere, por isso temos na tabela alcunhas como “mulher”, “menina”, “menino”, “velha”, “criança”; segundo, localidade relacionada - Para a maioria dos nomes citados por Santa Maria como exemplos de virtude há relacionado o nome de um território, que pode ser a localidade onde nasceram, onde moravam, ou onde morreram; a terceira categoria diz respeito ao “Estado” da pessoa, uma vez que Santa Maria procura identificar se essas pessoas eram casadas, viúvas, solteiras, virgens, mães. Por último temos a categoria martírio/espelho de virtude, onde buscamos informar o tipo de “penalidade” enfrentada por esses cristãos para que fossem lembrados por Agostinho de Santa Maria como mártires/espelhos.

A partir da tabela pudemos chegar a algumas conclusões. Primeiro trata-se de um número bastante extenso de pessoas relacionadas. São 189 personagens citados diretamente, fora os que foram martirizados em grupo e o autor diz não ter tomado conhecimento de seus nomes. Pudemos notar também que Santa Maria considera martírio não apenas as mortes, mas outros “sofrimentos” como doenças prolongadas, surras, espólio de bens e títulos, exílio etc.

Alguns nomes aparecem como dignos de serem considerados espelhos de virtude por terem perseverado na fé mesmo ficando muito tempo sem nenhum contato com qualquer orientador espiritual. Santa Maria afirma que em alguns casos esse tempo ultrapassou três décadas de jejum da Palavra e da Eucaristia. Outros nomes são relacionados pelo autor como espelhos de virtude por terem sido caridosos ao esconderem os padres missionários, no contexto de acirramento da perseguição ao Cristianismo. Dessas informações pudemos inferir que para o autor todos os personagens citados eram espelhos de virtude e poderiam ser considerados mártires não apenas quem literalmente derramasse o sangue pelo Cristianismo, mas quem sofresse qualquer tipo de importunação por professar essa fé.

Dados da tabela nos mostram também que, no primeiro livro, *Rosas do Japam*, há uma predominância de relatos de martírios femininos em detrimento dos casos relacionados a

homens e crianças. São 37 mulheres e apenas 12 homens e crianças. Em *Rosas do Japam e da Cochinchina*, os números são maiores, são 68 casos exclusivamente femininos e 70 relacionados a homens e crianças. Dos casos femininos relacionados a martírio no primeiro livro apenas dois acabam em morte pela fé. No segundo livro este número aumenta para 47, dos quais 23 morrem queimadas, 18 são decapitadas ou degoladas e 6 pisadas por elefantes. Também no segundo livro temos um maior número de casos envolvendo homens e crianças, dos quais dos 35 casos de morte, 13 são por fogo e 20 por degola ou decapitação e dois pisados por elefantes. Desses números podemos sugerir que a pena capital aplicada aos casos independia do sexo ou idade da vítima. Todos os personagens arrolados pelo autor foram considerados exemplos a serem seguidos.

Segundo William de Sousa Martins, a importância do *exemplum* para a vida cristã data da Idade Média, cuja principal produção nesse campo foi a *Legenda Áurea* do frade dominicano Jacopo de Varazze, que utilizava breves relatos de algumas vidas exemplares, dados como verídicos, como recurso para convencimento do seu público alvo que deveriam considerá-las “espelho”.<sup>184</sup> Como pode ser verificado através da historiografia, a expressão espelhos foi recorrentemente utilizada por pensadores que refletiram principalmente sobre a política no período Moderno. Teria sido, segundo Ricardo Fontes dos Santos de Assis, ainda na segunda metade do século XIV, mais especificamente a partir do reinado de Carlos V (1364-1380), que a maioria dos homens que pensaram o poder passou a se concentrar na produção de obras que fundamentalmente apresentavam modelos virtuosos de boa governação.<sup>185</sup> De acordo com Alexandre Pierezan e Marcos Antonio Lopes, o próprio gênero “espelhos de príncipes” pode ser concebido como um subgênero da *Historia Magistra Vitae*, aplicado de forma geral aos grandes personagens da história.<sup>186</sup> Segundo Fabio Andre Hahn, o gênero teria surgido nos meios eclesiásticos medievais e teria em Santo Agostinho um dos inspiradores do gênero à época.<sup>187</sup> A obra Cidade de Deus, de Santo Agostinho, parece ter contribuído e consolidado a proposição de que o rei deveria ter comportamento cristão para

---

<sup>184</sup>MARTINS, W. S. Mártires, freiras, beatas penitentes e matronas caridosas: Modelos de santidade feminina na America Portuguesa (século XVIII). In: OLIVEIRA, Daniel Martinez; FERREIRA, Maria de Simone; HERINGER, Pedro Colares. (orgs). *Representações do feminino: olhares revisitados e contemporâneos*. Caderno Social Ambiental: 2013. Disponível em: <<http://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2013/08/07.08-caderno-itaipu.pdf>>. Acesso em 25 de novembro de 2017.

<sup>185</sup>ASSIS, R. F. S. Os poderes na França. Os Espelhos de Príncipes e suas construções sobre a importância regia nos séculos finais do medievo francês. *Em tempo de Historia* (digital), v. 24, p. 154-169, 2014. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/emtempos/article/viewFile/11938/8363>>. Acesso em 25 de novembro de 2017.

<sup>186</sup>PIEREZAN, Alexandre; LOPES, Marcos A. Gênero Literário “Espelhos de Princes” na tradição do Absolutismo. *Revista Faz Ciência*, v. 3, n.1, 47-64, 2012.

<sup>187</sup>HAHN, Fabio Andre. Reflexos da perfeição: alguns elementos do gênero espelhos de príncipes na Idade Moderna. *Varia Scientia*, v.6, n.12, p. 151-157, 2008.

alcançar bom governo em seu reinado. Dessa forma entendemos que o gênero foi marcado pela necessidade do soberano em desenvolver virtudes adequadas ao modelo de príncipe cristão, tendo como premissas a fé, a esperança e a caridade. No século XIII, Tomás de Aquino defendeu que bons governantes não deveriam realizar ações e cumprir deveres somente pela glória, mas, por algo muito maior, o “amor à eterna bem-aventurança”. Ainda de acordo com Hahn, os primeiros espelhos de príncipe foram usados na formação de homens de poder, tendo seu apogeu no século XV e mantendo as virtudes cardinais da Idade Média que se concretizaram em parte com os primeiros moralistas da Renascença.<sup>188</sup> O período passou a produzir obras de conselhos não apenas para os príncipes, mas também para os cortesãos, dentre os quais se destaca o panfleto *O Perfeito Cortesão*, de Diomedes Carafa. Apesar do apogeu no período Moderno é na Antiguidade Clássica que é possível encontrar os primórdios do gênero que, mais tarde veio a se solidificar como espelhos de príncipes. Lucius Seneca, Tito Lívio, Cícero possuem concepções de literatura moral e política que serviram de base para a adoção e consolidação do gênero na Idade Média, sendo inclusive ainda citados por Agostinho de Santa Maria no primeiro livro *Rosas do Japam*.

“Espelhos de príncipes” é apenas o termo mais famoso desse tipo de literatura que tem Maquiavel, Erasmo, Budé e Bossuet como seus autores mais citados. No entanto, uma vasta produção recorre também ao termo “espelho” como metáfora do ideal de perfeição, daí surgirem produções derivadas como espelhos de virtude, espelhos de perfeição, de senhores, de religiosos etc. No mesmo segmento poderíamos citar as relações de vida, de santos e ou pessoas ilustres e exemplares como é o caso das mulheres japonesas e cochinchinenses apresentadas por Agostinho de Santa Maria. Em comum essas obras sugerem a necessidade de uma aprendizagem especial, como em um manual, das práticas e elementos constituidores e transmissores dos preceitos que caracterizavam o que se esperava daquele grupo social à época.

A riqueza de *Rosas do Japam* e *Rosas do Japam e da Cochinchina* se manifesta na diversidade de planos que elas contemplam. Encontram-se nelas desde a exaltação dos feitos dos missionários portugueses, passando pelo elogio à espiritualidade feminina e culminando na exortação para que os reinóis sigam seus santos exemplos. Podemos dizer que nessas obras de Agostinho de Santa Maria pode-se conceber um espelho dedicado ao imaginário social e político, no sentido de ser algo tão presente quanto aquilo que é visível e palpável aos homens e mulheres de dada sociedade, sendo reestruturante em relação à sociedade que o produz.

---

<sup>188</sup>Idem, p. 153.

Assim, no nosso entender, as obras de Santa Maria podem ser concebidas enquanto manual de conduta para todos os cristãos que dela tivessem acesso, mas principalmente eram dirigidas para as mulheres reinóis como podemos notar no discurso do autor, na página 201 do segundo livro onde mais uma vez reintera sua advertência às cristãs reinóis ao se perguntar quais desculpas teriam as almas criadas dentro do grêmio da Igreja, instruídas com a Doutrina Católica e exortadas a perfeita observância dos Divinos Mandamentos por seus confessores e diretores espirituais vendo estes tão raros exemplos de amor para com Deus? Para o autor esses exemplos vindos do Oriente deveriam pasmar as donzelas, animar as meninas e confundir as religiosas que se esqueciam do esposo que tem. Deveriam quando lessem a história dessas mulheres, filhas de pais gentios e idólatras, batizadas adultas e criadas entre os espinhos dos vícios e maus costumes dos infiéis, souberam ser tão puras e tão observantes das leis divinas, tão desapegadas das coisas do mundo e tão afeiçoadas as coisas do céu que por livre vontade, na flor de seus melhores anos, se ofereceram generosamente a morte por Cristo. Assim, Santa Maria se questiona que desculpa darão todos aqueles que quebram os divinos preceitos apenas para não sofrerem incômodos e perderem as delícias corporais, mas matam suas almas com pecados. Para Santa Maria os exemplos que traz do Oriente são nada mais que “cristalinos espelhos”, nos quais as senhoras do mundo e principalmente as donzelas deveriam mirar-se para emendarem as imperfeições e faltas de suas almas (SANTA MARIA, 1724, p. 201).

As obras enunciam uma finalidade social e política, ao proporcionar, principalmente às suas leitoras, embora o público pudesse incluir homens, os elementos necessários para tornar-se uma verdadeira cristã. Assim, em *Rosas do Japam* e *Rosas do Japam e da Cochinchina* existem duas linhas de força que permeiam a sua organização: a primeira, social, relativa ao elogio da espiritualidade feminina, conseqüentemente sugerindo padrões a serem seguidos pelas mulheres e a segunda, política, em defesa da manutenção do *status quo* da mulher na sociedade moderna, reafirmando uma posição de subalternidade feminina frente à figura do homem.

Nas duas obras de Agostinho de Santa Maria a escolha do autor foi utilizar exemplos martirológicos como ferramentas pedagógicas para incentivar um comportamento que resultasse em cristãos reinóis mais fiéis, em especial as mulheres. Nesse sentido, os dois livros estabelecem um ideal de “mulher cristã”: obediente, de bons modos, inteligente, paciente, prudente, comedida, amável e perseverante na fé, um tópico expressivo para a sociedade a época de Agostinho de Santa. Por esta razão, *Rosas do Japam* e *Rosas do Japam*

*e da Conchinchina* são obras voltadas aos seus contemporâneos, e podem ser consideradas como uma maneira de testemunhar os “problemas” que surgiram no século XVII e XVIII em Portugal e que possivelmente foram vivenciados pelo autor como, por exemplo, a indisciplina das religiosas professas que viviam nos conventos ou mosteiros do reino. Podemos depreender essa ideia, entre outras passagens, na leitura das páginas 162 e 163, do primeiro livro, onde Agostinho de Santa Maria repreende as religiosas que mesmo “nascidas e criadas na doutrina da fé” apenas se consideram ser devotas, mas não o são, pois não tem o menor cuidado com as suas principais obrigações, faltando aos seus compromissos com pretextos frívolos e por isso “se acham sempre secas, frias e indevotas” para com as coisas de Deus. Para Santa Maria, as religiosas do reino deveriam temer o dia do Juízo Final, quando as cristãs orientais seriam recompensadas por terem sido sábias, como Salomão, enquanto elas, criadas dentro das santas leis da Cristandade, não o quiseram ser apenas por negligência.

Como Chartier bem lembrou “as representações do mundo social são as componentes da própria realidade daquela sociedade”.<sup>189</sup> Para Santa Maria, fazia sentido escrever sobre comunidades de mulheres cristãs “recém-convertidas” a milhares de quilômetros de distância de Portugal, para demonstrar, através do exemplo, como contra todos os prognósticos era possível manter-se firme na fé. Assim, na opinião do autor, ao escolherem permanecer cristãs, mesmo após o banimento da religião e acirramento da perseguição aos cristãos nas localidades nas quais vivam, essas mulheres se tornaram aptas a servirem de exemplo às mulheres reinóis que nascidas e criadas dentro da religião católica romana não demonstravam o mesmo “zelo pelas coisas de Deus”.

É preciso que se diga que, como todo autor, Santa Maria faz escolhas que acredita serem as mais adequadas ao propósito de suas obras. Assim, o autor priorizou relatar ao ocidente um modelo de comportamento feminino pautado pela obediência às leis de Deus e pelo comportamento regrado que resultavam nas qualidades (virtudes) mais elogiadas pelo autor: a castidade e a fortaleza, deixando de lado outras características que marcaram a vida dessas mulheres “orientais”.

Segundo Haruko Nawata Ward, que fez um estudo sobre as mulheres cristãs no Japão em meados finais do século XVI e a primeira metade do XVII – inclusive trabalhando com as mulheres do Recolhimento de Meaco, também citadas por Agostinho de Santa Maria em *Rosas do Japam* – as mulheres que abraçaram o cristianismo no arquipélago nipônico foram

---

<sup>189</sup>Roger Chartier. “Intellectual History or Sociocultural History? The French Trajectories”, em *Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives*, org. Dominick LaCapra e Steven I. Kaplan (Ithaca, N.I., 1982), p.30.

consideradas insurrectas perante as leis e costumes locais, tonando-se párias naquela sociedade.<sup>190</sup> De fato, segundo o próprio Santa Maria, as mulheres que fizeram parte do recolhimento de *Meaco* foram expulsas para as Filipinas por serem consideradas inimigas das políticas de Estado, em 1614. Mas, não só elas foram perseguidas, todas as mulheres que optaram por uma vida celibatária ou só aceitaram casamento com homens pertencentes à comunidade católica interferiram diretamente na prática do casamento político, muito acionada no Japão daquele período. Suas atitudes colocaram em xeque a autoridade de pais, irmãos e parentes próximos que já haviam traçado planos para suas vidas.

No ano de 1565, tendo já Monica quinze anos, indo o Irmão Luis de Almeida a visitar a seus pais algumas vezes; foi nesta ocasião a donzela Monica falar lhe. Acompanhada de uma Dona sua, também Cristã, que era sua Aia. E disse-lhe, que depois que era Cristã, lhe havia dado nosso Senhor uns grandes desejos de o servir com perpetua castidade; e **assim estava determinada de não casar**, senão de cortar os cabelos, (que entre os Japoneses era o mesmo, q cá na cristandade de Europa, entrar em Religião) e queria pedir seu pai se servisse dela toda a vida, como de uma das suas escravas: mas naquela hora lhe haviam dito, que ele tratava de a casar com hum tio seu, **que era gentio, no que ela não consentiria por nenhum respeito, ainda que houvesse de perder a vida**; por tanto pedia desse conta a seu pai da sua vontade e resolução em que estava, antes que passasse adiante com aquele negocio (SANTA MARIA, 1709, pp. 230-231, grifos meus).

Devemos ter em conta que o casamento político existiu em todas as épocas e lugares não constituindo, portanto, uma especificidade japonesa, no entanto, o casamento no Japão, à época da chegada do Cristianismo, era como um instrumento de paz e amizade com os adversários, o que garantia não apenas a paz em um período extremamente instável e com muitos conflitos, mas também um dos meios de se assegurar poder. Segundo Takiko Okamura, filhas, irmãs e até mães eram oferecidas aos inimigos ou a superiores que ameaçassem ataque a seus domínios. Ainda segundo a autora, muitas dessas mulheres, depois de casadas eram obrigadas a se divorciarem contra a sua vontade para se casarem pela segunda, terceira ou quarta vez por razões políticas. Todavia, é preciso que tomemos certo cuidado com o perigo de transformar a imagem dessa mulher “japonesa” em algo estereotipado como uma vítima do casamento político, visto que essa era, e é, uma prática recorrente em inúmeras sociedades.<sup>191</sup>

---

<sup>190</sup>WARD, H. N. *Women religious leaders in Japan's Christian Century, 1549-1650*. Farnham, Surrey: Ashgate, 2009.

<sup>191</sup>OKAMURA, T. As mulheres japonesas na época da expansão portuguesa. In: *O rosto feminino da expansão portuguesa*. Lisboa: Comissão para a igualdade e para os Direitos das mulheres, 1995.

Para Santa Maria, os japoneses e os cochinchinenses praticavam seitas e adoravam falsos deuses. Na concepção do autor não havia grandes diferenças no quesito religião entre as duas sociedades. O autor percebia que em ambas, a religião era ministrada por bonzos e eram rígidas em relação às mulheres, daí acreditar que aquelas que guardassem os preceitos de suas seitas também guardariam os da fé cristã, caso convertidas, tornando-se perfeitas seguidoras da “Verdadeira Lei”.

No Japão a religião oficial vigente, durante o chamado “século cristão”, era o Xinto-Budismo, um tipo de “sincretismo” entre as religiões Budista, que chegou ao Japão, vinda da China, em 538 d.C., e o Xinto, religião nativa do Japão, que passaram a ser entendidas não como rivais, mas como complementares.<sup>192</sup> Em geral no Xinto-Budismo a participação das mulheres era prejudicada por uma posição discriminatória. Todas as escolas ofereciam pouca esperança de salvação autônoma para as mulheres no pós-morte. Por causa da impureza do sangue menstrual e do parto, todas deveriam sofrer no “lago de sangue” após a morte e somente se o primogênito recitasse o *ketsubonkyo* - um sutra, escritura canônica, composto na China entre os séculos XII e XIII - pelas suas mães, as mesmas seriam resgatadas deste sofrimento.<sup>193</sup>

Na Cochinchina prevalecia uma população de religião animista à qual se incorporaram no tempo o taoismo chinês, a moral de Confúcio e séculos mais tarde o budismo e no século XVI, através do reino de Champa, foi introduzida a religião islâmica.<sup>194</sup>

Nota-se que no século XVI ambas as sociedades, japonesa e cochinchinense, já haviam sofrido influência do budismo, que pregava o respeito e culto aos antepassados e daí nas fontes europeias muitos religiosos, inclusive Santa Maria, considerarem que no Japão, China e Cochinchina se praticava a mesma “seita idólatra”, regida pelos bonzos, “que são pior gente, que há na Cochinchina, no Japão, e na China; porque vivem todos ociosos, e não poucos viciosos” (SANTA MARIA, 1724, p. 140).

---

<sup>192</sup>Ver: Jorge Henrique Cardoso Leão, 2010, *A Arte de Evangelizar: jesuítas, dojokus e mediação culturais no Japão (1549-1587)*; também Yuri Sócrates Saleh Hichmeh, 2014, *O cristianismo no Japão: do proselitismo jesuíta a construção ideológica da perseguição (1549-1640)*.

<sup>193</sup>WARD, 2009. *op. cit.* p. 32.

<sup>194</sup>SILVA, Regina Célia de Carvalho Pereira da. Francesco Buzomi e Francisco de Pina no VietNam do Sul: Fragmentos de um paradigma religioso-cultural imperial. *Babilônia - Revista Lusófona de Línguas, Culturas e Tradução*, [S.l.], n. 13, agosto, 2015. ISSN 1646-3730. Disponível em: <<http://revistas.ulusofona.pt/index.php/babilonia/article/view/5165>>. Acesso em: 27 de outubro de 2017.

A nível de curiosidade: Atualmente cerca de 8,3% da população que se declara praticante de alguma religião segue o Cristianismo no Vietnã (apenas o sul do país corresponde ao que as fontes europeias identificavam como Cochinchina), sendo que apenas 6,7% se declaram católicos. A maioria, cerca de 43%, da população praticante de alguma religião se reconhece como budista vietnamita, uma fusão de budismo, do taoismo, do confucionismo e de crenças animistas antigas.

Na sociedade cochinchinense, como na japonesa, há uma situação de subordinação da mulher (que é algo constante em várias culturas, incluindo a portuguesa do período em questão). No budismo, nos seus diversos ramos, a mulher também é concebida como alguém perigoso por despertar no homem desejos que impediriam o *arhat* (santo) de chegar ao Nirvana. Foi com muita relutância que Buda admitiu mulheres (*bikkhuni*) à vida monástica (*samgha*), ficando submissas em tudo aos monges (mesmo a um noviço). A mulher, segundo Buda, deveria obedecer a normas duplamente pesadas pelo fato de ser mulher e poder provocar desejos no homem que deveria buscar o Nirvana<sup>195</sup>.

Apesar de também ser uma religião patriarcal, que define rigidamente os lugares femininos, o Cristianismo chegou ao Japão e a Cochinchina trazendo uma alternativa religiosa que assegurava às almas das mulheres, assim como a de seus entes queridos, uma salvação mais autônoma, conquistada através de orações e boas ações. Apesar do atrativo da autonomia na busca pela salvação, é preciso lembrarmos que confessar-se publicamente cristã nessas sociedades em especial significava assumir o risco e as consequências de uma decisão pessoal que conflitava com a manutenção do poder de governantes, pais, irmãos mais velhos e filhos. Por sua vez, o Cristianismo permitiu que essas mulheres escolhessem entre a vida celibatária ou a opção de um marido da comunidade cristã, fato que fora tomado por japoneses e cochinchinenses como uma insubordinação aos costumes nativos, como já comentamos. Além disso, embora nas obras de Santa Maria fique claro que entre as mulheres houve uma maior adesão à nova religião vinda do Ocidente, não podemos afirmar que a única motivação para essa boa recepção tenha sido apenas o caráter mais universalista do Cristianismo.

Há em Santa Maria o relato de mulheres que se recusaram veementemente a aceitar o Cristianismo. Enquanto Julia Nayto e Magadalena de Nagasaki e companheiras foram vistas por Santa Maria como exemplos de virtude, defensoras e mártires do Cristianismo, uma outra personagem foi citada pelo autor como uma verdadeira “Jezabel”, justamente por ser uma líder anticristã.

Embora Santa Maria não dê grande ênfase à história da “Jezabel japonesa”, a mesma é citada por Luís de Fróis (1532-1597) no seu trabalho *História de Iapan* (1590), no qual o autor informa que Otomo-Nata Jezebel, tornou-se adversária declarada do Cristianismo quando seu marido o daimio Otomo Yoshishige Sorin converteu-se à fé católica e contrariando a vontade da esposa permitiu que um de seus filhos deixasse o templo budista

---

<sup>195</sup>LIBORIO, Luiz Alencar. Concepções masculinas sobre a mulher no Budismo. **Interações; Cultura e Comunidade**, v. 3, n.3, p.155-168, 2008. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/6727>>. Acesso em 26 de dezembro de 2017.



para se tornar cristão. É importante destacar que o casal se “divorciou”, porém, nessa situação foi a esposa quem manteve posição de destaque dentro da sociedade nipônica como importante líder Xinto-Budista e opositora ao Cristianismo.

Em geral, a participação feminina em missões tem pouco destaque na historiografia e isso não é diferente para o caso japonês e cochinchinense. De acordo com Ward, no caso japonês alega-se a escassez de fontes primárias que corroborem essa atividade. De fato, das mulheres que falaram ou escreveram seus pensamentos e experiências religiosas, poucos escritos se preservaram, em parte porque eram produções femininas, mas também devido à campanha de eliminação dos vestígios cristãos durante os anos de perseguição. Os poucos registros que sobreviveram são fragmentos de cartas, poemas e discursos presentes nas crônicas, principalmente jesuíticas. Se levarmos em consideração que a cristandade cochinchinense sofreu as mesmas perseguições das autoridades locais, assim como uma sucessão de éditos que culminaram no banimento do Cristianismo de seu território, podemos aplicar o argumento de Ward também para o caso cochinchinense e sua escassez de fonte primárias que corroborem a participação feminina na missão.<sup>196</sup>

Tanto para o Japão quanto para a Cochinchina, a maioria das palavras dessas mulheres cristãs foi usada pelos cronistas, e, também por Agostinho de Santa Maria, como forma de engrandecer a eficácia da missão entre os pagãos e testemunhar a fidelidade dos novos convertidos. Nesse sentido, o lugar reservado a essas mulheres está relacionado às visões masculinas a seu respeito e não aos seus lugares de fala, ação e pensamento. Suas ações estão sempre permeadas e interpretadas pelo olhar masculino, independente da posição favorável ou contrária dessas mulheres ao Cristianismo.

As “vozes” dessas mulheres aparecem no relato do estremocense através “*das contas que deu o seu espírito por escrito, que com muito acordo lhe mandaram fazer os seus confessores*” (SANTA MARIA, 1709, p. 51). Para o período estudado, era comum que os

---

<sup>196</sup>Além de Agostinho de Santa Maria apontar ao longo do II capítulo de *Rosas do Japam e da Cochinchina* que os missionários cristãos em terras cochinchinenses sofreram perseguição e foram expulsos do território a exemplo do que aconteceu com os padres missionários no Japão, esses reveses do Cristianismo na Cochinchina podem ser verificados em obras como *Noticias Summarias das perseguições da missão de Cochinchina, principiada e continuada pelos Padres da Companhia de Jesu*, Lisboa: Officina de Miguel Menescal, 1700; *Rellazione delle Missioni de p. della C. Gesù nella Provincia giapponese e precipuamente nel Regno di Tunchino*, Roma, 1663, entre outras. No que tange a historiografia podemos citar o trabalho de Isabel Augusta Tavares Mourão, *Portugueses em Terras de Dai-Viet* (Cochinchina e Tunkin) 1615-1660, o qual aponta para esse período uma enorme instabilidade nas relações entre os nativos e os missionários cristãos, tendo essa instabilidade sido intercalada por anos de perseguição, martírios e proibição do Cristianismo com anos de bonança e paz e também o trabalho de Regina Célia de Carvalho Pereira da Silva, *Francesco Buzomi e Francisco de Pina no VietNam do Sul: Fragmentos de um paradigma religioso-cultural imperial*, no qual a autora defende que a oposição de intelectuais e de sacerdotes locais associada a dificuldade no conhecimento da língua acentuaram sobremaneira o trabalho de evangelização na Cochinchina.

confessores orientassem suas confessadas a passar para o papel as experiências religiosas que tiveram ao longo da vida, contando “os regalos e comunicações que esta inocente alma teria com o seu divino Esposo” (SANTA MARIA, 1709, p. 52). No caso das beatas de *Meaco*, esses documentos foram escritos em caracteres japoneses e Agostinho de Santa Maria lamenta que “nem sempre houve aquele grande cuidado com que se deviam aplicar a fazer memória das coisas grandes, que o senhor obrava em suas almas” (SANTA MARIA, 1709, p. 149). Poucos registros haviam sido transcritos para o português ou castelhano e raramente no momento da morte dessas mulheres havia um padre versado na língua japonesa para registrar suas declarações no leito de morte.

Na maioria das vezes os fragmentos publicados em livros como os de Santa Maria foram acionados apenas para ilustrar a eficiência do missionário e não para demonstrar a importância do papel feminino na “empresa da fé”. No entanto, mesmo que não seja o intuito de Agostinho de Santa Maria, a leitura das obras deixa transparecer que essa participação feminina ia além de testemunhar a eficácia da missão. Segundo o próprio autor, Julia Nayto, Maria Iga, Maria Magdalena entre muitas outras, “catequizavam o gentio”, ensinando, pregando, persuadindo, batizando e atendendo principalmente outras mulheres que eram proibidas de receber os padres missionários em suas casas ou de ir à igreja.

De certa forma as ações das mulheres “orientais” usadas como exemplos por Santa Maria são significativas, para o autor, apenas enquanto cumpridoras do modelo pré-estabelecido e ratificado pelas diretrizes do Concílio de Trento (1545-1563), que designava para mulher os papéis de mães, esposas ou virgens consagradas, sendo o último considerado, pelo autor, o “estado perfeito”.<sup>197</sup> O discurso eclesiástico que perpetua a inferioridade do feminino cumpre uma função externa de legitimação da ordem estabelecida na medida em que a manutenção da ordem simbólica contribui diretamente para a manutenção da ordem política. Agostinho de Santa Maria percebe a mulher como o elo fraco da humanidade, mais suscetível ao pecado e as “sugestões malignas”. Por isso, sugere que a mulher precisaria ser investida de uma força “varonil” para que então o “fraco sexo” pudesse vencer as batalhas contra as armadilhas do inimigo. Segundo o autor, as “obras da Divina Sabedoria” escolhia os mais fracos para execução de “empresas ilustres” e isto podia se ver nas heroicas ações das fracas mulheres que na Cochinchina [e no Japão] souberam vencer a soberba gentílica e idolatria de seus “reis e ministros” e conquistar para o céu muitas almas (SANTA MARIA, 1724, p. 149). Em *Rosas do Japam e Rosas do Japam e da Cochinchina*, embora não seja o foco específico

---

<sup>197</sup>O concílio de Trento, em 1563, afirmava: “Se alguém disser que o estado conjugal deva sobrepor-se ao estado de virgindade ou ao celibato (...) seja anátema”. Cânone 10, XXIV Sessão. (Apud Comunitá, 1981, p. 42).

da escrita do autor, uma vez que a alteridade não é uma categoria coeva, vemos emergir na obra um “outro” não ocidental que, sobretudo é feminino, o que torna a experiência muito específica. Segundo Bourdieu, a dominação masculina constitui o paradigma de toda dominação,<sup>198</sup> dessa sentença podemos inferir as especificidades das redes de dependência entre dominado e dominante e a arbitrariedade das construções sociais misóginas. Apesar da notória participação feminina na conversão de muitos cristãos japoneses e cochinchinenses, o lugar dessas mulheres é condicionado pela maioria dos autores eclesiais, incluindo Agostinho de Santa Maria que assume uma posição ambígua em relação a mulher, a uma tópica corrente no Cristianismo que as coloca como “mantenedoras” da fé, mas não como transformadoras de opiniões.

Também não quis o Senhor que a Igreja de Cochinchina carecesse de tão verdadeiros, e evidentes testemunhos da verdade da sua divina Lei, que ela guardava, e observava nem lhe faltasse a honra de ter também as suas naturais por defensoras, e **mantenedoras da sua fé** (SANTA MARIA, 1724, p. 237, grifos meus).

De acordo com Liebel, o mundo social imprime no corpo dos sujeitos esquemas de percepção e ação que funcionam como uma segunda natureza, instituindo a diferença biológica entre os sexos em termos desiguais e discriminatórios, produto de uma relação arbitrária de dominação, fundamentada na manutenção da ordem social. A mulher constituiria, portanto, uma entidade negativa pelo defeito da ausência das propriedades masculinas, imputando diferenças sociais historicamente instituídas a uma natureza biológica funcionando como uma essência de onde se deduzem implacavelmente todos os atos da existência.<sup>199</sup> Essa ordem social é tão arraigada na sociedade em que o autor vive que para ele por serem fracas as mulheres precisavam de tutela até mesmo após a morte:

Não há dúvida, que põe Deus de quando em quando na sua Igreja, umas Almas de extraordinária santidade; e **quanto mais fracas na natureza**; tanto mais alentadas com a graça; para que os tábios se afervorem a viver

---

<sup>198</sup>BOURDIEU, P. *A dominação masculina*. Trad. Maria Helena Kuhner. 2ªed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

Disponível em:

<[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3026074/mod\\_resource/content/1/BOURDIEU%2C%20P.%20A%20Domina%C3%A7%C3%A3o%20Masculina.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3026074/mod_resource/content/1/BOURDIEU%2C%20P.%20A%20Domina%C3%A7%C3%A3o%20Masculina.pdf)>. Acesso em 09 de março de 2018. p. 176.

<sup>199</sup>LIEBEL, Silvia. *Demonização da Mulher: a construção do discurso misógino no Malleus Maleficarum*. 78f. (monografia de conclusão de curso). Departamento de História. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004.

Disponível em:

<[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3026074/mod\\_resource/content/1/BOURDIEU%2C%20P.%20A%20Domina%C3%A7%C3%A3o%20Masculina.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3026074/mod_resource/content/1/BOURDIEU%2C%20P.%20A%20Domina%C3%A7%C3%A3o%20Masculina.pdf)>. Acesso em 09 de março de 2018. p. 176.

virtuosamente; e os fervorosos não temam morrer pela virtude animosamente. Na mesma noite de 29 de janeiro em que **esta amada do senhor Martha Phuoc, fez jornada para o Céu** a celebrar as bodas com o seu Divino Esposo; dispôs o mesmo senhor **a acompanharem dois gentis-homens**, para que não fosse só; sem cavaleiros que a cortejassem: aos quais tirarão as vidas pela confissão da Fé (SANTA MARIA, 1724, p. 175, grifos meus).

Por que dizemos que Santa Maria assume uma posição de ambiguidade no que tange a mulher na missão? Porque ainda que o autor desenvolva pouco a questão da importância dessas mulheres na expansão do Cristianismo, no Japão e na Cochinchina, há por parte do estremocense certo reconhecimento do valor dos ministérios que estas exerciam, revelando até momentos de camaradagem entre as mesmas e os padres missionários, mas sempre com muita cautela expressa na descrição que faz das próprias personagens, que são colocadas em uma posição de humildade perante os homens, reconhecendo que a eles era reservado alguns ministérios que elas só exerciam pela escassez de padres na região:

Era esta admirável Virgem [Maria Magdalen] tão prudente nos **ministérios superiores à sua natureza**, que tendo noticia de que havia ali perto alguns Religiosos, ou Sacerdotes, **totalmente se abstinha de batizar**: a eles remetia os que por meio da sua fervorosa doutrina havia convertido à Fé (SANTA MARIA, 1724, p. 17, grifos meus).

Ao mesmo tempo que Santa Maria coloca Maria Magdalena nessa posição de humildade e subalternidade a mesma é enaltecida pelo autor que defende a “ousadia” da mulher na prática da prédica. Segundo Agostinho de Santa Maria, Maria Magdalena foi uma virgem da cidade de Nagasaki, cidade episcopal que contava com diversos conventos: agostinhos, dominicanos, franciscanos e jesuítas “dos quais de todos houve derramamento de sangue pela conversão dos naturais” (SANTA MARIA, 1724, p. 1).

De acordo com informações do agostinho descalço, Maria Magdalena teria nascido por volta do ano de 1614, de pais católicos japoneses, e

[...] como seu entendimento era claro, ensinaram-na a ler, e escrever os nossos caracteres latinos, e assim [Maria Magdalena] aproveitou muito na lição dos livros devotos: porque com a lição deles chegou a ser muito sabia, e Mestra dos mistérios de nossa Santa Fé; e ter inteligência da sagrada Escritura (SANTA MARIA, 1724, p. 1).

Ainda segundo Santa Maria, foi o sentimento de que a cristandade nipônica se encontrava órfã que teria levado Maria Magdalena a rogar a Deus que a fizesse “instrumento

de salvação de todos aqueles que ainda permaneciam na cegueira”. Diferente do primeiro livro no qual Santa Maria trata apenas de ações jesuítas, no segundo há relatos de todos os mendicantes, incluindo muitos agostinhos, calçados e descalços que pertenciam a congregação hispânica, vindos das Filipinas para o Japão. Entre esses agostinhos destacam-se na narração de Santa Maria os padres Frei Francisco de Jesus e Frei Vicente de Santo Antonio, os quais não conseguimos localizar na relação biográfica de Gregorio de Santiago Vella, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Augustin*, mas que de acordo com Santa Maria, foram os mentores espirituais de Maria Magdalena inclusive fazendo da moça, aos 15 anos, uma mantelata da *Ordem Terceira Agostiniana Recoleta*, hoje distribuída pelo mundo como Fraternidade Secular Agostiniana Recoleta, na qual homens e mulheres leigos procuram viver segundo o carisma agostiniano recoleta, colaborando com os religiosos na evangelização e na promoção das vocações.<sup>200</sup> Esse foi justamente o ofício de Maria Magdalena, que desenvolveu um apostolado ativo na conversão e “redução” de seus compatriotas. Segundo Agostinho de Santa Maria, apesar de São Paulo ter escrito a Timóteo, no II capítulo da primeira Epístola, orientando que não se permitisse que mulher ensinasse, houve no Japão mulheres a quem Deus dera um espírito como de São Paulo, então porque não permitir que essas mulheres ensinassem e pregassem?

Segundo Santa Maria, o Apóstolo Paulo falou sobre as mulheres de modo ordinário, não sendo conveniente naquele sexo, o grave daquele ministério, por não achar nele o cabedal que pede um púlpito, mas quando de modo extraordinário se derem os requisitos, não se aplicaria a proibição de São Paulo. E para Santa Maria, alguns dos exemplos que aborda nas suas duas obras sobre essa matéria confirmavam a distinção apontada.

Para justificar o apostolado de Maria Magdalena de Nagasaki o autor, invoca várias mulheres reconhecidas pela Igreja como evangelizadoras. A primeira apontada é Santa Maria Madalena, que para o autor havia sido uma insigne pregadora porque o próprio Cristo lhe havia dado essa patente, quando a mandou pregar aos discípulos na ocasião da Ressurreição. Desta licença teria usado depois em Marselha, Cidade de França, onde teria convertido a fé de Cristo toda aquela Província.

Agostinho de Santa Maria lembra ainda Santa Catharina de Alexandria, virgem e mártir, que publicamente ensinou e converteu cinquenta filósofos que haviam sido enviados pelo imperador para convencê-la a render culto aos deuses pagãos. Santa Teresa de Jesus, ou

---

<sup>200</sup>Informações retiradas do site da Paróquia Nossa Senhora da Saúde: <<http://www.senhoradasaude.org.br/fraternidade-secular-agostiniana-recoleta/>>. Acesso em 28 de novembro de 2017.

Santa Teresa de Ávila, a Reformadora do Carmelo, venerada pelos cristãos pelo mundo como insigne doutora, mestra de espírito e admirável compositora é a terceira mulher acionada por Agostinho de Santa Maria para justificar as ações de Maria Magdalena, a japonesa. Ainda não satisfeito com o número de exemplos de mulheres pregadoras, Agostinho de Santa Maria aciona o nome de Santa Rosa de Viterbo, que segundo o autor, a semelhança da Magdalena japonesa, nos seus poucos anos de vida pregou e converteu muitos pecadores à penitência. Por último o autor invoca o nome da madre Mariana de São José, mulher considerada sábia e prudente mãe de inumeráveis virgens, fundadora de muitos Conventos de Agostinhas descalças de Castela e que compôs uma profunda exposição dos Cantares, para admiração dos doutos e doutrina dos pios e virtuosos. Para Santa Maria são esses qualificados exemplos, que creditam a doutrina e a predica da Maria Magdalena do Japão, cujo zelo adornado discretamente de uma ciência, mais que humana, a fazia muito digna do tal ministério.

Assim, para Santa Maria, era um grande espetáculo não só para o mundo, mas para os anjos e para os homens ver a “venerável” Magdalena, vestida no hábito de Santo Agostinho e revestida de numa natural majestade no dizer, espalhar os raios da Doutrina Cristã, explicando altos pontos da fé, refutando os erros do Japão. Segundo Santa Maria, Maria Magdalena animou os cristãos, converteu muitos gentios sem temor de se perder no que dizia, nem temor de perder a vida pelo que insinuava. Ela deixava pasmo seu auditório com o espírito com que persuadia e edificava com lágrimas com as quais arrematava seus sermões. Para o autor lágrimas que abrandavam e comoviam as duras pedras dos corações daqueles gentios.

Por fim, Santa Maria admite que Maria Magdalena, a virgem japonesa, em tudo trabalhou para salvar aquelas almas: converteu, reduziu, batizou e fez no Japão o que Cristo mandou fazer os Apóstolos, em todo o mundo.<sup>201</sup>

Maria Magdalena é vista como especial por Santa Maria por ainda muito jovem ter atingido grande maturidade na religião, sendo aceita como mantelata agostiniana, por ter se mantido sempre fiel ao Cristianismo e por ter se entregado ao martírio voluntariamente. É comparada, pelo autor, a Moisés que guiou o povo hebreu no deserto, pois retirou-se de Nagasaki com grande número de pessoas que a seguiram como uma líder, na fuga à perseguição aos cristãos. Segundo Santa Maria, a jovem alimentou-se, durante essa jornada, apenas com ervas e punia-se com “cadeias de ferro” com a qual “jarretava a sua carne, feria e despedaçava” (SANTA MARIA, 1724, p. 21). De acordo com o autor, após “longo tempo nesse deserto” ensinando, convertendo, reduzindo e exortando aqueles que fraquejavam na fé

---

<sup>201</sup>Essas passagens sobre a vocação oratória de Maria Magdalena estão localizadas entre as páginas 15 e 16 de *Rosas do Japam e da Cochinchina*.

a continuar cristãos, a jovem decidiu voltar a Nagasaki e entregar-se ao martírio como exemplo para aqueles que, fracos, apostatavam.

De acordo com Santa Maria, foi depois de Magdalena pregar no deserto para aqueles que buscavam nela o conforto para enfrentar as perseguições aos cristãos que a mantelata agostiniana resolveu voltar para a corte e assumir-se cristã perante os algozes da fé trazida pelos missionários jesuítas. Segundo Santa Maria, o “governador da corte” aborrecido com o que Maria Magdalena pregou no momento da audiência mandou-a encarcerar. No entanto, uma vez presa, Maria Magdalena impressionou os soldados, e aqueles que também estavam presos, com a beleza de sua voz que entoava divinos louvores, para Santa Maria, a exemplo de uma ave que presa não deixa a melodia do seu canto, mas antes faltando o prazer da liberdade, dobra na prisão o seu cantar. Segundo Santa Maria, toda a cidade de Nagasaki buscava ir até Magdalena para ouvir os seus louvores, que era como um chamariz do céu, que prendia almas e por isso, mesmo presa Maria Magdalena convertia a muitos.

De acordo com Santa Maria, o canto de Maria Magdalena era tal que certa vez os guardas da prisão ficaram surpresos ao encontra-la em êxtase, suspensa no ar. Para o autor, prova de que a prisão prende o corpo, mas não a alma. Devido a sua recusa em apostatar, Maria Magdalena foi condenada a diversos tormentos. Foi pendurada pelos braços; teve caniços de bambu enterrados debaixo das unhas; passou pelo “tormento das águas”, que consistia em forçar uma enorme quantidade de água pela boca e logo pendurar a pessoa de cabeça para baixo de forma violenta a fim de que a pressão do próprio peso a fizesse expulsar a água pela boca, ouvidos, olhos e nariz; e por fim, o “tomento das covas” no qual pendurada por cordas pelos pés foi colocada de cabeça para baixo dentro de um buraco no chão, tampado com pedras para que não se movesse e enterrada morresse asfixiada.

Segundo Santa Maria, os algozes de Magdalena esperavam que ela sucumbisse rapidamente ao sufocamento, mas a menina sobreviveu enterrada, sem água e sem comida por mais de treze dias. Após ter sido desenterrada três vezes ao longo desse período para verificação de sua morte, Magdalena permanecia viva para espanto dos seus carrascos. A jovem somente perdeu a batalha para uma chuva torrencial que inundou a cova onde estava e a afogou. Seu corpo foi queimado e suas cinzas jogadas no mar para que não se tornassem relíquias cristãs.

Maria Magdalena, que teve participação ativa na missão no Japão, foi alçada ao posto santoral no dia 18 de outubro de 1987 pelo Papa João Paulo II e antes disso havia sido

beatificada, em Manila, junto com outros 16 mártires japoneses, pelo mesmo Papa, em 18 de fevereiro de 1981.<sup>202</sup>

Segundo consta em *Rosas do Japam e da Cochinchina* houve uma disputa entre dominicanos e agostinhos descalços sobre a definição de a qual Ordem pertenceu Maria Magdalena. De acordo com Santa Maria, os Agostinhos Descalços da Província de São Nicolau, nas Filipinas, entraram com processo no ano de 1638, em Macau, China, para definir a questão e apresentaram vinte e três testemunhas de “pública e alta voz e fama” que haviam ouvido em Nagasaki, que esta serva de Deus era Religiosa Mantelata da Ordem Agostiniana e outras quinze pessoas que afirmaram terem visto Maria Magdalena ser levada para o seu suplício final vestida de hábito negro e outros ainda que a viram cingida com a correia de Santo Agostinho. Seis testemunhas alegaram ainda terem ouvido dizer que Maria Magdalena era discípula dos Religiosos Descalços e em especial do Venerável Frei Vicente, o qual em uma carta (autorizada no mesmo processo) escrita a um amigo seu, lhe diz o seguinte:

Dou a V. m. as graças das mercês, que da à minha Beata; Ela esta muito agradecida; e sei que encomenda a Deus V.m. É órfã e desterrada e teve seu pai muita renda em Arima. Agora se acha como V. M. a vê, por amor da fé que professa. Muitas dessas pedras preciosas há no Japão; a esmola que se lhe faz não se lança em saco roto [...]<sup>203</sup>.

É interessante pensar o uso que Santa Maria faz desses martírios como lugares de memória do Cristianismo. O autor aciona as funções desempenhadas pela lembrança de um passado em comum – relacionando os martírios ocorridos no Japão e na Cochinchina aos martírios no início da era cristã – para reforçar uma coesão social entre cristãos muito distintos e distantes. Ao compartilhar com o Ocidente a memória de mulheres “orientais” que sofreram martírio em nome da mesma fé que as reinóis professavam, Santa Maria busca imprimir um sentimento de unidade cristã para que os exemplos de comportamento das cristãs japonesas e cochinchinenses fossem bem aceitos e seguidos pelas mulheres que viviam do reino de Portugal, fossem elas religiosas professoras, esposas, mães ou virgens e nesse bojo vale lembrar a seletividade dessa memória trazida pelo autor.

Conforme aponta Michael Pollak, é uma das funções da memória definir o que é comum a um grupo e o que o diferencia dos outros, fundamentando e reforçando os

---

<sup>202</sup>PEÑA OAR, Angelo. Santa Magdalena de Nagasaki. Lima/Peru: *Imprimatur*. Disponível para *download* em: <<http://autorescatolicos.org/PDF004/AAAUTORES08332.pdf>>. Último acesso: 23 de janeiro de 2018.

<sup>203</sup>Trecho de uma carta escrita por Frei Vicente a um amigo contando sobre a situação de Maria Magdalena e agradecendo a esmola dada em auxílio da órfã. Transcrita por Agostinho de Santa Maria na página 47, do livro *Rosas do Japam e da Cochinchina*.



sentimentos de pertencimento e as fronteiras socioculturais. Pollak, ao fazer uso dos estudos de Maurice Halbwachs, demonstra que devemos atentar não apenas para a seletividade de toda memória, mas também para um processo de negociação entre memórias coletivas e individuais, pois “para que a nossa memória se beneficie da dos outros, não basta que eles nos tragam seus testemunhos: é preciso também que ela não tenha deixado de concordar com suas memórias e que haja suficientes pontos de contato entre ela e as outras para que a lembrança que os outros nos trazem possa ser reconstruída sobre uma base comum”.<sup>204</sup>

De acordo com Pierre Nora, a memória permanece em perene evolução, aberta a dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações. Emerge de um grupo que ela une, o que quer dizer, que há tantas memórias quanto grupos e que ela é por natureza, múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada.<sup>205</sup>

A leitura das referidas obras de Santa Maria nos permite sugerir que ao eleger o que deveria ser relatado ou não ao ocidente, sobre o comportamento dessas mulheres, convertidas ao Cristianismo no Japão e na Cochinchina, Santa Maria faz escolhas e cria categorias que não são “naturais”. Lembremos que historicamente as categorias, independentes de quais sejam, não podem ser conceituadas de forma universal, pois além de estarem sujeitas a mudanças que transcendem o que pode ser considerado universal, representam apenas uma interpretação, uma das muitas possibilidades de leituras de mundo.

Conforme Sirinelli a “história cultural” é a que fixa o estudo das formas de representação do mundo no seio de um grupo humano cuja natureza pode variar – nacional, regional, social ou politicamente entre outros – e que analisa a gestação, a expressão e a transmissão, os valores, o lugar do trabalho e do lazer, a relação com os outros, pensado pelas grandes construções intelectuais dotada de sentido, pelas crenças e os sistemas religiosos ou profanos, e mesmo mitos, um mundo legado, finalmente, pelas transmissões devidas ao meio, à educação, a instrução.<sup>206</sup> Nesse sentido, julgamos possível entender as duas obras do autor a partir desse prisma, no qual um comportamento foi lido como “ideal” por Santa Maria para sanar as “necessidades” que julgava existir na sociedade a qual estava inserido, demonstrando que as pessoas “leem” o mundo e “agem” nele.

---

<sup>204</sup>M. Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1968. p.12. *Apud* POLLACK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, 3: 3-15, 1989.

<sup>205</sup>NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. Tradução: Yara Aun Khoury. *Projeto Historia*. V. 10, n. 1. p. 7-28, 1993.

<sup>206</sup>Jean-François Sirinelli dir., *Histoire des droites en France*, Paris, Gallimard, 1992, vol. 2, Cultures, p. III. *Apud*. RIOUX, Jean-Pierre. Introduction: “Um domaine et un Regard”. In: Rioux, J. P. *Pour une Histoire Culturelle*. p. 20.

Geralmente essa ação se dá através de classificações que descrevem um padrão e definem os que se encaixam ou estão fora dele. As classificações contidas em *Rosas do Japam* e *Rosas do Japam e da Cochinchina* mais do que descrever esse padrão, prescrevem um tipo de comportamento “ideal” para que uma mulher seja considerada uma “verdadeira” cristã. Pensamos que as escolhas de Santa Maria não são destituídas de intenções políticas, uma vez que ao longo dos capítulos vão se firmando na escrita do autor uma defesa da Igreja enquanto instituição detentora da “verdade”, responsável por guiar os cristãos, em especial as mulheres, no caminho até Deus. Além disso, o autor adota uma postura que coloca as mulheres numa posição de “frágil sexo” carentes de tutela.

Acreditamos que Agostinho de Santa Maria não apenas propõe um modelo de comportamento a ser seguido pelas mulheres, mas cria artifícios retóricos para manter a mulher em uma posição de subalternidade perante o homem e a Igreja. A mulher é apresentada como a tentadora, aliada a natureza, ao sexo e ao prazer características que supostamente as tornavam inaptas a exercer funções de poder.

Nas obras fica claro que Agostinho de Santa Maria lança mão da sua capacidade de criar estímulos ou inibir ações, não pela coerção ostensiva, mas pelo lento processo de formação do comportamento, induzindo a assimilação de valores. Trata-se de uma forma sutil de coerção, que age de forma eficaz e duradoura.

No quadro das representações, Chartier nos permite pensar as atribuições de sentido, as práticas e institucionalizações que permeiam um trabalho literário, sugerindo que para entender o texto é preciso entender o mundo a sua volta. Segundo o autor, é preciso identificar o modo como em diferentes lugares e momentos numa determinada realidade social é construída, pensada e dada a ler. Assim, as representações do mundo social, construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam e daí, para cada caso, seria necessário o relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem o utiliza. Ainda de acordo com Chartier, as percepções do social não são, de forma alguma, discursos neutros, pois produzem estratégias e práticas que tendem a impor uma autoridade à custa de outros e nesse sentido, as lutas de representações tem tanta importância quanto as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção de mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio.<sup>207</sup>

---

<sup>207</sup>CHARTIER, Roger. Por uma sociologia da história das práticas culturais. In: Chartier, R. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difusão Editora, 1998. p. 16-17.

## **CONCLUSÃO**

Foi na condição de letrado religioso, preocupado com a preservação de uma memória cristã, que Agostinho de Santa Maria, como muitos outros religiosos do período moderno, se dedicou à escrita de relatos de vida exemplares, não apenas das “rosas” do Japão e da Cochinchina, mas de todos aqueles que pudessem de certa forma colaborar para a

confirmação de modelos de comportamento sugeridos pela Igreja pós-trentina. Talvez as “rosas” de Agostinho de Santa Maria não tenham alcançado grande fama de santidade entre os portugueses católicos durante a sua vida e durante algum tempo após a sua morte, mas, segundo pudemos confirmar com o trabalho de outro religioso agostiniano, Frei Ângelo Peña, a Igreja tem buscado resgatar seus mártires japoneses, tendo inclusive alçado ao posto santoral, Maria Magdalena de Nagasaki, uma das fragrantas rosas a quem Santa Maria faz longa menção.

A narrativa edificante sobre as vidas dessas mulheres por Santa Maria pode ser compreendida também como uma autopromoção e divulgação do seu trabalho como cronista da ordem dos agostinhos e um “condutor” das coisas da fé, com destaque para o conhecimento acumulado durante anos de pesquisas para a produção de suas obras.

Temos consciência que nossa pesquisa abarca boa parte do período moderno, e como tal sofre com os riscos inerentes a essa escolha. No entanto, mais do que chegar a “verdades” sobre o papel da mulher nas sociedades aqui discutidas, buscamos introduzir um olhar sobre as perspectivas do autor e suas motivações para o concebimento de tais pensamentos.

O último capítulo da dissertação, que tangencia as questões de gênero encontradas nas obras, constitui um trabalho que apresenta dados que podem contribuir para outras investigações e abrir novas perspectivas de análise, em trabalhos futuros, no que se refere ao papel da mulher na sociedade cristã. Se o século XVIII divulga o papel da mulher como aquela mais inclinada à piedade e de quem eram cobrados comportamento devoto e moral, como se observa em *Rosas do Japam* e *Rosas do Japam e da Cochinchina*, por outro lado a escrita do autor permite observarmos, não um afastamento da consagrada visão misógina e detratora das capacidades físicas e intelectuais femininas, mas um registro de que os seus espelhos de virtudes não se limitavam a papéis condicionados, extrapolando o que se esperava do “sexo frágil”. Logicamente o autor justifica as ações “incomuns” dessas mulheres pela ação da “graça divina” que as transformava em mulheres “varonis”, ou seja, mulheres como homens. Na percepção do autor, a ousadia dessas mulheres em submeterem-se ao sacrifício do martírio deveria ser interpretada como um sinal divino da necessidade de divulgação da mensagem através dos registros de vidas exemplares de mulheres que nascidas em “terras de idolatria” tornaram-se perfeitas guardiãs da moral cristã e da “verdadeira fé”.

De acordo com Santa Maria, a devoção a Cristo e a extrema religiosidade, somadas as condutas virtuosas, as experiências místicas e a caridade para com o próximo apontariam para a santidade e vida exemplar dessas cristãs orientais que deveriam ser imitadas pelas cristãs do

reino. O destaque das obras do autor está na reafirmação do modo de vida cristã sugerido pela Igreja contrarreformista, no qual as mulheres deveriam submeter-se a vontade de Deus que as mandava ter uma vida de oração, guardarem a fé, ser caridosas, frequentarem os sacramentos, especialmente a confissão e a comunhão, não terem vaidades e serem perseverantes na fé, mesmo diante das adversidades, como a ameaça de extinção da vida corpórea, sabendo que após a morte, uma vida em Cristo as aguardava.

Não podemos deixar de destacar que esta modalidade de escrita alcançou indistintamente homens e mulheres, que em busca de orientação religiosa ou lazer, devem ter lido ou ouvido o relato edificante que Agostinho de Santa Maria, frade agostiniano descalço, realizou motivado por divulgar um modelo ideal de comportamento cristão. As vidas dessas mulheres exemplares foram tomadas por Santa Maria como modelo de conduta virtuosa, mesmo sendo apenas algumas entre tantas que mereceram a atenção dos autores eclesiásticos, as vidas dessas mulheres serviram ao autor para exaltar as virtudes esperadas dos fiéis católicos entre os séculos XVII e XVIII.

*Rosas do Japam e Rosas do Japam e da Cochinchina* tratam sobre relatos de vida e martírios de mulheres “orientais” cristãs, mas reflete a preocupação de Agostinho de Santa Maria com o comportamento das mulheres cristãs no reino. Para o autor, os descuidos das últimas com as “coisas de Deus” deveriam ser evitados e, para tal, a observação dos exemplos de “bom comportamento” vindos do “extremo oriente” deveriam ser seguidos. Acreditamos que o autor “selecionou” as características mais condizentes ao modelo que queria divulgar: obediência, recolhimento, paciência, humildade e castidade respaldando as diretrizes trentinas que reafirmaram o papel da mulher como esposa, mãe ou vocacionada a vida consagrada. O limitado leque de opções oferecido pelo autor às mulheres evidencia questões relacionadas a desigualdade de gênero<sup>208</sup> e a práticas de exercício de poder que nos remete a fala de Foucault: “Afinal, somos julgados, condenados, classificados, obrigados a desempenhar tarefas e destinados a um certo modo de viver ou morrer em função dos discursos verdadeiros que trazem consigo efeitos específicos de poder”.<sup>209</sup>

---

<sup>208</sup>Entendemos a categoria “gênero” a partir do sugerido por Joan Scott: um saber sobre as diferenças sexuais, onde há uma relação inseparável entre saber e poder, como uma primeira forma de dar sentido as relações. Não obstante, o que interessa sobre a categoria “gênero” não é a percepção sobre as diferenças sexuais, mas a maneira como se constroem significados culturais para essas diferenças, dando sentido e, conseqüentemente, posicionando-as dentro de relações hierárquicas. SCOTT, Joan Wallach. “Gênero: uma categoria útil para análise histórica”. *Educação e Realidade*. Porto Alegre, vol.20, n.2, jul./dez. 1995, pp.71-99.

<sup>209</sup>FOUCAULT, Michel. *A microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2007, p. 180.

## **FONTES E BIBLIOGRAFIA**

### **FONTES IMPRESSAS**

SANTA MARIA, Agostinho de. *Rosas do Japam, cândidas açucenas, E Ramallete de fragrantas & peregrinas flores, colhidas no Jardim da Igreja do Japaõ, sem que os espinhos da infidelidade, & idolatria as pudessem murchar, Em as vidas das muyto Illustres Senhoras, D. Julia Nayto, D. Luzia da Cruz, ou Caraviaxi, & D. Thecla Ignacia, ou Muni, & de suas*

*Companheiras, Congregadas em o Santo Recolhimento da Imperial Cidade de Meaco, Corte dos Emperadores do Japam,, aonde foraõ prezas & padecerão pela Fé muitos tormentos em ódio della; E donde foraõ lançadas, & desterradas para a Cidade de Manila em Filippinas.* Lisboa, Officina de Antonio Pedrozo Galram, 1709.

\_\_\_\_\_. *Rosas do Japam, e da Cochinchina cândidas açucenas, E Ramallete de fragrantas, & peregrina flores, colhidas nos jardins da Igreja do Japão, & peregrinas flores, colhidas nos jardins da Igreja do Japão, & da Cochinchina, sem q os espinhos da infidelidade, & idolatria as pudessem murchar, Nas Admiraveis vidas, E gloriosos martyrios de algumas muyto illustres Japoas, & Cochinebinas, de muytas meninas, & meninos que com muyto valor sacrificarão as vidas em testemunho da Fé de nosso Salvador, Jesu Christo parte segunda.* Lisboa, Officina de Pedro Ferreira, 1724.

## **FONTE COMPLEMENTAR**

FROIS, Luis de. *Historia do Japam* [Ed. Jose Wicki]. 5 Vols., Lisboa, 1976-1984.

## **OBRAS DE REFERÊNCIA**

AFRICANO, C. C. *Tratado en loor de las mugeres, y dela Castidad, Honestidad, Constancia, Silencio, y Iusticia: Con otras muchas patticularidades, y varias Historias.* Veneza: Giacomo Cornetti, 1592.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez & latino: áulico, anatômico, architectonico.* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. 8v. (Vol. 2 p. 154).

LOUTH, Andrew. Martyre. In: LACOSTE, Jean-Yves (dir.) *Dictionnaire critique de Theologic*, Paris: PUF, 1998. p. 885.

MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca lusitana historica, critica, e cronológica. Na qual se comprehende a noticia dos authores portuguezes e das obras, que compuserão desde o tempo da promulgação da Ley da graça até o tempo prezente.* Lisboa: Officina de Antonio Isidoro da Fonseca, 1741. V.I. disponível em: <<https://archive.org/details/bibliothecalusit01barbuoft>>. Último acesso em 23 de janeiro de 2018.

*Noticias Summarias das perseguições da missam de Cochinchina, principiada & continuada pelos padres da Companhia de Jesv: offerecidas pelos mesmos missionários a El Rey Nosso senhor Dom Pedro II.* Impressa por ordem de sua majestade que Deos Guarde. Lisboa: Officina de Migvel Menescal, Impressor do S. Officio, as Sereníssimas casas de Bragança e de sua Eminencia, 1700.

PEÑA OAR, Angelo. Santa Magdalena de Nagasaki. Lima/Peru: *Imprimatur*. Disponível para download em: <<http://autorescatolicos.org/PDF004/AAAUTORES08332.pdf>>. Último acesso: 23 de janeiro de 2018.

SOUSA, Antonio Caetano de. *Historia genealógica da Casa Real Portuguesa: desde a sua origem até o presente, com as famílias illustres, que procedem dos Reys e dos sereníssimos Duques de Bragança, justificada com instrumentos e escritos de inviolável fé*. Lisboa: Officina Sylviana da Academia Real, 1743. p.782-784.

TELLES, Nuno da Sylva. *Collecçam dos Documentos e Memorias da Academia Real da Historia Portugueza que neste anno de 1735 se compuzeraõ, e se imprimirão por ordem dos seus Censores*. Lisboa: Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1736.

VELA, Gregorio de Santiago. *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Augustin*. Madri: El Escorial imprensa do monastério, 1931. Vol.7 disponível: <<http://archive.org/search.php?query=creator%3A%22Santiago+Vela%2C+Gregorio+de%2C+1865-%22>>. Último acesso em: 23 de janeiro de 2018.

## BIBLIOGRAFIA

ALGRANTI, Leila. *Honradas e devotas: mulheres na Colônia feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822*. Rio de Janeiro: Jose Olympio, Brasília: Edunb, 1993.

ARNAUT, Cezar; RUKSTADTER, Flavio Massami Martins. Estrutura e Organização das Constituições dos Jesuítas (1539-1540). *Acta Scientiarum*. Maringa, v. 24, n.1, p. 103-113, 2002. Disponível em: <<http://eduem.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/viewFile/2416/1696>>. Acesso em 07 de março de 2018.

ASSIS, R. F. S. Os poderes na França. Os Espelhos de Príncipes e suas construções sobre a importância regia nos séculos finais do medievo francês. *Em tempo de História* (digital), v. 24, p. 154-169, 2014. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/emtempo/article/viewFile/11938/8363>>. Acesso em 25 de novembro de 2017.

BAZUCHI, K. R. V. *As Virtudes Cardeais em Tomás de Aquino*. 2011. 129f. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília. 2011.

BLASUCCI, A. Martírio, imolação, sacrifício. In: GUIMARÃES, Almir Ribeiro (org.). *Dicionário Franciscano*. 1999. Petrópolis, Vozes, pp. 416-420. Apud. FALCI, P. G. Os movimentos religiosos e a Legenda Áurea: Uma análise do martírio imaginário de Domingos



de Gusmão. Revista Aulas – Unicampi. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/~aulas>>. Acesso em 19 de outubro de 2017.

BLUTEAU, Raphael. Martirio. *Vocabulario portuguez & latino: áulico, anatômico, architectonico*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712-1728. 8v. Vol.5 pp.348-349. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/ptbr/dicionario/1/martirio>>. Acesso em: 23 de janeiro de 2018.

BOESCH GAJANO, Sofia. Santidade. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (edit.), *Diccionario Razonado del Occidente Medieval*. s.l.: Akal Ediciones, 2003.

BOURDIEU, P. *A dominação masculina*. Trad. Maria Helena Kuhner. -2ªed.- Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. Disponível em: <[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3026074/mod\\_resource/content/1/BOURDIEU%20C%20P.%20A%20Domina%C3%A7%C3%A3o%20Masculina.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3026074/mod_resource/content/1/BOURDIEU%20C%20P.%20A%20Domina%C3%A7%C3%A3o%20Masculina.pdf)>. Acesso em 09 de março de 2018.

BOUZA, Fernando J. Corre Manuscrito: *Una historia cultural del Siglo de Oro*. Madrid, Marcial Pons, 2001.

CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. *Catolicos y puritanos en la colonizacion de America*. Madri: Fundacion Jorge Juan Marcial Pons Historia, 2008.

CERQUEIRA. André S. A retórica da história no século XVII. *Labor Histórico*, v. 2, n. 1, p. 13.

CERTEAU, Michel de. Uma variante: a edificação hagiográfica. In: *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1975.

CHARTIER, R. Intellectual History or Sociocultural History? The French Trajectories”, em *Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives*, org. Dominick LaCapra e Steven I. Kaplan (Ithaca, N.I., 1982), p. 30.

\_\_\_\_\_. Por uma sociologia histórica das práticas culturais. In: CHARTIER, R. *História Cultural: entre Praticas e Representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990, p. 17.

COSTA, João Paulo de Oliveira e. *O cristianismo no Japão e o Episcopado de d. Luis Cerqueira*. 1998. 841f. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Faculdade Nova de Lisboa, 1998.

COSTA, Celio J. O marques de Pombal e a Companhia de Jesus. In: MENEZES, S. L.; PEREIRA, L. A.; MENDES, C. M. M. (orgs). *A expansão e consolidação da colonização portuguesa na América*. Maringá: EDUEM, 2011.

COSTA, Bruno A. Santo e Santidade. O período medieval. *Revista de Historia da Sociedade e da Cultura*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2012, p. 450.

CUNHA, Mafalda Soares da. *A casa dos Bragança (1560-1640). Práticas senhoriais e redes clientelares*. Editorial Estampa, 2000.

CURTO, Diogo R. *Cultura escrita. Séculos XV a XVIII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2007.

CYMBALISTA, Renato. “Os mártires e a cristianização do território na America Portuguesa, séculos XVI e XVII”. *Anais do Museu Paulista*. São Paulo. N. Ser. V.18. n.1. p.43-82, jan-jul 2010.

DANTAS, Vinicius Orlando de Carvalho. *O Conde de Castelo Melhor: Valimento e razões de Estado no Portugal seiscentista (1640-1667)*. 2009. 293f. Dissertação (Mestrado em História) Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, 2009.

DINIZ, Aldilene C. A. O santo em imagens: relações entre concepções de santidade e iconografia na época moderna. *VII Encontro de História da arte*, UNICAMP. 2011. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/chaa/eha/atas/2011/Aldilene%20Marinho%20Cesar%20Almeida%20Diniz.pdf>>. Último acesso: 23 de dezembro de 2017.

DORÉ, Andréa. As atuações no Reino do Congo e na Costa da Pescaria: Aproximações para o estudo do Império Português no século XVI. In: Doré, Andréa; LIMA, Luis Filipe Silverio; Silva, Luis Geraldo (orgs.). *Facetas do Império: história: conceitos e métodos*. São Paulo: Aderaldo & Rothschild, 2008.

DROR, Olga; TAYLOR, Keith Weller (orgs). *Views of Seventeenth-century Vietnam: Christoforo Borri on Cochinchina & Samuel Baron on Tonkin*. Itaca: SEAP Publications, 2006.

DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do Feudalismo*. Tradução: Maria Helena Costa Dias. 2ª Edição. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

\_\_\_\_\_. *Eva e os Padres – damas do século XII*. Cia das Letras: São Paulo, 2001.

DUMÉZIL, Georges. *Jupiter Mars Quirinus: essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les Origines de Rome*. Paris: Gallimard, 1941a.

ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Trad. Pedro Süsserkind, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. p. 102.

FARIA, João André de Araújo. *A Restauração de Portugal Prodigiosa, 1640-1668*. 116p. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2010.

FARIA, Leandro Dorea Caceres. *Cathastrofe de Portugal, na deposição d'el rei d. Affonso VI, & Subrogação de Pedro o vnico, justificada nas calamidades publicas, Escrita para justificação dos Portugueses*. Lisboa: Acusta de Migvel Manescal, 1669.

FARIA, P. S. *A conquista das Almas do Oriente: franciscanos, catolicismo e poder imperial em Goa (1540-1740)*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. O agiologio Lusitano: encontros e compromissos da literatura hagiográfica e da história religiosa. In: CARDOSO, Jorge. *Agiologio Lusitano* (com índices e edição de Maria de Lurdes Correia Fernandes). Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Tomo V, 2002.

\_\_\_\_\_. Introdução. In: ANJOS, Fr. Luís dos. *Jardim de Portugal (1626)*. Porto: Campo de Letras, 1999.

FLECK, E. e TAVARES, M. “Morta de Amor por Deus”: a vida exemplar de Dona Thomazia, uma mulher letrada e devota que morreu em Lisboa no ano do terremoto (1755). *Estudos Históricos* (Rio de Janeiro). 2015, vol.28, n.55. p. 30. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-21862015000100027&script=sci\\_abstract&lng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-21862015000100027&script=sci_abstract&lng=pt)>. Acesso em: 22 de novembro de 2017.

FOLCH, Luisa T. Relatos de viagens ibéricos: Peregrinação y Viaje del mundo. *Revista limite*, n°9, 2015, pp. 367-382.

GONÇALVES, Margareth de Almeida. Doutrina cristã, práticas corporais e freiras na Índia portuguesa: o mosteiro de Santa Mônica de Goa na alta idade moderna. In: MEGA, Marta; SEDREZ, Lise; MARTINS, William S. (Ed). *Corpo: sujeito e objeto*. Rio de Janeiro: Ponteio, 2012.

\_\_\_\_\_. Margareth de Almeida. Entre “heroicas virtudes” e a história: a escrita de frei Agostinho de Santa Maria e a sacralização da vida conventual de mulheres na Ásia portuguesa no limiar do século XVIII. In: Gandelman, Luciana Mendes; Gonçalves, Margareth de Almeida; Faria, Patrícia Souza de. (orgs). *Religião e linguagem nos mundos ibéricos: identidades, vínculos sociais e instituições*. Seropédica/Rio de Janeiro: EDUR, 2015.

- GUILLEMIN, Allain. Alexandre de Rhodes inventou o quôc ngu? *Repositório Científico Lusófono*, 2012. Disponível em:  
<[http://recil.grupolusofona.pt/dspace/bitstream/handle/10437/4312/alexndre\\_de\\_rhodes\\_inventou\\_o\\_quoc\\_ngu.pdf?sequence=1](http://recil.grupolusofona.pt/dspace/bitstream/handle/10437/4312/alexndre_de_rhodes_inventou_o_quoc_ngu.pdf?sequence=1)>. Acesso em 15 de dezembro de 2017.
- HAHN, Fabio Andre. Reflexos da perfeição: alguns elementos do gênero espelhos de príncipes na Idade Moderna. *Varia Scientia*, v.6, n.12, p. 151-157, 2008.
- HARTOG, François. *El espejo de Heródoto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argetina, S.A, 2002.
- HESPANHA, A. M. O estatuto jurídico da mulher na época da expansão. *Revista Oceanos*, n.21, p.8-16, janeiro/março, 1995, p.08.
- KANTOR, Iris. *Esquecidos e Renascidos – Historiografia Acadêmica Luso- Americana (1724-1759)*. Editora HUCITEC – Centro de Estudos Baianos/UFBA: São Paulo-Salvador, 2004.
- KLAPISCHI-ZUBER, C. Masculino/feminino. In: Le Goff, Jacques; Schmitt, Jean-Claude. (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, Edusc/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2006.
- LE GOFF, Jacques. "Nota sobre sociedade tripartida, ideologia monárquica e renovação econômica na Cristandade do século IX ao século XII". In: *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980 [original: Paris: Gallimard, 1977] [artigo original de 1965].
- LEÃO, J. H. C. *Os jesuítas e a participação dos auxiliares japoneses na missão nipônica (1549-1614)*. São Paulo: Angelus Novus, n.6, p. 57-74, 2013.
- LIBERATO, M. Trento, a mulher e o controlo social: O Recolhimento de S. Manços. In: *Igreja, Caridade e Assistência na Península Ibérica (sécs. XVI-XVIII)*. Coord. Laurinda Abreu, 2004, ISBN 972-772-7, pp. 275-289. Disponível em:  
<<http://books.openedition.org/cidehus/208>>. Acesso em 13 de novembro de 2017.
- LIBORIO, Luiz Alencar. Concepções masculinas sobre a mulher no Budismo. *Interações; Cultura e Comunidade*, v. 3, n.3, p. 155-168, 2008. Disponível em:  
<<http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/6727>>. Acesso em 26 de dezembro de 2017.
- LIEBEL, Silvia. *Demonização da Mulher: a construção do discurso misógino no Malleus Maleficarum*. 78f. (monografia de conclusão de curso). Departamento de História. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004.

LOURENÇO, Maria Paula Marçal. Nascido para ser infante na Casa Real de Bragança. In: Pedro II, *O Pacífico* (1648-1706). Coleção Reis de Portugal. CANEIRO, Roberto (dir.). MATOS, Artur Teodoro de.; COSTA, João Paulo Oliveira (coord.). Rio do Mouro: Circulo de Leitores e Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, 2007.

MANSO, M. D. B. Contexto histórico-cultural das missões na Índia: séc. XVI-XVII. *História UNISINOS*, 2011, p. 414. Disponível em: <<http://revistas.unisinis.br/index.php/historia/article/viewFile/htu.2011.153.08/608>>. Acesso em: 13 de novembro de 2018.

MARQUES, Tiago Pires. De corpo e alma na margem: Catolicismo, santidade e medicina no Norte de Portugal (c. 1900 –c. 1950). *Topoi*, v.13, n.25, jul./dez. 2012, p.147-167. Disponível em: <[http://www.revistatopoi.org/numeros\\_anteriores/topoi25/TOPOI25\\_2012\\_A08.pdf](http://www.revistatopoi.org/numeros_anteriores/topoi25/TOPOI25_2012_A08.pdf)>. Acesso em 09 de março de 2018.

MARTINS, W. S. Mártires, freiras, beatas penitentes e matronas caridosas: Modelos de santidade feminina na America Portuguesa (século XVIII). In: OLIVEIRA, Daniel Martinez; FERREIRA, Maria de Simone; HERINGER, Pedro Colares. (orgs). *Representações do feminino: olhares revisitados e contemporâneos*. Caderno Social Ambiental: 2013. Disponível em: <<http://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2013/08/07.08-caderno-itaiipu.pdf>>. Acesso em 25 de novembro de 2017.

\_\_\_\_\_. Martírio e santidade feminina nos Desagravos do Brasil e em outros relatos dos séculos XVII e XVIII. *Oficina: Revista de História*, v.1, p. 07-14, 2013.

MENDES, Paula Almeida. A partilha do espírito em Portugal nos séculos XVI e XVII: entre práticas devotas e redes familiares. *Revista da FLUP*. Porto, IV Série, vol.2 – 2012, p .97-106.

MOMIGLIANO, A. Os surgimentos da pesquisa antiquária. In: *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Santa Catarina: EDUSC, 2004.

MORUJÃO, I. *Por trás da grade: poesia conventual feminina em Portugal* (sécs. XVI – XVIII). Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2013.

MOTA, R. S. Ser Eva e dever ser Maria: paradigmas do feminino no Cristianismo. Coimbra: Editora Celta, 2000. *Congresso Português de Sociologia – “Sociedade Portuguesa: passados recentes*. Disponível em:

<[https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/5357/1/MotaRibeiroS\\_EvaMaria\\_00.pdf](https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/5357/1/MotaRibeiroS_EvaMaria_00.pdf)>. Acesso em 13 de novembro de 2017.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. Tradução: Yara Aun Khoury. *Projeto Historia*. V. 10, n. 1. p. 7-28, 1993.

OKAMURA, T. *As mulheres japonesas na época da expansão portuguesa. In: O rosto feminino da expansão portuguesa*. Lisboa: Comissão para a igualdade e para os Direitos das mulheres, 1995.

OLIVAL, Fernanda. Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal. *Cadernos de Estudos Safardistas*: Lisboa, n.4, 2004, p. 159.

OLIVEIRA, R. M. V. *No vale dos Lírios: Convento de Santa Monica de Goa e o modelo feminino de virtude para o Oriente (1606-1636)*. 2012. 232 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2012, p. 142.

OLIVEIRA, A. D. *As constituições dos Conventos femininos de Clarissas e Concepcionistas do período moderno*. In: XV Encontro Regional de história, ofício do Historiador ensino e pesquisa, 2012, São Gonçalo. Anais do XV encontro regional de História da ANPUH-RIO. Rio de Janeiro: ANPUH, 2012. V. 15.

OLIVEIRA, Ricardo. Política, Diplomacia e o Império Colonial Português na primeira metade do século XVIII. *História: Questões e Debates*. Curitiba, n.36, 2002. Disponível em: <[revistas.ufpr.br/historia/article/download/2695/2232](http://revistas.ufpr.br/historia/article/download/2695/2232)>. Acesso em: 09 de fevereiro de 2018.

\_\_\_\_\_. Valimento, privança e favoritismo: aspectos da teoria e cultura política no Antigo Regime. *Revista Brasileira de História*. Vol. 25 nº 50, São Paulo, julho e dezembro de 2005. Disponível em: <[www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-01882005000200009](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882005000200009)>. Acesso em: 09 de fevereiro de 2018.

OLIVEIRA, Priscila Ketlin Garcia. *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*. Anais ANPUH. XXIX Simpósio Nacional de História. 2017. Disponível em:

<[http://www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1502674792\\_ARQUIVO\\_ArtigoANPUHPriscila.pdf](http://www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1502674792_ARQUIVO_ArtigoANPUHPriscila.pdf)>. Acesso em: 23 de janeiro de 2018.

PAIVA, José Pedro Paiva. Os Áustrias. In: MARQUES, João Francisco; GOUVEIA, Antonio Camões. (Coord.). *Humanismo e Reforma*, AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.), *Historia Religiosa de Portugal*. Vol. 2, Lisboa: Circulo de Leitores, 2000.

PETRI, C. L'Évolution Du Cult dès Saints aux Premiers Siècles Chrétiens: du té, oim à l'interecesseur. In: *Les Fonctions des Saints dans Le Monde Occdental (III-XIII Siècle)*. Roma: École Française de Rome, 1991, p. 23.

PIEREZAN, Alexandre; LOPES, Marcos A. Gênero Literário “Espelhos de Princes” na tradição do Absolutismo. *Revista Faz Ciência*, v. 3, n.1, p. 47-64, 2012.

PIMENTA, Pedro Augusto. Jesuítas no Japão: o discurso sobre os percalços da cristianização. 2013. 156f. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Programa de pós-graduação em História. Universidade Federal Fluminense. 2013.

PINTO, Marta Pacheco. *Traduzir o outro oriental. A configuração feminina na literatura portuguesa finissecular (Antonio Feijo e Wenceslau de Moraes)*. 2013, 682f. Tese (Doutorado em história). Programa em Estudos Comparativos, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa. 2013.

REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica*. 2. ed. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004. pp. XVII-XXII.

RIOUX, Jean-Pierre. Introduction: “Um domaine et un Regard”. In: Rioux, J. P. *Pour une Histoire Culturelle*. p. 20.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANTOS, Maria de L. As múltiplas faces de uma Santidade: reflexões sobre a trajetória do conceito de “Ser Santo”. In: *Estudos de História - Revista do Curso de Pós-Graduação em História. Religião e Religiosidades*. Franca: v. 7, n.1, p. 28, 1995.

SCOTT, J. Gênero: *Uma categoria útil para a análise histórica*. Traduzido por SOS: Corpo e Cidadania. Recife, 1990.

SERRÃO, Joaquim V. *A historiografia portuguesa: doutrina e crítica – séculos XVII-XVIII*. V.1, Lisboa: Editorial Verbo, 1972.

SILVA, Taise Quadros da. Poder e episteme na erudição histórica do Portugal setecentista: uma abordagem do programa historiográfico da Academia Real de História Portuguesa (1720-1721). *Revista história da historiografia*, n. 03, 2009.

SILVA, Juliana Martins. *A virgindade no século XIII: as santas virgens na obra da Legenda Áurea*. 2010. (TCC Graduação). Catalão: UFG/CAC/Depto de História e Ciências Sociais, 2010.

SILVA, Regina Célia de Carvalho Pereira da. Francesco Buzomi e Francisco de Pina no VietNam do Sul: Fragmentos de um paradigma religioso-cultural imperial. *Babilônia - Revista Lusófona de Línguas, Culturas e Tradução*, [S.l.], n. 13, aug. 2015. ISSN 1646-3730. Disponível em: <<http://revistas.ulusofona.pt/index.php/babilonia/article/view/5165>>. Acesso em: 27 de outubro de 2017.

SILVA, Thiago Gredilha Nunes da. *O cristianismo perdido no Oriente: Comunidades cristãs orientais e os europeus nos séculos XVI e XVII*. 2012. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Formação de Professores. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. São Gonçalo: UERJ, 2012.

TAVARES, Pedro Vilas Boas. Caminhos e invenções de santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII (Alguns dados, problemas e sugestões). *Via Spiritus*, Porto, n.3, 1996, p. 186.

\_\_\_\_\_. *Beatas, inquisidores e teólogos. Reação portuguesa a Miguel de Molinos*. Dissertação de Doutorado em cultura portuguesa apresentada a Faculdade de Letras da Universidade do Porto. 2002, 2v.

TAVARES, Célia Regina da Silva. *A cristandade insular: jesuítas e inquisidores em Goa (1540-1682)*. 2002. 316f. Tese (doutorado) Centro de Estudos Gerais, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Programa de Pós-Graduação em História, UFF. 2002. Disponível em: <[http://www.bdtd.ndc.uff.br/tde\\_arquivos/6/TDE-2008-01-23T122603Z-1201/Publico/Tese\\_TAVARES\\_Celia\\_Cristina\\_da\\_Silva.pdf](http://www.bdtd.ndc.uff.br/tde_arquivos/6/TDE-2008-01-23T122603Z-1201/Publico/Tese_TAVARES_Celia_Cristina_da_Silva.pdf)>. Acesso em: 26 de dezembro de 2017.

THOMAZ, L. F. *De Ceuta a Timor*, Lisboa: Difel, 1994.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

TODOROV, T. *A conquista da América: a questão do outro*. Trad. Maria Isabel Braga. Lisboa: Litoral Edições, 1990.

TORRES, João Romano. *Portugal. Dicionário histórico, corográfico, heráldico, bibliográfico, numismático e artístico*. Lisboa: edição on line, v. 2010. Disponível em: <<http://www.arqnet.pt/dicionario/alegrete1m.html>>. Acesso em: 22 de outubro de 2017.

WARD, Haruko Nawata. “Jesuits, Too: Jesuits, Women Catechists, and Jezebel in Christian-Century Japan”. In: John W. O’ Malley [et al.], eds., *Jesuits II: Cultures, Sciences and Arts, 1540-1773*. Toronto: University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. *Women religious leaders in Japan’s Christian Century, 1549-1650*. Farnham, Surrey: Ashgate, 2009.

XAVIER, Ângela Barreto; HESPANHA, Antonio Manuel. A representação da Sociedade e do Poder. In: *Historia de Portugal*. O antigo regime. v. IV. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.



XAVIER, Ângela Barreto. *El Rei aonde pode & não aonde quer: Razões da política no Portugal seiscentista*. Lisboa: Colibri, 1998.

XAVIER, A. B. *O Orientalismo Católico, Rotinas do Saber na Goa da Época Moderna*. Discurso proferido no simpósio internacional “Novos Mundos – Neue Welten. Portugal e a Época dos Descobrimentos” no Deutsches Historisches Museum, em Berlim, em 23 a 25 de novembro de 2006. Disponível em: <[http://www.dhm.de/archiv/ausstellungen/neue-welten/pt/docs/Angela\\_Barreto\\_Xavier.pdf](http://www.dhm.de/archiv/ausstellungen/neue-welten/pt/docs/Angela_Barreto_Xavier.pdf)>. Último acesso em: 19 de fevereiro de 2018.

XAVIER, Ângela Barreto. *A Invenção de Goa Poder Imperial e Conversões Culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

XAVIER, A. B; ZUPANOV, I. G. *Catholic Orientalism, Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th Centuries)*. Oxford: University Press, 2015.

ZUGASTI, M. *El “viaje del mundo” (1614) de Pedro Ordóñez de Ceballos o cómo modela una autobiografía épica*. Alicante: Biblioteca Virtual de Cervantes, 2009. Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com/obra/el-viaje-del-mundo-1614-de-pedro-ordonez-de-ceballos-o-como-modelar-una-autobiografia-epica/>>. Acesso em: 14 de dezembro de 2017.

ZUPANOV, I. G. *Disputed Mission: Jesuits Experiments and Brahmanical knowledge in Seventeenth-Century India*. Oxford: University Press, 2001.t

## ANEXOS

Tabela 1 - Fontes utilizadas por Agostinho de Santa Maria

<b>Autor</b>	<b>Origem</b>	<b>Ordem</b>	<b>Ano da Publicação</b>	<b>Obra</b>
Luis de Gusman	Espanha	Jesuíta	1601	<i>Historia de las misiones</i>

Bartholomeu Guerreiro	Portugal	Jesuíta	1642	<i>Gloriosa Coroa d'esforçados religiosos da Companhia de Jesu</i>
Antonio Francisco Cardim	Portugal	Jesuíta	1646	<i>Fasciculos e Japponicus Floribus</i>
Francisco Colin	Espanha	Jesuíta	1663	<i>Labor Evangelico</i>
Joseph Sicardo	Espanha	Agostinho	1696	<i>Cristandad del Japon</i>
Francisco de Souza	Brasil	Jesuíta	1695/1705	<i>Oriente Conquistado</i>

**Fonte:** *Rosas do Japam* (1704) e *Rosas do Japam e da Cochichinchina* (1724).

Tabela 2 - Personagens citados por Santa Maria como exemplos de virtude/espelhos

Personagens citados por Santa Maria como exemplos de virtude					
LIVRO I - <i>Rosas do Japam</i> (1709)					
MULHERES					
	Como Santa Maria identifica	Localidade Relacionada	Estado	Martírio/Espelho de Virtude	Pg.
01	Julia Nayto	<i>Meaco</i>	Viúva	Saco/Exílio	015
02	Luzia Da Cruz	<i>Meaco</i>	Virgem	Saco/Exílio	032
03	Thecla Ignacia	<i>Meaco</i>	Virgem	Saco/Exílio	099
04	Magdalena Nacaxima	<i>Meaco</i>	Viúva	Saco/Exílio	148
05	Maria Iga	Iga	Virgem	Saco/Exílio	151
06	Marina Mançu	Coreia	-	Saco/Exílio	154
07	Maria Muni	<i>Meaco</i>	Viúva	Saco/Exílio	156
08	Mecia	Bungo	Viúva	Saco/Exílio	160
09	Magdalena	Osaca	Matrona	Perseguição	168
10	Joanna	-	Matrona	Perseguição	168
11	Gracia	Tango	Casada	Perseguição	170
12	Maria	Tango	-	Perseguição	173
13	Regina	Bungo	Casada	Perseguição	180
14	Maxencia	Bungo/Chicungo	Casada	Perseguição	183
15	Mecia	Omura/Firando	Casada	Perseguição	186
16	Justa	Arima	Casada	Viu Marido Ser Decapitado	192
17	Mecia	Meaco	Viúva	Perseguição	197
18	Mulher não nomeada	Bungo	Casada	Perseguição	201
19	Doze mulheres cristãs	Bungo	-	Perseguição	202
20	Duas mulheres de 80 anos	Amanguche	Matronas	Perseverança	203
21	Martha	Goto	-	Decapitada	205

22	Magdalena	Goto	-	Perseguição	205
23	Maria	Goto	Virgem	Doença/Perseguição	206
24	Mulher	Goto	Virgem	Doença	207
25	Maria	Congoxima	-	Perseverança	208
26	Catherina	Amanguche	-	Perseverança	211
27	Maria	Amanguche	-	Perseverança	212
28	Duas mulheres	Osaca	-	Perseverança	214
29	Maria	Osaca	-	Perseverança	214
30	Jovem Mulher	Arima	Virgem	Cura de doença	214
31	Mulher velha	Arima	Viúva	Arrependimento tardio	215
32	Mulher virtuosa	Funai	Matrona	Perseverança	216
33	Escrava	Tacuxima	-	Decapitada	217
34	Donzela	Meaco	Virgem	Doença pedida a Deus	218
35	Menina	Funai	Virgem	Converteu a mãe	219
36	Mulher	Meaco	Senhora	Profissão de Fé	221
37	Maria	Meaco	-	Acolhimento	221

**HOMENS E CRIANÇAS**

	<b>Como Santa Maria identifica</b>	<b>Localidade Relacionada</b>	<b>Estado</b>	<b>Martírio/Espelho de Virtude</b>	<b>Pg.</b>
38	Menina (12 anos)	Meaco	Virgem	Perseverança	222
39	Monica (15 anos)	Sacay	Virgem	Consagrou virgindade	228
40	Justo Catayama	Meaco	Casado	Espólio/Perseguição/Exílio	003
41	João Nayto	Meaco	Casado	Exílio	007
42	João Arimandono	Arima	Casado	Decapitado	192
43	Tomé (10 anos)	-	Criança	Testemunho	223
44	Menino (11 anos)	-	Criança	Testemunho	223
45	Luis (10 anos)	-	Criança	Morte pela fé	223
46	Gabriel (menos de 13 anos)	-	Criança	Morte pela fé	224
47	Miguel (menos de 13 anos)	-	Criança	Morte por testemunho da fé	224
48	Vicente (12 anos)	-	Criança	Testemunho	228
49	Menino	Sacay	Criança	Converteu a família	232
50	Cem meninos	-	Crianças	Coro na Igreja	233

*LIVRO II - Rosas do Japam e da Cochinchina (1724)*

**MULHERES**

	<b>Como Sta Maria identifica</b>	<b>Localidade Relacionada</b>	<b>Estado</b>	<b>Martírio/Espelho de Virtude</b>	<b>Pg.</b>
51	Maria Magdalena	Nagasaqui	Virgem	Tormento Das Águas E Das Covas	001
52	Magdalena Japonesa	Miye	Casada	Queimada viva	049
53	Luzia De Freytes	Nagasaqui	Matrona	Queimada Viva	052
54	Monica	-	Casada	Decapitada	058
55	Izabel Fernandes	-	Casada	Decapitada	062
55	Marinha	Omura	-	Queimada Viva	068
56	Maria Magdalena		Matrona	Queimada viva	069
57	Paula	Meaco	Virgem	Doença	070
58	Francisca Japonesa	Sacay	Virgem	Despida E Pendurada Pelos Cabelos	075
59	Beatriz Da Costa	Portugal	Viúva	Mergulhada em lago de enxofre e salitre e desterro	077
60	Maria da Sylva	Portugal	Virgem	Mergulhada em lago de enxofre e salitre e desterro	077
61	Brites	Omura	Matrona	Queimada viva	091
62	Maria	Omura	Matrona	Queimada viva	091
63	Margarida	Safoco	Viúva	Queimada Viva	093
64	Magdalena	Ixirique	Casada	Queimada Viva	093
65	Isabel	Nicuminagaxi	Casada	Queimada Viva	093
66	Catherina	Jeroshima	Casada	Queimada Viva	093
67	Marinha	Caxiyama	Viúva	Queimada Viva	093
68	Rufina	Caxiyama	Viúva	Queimada Viva	093
69	Marinha	Nagata	Viúva	Queimada Viva	093
70	Maria	Carosachi	Casada	Queimada Viva	093
71	Joana	Xiteu	Casada	Queimada Viva	093
72	Rufina	Ichixima	Casada	Queimada Viva	093
73	Maria	Feguma	Viuva	Queimada Viva	093
74	Catherina	Coye	Viuva	Queimada Viva	093
75	Magdalena Chiota	Bungo	Matrona	Queimada Viva	096
76	Francisca Pinzochere	Nagasaqui	Matrona	Queimada Viva	096
77	Luzia	Arima	Matrona	Viu martírio dos filhos	098

78	Maxencia	Bungo	Casada	Degolada	099
79	Maria Murayama	Nagasaqui	Cadada	Degolada	101
80	Clara		Casada	Degolada	102
81	Maria	Nagasaqui	Casada	Degolada	103
82	Maria	-	Casada	Degolada	103
83	Marta	-	-	Degolada	104
84	Maxima	-	-	Degolada	104
85	Catherina	-	-	Degolada	104
86	Martha	-	-	Degolada	104
87	Tecla	-	-	Degolada	104
88	Clara	-	-	Degolada	104
89	Martha	-	-	Degolada	104
90	Justa	Jonesava de Oxu	Virgem		106
91	Domingas	Jonesava de Oxu	Casada	Degolada	106
92	Mulher grávida	-	Casada	Degolada	106
93	Magdalena	-	Matrona	Decapitada	106
94	Mulher	Jonesava de Oxu	Mãe	Crucificada	107
95	Margarida	Omura	Casada	Queimada a fogo lento	110
96	Catherina	Omura	Casada	Gravida Queimada Viva	114
97	Lucia Luiza	-	-	Queimada a fogo lento	116
98	Felipa	Sanga	Viúva	-	117
99	Maria	Coray	Casada	Degolada	127
100	Martha Phuoc	Sinoá	Viúva	Atravessada por ferros	149
101	Maria		Casada	Pisar a força a imagem de Jesus	176
102	Luzia	Xunam	Virgem	Elefante	183
103	Joana	Cachao		Elefante	203
104	Monica		Virgem	Ferro em brasa nas costas e rosto	230
105	Fé	Fuong-Tay	Virgem	Elefante	237
106	Ignez		Virgem	Açoitada	240
107	Anna	Sinoa	Virgem	Açoitada	241
108	Theresa	Sinoa	Casada	Açoitada	245
109	Catherina	-	Virgem	Açoitada	246

110	Maria	-	Casada	Penitencias autônomas	249
111	Izabel	Congoy	Casada	Brasas nos pés e açoite	258
112	Magdalena	Cachao	-	Misericórdia	263
113	Monica		Casada	Elefante	297
114	Agueda	Sinoa	Casada	Elefante	297
115	Luzia	-		Elefante	297
116	Joana			Cura	308
117	Francisca	Cachao	Casada	Decapitação do marido	315
118	Isabel	Cachao	Viúva	Visões	378
<b>HOMENS E CRIANÇAS</b>					
	<b>Como Santa Maria identifica</b>	<b>Localidade Relacionada</b>	<b>Estado</b>	<b>Martírio/Espelho de Virtude</b>	<b>Pg.</b>
119	Domingos Joseyoye	Ixirique	Casado	Queimado vivo	093
120	Thomaz Nizo	-	Casado	Queimado vivo	093
121	Miguel Ichiseimon	Nicuminagaxi	Casado	Queimado vivo	093
122	Martinho Irbiyoye	Jeroxima	Casado	Queimado vivo	093
123	Jacobo Ficogeymon	Corasachi	Casado	Queimado vivo	093
124	João Chiugiro	Chite	Casado	Queimado vivo	093
125	Miguel Magoyemon	-	Casado	Queimado vivo	093
126	Luis Coychi	-	-	Queimado vivo	093
127	Miguel (11 anos)	-	Criança	Degolado	094
128	Domingos (7 anos)	Sofoco	Criança	Degolado	094
129	Paulo	Nicuminagaxi	Criança	Degolado	094
130	Miguel	Jeroxima	Criança	Degolado	094
131	Aleixo	Feguma	Criança	Degolado	094
132	João	Coye	Criança	Degolado	094
133	Luiz	Coye	Criança	Degolado	094
134	Domingos Ginemon	-	Criança	Degolado	094
135	Paulo Sachegoro	-	Criança	Degolado	094
136	João (7 anos)	-	Criança	Degolado	094
137	Paulo (14 anos)	-	Criança	Degolado	094
138	Miguel (9 anos)	-	Criança	Degolado	094
139	Francisco (7 anos)	-	Criança	Degolado	094

140	Pedro (5 anos)	-	Criança	Degolado	094
141	Luis Gezejmon	-	Criança	Golpe de espada	094
142	Cristovao (15 anos)	-	Criança	Degolado	094
143	Miguel	-	-	Degolado	098
144	Mathias	-	-	Cutiladas	098
145	Andre	Tacoan	-	Queimado vivo	101
146	Gaspar Cotenda	-	-	Degolado	102
147	Domingos Jamada	-	-	Degolado	102
148	Luis Amagazuejemon	Jonesava	Casado	Degolado	106
149	Simão Tacaxima	-	Pai	Degolado	106
150	Tecla (13 anos)	-	Criança	Degolada	106
151	Isabel (3 anos)	-	Criança	Degolada	106
152	Aleixo Sotoxeysuche	-	-	Degolado	106
153	Úrsula (3 anos)	-	Criança	Degolada	106
154	Paulo	-	-	Decapitado	106
155	Isabel (3 anos)	-	Criança	Degolada	107
156	Andre Genzajemon	Omura	-	Degolado	107
157	Maria	-	Criança	Degolada	107
158	Maria	-	Criança	Morreu no cárcere	107
159	Inez	Josenada de Oxu	Criança	Degolada	107
160	Luis Matheus	Omura	Pai	Degolado	110
161	Manoel (5 anos)	Omura	criança	Degolado	110
162	João (3 anos)	Omura	Criança	Degolado	110
163	Miguel Xechizajemon	Omura	-	Degolado	110
164	João (3 anos)	Omura	Criança	Degolado	110
164	Paulo	Miye	Pai	Degolado	110
165	Miguel	Miye	Criança	Degolado	110
166	Juliao (3 anos)	Miye	Criança	Degolado	110
167	Luis Canjemon	Miye	-	Degolado	110
168	Pedro (5 anos)	-	Criança	Degolado	110
169	Santiago Tecozajemon	-	-	Queimado vivo	110
170	Aleixo	-	-	Degolado	110
171	Domingos	Figuma	-	Queimado vivo	111

172	Miguel Magozajemon	-	-	Queimado vivo	111
173	Joao	-	-	Degolado	112
174	Luis	-	-	Degolado	112
175	Antonio Magosuque	-	-	Queimado vivo	112
176	Miguel	-	-	Preso 4 anos/degolado	112
177	Thomas (12 anos)	-	Criança	Degolado	113
178	Pedro (6 anos)	-	Criança	Decapitado	113
179	Leão Ximunsu	-	Velho	Doença	118
180	Miguel	Coray	-	Decapitado	119
181	Pedro	Coray	-	Decapitado	119
182	Gaspar Vaz	Coray	Casado	Degolado	125
183	Martin Gomes	Japonês	-	Degolado	128
184	Rafael	Sinoá	-	Elefantes	218
185	Estevão	Sinoá	-	Elefantes	218
186	Catherina (13 anos)	-	Criança	Surrada pelo pai	237
187	Andre	Ranran	-	-	265
188	Thomas Nhun	Cachão	-	Decapitado	315
189	Paulo	Cachão	-	Generosidade	336

**Fontes:** Livro I - *Rosas do Japam* (1709) e Livro II - *Rosas do Japam e da Cochinchina* (1724).