

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

TESE

**“NÃO HÁ COUSA QUE MAIS MOVA, NEM EXCITE MAIS AS
VIRTUDES DO QUE OS EXEMPLOS DOS SANTOS”**

**Religiosidade cristã, relações de poder, gênero e o Império português na
escrita de Frei Agostinho de Santa Maria sobre a Ásia (1699-1724)**

Luciana Nogueira da Silva

2025



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

**“NÃO HÁ COUSA QUE MAIS MOVA, NEM EXCITE MAIS AS VIRTUDES DO
QUE OS EXEMPLOS DOS SANTOS”**

**Religiosidade cristã, relações de poder, gênero e o Império Português na escrita de Frei
Agostinho de Santa Maria sobre a Ásia (1699-1724)**

LUCIANA NOGUEIRA DA SILVA

Sob a orientação da Professora

Dra. Margareth de Almeida Gonçalves

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

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

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

Seropédica, RJ
(novembro/2025)

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

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

S586n Silva, Luciana Nogueira da , 1980 Não ha cousa que mais mova, nem excite mais as virtudes do que os exemplos dos santos: Religiosidade cristã, relações de poder, gênero e o Império Português na escrita de Frei Agostinho de Santa Maria sobre a Ásia (1699-1728) / Luciana Nogueira da Silva. - Seropédica, 2025.

236 f.: il.

Orientador: Margareth de Almeida Gonçalves.
Tese(Doutorado). -- Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Pós-Graduação em História, 2025.

1. Frei Agostinho de Santa Maria. 2. Orientalismo católico. 3. espiritualidade barroca . 4. liderança feminina. 5. escrita devocional. I. Gonçalves, Margareth de Almeida, 1957-, orient. II Universidade

Federal Rural do Rio de Janeiro. Pós-Graduação em História III. Título.



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

TERMO Nº 1106 / 2025 - PPHR (12.28.01.00.00.49)

Nº do Protocolo: 23083.068090/2025-25

Seropédica-RJ, 25 de novembro de 2025.

Nome do(a) discente: LUCIANA NOGUEIRA DA SILVA

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

TESE APROVADA EM: 21 de novembro de 2025.

Banca Examinadora:

Dra. ROZELY MENEZES VIGAS OLIVEIRA, UNICAMP Examinadora Externa à Instituição

Dra. LIGIA BELLINI, UFBA Examinadora Externa à Instituição

Dr. WILLIAM DE SOUZA MARTINS, UFRJ Examinador Externo à Instituição

Dra. PATRICIA SOUZA DE FARIA CARVANO, UFRRJ Examinadora Interna

Dra. MARGARETH DE ALMEIDA GONCALVES, UFRRJ Presidente

(Assinado digitalmente em 25/11/2025 13:58)

MARGARETH DE ALMEIDA GONCALVES
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptHRI (12.28.01.00.00.00.86)
Matrícula: 386989

(Assinado digitalmente em 25/11/2025 11:56)

PATRICIA SOUZA DE FARIA CARVANO
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptHRI (12.28.01.00.00.00.86)
Matrícula: 1647918

(Assinado digitalmente em 25/11/2025 09:07) WILLIAM

DE SOUZA MARTINS
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 011.481.627-12

(Assinado digitalmente em 26/11/2025 16:28)

LIGIA BELLINI
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 210.023.120-00

(Assinado digitalmente em 25/11/2025 11:03)

ROZELY MENEZES VIGAS OLIVEIRA
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 093.646.457-74

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrrj.br/public/documentos/index.jsp> informando seu número: **1106**, ano: **2025**, tipo: **TERMO**, data de emissão: **25/11/2025** e o código de verificação: **7f56f2fc46**

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho aos meus filhos, Gustavo, Arthur e Gael, pela paciência generosa e pelo amor silencioso que me sustentaram nos dias mais intensos. Ao meu esposo, Julio, pelo incentivo constante e pela confiança inabalável. E à minha mãe, Solange, por seu suporte firme e afetuoso. Sem vocês, este caminho teria sido menos possível e infinitamente menos significativo.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço a Deus, ser supremo que me sustentou em cada passo desta caminhada. As adversidades não foram poucas, mas em todas elas encontrei força, consolo e direção. Chegar ao fim de mais uma etapa da vida acadêmica é, para mim, expressão de Sua graça e fidelidade.

Agradeço aos meus filhos, que mesmo sem entenderem muito bem por que a mamãe estava sempre trabalhando, respeitaram — na medida do possível — os momentos em que eu precisava me recolher para escrever e pesquisar. Foram pequenos grandes companheiros, e sua presença silenciosa me deu forças nos dias mais difíceis.

Ao meu irmão Leonardo, minha gratidão pelo incentivo constante, por acreditar no meu potencial mesmo quando eu duvidava, e por sempre ter uma palavra de consolo nos momentos em que tudo parecia desabar.

À minha cunhada Raquel, por compreender e compartilhar as angústias de uma mãe pesquisadora, por estar ao meu lado com escuta e afeto, e por não ter largado minha mão quando tantas vezes pensei em desistir.

À minha mãe, pelo cuidado incansável comigo e com meus filhos — especialmente nos momentos de maior aperto, nas febres altas, nas consultas, nos diagnósticos. Sua presença foi abrigo e sustentação.

E ao meu marido, pelo olhar orgulhoso toda vez que dizia: “Minha esposa faz doutorado na Rural.” Esse gesto simples, repetido tantas vezes, me lembrava que eu não estava sozinha — e que havia alguém torcendo por mim com admiração e amor.

Agradeço à minha amiga Bruna Fernanda, pelo apoio constante e pelo incentivo generoso ao longo desta jornada. Mesmo vindo de outra área acadêmica — a Saúde —, nunca deixou que isso fosse barreira para nossas conversas profundas e instigantes. Seu genuíno interesse pela minha pesquisa, sua escuta atenta e sua presença afetuosa foram fundamentais para que eu me sentisse acompanhada, compreendida e fortalecida. Nossa amizade atravessou fronteiras disciplinares e se firmou como espaço de troca, acolhimento e inspiração.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPHR/UFRRJ), espaço de formação crítica e generosa que me acolheu ao longo desta jornada.

À coordenação do programa, pelo cuidado institucional e pela condução firme diante dos desafios cotidianos. E ao secretário Paulo Cesar Longarini, pela gentileza, eficiência e

disponibilidade — especialmente nas assistências de última hora, quando sua atenção fez toda a diferença.

Agradeço aos professores e professoras do Programa de Pós-Graduação em História da UFRRJ, pela generosidade intelectual, pela escuta atenta e pelas contribuições que ampliaram meu olhar ao longo da formação. Cada disciplina, cada leitura e cada debate foram fundamentais para a construção deste trabalho e para o amadurecimento da minha trajetória como pesquisadora.

Aos professores da banca examinadora, minha sincera gratidão pela leitura cuidadosa, pelas observações criteriosas e pelo respeito com que acolheram este estudo. Suas contribuições não apenas enriqueceram a reflexão final, como também apontaram caminhos para desdobramentos futuros da pesquisa.

À minha orientadora, Professora Dra. Margareth de Almeida Gonçalves, minha gratidão mais profunda. Nossa parceria, que atravessa os anos desde a graduação, foi marcada por confiança, sensibilidade e rigor. Sua condução sempre erudita e competente, aliada à escuta generosa e comprometida nos momentos difíceis — não apenas da pesquisa, mas da vida — foi essencial para que este trabalho se realizasse com consistência e afeto intelectual. Sua constante disponibilidade, apoio, generosidade, amizade e saber tornaram-me credora num nível para lá de qualquer capacidade retributiva.

Agradeço aos colegas de curso, companheiros de jornada que compartilharam comigo os desafios, as descobertas e os silêncios da vida acadêmica. Foram muitas as trocas — nas salas de aula, nos corredores, nas conversas improvisadas que tantas vezes reacenderam o ânimo. A convivência com vocês foi fonte de aprendizado, apoio e afeto, e tornou este percurso mais leve, mais humano e profundamente enriquecedor.

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

RESUMO

SILVA, Luciana Nogueira da. **“não há cousa que mais mova, nem excite mais as virtudes do que os exemplos dos santos”** Identidade católica, relações de poder, gênero e o Império Português na escrita de Frei Agostinho de Santa Maria sobre a Ásia no século XVIII. 2025. 236p. Tese (Doutorado em História, área de concentração em Relações de Poder, Linguagens e História Intelectual). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2025.

Esta tese investiga quatro obras de Frei Agostinho de Santa Maria à luz do conceito de orientalismo católico, com o objetivo de compreender como sua escrita edificante constrói uma geografia espiritual do Oriente cristianizado. A partir da análise dos livros *História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa* (1699); *Rosas do Japam* (1709), o Tomo VIII de *Santuário Mariano* (1720) e *Rosas do Japam e da Cochinchina* (1724) demonstra-se que o autor mobiliza fontes devocionais, metáforas florais, relatos miraculosos e descrições culturais para espiritualizar a alteridade e reafirmar a universalidade da fé católica. Nesse processo, destacam-se figuras femininas que, por meio de martírios, milagres e vocações religiosas, assumem papéis de liderança espiritual e protagonismo narrativo, convertendo suas experiências em dispositivos de edificação e territorialização da fé.

A pesquisa revela que a presença mariana, os martírios femininos e os milagres sensoriais operam como dispositivos de territorialização simbólica e pedagogia da fé, convertendo corpos e espaços em matéria de salvação. A escrita do frei não apenas documenta prodígios, mas organiza o mundo segundo uma teologia da diferença, em que o elogio ao Oriente está sempre subordinado à correção espiritual. A metáfora floral atribuída às mulheres convertidas, a dramatização da fragilidade como vocação e o uso da geografia como prólogo da graça compõem uma retórica barroca que catequiza pela admiração e disciplina pela sensorialidade. A vida religiosa feminina, nesse contexto, emerge como *locus* de agência espiritual, em que a fragilidade dramatizada se converte em vocação edificante, e as santas e mártires atuam como lideranças simbólicas na construção de um Oriente cristianizado.

Ao longo dos quatro capítulos, a tese articula história, teologia, e análise do discurso para demonstrar que estas obras de Frei Agostinho de Santa Maria são expressão exemplar de um império espiritual que redime o espaço pela linguagem edificante. A escrita devocional, nesse contexto, é compreendida como forma de poder simbólico, capaz de reorganizar a diferença e inscrever a fé sobre o mundo.

Palavras-chave: Frei Agostinho de Santa Maria; Orientalismo Católico; Espiritualidade Barroca; Liderança Feminina; Escrita devocional

ABSTRACT

SILVA, Luciana Nogueira da. **“there is nothing that moves or excites the virtues more than the examples of the saints” Catholic identity, power relations, gender and the Portuguese Empire in the writings of Friar Agostinho de Santa Maria on Asia (1699-1724).** 2025. 236p. Thesis (Doctorate in History, area of concentration in Power Relations, Languages and Intellectual History). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica,, RJ, 2025.

This thesis examines four works by Friar Agostinho de Santa Maria through the lens of Catholic Orientalism to show how his edifying prose constructs a spiritual geography of the Christianized East. Based on close readings of *História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa* (1699), *Rosas do Japam* (1709), *Santuário Mariano*, vol. VIII (1720), and *Rosas do Japam e da Cochinchina* (1724), the study argues that the author mobilizes devotional sources, floral metaphors, miracle narratives, and cultural description to spiritualize otherness and reaffirm the universality of Catholicism. In this process, female figures—through martyrdom, miracles, and religious vocations—assume roles of spiritual leadership and narrative prominence, turning their experiences into instruments of edification and mechanisms for the territorialization of faith.

The analysis contends that Marian devotion, accounts of female martyrdom, and sensory miracles function as mechanisms of symbolic territorialization and a pedagogy of faith, transforming bodies and spaces into instruments of salvation. Far from merely recording prodigies, the friar’s writing orders the world according to a theology of difference in which praise of the East is consistently subordinated to spiritual correction. Floral imagery attached to converted women, the dramatization of fragility as vocation, and the use of geography as a prologue to grace compose a Baroque rhetoric that catechizes through wonder and disciplines through the senses. Within this framework, female religious life emerges as a locus of spiritual agency: dramatized fragility is recast as edifying vocation, while saints and martyrs act as symbolic leaders in the making of a Christianized East.

Across four chapters, the thesis combines history, theology, and discourse analysis to demonstrate that these works by Friar Agostinho de Santa Maria exemplify a spiritual empire that redeems space through edifying language. Devotional writing is thus approached as a form of symbolic power capable of reorganizing difference and inscribing faith in the world.

Keywords: Friar Agostinho de Santa Maria; Catholic Orientalism; Baroque spirituality; female leadership; devotional writing

RESUMEN

SILVA, Luciana Nogueira da. **“No hay nada que conmueva o excite más las virtudes que el ejemplo de los santos”. Identidad católica, relaciones de poder, género y el Imperio portugués en los escritos de Fray Agostinho de Santa Maria sobre Asia (1699 – 1724).** 2025. 236p. Tesis (Doctorado en Historia, área de concentración en Relaciones de Poder, Lenguas e Historia Intelectual). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História, Universidade Federal Rural de Río de Janeiro, Seropédica, RJ, 2025.

Esta tesis examina cuatro obras de fray Agostinho de Santa Maria desde la perspectiva del Orientalismo católico, con el fin de mostrar cómo su prosa edificante construye una geografía espiritual del Oriente cristianizado. A partir de la lectura de *História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa* (1699), *Rosas do Japam* (1709), *Santuário Mariano*, tomo VIII (1720), y *Rosas do Japam e da Cochinchina* (1724), el estudio sostiene que el autor moviliza fuentes devocionales, imagería floral, relatos de milagros y descripciones culturales para espiritualizar la alteridad y reafirmar la universalidad del catolicismo. En este proceso, las figuras femeninas —a través del martirio, los milagros y las vocaciones religiosas— asumen papeles de liderazgo espiritual y de prominencia narrativa, convirtiendo sus experiencias en instrumentos de edificación y en mecanismos de territorialización de la fe.

La investigación muestra que la devoción mariana, los martirios femeninos y los milagros sensoriales actúan como mecanismos de territorialización simbólica y de pedagogía de la fe, transformando cuerpos y espacios en materia de salvación. Lejos de limitarse a registrar prodigios, la escritura del fraile ordena el mundo según una teología de la diferencia, en la que el elogio de Oriente está siempre subordinado a la corrección espiritual. La imagería floral atribuida a las mujeres convertidas, la dramatización de la fragilidad como vocación y el uso de la geografía como prólogo de la gracia articulan una retórica barroca que catequiza por el asombro y disciplina por los sentidos. En este marco, la vida religiosa femenina emerge como un ámbito de agencia espiritual: la fragilidad dramatizada se resignifica como vocación edificante, y las santas y mártires actúan como líderes simbólicas en la construcción de un Oriente cristianizado.

A lo largo de sus cuatro capítulos, la tesis combina historia, teología y análisis del discurso para argumentar que estas obras de fray Agostinho de Santa Maria constituyen expresiones paradigmáticas de un imperio espiritual que redime el espacio mediante un lenguaje edificante. La escritura devocional se entiende, así, como una forma de poder simbólico capaz de reordenar la diferencia e inscribir la fe en el mundo.

Palabras clave: Fraile Agostinho de Santa Maria; Orientalismo Católico, espiritualidade barroca; liderazgo femenino, escritura devocional.

Lista de Figuras

Figura 1: Capa e contracapa da obra *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa* (1699). Disponível em : [Historia da fundação do Real Convento de Santa Monica da Cidade de Goa, Corte do Estado da India, & 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: Em que se referem os prodigios que ouve em sua erecção as grandes contradições, trabalhos, & vexações que depois de fundado padecêraõ as Religiosas por espaço de trinta annos, atè que foraõ obradas aquellas maravilhas \(que admirâraõ o mundo\) pela Santisissima Imagem do Senhor Crucificado do Coro do mesmo Convento a favor de suas devotas, & perseguidas Esposas: com as vidas das VV. Madres Fundadoras, & de outras muitas Religiosas assinaladas em virtude: Offerecida À M. Reverenda Madre Priora, & mais Religiosas do mesmo Convento de S. Monica Por Fr. Agostinho de Santa Maria, Definidor Géral da Congregação dos Agostinhos Descalços de Portugal, natural de Estremoz : de Santa Maria, Agostinho : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive.....](#)p. 95

Figura 2: Folha de Rosto de *História da Fundação do Real Convento de Sta. Monica*, 1699. Disponível em: [Historia da fundação do Real Convento de Santa Monica da Cidade de Goa, Corte do Estado da India, & 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: Em que se referem os prodigios que ouve em sua erecção as grandes contradições, trabalhos, & vexações que depois de fundado padecêraõ as Religiosas por espaço de trinta annos, atè que foraõ obradas aquellas maravilhas \(que admirâraõ o mundo\) pela Santisissima Imagem do Senhor Crucificado do Coro do mesmo Convento a favor de suas devotas, & perseguidas Esposas: com as vidas das VV. Madres Fundadoras, & de outras muitas Religiosas assinaladas em virtude: Offerecida À M. Reverenda Madre Priora, & mais Religiosas do mesmo Convento de S. Monica Por Fr. Agostinho de Santa Maria, Definidor Géral da Congregação dos Agostinhos Descalços de Portugal, natural de Estremoz : de Santa Maria, Agostinho : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive.....](#)p. 97

Figura 3: Folha de Rosto de *Rosas do Japam*, 1709. Disponível em: [Rosas do Japam, candidas Açucenas, e Ramalhete de fragrantas, & peregrinas ... - Google Livros](#)p.97

Figura 4: Folha de Rosto do Tomo VIII de *Santuário Mariano*, 1720. Disponível em: [Santuário Mariano, e historia das imagens milagrosas de Nossa Senhora, e das milagrosamente apparecidas em graça dos prègadores & dos devotos da mesma Senhora ... : Santa Maria, Agostinho de, frei, 1642-1728 : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive.....](#)p.98

Figura 5: Folha de Rosto de *Rosas do Japam e da Cochinchina*, 1724. Disponível em: [Rosas do Japam, e da Cochinchina candidas acucenas, e ramilhere de fragrantas, & peregrinas flores,](#)

colhidas nos jardins da igreja do Japao, & da Cochinchina : sem q os espinhos da infidelidade, & idolatria as pudessem murchar, nas admiraveis vidas, e gloriosos martyrios de algumas muyto illustres Japoas, et Cochinchinas, de muytas meninas, et meninos, que com muyto valor sacrificarao as vidas em testemunho da fe de nosso Salvador Jesu Christo parte segunda, que D. C. et O. · 筑波大学デジタルコレクション -Tulips DC- · 筑波大学デジタルコレクション - Tulips DC-p.98

Figura 6: Página 1 de *Rosas do Japam*, 1709. Disponível em: Rosas do Japam, candidas Açucenas, e Ramallete de fragrantas, & peregrinas ... - Google Livros.....p.98

Figura 7: Página 236 de *Rosas do Japam*, 1709. Disponível em: Rosas do Japam, candidas Açucenas, e Ramallete de fragrantas, & peregrinas ... - Google Livrosp.98

Figura 8: Paginas 1 de *Rosas do Japam*, 1709 e *Rosas do Japam e da Cochinchina*. Disponível em: Rosas do Japam, candidas Açucenas, e Ramallete de fragrantas, & peregrinas ... - Google Livros e Rosas do Japam, e da Cochinchina candidas acucenas, e ramilhere de fragrantas, & peregrinas flores, colhidas nos jardins da igreja do Japao, & da Cochinchina : sem q os espinhos da infidelidade, & idolatria as pudessem murchar, nas admiraveis vidas, e gloriosos martyrios de algumas muyto illustres Japoas, et Cochinchinas, de muytas meninas, et meninos, que com muyto valor sacrificarao as vidas em testemunho da fe de nosso Salvador Jesu Christo parte segunda, que D. C. et O. · 筑波大学デジタルコレクション -Tulips DC- · 筑波大学デジタルコレクション -Tulips DC-.....p. 118

Figura 9 – Mapa das aparições marianas no Tomo VIII de *Santuário Mariano* (1720)p.184

Lista de Quadros

QUADRO 1 – Academias Particulares Fundadas em Portugal entre 1642-1728	p. 112
QUADRO 2 – Regiões, localidades e número de menções das imagens marianas..	p. 185 e 186
QUADRO 3 – Lista das obras de Frei Agostinho de Santa Maria	p. 219
QUADRO 4 – Lista das obras utilizadas como fontes por Frei Agostinho de Santa Maria em <i>Rosas do Japam</i> (1709) e <i>Rosas do Japam e da Cochinchina</i> (1724), organizadas por nome do autor, origem, Ordem, ano da impressão e título	p. 224
QUADRO 5 – Fontes utilizadas por Frei Agostinho de Santa Maria no Tomo VIII de <i>Santuário Mariano</i>	p. 225
QUADRO 6 – Invocações marianas citadas por Frei Agostinho de Santa Maria ao longo do Tomo VIII de <i>Santuário Mariano</i> , organizado segundo ordem de entrada das imagens registradas pelo Frei, com indicação de página e da localização da aparição	p. 230

Sumário

Introdução	p.16
 Capítulo I – Missão e Memória – Por que obras relacionadas ao Estado da Índia e ao Império português no Oriente?.....	p. 50
1.1. Frei Agostinho de Santa Maria e os agostinhos descalços de Portugal.....	p. 52
1.2. Um autor “conectado” ao seu tempo: Estado da Índia e Império Lusitano no Oriente nas obras de Frei Agostinho de Santa Maria.....	p.59
1.3 Por que obras relacionadas à missão no Estado da Índia e ao Império Lusitano no Oriente?.....	p.64
 Capítulo II – Frei Agostinho de Santa Maria: Obras, Cultura Letrada e estética barroca na Academia Real de História Portuguesa.....	p. 80
2.1. Frei Agostinho de Santa Maria: um escritor “ascético e profundo” ou “gongórico e alambicado”?.....	p.81
2.2. As obras de Frei Agostinho de Santa Maria.....	p.84
2.3. As folhas de rosto e as páginas preliminares: o que vem antes da obra.....	p.94
2.4. Cultura Letrada: A Academia Real de História Portuguesa e a escrita de Frei Agostinho de Santa Maria.....	p.110
 Capítulo III – Religião, Gênero e Relações de Poder: As lideranças femininas nas obras de Frei Agostinho de Santa Maria.....	p. 119
3.1. A vida religiosa feminina: entre fé e vigilância.....	p. 120
3.2. Religião, Gênero e Poder: controle sobre a identidade feminina e a construção da sua inferioridade.....	p.130
3.3. Entre virtude e contenção: o discurso de Frei Agostinho de Santa Maria sobre o feminino	p.135
3.4. As lideranças femininas na escrita de Frei Agostinho de Santa Maria.....	p. 145
 Capítulo IV– Imagens “milagrosamente aparecidas”: a construção de um Orientalismo Católico nas obras de Frei Agostinho de Santa Maria	p.164

4.1. O Orientalismo católico como reorganização simbólica da diferença.....	p.165
4.2. Cristandade em Flor: A estética da conversão na escrita de Frei Agostinho de Santa Maria.....	p.173
4.3. A palavra como prova: repertórios devocionais e autoridade textual nas obras de Frei Agostinho de Santa Maria	p.177
4.4. Maria no comando: o culto mariano e a universalização espiritual da missão.....	p.182
4.5. Sinais do alto: Mística, prodígio e intervenção divina na obra de Frei Agostinho de Santa Maria.....	p.187
4.6. Um Oriente entre o espanto e a edificação: cultura, política e idolatria sob o olhar devocional.....	p.194

Considerações Finais	p.200
-----------------------------------	--------------

Referências	p.205
--------------------------	--------------

Apêndices

Apêndice A – Todas as obras de Frei Agostinho de Santa Maria.....	p.219
Apêndice B – Fontes utilizadas por Frei Agostinho de Santa Maria em <i>Rosas do Japam</i> e em <i>Rosas do Japam e da Cochinchina</i>	p. 224
Apêndice C – Fontes utilizadas por Frei Agostinho de Santa Maria no Tomo VIII de <i>Santuário Mariano</i>	p. 225
Apêndice D – Invocações marianas citadas por Frei Agostinho de Santa Maria ao longo do Tomo VIII de <i>Santuário Mariano</i> , organizado segundo ordem de entrada das imagens citadas pelo Frei, com indicação de página e da localização da aparição	p. 230
Apêndice E - Metodologia para cartografia das aparições marianas (Tomo VIII de <i>Santuário Mariano</i>)	p.233

Anexo 1 – Reprodução da lista de conventos, colégio e hospícios pertencentes a Congregação dos Agostinhos Descalços de Portugal no intervalo de 1663 a 1745, elaborada por Pedro Ignácio Tavares, em 1831.....	p.236
---	--------------

INTRODUÇÃO

Desde a graduação, a escrita de Frei Agostinho de Santa Maria tem sido meu objeto de interesse recorrente, atravessando todas as fases da minha trajetória acadêmica. O primeiro contato com suas obras ocorreu no âmbito da Iniciação Científica, quando fui bolsista FAPERJ vinculada à pesquisa coordenada por minha orientadora, Prof.^a Dr.^a Margareth de Almeida Gonçalves, dedicada à atuação dos agostinianos no Oriente. Desde então, o percurso investigativo que iniciamos juntas aprofundou-se ao longo do mestrado e, agora, no doutorado – ambos realizados com bolsa CAPES –, o que possibilitou o desenvolvimento contínuo, sistemático e colaborativo da pesquisa. É por razão que, a partir deste ponto, opto pelo uso do plural, para marcar não apenas a autoria compartilhada de um percurso intelectual, mas também para reconhecer a orientação como prática ativa de construção de conhecimento.

A permanência de um mesmo objeto de pesquisa ao longo de tantos anos pode, à primeira vista, parecer um gesto de comodismo acadêmico ou de apego à zona de conforto. Para nós, entretanto, trata-se de uma escolha metodológica consciente: acreditamos que a releitura constante, em diferentes momentos e sob diferentes lentes teóricas, permite o aprofundamento da análise e o refinamento da interpretação. Assim, a familiaridade com a escrita de Frei Agostinho de Santa Maria não representa estagnação, mas sim abertura para novas perguntas, articulações e novas possibilidades de leitura. E, é com esse pensamento que convidamos todos a compreenderem esta tese não como um ponto de chegada, mas como o resultado de um processo contínuo de investigação, revisão e amadurecimento intelectual.

Foi nesse movimento de retorno e aprofundamento que pudemos observar como a produção devocional de Frei Agostinho de Santa Maria articula elementos teológicos, estéticos, comportamentais e políticos em uma retórica que não apenas exalta a fé, mas reorganiza o mundo. Sua escrita edificante, marcada pela sensibilidade barroca¹ e por uma lógica de

¹ É necessário esclarecer o modo como esta pesquisa mobiliza a categoria “Barroco”, recorrente nas análises que se desenvolvem ao longo do trabalho. Compreendemos o barroco português não apenas como um estilo artístico ou literário, mas como uma **estrutura histórica** que articula cultura, poder e espiritualidade no contexto da Monarquia Católica dos séculos XVII e XVIII. Inspiramo-nos na abordagem de José Antônio Maravall, que propõe entender o barroco como um “conceito de época”, e não como simples manifestação estética. Em sua obra *A cultura do Barroco: análise de uma estrutura histórica* (1975), o autor argumenta que o barroco emerge como resposta cultural de grupos dominantes diante de uma sociedade em crise, marcada por instabilidades políticas, flutuações econômicas e tensões religiosas. No caso português, essa estrutura barroca se manifesta como linguagem de exaltação da fé, legitimação da autoridade régia e consolidação da expansão ultramarina, sendo amplamente mobilizada por ordens religiosas, escritores devotos e agentes do império. Ao longo da tese, o termo “barroco” é empregado em diferentes registros — espiritualidade barroca, retórica barroca, cultura barroca, entre

disciplinamento, constrói uma geografia espiritual onde o corpo, o território e a diferença são submetidos à gramática da ortodoxia católica.² Uma gramática de conversão, submissão e milagre, onde o Oriente é reconfigurado como território da graça e da missão. Trata-se, portanto, de uma ortodoxia que não apenas normatiza, mas também configura o espaço missionário asiático, inscrevendo-o na narrativa da salvação. E, é a partir dessa perspectiva que reunimos as quatro obras de Frei Agostinho de Santa Maria que, do nosso ponto de vista, articulam uma dupla relevância: se voltam para o Oriente missionário e para a escrita sobre mulheres – *História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa* (1699); *Rosas do Japam* (1709); o VIII Tomo de *Santuário Mariano* (1720); e *Rosas do Japam e da Cochinchina* (1724).³

Importante destacarmos que Frei Agostinho de Santa Maria é uma referência bastante presente nos estudos dedicados à mariologia, especialmente por sua monumental obra *Santuário Mariano*, já mencionada, impressa em dez tomos entre os anos de 1707 e 1723. Este trabalho permanece como fonte de inspiração para pesquisas contemporâneas, como demonstra a tese defendida em 2022 por Diana Rafaela Martins, intitulada *A prática de vestir imagens a partir de Santuário Mariano (1707-1723) de Frei Agostinho de Santa Maria (1642-1728)*. Nessa investigação, a autora refletiu sobre a prática de vestir imagens sacras, especialmente a da Virgem Maria, como um elemento significativo da experiência religiosa do Portugal da Época Moderna, revelando a profundidade simbólica e devocional presente na cultura visual e material do período e acessíveis a nós hoje através dos registros deixados pelo Frei.⁴

No mesmo ano, Tiago Moita, publicou dois artigos também relacionados à obra de maior destaque de Frei Agostinho de Santa Maria. No primeiro, intitulado: *O culto ao menino Jesus a partir do Santuário Mariano (1707-1723): Devoções e Imagens*, o autor recolheu e

outros — que não constituem categorias analíticas autônomas, mas sim desdobramentos de uma mesma lógica cultural. Assim, as variações terminológicas que aparecem ao longo do texto — como “mística barroca”, “devoção barroca” ou “pedagogia espiritual barroca” — são utilizadas para evidenciar como essa lógica se manifesta em práticas discursivas, estratégias de consagração e modelos de santidade, articulando fé, império e cultura letrada no contexto da Monarquia Católica. Nesse sentido, a expressão “sensibilidade barroca” refere-se a uma estética marcada pelo contraste intenso entre emoção e razão, profundidade e dramaticidade, que busca envolver o leitor por meio de imagens sensoriais e retóricas rebuscadas. No que tange às obras de Frei Agostinho de Santa Maria, entendemos essa sensibilidade barroca como um conjunto de recursos discursivos que visa criar envolvimento emocional e expressivo, tensionado entre razão e fé, culpa e salvação. MARAVALL, José Antonio. **A cultura do Barroco: análise de uma estrutura histórica**. Tradução de Silvana Garcia. São Paulo: Edusp, 1997.

² Usamos o termo “ortodoxia católica” como sinônimo de uma gramática normativa que regula corpos, afetos e espaços segundo os valores da fé cristã católica, nesse caso orientada pelas diretrizes pós-tridentinas.

³ Os títulos completos das obras encontram-se na seção **FONTES IMPRESSAS** desta tese.

⁴ PEREIRA, Diana Rafaela Martins. *A prática de vestir imagens a partir de Santuário Mariano (1707-1723) de Frei Agostinho de Santa Maria (1642-1728)*. 2022. Tese (Doutorado em Estudos do Patrimônio – História da Arte) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2022. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/140582>. Último acesso: 01 de outubro de 2025.

analisou as referências do culto ao Menino Jesus a partir das referências contidas em *Santuário Mariano*. O texto demonstra como, embora subordinadas ao protagonismo mariano, diversas imagens do Menino Jesus ganharam relevância própria na devoção popular entre os séculos XVII e XVIII. O estudo de Moita, nesse artigo, identifica práticas como vestir e adornar as imagens, transportá-las para visitar enfermos, usá-las em presépios ou destacá-las das esculturas da Virgem, gerando uma “devoção ao Menino dentro da devoção mariana”. O autor examina ainda narrativas que atribuem às imagens caráter milagroso, origem sobrenatural, capacidade de “vivificação” (falar, mover-se, sangrar, crescer) ou poder taumatúrgico (cura, proteção, fertilidade), concluindo que essas representações não eram vistas como simples objetos, mas como mediadoras reais do sagrado, nas quais se adorava o protótipo divino.⁵

O segundo artigo de Moita intitula-se *Imagens e Devoções marianas no território da diocese de Santarém a partir de Santuário Mariano de Fr. Agostinho de Santa Maria (1707-1723)*. Nesse estudo, publicado pela revista *Mátria*, o autor investiga as imagens e devoções marianas presentes no território da atual diocese de Santarém, com base nos tomos I a IV de *Santuário Mariano*. A pesquisa identifica 62 imagens de Nossa Senhora, descritas por Frei Agostinho de Santa Maria com riqueza de detalhes sobre a sua iconografia, materiais, invocações e localização. Muitas dessas imagens eram tidas como milagrosas, e os relatos associados a elas revelam práticas devocionais intensas e profundamente enraizadas na religiosidade barroca portuguesa.⁶

Ainda nesse trabalho, Moita analisa os ex-votos e as ofertas deixadas pelos fiéis, destacando o papel dos santuários como espaços de expressão da fé popular. O estudo mostra como *Santuário Mariano* funciona como um repositório da memória espiritual e como instrumento de construção simbólica do território, reforçando a importância da devoção mariana na configuração cultural e religiosa da região. Ao delimitar sua análise aos primeiros quatro tomos da obra, Moita nos oferece uma abordagem focada e sistemática, contribuindo para o entendimento da paisagem devocional mariana em Santarém durante o início do século XVIII.⁷

⁵ MOITA, Tiago. O culto ao Menino Jesus a partir de Santuário Mariano (1707-1723): imagens e devoções. **CEM – Cultura, Espaço & Memória**, Vol. 14, 2022, pp. 243-266. Disponível em: https://www.academia.edu/84429857/O_CULTO_AO_MENINO_JESUS_A_PARTIR_DO_SANTU%C3%81RIO_MARIANO_1707_1723_IMAGENS_E_DEVO%C3%87%C3%95ES. Último acesso: 01 de outubro de 2025.

⁶ MOITA, Tiago. Imagens e devoções marianas no território da diocese de Santarém a partir do Santuário Mariano de Frei Agostinho de Santa Maria. **Revista Mátria XXI**, n. 11, Centro de Investigação Prof. Doutor Joaquim Veríssimo Serrão, 2022, pp. 47-93. Disponível em Academia.edu. Último acesso em: 30 de setembro de 2025.

⁷ *Ibidem*.

Vale destacarmos que aproximação dos trabalhos de Martins e Moita vai além do uso comum das obras de Frei Agostinho de Santa Maria como fonte. Ambos investigam, sob perspectivas complementares, como a escrita religiosa do período moderno português funcionou como instrumento de formação espiritual e de normatização de condutas. Enquanto Martins se concentra no culto mariano e nas práticas materiais ligadas ao *Santuário Mariano*, explorando o gesto de vestir imagens como expressão de devoção e poder simbólico, Moita examina Frei Agostinho de Santa Maria como autor de textos edificantes e missionários, situando sua produção no circuito letrado e nas redes culturais do império. Em ambos os casos, evidencia-se o esforço de compreender como os modelos de santidade e virtude foram construídos, difundidos e apropriados, contribuindo para moldar espiritualmente as identidades no mundo português do Antigo Regime.

Em 2021, Carlos A. Moreira Azevedo, membro da Academia Portuguesa de História e figura destacada nos estudos sobre religiosidade e arte sacra em Portugal, publicou a obra *Santa Maria: Teologia, Arte e Culto em Portugal. Contributo do Santuário Mariano*. De acordo com o próprio autor, o livro reúne três dimensões de estudo: (1) a evolução da reflexão mariológica realizada por autores lusos até o ano 2000; (2) a origem e os tipos de representação mariana na arte, com especial atenção à iconografia e à tradição devocional; e (3) um índice onomástico das invocações marianas presentes na obra *Santuário Mariano*, enriquecido com 378 novas invocações colhidas em bibliografias recentes. O trabalho de Azevedo, doutor em iconografia pela Faculdade de História Eclesiástica da Universidade Gregoriana de Roma, não apenas sistematiza os nomes e títulos atribuídos à Virgem Maria ao longo dos séculos, mas também revela a profundidade da devoção popular e a diversidade regional das práticas marianas em Portugal.⁸

Além de seu valor documental – a obra parte de uma versão *fac-simile* de *Santuário Mariano* – o trabalho de Carlos A. Moreira Azevedo propõe uma leitura espiritual e estética da veneração mariana, articulando o que o autor chama de “via da verdade” (mariologia), “via da beleza” (arte) e “via da vivência espiritual” (invocações da piedade). Como autor eclesiástico, Azevedo insere a figura de Maria como mediadora da esperança cristã, especialmente significativa diante da crise espiritual e cultural que marca o início do século XXI. Ao refletir sobre os desafios espirituais e culturais contemporâneos, o autor sublinha a atualidade da figura de Maria como expressão do amor maternal de Deus e como mediadora da esperança cristã.

⁸ AZEVEDO, Carlos A. Moreira. **Santa Maria: Teologia, arte e culto. Contributo de Santuário Mariano**. Lisboa: Imprimatur, 2021.

Nesse horizonte, *Santuário Mariano* transcende sua função historiográfica e devocional, configurando-se como um dispositivo simbólico que continua a reorganizar os sentidos diante das transformações socioculturais contemporâneas. Para o autor, a permanência de sua influência atesta a capacidade da tradição mariana de dialogar com o presente, oferecendo à teologia e à cultura uma matriz de acolhimento, beleza e verdade.

Maria de Lurdes Correia Fernandes, pesquisadora com larga experiência nos estudos das culturas ibéricas, sobretudo sobre hagiografias e biografias devotas de Portugal e Espanha, também se dedica à obra mais famosa de Agostinho de Santa Maria. Em suas análises, a autora tem provido discussões onde busca salientar aspectos de *Santuário Mariano* que nos permitem ter uma visão bastante abrangente e muito concreta sobre a potencialidade desta fonte impressa. Para Fernandes, *Santuário Mariano* não se distingue por questões doutrinárias, teológicas ou mesmo mariológicas, mas pela vertente popular das devoções marianas apresentadas por seu autor. Em estudo publicado em 2018, Fernandes propôs uma análise crítica dos dez tomos de *Santuário Mariano* reconhecendo-o como um documento que testemunha a construção da identidade religiosa portuguesa. Ao explorar o papel das imagens marianas como mediadoras entre o sagrado e o cotidiano, ela evidencia como essas representações funcionavam como catalisadoras de devoção, esperança e pertencimento comunitário. Seu trabalho ainda insere *Santuário Mariano* em um panorama mais amplo das devoções marianas europeias, destacando sua singularidade e riqueza como fonte para compreender o universo espiritual da época moderna. Com isso, a abordagem de Maria de Lurdes Correia Fernandes ilumina de modo particularmente denso a religiosidade barroca, revelando a complexa relação entre fé, narrativa e cultura visual.⁹

As demais obras que compõem nosso *corpus* de fontes também receberam atenção de outras pesquisadoras. Isabel Morujão, por exemplo, ao estudar os “leitos de morte” de religiosas que viviam em clausuras, recuperou um episódio narrado por Frei Agostinho de Santa Maria, em *Rosas do Japam* (1709). Nesse relato, o autor descreve a morte de Tecla Ignacia, uma das beatas japonesas que compuseram a comunidade religiosa cuja existência dá notícia na obra.

⁹ No contexto da obra *Santuário Mariano*, o conceito de cultura visual refere-se ao conjunto de práticas, significados e experiências sociais construídas em torno das imagens religiosas, especialmente as de Nossa Senhora. Essas imagens funcionam, como mediadoras do sagrado, ativando sentidos, emoções e narrativas que consolidam a identidade religiosa coletiva. A cultura visual envolve não apenas a contemplação estética, mas também a vivência devocional, os rituais e as histórias que perpetuam o valor simbólico da imagem. Ver: FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. *Imagens e Devoções Marianas na Época Moderna. O testemunho de Santuário Mariano (1707-1723) de Frei Agostinho de Santa Maria*, OSA in MARQUES, Maria Alegria; OSSWALD, Helena (coords). **Devoções e Sensibilidades Marianas: da memória de Cister ao Portugal de hoje**. Actas do XIII Encontro Cultural S. Cristovão de Lafões. Associação dos Amigos de São Cristóvão de Lafões. 2018. pp. 47-72.

De acordo com Santa Maria, pouco antes de falecer, Tecla teria pronunciado longas frases em latim, embora – segundo ele – ela jamais tivesse aprendido outro idioma além do nativo. No que diz respeito à investigação de Morujão, seu interesse não recai propriamente sobre a obra de Frei Agostinho de Santa Maria em si, mas sobre o episódio específico da morte da beata nipônica, que à época já tinha certa fama de santidade. Ainda assim, consideramos relevante destacar essa referência, pois ela evidencia a circulação e a utilização de uma das obras que integram o nosso rol de fontes.¹⁰

Historia da Fundação do Real Convento de Santa Monica de Goa tem sido objeto de pesquisas interessadas no universo dos agostinianos. Em 2015, Margareth de Almeida Gonçalves publicou estudo no qual analisa essa primeira obra de Frei Agostinho de Santa Maria como expressão de uma narrativa encomiástica voltada à sacralização da vida conventual feminina na Ásia portuguesa no limiar do século XVIII. Segundo a autora, Santa Maria articula elementos de história eclesiástica, da hagiografia e da teologia moral para construir um discurso de virtude e santidade em torno das freiras agostinianas de Goa, recorrendo a dispositivos retóricos, fontes documentais e referências bíblicas para legitimar a memória do convento como espaço sagrado.¹¹

Gonçalves demonstra ainda que o uso do termo “história” por Frei Agostinho de Santa Maria não visa uma reconstrução do passado nos moldes da historiografia moderna, mas à atribuição de legitimidade e autenticidade a uma narrativa subordinada a princípios escatológicos e doutrinários do Cristianismo, herdados da tradição agostiniana. Nesse sentido, “história” em Santa Maria funciona como meio de reafirmação da providência divina e de exaltação da virtude cristã, especialmente no contexto da vida conventual feminina, fundindo o tempo humano ao tempo da Salvação. Como ressalta a autora, essa articulação entre história e teologia é característica da historiografia religiosa da época, em que o relato do passado é moldado por valores espirituais e pela missão pedagógica da fé.¹²

História da Fundação do Real convento de Santa Monica de Goa também foi acionado por Rozely Menezes Vigas de Oliveira como uma de suas fontes para a confecção da sua tese de doutorado, defendida em 2019. Nela, a autora analisou variados aspectos da comunidade de

¹⁰ MORUJÃO, Isabel. Morrer ao pé da letra: relatos de morte na clausura feminina portuguesa. **Via Spiritus**: revista de história da espiritualidade e do sentimento religioso, Vol.15, 2008, pp. 163-194.

¹¹ 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, pp. 17- 48.

¹² *Ibidem*, p.21.

agostinianas desde a sua fundação, em 1606, até o fim da crise conventual instaurada a partir do conflito com o arcebispo D. Frei Inácio de Santa Teresa (1682-1751), em 1738. De acordo com a própria autora, seu trabalho privilegiou dimensões menos exploradas pela historiografia tradicional, como os modos de vida das monjas, suas práticas administrativas e econômicas, seus interesses e relações com o exterior, redes de sociabilidades e formas de resistências, buscando compreender como essas mulheres atuaram ativamente nas dinâmicas sociais, religiosas, culturais, econômicas e políticas do Oriente português. Em suma, utilizando-nos das próprias palavras da autora, Oliveira buscou dar “carne e osso” à essas mulheres que foram “senhoras de suas vidas e de suas decisões”.¹³

Oliveira também recorre a *Rosas do Japam* para discutir a primazia das fundações conventuais femininas no Oriente. Segundo a autora, embora seja comum atribuir ao arcebispo de Goa, D. Frei Aleixo de Menezes (1559-1617), a iniciativa pioneira dessas fundações – sobretudo após a edificação do convento das Mônicas, em 1606 –, Frei Agostinho de Santa Maria, em *Rosas do Japam*, traz notícia sobre a criação de uma comunidade cristã feminina no Japão que seria anterior à casa goesa. De fato, o frei não indica com precisão a data da fundação dessa instituição. Contudo, com base nos estudos de Haruko Nawata Ward, Oliveira situa essa data por volta do ano de 1600, isto é, pelo menos seis anos antes da ereção do Mosteiro de Santa Mônica, em Goa.¹⁴

Rosas do Japam e sua segunda parte, *Rosas do Japam e da Cochinchina* são fontes que nos acompanham há algum tempo. A primeira foi objeto da nossa monografia de conclusão do curso de História apresentada em 2015, na qual o foco da investigação foi a escrita de Frei Agostinho de Santa Maria sobre os martírios de mulheres cristãs no Japão.¹⁵ A segunda parte, *Rosas do Japam e da Cochinchina* foi agregada à pesquisa durante o curso do mestrado, concluído em abril de 2018, quando analisamos as condutas sociais e religiosas consideradas pelo autor como ideais ao comportamento cristão e oferecidos por ele como espelhos de virtude ao reino.¹⁶

¹³ OLIVEIRA, Rozely M. V. **As mônicas no Vale dos Lírios: das “santas” fundadoras às freiras sublevadas do Monde Santo em Goa, de 1606 a 1738**. v. 1. 487f. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Rio de Janeiro. São Gonçalo, RJ. 2019.

¹⁴ *Ibidem*, p. 112.

¹⁵ SILVA, Luciana Nogueira da. **Escrita sobre Martírios de Mulheres Cristãs no Japão – Os “Espelhos de Virtude” de Agostinho de Santa Maria**. 88f. (Monografia de conclusão de curso). Departamento de História e Relações Internacionais. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Seropédica. 2015.

¹⁶ *Idem*. **“Flores” entre “Espinhos de Idolatria” – O Oriente Cristão, Gênero e Escrita no Império português** (Agostinho de Santa Maria, Século XVIII). 152f. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ. 2018.

Além dos nossos próprios trabalhos, *Rosas do Japam* voltou a despertar interesse acadêmico no segundo semestre de 2018, quando Fabiane Hadas, então aluna do curso de História da Universidade do Paraná, dedicou sua monografia à análise da escrita de Frei Agostinho de Santa Maria sob as temáticas do Cristianismo no Japão, hagiologia, religião e gênero. Em seu trabalho, Hadas registra como único estudo historiográfico prévio sobre o autor uma pesquisa que apresentamos no XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio, em 2014, o que evidencia, por um lado, a escassez de abordagens dedicadas ao frei e, por outro, a continuidade do interesse por suas obras em trabalhos contemporâneos.¹⁷

Apesar dos estudos já realizados — com destaque para aqueles voltados ao *Santuário Mariano* — ainda é incipiente o número de pesquisas dedicadas à escrita de Frei Agostinho de Santa Maria, sobretudo quando se considera a expressiva quantidade de títulos impressos do autor, mais de vinte. Esse descompasso entre relevância, circulação e atenção historiográfica que fora dispensado às suas obras até o momento, destaca a necessidade de um enquadramento analítico capaz de situar sua produção no interior das práticas letradas, culturais e institucionais do Portugal moderno.

É a partir dessa lacuna interpretativa que se justifica o recurso de abordagens capazes de contextualizar a escrita de Frei Agostinho de Santa Maria no quadro mais amplo da cultura portuguesa dos séculos XVII e XVIII. Nesse sentido, o VII volume de **Nova História de Portugal**, cujo subtítulo corresponde a *Portugal da Paz ao Ouro do Brasil*, em especial no seu décimo quinto capítulo, foi um bom ponto de partida para começarmos a situar a escrita do frei, pois traz reflexões relacionadas as bases da cultura lusa ao longo do século XVII e durante a primeira metade do século XVIII. Destaca-se no capítulo questões relacionadas à tradução, atividade a qual Frei Agostinho de Santa Maria também se dedicou; à circulação das obras e seus possíveis públicos; reflexões acerca do nível dos letramentos; consumo de textos manuscritos e impressos; sobre as instituições de cultura como as escolas, os colégios, as universidades, a educação feminina, as bibliotecas e por fim, a criação das academias, em

¹⁷ HADAS, Fabiane. *Rosas do Japão (1709)*: a construção da religiosidade cristã das mulheres orientais na hagiografia do Frei Agostinho de Santa Maria. 49f. (monografia de conclusão de curso). Departamento de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Federal do Paraná. Curitiba. 2018. Sobre o artigo mencionado por Hadas: SILVA, Luciana Nogueira da; GONÇALVES, Margareth de Almeida. Protocolos de Escrita na narrativa de Martírios e os Agostinhos no Império Português (1600-1709). In: **XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio: Saberes e Práticas científicas**, 2014, Rio de Janeiro, RJ. Anais do Encontro Regional de História da Anpuh-Rio: Saberes e práticas científicas, RJ, 2014

especial a Academia Real de História Portuguesa, fundada sob o mecenato de D. João V, em 1720.¹⁸

Devemos ter em mente que, longe de representar uma ruptura com experiências anteriores, a Academia Real de História Portuguesa constitui antes um ponto de institucionalização e reordenamento de saberes já cultivados ao longo do século XVII, muitos dos quais informam diretamente a escrita de Frei Agostinho de Santa Maria. Logo, a sua criação não inaugura do zero uma cultura historiográfica, mas formaliza e reorienta saberes já em curso no interior de diferentes tradições eruditas, religiosas e administrativas.

Entre as práticas eruditas herdadas de tradições anteriores e incorporadas pela Academia Real de História portuguesa, figura o antiquariato, entendido como centrado na coleta, classificação e interpretação de vestígios materiais e textuais do passado. No século XVII, contudo, a erudição antiquária conheceu uma inflexão decisiva com os beneditinos de Saint-Maur, cujo expoente maior, Jean Mabillon (1632-1707), sistematizou na *De re diplomatica* (1681) os critérios de autenticidade documental.¹⁹ O que estava em jogo não era apenas refutar falsificações, mas fundar uma nova autoridade da escrita histórica, baseada em provas textuais e em metodologias de crítica rigorosa. A diplomática maurista operou, assim, como uma espécie de “revolução galileana” no campo da história, deslocando a confiança na tradição para a aferição material e filológica dos testemunhos.

Mais que um modelo fechado, a experiência maurista contribuiu para redefinir, em escala europeia, os parâmetros do que se entendia como prova, autoridade e veracidade histórica. Esses novos critérios passaram a integrar um repertório erudito compartilhado, difundido por meio da circulação de livros, correspondências e práticas acadêmicas, e progressivamente apropriado por diferentes tradições intelectuais. Nesse sentido, não se trata de uma simples transferência metodológica, mas constituição de um horizonte comum de expectativas quanto à escrita da história. É nesse horizonte mais amplo que se deve situar o universo ibérico, no qual tais pressupostos foram apropriados de modo seletivo e adaptados a tradições intelectuais locais.

Como já demonstrou Margareth de Almeida Gonçalves, Frei Agostinho de Santa Maria partilhou desse ambiente de valorização da prova e da autenticidade. Em *História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa*, o autor declara explicitamente o propósito de

¹⁸ SERRÃO, Joel; MARQUES, A.H. de Oliveira (dir.) Nova História de Portugal, **Da Paz da Restauração ao Ouro do Brasil**. Coord. do vol. VII. de Avelino de Freitas de Meneses. Lisboa: Editorial Presença, 2001. pp. 465 a 565.

¹⁹ MOMIGLIANO, A. O surgimento da pesquisa antiquária. In: **As raízes clássicas da historiografia moderna**. Santa Catarina: EDUSC, 2004.

distinguir “história” de “fábula”, sublinhando que só aquilo que está “bem averiguado” merece entrar em sua narrativa.²⁰ A advertência revela um gesto típico da cultura erudita de sua época: afastar-se dos “falsos cronicões” e das lendas, reivindicando para sua escrita o estatuto de história autêntica. O mesmo intuito se observa no *Santuário Mariano* (1707-1723), onde Frei Agostinho de Santa Maria organiza um vasto repositório de imagens marianas acompanhado de notas marginais, referências a fontes e divisões sistemáticas — dispositivos que ecoam, ainda que adaptados, a gramática documental que os mauristas haviam estabelecido.

Nesse ponto, percebe-se a convergência entre a análise de Momigliano e o caso de Frei Agostinho de Santa Maria. Momigliano via na tradição antiquária a tendência a fragmentar e colecionar, mas também a de fundar um novo paradigma de rigor erudito. Santa Maria, à sua maneira, encarna esse paradigma dentro do campo da historiografia eclesiástica pós-tridentina. Sua escrita é marcada pela intenção apologética — edificar, exaltar a virtude, sacralizar territórios e instituições — mas, se ancora em dispositivos que remetem ao mesmo universo metodológico que Mabillon e os mauristas haviam elevado à condição de ciência histórica: a distinção entre verdadeiro e falso, a busca por testemunhos escritos, o cuidado em citar fontes reconhecidas. Por exemplo, em *História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa*, ao reconstruir o passado do convento, ele cita Manuel de Faria e Sousa (1590-1645) com o seu *Ásia Portuguesa* (1666), para reforçar a confiabilidade de sua narrativa. O recurso à citação de cronistas seculares funciona como reforço probatório: ao lado da memória conventual e do testemunho oral, a autoridade literária confere legitimidade. Essa combinação de registros distintos ecoa, em escala local e religiosa, o princípio maurista de cruzar documentos e verificar sua consistência.

Essa valorização da prova e da verdade encontrou expressão institucional em Portugal com a criação da Academia Real da História Portuguesa. As obras de Frei Agostinho de Santa Maria de certa forma antecipam, em escala devocional, esse mesmo programa: recolher, organizar e depurar a história do reino e de suas conquistas, combatendo as “patranhas”. Ao mobilizar dispositivos de prova, ao citar fontes e ao classificar sistematicamente as manifestações da religiosidade feminina, das imagens marianas, dos exemplos de virtude, ele participa da mesma cultura de verificação e de autoridade documental que a Academia viria a institucionalizar. Se a Academia buscava fundar uma história “oficial” e “nacional”, Frei Agostinho de Santa Maria operava na esfera da história eclesiástica e missionária; mas ambos

²⁰ GONÇALVES, M. A. 2015. *Entre heroicas virtudes...*, *op.cit.* p.23; e SANTA MARIA, *História da Fundação...*, p. 74.

compartilhavam a mesma exigência de autenticidade e a mesma “recusa” das narrativas fabulosas.

Importa esclarecer que a presença de milagres e de outras experiências místicas nas obras de Frei Agostinho de Santa Maria não contraria sua adesão ao princípio da veracidade documental; ao contrário, é precisamente nessa matéria que sua recusa das “fábulas” se evidencia. Para o frei, o sobrenatural não é sinônimo de fabulação: ele pertence à economia da providência e, portanto, pode e deve ser objeto de relato histórico — desde que apoiado em testemunhos confiáveis, em registros conventuais ou em autoridades reconhecidas. Logo, sua preocupação não é excluir o milagre, mas excluir o boato, a lenda não confirmada, a invenção sem lastro documental. Desse modo, Frei Agostinho de Santa Maria compartilha com o ambiente erudito europeu — e com a própria Academia Real da História Portuguesa — a mesma lógica de distinção entre verdadeiro e falso.

Quando afirma que só escreverá “o que está bem averiguado”, o autor estabelece um critério de autenticidade que vale tanto para notícias seculares quanto para milagres. O milagre se torna, assim, um dado histórico legítimo, desde que autenticado pela prova documental ou pelo testemunho autorizado. A recusa da fábula, portanto, não elimina o sobrenatural, mas o integra num regime de verdade fundado na crítica das fontes. Esse gesto de Frei Agostinho reconcilia dois mundos: o da erudição crítica que exige provas e o da devoção barroca que celebra o prodígio. Sua originalidade está em fundir ambos, mostrando que é possível narrar milagres sem abdicar da exigência de autenticidade. Assim, ainda que se mova na esfera da história eclesiástica e missionária, ele participa do mesmo movimento cultural que levou a Academia a fundar uma história oficial e documental: a substituição da autoridade da tradição vaga pela autoridade da prova — mesmo quando o objeto da prova é o sobrenatural.

É dessa forma que, ao narrar a fundação de conventos, os milagres atribuídos a imagens sagradas e a trajetória de religiosas virtuosas em territórios ultramarinos, Frei Agostinho de Santa Maria não apenas preserva a memória espiritual da cristandade lusófona, como também contribui para a construção simbólica do império português – objetivo central da Academia fundada por D. João V.

Interessante destacarmos que dentre as produções de Frei Agostinho de Santa Maria, somente *Santuário Mariano* foi alçado pelos historiadores régios ao lugar de obra relevante para a história do reino e do império e esse fato revela muito sobre os critérios de legitimidade historiográfica e os interesses políticos e religiosos que orientavam a instituição. Podemos supor em primeiro lugar, que a Academia valorizava obras que contribuíssem diretamente para a

construção de uma memória portuguesa e imperial, especialmente aquelas que exaltassem figuras, lugares e devoções com forte apelo identitário — como o culto mariano, central na religiosidade lusitana e vinculado à própria imagem da monarquia restaurada.²¹

Apesar das demais obras de Santa Maria não terem tido o mesmo reconhecimento da instituição acadêmica, sua escrita religiosa revela papel estratégico: exaltava a missão espiritual dos portugueses — especialmente em territórios ultramarinos — tornando-se instrumento de afirmação da identidade lusitana e da cristandade romana. Sua escrita, portanto, não apenas reflete os valores da Reforma Católica e da espiritualidade barroca, mas também se alinha aos esforços da monarquia bragançina de consolidar uma narrativa de virtude, pureza e missão divina para o reino e seu império.²² As obras do frei, nesse sentido, são uma extensão da política simbólica dos Bragança — uma história da fé que também é história do poder.

Ao tornar-se o primeiro noviço secular a ingressar na Congregação dos Agostinianos Descalços de Portugal, Frei Agostinho de Santa Maria protagonizou não apenas uma abertura institucional, mas também um gesto emblemático da renovação espiritual que atravessava diversas ordens religiosas em resposta às diretrizes tridentinas e aos ideais da *Devotio Moderna*.²³ Fundada em 1663, sob os auspícios da rainha D. Luísa de Gusmão (1613-1666), a nova Congregação dos Agostinianos Descalços de Portugal exemplifica de modo eloquente o entrelaçamento entre a renovação espiritual das ordens religiosas e as estratégias de legitimação

²¹ Sobre o uso político da religiosidade mariana na legitimação da monarquia restaurada, ver FÁRIA, 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. O autor analisa como a coroação de Nossa Senhora da Conceição como Padroeira do Reino funcionou como um gesto teológico e político que vinculava a nova dinastia à proteção divina, convertendo o culto mariano em símbolo da restauração nacional. Para uma leitura mais ampla sobre o uso de símbolos religiosos na construção do poder imperial português, ver: XAVIER, Ângela Barreto. **A Invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII**, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2008. Embora o foco da autora seja o Oriente, ela analisa como símbolos religiosos são usados para legitimar o poder político – incluindo a figura de Maria.

²² Entendemos por espiritualidade barroca o conjunto de práticas e sensibilidades religiosas características do catolicismo pós-tridentino (séculos XVII e XVIII), marcadas pela ênfase na interioridade disciplinada, pela exaltação mariana e feminina, pelo recurso a linguagens sensoriais e dramáticas e pela articulação entre devoção e poder político. Sobre o tema, ver DELUMEAU, Jean. **Le Catholicisme entre Luther et Voltaire**. Paris: Presses universitaires de France, 1971. Disponível em: <https://archive.org/details/lecatholicismeen0000delu>. PAIVA, José Pedro. **Os Bispos de Portugal e do Império, 1495–1777**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006. Disponível em: https://www.academia.edu/34734930/Os_bispos_de_Portugal_e_do_imp%C3%A9rio_1495_1777. Último acesso em: 01 de outubro de 2025. BURKE, Peter. **A cultura popular na Idade Moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/0ByG6BZcihTFacDdjZHdrRmtmcW8/view?resourcekey=0-HlfdoaKzGEEvuCCY6mDEAA>; BOUZA, Fernando. **Imagen y propaganda**. Capítulos da história cultural del reinado de Felipe II. Madrid: Akal, 2011.

²³ Esse movimento nasceu nos Países Baixos na segunda metade do século XIV e perdurou até o XVI, foi pautada pelo cristocentrismo e teve o recolhimento, a mortificação e o sofrimento de Cristo como referências de fé. BORGES, Celia Maia. Espiritualidade Mística na Península Ibérica – Séculos XVI e XVII – **Locus: Revista de História**. Juiz de Fora, vol. 10, n. 2, p. 35-51, 2004.

da dinastia de Bragança no contexto da Restauração. Nesse sentido, a incorporação de Frei Agostinho de Santa Maria – religioso formado em um ambiente de exigência ascética e de valorização da ortodoxia – na Congregação, não apenas o inseriu em um projeto de reforma da Ordem, mas também o posicionou no interior de uma cultura religiosa funcional à afirmação do novo regime. Sua trajetória, como agente e produtor de discursos históricos e devocionais, moldadas em um espaço institucional explicitamente favorecido pela Coroa, ilustra como a promoção de religiosos vinculados a congregações reformadas permitiu aos Bragança converterem a renovação espiritual em capital simbólico, reforçando a imagem de um poder legítimo, piedoso e comprometido com a restauração da ordem moral e política do reino.

Portanto, nesse contexto reformista, a escrita de Frei Agostinho de Santa Maria deve ser compreendida como expressão de uma espiritualidade renovada, profundamente alinhada aos projetos políticos e religiosos da monarquia restaurada. Sua produção textual, dedicada à exaltação da santidade feminina e à construção de uma memória devocional nos territórios ultramarinos, emerge de um ambiente marcado pela tensão entre tradição e inovação, entre o rigor da vida consagrada e as exigências de um novo tempo. Logo, ao situarmos o autor na dinâmica reformista dos agostinianos descalços e na cultura letrada do período, lançamos as bases para compreender suas obras como parte integrante dos discursos de legitimação espiritual e imperial que atravessaram o Portugal dos séculos XVII e XVIII.²⁴

²⁴ Nesse trabalho entendemos cultura letrada por um conjunto de práticas de escrita, leitura, circulação e consagração de textos que caracterizam os ambientes intelectuais do mundo português moderno. Essa cultura não se limita à produção textual, mas envolve também os modos de apropriação, os dispositivos de legitimação e os circuitos de autoridade que conferem valor aos textos e aos seus autores. Inspiramo-nos nos estudos de Roger Chartier e António Manuel Hespanha para compreender como essa cultura se articula com instituições religiosas, saberes eruditos e estratégias de poder simbólico. Roger Chartier, em obras como *A Ordem dos Livros* (1994) e *Cultura Escrita, Literatura e História* (2001), propõe uma abordagem que privilegia a materialidade dos textos, os gestos de leitura e os regimes de circulação que moldam o sentido dos escritos. Para Chartier, a cultura letrada é inseparável das práticas sociais que a sustentam, e o livro é simultaneamente objeto físico e discurso, cuja autoridade depende de formas específicas de consagração e recepção. António Manuel Hespanha, por sua vez, em textos como *As Vésperas do Leviathan* (1994) e *O Caleidoscópio do Antigo Regime* (2009), analisa como a cultura letrada portuguesa se entrelaça com a produção jurídica, religiosa e política do Antigo Regime. Hespanha destaca que os saberes eruditos não operam isoladamente, mas são parte de uma rede de práticas que envolvem o uso da linguagem, a construção da autoridade e a organização das instituições. Sua leitura da cultura letrada enfatiza a pluralidade das fontes, a retórica como instrumento de poder e a escrita como forma de ordenação do mundo. Assim, ao mobilizar o conceito de cultura letrada nesta pesquisa, buscamos evidenciar como os textos de Frei Agostinho de Santa Maria se inserem em um universo discursivo que não apenas transmite doutrina, mas também constrói legitimidade, articula redes de saber e participa da formação de uma memória imperial e espiritual. CHARTIER, Roger. **A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII**. Tradução de Mary Del Priore. Brasília: Editora UnB, 1994. Do mesmo autor: **Cultura escrita, literatura e história**. Tradução de Regina Maria da Cunha. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001. HESPANHA, António Manuel. **As vésperas do Leviathan: instituições e poder político. Portugal – século XVII**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 1994. Do mesmo autor: **O caleidoscópio do antigo regime**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009.

Considerando que as fontes analisadas nesta pesquisa remetem à porção oriental do império português, foi necessário refletir sobre a construção histórica e simbólica do termo “Oriente”, cuja complexidade ultrapassa o mero referencial geográfico. Ao longo dos séculos, este foi concebido como um espaço de alteridade em relação ao Ocidente, sendo constantemente ressignificado conforme os interesses políticos, religiosos e culturais das potências europeias. Nas obras de Frei Agostinho de Santa Maria, o Oriente não aparece como uma categoria fixa, mas como um território fluido, frequentemente identificado com o “Estado da Índia” — expressão que, conforme definido por Luís Filipe Thomaz, designa um conjunto de possessões, estruturas administrativas e interesses sob tutela da Coroa portuguesa no Oceano Índico e regiões adjacentes.²⁵ Para Frei Agostinho de Santa Maria, o Estado da Índia assume contornos administrativos e simbólicos, funcionando como sede de poder e corte imperial, enquanto o “Império” é concebido como uma rede mais ampla, de natureza comercial, política e religiosa. Ao acionar essas categorias, o autor revela não apenas sua familiaridade com a geopolítica lusitana, mas também sua capacidade de integrar a dimensão espiritual à lógica imperial, reforçando a ideia de que a missão evangelizadora era parte constitutiva da presença portuguesa no Oriente.

Essa concepção fluida e simbólica do Oriente, presente na escrita de Frei Agostinho de Santa Maria, ganha contornos mais específicos quando observamos os contextos históricos das regiões que ambientam suas narrativas — Goa, no caso de *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Mônica*; Japão e Cochinchina para *Rosas do Japam e Rosas do Japam e da Cochinchina*. A distinção entre cada um desses contextos é importante, pois cada uma dessas regiões respondeu de maneira distinta à presença europeia e às iniciativas missionárias. Goa, desde a sua conquista por Afonso de Albuquerque (1453-1515), se consolidou como um dos principais polos administrativo, religioso e comercial do Estado da Índia, exercendo papel estratégico na articulação das redes coloniais portuguesas no Oriente. Já o Japão e a Cochinchina, embora considerados vinculados ao Padroado Régio, nunca estiveram sob domínio direto da Coroa portuguesa, o que implicava em dinâmicas missionárias mais frágeis, intermitentes e sujeitas a perseguições, influenciando diretamente nas formas de atuação e representação das mulheres religiosas nesses contextos.²⁶

²⁵ THOMAZ, Luís Filipe. Estrutura política e administrativa do estado da Índia no século XVI. 2.^a edição. In THOMAZ, L. F. **De Ceuta a Timor**. Lisboa, Difel – Difusão Editorial, 1994, pp. 207-243.

²⁶ Antônio da Silva Rego define o Padroado a partir do Código de Direito Canônico (Cânon 1448), como uma suma de privilégios e de alguns encargos por concessão da Igreja. Em geral, essa concessão dizia respeito a direitos e deveres concedidos pelos papas. No caso português, diz ele: “é aquele privilégio oneroso, concedido pela Santa

Quando foi conquistada pelos portugueses em 1510, a cidade de Goa já era uma das principais rotas comerciais da Ásia e, após esse evento, tornou-se também o centro administrativo, econômico, militar, político e religioso do Império português na Índia. Ali, a população local foi sujeitada à perseguição religiosa e ao governo de uma elite cristã que era privilegiada pela máquina colonial. Logo, a adoção do Cristianismo tornou-se não apenas uma questão espiritual, mas uma estratégia de sobrevivência dentro da lógica imperial. Não podemos descartar as conversões genuínas, elas existiram. Mas, para muitos, assumir uma identidade cristã significava também uma forma de ascender social, política e economicamente.²⁷

Nesse panorama é importante lembrarmos, conforme já apontado por Ângela Barreto Xavier, que Goa não deve ser entendida apenas como sede de um poder imperial transplantado, mas como uma “invenção histórica” produzida pela articulação entre projeto colonial e dinâmicas locais. A cristianização, longe de ser uma imposição unilateral, foi parte de um processo de traduções e acomodações em que práticas religiosas, jurídicas e sociais foram reformuladas. A cidade tornou-se, assim, um espaço de reinvenção identitária, no qual os portugueses buscaram legitimar seu domínio ao mesmo tempo em que dependiam de alianças e da negociação com elites locais.²⁸

É importante sublinharmos que apesar do esforço missionário apoiado pelo governo colonial, o Cristianismo nunca se tornou a religião predominante em Goa e, ainda assim, a cidade se consolidou como a sede da cristandade no Oriente, sendo considerada uma “pequena Roma em plena Ásia”. Segundo Célia Cristina da Silva Tavares, esse *status* não é difícil de ser aceito, uma vez que se concentravam em Goa o arcebispado, as bases das principais ordens religiosas, muitos clérigos seculares, igrejas, confrarias e o Tribunal do Santo Ofício (o único tribunal inquisitorial português instalado fora do território europeu). Além disso, a cidade assistiu à instalação de cinco concílios provinciais (1567, 1575, 1585, 1592 e 1606), fundamentais para definir os rumos da evangelização dos povos gentios.²⁹

Em *História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa* (1699), Frei Agostinho de Santa Maria não dedica espaço à descrição geográfica, política ou etnográfica da

Sé à Nação Portuguesa, em gratidão pelo muito que ela fez em prol da fé e da religião, pelo qual exerce a sua influência religiosa nos povos dos Oriente, por meio da ereção de dioceses, nomeação de bispos, sustentação da religião e do culto”. REGO, Antônio da S. Introdução. **O padroado português do Oriente**: esboço histórico. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940. p. XVII e XVIII.

²⁷ MANSO, M. D. B. Contexto histórico-cultural das missões na Índia: séc. XVI-XVII. História UNISINOS, 2011, p. 412.

²⁸ XAVIER, Ângela Barreto. **A invenção de Goa**: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII. Lisboa, Imprensa de Ciências, 2008.

²⁹ TAVARES, Célia Cristina da Silva. Goa: cidadela cristã no Oriente. **Historia Y Sociedad**, n.15, Medellín, Colombia, Julio-Diciembre, 2008, pp. 27-41.

cidade de Goa de forma direta – ao contrário do que faz em seus livros sobre o Japão e a Cochinchina. Sua narrativa já pressupõe Goa como parte consolidada do Estado da Índia e, desde as primeiras passagens, a coloca sob a chave da doença e da necessidade de cura espiritual. Em várias oportunidades, substitui a descrição do espaço por uma leitura da conjuntura: perdas no Estado da Índia e avanço de potências protestantes, cenário que enquadra a clausura como instrumento de reforma e até mesmo de defesa, através das orações e “favores espirituais” das religiosas do convento agostiniano.

Essa opção desloca o foco da materialidade urbana para uma narrativa de restauração da fé. A fundação do convento, promovida por D. Frei Aleixo de Meneses, é apresentada como remédio providencial, legitimando sua presença e necessidade. O “silêncio” descritivo não é lacuna, mas estratégia: para o leitor metropolitano, Goa já era o centro administrativo e religioso do império no Oriente. Interessava ao autor enfatizar o seu valor simbólico – um espaço cristão em crise a ser “curado” pela clausura feminina.

Para repor o contorno histórico, porém, é preciso recolocar Goa na escala do Índico. Como destaca Sanjay Subrahmanyam, a cidade deve ser entendida como um nó dentro de redes mais amplas do Oceano Índico, nas quais mercadores indianos, árabes e persas desempenhavam papéis fundamentais, relativizando o domínio português. C. R. Boxer, por sua vez, sublinha o contraste entre o declínio da presença lusa frente a holandeses e ingleses e a permanência do prestígio simbólico de Goa, que continuava a projetar-se como vitrine da cristandade imperial. Esse papel simbólico se intensifica quando visto pela chave do “orientalismo católico” proposta por Ângela Barreto Xavier e Ines Županov, que entendem Goa como um laboratório de tradução cultural, onde práticas locais eram reinterpretadas à luz da ortodoxia tridentina. Célia Cristina da Silva Tavares reforça essa dimensão ao demonstrar como a acumulação de instituições — arcebispado, ordens religiosas, Santo Ofício e concílios provinciais — legitimava a imagem de Goa como uma “pequena Roma em plena Ásia”. Patrícia Souza de Faria, contudo, lembra que essa construção convivia com a pluralidade social da cidade, marcada por hindus, muçulmanos, cristãos-novos, mestiços e mulheres asiáticas que viam no cristianismo tanto uma via de ascensão quanto um espaço de exclusão. Assim, a Goa seiscentista e setecentista deve ser lida simultaneamente como centro normativo da cristandade oriental, nó de redes oceânicas e palco de práticas híbridas e negociadas, onde se cruzavam disciplina imperial e agência local.³⁰

³⁰ *Ibidem*, pp. 27-41.; SUBRAHMANYAM, Sanjay. **O Império Asiático Português (1500–1700): História Política e Econômica**. Lisboa: Edições 70, 2018.; FARIA, Patrícia Souza de. **A conversão das almas do Oriente: franciscanos, poder e catolicismo em Goa: séculos XVI e XVII**. 2008. Tese (Doutorado em História) –

Essa centralidade de Goa — simultaneamente normativa, simbólica e em rede — não pairava no abstrato: ela se materializava em circuitos marítimos e missionários. A consolidação do Estado da Índia e o desbravamento marítimo-comercial das regiões costeiras, estimularam os portugueses a se aventurarem para a área insular do Sudeste Asiático e para o “Extremo Oriente”. Segundo Jorge Henrique Cardoso Leão, o ponto de partida das viagens portuguesas para o Japão era a cidade de Goa, de onde saíam embarcações carregadas com tecidos, móveis e utensílios domésticos. Ainda de acordo com esse autor, entre os anos de 1543 e 1556, fazia-se uma longa escala em Malaca (onde se comercializava parte das mercadorias vindas de Goa) e aguardava-se as monções que levavam até Kyûshû. Mas, a partir de 1557, Nagasaki começou a ser acessada via Macau, onde os portugueses haviam conseguido estabelecer uma importante base comercial, estratégica para o comércio com a China, o Japão e outras regiões asiáticas.³¹

Em sua escrita, Frei Agostinho de Santa Maria estabelece o primeiro contato entre os portugueses e o Japão no ano de 1542, atribuindo a descoberta do arquipélago, por navegadores lusitanos, à um desígnio divino. Segundo sua narrativa, três portugueses – Antônio Peixoto, Antônio da Mota e Francisco Zeymoto – teriam chegado ao Japão após o naufrágio de sua embarcação, tornando-se os primeiros europeus a pisarem em solo japonês. Para o frei, o ocorrido não foi um mero acidente marítimo, mas uma “ocasião prodigiosa” pois no mesmo ano o “glorioso” São Francisco Xavier, “destinado por Deus para seu apóstolo”, chegava à Índia.³² Essa sua interpretação, conectando os dois eventos, vê a coincidência temporal como parte de um plano divino maior, reforçando a crença de que Portugal havia sido escolhido por Deus para levar a fé cristã aos povos asiáticos, unindo dessa forma a expansão marítima à evangelização: “Assim da ida dos Portugueses àqueles remontado Império, como também do Santo Apóstolo Xavier, andavam pelo mundo profecias, que então se viam cumprir”.³³

Portanto, Frei Agostinho de Santa Maria não apenas registra os eventos históricos, mas os insere em uma perspectiva que é providencialista. Embora reconheça a presença portuguesa no Japão antes da chegada dos missionários, sua narrativa foca no período de cristianização iniciado com a chegada do padre Francisco Xavier ao arquipélago nipônico em 1549. Ele

Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008; e **A conquista das almas do Oriente: franciscanos, catolicismo e poder colonial português em Goa (1540–1740)**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013; XAVIER, Ângela Barreto; ŽUPANOV, Ines G. **Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th–18th Centuries)**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

³¹ LEÃO, Jorge Henrique Cardoso. **A companhia de Jesus e os Pregadores Japoneses, Missões jesuíticas e mediação religiosa 1549-1614**. Tese (Doutorado em História). 319f. Universidade Federal Fluminense, Instituto de História, 2017, p. 57

³² SANTA MARIA, *Rosas do Japam e da Cochinchina...*, **Introdução**, sem numeração de página.

³³ *Ibidem*.

acompanha esse processo até 1640, ano que marca o fim da presença portuguesa em terras japonesas e momento em que, segundo Santa Maria, ele deixa de receber informações da região.

De acordo com Renata Cabral Bernabé, o período que precedeu a chegada dos portugueses ao Japão é denominado *Sengoku*, que pode ser traduzido como “era das províncias em guerra”. Ele é caracterizado por instabilidade política, contínuas guerras e fragmentação do poder. Convencionalmente, esse período é situado entre 1467, ano do início da Guerra de *Ōnin*, e 1568, quando Oda Nobunaga entrou em Quioto, dando início ao processo de reunificação do Japão. Esse intervalo de tempo, corresponde, aproximadamente, aos últimos cem anos do período *Muromachi Bakufu* (1333-1573). A chegada dos jesuítas ao arquipélago ocorreu em 1549, cerca de oito anos após os navegadores portugueses terem desembarcado em terras nipônicas, liderados pelo Superior da Missão Jesuíta no Extremo Oriente, Padre Francisco Xavier.³⁴

De acordo com João Paulo de Oliveira e Costa, a passagem do “apostolo da Índia” pelo Japão não resultou em conversões tão numerosas quanto se desejava, mas isso não diminuiu os esforços empregados na expansão da fé em terras nipônicas.³⁵ Prova disso seria que, mesmo depois da partida de Xavier para a China, onde acabou falecendo na costa, o número de missionários continuou a aumentar progressivamente entre 1552 e 1598, correspondendo, concomitantemente, ao aumento de japoneses integrados às missões ao longo do XVI. Em 1580, inclusive, a cidade de Nagasaki foi cedida aos jesuítas por Omura Sumitada [*daimyô*], tornando-se um dos principais núcleos cristão e de povoamento lusitano no Japão.³⁶ Embora tenha sido administrada pelos jesuítas por apenas seis anos, no final do século XVI, a cidade contava com um significativo número de igrejas e uma Santa Casa, construída pelos missionários da Companhia de Jesus. E, em 19 de fevereiro de 1588, foi fundada a Diocese de Funai, com sede também em Nagasaki.³⁷

O processo de reunificação do Japão teve início pouco depois da chegada dos jesuítas ao arquipélago, com Oda Nobunaga (1534-1582) despontando como uma das figuras centrais

³⁴ BERNABÉ, Renata Cabral. O período Sengoku e a chegada dos Jesuítas no Japão. **Estudos Japoneses**, n.30, p. 133 -144, 2010.

³⁵ COSTA, João Paulo de Oliveira e. **O cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira**. 1998. 841f. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Faculdade Nova de Lisboa, 1998. p. 88.

³⁶ [*Daimyô*]: termo de origem japonesa (*daimyô*, 大名) utilizado aqui como categoria analítica para designar os grandes senhores territoriais do Japão do período retratado por nossas fontes, detentores de autoridade política e militar local, subordinados formalmente ao xogum, porém com ampla autonomia administrativa. A expressão **não é empregada por Frei Agostinho de Santa Maria**, que, em seus relatos, tende a “traduzir” posições sociais japonesas por meio de categorias ocidentais e familiares ao leitor europeu, como “cavalheiro”, “senhor” ou “pessoa de sangue nobre”.

³⁷ LEÃO, A **companhia de Jesus e os Pregadores Japoneses**, *op.cit.* p. 204.

dessa transformação. É interessante notarmos que, durante o seu governo, os jesuítas e os mercadores portugueses puderam exercer suas atividades com relativa paz. Até mesmo Frei Agostinho de Santa Maria, embora o considerasse um idólatra soberbo, defendeu que durante “o seu governo correram as coisas da Cristandade prosperamente”.³⁸ Essa ideia se deve ao fato de Nobunaga ter tido um posicionamento tolerante para com o Cristianismo, associado ao fato dele ter perseguido alguns “bonzos”.³⁹ Entretanto, como já demonstraram alguns pesquisadores do tema, o relacionamento de Oda Nobunaga com os missionários é sintomático do período de disputas por hegemonia no qual estava envolvido. Em meio as batalhas, ele teria percebido que diversas vezes alguns monastérios budistas se aliaram ao lado de seus inimigos. Por isso, conceder aval para a pregação do evangelho, terrenos para construção de igrejas ou proteção para os jesuítas tinha mais a intenção de minar o poder político dos monges, do que perseguir a religião budista em si.⁴⁰

Quando foi traído por Akechi Mitsuhide, um dos seus próprios generais, e levado a praticar o *seppuku*, mais da metade das províncias japonesas já se encontrava sob domínio de Oda Nobunaga.⁴¹ Com sua morte, em 1582, a liderança do processo de unificação do Japão foi assumida por Toyotomi Hideyoshi (1536-1598), outro de seus principais generais. Nos primeiros anos de seu governo, Hideyoshi também manteve uma postura favorável aos missionários cristãos, chegando a doar terrenos para a construção de igrejas e a receber, em *Meaco*, o superior da missão jesuíta da época, o padre Organtino Gnecchi-Soldo (1530-1609) – um dos fundadores do recolhimento feminino sobre o qual Frei Agostinho de Santa Maria traz notícia em *Rosas do Japam*.⁴²

³⁸ SANTA MARIA, **Rosas do Japam**, p. 3.

³⁹ Do japonês *Bôzu*. Designa os monges budistas. Para mais informações ver definição proposta por D. Raphael Bluteau. BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário português & latino, anatômico, architetonico...** Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728, 8v. (Vol.2 p. 154)

⁴⁰ Entre esses estudos podemos contar com LEÃO, Jorge Henrique Cardoso. Oda Nobunaga e as Missões no Japão 1570-1582. In: **Anais do I Seminário Nacional de História Política**. Rio de Janeiro: Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2009; HICHMEH, Yuri Socrates Saleh. O Cristianismo no Japão: do proselitismo jesuíta à expulsão da Igreja. **XXVII Simpósio Nacional de História**, Conhecimento Histórico e diálogo social. Natal-RN, 22 a 26 de julho de 2013, entre outros.

⁴¹ O *seppuku*, também conhecido no Ocidente como *haraquiri*, é um ritual japonês de suicídio por esventramento, tradicionalmente reservado a classe guerreira. Segundo o dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, o *seppuku* consiste em cortar o próprio ventre com uma lâmina curta, como forma de preservar a honra diante de uma derrota, falha moral ou desonra pública. Yuri Hichmeh destaca que o *seppuku* era mais do que um ato de morte: era um gesto de autocontrole, coragem e fidelidade ao senhor feudal, mesmo após a derrota. (HICHMEH, Yuri Socrates Saleh. Entre estratégias e táticas: o martírio e a resistência cristã no Japão (1614-1686). **Diálogos Mediterrânicos**, n. 13, p. 1-20, 2017. Disponível em: <https://www.dialogosmediterrânicos.com.br>. Acesso em 30 de junho de 2025.

⁴² Meaco ou Miyaco é a forma pela qual a cidade de Kyoto era conhecida na Europa no período moderno. O termo deriva do japonês *miyako*, “capital”. Em documentos coetâneos às obras de Frei Agostinho de Santa Maria, a localidade também aparece referida como “velha capital” ou “cidade dos samurais”. Neste trabalho, adota-se a grafia empregada pelo autor, *Meaco*.

Essa política de relativa tolerância, contudo, foi gradualmente abandonada. Segundo Frei Agostinho de Santa Maria – e conforme posteriormente confirmado pela historiografia –, a partir de 1587 o governo central passou a atacar formalmente a missionação, com a promulgação, por Toyotomi Hideyoshi, do primeiro decreto anticristão do Japão, conhecido como o Édito de *Hakata*.⁴³

O decreto, que pegou a todos de surpresa, determinava que todos os líderes políticos e militares do Japão expulsassem os jesuítas de suas terras. Contudo, ainda que tenha iniciado a repressão, Hideyoshi não aplicou a política de forma implacável e os jesuítas conseguiram dar continuidade à missionação, tentando trabalhar de forma mais discreta. A Companhia de Jesus manteve o monopólio da evangelização no Japão até 1593, quando franciscanos, vindos de Manila ingressaram no território, acentuando uma rivalidade que havia começado desde a chegada dos espanhóis às Filipinas, em 1565, e que crescera consideravelmente no contexto da União Ibérica (1580-1640).

O Japão foi o único espaço em que trabalharam religiosos ligados a duas hierarquias eclesiásticas diferentes: os jesuítas sob comando do Padroado Português do Oriente e submetidos ao arcebispado de Goa; e os membros das ordens mendicantes, que mantiveram sempre a sua ligação com o *Patronato* espanhol e estavam inseridos nas estruturas eclesiásticas de Manila.⁴⁴ Não nos cabe tomar partido nessa querela, mas uma coisa não pode ser ignorada, a divergência entre as ordens – fosse a respeito do método missionário (os franciscanos desaprovavam os métodos de adaptação utilizados pelos jesuítas), fosse a confusão sobre os direitos dos padroados – colocou em dúvida a imagem de uma cristandade única, coesa e sem polêmicas e em nada contribuiu para melhorar a situação dos cristãos no Japão.

De acordo com Frei Agostinho de Santa Maria, a perseguição aos cristãos no Japão teria sido motivada pela ambição e soberba de Toyotomi Hideyoshi. O frei menciona o episódio de descontentamento do governante em relação a uma nau portuguesa que não ancorou em porto sob sua jurisdição, impedindo-o de cobrar direitos alfandegários. Esse incidente teria contribuído para a emissão de éditos anticristãos. Outro episódio destacado pelo frei é o naufrágio do galeão espanhol *San Felipe* no porto de Urando, fora dos limites das terras de Hideyoshi, cujas riquezas foram confiscadas pelo governante. A bordo estavam seis frades franciscanos que foram enviados a Nagasaki e crucificados com outros vinte cristãos japoneses

⁴³ SANTA MARIA, **Rosas do Japam**, p. 4. **OBS:** Os estudos citados na nota 40 são um bom exemplo dessa historiografia que confirma a declaração de Frei Agostinho de Santa Maria sobre a formalização da perseguição aos cristãos no Japão após 1587.

⁴⁴ COSTA, João Paulo de Oliveira, **O cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira**, *op. Cit.* p. 179.

— três jesuítas e dezessete leigos — em 5 de fevereiro de 1597, no evento conhecido como o “Massacre de Nagasaki”, considerado o primeiro registro de martírio cristão no Japão.

Esses episódios, narrados por Frei Agostinho de Santa Maria, revelam não apenas a hostilidade de Hideyoshi diante da presença cristã, mas também a complexa articulação entre interesses políticos, econômicos e religiosos no Japão do final do século XVI e início do XVII. A historiografia dedicada aos estudos nipônicos tem defendido que a perseguição aos missionários cristãos esteve mais ligada à afirmação da autoridade central e ao controle sobre agentes estrangeiros do que propriamente à rejeição religiosa. O pretexto oficial para a repressão era eliminar do Japão uma religião que, segundo as autoridades locais, promovia o abandono das tradições religiosas nativas e interferia no cotidiano da sociedade. No entanto, como observa Jorge Henrique Cardoso Leão, o Japão era historicamente marcado pela pluralidade de cultos e pela convivência entre diferentes crenças. Os próprios jesuítas registraram que havia residências em que seus membros podiam seguir religiões distintas sem que isso despertasse intolerância. Mesmo o Xintoísmo, considerado a única religião genuinamente japonesa, foi ao longo dos séculos mesclado com escolas budistas, originando seitas culturalmente híbridas. Nesse sentido, os relatos de Frei Agostinho de Santa Maria — embora marcados por uma leitura devocional e edificante — oferecem pistas valiosas sobre como os conflitos entre soberania local e expansão missionária foram narrados e interpretados no contexto da cultura católica portuguesa, revelando tensões que extrapolam o campo religioso e se inscrevem nas disputas políticas e comerciais do período.⁴⁵

O próprio Frei Agostinho de Santa reconhece que a perseguição aos cristãos no Japão não se explicava apenas por razões religiosas. Embora atribua a repressão à ação do Diabo — que, segundo ele, teria “inveja do número de conversões e do aumento da Igreja no Japão” —, o frei também identifica um fator político determinante: o receio das autoridades nipônicas de perderem o controle das províncias para monarcas europeus, especialmente portugueses e espanhóis, cujos impérios se expandiam sob o signo do Cristianismo. Essa preocupação não era infundada, considerando o histórico das conquistas coloniais ibéricas, que frequentemente utilizaram a evangelização como instrumento de legitimação e consolidação territorial. Assim, ainda que sua narrativa esteja marcada por elementos devocionais, Frei Agostinho de Santa Maria revela uma percepção aguda das tensões entre missão religiosa e interesses imperiais, contribuindo para a compreensão das razões complexas que motivaram a repressão ao Cristianismo no Japão.

⁴⁵ LEÃO, Jorge Henrique Cardoso. **A companhia de Jesus e os pregadores japoneses**, *op.cit.* p. 94.

Não é difícil compreender o temor japonês em relação à influência estrangeira do Cristianismo, especialmente quando se considera que essa desconfiança foi intensificada pela presença ativa dos missionários jesuítas, que não apenas propagavam a fé, mas também mantinham estreitas relações com mercadores e autoridades europeias. O crescimento das comunidades cristãs no arquipélago, muitas vezes lideradas por destacadas figuras políticas e militares nipônicas convertidas, gerou uma tensão interna que levou os Tokugawa a interpretar a missão jesuíta como uma ameaça à soberania japonesa. Segundo Frei Agostinho de Santa Maria, esse receio foi ainda mais inflamado por holandeses e ingleses, que tinham interesse direto em minar a presença comercial de portugueses e castelhanos na região, reforçando o entrelaçamento entre rivalidades religiosas e disputas geopolíticas no contexto asiático.⁴⁶

É que, cientes da importância dos missionários nessa intermediação, holandeses e ingleses se empenharam em difamar a cristandade ligada a Roma, dando à disputa comercial uma dimensão religiosa. Os “hereges europeus”, como se referia Santa Maria, souberam capitalizar esse ambiente de desconfiança, se apresentando como comerciantes interessados exclusivamente nos negócios e sem envolvimento na evangelização, enquanto diziam que os reis católicos queriam “assenhorar o mundo todo” e o modo de adquirir esta grandeza era “mandar religiosos converterem à sua lei as nações estrangeiras e depois fazer guerra pelos convertidos”.⁴⁷

Para o frei, essa “estratégia herética” acabou por produzir efeitos concretos: em 1614, Tokugawa Ieyasu, decretou a proibição efetiva do Cristianismo no Japão e iniciou uma repressão religiosa severa.⁴⁸ Nos anos seguintes duas frentes de combate à religião europeia se destacaram: a física, por meio de suplícios públicos, repressões e martírios (retratados por Santa Maria nas obras *Rosas do Japam* e *Rosas do Japam e da Cochinchina*); e uma teórica, através da difusão de obras anticristãs redigidas em língua japonesa, por japoneses. À medida que aumentava o número de *daimyōs* aderindo à política de segregação e extirpação da religião cristã, tornavam-se corriqueiras as produções jesuítas dando conta dos martírios públicos e da

⁴⁶ SANTA MARIA, *Rosas do Japam*, p. 168 e seguintes.

⁴⁷ SANTA MARIA, *Rosas do Japam*, p. 6.

⁴⁸ Tokugawa Ieyasu (1543–1616) foi um daimyō japonês que, após a morte de Toyotomi Hideyoshi, consolidou-se como governante supremo do Japão ao vencer a Batalha de Sekigahara (1600) e receber, em 1603, o título de xogum, inaugurando o Xogunato Tokugawa (1603–1868). Seu governo marcou o início de um longo período de estabilidade política e centralização do poder, conhecido como período Edo, caracterizado pelo controle da nobreza guerreira, pela hierarquização social e pela limitação progressiva das relações com o exterior. Cf. HICHMEH, Yuri Sócrates Salch. **O domínio dos livros: a formação da identidade japonesa como parte de processo de centralização política Tokugawa**. 2018. 171f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná. Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Curitiba, 2018. p. 56 e seguintes.

proibição do Cristianismo.⁴⁹ Essas narrativas, muitas vezes redigidas em tom hagiográfico, buscavam não apenas informar, mas também inspirar os fiéis através dos exemplos dos mártires, exaltando sua coragem diante da perseguição e a sua fidelidade até a morte.

Esse sentimento de aceitação do sofrimento como expressão máxima de fé é amplamente reiterado por Frei Agostinho de Santa Maria nas obras *Rosas do Japam* e em *Rosas do Japam e da Cochinchina*, nas quais estão presentes dois tipos de martírio: o vermelho, associado ao derramamento de sangue e à morte violenta, e o branco, ligado à renúncia, à disciplina e à perseverança cotidiana na fé. A distinção aqui adotada baseia-se na definição proposta por Antônio Blasucci, compostas para o *Dicionário Franciscano*, e permite compreender com maior precisão os diferentes regimes de sofrimento corporal mobilizados pela espiritualidade cristã da Época Moderna.⁵⁰

No caso do martírio vermelho, este se manifesta de forma explícita na violência física e no sacrifício final do fiel — à imagem do corpo torturado e imolado de Cristo —, já o martírio branco configura-se como uma forma de sofrimento prolongado, cotidiano e disciplinado, marcado pela ascese, pela flagelação, pela vigilância permanente do corpo e pela aceitação da dor como via de purificação espiritual. Essa distinção encontra respaldo na interpretação historiográfica proposta por Jacques Gélis, para quem, a partir do início do século XVII, a diminuição das ocasiões de suplício público não enfraqueceu a aspiração ao martírio, mas conduziu à valorização de formas contínuas e interiorizadas de violência sobre o corpo, vividas no interior da disciplina religiosa. Nessa perspectiva, o martírio branco não substitui nem se opõe ao martírio vermelho, mas o prolonga simbolicamente, convertendo a lógica do sacrifício em prática espiritual regular e duradoura.⁵¹

Embora essa distinção não seja formulada explicitamente por Frei Agostinho de Santa Maria, ela corresponde plenamente a esse horizonte: enquanto *Rosas do Japam* privilegia trajetórias de perseverança, humilhação pública e sofrimento contínuo — próximos à lógica do martírio branco —, *Rosa do Japam e da Cochinchina* enfatiza episódios de suplício e execução, nos quais o derramamento efetivo de sangue pela fé em Cristo assume papel central, alinhando-se de modo mais explícito à tradição do martírio vermelho.

Convém, por fim, esclarecer que, no que tange às obras de Santa Maria, essa diferenciação não se funda em uma oposição geográfica entre Japão e Cochinchina, nem

⁴⁹ Sobre a definição do termo *daymiô* voltar a nota nº 36.

⁵⁰ BLASUCCI, A. Martírio, imolação, sacrifício. In: GUIMARÃES, Almir Ribeiro (org). **Dicionário Franciscano**, 1999. Petrópolis, Vozes, pp. 416-420.

⁵¹ GELIS, Jacques. O corpo, a Igreja e o Sagrado. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. **História do Corpo: da Renascença às Luzes**. Petrópolis: Vozes, 2088, p. 54.

pressupõe a ausência de martírios sangrentos no Japão missionário. Trata-se, antes, de um efeito do foco narrativo adotado pelo autor em cada obra. Em *Rosas do Japam*, Frei Agostinho de Santa Maria concentra-se na história de mulheres cristãs responsáveis pela fundação de um recolhimento feminino, cujas trajetórias são marcadas pela expulsão do território japonês, por humilhações públicas e por um sofrimento prolongado. Já em *Rosas do Japam e da Cochinchina*, o autor privilegia relatos de morte violenta e derramamento de sangue como culminação exemplar de fé. A diferenciação decorre, portanto, menos do espaço missionário e mais da seleção temática e retórica que estrutura cada narrativa.

Essa distinção entre modalidades de martírio não se limita ao plano conceitual ou narrativo, mas se articula diretamente às práticas concretas de repressão desenvolvidas pelas autoridades japonesas ao longo do século XVII. Para compreender como o martírio vermelho e o martírio branco se materializaram nas experiências vividas pelos cristãos perseguidos, é necessário considerar que a repressão operava de modo graduado, mobilizando tanto a eliminação física quanto formas prolongadas de coerção.

De acordo com Yuri Sócrates Saleh Hichmeh, a postura entusiasmada dos mártires cristãos no Japão passou a preocupar as autoridades locais, que, nos anos subsequentes começaram a aprimorar seus métodos de suplício, priorizando não o extermínio físico dos praticantes da religião europeia, mas a apostasia, sobretudo de clérigos, para mostrar que mesmo eles não defendiam a lei cristã quando submetidos à suplícios e situações embaraçosas.⁵² Ainda de acordo com Hichmeh, as prisões de padres eram seguidas por severas torturas não apenas físicas, mas psicológicas, cujo objetivo era romper os valores morais dos missionários e levá-los a negar a fé em Cristo.⁵³

Como a fogueira e a crucificação não se constituíram em modos eficazes de apostasia, desenvolveu-se no Japão o método *tsurushi*, que a partir de 1630 foi reservado exclusivamente à cristandade e consistia em pendurar o corpo de cabeça para baixo dentro de um fosso fechado, de modo que nenhuma luz conseguisse penetrá-lo.⁵⁴ Este foi o método escolhido para torturar

⁵² Um caso emblemático de apostasia missionária ocorreu com o padre jesuíta Cristóvão Ferreira (c.1580-1650), vice provincial, capturado em 1633, pelas autoridades do xogunato Tokugawa. Após tortura, renunciou a fé cristã, adotou o nome japonês Sawano Chūan e passou a escrever e pregar contra os dogmas católicos, destacando-se a sua obra *A Decepção Revelada* (1636), em que nega a criação do mundo, os sacramentos e a ressurreição de Cristo. Ver: ABRANTES, Miguel Carvalho. Argumentos de oposição ao cristianismo no Japão no século XVII – Os casos de Fabian Fukun e Cristóvão Ferreira. *Estudos Japoneses*, n. 39, pp. 11-21. Disponível em: www.revistas.usp.br. Último acesso 23 setembro de 2025.

⁵³ HICHMEH, Yuri Socrates. Entre estratégias e táticas: o martírio e a resistência cristã no Japão (1614-1686). *Diálogos Mediterrânicos*, n. 13, p. 175-194, 2017. Disponível em: <https://www.dialogosmediterraneos.com.br>. Último acesso em 23 de setembro de 2025.

⁵⁴ *Ibidem*.

e levar à apostasia Maria Magdalena de Nagasaki, cuja história Frei Agostinho de Santa Maria dedica quarenta e oito páginas do primeiro tratado de *Rosas do Japam e da Cochinchina*.⁵⁵ Canonizada apenas no século XX, tornou-se a primeira santa japonesa da história.

Apesar das medidas anticristãs, os missionários europeus continuaram a chegar ao Japão até a década de 1630, sobretudo entre navegadores e comerciantes portugueses. Em 1639, no entanto, o xogunato Tokugawa proibiu completamente a entrada de portugueses no arquipélago, expulsou os últimos missionários e comerciantes lusos e interrompeu o comércio com Macau. Diante da perseguição sistemática – operada já desde 1614 – diversos cristãos foram martirizados ou forçados ao exílio. Muitos buscaram abrigo em outras regiões de missão, como a Cochinchina que emergiu como uma “alternativa” para a continuidade do trabalho evangelizador.

Há registros de contato entre portugueses e a Cochinchina ainda no século XVI, como por exemplo, o que é citado por João de Barros na obra *Terceira década da Ásia: Dos feytos, que os portugueses fizeram no Descobrimento & Conquista dos mares & terras do Oriente*, onde o cronista narra uma viagem feita por Fernão Peres de Andrade, que partiu de Malaca rumo a Bengala no dia 12 de agosto de 1516, e após enfrentar condições climáticas adversas, avistou a costa do “Reino de Cohij China” sendo forçado a aportar no reino vizinho de Champá.⁵⁶

Apesar da memória desse contato precoce, os primeiros esforços missionários na região datam de quase sete décadas depois, entre 1583 e 1586, quando missionários da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho e da Ordem de São Domingos, a serviço do Padroado português, empreenderam expedições exploratórias, porém sem avanços significativos.⁵⁷ Conforme apontado pelo próprio Frei Agostinho de Santa Maria, foi realmente no bojo da perseguição Tokugawa ao Cristianismo no Japão que a missão na Cochinchina tomou impulso, com a chegada de missionário jesuítas experientes, oriundos do campo nipônico.⁵⁸

De acordo com Anh Q. Tran, no século XVII, o território que hoje conhecemos como Vietnã era denominado, pela geografia ocidental, pelo nome An-Nam, alcunha que fora dada pelos chineses à localidade após a conquista do seu território, em 111 a.C., e que quer dizer Sul

⁵⁵ De acordo com Frei Agostinho de Santa Maria, Maria Magdalena resistiu treze dias ao tormento e só morreu porque a cova que estava enterrada inundou de água de chuva afogando-a.

⁵⁶ BARROS, Ioam. *Terceira década da Ásia: dos feytos que os portugueses fizeram no descobrimento & conquistas dos mares & terras dos Oriente*. Lisboa: Por Ionam de Barreira, 1563, Fo.44.

⁵⁷ ASSUNÇÃO, Carlos; FERNANDES, Gonçalo. Os primeiros contactos dos portugueses no Vietname no quadro da língua portuguesa como metalíngua no Oriente. *Praça Velha – Revista Cultural da cidade da Guarda*, n.44, p. 47-59, 2023. Disponível em: www.academia.edu.br. Último acesso em: 21 de setembro de 2025.

⁵⁸ SANTA MARIA, *Rosas do Japam e da Cochinchina*, p. 142.

Pacífico ou Sul pacificado. Quando os primeiros missionários jesuítas chegaram então ao reino de An-Nam, em 1615, o encontraram politicamente fragmentado em dois estados beligerantes: ao norte, o Tonkin, controlado pelo clã dos Trinh; ao sul, a Cochinchina, que estava sob o domínio dos Nguyễn. Já em 1600, os Nguyễn da Cochinchina haviam permitido que comerciantes chineses e japoneses estabelecessem um pequeno posto comercial em Fayfo, e em 1614 o comércio português também passou a aportar na região. Ainda de acordo com Anh Q. Tran, ao tomar conhecimento desse cenário, Valentim Carvalho (1560-1631), então provincial jesuíta no Japão, recém-expulso junto com outros missionários pelo xogunato Tokugawa, decidiu enviar representantes a Fayfo com o intuito de retomar a missão em novos territórios. Assim, em 18 de janeiro de 1615, desembarcaram em Cúa Hàn, próximo à atual cidade de Hôi Na, os primeiros jesuítas vindos de Macau.⁵⁹

Frei Agostinho de Santa Maria, por sua vez, data a “descoberta” do reino e An-Nam por volta do ano de 1517 e, em sua escrita – à semelhança do que faz em relação ao Japão – insere os portugueses no protagonismo da história local. Ao articular esse passado ao imaginário da missão, constrói uma memória providencialista na qual a presença lusa é apresentada como civilizadora e legitimada por desígnios divinos. Quanto à evangelização propriamente dita, o frei indica 1614 como o ano de desembarque dos primeiros jesuítas na Cochinchina, especificamente os padres: Francisco Buzomi (1576-1639), um italiano, e Diogo de Carvalho (1578-1624), um português, que teriam chegado à região “convertendo o gentio e erguendo igrejas.”⁶⁰

Outros padres se seguiram nessa empreitada: Francisco de Pina (1585-1625), um nome celebrado pelo seu talento linguístico, teria chegado por volta de 1617. E, entre 1620-21, com ajuda de catequistas locais, compôs um catecismo rudimentar no dialeto local para atender as necessidades dos neófitos na fé. O jesuíta Christoforo Borri (1583-1632), companheiro de Pina, usou suas habilidades científicas para impressionar os governantes locais ao prever com precisão eclipses lunares e solares. Ele inclusive foi o primeiro europeu que contou ao mundo sobre a Cochinchina quando publicou, em 1631, a sua *Relatione della nvova missione delle pp. della compagnia di Giesv al regno della Cocincina*. Nela, o padre italiano, aborda discussões

⁵⁹ Anh Q. Tran, é professor Ph.D. associado ao departamento de Teologia Histórica da Universidade de Santa Clara, que por sua vez é vinculada a Faculdade Jesuíta de Berkeley, CA. Aqui remeto ao seu artigo *The Historiography of the Jesuits in Vietnam 1615-1773 and 1957-2007*, publicado em 2018 pela revista **Jesuit Historiography Online**. Disponível em <https://referenceworks.brill.com/display/entries/JHO/COM-210470.xml>. Último acesso em 29 de junho de 2025.

⁶⁰ SANTA MARIA, *Rosas do Japam e da Cochinchina*, p. 142; SILVA, *Flores entre espinhos de idolatria*, op.cit, p.31.

sobre a terra, sua flora e fauna, bem como sobre as pessoas, culturas e formas de organização política, estrutura que também se faz presente na introdução escrita por Frei Agostinho de Santa Maria no seu relato sobre a Cochinchina, no livro *Rosas do Japam e da Cochinchina*.

De acordo com Tara Alberts, as políticas oficiais em relação aos missionários e mercadores portugueses oscilaram, na Cochinchina, entre tolerância e repressão, conforme as conjunturas políticas e econômicas de cada período. A primeira década da missão foi relativamente tocada em paz. Os missionários tinham a anuência dos Nguyễn, que estavam fascinados com as suas habilidades em matemática, linguagem e astronomia. Após algumas dificuldades iniciais, os missionários foram autorizados a se estabelecerem em diferentes partes da Cochinchina. Em 1615 firmaram uma base em base em Fayfo, 1618 foram para Nước Mặn, atual Pulaucambi. E, em 1623, chegaram em Thanh Chiêm, atual Cacciam.⁶¹

Contudo, segundo Frei Agostinho de Santa Maria, essa paz não foi duradoura. Para o autor, conforme a cristandade crescia na Cochinchina o demônio começou, através dos “bonzos”, a fazer guerra contra o bem das almas dos gentios.⁶² Então os missionários foram acusados de seduzir as pessoas a abandonarem o culto dos ancestrais e a partir de 1629, foram expulsos da Cochinchina. Frei Agostinho de Santa Maria relata que, após o édito de despejo, muitos padres mantiveram-se na clandestinidade e com a morte do governante Nguyễn Phúc Nguyên (r. 1613-1635) que decretou a expulsão, os jesuítas mandaram presentes ao seu sucessor, Nguyễn Phúc Lan (r. 1635-48), pedindo que não fossem constrangidos a deixar o território. Mas, não foram atendidos. A igreja de Fayfo acabou destruída, as suas imagens incendiadas e os padres desterrados.⁶³

De acordo com Anh Q. Tran, quinze mil membros da Igreja católica cochinchinense ficaram sem seus guias espirituais. Alexandre de Rhodes, que esteve na Cochinchina entre 1624 e 1626 antes de ser enviado à missão no Tonkin, encontrou uma maneira de retornar a Cochinchina em 1640, mas enfrentou uma oposição feroz e, entre idas e vindas, em 1645 foi finalmente deportado sob ameaça de morte. Durante o século XVII essa repressão ao Cristianismo, tomou proporções violentas, e a Cochinchina proporcionou à Igreja muitos mártires, que foram celebrados com alegria pelos missionários como sinais autênticos de fé e da eficácia da missão.⁶⁴

⁶¹ ALBERTS, Tara. Introduction. In: ALBERTS, Tara. **Conflict & Conversion** Catholicism in Southeast Asia, 1500-1700. Oxford: University Press, 2013, p. 6.

⁶² SANTA MARIA, **Rosas do Japam e da Cochinchina**, p. 142. Sobre a definição do termo “bonzo” ver nota n.º 39.

⁶³ SANTA MARIA, **Rosas do Japam e da Cochinchina**, p. 144.

⁶⁴ ANH Q. TRAN, **The Historiography of the Jesuits in Vietnam 1615-1773 and 1957-2007** *op. cit.*, p. 3.

Frei Agostinho de Santa Maria, por exemplo, exaltou esses testemunhos na sua obra de 1724, interpretando-os não como tragédia, mas como uma vitória espiritual e máxima expressão de fé:

“Porque houve muitos homens, mulheres, meninos e meninas que sem nenhum temor da morte, voluntariamente se ofereciam ao tirano e com grande alegria sofriam atrocíssimos tormentos e crudelíssimas mortes, ficando o furor dos perseguidores vencido da mansidão dos atormentados e aquele campo evangélico, quanto mais regado com o vitorioso sangue dos perseguidos, tanto mais abundante de generosas plantas, de constantíssimos cristãos e gloriosos mártires”.⁶⁵

Dessa forma, o frei constrói uma narrativa que sacraliza o sofrimento dos fiéis, atribuindo ao martírio um valor edificante e salvífico. Em primeiro lugar destaca a disposição voluntária de homens, mulheres e crianças diante da morte, sugerindo que o martírio seria vivido com alegria e entrega, o que reforça uma imagem heroica dos cristãos perseguidos. As enfrentar os “atrocíssimos tormentos” com mansidão, os mártires não apenas resistem, mas superam moralmente a violência dos tiranos, vencendo-os no plano da virtude.⁶⁶

Essa vitória não é apenas simbólica: o autor recorre à metáfora agrícola para afirmar que o sangue derramado se converte em semente da fé, fertilizando o “campo evangélico” com novas conversões. Trata-se de uma aplicação direta da máxima de Tertuliano – *sēmen est sanguis christianorum* – ao contexto missionário asiático, reafirmando a lógica da expansão cristã por meio do sofrimento.⁶⁷ O martírio, assim, funciona como pedagógico e exemplar: ele não só fortalece a comunidade dos fiéis como amplia, sendo interpretado como instrumento de salvação coletiva e legitimação da missão. Por fim, o estilo retórico carregado e glorificante, marcado por expressões como “gloriosos mártires” e “vitorioso sangue”, insere-se na tradição barroca de literatura devocional, transformando o sofrimento dos fiéis em prova da graça divina e da resistência espiritual diante da idolatria.

⁶⁵ SANTA MARIA, **Rosas do Japam e da Cochinchina**, p. 145. Todas as citações diretas das obras de Frei Agostinho de Santa Maria terão a grafia do português moderno atualizada para o contemporâneo, para maior conforto na leitura.

⁶⁶ SILVA, **Flores entre espinhos de Idolatria**, *op.cit.* p. 116 e seguintes.

⁶⁷ Tertuliano (c. 155–c. 220), escritor cristão de língua latina atuante em Cartago, é tradicionalmente associado à máxima *sēmen est sanguis christianorum* (“o sangue dos cristãos é semente”), formulada no contexto das perseguições aos primeiros fiéis. A expressão sintetiza a ideia de que o martírio, longe de enfraquecer a Igreja, contribui para sua expansão, ao converter o sofrimento e a morte dos fiéis em testemunho eficaz da verdade cristã. A frase aparece no tratado *Apologeticum*, onde Tertuliano afirma que quanto mais os cristãos são perseguidos, mais se multiplicam. TERTULIANO. *El Apologético*, Introducción, traducción y notas de Julio Andión Marán. Ciudad Nueva, 1991. Cap. 50. Disponível em: <https://archive.org/details/tertuliano-el-apologetico/page/182/mode/2up>.

Contudo, esse otimismo sacralizante convive com o reconhecimento da precariedade estrutural da igreja Cochinchinense, descrita pelo frei como “uma barquinha diante da tormenta”.⁶⁸ Essa metáfora revela consciência da instabilidade institucional, dependente de poucos missionários, da proteção circunstancial dos governantes, das oscilações do cenário geopolítico. Entretanto, longe de serem contraditórios, esses dois registros – o glorioso e o vulnerável – compõem uma lógica típica da mística barroca da missão: a Igreja é forte precisamente porque é frágil; triunfa porque se oferece ao sacrifício.

Esse contexto vulnerável frequentemente exigia dos missionários mais do que zelo e fé, demandando engenho e adaptação às circunstâncias locais. Frei Agostinho de Santa Maria chega a comentar os casos dos Padres Bartholomeu da Costa (1629-1695) e Joseph Candone (1636-1701), jesuítas que se disfarçaram de médicos para dar continuidade à missionação na região.⁶⁹ Trata-se de uma das poucas passagens em que o autor remete explicitamente ao modelo de práticas adaptativas adotadas por alguns missionários, principalmente jesuítas, como estratégia para viabilizar a conversão dos nativos ao Cristianismo, neste caso, na Cochinchina. O disfarce de médico e a fluência do Padre Bartholomeu da Costa na língua local podem ser compreendidos, nesse sentido, como elementos que integram a *Accommodatio*: um modelo missionário que, diante das circunstâncias, autorizava a adaptação controlada às culturas locais, com o objetivo de tornar a presença missionária menos estranha e a mensagem cristã mais inteligível e aceitável.

Reforçando a legitimidade histórica do exemplo citado por Frei Agostinho de Santa Maria, trabalhos como o de Alexandre Cabus têm demonstrado que a acomodação cultural não era uma exceção, mas uma prática recorrente e uma estratégia missionária que amplia a compreensão da atuação jesuítica como um fenômeno dinâmico e adaptável e profundamente

⁶⁸ SANTA MARIA, **Rosas do Japam e da Cochinchina**, p. 144.

⁶⁹ 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, a Sereníssima casa de Bragança e de sua Eminência, 1700. p.398-399.

inserido nas realidades locais.⁷⁰ Assim, o uso de disfarces ou de identidades alternativas, como a de médicos, não deve ser lido como simples artifício, mas como parte de uma estratégia missionária consciente, que visava driblar resistências culturais e políticas para manter viva a evangelização. Dessa forma, como João de Brito se vestia de um *pandar* para circular entre as castas indianas, os padres Bartholomeu da Costa e Joseph Candone, na Cochinchina, assumiram a identidade de médicos – uma figura socialmente respeitada – para continuar sua missão em um ambiente hostil à presença cristã.

O exemplo mais conhecido e sistematizado dessa estratégia de adaptação missionária é o de Matteo Ricci (1552-1610), jesuíta italiano atuante na China a partir do final do século XVI. Ricci construiu sua atuação missionária por meio de uma cuidadosa incorporação de elementos da cultura letrada chinesa, adotando vestimentas de erudito confuciano, dominando a língua clássica e apresentando o Cristianismo como um saber compatível com a tradição moral confuciana.⁷¹ Essa forma de *Accommodatio* não se limitava a expedientes práticos de sobrevivência, mas configurava um projeto intelectual e pastoral de longo alcance, no qual a tradução conceitual da fé cristã buscava minimizar o estranhamento cultural e ampliar sua aceitabilidade entre as elites locais. O modelo ricciano tornou-se referência — e também objeto de controvérsia — no interior das disputas intermissionárias, especialmente no contexto das chamadas controvérsias dos ritos, evidenciando os limites e as tensões inerentes às práticas de adaptação cultural no interior da missionação católica.⁷²

Enfim, consideramos importante trazermos os contextos das regiões que ambientaram as histórias das obras de Frei Agostinho de Santa Maria: Goa, Japão e Cochinchina, na intenção de destacarmos como o Cristianismo dessa época assumia formas profundamente moldadas pelas condições políticas e sociais de cada território. Em Goa – centro administrativo do Estado português do Oriente – o catolicismo era institucionalizado, protegido pela Coroa e sustentado

⁷⁰ CABUS, Alexandre. Modelo italiano, agentes portugueses: as estratégias missionárias de Baltazar da Costa e João de Brito (Índia, século XVII). *Intellectus*, V. 24 n. 1 (2025)

⁷¹ REGO, Luiz Felipe Urbiet. **A China dos Jesuítas: o Tratado de Amizade de Matteo Ricci e sua contribuição para o diálogo cultural entre Oriente e Ocidente**. 2012, 158f. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura). Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: https://www.academia.edu/101392558/A_China_Dos_Jesu%C3%ADtas_O_Tratado_Da_Amizade_De_Matteo_Ricci_e_Sua_Contribui%C3%A7%C3%A3o_Para_O_Di%C3%A1logo_Cultural_Entre_Oriente_e_Ocidente#title. Último acesso em: 25 de setembro de 2025.

⁷² A controvérsia dos ritos tratou -se de um debate missionário dos séculos XVII e XVIII em torno das práticas de *accommodatio*, sobretudo jesuíticas, que admitiam a permanência de certos ritos locais — como o culto aos ancestrais e as homenagens a Confúcio — entendidos como civis e não religiosos. Contestadas por outras ordens como formas de idolatria, essas práticas foram progressivamente condenadas pela Santa Sé no início do século XVIII, o que pode contribuir para explicar o tratamento pontual e pouco desenvolvido que Frei Agostinho de Santa Maria confere às estratégias de adaptação cultural em sua escrita devocional.

por uma estrutura eclesiástica que legitimava práticas religiosas regulares, como a vida conventual. Nesse cenário, as freiras do Convento de Santa Mônica viveram uma espiritualidade marcada pelo recolhimento, pela disciplina e pelo ideal de pureza, amparados pelo prestígio da clausura e pela estabilidade relativa da vida religiosa oficializada.

Por outro lado, no Japão e na Cochinchina, as cristãs vivenciaram uma fé atravessada pela perseguição. Ser mulher cristã nessas regiões significava habitar o risco, exercer a fé no limite da clandestinidade e, em muitos casos, experimentar o martírio como forma extrema de fidelidade. A prática religiosa, em vez de regulamentada, era punida; em vez de protegida era combatida. O testemunho dessas mulheres – ainda que na voz de Frei Agostinho de Santa Maria – releva uma devoção que se manifesta na resistência e no sofrimento, ganhando contornos de epopeia mística.

Embora ambas sejam consideradas, pelo autor, exemplos a serem seguidos no reino, as freiras do Santa Mônica de Goa encarnavam um ideal de perfeição feminina cultivado sob a vigilância eclesiástica, enquanto as mulheres martirizadas no Japão e na Cochinchina representavam a fé que sobrevive apesar da dor. O contraste não está na intensidade da fé, mas no modo de vivê-la: protegida ou perseguida, institucionalizada ou marginal, litúrgica ou martiriológica. E, é nesse contexto que se revela a amplitude da experiência cristã feminina no Oriente lusófono.

Para investigar as vidas biografadas por Frei Agostinho de Santa Maria, esta pesquisa contou com um conjunto amplo e diversificado de referenciais, que permitiram articular as dimensões institucionais, culturais e simbólicas de nosso objeto. Para compreender a agência feminina, no contexto religioso pós-tridentino, mobilizamos as obras de José Eduardo Franco (2009), Laborda Pacheco (2020), Leila Algranti (1999) Georgina Silva dos Santos (2013), Lígia Bellini (2010), Valéria Fernandes da Silva (2009), Margareth de Almeida Gonçalves (2005), Ana Teresa Hilário (2021), Isabel Drumond Braga (2016), Rozely Oliveira (2019) e Carla Alferes Pinto (2011) destacando a tensão entre clausura, disciplina e agência. O papel das mulheres como protagonistas espirituais e líderes em diferentes tradições religiosas foi analisado a partir de Elizabeth Clark (1983), Kate Cooper (2013), Carmem Barnabé (2005) e Haruko Nawata Ward (2009). Esse ponto foi aprofundado pela leitura de Silvia Evangelist (2007), Ligia Bellini (2010) e Saba Mahmood (2005), que permitem problematizar as formas de agência em ambientes marcados por vigilância e controle. A discussão sobre o corpo, central para o catolicismo moderno, foi desenvolvida tanto em sua dimensão de gênero com Joan Scott

(1995) e Bourdieu (2017), quanto em sua dimensão racializada, com Lélia Gonzalez (2020) e Homi Bhabha (2005).

A partir desse aparato teórico e historiográfico foi possível verificarmos que nas instituições religiosas femininas dos espaços ibéricos e de algumas de suas conquistas, a vida religiosa era simultaneamente espaço de reclusão e produção simbólica. Não se tratava apenas de uma escolha devocional, mas de uma opção frequentemente imposta por estratégias familiares de gestão de honra, herança e, para os casos ultramarinos, de aliança com o poder colonial. A clausura, longe de representar apenas distanciamento do mundo, operava como mecanismo de controle dos corpos e condutas femininas, estruturada por regulamentos rígidos e fiscalizações constantes, tanto por parte das autoridades eclesiásticas quanto do aparato estatal.⁷³

Essas constatações sobre a vida religiosa feminina e os mecanismos de controle que a estruturavam revelam um cenário mais amplo de produção simbólica no qual espiritualidade, gênero e poder se entrelaçam. É nesse mesmo universo que se inscrevem as obras de Frei Agostinho de Santa Maria, cuja escrita dialoga com os valores da Contrarreforma e com os dispositivos de consagração presentes na cultura barroca. Embora a intenção explícita de sua narrativa fosse erigir modelos de virtude, nas entrelinhas emergem sinais de agenciamento feminino, de modo que certas mulheres asiáticas aparecem, ainda que como ruído na tessitura devocional, em papéis que sugerem protagonismo na difusão da fé católica. Essa ambivalência mostra como a representação do feminino, ao ser transposta para o Oriente, pode assumir uma dimensão missionária singular, na qual a experiência de mulheres locais se insinua como veículo de expansão e legitimação do Catolicismo.

Cada releitura, tornou mais evidente que as obras de Frei Agostinho de Santa Maria não podem ser entendidas apenas como compilação devocional, mas como um dispositivo de organização simbólica da experiência missionária e da alteridade. É justamente dessa constatação que deriva o objetivo dessa tese: analisar como a escrita do autor articula espiritualidade, poder e discurso imperial no contexto do barroco português, funcionando como

⁷³ Sobre a articulação entre vida religiosa feminina, estratégias familiares, escolhas devocionais e poder colonial, os trabalhos de Leila Menzan Algranti e Luciana Mendes Gandelman são fundamentais. Algranti foi pioneira ao demonstrar como os espaços de reclusão feminina no Brasil colonial funcionavam como instrumentos de regulação da honra e da moralidade, articulados a interesses familiares e eclesiásticos. Gandelman, por sua vez, aprofundou essa perspectiva ao analisar os recolhimentos femininos vinculados à Santa Casa da Misericórdia como engrenagens de um projeto imperial que combinava caridade, controle social e reprodução de hierarquias coloniais. – sob orientação de Algranti. Cf.: ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e Devotas: mulheres da colônia**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993. GANDELMAN, Luciana Mendes. **Mulheres para um império: órfãs e caridade nos recolhimentos femininos da Santa Casa de Misericórdia (Salvador, Rio de Janeiro e Porto – século XVIII)**. 2005. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

instrumento de consagração religiosa e de territorialização simbólica do império, especialmente em sua porção asiática. A hipótese que orienta nosso percurso é que a escrita devocional de Frei Agostinho de Santa Maria, embora orientada por valores reformistas e da tradição barroca, revela tensões internas — entre disciplina e agência, entre alteridade e a possibilidade de redenção, nos permitindo compreender sua obra como parte de um projeto discursivo de afirmação simbólica do Império português, no qual o Oriente é integrado à geografia espiritual da cristandade sob a liderança mariana.

A tese está organizada em quatro capítulos, além desta Introdução e das Considerações Finais. O primeiro capítulo (*Missão e Memória: Por que obras relacionadas ao Estado da Índia e ao Império português no Oriente?*) dedica-se à apresentação de Frei Agostinho de Santa Maria no contexto religioso que deu origem ao ramo descalço da Ordem de Santo Agostinho em Portugal. Buscamos compreender como esse ambiente espiritual e reformista moldou a atuação e a escrita do autor, inserindo-o em uma tradição devocional marcada pela valorização da missão e pela produção de narrativas edificantes. Além disso, o capítulo evidencia que Frei Agostinho de Santa Maria estava atento às dinâmicas do Império português, especialmente à sua porção asiática, revelando um olhar informado sobre os territórios do Estado da Índia e sobre os desafios enfrentados na missionação no Oriente. Na última seção, são conjecturadas as possíveis motivações que levaram o autor a escrever sobre essa frente missionária, mesmo em um contexto de retração da presença lusa na Ásia. Ao explorar essas tensões entre expansão e encolhimento, fé e política, o capítulo propõe que a escrita de Frei Agostinho de Santa Maria funciona como um dispositivo de reafirmação simbólica do império, articulando espiritualidade e memória das missões, com especial destaque para o papel da Ordem de Santo Agostinho na construção de uma identidade religiosa e imperial.

O segundo capítulo (*Frei Agostinho de Santa Maria: Obras, cultura letrada e estética barroca na Academia Real de História Portuguesa*) tem como objetivo compreender como as obras de Frei Agostinho de Santa Maria se inserem no universo letrado português do final do século XVII e início do XVIII, marcado por práticas devocionais, circulação de saberes religiosos e estratégias de consagração textual. A análise parte da apresentação das obras selecionadas como fontes principais, destacando seus temas recorrentes, estrutura narrativa e recursos estilísticos.

Por se tratar de obras que exaltam a espiritualidade feminina, o terceiro capítulo (*Religião, Gênero e Poder: controle sobre a identidade feminina e a construção da sua inferioridade*) dedica-se à análise da vida religiosa de mulheres no contexto da Monarquia

Católica, explorando as relações entre gênero, autoridade e práticas devocionais. A partir das biografias presentes nas obras de Frei Agostinho de Santa Maria, o capítulo investiga como sua escrita opera simultaneamente como instrumento de disciplinamento e como registro involuntário de práticas de agência feminina. Essa ambivalência revela um “ruído na harmonia do discurso”, no qual os modelos normativos de santidade convivem com gestos de autonomia e negociação. Propõe-se, assim, que essas mulheres não agiram à revelia das normas, mas justamente por meio delas, mobilizando os códigos da espiritualidade barroca para afirmar formas singulares de presença e ação no mundo religioso.

O quarto e último capítulo (*Imagens de devoção: a construção de um orientalismo católico nas obras de Frei Agostinho de Santa Maria sobre a Ásia*) propõe uma análise das obras de Frei Agostinho de Santa Maria como parte de um projeto discursivo que visa inscrever o Oriente na geografia espiritual da cristandade. A escrita do autor opera simultaneamente como dispositivo de edificação espiritual e como ferramenta de territorialização simbólica, projetando sobre Goa, Japão e Cochinchina uma lógica de redenção sob a égide da ortodoxia católica ibérica. Sugerimos que essa moldagem discursiva não deve ser interpretada como manifestação espontânea de piedade ou como reflexo inocente da missão, mas sim como parte de um projeto ideológico que se inscreve no que Ângela Barreto Xavier e Ines G. Županov conceituaram como orientalismo católico — uma forma de apropriação simbólica que articula fé, poder e produção de saber sobre o outro.

CAPÍTULO I

Missão e Memória

Por que obras relacionadas ao Estado da Índia e ao Império português no Oriente?

Na passagem do século XVII para o XVIII, Frei Agostinho de Santa Maria (1642-1728), cronista da Ordem dos Agostinianos Descalços de Portugal, enviou para a tipografia vinte e duas obras, sendo que quatro delas possuíam recorte geográfico localizado dentro e nas periferias do Império português na Ásia. Além desse elo, essas obras tinham em comum uma escrituração elogiosa sobre a espiritualidade feminina, o que as tornava parte de um filão da literatura religiosa que no período moderno teve uma ampla circulação nos mundos lusos.

Publicadas entre 1699 e 1724, essas obras evocam um arco temporal que remonta ao início da expansão portuguesa no Oriente – com a descoberta do caminho marítimo para as índias por Vasco da Gama, no final do século XV – e se estende até o fim do século XVII. Nesse intervalo, destaca-se o período da União Ibérica (1580-1640), quando Portugal esteve sob o domínio da monarquia Habsburgo de Espanha, o que implicou em mudanças significativas na administração e na dinâmica do Império português na Ásia. Importa lembrarmos que, à época da publicação dessas obras, o foco imperial lusitano já havia se deslocado para o complexo atlântico das conquistas ultramarinas. Ao recuperar esse passado oriental, o frei constrói uma memória que tensiona o presente atlanticista, reafirmando a importância espiritual e política das conquistas asiáticas na memória lusa.

Assim, enquanto muitos autores preocupavam-se em dar conta da situação da América portuguesa no contexto imperial, alguns até mesmo defendendo o Brasil como uma “nova Índia”,⁷⁴ Frei Agostinho de Santa Maria optava por “fazer memória” das “conquistas do

⁷⁴ A título de exemplo podemos citar Fr. Antônio do Rosário com **Frutas do Brasil numa nova e ascética Monarchia**, publicado em 1702. Na obra o frei manifesta uma relativa consciência sobre a nova posição do Brasil no quadro imperial português e declara “A Índia Oriental há muitos anos, que por pecados e injustiças, já não é a Índia, o Brasil, pela cana, pelos bizalhos dos diamantes, que embarca em milhares de caixas todos os anos. É a verdadeira Índia e mina dos Portugueses” (ROSÁRIO, op. Cit., 1702, p. 51). Frei Antônio do Rosario tem uma trajetória religiosa singular. Nasceu em Lisboa, em 1647. Foi agostinho descalço, professou seus votos religiosos no Monte Olivete, em 1671, cerca de cinco anos depois de Fr. Agostinho de Santa Maria. Chegou a ser lente de Filosofia, pregador e Visitador-geral da Ordem dos Agostinhos Descalços. Mas, em 1686, mudou-se para o Brasil, onde transferiu-se para a Ordem dos Frades Menores e logo assumiu a função de missionário apostólico, em

Oriente”, publicando *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Monica da cidade de Goa* (1699); *Rosas do Japão* (1709); o Tomo VIII de *Santuário Mariano* (1720) - que faz parte da série de dez volumes da obra mais reconhecida do frei; e a segunda parte do livro sobre o Japão com o acréscimo da Cochinchina, *Rosas do Japam e da Cochinchina* (1724), eleitas aqui como nosso principal *corpus* de fontes.

Este capítulo tem como propósito apresentar Frei Agostinho de Santa Maria, autor das obras analisadas, situando-o no contexto religioso que deu origem ao ramo descalço da Ordem dos Agostinhos em Portugal — congregação na qual ingressou como primeiro noviço secular. Ao examinar sua trajetória como membro dos Agostinhos Descalços, busca-se compreender como sua atuação e sua escrita refletem as inquietações teológicas e os debates políticos que marcaram seu tempo.

Parte-se da premissa de que Frei Agostinho de Santa Maria não escreve à margem de seu contexto histórico, mas como sujeito profundamente imbricado nas dinâmicas do Império português. Sua produção textual dialoga com os interesses da missionação, com os mecanismos de legitimação da presença lusa na Ásia e com estratégias narrativas que visam espiritualizar a alteridade, convertendo-a em matéria de fé e edificação.

Para desenvolver essa abordagem o capítulo organiza-se em três seções. A primeira (1.1. *Frei Agostinho de Santa Maria e os Agostinhos descalços de Portugal*) examina a inserção de Frei Agostinho de Santa Maria na Ordem dos Agostinianos Descalços de Portugal, destacando os aspectos institucionais e espirituais que moldaram a sua formação e atuação. A segunda seção (1.2. *Um autor "conectado" ao seu tempo: Estado da Índia e Império Lusitano no Oriente*) situa o autor no contexto político e religioso do Império, evidenciando como sua escrita se articula com os debates e transformações que marcaram esse cenário. Por fim, a terceira seção (Por que obras relacionadas à missionação no Estado da Índia e ao Império Lusitano do Oriente?) discute os possíveis motivos que levaram Frei Agostinho de Santa Maria a produzir obras voltadas à missionação no Oriente justamente em um momento de retração imperial, revelando uma estratégia de construção de memória que reafirma a relevância espiritual e política da presença portuguesa na Ásia.

Olinda. Aproximadamente, em 1701, tornou-se guardião do Convento dos Capuchos, em Salvador e faleceu em 1704. *Frutas do Brasil* foi produzido pela mesma tipografia usada por Frei Agostinho de Santa na maioria das suas produções: Antonio Pedrozo Galvão. (Biron, B. R. R. (2009). “**Frutas do Brasil**”: uma alegoria do novo mundo. *Abril – NEPA / UFF*, 2(3), 47-57. <https://doi.org/10.22409/abriluff.v2i3.29800>). Acesso em 02 de setembro de 2025.

1.1. Frei Agostinho de Santa Maria e os agostinhos descalços de Portugal

Temos poucas informações sobre Frei Agostinho de Santa Maria antes da sua entrada para a vida religiosa. Sabemos que nasceu na vila de Estremoz, província de Alentejo, nos arredores de Lisboa, no dia 28 de agosto de 1642, tendo sido batizado com o nome de Manuel Gomes Freire, filho de Antônio Pereira e Catherina Gomes. Segundo consta no *Catálogo dos Religiosos Professos na Real Congregação dos Agostinhos Descalços de Portugal*, Frei Agostinho de Santa Maria foi o primeiro noviço secular a entrar na Congregação, numa época em que a prática se mostrava bastante incomum. Até então, somente religiosos professos do braço calçado da Ordem tinham adotado o novo instituto, optando por uma forma mais simples de vida dedicada a Deus e simbolizada pelo uso de sandálias.⁷⁵

Nesse contexto, é importante destacarmos que o braço descalço dos agostinianos de Portugal, onde Frei Agostinho de Santa Maria professou os seus votos, era parte de um projeto de reforma que há muito tempo vinha sendo acalentado por diversos membros da Congregação dos Eremitas de Santo Agostinho da província de Portugal, pelo menos desde o século XV.⁷⁶ De acordo com José Eduardo Franco, a própria experiência da vida consagrada comportaria essa dinâmica, caracterizada primeiramente por um florescimento fervoroso, seguido de uma decadência e consequentemente por uma exigência profética de renovação, restauração e de revigoramento.⁷⁷

Assim, o desejo de reforma acometeu não apenas os religiosos da Ordem de Santo Agostinho, mas, outras ordens também buscaram por uma renovação e podemos dizer que, mais do que se afastar dos comodismos, privilégios e vícios em que haviam sido enredadas ao longo dos anos, as ordens esforçaram-se por incrementar a vida religiosa em novos moldes, pois era importante responder às exigências do seu tempo.

Todo esse processo e o esforço de reforma pelos quais as Ordens passavam e também de expansão da vida religiosa, porque novos institutos foram criados, como por exemplo a Companhia de Jesus, criada em 1534 e reconhecida pela Santa Sé em 1540, foram amplamente

⁷⁵ FERREIRA, P. A. *Catálogo dos religiosos professos na Real Congregação dos Agostinhos Descalços de Portugal*. Porto: Typografia Pereira, 1907.

⁷⁶ No ano de 1480, no governo de D. João II, o Mestre Fr. João de Magdalena foi nomeado reformador da Ordem. Em 1482, foi a vez do Mestre Fr. Nuno Cam e mais tarde Mestre Fr. Agostinho Interamnense. Nenhum obteve os resultados esperados, enfrentado grande oposição dos padres relaxados (que haviam deixado de lado a observância e vinham descumprindo regras da própria constituição) que se opunham à reforma. No governo de D. Manuel continuaram as nomeações de reformadores, contudo os opositores da reforma ainda eram maioria. (CUESTA, Angel Martínez; FERREIRA, Pedro Augusto. *Agustinos Descalzos de Portugal, 1564-1834. Recollectio*, 29-30 (2006-2007) p. 202-203).

⁷⁷ FRANCO, José Eduardo. *Das Ordens às Congregações Religiosas: Metamorfoses da vida consagrada católica. Broteria*, V, 168, p. 1-79, 2009.

influenciados por um movimento conhecido historicamente como *Devotio Moderna*, que impulsionou o interesse por uma espiritualidade mais afetiva, porém prática, centrada na vivência interior do fenômeno religioso.⁷⁸ A partir de então vemos algumas ordens buscarem uma renovação espiritual que incentivava uma abordagem mais pessoal e autêntica da fé. Também houve uma maior preocupação com a moralidade de seus membros, que deveriam promover uma vida mais austera e virtuosa. Além disso, fomentou-se o estudo e a educação dentro das ordens e enfatizou-se a importância da pobreza voluntária.

Essa busca por mudanças dentro das Ordens religiosas também influenciou e foi influenciada pelo contexto das Reformas Religiosas, protestante e católica. O Concílio de Trento (1545-1563), principalmente as diretrizes contidas no capítulo I da sessão XXV, celebrada no tempo do Papa Pio IV, entre os dias 3 e 4 de dezembro de 1563, incentivava que as instituições religiosas voltassem a ter uma disciplina mais rígida e buscassem seguir com mais observância os votos de pobreza, castidade e obediência que vinham negligenciando.⁷⁹

Foi nesse contexto de renovação espiritual que a Ordem de Santo Agostinho – e não apenas ela – respondeu ao apelo reformista. No entanto, essa resposta não foi imediata nem uniforme entre as suas províncias. A primeira iniciativa partiu do Convento de Santa Maria dell'Olivella, localizado na cidade italiana de Nápoles, onde, em 20 de julho de 1592, alguns religiosos do convento se vestiram de lã rude e calçaram sandálias – como sinal externo de desprendimento, penitência e entrega total à Divina Providência – dando início visual à reforma e criando o primeiro braço de descalços dentro da Ordem de Santo Agostinho. Contudo, o reconhecimento formal por parte do papado só se daria quase dois anos mais tarde, em 21 de abril de 1594, quando através do Breve *Decet Roamanum Pontificem*, o papa Clemente VIII ratificou a reforma.⁸⁰

Em Portugal, foi apenas no governo de D. João III (r. 1521-1557), que o movimento foi efetivamente impulsionado dentro da Ordem. O rei conseguiu, através de petição ao prior geral, Frei Gabriel Veneto (?), que fossem enviados ao reino português dois pregadores espanhóis de renome, os padres Francisco de Vilafranca († 1555) e Luís de Montoya (1497-1569), que

⁷⁸ Esse movimento nasceu nos Países Baixos na segunda metade do século XIV e perdurou até o XVI, foi pautada pelo cristocentrismo e teve o recolhimento, a mortificação e o sofrimento de Cristo como referências de fé. BORGES, Celia Maia. Espiritualidade Mística na Península Ibérica – Séculos XVI e XVII – **Locus: Revista de História**. Juíz de Fora, vol. 10, n. 2, p. 35-51, 2004.

⁷⁹ Para consultar a XXV sessão do Concílio de Trento, acessar: <http://agnusdei.50webs.com/trento30.htm>. Último acesso em 13 de setembro de 2025.

⁸⁰ Essas informações foram retiradas do site oficial da Ordem dos Agostinhos Descalços do Brasil: <http://oadbrasil.com.br>. Último acesso em: 13 de setembro de 2025.

incrementaram a observância, aumentaram as vocações e fomentaram os estudos dando prestígio aos agostinianos em todos os níveis.⁸¹

Em 1567, Frei Tomé de Jesus (1529 - c. 1582), um dos seguidores de Luís de Montoya, obteve autorização para fundar um convento no qual religiosos descalços pudessem viver separados. Este foi fundado no Campo de Santa Maria, em Lisboa, e recebeu religiosos descalços, muitos vindos de Castela, que se acomodaram no convento da Graça, lar dos agostinianos calçados, enquanto as obras no novo espaço não estivessem concluídas. Contudo, o projeto não foi à frente. Próximo à inauguração da casa, Frei Luís de Montoya se mostrou bastante reticente devido às muitas “contradições e alvoroços” que perturbavam o bom andamento do plano e, após o seu falecimento em 1569, seu sucessor Frei Sebastião Toscano (1515-1580) acabou desfazendo a nova Congregação.⁸²

Foi somente no século XVII, sob a dinastia da Casa de Bragança, que o projeto da reforma agostiniana se concretizou em solo português. O sucesso da empreitada está intimamente ligado à figura de D. Luísa Maria Francisca de Gusmão e Sandoval (1613-1666), primeira rainha de Portugal restaurado, esposa consorte de D. João IV.⁸³

Nas biografias de D. Luísa é recorrente a informação de que, quando jovem, a nobre andaluza teria conhecido as agostinianas recoletas da Encarnação, em Madrid. Desse encontro teria resultado um desejo pessoal de D. Luísa em terminar seus dias, na velhice, retirada em instituição semelhante e por isso foi fundado em Xabregas, nos arredores de Lisboa, um convento para freiras da mesma ordem, com o incentivo e intermédio da rainha.⁸⁴

⁸¹ ALONSO, Carlos. Agostinhos. In: MOREIRA, Carlo A. **Dicionário de História Religiosa de Portugal**. Lisboa: Editorial Centro de Estudos Históricos da Universidade Católica Portuguesa, 2000. pp. 23-25; e GONÇALVES, Margareth de Almeida. A edificação da cristandade no Oriente português: questões em torno da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho no limiar do século XVII. **Revista de História** (São Paulo), 170. pp. 107-141, 2014.

⁸² CUESTA, Angel Martinez; FERREIRA, Pedro Augusto. Augustinos Descalzos de Portugal, 1564-1834. **Recollectio**, 29-30 (2006-2007), pp. 191-271.

⁸³ A morte de D. Sebastião (1554-1578) e de seu tio-avô, o cardeal D. Henrique I (1512-1580) puseram a termo a dinastia de Avis e jogaram Portugal em uma crise sucessória. Filipe II de Espanha reivindicou o trono alegando ser casado com D. Maria, filha de D. João III, avô de D. Sebastião. Em 1580, apoiado por grande parte da nobreza, pelo alto clero e por parte da burguesia, Filipe ordenou a invasão de Portugal pelas forças espanholas, lideradas pelo Duque de Alba, que derrotaram as forças portuguesas na Batalha de Alcântara e o proclamaram rei. Era o início da União Ibérica, que duraria sessenta anos. Em 1640, devido a múltiplos fatores que não nos cabe discutir no momento, um grupo conspirador, liderado por D. Antão Almada, D. Luís de Vasconcelos e D. Miguel Luís de Menezes, tomaram o Paço Real de Lisboa e entregaram a coroa lusa à família dos Duques de Bragança. O seu titular, D. João, oitavo duque Bragança, passou a governar com sob o nome de D. João IV. Tem-se início a Restauração portuguesa, conflito que se arrastará por quase trinta anos até que a independência de Portugal seja reconhecida. Ver: MATTOSO, José. **História da Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores. HESPANHA, Antônio Manuel. A Restauração Portuguesa nos Capítulos das Cortes de Lisboa de 1641. **Penelope: Revista de História e Ciências Sociais**, n.9, 1993.

⁸⁴ LOURENÇO, Maria Paula Marçal. **D. Luisa de Gusmão (1613-1666)**, Restaurar, Reinar e Educar. Lisboa: Gradiva, 2012.

A princípio, a ideia teria sido a de fundar somente um convento feminino, cujas constituições seguiriam aquelas respeitadas pelas recoletas espanholas (as mesmas que a rainha havia conhecido na juventude). Contudo, em 1663, D. Luísa, provavelmente influenciada pelo seu confessor, o agostiniano Frei Manuel Pueros (1627- 1682)⁸⁵, obteve do Geral da Ordem de Santo Agostinho, autorização (5 de junho de 1663) para levantar também um convento masculino, desligado da obediência ao Provincial e diretamente sujeito ao Geral da Ordem.⁸⁶

O *Catálogo dos Religiosos Professos na Real Congregação dos Agostinhos Descalços de Portugal* dá conta de que no dia 2 de abril de 1664, saíram do Convento da Graça, em Lisboa, rumo à Ermida de Nossa Senhora do Rosário (da quinta dos Câmaras Coutinho) o Comissário Geral Fr. José de Souto Maior com outros cinco religiosos que se ofereceram para viverem descalços. Ali, na presença do rei, D. Afonso VI (r. 1662 a 1683), do Infante D. Pedro e de toda a Corte, Fr. Manuel Poeiros, o confessor da rainha e idealizador da reforma, recebeu o hábito de descalço e passou a se designar Frei Manuel da Conceição.⁸⁷ Esses religiosos caminharam em procissão até o palácio onde D. Luísa tinha passado a viver, agora recolhida após renunciar

⁸⁵ Frei Manuel Pueros, depois da Conceição, nasceu em Vila Viçosa, Portugal, no dia 09 de abril de 1627. Filho natural de um nobre irlandês chamado D. Pedro Pueros que, fugindo da perseguição aos católicos, buscou asilo em Portugal. Doutor em Teologia pela Universidade de Coimbra, Manuel Pueros foi eleito Mestre do Príncipe Teodósio, quando este contava cinco anos de idade. De acordo com Barbosa Machado, era instruído nas letras humanas e na Gramática Latina. Professou seus votos como Eremita de Santo Agostinho no Real Convento de Nossa Senhora da Graça de Lisboa, no dia 04 de janeiro de 1651. Em 1661 foi eleito pela rainha, D. Luísa de Gusmão, então regente do trono português, como seu confessor e principal ministro. De acordo com seus biógrafos do frei, foi o primeiro religioso a realmente conseguir estabelecer em Portugal a reforma dos agostinhos descalços, que ficaram conhecidos vulgarmente como grilos. Logo foi nomeado Comissário Geral da nova Congregação e quando esta começou a crescer em número de conventos foi nomeado Vigário Geral da Ordem, em 1675, pelo Frei Nicolau de Oliva, Geral da Ordem Agostiniana. Na corte demonstrou talento e destreza para a política tendo sido enviado como embaixador de Portugal à Roma. Lá também defendeu os interesses da sua congregação conseguindo lograr êxito na confirmação de suas leis e estatutos próprios. Além de confessor, Frei Manuel da Conceição, foi pregador de D. Luísa demonstrando tanta competência nessa missão que foi considerado um dos principais oradores de sua época. Seus sermões são modelos de oratória e foram escritos com tal pureza de estilo que se considerou inimitável. Essas informações podem ser verificadas em **Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustín**: Santiago Vela, Gregorio de, 1865- : Free Download, Borrow, and Streaming: Internet Archive e **Bibliotheca Lusitana**: Barbosa Machado, Diogo, 1682-1772: Free Download, Borrow, and Streaming: Internet Archive. Ambos acessados pela última vez em: 30 de setembro de 2025.

⁸⁶ CUESTA e FERREIRA, **Agustinos Descalzos de Portugal, 1564-1834**. *Op.cit.* 191.

⁸⁷ De acordo com a página da Ordem dos Agostinianos Descalços da Província do Brasil, na web, o recebimento do hábito religioso dos agostinhos descalços é um sinal da sua consagração religiosa. O hábito é constituído pelas seguintes partes: a **Túnica**, sinal do novo homem revestido de Cristo e que se consagra totalmente à vida religiosa. (Nesse momento, a pessoa recebe um nome religioso acrescido do apelativo “frei” antes do próprio nome e um título cristológico, mariano ou de um santo de devoção após o próprio nome); o **Capuz**, sinal de recolhimento e do silêncio como gestos típicos da contemplação; a **Cinta**, sinal da castidade como doação total de si mesmo à Ordem religiosa, além do anseio de viver os votos religiosos da pobreza, obediência e humildade; o **Terço**, sinal da devoção mariana que caracteriza a vida consagrada; e por fim, a **Paciência** (escapulário), sinal do início da vida consagrada. A cor predominante do hábito é o preto, salvo exceções conferidas pela Cúria geral. Informações contidas no site: <https://oadbrasil.com.br/habito-religioso/>. Último acesso em 23 de setembro de 2025.

à regência do trono.⁸⁸ No palácio aguardavam outros cinco religiosos, de Santa Mônica, os quais Fr. Manuel da Conceição, juntamente com a rainha, lançou o hábito da “descalcês”.⁸⁹

De forma provisória, esses dez primeiros agostinianos descalços viveram numa quinta vizinha ao terreno onde estava sendo construído o novo convento que receberia de forma definitiva os religiosos reformados. Essa mudança ocorreu em fevereiro de 1665, para um edifício que fora planejado especialmente por João Nunes Tinoco (1610-1689), arquiteto da Casa da Rainha. Na ocasião da mudança, mais quinze religiosos abraçaram o novo Instituto, porém, destes apenas um permaneceu descalço, os demais retornaram em diversas datas e por diferentes motivos à congregação calçada.⁹⁰

De acordo com Pedro Augusto Ferreira, historiador religioso da Congregação, havia uma dificuldade de comunicação entre a Província e o novo convento dos agostinianos descalços de Portugal. Por esse motivo teria sido necessário aceitar a entrada de noviços seculares, como foi o caso de Frei Agostinho de Santa Maria.⁹¹ Não sabemos se essa “dificuldade”, mencionada por Ferreira, tem alguma relação com o retorno dos reformados para a “vida calçada”. Porém, é notório que a abertura do convento a noviços seculares surtiu um efeito positivo no número de religiosos da Congregação. Em 1673, apenas dez anos após a anuência do Geral da Ordem para se levantar o Convento, os Agostinianos Descalços de Portugal contavam com dez casas e trabalhavam para abrir outras três. O apoio de D. Luísa e

⁸⁸ Com o falecimento de D. João IV em novembro de 1656, D. Luísa de Gusmão tornou-se regente do trono português, devendo governar enquanto durasse a menoridade do novo rei, D. Afonso VI, que à época contava treze anos. Contudo, a rainha permaneceu mais tempo no poder do que o determinado pelo testamento de seu falecido marido, governado de 1656 a 1662, pois acreditava-se que o jovem rei, apesar de ter a idade legal, era inapto física e mentalmente para assumir o trono de fato. Em 1662, D. Afonso VI conseguiu, a partir de um golpe palaciano, assumir o governo de Portugal e a rainha foi confinada à ala feminina do Paço da Ribeira, longe do centro das tomadas de decisões do poder. Biógrafos de D. Luísa dão conta de que um ano antes de perder o poder a rainha já teria manifestado a vontade de pôr fim à regência e de se recolher a um convento de freiras, mas teria sido convencida a adiar essa decisão. De fato, após o governo ter passado para as mãos de D. Afonso VI, a rainha se recolheu do mundo, não sabemos se de forma voluntária ou imposta, pois as duas versões já foram defendidas pela historiografia. Contudo, não podemos desconsiderar que era uma prática bastante comum na corte espanhola que as viúvas reais se isolassem em retiro do mundo, num costume chamado de *recogimento*. Além disso, a educação religiosa que D. Luísa recebera na juventude pode ter pesado no caso de se tratar realmente de uma escolha pessoal. (VALLANCE, Monique. **A rainha restauradora**, Luísa de Gusmão. Rainhas de Portugal. Coord. Ana Maria S.A. Rodrigues; Isabel dos Guimarães Sá e Manuela Santos Silva. Vol. VII. Círculo de Leitores, 2012). Seja como for, é inegável a proximidade de D. Luísa com a Ordem dos agostinhos de Portugal e a sua importância para a refundação dos agostinhos descalços no reino.

⁸⁹ CUESTA e FERREIRA, 2006. *Op.cit.* p. 205.

⁹⁰ Sobre a história da Ordem dos Eremitas Calçados de Santo Agostinho em Portugal existe um trabalho produzido pelo Centro de Estudos de História Religiosa da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa: AZEVEDO, Carlos A. Moreira. **Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho em Portugal (1256-1834): Edição da Coleção de Memórias de Fr. Domingos Vieira**, OESA. Lisboa: CEHR, 2011. Disponível em: https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/7253/1/HRFS_8_Eremitas.pdf. Último acesso em: 22 de setembro de 2025.

⁹¹ FERREIRA, Pedro Augusto. **Catálogo dos religiosos professores da Real Congregação dos Agostinhos Descalços de Portugal**. Porto: Typografia Pereira, 1907.

de seus filhos – tanto de Afonso VI,⁹² como mais tarde de Pedro II (r. 1683-1706) – fora sem dúvida de grande importância e certamente um suporte para o crescimento e firmamento da Congregação, que enfrentava resistências de algumas lideranças agostinianas calçadas e da própria Santa Sé.

Colocado em prática na década de sessenta do século XVII, o movimento de reforma foi reconhecido por Roma apenas em 08 de fevereiro de 1675, ou seja, mais de dez anos depois, quando o papa Clemente X assinou o breve *Sollicitudo Pastoralis*, criando a Congregação dos Agostinianos Descalços de Portugal e confirmando todos os seus conventos. De acordo com Ferreira, nesta data o braço descalço da Ordem de Santo Agostinho contava com nove conventos e um hospício, onde viviam cerca de 150 religiosos.⁹³ Décadas mais tarde, em 1831, Pedro Ignacio Tavares elaborou um levantamento detalhado das casas pertencentes à congregação entre 1663 e 1745, incluindo conventos, colégios e hospícios. Essa lista – reproduzida no ANEXO 1 desta tese – informa a invocação, localização e ano de fundação de cada estabelecimento, permitindo evidenciar a capilaridade alcançada nesse período.

A multiplicação das casas e instituições da Congregação ao longo dessas décadas revela não apenas um crescimento material, mas a afirmação de uma identidade reformada, espiritual e institucional. As obras de Frei Agostinho de Santa Maria — publicadas entre 1699 e 1724 — coincidem com esse processo de consolidação e expansão, acompanhando a difusão da malha institucional dos Descalços por diversas regiões do território português, como demonstrado na relação elaborada por Tavares. Tal expansão pode ser interpretada como reflexo da legitimação simbólica promovida por narrativas hagiográficas e históricas, como as de Frei Agostinho de Santa Maria, que certamente contribuíram para reforçar a presença e o prestígio da congregação no cenário religioso português.⁹⁴

⁹² Em 1667, o Infante Pedro toma o poder apoiado pela facção palaciana que considerava o rei Afonso VI incapaz de governar e de dar a Portugal e à dinastia de Bragança um herdeiro. O rei foi banido para os Açores, viveu ali até 1674 quando foi levado para o Palácio de Sintra, onde passou por mais 9 anos trancado no quarto, vindo a falecer em 1683.

⁹³ CUESTA e FERREIRA, *Op. Cit.*, p. 191.

⁹⁴ As narrativas devocionais, especialmente as de cunho hagiográfico, desempenham papel central na construção de uma memória que legitima simbolicamente instituições religiosas. François Hartog destaca que os regimes de historicidade operam por meio de seleções narrativas que organizam o tempo e atribuem sentido ao passado, convertendo-o em instrumento de edificação e identidade coletiva. No contexto português, José Pedro Paiva demonstra como a produção de relatos edificantes foi mobilizada pelas ordens religiosas como estratégia de afirmação institucional, reforçando sua autoridade espiritual e seu prestígio social no interior da cultura católica moderna. HARTOG, François. **Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo**. Tradução de Maria Helena Martins, Maria Cristina de Alencar Silva et al. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. Disponível em: [François Hartog Regimes De Historicidade Presentismo E Experiências Do Tempo Autêntica \(2013\) : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive](#). Último acesso em: 14 de fevereiro de 2025. E PAIVA, José Pedro. **Os Bispos de Portugal e do Império (1495-1777)**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra,

Os dados apresentados por Tavares são ratificados, em parte, pelo *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, que foi organizado por Carlos Moreira Azevedo, no ano 2000. Nele acrescentam-se os conventos de Caparica, com data de fundação em 1668 e o de Arruda, com fundação em 1675.⁹⁵

Os descalços portugueses extrapolaram os limites do reino e se estabeleceram na ilha de São Tomé, em 1691, e dois anos mais tarde entravam no Brasil. Por aqui, mantiveram um hospício na Bahia que existiu de setembro de 1693 a maio de 1824, quando o último religioso se retirou do local. Nesse mesmo ano, o imperador D. Pedro I (1798-1834) cedeu as instalações para que o bispado da Bahia instalasse ali um seminário, mas a diocese não fez uso da prerrogativa pelo menos até 1834. Três anos depois o antigo prédio do hospício deu lugar ao Liceu da cidade.⁹⁶

De acordo com Ferreira, no aspecto institucional, os descalços portugueses seguiram a linha traçada pelos descalços italianos reproduzindo suas constituições sem muitas novidades de relevo. Desde o reconhecimento papal da reforma, gozaram dos mesmos privilégios e indultos que haviam sido concedidos anteriormente aos Eremitas de Santo Agostinho. Ao longo dos seus 169 anos de existência, professaram na congregação 1.947 religiosos, numa média de onze por ano. Foram 470 profissões no último quartel do século XVII, 1.324 durante o século XVIII e apenas 153 no XIX, sendo que entre os anos de 1770 e 1778 nenhuma profissão aconteceu, coincidindo com o período de reformas religiosas promovidas pelo Marquês de Pombal, Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782). O último agostiniano descalço professou em 1833 e no momento da extinção das ordens, em 30 de maio de 1834, alguns estudiosos apontam que a congregação contava com dezoito conventos e outros, como Fortunato de Almeida, em *História da Igreja em Portugal*, 1912, enumeram 17 estabelecimentos entre conventos e colégios, três hospícios, com uma renda aproximada de 14.790 réis.⁹⁷

Importante destacarmos que por conta do primeiro convento dos agostinhos descalços ter se localizado no monte Olivete, no lugar do Grilo, nos arredores de Lisboa, os religiosos receberam o apelido de “grilos”, termo que os diferenciava dos “gracianos”, alcunha pela qual os eremitas agostinianos da província de Portugal eram conhecidos, uma vez que a maioria dos

2006. Disponível em: [\(99+\) Os bispos de Portugal e do império \(1495-1777\)](#). Último acesso: 14 de fevereiro de 2025.

⁹⁵ AZEVEDO, c. M. (Dir.). **Dicionário de História Religiosa de Portugal**. Lisboa: circuito de leitores, 2001, p. 31.

⁹⁶ Ver: Ordem dos Padres Agostinianos Recoletos: **Convergência** 10 (1977), p. 118-121.

⁹⁷ CUESTA e FERREIRA, *Op. Cit.* 2006, p. 196.

seus conventos foram dedicado à Nossa Senhora da Graça.⁹⁸ Desde o reconhecimento papal, em 1675, até a sua extinção, em 1834, a congregação possuiu trinta vigários gerais, Frei Agostinho de Santa Maria foi o oitavo a desempenhar a função, permanecendo no cargo no período de 1715 a 1718.

1.2. Um autor “conectado” ao seu tempo: Estado da Índia e Império Lusitano no Oriente nas obras de Frei Agostinho de Santa Maria

A escolha temática de Frei Agostinho de Santa Maria, que em nossas fontes se concentra em questões pertinentes ao Estado da Índia e às regiões asiáticas vinculadas, direta ou indiretamente, ao domínio português, não deve de forma alguma ser interpretada como sinal de alheamento do autor em relação à realidade do pluricontinental Império português. Pelo contrário, o frei demonstra atenção às dimensões do império, do Atlântico ao Índico, suas conquistas e perdas, e sobretudo, aposta na conectividade dessas áreas. Esse pensamento fica mais claro quando consideramos suas obras em conjunto. Por isso, nos daremos ao luxo de acionarmos duas obras do frei que não constam no nosso *corpus* de fontes, apenas para elucidar de forma mais clara o nosso argumento.

Quando publicou *Rosas do Japam e da Cochinchina*, em 1724, o frei já havia mandado ao prelo o penúltimo e o último tomo de *Santuário Mariano*, respectivamente nos anos de 1722 e 1723. Juntos, esses dois tomos, elencam as imagens milagrosamente manifestadas e/ou aparecidas na América Lusitana e ilhas do oceano. Para escrever sobre essa porção atlântica do império (e não somente nessa oportunidade) Frei Agostinho de Santa Maria acionou uma rede de cooperadores, que se mostrou bastante eficiente.

Para o Tomo IX, que dá conta especificamente das imagens relacionadas ao Arcebispado da Bahia e aos Bispados de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande (do Norte), Maranhão e Grão Pará, Frei Agostinho de Santa Maria pôde contar com o apoio do então Arcebispo da Bahia, D. Frei Sebastião Monteiro da Vide (1643-1722), a quem o autor ofereceu

⁹⁸ GONÇALVES, Margareth de Almeida. A sacralização da vida conventual de mulheres na Ásia portuguesa no limiar do século XVIII e a escrita da História. In: **Ciências Sociais Cruzadas entre Portugal e o Brasil**: trajetos e investigações no ICS. Coord. Isabel Côrrea da Silva [et.al.]. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2015. pp. 165-180.

o tomo em reconhecimento à importante ajuda.⁹⁹ No espaço reservado à dedicatória, Frei Agostinho de Santa Maria escreveu:

Contém este nono Tomo dos Santuários Marianos as notícias das Imagens milagrosas, e milagrosamente aparecidas no dilatado Arcebispado da Bahia de todos os Santos, **Metrópole de toda a América Lusitana**, em que V. Senhoria Ilustríssima preside como a dignidade de Metropolitano, & com as virtudes admiráveis de digníssimo Arcebispo.

Todas são devidas à grande devoção, que em V. Ilustríssima sempre se reconheceu, para com tão excelsa Princesa, e ao grande cuidado, com que mandou, **movido das minhas súplicas**, tirar por todo seu Arcebispado pelas **pessoas mais fidedignas autênticas informações** de todas as Imagens da Mãe de Deus, que nele se veneram, **servindo-se de me mandar remeter**, para as epilogar nesse nono Tomo [...]¹⁰⁰

A presença de dedicatórias endereçadas a pessoas ilustres, como foi o caso da dedicatória de Frei Agostinho de Santa Maria à maior autoridade católica na América Lusitana no momento, era uma prática muito difundida entre as produções literárias do Antigo Regime e retomaremos a importância desse ponto mais a diante na pesquisa, mais precisamente no capítulo II. No momento, nossa intenção é destacar no trecho o fato de que Frei Agostinho de Santa Maria reconhece a América como parte do *cosmos* imperial lusitano. E, a sua referência ao pedido de auxílio na recolha das informações sobre as imagens marianas, distribuídas pelo arcebispado baiano que nesse tempo abrangia os territórios que hoje conhecemos como os estados da Bahia, Pernambuco, Paraíba, Alagoas e Sergipe. Mais que o pedido, é o seu atendimento o que demonstra que Frei Agostinho de Santa Maria estabeleceu uma conexão importante entre o reino e a colônia.

Ainda no contexto da América Portuguesa, o Tomo X de *Santuário Mariano* é outro bom exemplo de uma noção de pertencimento ao império e de conectividade entre os espaços lusófonos que a escrita de Frei Agostinho de Santa Maria carrega. Responsável por trazer as

⁹⁹ Sebastião Monteiro da Vide nasceu em Monforte, vila alentejana localizada a meio caminho de Portalegre e Elvas, no ano de 1643. Quase dez anos depois recebia a prima tonsura e as quatro ordens menores na capela do Paço Episcopal de Portalegre. Em maio de 1659 começou o noviciado entre os jesuítas de Évora, onde cursou Artes. Em 1671, na capela Real do Colégio de São Paulo, em Coimbra recebeu as ordens sacras: subdiácono, diácono e presbítero. Ainda em Coimbra se formou em Cânones, em 1673. Partindo para Lisboa progrediu na carreira eclesiástica até tornar-se arcebispo de da Bahia e Primaz do Brasil, de 1702 a 1722. Ver PAIVA, José Pedro. D. Sebastião Monteiro da Vide e o episcopado do Brasil em tempo de renovação (1701-1750). In: FLEITER, Bruno e SOUZA, Everton Sales (coorganizadores) – **A Igreja no Brasil**. Normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. São Paulo: Editora Unifesp, 2011, pp. 29-59.

¹⁰⁰ SANTA MARIA, A. **Santuário Mariano**, e história das imagens milagrosas de Nossa Senhora, e as milagrosamente manifestadas, & apparecidas em o Arcebispado da Bahia, & mais Bispados; de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande, Maranhão, & Grão, Em graça dos Prégadores, & de todos os devotos da Virgem Maria Nossa Senhora. Tomo Nonno. Lisboa Occidental: Officina de Antonio Predrozo Galram, 1722, p.2, destaque nossos.

notícias sobre as imagens marianas veneradas no Bispado do Rio de Janeiro, Minas e em todas as Ilhas do Oceano (mas, na verdade abrangendo um território mais vasto, desde o sul da Bahia até a colônia de Sacramento e longitudinalmente do litoral atlântico até o que hoje denominamos como Mato Grosso e Goiás), o Tomo X tem a maior parte de suas informações baseado nos registros feitos por Frei Miguel de São Francisco (? – 1734), na sua *Relação dos Santuários e Imagens de Maria Santíssima de todo o bispado do Rio de Janeiro*.

Não se tem notícia da publicação impressa dessa obra e o mais provável é que ela tenha permanecido inédita nesse sentido. Contudo, o seu manuscrito chegou às mãos de Frei Agostinho de Santa Maria que exhibe citações diretas do trabalho do frade franciscano, como o trecho contido na página 78 do Tomo X. Além disso, na página 231, da mesma obra, o frei agostiniano dá a entender que o trabalho produzido por Frei Miguel de São Francisco foi um esforço feito a seu pedido:

[...] e desta Senhora também se lembra o **Autor de toda a notícia destes nossos Santuários**, que eu tenho por grande favor da Mãe de Deus, dar-me **um tão excelente companheiro, para me ajudar a fazer o tomo dos Santuários do Rio de Janeiro, que a não o ter nada pudera fazer**. Este Reverendíssimo Padre foi três vezes Provincial da sua Província dos Padres Capuchos da Conceição, e como correu a muitas [vezes], só ele com a sua grande percepção podia informar-me como toda a verdade dos Santuários de toda aquela Capitania, e Bispado, e **assim confesso, que a Senhora dispôs, e moveu a quem me inculcou este Reverendíssimo Padre, para que lhe escrevesse e lhe pedisse este favor, a que ele se ofereceu, pedindo tempo, para fazer a Relação, como fez e remetendo-me** por duas vias, e na ocasião, que entraram os Franceses no Rio [de Janeiro] achando os papeis na cela os romperam, e tomou por trabalho fazer outra nova Relação, movendo-o nossa Senhora, a que ele novamente a tornasse a fazer.¹⁰¹

Destacado no trecho, vemos a “confissão” de Frei Agostinho de Santa Maria sobre a pesquisa para a confecção desse tomo ter sido um trabalho executado por Frei Miguel de São Francisco. Este conhecia bem a região e as terras pertencentes ao Bispado, não só por ser natural do Rio de Janeiro, mas também por ter ocupado o cargo de ministro provincial em duas oportunidades, entre 1701-1704 e 1713-1716 (embora Frei Agostinho de Santa Maria diga que tenham sido três vezes).

Santa Maria declara que sem a ajuda do frade seria impossível concluir o tomo em questão, e atribui a um favor mariano ter tido “um tão excelente companheiro” para ajudá-lo na tarefa. Realmente, como nosso autor indica, e foi confirmado pela pequena biografia de Frei Miguel de São Francisco, disponível no portal da *Rede Internacional de Estudos Franciscanos no Brasil*, o frade menor se dedicou com empenho à missão de recolha de informações

¹⁰¹ SANTA MARIA, *Rosas do Japam e da Cochinchina*, p. 231, destaques nossos.

pertinentes ao Tomo X de *Santuário Mariano*, como demonstra o fato de tê-lo feito duas vezes, já que os franceses, na ocasião da invasão ao Rio de Janeiro, teriam destruído a primeira relação das imagens que seriam enviadas ao reino.¹⁰²

Toda essa digressão, acionando obras do autor que não fazem parte do nosso *corpus* de fontes, tem o intuito de chamar atenção para o fato de que ainda que estivesse rememorando assuntos ligados ao Império português na Ásia, principalmente em um momento de encolhimento do Estado da Índia, Frei Agostinho de Santa Maria mostrava-se plenamente atento aos assuntos que influenciavam a dinâmica imperial como um todo (vide a referência à invasão francesa à capitania do Rio de Janeiro, no trecho acima citado). Tinha bom controle da dimensão espacial das possessões lusas no “além-mar”, e sobretudo, da ação missionária no Índico, no Atlântico ou mesmo no Pacífico, como veremos na discussão das obras *Rosas do Japam e Rosas do Japam e da Cochinchina*.

Os termos Estado da Índia e Império Lusitano do Oriente aparecem na escrita do autor no já no título da sua primeira obra impressa: *História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica da Cidade de Goa, Corte do Estado da Índia e do Império Lusitano do Oriente*.¹⁰³ Ciente da vastidão das conquistas lusitanas, abarcando territórios tão longínquos no globo, quando o termo império lusitano do Oriente é acionado por Frei Agostinho de Santa Maria, ele é feito sob a perspectiva de uma continuação do reino de Portugal na região, enfatizando a autoridade do rei na Ásia e a responsabilidade da Coroa em proteger e promover a fé católica nas Índias. Ou seja, o império é visto como entidade política, mas também religiosa, uma vez que através do importante trabalho missionário eclesiástico, tornava-se uma poderosa ferramenta de conversão dos povos locais e, conseqüentemente, de expansão da fé católica.

Uma vez que nossas fontes remetem a parte *Oriental* do Império português, achamos pertinente revisitarmos um pouco da história do termo *Oriente*, que etimologicamente se reporta a uma orientação cardeal (que o padre D. Rafael Bluteau define da seguinte forma: “Levante, Nascente, a parte donde nasce o sol”).¹⁰⁴ Mas, como conceito é muito mais complexo, ultrapassando o âmbito geográfico e interseccionando questões que são culturais, filosóficas, religiosas, antropológicas e sobretudo, imaginárias.

¹⁰² ELLEBRACHT, Sebastião. Fr. Miguel de São Francisco, OFM. **Rede Internacional de Estudos Franciscanos no Brasil**. Disponível em: <https://riefbr.net.br/pt-br/content/fr-miguel-sao-francisco-ofm>. Último acesso em 28 de setembro de 2025.

¹⁰³ Destaques nossos.

¹⁰⁴ BLUTEAU, Rafael. **Dicionário da língua portuguesa** composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antônio de Moraes Silva, natural do Rio de Janeiro. Vol. 2: L-Z. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789, p. 139.

O senso comum costuma tratar o Oriente como um bloco único. Entretanto, a partir de uma visão eurocêntrica, também convencionou-se dividir esse espaço em duas regiões: O Oriente Próximo e o Extremo Oriente. Sendo que, de acordo com Edward Said, o Oriente Próximo era aquele com o qual os europeus estavam mais habituados a manter relações comerciais, há mais de mil anos, enquanto o Extremo Oriente era o que os europeus tinham menos contato, portanto conheciam menos.¹⁰⁵

Culturalmente, o Oriente tem sido identificado, ao longo do tempo, como um outro em relação a um chamado “Ocidente”. Na Antiguidade Clássica, Ocidente e Oriente eram definidos em função da centralidade da civilização helênica, quando o meridiano de referência não era o de Greenwich, na Inglaterra, mas o de Atenas e da estreita franja de terra da Grécia Antiga.¹⁰⁶ O Império Romano foi um dos primeiros a utilizar o termo numa tentativa de superação de outra civilização, no caso a grega, opondo o mundo imperial a uma ideia vaga de Ásia. Quando o Império se cindiu entre Império Romano do Ocidente e Império Romano do Oriente, no século IV, o primeiro foi vinculado a toda parte Oeste da Europa, do Sul da Espanha até a Escócia e da Bretanha até o Reno e o Danúbio, enquanto Rússia e Turquia aproximavam-se do Oriente, da Ásia. O Ocidente era cristão de rito católico, enquanto o Oriente, ainda que cristão, era de rito ortodoxo. Com o avanço das conquistas árabes, no século VII, o Ocidente Cristão se opôs ao Oriente Muçulmano e a partir de então Ocidente e cristandade acabaram por se confundir.¹⁰⁷ Em 1716, com a criação do Patriarcado de Lisboa, a cidade foi dividida em Lisboa Oriental e Lisboa Ocidental, refletindo não apenas a organização eclesiástica, mas também a assimilação da geopolítica simbólica europeia no espaço urbano português.¹⁰⁸ De acordo com Martha Pacheco Pinto, dos séculos XVI ao XIX, o termo Oriente poderia tanto remeter ao Norte da

¹⁰⁵ SAID, Edward. **O Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 46. **OBS:** Quando se trata dessa questão dicotômica entre Oriente Próximo e Extremo Oriente, devemos levar em consideração que tal nomenclatura pode estar muito mais apoiada numa questão religiosa do que geográfica, uma vez que o Oriente Próximo corresponderia às nações de maioria islâmica, enquanto o Extremo Oriente compreenderia nações com outras religiões, notadamente o Hinduísmo e o Budismo. Entretanto, essa definição cria um problema para enquadrar a Indonésia e a Malásia, comumente compreendidas dentro do Extremo Oriente, mas de maioria islâmica. (VANZELLI, José de Carvalho. **Eça de Queirós e o Extremo Oriente**. 2013, 218f. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Programa de Pós-Graduação em Estudo Comparadas de Literaturas de Língua Portuguesa.

¹⁰⁶ DROIT, Roger-Pol. **O que é o Ocidente?** Tradução de Inês Dias. Lisboa: Gradiva, 2009, p.13

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 14-17.

¹⁰⁸ A criação do Patriarcado de Lisboa foi oficializada pela bula *In supremo apostolatus solio*, concedida pelo Papa Clemente XI em reconhecimento ao apoio militar português contra os turcos. A divisão da cidade em Lisboa Oriental e Ocidental, além de funcional, incorporava simbolicamente a lógica da oposição entre Oriente e Ocidente. Para aprofundamento, ver: Fortunato de Almeida, **História da Igreja em Portugal**, vol. II. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1923. Parte da obra está disponível em: Google books; Também ver: “Notas históricas sobre o Tricentenário do Patriarcado de Lisboa”, **Religión Digital**, endereço: https://www.religiondigital.org/religion_digital/Notas-historicas-Tricentenario-Patriarcado-Lisboa_7_1810088979.html. Último acesso: 23 de setembro de 2025.

África e às terras do Oriente Próximo (ou Médio), como também poderia se referir ao subcontinente indiano, o Sudeste Asiático e o Extremo Oriente. Assim, pensar a categoria 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 [ou escreve] o Oriente se posiciona.¹⁰⁹

Nas obras de Frei Agostinho de Santa Maria, em alguns momentos, o Oriente corresponde ao espaço fluído que se designava como “Estado da Índia”, isso porque em determinados contextos o termo era acionado pelo autor para se referir às possessões portuguesas na Ásia, incluindo a Índia, e não apenas à região geográfica de forma mais ampla. Já a expressão Estado da Índia foi aplicada pelo autor conforme o sentido corrente desde o século XVI, e já definido por Luís Filipe Thomaz, entendendo-o não como um espaço geograficamente bem definido, mas como um conjunto dos territórios, estabelecimentos, bens, pessoas e interesses administrados, geridos ou tutelados pela Coroa portuguesa no Oceano Índico, mares adjacentes ou nos territórios ribeirinhos do Cabo da Boa Esperança ao Japão.¹¹⁰ Em suma, nas obras de Frei Agostinho de Santa Maria o “Estado da Índia” aparece como uma entidade administrativa, possui “capital”, “sede do Conselho de Estado”, “corte”, enquanto o “Império” remete à uma rede comercial e territorial mais ampla e como entidade política, mas também religiosa.

1.3. Por que obras relacionadas à missionação no Estado da Índia e ao Império Lusitano no Oriente?

Frei Agostinho de Santa Maria nasceu quase dois anos após os lusitanos retomarem o trono, depois de um longo período sob domínio castelhano. Foi contemporâneo do período do conflito entre portugueses e espanhóis que ficou conhecido como Guerra de Restauração (1640 - 1668) e vestiu o hábito de agostiniano descalço dois anos antes do acerto do Tratado de Lisboa (1668) reconhecer a independência dos portugueses e colocar fim às batalhas com os espanhóis. O Frei também era vivo quando Carlos II, da Espanha, faleceu, em 1700, sem deixar herdeiros, e viu Portugal novamente se envolver numa guerra relacionada à Espanha. Agora tratava-se da

¹⁰⁹ PINTO, Martha Pacheco. **Traduzir o outro Oriental. A configuração feminina na literatura portuguesa finissecular** (Antônio Feijó e Wenceslau de Moraes). 2013, 682 f. Tese (doutorado). Programa em Estudos Comparativos, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, 2013, p. 52.

¹¹⁰ THOMAZ, Luís Filipe. Estrutura política e administrativa do estado da Índia no século XVI. 2.^a edição. In THOMAZ, L. F. **De Ceuta a Timor**. Lisboa, Difel – Difusão Editorial, 1994, pp. 207-243.

Guerra de Sucessão Espanhola (1701-1714), cujo pano de fundo envolvia várias questões como a rivalidade entre França e Inglaterra pela hegemonia mundial e as disputas dos reinos europeus pelo controle dos espaços coloniais e do comércio transoceânico. No plano espiritual, mas com sólidas reverberações negativas para os interesses lusitanos no Oriente, a disputa pelas prerrogativas missionárias envolvendo a Coroa portuguesa e a Santa Sé, sobre os direitos do Padroado Régio, também contextualizaram a vida do autor e podem ter impactado a sua escrita relacionada aos temas Império português do Oriente e Estado da Índia, ainda que o frei não tenha testemunhado as primeiras contendas entre as duas entidades.¹¹¹ Voltaremos a essa questão mais adiante.

Ainda que o período pombalino (1750–1777) seja frequentemente lembrado como um dos momentos mais agudos de tensão entre a Coroa portuguesa e a Igreja, é possível identificar conflitos anteriores entre essas esferas de poder, ainda que em conjunturas distintas. A obra *História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica da Cidade de Goa*, de Frei Agostinho de Santa Maria, oferece um testemunho relevante sobre disputas ocorridas na década de 1630, quando o convento enfrentou resistências da Câmara de Goa e de representantes da Coroa — então sob domínio da monarquia Habsburgo. Embora não se trate da mesma configuração política e ideológica que marcará o século XVIII, esse episódio revela que a relação entre poder religioso e poder secular já era marcada por tensões e negociações no contexto do Império português no Oriente.

A título de mais um exemplo das muitas disputas que envolveram Coroa e Igreja — apesar da longa relação de parceria entre ambas — vale lembrar o período logo após a Restauração, quando os Bragança ascenderam ao trono lusitano, em 1640. Esse momento é marcado por um prolongado jejum de nomeações episcopais: durante quase duas décadas, Portugal viu-se sem novos bispos, o que comprometeu a administração eclesiástica e gerou forte insatisfação entre o clero. A nova dinastia, empenhada em consolidar sua legitimidade e mobilizar recursos para a guerra contra a Espanha e a defesa das possessões ultramarinas, adotou medidas como a apropriação de bens eclesiásticos e a tentativa de controlar as nomeações por meio do *Padroado Real*. Esses atritos foram agravados pelo contexto internacional: Roma, influenciada pela presença espanhola na península Itálica e alinhada

¹¹¹ Sobre a definição do Padroado Régio ver nota n.º 26.

politicamente à monarquia espanhola, resistia em reconhecer a legitimidade dos Bragança, o que dificultava a normalização das relações entre o Estado português e a Igreja.¹¹²

Vale a pena destacarmos que desde o tempo dos filipes, Portugal atravessava um quadro de dificuldades financeiras, que foi agravado pela política de pressão fiscal posta em prática pelo Conde-Duque de Olivares, valido de Filipe IV, que desagradava profundamente uma parcela de reinóis que foi fundamental para o processo de restauração. Ao assumir a Coroa em 1640, D. João IV (r. 1640-1656) tinha pela frente um imenso desafio, sanar a questão dos impostos espanhóis, porém, sem perder a arrecadação. Situação difícil, já que era necessário manter o esforço de guerra contra a Espanha, as embaixadas diplomáticas e promover internacionalmente a sua legitimidade como rei. Tudo extremamente custoso. Nesse contexto, as Cortes portuguesas desempenharam papel crucial como espaço de negociação entre o rei os corpos do reino, contribuindo para a construção de consensos e para a legitimação política dos Bragança.¹¹³

A solução não era simples. Ainda em dezembro de 1640 as cortes foram convocadas.¹¹⁴ Mas, se realizaram apenas em janeiro de 1641, momento em que os “três estados” concordaram em contribuir com um subsídio que permitisse a constituição urgente de um exército de 20 mil homens de infantaria e de 4 mil de cavalaria, para o qual se estimou ser necessário a quantia de 1 milhão e 800 mil cruzados. Em 5 de setembro de 1641, por alvará, foi instituída a contribuição direta do imposto da décima, destinado a suportar essas despesas militares. E o clero, acostumado a isenção de impostos diretos, foi solicitado que recolhesse a décima parte das rendas dos eclesiásticos.¹¹⁵

¹¹² Desde os primeiros meses de 1641, Portugal restaurado desdobrou-se em esforços para se fazer reconhecer pelo Papa. Enviou várias embaixadas a Roma, todas sem resultado. Urbano VIII e seus sucessores imediatos se negavam até mesmo a receber os representantes portugueses, ainda que fossem bispos. Roma não queria contrariar a Coroa espanhola e só reconheceria a independência portuguesa depois que Madri o fizesse, em 1668. Durante esse tempo a Santa Sé recusou-se a aprovar os nomes dos prelados indicados pelos reis portugueses, uma das prerrogativas do Padroado Régio, causando longos períodos de vacância em diversos bispados, tanto nas terras de conquista quanto no reino. Ver: MONTEIRO, Nuno Gonçalo. **O crepúsculo dos Grandes: A nobreza portuguesa do Antigo Regime**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2003, p. 87-92; COSTA, Fernando Dores. A Restauração e os seus problemas políticos. In: MATTOSO, Jose (org). **História de Portugal**, Vol. IV. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993, p. 187-190.

¹¹³ PAIVA, J.P. As relações entre Estado e Igreja após a Restauração, a correspondência de D. João IV para o cabido da Sé de Évora. In: **Revista de História das Ideias**, vol. 22 (2001), p. 112.

¹¹⁴ De acordo com Pedro Cardim, as cortes eram espaços de negociação e colaboração entre o rei e os corpos do Reino, visando manter equilíbrios políticos e sociais tradicionais: “as cortes ocasionavam o encontro do rei com os representantes dos corpos que compunham a sociedade. Ao convocá-las, o rei cumpria um dever, o de escutar os corpos do reino, e os corpos viam consagrado um direito, o de tomar parte no governo, através de seus representantes.” Ver: CARDIM, Pedro. **Cortes e Cultura Política no Antigo Regime**. Lisboa: Edições Cosmos, 1998, p. 23-25.

¹¹⁵ O tributo da décima era uma contribuição geral que incidia sobre uma ampla gama de rendimentos, incluindo propriedades, ofícios, ordenados, capitais emprestados a juros e lucro do comércio. Era aplicado sobre todo o

De acordo com José Pedro Paiva, a medida não surtiu o efeito imediato que a Coroa esperava. Por isso, além de aplicar o tributo e fiscalizar o seu pagamento, o rei buscou outros meios de chamar para si as receitas originárias da Igreja. Reverteu ao erário régio todas as pensões impostas sobre as rendas da mitra de que eram beneficiários indivíduos que tivessem fugido para Castela. Também tomou para si as receitas daquelas que estavam com sedes vacantes ou que tinham bispos ausentes, sob o título de empréstimos. Mas, na prática apropriou-se definitivamente do dinheiro recebido. Ainda segundo Paiva, a voragem do rei sobre as rendas do clero, em momentos de maior desespero, chegava até mesmo aos bens particulares dos religiosos, que quando não “conseguiram” arrecadar o valor estipulado deveriam complementá-lo do próprio bolso. Essas medidas causavam enorme fricção entre os dois estados, por causa da constante pressão da Coroa sobre os rendimentos do clero e das dioceses, sob suspeita de que os últimos se eximiam de pagar o que havia sido acordado.¹¹⁶ Enfim, a Coroa aproveitou os vazios de poder, ocasionados pelo problema diplomático com Roma, para aumentar a sua ingerência sobre a Igreja em Portugal, inclusive dos seus bens, o que desagradou muitas autoridades religiosas.

Embora as obras de Frei Agostinho de Santa Maria se situem entre esses dois períodos para os quais chamamos atenção, elas demonstram uma preocupação marcante com a defesa da Igreja e da missionação no Oriente. E não parece ser coincidência que, no período em que Frei Agostinho de Santa Maria dedicava-se à publicação de obras em defesa da missionação no Oriente, Portugal enfrentasse intensos debates com a *Propaganda Fide* para assegurar seus direitos de Padroado. Nesse sentido, as obras de Frei Agostinho de Santa Maria, impregnadas de fervor religioso e zelo missionário, podem ser entendidas como instrumento de reafirmação da importância do papel português na evangelização de territórios orientais.

Para justificarmos esse pensamento, precisamos entender melhor essa querela entre Roma e a Coroa portuguesa. Antônio da Silva Rego, definiu o Padroado Régio a partir do código de Direito Canônico (Canôn 1448) como “suma de privilégios, e de alguns encargos que, por concessão de Roma, competem aos fundadores católicos de igrejas, capelas ou benefícios, assim como seus sucessores”. No que diz respeito especificamente ao Padroado Português no Oriente, o autor defende, a partir das bulas do tempo dos descobrimentos, assim como das bulas de fundação canônica de várias dioceses, que este baseava-se acima de tudo na

território português e não havia isenção nem mesmo para o próprio rei, destacando o caráter abrangente do tributo. Ver: GUIMARAES, Vitorino. As finanças da Guerra de Restauração. **Revista Militar**, vol. XCVII, n.4, 1941, pp. 219-221.

¹¹⁶ PAIVA, *As relações entre Estado e Igreja após a Restauração...*, *op.cit.* p. 113 a 120.

gratidão da Santa Sé para com a Coroa portuguesa, que trouxe ao redil da Igreja alguns milhões de almas. Ainda segundo Rego, essas bulas consultadas rezavam que os direitos dos padroados consistiam principalmente em: posse das dioceses e sua administração; apresentação pelo rei à Santa Sé dos prelados para essas dioceses; e apresentação pelo rei ao bispo não só dos cônegos, mas dos párocos e beneficiados etc. Essas bulas também determinavam os principais encargos que eram a conservação e manutenção das respectivas dioceses e seu pessoal; e a obrigação de vigiar pela propagação da fé.¹¹⁷

Essa “hegemonia” portuguesa na Ásia, sustentada pelo Padroado Régio do Oriente, foi alvo de muitas contestações. Não apenas por aqueles que rejeitavam as diretrizes do Padroado, como os reinos protestantes, mas até mesmo por uma ala da Igreja romana, que considerava arriscado entregar a um único reino a responsabilidade pela evangelização de uma área tão vasta quanto a Ásia. Além disso, outras Ordens, sentindo-se preteridas pelo monopólio jesuítico e pelo próprio Padroado do Oriente, começaram a informar à Cúria Romana sobre a escassez de recursos para o trabalho da evangelização no continente asiático. Essas queixas encontraram ressonância entre seus interlocutores romanos, que começaram a questionar a posição privilegiada das coroas ibéricas, na missionação, em detrimento da autoridade papal.¹¹⁸ Diante desse cenário, a Cúria Romana percebeu a necessidade de centralizar os esforços para expansão da fé católica, não apenas na Ásia, mas no globo. E, nesse contexto, surgiu um novo organismo: *A Propaganda Fide*.

De acordo com Célia Cristina da Silva Tavares, existem dois momentos na formação da instituição. O primeiro, entre os anos de 1572 e 1621, quando foi criada a Comissão Cardinalícia da Propaganda Fide, com o intuito de promover a união entre Roma e os cristãos orientais (eslavos, gregos, sírios, egípcios, armênios e abissínios). E o segundo, a partir de 1622, quando o Papa Gregório XIII revitalizou a instituição dando-lhe nova estrutura e nome – *Sagrada Congregação de Propaganda Fide* – e novos objetivos. A expectativa era coordenar o impulso missionário pelo mundo, convertendo hereges e incrédulos; preservando a fé católica nas regiões que não haviam sido totalmente influenciadas pelo protestantismo; criando obstáculos para novas contestações à Igreja; difundindo o Cristianismo nas regiões não católicas pelo mundo, sendo o globo dividido em treze regiões, das quais oito eram europeias.¹¹⁹

¹¹⁷ REGO, Antônio da Silva. **O padroado português do Oriente**: esboço histórico. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940.

¹¹⁸ TAVARES, Celia Cristina da Silva. **A cristandade insular**: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540-1682). Tese (Doutorado). 319f. 2002. Universidade Federal Fluminense. Niterói: 2002. pp.226 em diante.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 228.

Vale destacar novamente que a *Propaganda Fide* era um organismo especialmente dedicado ao fomento e à coordenação da política de expansão do catolicismo pelo mundo, não especificamente dos territórios sob jurisdição do Padroado Régio. A questão é que, principalmente a partir de 1640, quando o papa Urbano VIII não reconheceu a independência de Portugal e, conseqüentemente, não legitimou os Bragança no trono lusitano, a situação do reino português perante a Santa Sé tornou-se muito delicada. Havia uma recusa por parte de Roma em cancelar as escolhas dos religiosos, apresentados por D. João IV (r. 1640-1656), para ocupar as dioceses vagas no ultramar português. O resultado foram várias sés vacantes, que com o tempo afetaram não só as terras de conquista, mas, o próprio reino.

Segundo Antônio da Silva Rego, o conflito entre a Sagrada Congregação de *Propaganda Fide* e o Padroado Português foi particularmente intenso no Oriente, onde a Congregação tinha maior liberdade para dispensar os serviços do padroeiro.¹²⁰ Já na América, essa supressão se mostrava mais difícil, pois os monarcas portugueses (assim como os espanhóis) exerciam todos os deveres e direitos relacionados aos privilégios concedidos pela Santa Sé, por meio das bulas que definiam o Padroado e o Patronato Régios.¹²¹ O que não quer dizer que a *Propaganda Fide* não tivesse presença na América.

Por seu turno, na Ásia não havia uma efetiva dominação territorial das conquistas lusas. E ainda mais, a rede episcopal montada estava deficitária, resultado da interrupção das relações entre Portugal e Roma, desde a Restauração. Em 1650, religiosos franceses foram nomeados vigários apostólicos para o Nanquim, para a Cochinchina e o Tonquim, territórios que pelos direitos concedidos ao Padroado Régio estavam sob jurisdição portuguesa.¹²² A medida foi encarada por Portugal como um ato de desrespeito principalmente a duas prerrogativas: ao direito da Coroa de nomear os bispos de todas as dioceses instituídas nos territórios de conquista; e ao direito de coordenar a dinâmica missionária nos territórios ultramarinos.¹²³ Segundo Tavares, até então, Portugal nunca havia feito restrições à nacionalidade dos clérigos que se dirigiam ao Estado da Índia, como prova a variedade de procedências dos jesuítas enviados à Ásia: portugueses, espanhóis, ingleses, franceses, belgas, holandeses, irlandeses, alemães, suíços, italianos e poloneses. Havia apenas a obrigatoriedade de todos, religiosos

¹²⁰ REGO, Antônio da S. Introdução. **O padroado português do Oriente: esboço histórico**. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940. p. XVIII

¹²¹ BOXER, Charles Ralf. **Império Colonial Português (1515-1825)**. Tradução de Maria da Conceição Cardoso. Lisboa: Edições 70, 1981, p. 228-229.

¹²² GATTI, Ágatha Francesconi. O Padroado régio português no Pós-Restauração. Justificativas e sentidos para os rumos de um Estado em configuração. In: **Cultura Política e Artes de governar na Época Moderna (Séculos XVI-XVIII)**. Orgs. MEGIANE, Ana Paula; MIRANDA, Marcela. Porto: Editora Cravo, 2022. p. 257.

¹²³ *Ibidem*, p. 258.

seculares ou regulares de qualquer nação, viajarem em embarcações portuguesas, e o destino final era quase sempre Goa.¹²⁴ Contudo, após a intervenção de Roma enviando religiosos para os territórios pertencentes ao Padroado, às escusas de Portugal, a Coroa passou exigir que qualquer religioso estrangeiro enviado pela Santa Sé deveria portar uma licença do monarca lusitano para que ali pudessem permanecer. E, os vigários que não se submetessem ao Padroado deveriam ser presos.¹²⁵

A longa disputa entre o Padroado Régio e a *Propaganda Fide* durou séculos, arrastando-se até o século XIX, quando o Papa Leão XIII aboliu o Padroado e a congregação romana enfim assumiu a missão apostólica pelo mundo. Embora os conflitos iniciais sejam anteriores ao nascimento de Frei Agostinho de Santa Maria, essa controvérsia estendeu-se por todo o período de sua vida, possivelmente influenciando a escolha do autor em abordar temas relacionados ao império português no Oriente. Ainda que não faça uma menção direta a essa disputa, sendo um autor português, o frei pode ter buscado defender os interesses do Padroado Régio em suas obras, ao destacar a relevância da presença lusitana na região. Isso fica mais verossímil quando consideramos que a conjuntura conflituosa que marcava as relações entre Portugal e a Santa Sé materializava-se em disputas locais no Oriente.

Se antes já havia uma pressão de outros reinos, católicos e protestantes, contra a hegemonia portuguesa na Ásia, a partir dessa querela muitos se sentiram mais à vontade para expandir sua influência na região. Foi o caso, por exemplo, da França, que protegia abertamente os vigários apostólicos enviados pela Propaganda, inclusive financiando alguns que eram franceses. O saldo dessa conta era extremamente positivo para a França que ficava apenas com as vantagens políticas angariadas pelos seus missionários, enquanto a parte espiritual cabia à Propaganda.¹²⁶ Holanda e Inglaterra, ansiosos por enfraquecer a influência comercial portuguesa na Ásia também se aproveitaram da situação, embora já concorressem com os lusitanos desde o início do século XVII quando fundaram as suas Companhias das Índias Orientais, a EIC inglesa (1600) e a VOC holandesa (1602).

Essa sim, uma preocupação que encontramos de forma mais declarada no discurso do autor: o avanço das chamadas “nações heréticas” da Europa. Para Santa Maria, ingleses e holandeses eram uma ameaça tanto temporal quanto espiritual. Segundo ele, desde o tempo em que Portugal encontrava-se sob domínio espanhol, ingleses e holandeses “deram de fazer

¹²⁴ TAVARES, A *crisandade insular*, *op. cit.* p. 226.

¹²⁵ REGO, *O padroado português do Oriente*, *op. cit.* p.43.

¹²⁶ REGO, *O padroado português do Oriente*, *op. cit.* p.41.

comum o senhorio dos mares e o comércio deles, e como não houve na Espanha quem lhes fechasse a porta, saíram a tudo o que de Espanha se possuía no Oriente e no Ocidente”.¹²⁷

No contexto da história relacionada à missionação no Japão, em *Rosas do Japam*, Frei Agostinho de Santa Maria nos diz que, no intuito de colocar os governantes locais contra os portugueses, holandeses e ingleses apontavam as diferenças entre católicos e protestantes. Assim, alegavam que enquanto o interesse de suas navegações era apenas comercial, portugueses e os espanhóis, católicos, seriam vassalos de um rei que queria conquistar o mundo, e buscavam converter os locais à sua fé para depois, através de guerra, sujeitar aqueles que não haviam se convertido.¹²⁸

Para Frei Agostinho de Santa Maria, esse discurso era, na verdade, uma manobra destinada a afastar os portugueses do comércio com os japoneses. E como em seguida começaram a ser expedidos os éditos que expulsavam os lusitanos do território nipônico, o frei julgou que o subterfúgio utilizado por ingleses e holandeses havia dado resultado. De acordo com Frei Agostinho de Santa Maria, essas intrigas contribuíam para aumentara a desconfiança dos líderes locais sobre o Cristianismo e corroborou para que situações mais dramáticas como perseguições, torturas e martírios fossem postos em prática. Em última instância, a perseguição contra os religiosos prejudicava não apenas a difusão da fé cristã no Japão, mas tinha impacto direto sobre os interesses comerciais portugueses no arquipélago.

Como é possível percebermos na escrita do frei, os interesses temporais dos portugueses eram muito imbricados aos religiosos. Esse posicionamento fica bem evidente na obra de 1699, *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa*, na qual o autor declara que a piedade e o zelo pela religião eram os verdadeiros fundamentos das monarquias e da perenidade de seus impérios. Sem esses pilares, dizia o autor, monarquias e impérios, logo acabariam. Ao lamentar o encolhimento das possessões lusas na Ásia, o autor sugere que, quando o “principal e primeiro intento” que era o “zelo pela religião cristã” foi esquecido por “muitos capitães e governadores [do Estado da Índia] cegos pela ambição, ou tentados pelo demônio” foi que se deu a causa da ruína do nosso império”.¹²⁹ Citando uma observação feita por um ministro português em Goa, cujo nome não mencionou, Frei Agostinho de Santa Maria nos conta que:

[...] desde o ano de 1629 até o ano de 1636, aonde verá claramente, que por se faltar à piedade, e o respeito que se deve ao sagrado, se atenuam os Estados e se diminuem os interesses públicos, com não pequeno detrimento da glória

¹²⁷ SANTA MARIA, *Rosas do Japam*, p. 5.

¹²⁸ SANTA MARIA, *Rosas do Japam*, p. 6.

¹²⁹ SANTA MARIA, *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa*, p. 334.

portuguesa e do valor Lusitano, que em outros tempos, quando a ambição não era tão conhecida causou terror e espanto a todo o mundo, fazendo tributários os maiores Príncipes dele.¹³⁰

Em resumo, o frei utiliza-se das palavras do ministro goense para exprimir a ideia de que o outrora poderoso império português estava enfraquecendo porque havia deixado de lado o respeito que devia ao Sagrado. Por isso, podemos dizer que, em suas obras, Frei Agostinho de Santa Maria defendia uma legitimação do império, sob o ponto de vista religioso, que não se dava apenas no que se referia à cooperação entre Estado e Igreja, cujo Padroado Régio havia sido, até então, uma das expressões mais significativas da união de interesses. Essa legitimação se pautaria, sobretudo na chancela dada por Deus aos reis católicos lusitanos, cuja ratificação era expressa através do sucesso de suas conquistas. Entretanto, essa legitimação não se restringiria ao plano espiritual: ela também possuía uma dimensão política, entendida a partir da moral cristã. O bom governo, segundo Frei Agostinho de Santa Maria, deveria estar alinhado com os preceitos da fé, e o afastamento da moral religiosa implicava não apenas o declínio espiritual, mas também a ruína política do império. A autoridade secular, portanto, era vista como válida e eficaz na medida em que se mantinha fiel aos desígnios divinos – o que reforça a ideia de que o poder temporal dependia da retidão moral para se sustentar.

Em *Rosas do Japam e da Cochinchina*, a satisfação com a conduta dos reis portugueses seria tão grande que, segundo o autor, o próprio Deus teria “reservado a glória da descoberta das riquíssimas ilhas do Japão” aos lusitanos. Essa afirmação reitera e complementa outra feita quatro anos antes, no VIII tomo de *Santuário Mariano*, em que o frei aponta a Índia Oriental como uma terra de promessa, “legada aos portugueses pelo próprio Jesus Cristo”.¹³¹ Pensar Portugal como escolhido por Deus para conquistar e evangelizar o mundo era uma tópica muito recorrente nas obras eclesiásticas do período, portanto Frei Agostinho de Santa Maria não inovou nesse sentido.¹³² Contudo, é interessante notarmos como o frei “ajusta” o argumento em

¹³⁰ *Ibidem*, p. 334.

¹³¹ SANTA MARIA, *Rosas do Japam e da Cochinchina*, p.4.

¹³² Muitos outros autores argumentaram a respeito. Como exemplos podemos citar algumas obras de Padre Antônio Vieira (1608-1697), especialmente: *Sermão de Santo Antônio aos Peixes*. Onde Vieira utiliza metáforas para criticar os abusos coloniais, mas também reforça a missão divina de Portugal como evangelizador. (VIEIRA, Antônio. **Sermões**. Organização de Álvaro L. de M. Vilela. 4. Ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1959. V.5, p. 5-27) e *História do Futuro*, que se trata de uma obra profética em que Vieira apresenta Portugal como o Quinto Império, destinado a liderar espiritualmente o mundo, fundamentando essa visão em interpretações bíblicas, (VIEIRA, Antônio. **História do Futuro**. Organização e introdução de A. Sergio. Lisboa: Imprensa Nacional, 1951). Podemos citar também Frei João dos Santos (1570-1625), com o seu *Ethiopia Oriental*, que além de descrever as missões e a evangelização no Oriente, destacam o papel das ordens religiosas no projeto imperial (SANTOS, João dos. **Ethiopia Oriental e varia história de cousas notáveis dos Oriente**. Lisboa: Officina de Pedro Crasbeeck, 1609). Para não nos estendermos muito mais, gostaríamos de citar as cartas escritas por Frei

Historia da Fundação do Real Convento de Santa Mônica para defender a instituição conventual, acusada pela Câmara de Goa de ser mais prejudicial ao Estado da Índia do que a peste, a fome e a guerra.¹³³

Sem negar a predestinação portuguesa para cristianizar a Ásia (e o mundo) o frei defende que os verdadeiros responsáveis pelos danos causados ao Estado da Índia, não eram as esposas de Cristo, fechadas em seu convento e ocupadas dia e noite em seus divinos louvores intercedendo pelo bem do Estado e pela salvação das almas. Mas, aqueles que, levados pela ambição, faltavam à piedade e desrespeitavam o sagrado, prejudicando a glória portuguesa e o valor lusitano.¹³⁴ Nesse contexto, o frei introduz uma resenha das perdas que o Estado da Índia sofreu de outubro de 1629 a dezembro de 1635, período em que o convento foi mais atacado pelos vereadores da Câmara de Goa. Nesse intervalo foram contadas 79 perdas, entre naufrágios, destruições de aldeias, pirataria local contra embarcações lusitanas e ataques holandeses contra galeotas e pataxos portugueses contabilizando-se não apenas as perdas em *xerafins*, mas as vidas portuguesas que foram perdidas ou feitas cativas no processo.¹³⁵ Para o frei, quando o poder temporal [movido por ambição ou manipulado pelo demônio, invejoso do avanço da fé cristã] concentrou esforços em perseguir o espiritual, quem padeceu foi Estado da Índia. Em contrapartida, quando esses dois poderes estavam “alinhados”, o bom governo acontecia. E para o autor, um grande exemplo seria o governo D. Frei Aleixo de Meneses (1559-1617), que acumulou os cargos de arcebispo de Goa e de governador do Estado da Índia (nomeado pelas vias de sucessão¹³⁶) entre 1606 e 1609. De acordo com Santa Maria, D. Frei Aleixo de Meneses enquanto prelado e governador:

Destruíu as superstições de todos aqueles Reinos do Oriente, a que a gente dele é muito inclinada, desterrou os erros, introduziu a Fé e a obediência à Sé Apostólica. Meteu paz entre os Reis discordes: erigiu Igrejas; e se numera cento e dezesseis Paroquias, a que levantou na Índia. Estabeleceu Sacramentos e cerimônias a Igreja Romana. Converteu Gentios e Mouros, e Cristãos pecadores à vida penitente. Pregou, catequizou, batizou, crismou; e tem-se por

Manuel da Nóbrega, que atuou no Brasil, e escreveu cartas e relatos que enfatizam a importância da evangelização como parte do projeto colonial português. (NOBREGA, Manuel da. **Cartas do Brasil: 1549-1560**. Organização e introdução de Serafim Leite. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954).

¹³³ SANTA MARIA, *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa*, p. 234.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 334.

¹³⁵ *Ibidem*, pp. 334-343. **OBS:** Galeotas e pataxos eram embarcações tradicionais portuguesas. As galeotas são uma “evolução” das galés. Menores e mais leves, movidas a remo ou vela, poderiam ser adaptadas para muitos fins como guerra, patrulha, reconhecimento, transporte de tropa e mercadoria. Já pataxó era uma pequena embarcação à vela, com casco estreito e alongado, geralmente utilizado para a pesca ou transporte de mercadorias por águas costeiras.

¹³⁶ BULHAO PATO, Raymundo Antonio. **Documentos remetidos da Índia ou livro das monções**, vol. I, Lisboa, Tipografia da Academia Real das Sciencias, 1880. p. 142.

certo que ganhou para o Céu mais de dois milhões de almas, e sendo estes os tesouros que recolheu debaixo das chaves de Pedro, não foram poucos os triunfos, que sujeitou à espada de Paulo.[...] E não é pouco de admirar, que por se aplicar tanto às coisas espirituais, não se descuidasse, nem esquecesse das temporais pertencentes ao bem público e comum, quando tinha por sua conta o governo da Índia; sabendo que a caridade ainda antepõem aquelas, não despreza estas.¹³⁷

É claro que o discurso do autor sobre Meneses é totalmente encomiástico. No entanto, é seguro dizer que o último realmente soube unir carreira religiosa e política, interligando-as de tal forma que, sem renunciar ao poder conferido pelo cargo de governador, ou exatamente por isso, conseguiu afirmar a sua Ordem na Índia. Ou seja, chamar atenção para os resultados obtidos por D. Frei Aleixo de Meneses era uma forma de Frei Agostinho de Santa Maria realçar os feitos da própria Ordem Agostiniana no Índico.

Embora o *Dicionário de História Religiosa de Portugal* aponte a existência de outros bispos agostinianos que contribuíram para a constituição da hierarquia portuguesa no Oriente,¹³⁸ o período de quinze anos em que D. Frei Aleixo de Menezes permaneceu em Goa coincidiu com uma fase de notável expansão da Congregação da Índia Oriental, conforme já apontado por Margareth de Almeida Gonçalves.¹³⁹ De fato, o metropolitano de Goa foi uma peça-chave na atividade missionária e na evangelização dos povos locais.¹⁴⁰ Estabeleceu missões em Goa, Ceilão, Malabar e trabalhou para evangelizar hindus e muçulmanos. Além disso, recai sobre o antístite o crédito pela fundação dos primeiros espaços religiosos femininos, para “defesa” da “honra” e da “virtude” de mulheres do Estado da Índia: o já citado Convento de Santa Mônica de Goa (1606), mas também os recolhimentos de Nossa Senhora da Serra (1605) e o de Maria Madalena (1609).

Fazendo coro à larga literatura elogiosa sobre a trajetória de D. Frei Aleixo de Meneses na Ásia, Frei Agostinho de Santa Maria, em *História da Fundação*, aproveita o ensejo para alçar o “Primaz das Índias” ao posto de “novo apóstolo do Oriente”, análogo ao que os jesuítas

¹³⁷ SANTA MARIA, *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa*, p. 35.

¹³⁸ ALONSO, Carlos. *Agostinhos. Op.cit.* pp. 25-31.

¹³⁹ GONÇALVES, Margareth de Almeida. A edificação da cristandade no Oriente português: questões em torno da Ordem dos Eremitas de santo Agostinho no limiar do Século XVII. *Revista de História*, São Paulo, n. 170, p. 107–141, 2014. Disponível em: <https://revistas.usp.br/revhistoria/article/view/82566>. Último acesso em 19 de setembro de 2025.

tinham feito ao exaltarem a figura de Francisco Xavier.¹⁴¹ O frei é meticoloso ao contar a história que envolve a biografia de D. Frei Aleixo de Meneses e parte do período em que este ainda vivia no reino, no tempo em que Portugal era administrado através da União Ibérica.

Santa Maria ressalta a linhagem nobre de Frei Aleixo de Meneses e a boa relação que ele estabeleceu com a dinastia dos Habsburgo, especialmente com os reis Filipe II (r. 1581 até 1598) e Filipe III (r. 1598 -1621). Conexão essa que o levou a ocupar importantes cargos tanto eclesiásticos quanto políticos, como o arcebispado de Goa (1595), o governo do Estado da Índia de 1606 a 1609, de vice-rei de Portugal (1614) e de presidente do Conselho do reino (1615).

Frei Agostinho de Santa Maria faz questão de enfatizar que, antes mesmo da nomeação para o arcebispado de Goa, Filipe II já havia escolhido Frei Aleixo de Meneses para outras funções, como a de reitor da Universidade de Coimbra (cargo que o eclesiástico não aceitou assumir) e como seu pregador oficial – distinção que, segundo Margareth de Almeida Gonçalves, supriu a ausência da formação formal em Teologia.¹⁴² Para ratificar essa ideia de uma relação de proximidade entre o monarca castelhano e o religioso português, o autor transcreveu uma carta, cuja autoria atribuiu a Filipe II, na qual o rei, pessoalmente, exorta Frei Aleixo de Meneses a aceitar a nomeação para a Cátedra de Goa. Diz a carta:

Fr. Aleixo de JESUS, Eu O Rei vos envio muito saudar. Vendo eu o muito que convém prover-se o Arcebispado de Goa em pessoa de partes, letras, virtudes, e Religião, que pede uma Prelazia em que tanto serviço se pôde fazer o nosso Senhor no acrescentamento de sua santa Fé, e que seja de tal qualidade, que com autoridade devida possa cumprir com sua obrigação espiritual, & ajuda a meus Vice-reis; me pareceu eleger-vos para isto, pela muita satisfação que tenho de vós, e entendo que tendes todas as partes;& porque sendo assim, não é razão, que por nenhuns outros respeitos de menos momento vos escuseis, como entendo, que o fazíeis; vos encomendo que aceites a dirá Prelazia sem dúvida alguma; porque disso me haverei por muito bem servido; como mais em particular vô-lo dirá Miguel de Moura do meu

¹⁴¹ O próprio Frei Agostinho de Santa Maria elenca muitas composições que trataram sobre a vida e a obra de Frei Aleixo de Meneses. Entre elas cita: *Historia Ecclesiastica dos Arcebispos de Braga*, composta por D. Rodrigo da cunha, em 1634, localizando o conteúdo no capítulo 94, página 421; D. Frei Antônio de Gouveia, *Jornada do Arcebispo de Goa Dom Frey Aleixo de Menezes...*, 1606; Frei Luís de Genova, *Poma Sacra Italiana da Religião Augustiniana na Canonização de São Thomas de Villa-Nova*, pag. 24 (obra que não consegui localizar); Frei Simpliciano de S. Martinho, *Historia Franceza das vidas dos Santos da Ordem de S. Agostinho*, p. 798 (não encontrei a obra); Frei Philippe Elsio, *Encomeasticon Augustiniano*, p. 30 (encontrei menção desta obra *Ensayo de una Biblioteca Ibero Americana* e m *La lingua lisonjera...*); Gil Gonçalves de Ávila, *Theatro de Madrid*, lib. 2, cap.2, p. 243n (não encontrei a obra). Frei Antonio da Natividade, *Montes*, Monte 3 (não achei registro da obra); Frei Antonio da Purificação, *Cronologia Monastica Lvsitana*, 1641. e *Viris Illustribus*, cap. 25, p.34, publicado em 1642.; João Hayus, Nicolau Crusencio, Laurencio Beyerline; Frei Nicolau Curcio, *Elog. Virorum Illustriom*, pag. 181.

¹⁴² GONÇALVES, 2014, **A edificação da cristandade no Oriente português: questões em torno da Ordem dos Eremitas de santo Agostinho no limiar do Século XVII**. *Op. Cit.*, p. 128.

Conselho de Estado, e meu Governador desse Reino. Escrita no Prado a 21. de novembro de 1594. REI.¹⁴³

Estes dados são interessantes quando analisados à luz de uma intenção propagandística da figura de D. Frei Aleixo de Meneses e da Ordem agostiniana, por parte de Frei Agostinho de Santa Maria. Todo o discurso sobre o posicionamento de humildade de Frei Aleixo de Meneses - exemplificado nas suas primeiras recusas em aceitar os cargos ofertados pelo rei; a viagem por mar, extremamente extenuante, para assumir a mitra de Goa; os cuidados que o metropolitano dispensou àqueles que adoeceram durante a sua viagem compartilhada à Índia; todas as esmolas e obras de caridade feitas pelo religioso aos pobres e necessitados; o elogio a eficiência do seu governo temporal e espiritual da Índia, conquistando almas para o céu e súditos para o rei; os acontecimentos árduos e complexos que acompanharam a criação e construção do convento – colabora para dar ao antístite goense ares de herói, enfatizando suas ações enquanto homem religioso, político e letrado.¹⁴⁴

Consequentemente, também se exalta a empresa religiosa da Ordem Agostiniana no Oriente, divulgando sua atuação na missão e enaltecendo seus resultados. Ao analisarmos o contexto desafiador que as ordens religiosas enfrentavam, tanto em Portugal quanto nas novas terras conquistadas (principalmente no que diz respeito às tensões com o Estado, às críticas ao acúmulo de riquezas, à influência política exercida, a competição com outras ordens e a disputa com autoridades civis) é compreensível que Frei Agostinho de Santa Maria buscasse trabalhar por uma memória edificante dos agostinianos na Ásia, ressaltando, sobretudo, o empenho e o trabalho que eles dedicaram ao reino.

O claro objetivo propagandístico, voltado para a exaltação de sua própria ordem religiosa, evidencia a intenção do autor em fortalecer a influência e prestígio da instituição. Paralelamente, é possível identificar o desejo implícito do autor em angariar novos santos e santas agostinianos para o panteão católico, o que elevaria ainda mais a sua ordem no cenário espiritual e político do período moderno (ainda que se defenda dizendo querer apenas dar

¹⁴³ SANTA MARIA, 1699, p. 10. Gostaríamos de esclarecer que Aleixo de Menezes quando professou seus votos em 27 de fevereiro de 1575 adotou o nome religioso de Fr. Aleixo de Jesus, mas ficou mesmo conhecido pelo sobrenome paterno “Meneses”. Este, um epíteto de peso no universo áulico e no teatro político, uma vez que seu pai D. Aleixo de Meneses servira ao rei D. João III, ocupando diversos cargos importantes na administração da casa e territórios ultramarinos dos Avis-Beja e fora ao de D. Sebastião, com quem Frei Aleixo de Meneses e seu irmão Álvaro foram criados. OLIVAL, Fernanda. D. Fr. Aleixo de Meneses (1559-1617): um percurso biográfico em contexto. **Revista Portuguesa de História**: Imprensa Universitária de Coimbra, 2019, pp. 215-254. E PINTO, Carla Alferes. “Traz à memória a excelência de suas obras e virtudes”, D. Frei Aleixo de Meneses (1559-1617), mecenas e patrono. *Anais de História de Além-Mar*, vol. XII, 2011, pp. 153-180.

¹⁴⁴ GONÇALVES, Entre “heroicas virtudes” e a história: a escrita de frei Agostinho de Santa Maria..., *Op. Cit.*, p. 40.

notícias dos seus santos exemplos, obedecendo aos decretos de Urbano VIII, que proíbe chamar de santos aqueles que não fossem como tal reconhecidos pela Igreja).

Lembremos que a Ordem de Santo Agostinho foi a terceira instituição mendicante a desembarcar nas praias do Índico (depois de franciscanos e dominicanos), tendo seus primeiros religiosos enviados ao Oriente em 1572, por determinação do rei D. Sebastião, com a missão de assumir a assistência espiritual em Ormuz. Em pouco tempo, os agostinianos estavam trabalhando em regiões como a Índia (Goa, Damão e Diu), Malásia (Malaca), Indonésia (Ilhas Solor, Flores, Timor e outras), Sri Lanka, algumas ilhas do Ceilão, Ilhas Molucas (Indonésia) e Macau (China). A fundação da Congregação da Índia Oriental, contudo, não se deu imediatamente: foi formalizada posteriormente, por meio de um breve do Papa Clemente VIII, datada de 31 de janeiro de 1596, subordinando a nova congregação à Província de Portugal.¹⁴⁵

Durante as primeiras décadas, o convento de Ormuz destacou-se como o mais relevante da Congregação, especialmente até 1622, quando foi perdido para os persas com o apoio inglês. Segundo Margareth de Almeida Gonçalves, esse convento chegou a abrigar o maior número de religiosos agostinianos no Oriente.¹⁴⁶ Ao longo do tempo criaram-se várias outras fundações menores pelo Golfo Pérsico, cujo centro diretor era o convento de Ispahan, na Pérsia (1602-1747). Embora também tenham fundado casas em Baçorá (Iraque), Gori (Geórgia), Tatá (Paquistão), Diu, Baçain, Chaul (costa ocidental da Índia) as mais importantes foram o convento central e a casa dos estudantes religiosos de Goa, onde em 1606 fundou-se o Convento de Santa Mônica, considerados uma glória da Ordem e da diocese de Goa.¹⁴⁷

Os agostinianos orgulham-se também da extensa malha de residências missionárias espalhadas as margens do Ganges e da sua influência em comunidades importantes como Calcutá, Dacca, Birmânia e Tailândia, Malaca e Macau. Contudo, o ponto alto da missão agostiniana no Oriente foi a romanização dos “cristãos sírios” ou de São Tomé do Malabar (atualmente Kerala, Índia), conduzida por D. Frei Aleixo de Meneses. Segundo o cronista frei Felix de Jesus, Meneses foi “em pessoa às ditas serras [do Malabar] pregar a fé católica a estes “cismáticos” e tratar com eles o que convinha a sua salvação”.¹⁴⁸ Essa ação culminou no Sínodo de Diamper, realizado em 1599, que visava integrar os cristãos de São Tomé – seguidores do rito siro-oriental e ligados à Igreja de Caldaica – à Igreja Católica Romana. O processo envolveu

¹⁴⁵ GONÇALVES, Margareth de Almeida. Religiosos em armas: o motim dos agostinhos da Congregação da Índia Oriental (Goa, 1638). *Topoi*, v. 21, n. 43, 2020, p. 122–146.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 130.

¹⁴⁷ ALONSO, Carlos. *Agostinhos*, *Op. Cit.*, p. 30.

¹⁴⁸ Apud HARTMANN, Arnuf. The Augustinians in Golden Goa: a manuscript by Felix of Jesus O.S.A., *Archivo Augustiniano*, 30 (1967), p. 69-70.

não apenas reformas litúrgicas e doutrinárias, mas também a supressão de práticas consideradas heréticas pelos portugueses, como o uso do siríaco oriental e a veneração de textos apócrifos.¹⁴⁹

A percepção elogiosa sobre a missionação no Oriente, está presente nas quatro obras que analisamos e são perceptíveis a partir do relato das vidas de pessoas convertidas ou que perderam suas vidas pela defesa da fé em Cristo naquelas regiões de “infidelidades e idolatria”. Interessante notarmos que, embora a estrutura de suas obras sejam relativamente “simples” e basicamente as quatro produções sigam um mesmo formato, o percurso cronológico das histórias contadas não é linear como o de quem escreve anais. E isso, na verdade, não é um problema porque de fato, mais do que noticiar e fazer memória sobre fundações e os progressos das casas ou da Ordem Agostiniana no Oriente, Frei Agostinho de Santa Maria conta (e segue durante alguns anos) a história de pessoas, ainda que seja de forma idealizada (exemplos de virtude). Por estas observações, já depreendemos que a narrativa de Frei Agostinho de Santa Maria tem características marcadamente edificantes e de exemplaridade, como aliás acreditamos ser a sua intenção e como os seus próprios leitores esperariam de sua parte. Veja-se, a esse propósito, o juízo de aprovação que Frei Joseph do Espírito Santo, Qualificador do Santo Officio, escreveu no seu parecer sobre *Rosas do Japam*:

Por ordem de V. Ilustríssima li este livrinho que contém as vidas de algumas virtuosas japoas, e não achei coisa alguma contra nossa Santa Fé, ou bons costumes; antes **a sua lição servirá aos Fiéis Cristãos de exemplo para as imitar, e mover a seguir semelhantes virtudes**. Convento de nossa Senhora de Jesus, 23 de agosto de 1707.¹⁵⁰

Além do que elencamos até agora como possíveis motivos para que Frei Agostinho de Santa Maria privilegiasse a escrita sobre a “parte oriental” do Império naquele momento, é importante lembrarmos que o Estado da Índia permaneceu como um eixo relevante da história, cultura e religião portuguesa ao longo do tempo. Essa centralidade é evidenciada por uma vasta produção textual – eclesiástica e laica – anteriores, posteriores ou coetâneas às obras do frei, que reforça o interesse persistente pelo Oriente.

Entre muitos autores que se debruçaram sobre o tema – mesmo sem citarmos as fontes de Frei Agostinho de Santa Maria – destacam-se jesuítas como o Pe. António de Andrade (1580-

¹⁴⁹ GOMES JUNIOR, Odimar. **Encontros e desencontros na Índia do século XVI (1502-1599): a redescoberta dos cristãos de São Tomé pelos portugueses e a tentativa de latinização do rito siro-malabar até ao Sínodo de Diamper**. 2021. 160 f. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2021.

¹⁵⁰ SANTA MARIA, **Rosas do Japam**, Licenças do Santo Officio, sem número de página, destaque nosso.

1634), cuja obra *Novo Descobrimento do Gran Cathayo ou Reinos do Tibet*, escritas em 1624, mas publicadas em Lisboa no ano de 1626, teve ampla repercussão internacional, sendo traduzida nos anos seguintes para o espanhol, francês, italiano, latim e polaco.¹⁵¹ Também merecem menção as cartas missionárias do Padre João de Brito (1647-1693) que documentam sua atuação no sul da Índia, embora ainda não tenham sido compiladas em volume único. Franciscanos e oratorianos igualmente contribuíram para esse corpus, como Frei Manuel de Santo Antônio (1660-1733), autor de *História da Índia*, publicado em 1710, e Manuel de Faria e Sousa (1590-1649), cuja obra *Ásia Portuguesa* foi editada postumamente entre 1666 e 1674. Esses títulos, entre muitos outros, demonstram que o interesse pelo Oriente não apenas acompanhou, mas moldou as produções portuguesas no período moderno, revelando uma rede intelectual e espiritual que transcendia fronteiras geográficas e cronológicas.

Em suma, apesar da consciência do delicado momento enfrentado pelo Estado da Índia desde o século XVII, ainda seguia sendo interessante legar ao futuro as memórias de um período em que os portugueses, especialmente os missionários, sobretudo da Ordem de Santo Agostinho, desempenharam um papel importante na difusão, não apenas do comércio, mas sobretudo da cultura cristã católica e do Império português na Ásia.

¹⁵¹ O Padre Antônio de Andrade nasceu em Oleiros, em 1580. Ingressou na Companhia de Jesus em 1596 e aos 20 anos partiu para a Índia, na armada de vice-rei Aires de Saldanha, juntamente com doze companheiros portugueses e sete italianos. Terminou em Goa a sua formação religiosa, onde chegou a ser reitor do colégio de São Paulo e mestre de noviços. Posteriormente foi enviado como superior e visitador à Missão do Grão-Mogol. Cabe-lhe o rótulo de primeiro europeu a atravessar o Himalaia, bem como descobrir o ramo principal das nascentes do Ganges. PEREIRA, Francisco Maria Esteves. **O descobrimento do Tibet** pelo P. Antônio de Andrade da Companhia de Jesus, em 1624, narrado em duas cartas no mesmo religioso. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1921.

CAPÍTULO II

Frei Agostinho de Santa Maria: Obras, Cultura Letrada e estética barroca na Academia Real de História Portuguesa

Passou o largo espaço da sua vida continuamente aplicado à lição dos livros, de que nunca se absteve ainda quando já dispensava a sua idade decrépita, gravemente atenuada pelo rigor dos jejuns, e disciplinas, e o que causa maior admiração foi, que sem socorro de Amanuense escrevesse perfeitamente pela sua mão, sem usar de óculos, os muitos livros históricos, e ascéticos, com que ilustrou a República Literária.¹⁵²

Foi assim que Diogo Barbosa Machado (1682-1772), abade português, escritor, bibliógrafo e um dos cinquenta eruditos fundadores da Real Academia de História Portuguesa se referiu, em sua obra *Bibliotheca Lusitana*, a Frei Agostinho de Santa Maria. Este, um autor religioso, com mais de vinte obras publicadas nas primeiras décadas do século XVIII e cuja importância para a “República das Letras” foi reconhecida, ainda em vida, pelos historiadores régios, graças ao “seu contributo à história do reino e do culto à Maria no Império Português”.¹⁵³

Frei Agostinho de Santa Maria tornou-se uma figura de significativa importância na sua Ordem, contribuindo de forma notável em várias funções. Uma das primeiras assumidas foi a de Cronista oficial, atividade que desempenhou de forma permanente ao longo de toda a sua trajetória religiosa. Na função, Frei Agostinho de Santa Maria, documentou a história e as atividades da Ordem, preservando informações valiosas para as gerações futuras. Suas obras são importantes registros históricos e religiosos que ajudam a entender a época em que o autor viveu, além de refletirem a sua profunda espiritualidade e dedicação à Ordem dos Agostinianos Descalços.

Além de cronista, Frei Agostinho de Santa Maria ocupou outros postos de relevância na hierarquia eclesiástica da Congregação. Foi Vigário Geral, Superior de Convento, Secretário de

¹⁵² MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana* histórica, crítica, e chronologica. Na qual se compreende a noticia dos authores portuguezes, e das obras, que compuserão desde o tempo da promulgação da Ley da Graça até o tempo presente. Lisboa: Antonio Isidoro da Fonseca, 1739. p. 70.

¹⁵³ TELLES, Nuno da Sylva. *Collecção dos Documentos e Memorias da Academia Real da História Portuguesa que neste anno de 1735 se compuzeraõ, e se imprimiraõ por ordem dos seus senhores...* Lisboa: Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1736. p. 192.

Província e Geral da Ordem (três vezes). Apesar da diversificação dos cargos, o frei é muito lembrado por suas obras de doutrina religiosa, que mesclam crônicas, história, hagiografias e escrita laudatória sobre espiritualidades. Dito isso, neste capítulo buscamos apresentar, com mais detalhes, suas obras e o meio letrado em que foram cunhadas, tentando localizá-las na cultura letrada do tempo de criação das academias, especialmente da Academia Real de História Portuguesa.

Neste capítulo, buscamos compreender como suas obras se inserem no universo letrado da época, refletindo tanto os valores espirituais da Ordem quanto os códigos estéticos e retóricos do barroco português. Para isso, o capítulo organiza-se em três seções. A primeira (2.1. *Frei Agostinho de Santa Maria: um autor "ascético e profundo" ou "gongórico e alambicado"?*) discute as tensões estilísticas que atravessam sua escrita, questionando se Frei Agostinho de Santa Maria deve ser lido como autor “ascético e profundo” ou “gongórico e alambicado”. A segunda seção (2.2. *As obras de Frei Agostinho de Santa Maria*) apresentamos as obras do Frei que elegemos como fontes, destacando temas recorrentes, estrutura narrativa e estratégias discursivas. Por fim, a terceira seção analisa as folhas de rosto e páginas preliminares dos textos, explorando os elementos paratextuais que antecedem a obra e que ajudam a compreender sua inserção na cultura impressa e na lógica de consagração autoral da época.

2.1. Frei Agostinho de Santa Maria: um escritor “ascético e profundo” ou “gongórico e alambicado”?

Os estudos de Frei Agostinho de Santa Maria foram realizados, em sua maior parte, no convento de Nossa Senhora das Mercês, inaugurado em 1669, na cidade de Évora. Foi ali que aprendeu as “ciências maiores” e, segundo um de seus biógrafos, destacando-se tanto entre seus companheiros, “não só pela sua aplicação e aproveitamento nos estudos, mas pelas suas virtudes e exato cumprimento de seus deveres”, que tal distinção teria lhe rendido ocupar os cargos de maior confiança dentro da Congregação.¹⁵⁴

Sua primeira publicação, *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa*, veio à lume trinta e quatro anos após o recebimento do hábito de agostiniano descalço. Apesar da relativa demora em começar a publicar suas obras, o frei tornou-se um autor de

¹⁵⁴ SANTIAGO VELA, P. Gregorio de. **Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Augusti**. Escorial: Imprensa del Real Mosteiro, 1925, p.305.

produção vasta. Mais de trinta títulos foram atribuídos a sua autoria, vinte e oito foram para a tipografia (sendo 6 traduções de outras obras já publicadas) e oito manuscritos estavam prontos para impressão quando o frei faleceu.

O *Dicionário de História da Igreja em Portugal* descreve Frei Agostinho de Santa Maria como um escritor ascético, fecundo, de estilo primoroso e de influência italiana.¹⁵⁵ Já O *Dicionário Popular Historico, Geographico, Mythologico, Biographico e Litterario* tem um posicionamento distinto a respeito do modo de escrever do frei. Neste dicionário, após a citação de algumas obras de Frei Agostinho de Santa Maria classificadas como de cunho “histórico”, o *Dicionário Popular* destaca que:¹⁵⁶

São essas as obras de fr. Agostinho e pelo estilo do título se pode avaliar o estilo e o critério com que todas são escritas, mas no meio de todo este **labirinto de imagens gongóricas e de frases alambicadas** encontram se muitas informações aproveitáveis.¹⁵⁷

Ao que parece, para Manoel Pinheiro Chagas, jornalista português que viveu entre os anos de 1842 e 1895 e a quem se atribui a direção do *Dicionário Popular*, a escrita de Frei Agostinho de Santa Maria era difícil e afetada, como sugeririam seus títulos, porém disporiam de muitas informações “aproveitáveis”. Sobre a obra mais famosa do frei, *Santuário Mariano*, o mesmo dicionário aponta que:

O seu livro mais notável é o *Santuário Mariano*, vasta compilação histórica de dez volumes, começados a publicar em 1707, e acabados em 1723, em que a propósito da história das imagens da Virgem, e entre uma **chusma de histórias de milagres que enfastiam e cansam**, vêm um grande número de notícias corográficas e históricas relativas a Portugal e às colônias.¹⁵⁸

A sentença denuncia que o gênero de escrita empregado por Frei Agostinho de Santa Maria já havia caído em desuso no final do século XIX. Talvez, Chagas tenha sido um precursor

¹⁵⁵ **Dicionário de História da Igreja em Portugal**. Dir. Antonio Alberto Banha de Andrade. Lisboa: 1980. Vol. 1.

¹⁵⁶ As obras consideradas de cunho histórico por Chagas: *História da Fundação do Convento de Santa Monica de Goa*, 1699; *História da Vida de Soror Brigida de Santo Antônio*, 1701; *Vida as Santa virgem Ludovina*, imitada do latim de Fr. João Brugman, 1708; *Rosas do Japam*, Candidas açucenas e ramalhete de fragrantas e peregrinas flores colhidas no jardim da Igreja do Japão ..., 1709; *Rosas do Japam e da Cochinchina...*, 1724; *Triunvirato espiritual e histórico* nas prodigiosas vidas de três insignes varões, um martyr, um pontífice e um confessor..., 1722; *História Tripartida* compreendida em tres tratados..., 1724.

¹⁵⁷ CHAGAS, Manoel Pinheiro. *Diccionario Popular: Historico, Geographico, Mythologico, Artistico, Bibliographico e Literario*. Lisboa: Typografia da Viuva Sousa Neves, 1883. pp. 140. Disponível para consulta online [Diccionario popular, historico, geographico, mythologico, biographico, artistico, bibliographico e litterario - Google Play Livros](#). Último acesso: 20 de setembro de 2025.

¹⁵⁸ MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana* histórica, critica, e chronologica..., *Op. Cit.*, p. 140.

do sentimento que mais tarde a contemporaneidade expressará ante uma modalidade de escrita que havia deixado de fazer parte do “gosto popular” e para a qual, como já chamou a atenção Margareth de Almeida Gonçalves, perdemos as grades de leitura e os sentidos de sua motivação.¹⁵⁹ O *Dicionário Popular*, em sua crítica às obras de Frei Agostinho de Santa Maria, agrupa ainda outros títulos do autor sob a classificação de obras “místicas”. Sobre estas, Chagas escreveu:¹⁶⁰

Rari nantes... As obras místicas porém de que vamos dar uma rápida notícia, essas é que devem ser deitadas ao lume por todo aquele que quiser compor uma biblioteca verdadeiramente útil ou conservadas apenas como um dos mais complexos exemplos de frivolidade e do mau gosto de uma geração inteira de escritores portugueses.

Após enumerar ainda as obras que foram traduzidas pelo frei e também as obras que permaneceram sob formato manuscrito, o registro biográfico é encerrado destacando o providencialismo divino na perda de parte da obra de Frei Agostinho de Santa Maria, da qual o autor do verbete lamenta apenas o extravio de uma única obra: *Historia dos Sanctuários de Christo crucificado*, que não chegou a ser publicado e também se perdeu (ou roubaram) os manuscritos.

O que fica de fato sobre a avaliação de Manoel Pinheiro Chagas é que ela deve ser compreendida no interior do contexto liberal e anticlerical do final do século XIX, marcado pela crítica sistemática às ordens religiosas e pela reconfiguração dos critérios de legitimidade do saber histórico. Diretor do *Dicionário Popular*, Chagas escreve a partir de um horizonte intelectual que privilegia a utilidade factual, a clareza estilística e a depuração retórica, em contraste com a escrita devocional barroca. Sua censura ao “labirinto de imagens gongóricas” e às “frases alambicadas” de Frei Agostinho de Santa Maria não se limita a um juízo estético, mas expressa uma recusa mais ampla do modelo de produção intelectual associado ao clero regular. Ao admitir, contudo, a existência de “informações aproveitáveis” em meio ao excesso retórico, Chagas opera um gesto característico da historiografia oitocentista: salva o dado e descarta a espiritualidade, reinscrevendo a obra conventual num regime de leitura que, retrospectivamente, legitima o esvaziamento simbólico e institucional das ordens religiosas no mundo liberal.

¹⁵⁹ GONÇALVES, Margareth de Almeida. **Entre “heroicas” virtudes e a história...**, *op.cit.* p. 17.

¹⁶⁰ As obras consideradas místicas foram: *Adoeodato Contemplativo*, 1713; *Celeste e Devota Philotea e tesouro de espirituas riquezas...*, 1727; *Novena de N. Sra. de Nazareth*, 1721; *Compendio das graças e indulgencias, etc. de que gosam os irmãos da confraternidade de Nossa Senhora de Copacavana da igreja de Monte Olivete*, 1714.

Outro que direciona comentários à escrita de Frei Agostinho de Santa Maria é o Frei Manuel da Purificação, um destacado nome da congregação agostinha na Ásia e autor de *Memórias da Congregação Agostiniana na Índia Oriental*, manuscrito datado de 1714. Frei Manuel sugere que, ao tratar sobre a fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa, Frei Agostinho de Santa Maria teria registrado algumas “informações pouco verdadeiras”.¹⁶¹ É importante notarmos que ambos são contemporâneos – ainda que com trajetórias distintas – e atuaram dentro da mesma tradição agostiniana, o que torna essa crítica especialmente reveladora das disputas internas de memória e autoridade dentro da Ordem. A divergência entre os dois é independente dos qualificadores que a produção, ou modo de escrita, de Frei Agostinho de Santa Maria tenham recebido ao longo do tempo, não invalida o valor documental de sua produção, que constituem um enorme cabedal de fontes para diversos temas como a história de Portugal, da Igreja Católica, da Ordem dos Agostinhos, sobre o Estado da Índia e ainda, sobre questões que tangenciam as relações entre gênero e poder como veremos no capítulo 3 desta tese.

2.2. As obras de Frei Agostinho de Santa Maria

A importância da escrita de Frei Agostinho de Santa Maria, em geral, se relaciona à sua obra mais citada, *Santuário Mariano*. Contudo, conforme exposto no quadro do APÊNDICE A, o legado do autor vai muito além. Suas produções possuem uma variedade de temas e propósitos que abarcam assuntos como a propaganda da sua Ordem, ficções ascético-morais, histórias, hagiografias, biografias exemplares, espelhos de virtudes, literaturas de espiritualidade, crônicas. Enfim, trata-se de um vasto cabedal de cunho doutrinário, teológico e de feições místicas que nos permite escrutinar não apenas sobre o contexto religioso que o autor e suas obras estavam inseridos, mas, também, o sociocultural, político, comportamental e ideológico, como buscaremos destacar ao longo desse trabalho.

Como amplamente mencionado, *História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica da Cidade de Goa*, de 1699, foi a primeira publicação de Frei Agostinho de Santa Maria. A obra trata da fundação de uma casa conventual feminina construída na metrópole do Estado da Índia do Império português, fundada em 1606 “para que pudesse servir àquele perdido mundo, como uma outra arca, em que se salvassem muitas almas, que fora dele se

¹⁶¹ PURIFICAÇÃO, Fr. Manuel. *Memórias da Congregação Agostiniana na Índia Oriental*. 1714. p. 9-10. Disponível em: <https://permalinkbnd.bnportugal.gov.pt/idurl/1/31237>. Último acesso: 23 de setembro de 2025.

podia alagar, e soverter no mar dos vícios, que até ali tinham submergido aquelas vastas regiões [...]”.¹⁶²

Extensa, a obra possui 819 páginas numeradas. Elas se distribuem pela introdução proemial, por quatro “livros” dedicados à história do convento e por um index dos capítulos. Ademais, a obra também possui as costumeiras páginas preliminares, especificamente: folha de rosto, um soneto laudatório, dedicatória, prólogo e protestação do autor, e as licenças para impressão e para “correr”.

No prólogo, Frei Agostinho de Santa Maria revela a sua motivação para compor a obra dizendo que, impressionado pelas maravilhas e prodígios ocorridos na morte da Madre Sor. Maria de Jesus (freira do convento de Santa Mônica de Goa, que manifestou as chagas de Cristo nas mãos e pés, morta em 1683), havia resolvido fazer uma breve relação da sua vida e morte. Para isso, precisou “revolver” algumas memórias da origem do convento. E, tendo encontrado tantos favores de Deus àquela casa e tão grandes virtudes e exemplos em suas habitantes, achou que era o seu dever, ainda que causasse maior desvelo e cuidado, dar ao mundo conhecer a grande santidade, virtudes e exemplos santos daquele convento, para glória de Deus e honra de Santo Agostinho.

Ainda no prólogo, o autor descreve a sua obra. Informa ter repartido a história do convento em quatro “livros” e tenta resumir o conteúdo de cada um. Ciente de tratar de questões que envolvem milagres, Frei Agostinho de Santa Maria declara não ter a intenção de ir contra os decretos apostólicos (do Papa Urbano VIII), que proibiam chamar de santos senão aqueles reconhecidos pela Igreja Romana. E por fim, anuncia que possuía outras obras prontas para impressão: um tratado de oração, os dois primeiros tomos de *Santuário Mariano* e um *Santuário de Cristo Crucificado* (que conforme comentado anteriormente não chegou a ser impresso e acabou sumindo).

A introdução proemial, nas próprias palavras do autor, “*descreve quem foi o Ilustríssimo e Reverendíssimo Senhor Arcebispo D. Frei Aleixo de Meneses, primaz das Índias e de Braga, fundador do insigne convento de Santa Monica de Goa de Religiosas de Santo Agostinho, suas admiráveis ações e heroicas virtudes*”.¹⁶³ No entanto, antes de se aprofundar no relato de vida do seu irmão de Ordem, Frei Agostinho de Santa Maria destaca a “onipotência” divina na eleição de D. Frei Aleixo de Meneses para a cátedra de Goa. O autor põe em relevo as heroicas ações e as relevantes virtudes do “ilustríssimo fundador do

¹⁶² SANTA MARIA, *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa*, p. 2.

¹⁶³ *Ibidem*, p.1.

convento”, que “movido por Deus”, venceu grande mares de dificuldades para erigir o convento que e se tornou símbolo da honra e glória de Deus, dos portugueses e dos agostinianos.

Ainda sobre a introdução, Frei Agostinho de Santa Maria, demonstrando que realmente se empenhou em reunir o máximo de informações disponíveis sobre a trajetória de D. Frei Aleixo de Meneses, faz referência a pelo menos doze obras, abrangendo história eclesiástica, exempla dogmática e relação de vida que foram, parcial ou totalmente, dedicadas a narrar a trajetória do sacerdote goense.¹⁶⁴ São 58 páginas dedicadas exclusivamente a contar a vida de D. Frei Aleixo de Meneses. Já os quatro livros que contam a história da fundação do convento são principalmente baseados nos escritos deixados por Frei Diogo de Sant’Anna (1572-1644), religioso que assumiu a tutoria do convento após o retorno de D. Frei Aleixo de Meneses ao reino. Além disso, em alguns momentos da obra podemos perceber que o autor se refere a alguns documentos que foram enviados para Portugal diretamente pelos então atuais responsáveis pelo convento, como quando o autor se queixa de não poder fazer um bom trabalho

¹⁶⁴ Fontes citadas por Frei Agostinho de Santa Maria: 1. “D. Rodrigo da Cunha na sua Hist. de Braga, p. 2, cap. 94. pag. 421” que acreditamos tratar-se de *Historia Ecclesiastica dos Arcebispos de Braga e dos Santos Varoes Illustres, que florescerão neste Arcebispado*, que foi publicado em 1634 e atribuída a D. Frei Rodrigo da Cunha, que foi bispo de Portalegre (1615-1618), arcebispo de Braga entre 1626 e 1634 e de Lisboa de 1635 a 1642; 2. “D. Fr. Antonio de Gouvea, na Jornada da Serra do Malavar” que acreditamos se tratar de uma obra, escrita em 1603 e publicada em 1606, dividida em três livros. O primeiro dando conta da saída de Aleixo de Menezes de Goa para as igrejas dos cristãos de S. Tomé, na serra do Malavar, até as converter à fé e trazer à unidade católica, ratificadas no sínodo de Diamper, de 1599. O Segundo Livro narra a visita do Arcebispo às comunidades para as confirmar na fé e unidade proclamada no Sínodo e introduzir nelas o rito latino, segundo as normas decretadas por Trento. E o terceiro narra o retorno de Frei Aleixo de Menezes de Cochim a Goa, visitando algumas igrejas no caminho e tentando instaurar a fé em Socotorá e terminando com uma digressão sobre a embaixada dos frades agostinhos ao Xá das Persia; 3. “Frei Luis de Genova na sua Pompa Sacra Italiana da Religiao Augustiniana na Canonização de Santo Thomas de Villa-Nova, pag. 24” cuja obra e autor não encontramos informações; 4. “Fr. Simpliciano de S. Martinho na sua Historia Franceza das Vidas dos Santos da Ordem de S. Agostinho, p. 798” para o qual também não encontramos informações; 5. “Fr. Philippe Elsieo no Encomeasticon Augugustiniano p.30”, mais uma obra que não conseguimos localizar; 6. “Gil Gonçalves de Avila no seu Theatro de Madrid lib. 2 cap.2 p. 243” que acreditamos tratar-se de *Teatro de las grandezas de la Villa de Madrid corte de los Reyes Católicos de España*, que veio a lume em 1623 e foi atribuído a Gil Gonzáles Dávila (c.1570 a 1658), cronista de Philipe III entre os anos de 1619 e 1656 e das Índias a partir de 1643; 7. “Frey Antonio da Natividade nos seus Montes, Monte 3 Coroa única”, que acreditamos tratar-se da obra *Montes de coroas de Santo Agostinho nelle, e na sua eremítica família recebidas dedicados aa Serenissima Raynha de Portugal Donna Lviza*, impresso em Lisboa no ano de 1663; 8. “Frei Antonio da Purificação na sua Chronologia em 3 de maio e no seu tratado de Viris Illustribus cap. 25 p.34” a primeira referencia acreditamos tratar-se de *Chronologia Monastica Lusitana*, publicada em 1642 pelo eremita agostiniano, mestre em Teologia e Filosofia, Frei Antônio da Purificação (1601-1658) e a segunda acreditamos ser obra do mesmo autor intitulada *de viris illustribus antiquissime provinciae Lusitanae Ordinis Eremitarum*, que teria vindo a lume no mesmo ano de 1642. Frei Agostinho de Santa Maria cita ainda os nomes de 9. João Hayus, 10. Nicolau Crusenio e 11. Laurencio Beyerline sem indicar suas obras; e 12. “Frei Nicolao Curcio e sua obra Elog. Virorum Illustrium, pag. 181” cuja obra não conseguimos identificar. Essas menções estão na página 61 de *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Mônica*.

porque a documentação enviada não permitia um aprofundamento do assunto. De qualquer forma, a lamentação de Frei Agostinho de Santa Maria nos faz crer que o autor esteve em contato direto com o convento durante a redação da obra.

No “Livro I”, o autor narra os eventos relacionados aos primeiros anos da prelazia de D. Aleixo de Meneses na Ásia e a sua decisão pela fundação de três “casas” para acolhimento de mulheres “reinóis” residentes em Goa. No entanto, assim como fez na sua introdução proeminal, o autor retrocede na narrativa para abordar o período anterior a partida de D. Frei Aleixo de Meneses rumo a Goa, explicando novamente como se deu sua eleição para a cadeira arcebispal, atribuída a uma *especial moção de Deus*:

Compadecido Filipe, o Prudente, no tempo que era senhor de Portugal (pelas queixas que lhe faziam) do miserável estado em que se achava a Índia, assim no temporal como no espiritual, assentou consigo por na Prelazia de Goa sujeitos da **maior qualidade, virtude, letras e prudência**; para que com a sua autoridade e conselho atendessem os vice-reis a um e outro argumento daquele Estado. Para esse fim nomeou (**ao que parece com especial moção de Deus**) a Fr. Aleixo de Jesus, ou de Meneses, seu Pregador e cujas virtudes e letras estava bem inteirado, sobre o conhecimento da sua grande qualidade, em Arcebispo Primaz do Oriente.¹⁶⁵

Como temos defendido, Frei Agostinho de Santa Maria destaca características positivas de Frei Aleixo de Meneses a ponto de colocá-lo numa posição de instrumento divino para salvação das almas no Oriente, que se encontravam – segundo sua perspectiva – desordenadas e depravadas. Exaltando as iniciativas pastorais do arcebispo, o autor relata o choque que Frei Aleixo de Meneses expressou ao desembarcar em Goa, em setembro de 1595, diante da situação dos cristãos locais. A resposta imediata foi a convocação de um sínodo provincial, com o objetivo de corrigir os desvios doutrinários e morais, combater práticas consideradas heréticas e alinhar os costumes à ortodoxia romana.¹⁶⁶

Essa ação se insere projeto político mais amplo de D. Frei Aleixo de Meneses, voltado à latinização das cristandades orientais e à submissão dessas comunidades à autoridade da Igreja de Roma. A fundação do Convento de Santa Mônica, narrada por Frei Agostinho de Santa Maria, é parte desse esforço de institucionalização da fé católica nos moldes tridentinos, e revela como o arcebispo buscava consolidar espaços de formação religiosa e disciplinar voltados especialmente às mulheres, dentro do território do Império português no Oriente.

¹⁶⁵ SANTA MARIA, *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa*, p. 63 e 64, grifos nossos.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 64.

É nesse contexto que Frei Agostinho de Santa Maria alude ao desejo, expressado logo cedo por D. Frei Aleixo de Meneses, em fundar três casas para mulheres (de três grupos distintos) na cidade de Goa, justificando a necessidade dada a “devassidão feminina” que, segundo o autor, imperava naquele Estado e resultava na morte de muitas mulheres pelas mãos dos próprios maridos, em defesa da honra. Tal cenário, argumenta Frei Agostinho de Santa Maria, causava prejuízo não apenas ao serviço de Deus, mas ao bem da República”.¹⁶⁷

De acordo com o autor, a primeira casa criada foi um recolhimento para as donzelas nobres, porém pobres e desamparadas e o recolhimento para mulheres arrependidas. O convento foi o terceiro a ser fundado porque demandava uma maior negociação com a Coroa. Seguindo a ordem deste “Livro Primeiro”, o segundo capítulo trata da chegada das cofundadoras, D. Philippa Ferreira e sua filha D. Maria de Sá, e de como estas tomaram posse do recolhimento ainda antes que este tivesse sua existência reconhecida pela Coroa. Neste “Livro I”, o autor também busca destacar os sinais de prodígios ocorridos antes da fundação da casa. Relata como Frei Aleixo de Menezes conseguiu a autorização necessária para fundação do convento e todas as dificuldades que enfrentaram para dar início às obras. Com dezenove “capítulos”, esse “Livro Primeiro” também narra a transferência das moradoras do Recolhimento da Serra para o Convento de Santa Mônica, assim como a cerimônia de profissão de fé presidida pelo próprio Frei D. Aleixo de Meneses. O texto aborda ainda o primeiro priorado sob a responsabilidade da agora Madre Sor. Philippa da Trindade (anteriormente conhecia como Philippa Ferreira), os desafios enfrentados por Frei Diogo de Sant’Anna (1571-1644), administrador e confessor da casa conventual, para dar continuidade à obra. Além disso, o texto explora questões relacionadas à saúde das freiras e à “perseguição” que Sant’Anna teria enfrentado em meio ao conflito de interesses entre o Convento e a Câmara de Goa.

O “Livro II” também se compões de dezenove capítulos e trata, particularmente, das “perseguições” impostas pelo poder civil à comunidade conventual do Santa Mônica de Goa, bem como das estratégias adotadas por esta para se defender e refutar as acusações. Já no “capítulo primeiro” do Livro II, Frei Agostinho de Santa Maria afirma que desde a sua fundação, o convento enfrentou “muitos trabalhos e perseguições”, contudo, foi a partir de 1632, vinte e seis anos após a sua ereção, que se viu diante do seu maior desafio: acusado de ser um dos responsáveis pelos danos e ruínas daquele Estado (da Índia).¹⁶⁸ Segundo o autor, o

¹⁶⁷ De acordo com Frei Agostinho de Santa Maria, as três casas encontravam afirmação na invocação à Santíssima Trindade: a primeira, dedicada ao pai eterno, receberia donzelas nobre (fidalgas desamparadas); a segunda, dedicada a Jesus Cristo, receberia as religiosas professoras, enquanto a terceira oferecida ao Espírito Santo, era destinada ao recolhimento de mulheres convertidas e consideradas arrependidas. SANTA MARIA, 1699, p. 65.

¹⁶⁸ SANTA MARIA, *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa*, p. 206.

vereador Luís da Fonseca de Sampaio, movido por questões pessoais – seu filho fora rejeitado como religioso da Congregação, por “defeitos na sua geração” – proferiu um discurso, no dia 10 de fevereiro de 1632, no qual apontava o convento de Santa Mônica, fundado pelos religiosos da Ordem do Patriarca Santo Agostinho, como um dos principais responsáveis pelo “despovoamento da terra” e pela escassez de moradores de todas as condições. Entre seus argumentos, destacava-se a denúncia de que o convento concentrava “todo o melhor dinheiro desta terra, com as mais líquidas propriedades desta cidade”, ao recolher para si “todas as moças donzelas e viúvas ricas”, o que, segundo ele, despovoava a região e impedia os casamentos de fidalgos valorosos.¹⁶⁹

Pesquisas de autores como Thimoty Coates,¹⁷⁰ Margareth de Almeida Gonçalves¹⁷¹ e Rozely Menezes Vagas Oliveira¹⁷² corroboram essa narrativa e indicam que o conflito entre a Câmara e o Convento estavam realmente enraizadas em questões econômicas e sociais concretas como a queixa sobre a concentração de bens de mulheres e viúvas ricas do Estado da Índia, sob administração do Convento; e na reclamação sobre o “elevado” número de mulheres casadouras ali recolhidas, o que, segundo os denunciantes, impactava significativamente a política de casamentos e a fixação de portugueses e seus descendentes em Goa.

Nos restantes capítulos do “Livro II” segue-se o relato do autor sobre os recursos e refutações implementados por D. Frei Diogo de Sant’Anna, administrador e confessor geral do convento, e das freiras frente as acusações, às ordens reais e aos requerimentos da Câmara.¹⁷³ Já o “Livro III” de *História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa*, apresenta um capítulo a menos que os dois anteriores e oferece uma visão sobre os aspectos santorais do Convento. Nesta parte da obra, o autor aborda as virtudes e a santidade das religiosas, referindo-se a elas como “perfeitas devotas do Santíssimo Sacramento, de Jesus e da Virgem”. Destaca, ainda, a obediência das freiras às regras de Santo Agostinho e à observância das constituições elaboradas por seu fundador, Frei Aleixo de Menezes, fundador do convento, enfatizando a importância da clausura e do recolhimento como práticas essenciais à vida espiritual.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 208.

¹⁷⁰ COSTA, Renata Ferreira. Interface entre Filologia e Tradições Discursivas: Estudo da Dedicatória de um Códice do Século XVIII. In: **III Seminário Internacional de Estudos sobre Discurso e Argumentação** (III SEDiAr), 2016, São Cristóvão-SE. Anais do III Seminário Internacional de Estudos sobre Discurso e Argumentação. Santa Cruz -BA: Editora da Universidade Estadual de Santa Cruz, 2016. v. 1. p. 4046-4056.

¹⁷¹ GONÇALVES, Margareth de Almeida. **Império da Fé: andarilhas da alma na era barroca**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2005.

¹⁷² OLIVEIRA, Rozely M.V. **As mônicas no Vale dos Lírios: das “santas” fundadoras às freiras sublevadas do Monde Santo em Goa, de 1606 a 1738**. v. 1. 487f. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Rio de Janeiro. São Gonçalo, RJ. 2019.

¹⁷³ SANTA MARIA, **Historia da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa**, pp. 226-344.

Além da dimensão normativa, o texto incorpora elementos relacionados ao “sobrenatural”, como o relato do milagre do crucifixo do coro – que, segundo o autor, em determinadas ocasiões, teria aberto os olhos e sangrado na presença da população cenobítica. Frei Agostinho de Santa Maria também menciona a proteção divina sobre o convento e os “efeitos” alcançados pelas orações das freiras, reforçando a ideia de que o espaço era abençoado e espiritualmente eficaz. Essa parte da obra traz à tona informações sobre o incêndio que devastou parte do convento em 1636, bem como oferece uma descrição da sua arquitetura e das dependências adjacentes, como o pátio, o pomar, a casa dos confessores e como a “vivenda dos criados e gente do serviço”.

Ao concluir o “Livro III”, Frei Agostinho de Santa Maria apresenta breves relatos sobre as primeiras trinta e três priorosas do convento. Esses relatos abrangem o período desde a fundação da casa em 1606 até o que o autor chamou “tempo presente”, situando-se pouco antes da publicação da obra em 1699. Nessas pequenas biografias, o autor enfatiza aspectos cronológicos, como datas de profissões religiosas e eleição para o priorado; em alguns casos ele também menciona o ano de nascimento. Embora a data de falecimento das priorosas seja frequentemente citada, essa informação não é abrangente para todos os nomes da lista. Outro dado pertinente que o autor ressalta é o local de nascimento e os nomes dos pais dessas religiosas, entretanto, mais uma vez, a informação não abrange toda a relação das “governantes” do cenóbio goês.¹⁷⁴

A última parte de *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa* é o “Livro IV”, dedicado à apresentação das moradoras do convento de forma geral, abrangendo todos os níveis da hierarquia cenobítica. Nele, Frei Agostinho de Santa Maria expressa sua lamentação por não ter conseguido escrever sobre todas as mulheres que habitaram o Santa Mônica, justificando que as limitações documentais – agravadas pela vasta distância entre Portugal e a Índia, o tempo que passou desde os acontecimentos dos eventos, ainda que não fossem séculos, além do descaso com que se trataram essas memórias, afetaram o resultado de sua obra, para qual faz questão de dizer não ter faltado empenho de sua parte na busca de tais registros. Nele, o frei manifesta ainda a sua esperança de “*que os grandes exemplos daquelas fervorosas Esposas de Christo não ficassem ocultos ao mundo, nem a minha Religião Augustiniana defraudada de hum tão grande credito, que certamente o tem grande em ter filhos, & filhas abalizadas em virtude [...]*”¹⁷⁵

¹⁷⁴ SANTA MARIA, *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa*. pp. 350-475.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 486.

Este “Livro Quarto” é o mais extenso da obra, composto por trinta e quatro capítulos onde se distribuem parte das histórias dessas mulheres. A estrutura narrativa adotada por Frei Agostinho de Santa Maria, sobretudo nessa seção, recorre ao gênero hagiográfico, especialmente ao tratar das freiras de véu preto, cujas vidas são exaltadas por suas virtudes, penitências e devoção. Essas mulheres ocupam o centro da narrativa, sendo apresentadas como modelos de santidade e disciplina. No entanto, o autor também inclui exceções significativas – como escravas, criadas e outras figuras marginais à hierarquia conventual – que, embora apareçam com menos destaque, revelam a complexidade social do convento e a amplitude da rede feminina que o sustentava. Essa escolha reforça o projeto de “fazer memória” sobre as realizações dos agostinhos na Ásia, articulando espiritualidade, disciplina e identidade institucional.¹⁷⁶

As duas obras que a partir de agora passamos a descrever, abordam o tema do martírio de cristãos no Oriente, com especial atenção às experiências de religiosidade feminina. Embora também incluam exemplos de homens e crianças, é notável o destaque dado às mulheres, cujas trajetórias são apresentadas como modelos de virtude e resistência espiritual.¹⁷⁷ As obras em questão são os títulos *Rosas do Japam*, publicada em 1709, e a sua continuação, *Rosas do Japam e da Cochinchina*, que foi à lume em 1724.¹⁷⁸

Rosas do Japam é estruturado em cinco “tratados”.¹⁷⁹ Os quatro primeiros são dedicados à história de oito mulheres cristãs que viveram em uma casa de recolhimento que foi fundado em *Meaco*, no Japão, por volta do ano 1600. O “Tratado Primeiro” retrata a trajetória de D. Julia Naitō, a quem Frei Agostinho de Santa Maria credita a fundação da casa de recolhimento e considera a primeira “superiora”. No “Tratado Segundo” encontramos D. Luzia

¹⁷⁶ *Ibidem*, pp. 486-804.

¹⁷⁷ Para uma análise preliminar dessas obras, ver: SILVA, Luciana Nogueira da. “Flores” entre “Espinhos de Idolatria” – O Oriente Cristão, Gênero e Escrita no Império Português (Agostinho de Santa Maria, Século XVIII). 152f. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ. 2018.

¹⁷⁸ As duas edições contêm relatos que poderíamos categorizar como “martírio branco” (ou “espiritual”) e de “martírio vermelho” (ou de “sangue”), distinções que adotamos com base na definição proposta por Antônio Blasucci, para o **Dicionário Franciscano**. Para explicar a diferença entre os dois tipos de martírio Blasucci aponta que enquanto o martírio de sangue ou vermelho está associado à morte por testemunhar a fé cristã, o martírio branco ou espiritual estaria ligado à uma intensa ascese, com ênfase na valorização da exposição do corpo aos limites naturais através das penitências, macerações, abstinência sexual, jejuns. BLASUCCI, A. Martírio, imolação, sacrifício. In: GUIMARÃES, Almir Ribeiro (org). **Dicionário Franciscano**, 1999. Petropolis, Vozes, pp. 416-420. Apud. FALCI, P.G. Os movimentos religiosos e a Legenda Aurea: Uma análise do martírio imaginário de Domingos de Gusmão. Revista Aulas – Unicampi. Disponível em: <http://www.unicampi.br/~aulas>. p. 1-27, 02 set. 2008.

¹⁷⁹ O Dicionário da Língua Portuguesa composto pelo padre D. Rafael Bluteau define “tratado” como dissertação, opúsculo sobre algum assunto ou coleção de artigos. BLUTEAU, Rafael. **Diccionario da língua portuguesa** composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro. Vol. 2: L-Z. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1788, p. 485

da Cruz, a quem o autor qualifica como uma “virgem e santa”. Este é o tratado que contém mais informações sobre a personagem, apresentando treze subtítulos, em comparação aos seis dedicados a Julia. A narrativa de Luzia é rica em aspectos santorais, repleta de referências aos “favores e efeitos maravilhosos” que aquela “serva de Deos” recebia de Nossa Senhora e de seu filho Jesus. O “Tratado Terceiro” relata a vida de outra virgem, Thecla Ignácia, que assim como Luzia recebia “mercês sobrenaturais” de seu “divino esposo” e, assim como Julia Naitō, foi “superiora” da casa de recolhimento.

O “Tratado Quatro” apresenta cinco subtítulos que reúnem as histórias de outras cinco mulheres que também viveram no recolhimento de *Meaco*: Magdalena de Nacaxima, Maria Iga, Marina Mançu, Maria Muni e Mécia. Apesar de sua brevidade, o texto oferece informações interessantes, como a presença de uma coreana entre as cristãs japonesas e uma referência que nos permite supor que o recolhimento tenha sido liderado por três superiores distintas ao longo de sua existência.

O quinto e último “Tratado” de *Rosas do Japam* também se concentra em mulheres cristãs japonesas, mas sem vínculos com o recolhimento. Ele narra as “trajetórias de várias senhoras do Japão” onde encontramos o interessante caso de D. Gracia Tamako, que ainda hoje é cultuada pelos cristãos nipônicos como um exemplo de cristã perfeita, embora ainda não tenha sido oficialmente canonizada. Isso contrasta com o destino de outro personagem mencionado pelo autor: “D. Justo Cataiama” que foi beatificado pelo Papa Francisco em 07 de fevereiro de 2017.¹⁸⁰

Considerando as informações contidas nesses relatos de vida, podemos afirmar que as atividades do recolhimento o aproximavam-no da rotina de um beatério, semelhante aos que existiam na Europa. O próprio Frei Agostinho de Santa Maria usa o termo “beata” para se referir às moradoras da casa. Além disso, sabemos também pelo próprio autor que o recolhimento nunca se tornou um convento.

“A regra que compôs D. Julia Nayto, para observar naquele seu Recolhimento com suas companheiras, se fundava principalmente na observância, & obrigação dos três votos de Pobreza, Castidade, & Obediência, com q se consagravam, porque ainda que não era Convento de Religião aprovada, & confirmada pela Sé Apostólica, fora desta solenidade nada lhe faltava para uma vida perfeitíssima, muito conforme à que professam as Religiosas das Religiões mais reformadas de Europa aprovadas pela Sé Apostólica [...]”¹⁸¹

¹⁸⁰ A história de D. Justo Catayama é mencionada por Frei Agostinho de Santa Maria no tratado da vida de D. Julia Naytō, em *Rosas do Japam*.

¹⁸¹ SANTA MARIA, *Rosas do Japam*, p. 114.

Importante lembrar que, ao se converterem ao Cristianismo, essas mulheres enfrentaram perseguições tanto por parte das autoridades locais quanto por integrantes de suas próprias famílias que, em geral, não aprovavam suas escolhas. Como resultado, elas foram forçadas a deixar o Japão e buscar refúgio nas Filipinas, em particular na cidade de Manila. Em vários momentos da narrativa do autor, é possível identificarmos que, enquanto estavam no Japão essas mulheres viveram uma experiência religiosa bastante conectada à sua comunidade, marcada por relatos de pregações, conversões e a prática de alguns sacramentos, como o do Batismo. Entretanto, após a mudança para as Filipinas, o que mais se destaca no discurso de Frei Agostinho de Santa Maria sobre essas mulheres é o fato de que elas passaram a exibir uma sensibilidade devocional mais contemplativa, passando a reger suas vidas pelas orações, meditações, comunhões espirituais, que em alguns casos resultaram em experiências místicas como visões, premonições e morte “em odor de santidade”.

A segunda parte desse trabalho, intitulada *Rosas do Japam e da Cochinchina* foi impressa em 1724. Ela se divide em dois tratados: o “Tratado Primeiro”, que continua os relatos sobre o martírio de cristãos japoneses, e o “Tratado Segundo”, que apresenta a Cochinchina. O “Tratado Primeiro” possui XVII “capítulos”, que na verdade poderíamos chamar de subtítulos. Todos são dedicados à trajetória, da hoje santa católica, Maria Magdalena de Nagasaki.¹⁸²

A última obra de Frei Agostinho de Santa Maria que iremos explorar complementa nossa seleção dos seus trabalhos relacionados à Ásia. Trata-se do Tomo VIII de *Santuário Mariano*. Como já mencionamos, essa obra é composta por dez tomos que começaram a ser publicados a partir de 1707 e se constituíram no trabalho mais notório do autor, que se dedicou a catalogar todas as imagens, ermidas e capelas que possuíam como orago Nossa Senhora, nas suas mais diversas invocações, encontradas ao longo do vasto império português e regiões adjacências.

Segundo Maria de Lourdes Correia Fernandes, embora o tema mariano tenha sido um dos mais acionados no período moderno, nenhuma obra dos séculos XVI-XVII e primeiras décadas do XVIII se compararia a *Santuário Mariano* em sua extensão, objetivos e

¹⁸² Maria Magdalena de Nagasaki foi beatificada pelo Papa João Paulo II em 18 de fevereiro de 1981, em Manila. E foi canonizada pelo mesmo papa em 18 de outubro de 1987, na cidade do Vaticano, entre outros dezesseis mártires do Japão. De acordo com Frei Agostinho de Santa Maria, ela foi uma virgem da cidade de Nagasaki, cidade episcopal que contava com diversos conventos: agostinhos, dominicanos, franciscanos e jesuítas. Teria nascido por volta do ano de 1614, filha de pais católicos. Desde muito jovem apresentava sinais de santidade e foi figura fundamental na conversão de inúmeros concidadãos. Ver: SILVA, L. N. “**Flores**” entre “**Espinhos de Idolatria**” – O Oriente Cristão, Gênero e Escrita no Império Português (Agostinho de Santa Maria, Século XVIII). 152f. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ. 2018.

resultados.¹⁸³ Neste estudo, focamos no Tomo VIII dos dez volumes escritos por Frei Agostinho de Santa Maria. Como indicado em sua folha de rosto, essa obra aborda as imagens “*milagrosamente aparecidas em India Oriental, E mais Conquistas de Portugal, Ásia Insular, África, & Ilhas Filipinas*”. A estrutura da obra divide-se em dois “livros”: o “Livro Primeiro” compila um extenso registro de 105 imagens, dispersas “*Em as conquistas & partes Ultramarinas dos Reinos de Portugal, & Suas Conquistas*”. O Livro Segundo, apenas com doze imagens está relacionado as imagens aparecidas “*Em as Ilhas Felippinas em a Asia Insular*”.

A obra revela esforço sistemático de compilação, fundamentado em fontes tanto religiosas quanto seculares que circulavam pelo meio letrado ao qual o autor pertencia. Utilizou cartas ânuas, histórias, crônicas além de dados coletados diretamente no local e enviados ao reino por correspondentes encarregados dessa tarefa. Ao longo da obra, de quatrocentos e uma páginas, conseguimos identificar mais de cinquenta diferentes referências citadas por Frei Agostinho de Santa Maria. Frei Faustino da Graça, um monge agostiniano nascido em Goa, que atuou como missionário no Oriente e desempenhou a função de confessor do Real Convento de Santa Mônica, tendo por isso recolhido informações *in loco*.¹⁸⁴ Ao longo do texto de Santa Maria seu nome foi associado às notícias de 38 imagens.

2.3. As folhas de rosto e as páginas preliminares: o que vem antes da obra.

Após tentarmos situar a recepção crítica das obras de Frei Agostinho de Santa Maria — marcada por leituras posteriores que privilegiaram critérios estéticos utilitários e, não raro, por uma recusa ao estilo barroco —, impõe-se um deslocamento de perspectiva. Torna-se necessário retornar às próprias obras, consideradas em sua lógica interna e em seu contexto de produção, antes de qualquer juízo retrospectivo. Esse retorno implica analisar não apenas os conteúdos e a organização narrativa dos textos, mas também sua materialidade enquanto livros barrocos: o ornamento das folhas de rosto, a disposição hierarquizada dos paratextos, as licenças, dedicatórias e prólogos que antecedem o texto principal e orientam sua leitura. Longe de constituírem excessos decorativos, esses elementos integram uma economia retórica e visual

¹⁸³ FERNANDES, M. L. C. *Imagens e Devoções Marianas na Época Moderna. O testemunho de Santuário Mariano (1707-1723)*, *op. cit.* p. 56.

¹⁸⁴ VELA, P. Gregorio Santiago. *Ensayo de una Bibliotheca ibero-americana de la orden de San Agustin*, vol. III, p. 293.

própria da escrita devocional do período, na qual forma e conteúdo atuam conjuntamente na edificação espiritual do leitor.

De acordo com Roger Chartier, o livro, enquanto produto cultural, passou por diversas mutações e adaptações, refletindo as transformações e necessidades adquiridas pela humanidade ao longo da história. Nesse processo, o aspecto físico do livro evoluiu paralelamente à sua escrita e aos discursos que o compunham. Assim, para que o livro, tal como o conhecemos, chegasse a existir, ele foi moldado por variados agentes que influenciaram seu formato. Não se tratava apenas da escrita de um autor, como proprietário do objeto, mas também da revisão, da edição e dos ambientes de circulação, todos eles contribuindo para a forma como percebemos o livro hoje.¹⁸⁵

Na Época Moderna, período em que os livros de Frei Agostinho de Santa Maria foram produzidos, as obras eram frequentemente comercializadas na forma de cadernos de textos dobrados e cabia aos compradores dos exemplares fazerem as escolhas que orientariam o trabalho dos encadernadores. Assim, a qualidade do revestimento, bem como a presença de ornamentações aplicadas à encadernação, aos cortes ou às seixas, dependia não apenas das preferências estéticas e da habilidade das mãos do artesão, mas da dimensão do investimento econômico depositado na encomenda.¹⁸⁶

Frequentemente, esses revestimentos (capas) acabavam ocultando a identidade das obras criadas nas oficinas de impressão, como podemos



observar ao lado com a capa e a contracapa de *História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa* (1699). Por isso, faz sentido que entre os séculos XV e XVIII, a f

Figura 1– Capa e contracapa da obra *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa* (1699).

Fonte: https://archive.org/details/Wotb_8824791/mode/2

¹⁸⁵ CHARTIER, Roger. **A ordem dos livros**. Leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII. Brasília: Editora UnB, 1994.

¹⁸⁶ ARAUJO, André de Melo. A primeira página da história: configuração material e função da folha de rosto em livros de história alemães do século XVIII. **Estudos de cultura material/dossiê** Dimensões materiais da cultura escrita. Na. Mus. Paul. 28, 2020. Disponível em [SciELO Brasil - A primeira página da história: configuração material e funções da folha de rosto em livros de história alemães do século XVIII A primeira página da história: configuração material e funções da folha de rosto em livros de história alemães do século XVIII](https://doi.org/10.1590/1982-02672020v28d3e34). <https://doi.org/10.1590/1982-02672020v28d3e34>. Último acesso: 23 de setembro de 2025.

olha de rosto tenha se tornado o principal recurso gráfico na identificação das publicações.¹⁸⁷

Isso significa que, embora atualmente as páginas de rosto dos livros apresentem um *design* minimalista, caracterizado pelo uso limitado de recursos visuais, e as capas sejam hoje as verdadeiras responsáveis por capturar a atenção do leitor, no Período Moderno essa dinâmica era inversa, com as folhas de rosto sendo as encarregadas por identificar a obra e orientarem as primeiras expectativas dos leitores quanto à natureza do impresso.¹⁸⁸

Em geral, as folhas de rosto das obras modernas apresentam um padrão estilístico bastante característico. Elas costumam incluir títulos extensos e detalhados (escrito com letras de vários estilos e tamanhos diferentes) que deixam poucas dúvidas a respeito da conteúdo da obra. Logo após o título, é comum encontrarmos uma breve descrição que complementa a informação do título, destacando os principais temas e eventos abordados na obra. Por exemplo, em *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Monica de Goa* (1699), logo abaixo ao título, encontramos uma descrição que elucida ainda mais o seu conteúdo:

Em que se referem os prodígios que houve em sua erecção, as grandes contradições, trabalhos, e vexações que depois de fundado padeceram as Religiosas por espaço de trinta anos, até que foram obradas aquelas maravilhas (que admiraram o mundo) pela Santissima Imagem do Senhor Crucificado do Coro do mesmo convento a favor de suas devotas, e perseguidas Esposas: com as vidas das VV. Madres Fundadoras, e de outras muitas Religiosas assinaladas em virtude[...]¹⁸⁹

É bastante comum que nas folhas de rosto encontremos o nome de alguma personalidade a quem a obra foi dedicada, um elemento significativo nas produções da época e cuja relevância discutiremos adiante. Outra característica comum é que o nome do autor aparece em destaque, frequentemente acompanhado de menções a cargos e funções relevantes, exercidos em paralelo à atividade como escritor. Além disso, a folha de rosto traz informações como data e local da

¹⁸⁷ De acordo com José Francisco Meirinhos, nas obras medievais, a folha de rosto não era uma prática usual. Os textos circulavam sem títulos e, muitas vezes, sem a identificação do autor, sendo reconhecidos apenas pelo *incipit*, que eram discretos títulos ou simples palavras iniciais de cada texto. Embora alguns códices apresentassem páginas decoradas, estes eram raros e serviam mais para celebrar o volume como um símbolo de poder e autoridade do que realmente para destacar o conteúdo. Contrariando o princípio do exemplar único, a tipografia permitiu a multiplicação de obras absolutamente iguais, algo impossível com o manuscrito. E a mudança mais notável, ainda que não imediata, ocorre com a criação de portadas monumentalizadas, que incluíam tanto gravuras como texto e, em alguns casos, cores vibrantes como o vermelho. Segundo Meirinhos, os vocábulos que designam essa página inicial descrevem tipologias de composição: frontispício (a fachada arquitetônica), portada (o limiar da entrada), folha de rosto (a face que nos mostra o interior ou o resto do corpo). MEIRINHOS, José Francisco. **Editores, livros e leitores em Portugal no século XVI**: a colecção de impressos portugueses da BPMP, 2006

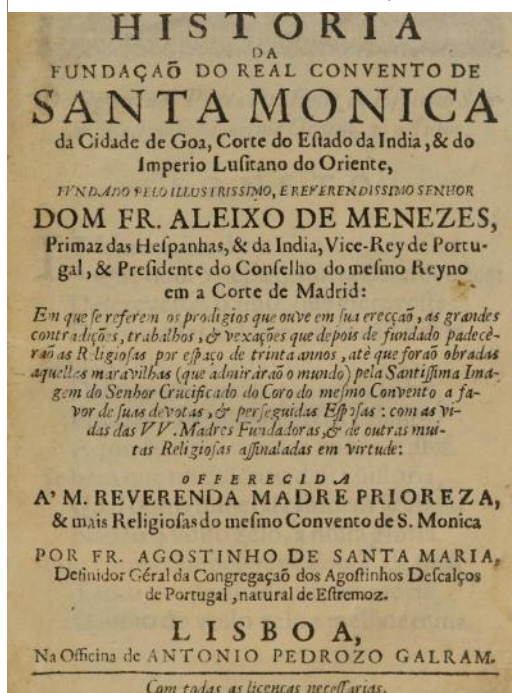
¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 3.

¹⁸⁹ SANTA MARIA, *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa*, Folha de Rosto.

publicação da obra, bem como a referência à tipografia responsável pela impressão, cuja escolha cuidadosa deveria refletir a seriedade e a importância do conteúdo.

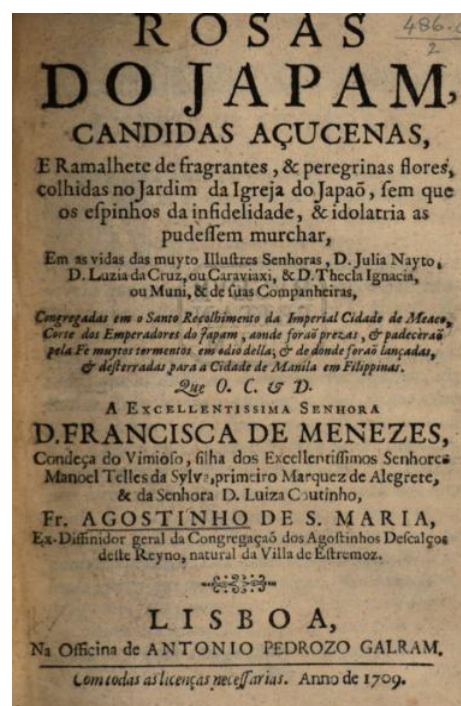
Elementos decorativos, como ornamentos tipográficos, brasões ou ilustrações também poderiam adornar a folha de rosto. No caso de obras religiosas, como as de Frei Agostinho de Santa Maria, muitos desses ícones poderiam remeter à cenas bíblicas, imagens de santos ou eventos milagrosos. Ao analisarmos nosso conjunto de fontes, observamos que, com exceção de *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Monica de Goa*, que não apresenta nenhum elemento decorativo (Figura 2), as demais folhas de rosto contam com um pequeno adorno tipográfico, localizados acima da referência que indica a cidade de produção da obra (figuras 3, 4 e 5). Ou seja, nas quatro folhas de rosto das obras analisadas não existe imagens que remetam à cenas religiosas.

Figura 2 – Folha de Rosto de *História da Fundação do Real Convento de Sta. Monica*, 1699



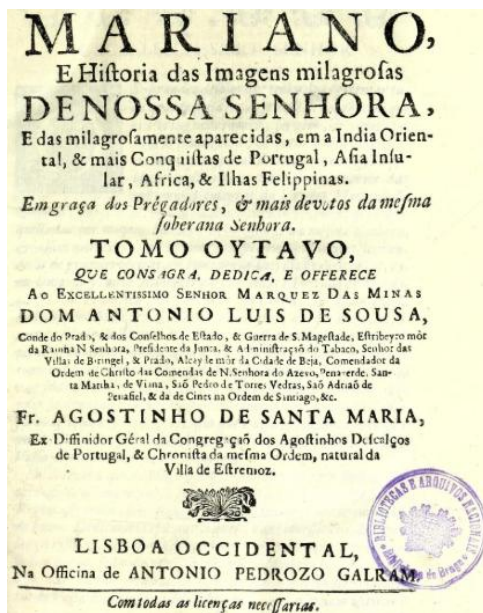
FONTE: Arquivo da Internet – Google Livros.

Figura 3 – Folha de Rosto de *Rosas do Japam*, 1709



FONTE: Arquivo da Internet – Google Livros.

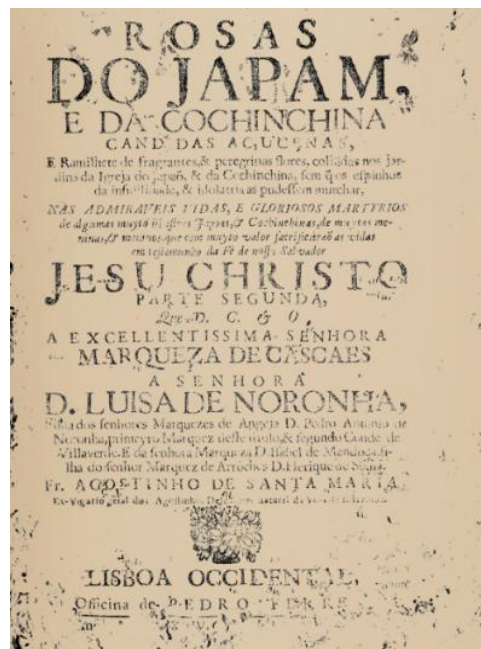
Figura 4 – Folha de Rosto *Santuário Mariano*, 1720



Fonte:

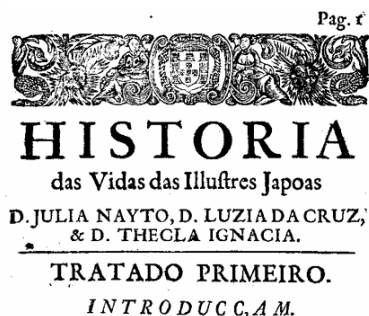
<https://archive.org/details/santuariomariano08sant/page/n199/mode/2up>.

Figura 5 – Folha de Rosto de *Rosas do Japam e da Cochinchina*, 1724



[Rosas do Japam, e da Cochinchina candidas acucenas, e ramilhere de fragrantas, &](#)

Imagem 6 - Página 1 de *Rosas do Japam*, 1709.



HISTORIA
das Vidas das Illustres Japoas
D. JULIA NAYTO, D. LUZIA DA CRUZ,
& D. THECLA IGNACIA.
TRATADO PRIMEIRO.
INTRODUCC, A M.

DISPONDO Deos com a sua altissima Providencia, & Misericordia infinita, que as luzes da verdade Catholica amanhescem em dilatado Imperio do Japam, encheo aquelle abrazado coração do Apostolo do Oriente, o glorioso Padre San Francisco Xavier, Ministro incansavel do Santo Evangelho, do zelo da sua conversão; & com a chave da sua abrazada caridade abrio as portas daquelle gentílico Imperio, que até alli se viao fechadas de todo, às vozes da Catholica Doutrina do sagrado Evangelho: o que os Serenissimos, & Catholicos Reys de Portugal, como filhos tam zelozos, & tam amantes da Igreja Catholica Romana,

FONTE: Arquivo da Internet – Google Livros.

Ainda no que tange os elementos decorativos das obras de Frei Agostinho de Santa Maria, no corpo dos textos também encontramos cabeçalhos ornamentais (ou xilogravuras de cabeçalho) encimando os títulos dos “livros” nos quais as obras são divididas e no início de cada livro temos letras capitulares ricamente ornamentadas. Alguns estudiosos, como Edward E. Lowinsky, defendem que as letras capitulares teriam uma forte conotação simbólica relacionada ao tema da obra ou

ainda a possíveis disputas teóricas do autor com algum par.¹⁹⁰

Contudo, Lowinsky estudou a ilustração das letras capitulares no

Figura 7 - Página 236 de *Rosas do Japam*, 1709.

236 *Trat. V. Da fortaleza, &c.*
Igreja do Japam, abra as portas delle à sua Fé pura, & immaculada, & de hum grande zelo, & hum ahezada charidade a muitos dos seus Ministros; para que vão a conquistar aquellas almas, que o demonio tem tyrannizado. Todos estes successos refere o Padre Luis de Gálvez da legada Companhia em a sua historia do Oriente, & Japão; assim na primeira, como na segunda Parte, nellas se poderão ver.

Soli Deo honor, & gloria.



FONTE: Arquivo da Internet – Google

¹⁹⁰ LOWINSKY, Edward. Music of the Renaissance as Viewed by Renaissance Musicians. In: O'KELLY, Bernard (org). *The Renaissance Image of Man and the World*. [S.l.]: Ohio State University Press, 1966.

proêmio das *Instutione Harmoniche* de Gioseffo Zarlino (1517-1590), um texto musical que teve ampla circulação na Primeira Modernidade. No caso das obras de Frei Agostinho de Santa Maria, tendemos a concordar, em parte, com a pesquisadora italiana Giuseppina Zappella que defende que as letras capitulares modernas tiveram sua origem nas capitulares iluminadas medievais. De acordo com a autora, na passagem para a tipografia, por uma questão prática, provavelmente de ordem econômica, se reaproveitava as matrizes xilográficas na impressão de outros livros que não aqueles para os quais tinham sido criadas, ocorrendo assim uma dissociação da imagem iconográfica das capitulares ormanentadas do conteúdo semântico textual.¹⁹¹

Outro ornamento presente nas obra de Frei Agostinho de Santa Maria é o *cul-del-lampe* (Figura 7), as vezes também chamado de pingente, que serviam para marcar o final de uma seção ou da própria obra, como é o caso da imagem ao lado, que marca o final do livro *Rosas do Japam*.

O tamanho desse ornamento tipográfico variava de acordo com o espaço que restava no fólio após o encerramento do texto. Essas ilustrações eram tipicamente compostas por um vaso de flores ou um recipiente decorativo com plantas, mas também poderia aparecer sob forma triangular e com motivos abstratos ou pictóricos. Essas ilustrações criavam um efeito visual agradável e harmonioso e demonstravam a importância da arte da decoração nos livros do período moderno.

Ainda assim, é seguro dizermos que Frei Agostinho de Santa Maria seguiu o padrão de impressão característico da época. Suas obras possuem títulos extensos e autoexplicativos, e apresentam variedade de formatos e tamanhos de fontes. Todas as obras possuem o trecho descritivo que apresentam os principais temas abordados (como demonstrado através da citação anterior). Em sequência, são mencionados nas obras do Frei, os nomes das personalidades às quais as obras foram dedicadas, seguido de breve menção a seus títulos nobiliárquicos, quando estes os possuíam.

Além disso, como era comum nas obras da época, após a identificação do homenageado, encontrarmos o nome do autor “Fr. Agostinho de S. Maria”, acompanhado das principais funções que ele exerceu, além de sua atividade como escritor até aquele momento.

Acreditamos que essas informações atuavam como um meio de qualificar os autores, funcionando como uma ferramenta de distinção. Na folha de rosto da obra de 1699 (figura 2), o frei destaca sua atuação como *Definidor Geral da Congregação dos Agostinhos Descalços*

de Portugal. Contudo, no livro seguinte (figura 3), datado de 1709, parece que o religioso já não ocupava mais essa função, uma vez que é referido como *Ex-definidor Geral da Congregação dos Agostinhos Descalços deste Reyno*. Na obra de 1720 (figura 4), a menção a seu papel de ex-definidor se repete, sendo acrescentada a de *Cronista da Ordem dos Agostinhos Descalços*. Por fim, na publicação de 1724 (figura 5), ele é mencionado como *ex-Vigário Geral dos Agostinhos*, cargo que também já não exercia na data de publicação da obra.

Devemos entender que, inserido em uma sociedade de corte, Frei Agostinho de Santa Maria, parece compreender que títulos nobiliárquicos, cargos e funções de relevo eram formas eficazes para se destacar socialmente. Além disso, evidenciar os méritos pessoais parece ser uma estratégia eficaz para atrair a atenção dos leitores, pois indica a qualidade da obra que deveria estar em conformidade com a estirpe do autor. Logo, é razoável supormos que os autores reservassem a preparação das folhas de rosto para a etapa final de suas obras, desta forma incorporando as informações mais recentes e mais relevantes sobre si mesmos, com o intuito de maximizar as vantagens que pudessem advir dessa apresentação.

Após essas informações, e logo abaixo ao adorno tipográfico, são apresentados os dados sobre o local de produção das obras, que no caso do nosso *corpus* documental é Lisboa, bem como a indicação da oficina tipográfica responsável pela impressão e o ano de sua impressão.

Como pode ser observado no quadro do APÊNDICE A, a oficina de Antônio Pedroso Galvão foi a mais utilizada por Frei Agostinho de Santa Maria para a impressão de suas obras. De acordo com os dados que colhemos no livro “*Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustin*”, das trinta e uma obras que Santa Maria mandou ao prelo durante a sua carreira, possivelmente apenas quatro não teriam saído das prensas de Galvão, que assim teria se encarregado de mais de 85% das impressões das obras do frei, incluindo todas as que abordamos nessa pesquisa.¹⁹² Embora esse número seja notável, não causa surpresa, uma vez que, segundo Maria Teresa Payan Martins, Antônio Pedroso Galvão pode ser considerado como o “impressor lisboeta do século XVIII, com o maior número de obras acabadas durante o reinado de D. João V.”¹⁹³

¹⁹² SANTIAGO VELA, Gregorio de. *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustin*. Madrid: Impr. del Asilo de Huérfanos del S.C. de Jesús, 1913-1932.

¹⁹³ Antônio Pedroso Galvão (1691-1739) herdou a oficina de João Galvão, livreiro-editor e mais tarde impressor (apontado ora como tio, ora como pai de Pedroso Galvão), que ao seu tempo já demonstrava ter um negócio sólido, com mais de vinte anos de funcionamento, e próspero, conforme demonstra ao mandar imprimir, à sua custa, duas obras em 1669 e uma em 1670. Consta que João Galvão faleceu em 1702 e Antônio Pedroso Galvão deu continuidade ao negócio da família, se estabelecendo na rua dos Espingardeiros onde a oficina funcionou até 1739. Há pouca informação sobre a vida de Antônio Pedroso Galvão, contudo, sabemos que imprimiu obras com privilégio real e em 1701, foi o principal tipografo em Lisboa, com 26 obras impressas de um universo de 73 que

Durante o período em que o frei produziu suas obras, era habitual que, entre a folha de rosto e o texto principal, existissem diversas páginas preliminares. Nelas, encontramos elementos como sonetos laudatórios, que poderiam ser dedicados ao autor, à obra ou a algum personagem; as dedicatórias (agora não apenas a indicação do nome como na folha de rosto, mas uma “pequena carta” endereçada às personalidades escolhidas); prólogos; protestações do autor. Alguns livros poderiam incluir todas essas seções, como *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Mônica* (1699) e o Tomo VIII de *Santuário Mariano* (1720), enquanto outros poderiam suprimir algumas delas, como por exemplo, *Rosas do Japam* (1709), onde não há sonetos laudatórios e *Rosas do Japam e da Cochinchina* (1724), no qual não encontramos a Protestação do Autor.

De forma menos opcional, estas páginas preliminares também contêm as licenças necessárias à publicação da obra. Por ser norma de controle obrigatório, todas as obras publicadas em Portugal entre os séculos XVI e XVIII estavam sujeitas à supervisão de órgãos reguladores. Em 1536, durante o governo de D. João III (r. 1521-1557), o Cardeal D. Henrique (1512-1580) foi nomeado Inquisidor Geral e instituiu um sistema de supervisão inquisitorial. Uma das principais determinações desse sistema foi a proibição do uso das Sagradas Escrituras na língua vernácula, permitindo seu uso apenas em latim. Com a implementação da Inquisição a partir deste ano, a imprensa passou a ser monitorada de forma rigorosa, obrigando cada livro a apresentar uma autorização prévia para publicação.¹⁹⁴

Em 4 de dezembro 1576, foi estabelecido um regime de censura tríplice, composto pelo Ordinário, pelo Santo Ofício da Inquisição e pelo Desembargo do Paço. Esse modelo de censura vigorou até 1768, quando o Marquês de Pombal unificou o processo sob a autoridade de um único tribunal, denominado por Real Mesa Censória, que por sua vez funcionou até 1787. Nesse ano, D. Maria I o aboliu essa estrutura e regressou ao sistema de censura tripartida – Inquisição,

foram produzidas nesta cidade. Se em 1701 a tipografia utilizada por Frei Agostinho de Santa Maria para imprimir suas obras foi a responsável por 24% da produção lisboeta daquele ano, no seguinte, 1702, Antônio Pedroso Galvão garante a metade da produção tipográfica da cidade ao imprimir vinte e dois livros dos quarenta e quatro que foram produzidos aquele ano em Lisboa. Por outro lado, devemos considerar que a concorrência havia diminuído, pois contou-se com menos quatro tipógrafos em Lisboa nesse ano. Essas informações podem ser encontradas em: SANTOS, Cária Sofia Remédios. **Bibliografia portuguesa: 1701-1705**. Tipógrafos e impressos no fundo da BNP: contributo para um catálogo. Relatório de Estágio, Mestrado em Ciências da Documentação e Informação, especialidade de Biblioteconomia. Faculdade de Letras. Universidade de Lisboa. 2015. E em: MARTINS, Maria Teresa Esteves Payan. Marcar e falsificar, o caso dos impressores da família Galvão. **Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias**. Vol.33, 2014.

¹⁹⁴ CÁDIMA, Francisco Rui. Imprensa, Poder e Censura. Elementos para a história das práticas censórias em Portugal. **Média & Jornalismo**, v.9, n.22, p. 101-129, 2013.

Diocese e Paço – sob uma nova designação: *Real Mesa da Comissão Geral para o Exame e Censura de Livros*.¹⁹⁵

Em nosso acervo documental, essas licenças costumam aparecer logo após a Protestação do autor, um espaço dedicado, geralmente, a esclarecer as razões que motivaram a criação da obra. Esse momento permite que os autores, sejam eles religiosos ou não, manifestassem seu compromisso em respeitar os decretos apostólicos, os dogmas teológicos, as leis civis e os valores morais e eclesiásticos de sua época. No entanto, há exceções, como em *Rosas do Japam e da Cochinchina*, onde as licenças se encontram após os sonetos laudatórios.

O processo de publicação de uma obra demandava um tempo considerável, para além daquele dedicado à escrita. Por exemplo, *História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica* começou a receber suas dispensas entre 21 de março e 16 de julho de 1698, autorizando apenas a impressão. As permissões para circulação foram concedidas mais de um ano depois, em outubro de 1699, quando o livro obteve a dispensa necessária para “correr”, sendo taxado em “sete centos reis em papel”.

No caso de *Rosas do Japam*, publicado em 1709, as licenças para impressão começaram a ser emitidas em 21 de janeiro de 1707 e se estenderam até 5 de dezembro daquele ano. A recomendação era para que, ao término da impressão, a obra retornasse à mesa de conferência para verificação e taxação. E, no exemplar que tivemos acesso, não encontramos as licenças para correr.

Já o Tomo VIII de *Santuário Mariano*, assim como *História da Fundação do Real Convento de Santa Monica de Goa*, encontramos as licenças completas (para impressão e para circulação da obra). As primeiras, para impressão, começaram a ser expedidas em outubro de 1714, enquanto as autorizações para circulação foram liberadas seis anos depois, em outubro de 1720, acompanhadas de uma taxa de *hum cruzado em papel*.

Ainda sobre as páginas preliminares das obras de Frei Agostinho de Santa Maria, *História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa*, abriga um único soneto, atribuído a Frei Feliz do Espírito Santo, confrade do autor que elogia Santa Maria pelo “seu notável trabalho”. No Tomo VIII de *Santuário Mariano*, encontramos um “romance” atribuído ao poeta Francisco de Sousa de Almada, descrito como um “íntimo amigo” de Santa Maria. Nesse texto, ele celebra a trajetória do frei, destacando sua vida de dedicação aos livros, sua profunda devoção à Virgem Maria e a humildade que caracterizava sua vida descalça.

¹⁹⁵ Ibidem.

A obra com mais intervenções laudatórias é a composição de 1724, *Rosas do Japam e da Cochinchina*. Ela apresenta quatro sonetos, dos quais três são dedicados a figuras femininas da própria narrativa e um ao autor. O primeiro soneto é de Salvador Soares Cotrim, sargento-mor da Vila das Pias, um nome que é mencionado em várias fontes históricas, como por exemplo em *Corografia Portuguesa*, de Padre Antonio Carvalho Costa, devido à sua colaboração na recolha e redação de elementos publicados sobre certas vilas da antiga Comarca de Tomar.¹⁹⁶

Os dois sonetos seguintes são de autoria de Gaspar Leitão da Fonseca, um nome amplamente reconhecido nas produções lisboetas da época. Membro da Real Academia de História Portuguesa, formado em Jurisprudência Pontifícia na Universidade de Coimbra e autor de diversos poemas, inclusive escreveu um dos panegíricos de *Corografia Portuguesa*, citado anteriormente. O quarto e último soneto homenageia o autor, é atribuído ao Capitão João Batalha da Silva, contador geral de guerra e do reino, de acordo com a obra, embora essa informação não tenhamos conseguido confirmar. *Rosas do Japam e da Cochinchina* inclui um “Encomeasticon” escrito em latim, assinado pelo mesmo Gaspar Leitão da Fonseca, um “Romance” em louvor às “Rosas” e uma “*Décima*”, em língua castelhana, que antecede um selo da Real Biblioteca.

Prosseguindo com a análise das páginas preliminares, especialmente no que tange às dedicatórias, constatamos que todas as nossas fontes contêm textos direcionados a figuras proeminentes em relação a Frei Agostinho de Santa Maria. Conforme observa Renata Ferreira Costa, durante o Antigo Regime, muitos escritores viam-se sustentados por um sistema de mecenato, em que artistas serviam a reis ou a nobres influentes, os quais reconheciam suas obras como frutos de um trabalho digno de remuneração, proporcionado pelo reconhecimento público de seus talentos.¹⁹⁷ A prática das dedicatórias se alinha precisamente a esse período, que abrange os séculos XVI a XVIII, caracterizado sobretudo, pelo regime de privilégios e por estruturas de manutenção do poder. Assim, segundo Ana Carolina Galante Delmas, o valor de

¹⁹⁶ Refiro-me à COSTA, António Carvalho da. **Corografia Portuguesa**. Lisboa: Officina de Valentim da Costa Deslandes, 1706.

¹⁹⁷ COSTA, Renata Ferreira. Interface entre Filologia e Tradições Discursivas: Estudo da Dedicatória de um Códice do Século XVIII. In: **III Seminário Internacional de Estudos sobre Discurso e Argumentação** (III SEDiAr), 2016, São Cristóvão-SE. Anais do III Seminário Internacional de Estudos sobre Discurso e Argumentação. Santa Cruz -BA: Editora da Universidade Estadual de Santa Cruz, 2016. v. 1. p. 4046-4056.

uma obra estava atrelado à sua importância social, sendo validado pelo reconhecimento dos demais.¹⁹⁸

Inicialmente, as dedicatórias foram endereçadas apenas aos reis, mas logo figuras de destaque social ou político passaram a ser incluídas nesse cenário. Com isso, as imagens públicas desses mecenas começaram a ser constantemente exaltadas, legitimando seu poder e assegurando a manutenção de relações de hierarquia e de troca de benefícios entre quem homenageia e quem recebia a homenagem.¹⁹⁹

Nesse sentido, as dedicatórias direcionadas a figuras proeminentes do reino revelam uma prática de homenagem e dinâmicas de poder que permeavam o contexto em que as obras do frei foram criadas. Elas operam como um símbolo das relações políticas e das trocas realizadas na busca por influência e prestígio. Hoje, muitos trabalhos acadêmicos, como monografias, dissertações e teses, assim como alguns livros publicados, incluem dedicatórias que têm, em sua maioria, um caráter de agradecimento. Mas, nas obras de Frei Agostinho de Santa Maria, essas dedicatórias vão além, refletindo práticas e representações culturais e políticas enraizadas nas hierarquias e privilégios típicos do Antigo Regime. Cada livro dedicado não só refletia o prestígio do homenageado, mas como a ambição por obras oferecidas em homenagem sustentou as dedicatórias como prática central em uma economia de mecenato. Em uma sociedade de trocas, essa prática beneficiava tanto quem prestava a homenagem quanto quem a recebia; este último, frequentemente elogiado e considerado como fonte de inspiração, colecionava em sua biblioteca símbolos de seu poder.²⁰⁰

De modo geral, essa prática tinha como objetivo principal a proteção de alguém que ocupasse uma posição hierárquica superior ao próprio autor da obra. As dedicatórias eram então permeadas de elogios e muitas vezes procuravam justificar o conteúdo e o motivo da publicação, podendo não apenas ser utilizada como marco inicial, mas como forma de sugerir apoio a outros textos, garantir o privilégio sobre a comercialização da obra e, sobretudo, como agradecimento pelo que já havia sido recebido, como uma forma de manutenção de uma relação já estabelecida.²⁰¹

¹⁹⁸ DELMAS, Ana Carolina Galante. **“Do mais fiel e humilde vassalo”: uma análise das dedicatórias impressos no Brasil joanino**. Dissertação (Mestrado). 295f. Faculdade de História, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

¹⁹⁹ COSTA, Renata Ferreira. **Interface entre Filologia e Tradições Discursivas: Estudo da Dedicatória de um Códice do Século XVIII**, *op. cit.* p. 52.

²⁰⁰ DELMAS, Ana Carolina Galante. “Do mais fiel e humilde vassalo”: as dedicatórias impressas para os monarcas D. João VI e Dona Carlota Joaquina do Brasil. **XXIV SIMPOSIO NACIONAL DE HISTÓRIA**, 2007.

²⁰¹ *Ibidem*. p. 2.

Das quatro obras de Frei Agostinho de Santa Maria que analisamos, apenas *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Mônica da Cidade de Goa*, não foi dedicado a alguém com título nobiliárquico, homenageando a “Madre priora e às demais religiosas do Real Convento de Santa Mônica”. O autor nos explica, na própria dedicatória da obra, o porquê desta escolha afirmando que não poderia fazer de outra maneira ou estaria praticando um furto, ainda que fosse entre irmãos. Na verdade, ele faz uma crítica a outros autores que exageravam na adulação dos seus mecenas a ponto de desvirtuar a credulidade de suas obras, justificando assim a opção pelas “religiosas exemplares”. Consideramos que, mesmo que estas não pudessem cumprir suas “obrigações” como patrocinadoras ou defensoras da obra no reino, a proposta do autor de divulgar os santos exercícios da Casa, onde se achava “*ouro de ardente charidade e pedras preciosas de excelentes virtudes*” fazia sentido, pois em última análise, exaltava por consequência a sua própria Ordem e as realizações dela na Ásia.

Em sua obra, *Rosas do Japam*, publicada em 1709, Frei Agostinho de Santa Maria escolheu homenagear D. Francisca Rosa de Menezes Coutinho, Condessa do Vimioso, destacando a nobre pelo seu “grande zelo pelos livros santos”. Nascida em 3 de setembro de 1686, D. Francisca era filha de D. Manoel Telles da Sylva, o primeiro marquês de Alegrette, e foi casada com D. Francisco de Portugal, o segundo marquês de Valença e o VII conde de Vimioso. O genealogista português D. Antonio Caetano de Sousa, que era teatino e um dos membros fundadores da Academia Real de História Portuguesa, a descreveu 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”.²⁰²

No Tomo VIII de *Santuário Mariano*, publicado em 1720, que se concentra na parte Oriental do Império português, a dedicatória foi endereçada a D. Antônio Luís de Sousa (1644-1721), uma figura proeminente nas esferas militar e política de Portugal. O autor descreve D. Antônio Luís de Sousa da seguinte forma:

“Marquês das Minas, conde do Prado, & dos Conselhos de Estado, & Guerra de S. Majestade, Estribeiro mor da Rainha N. Senhora, Presidente da Junta, e Administração do Tabaco, Senhor das Villas de Biringel e Prado, Alcaide mor da Cidade de Beja, Comendador da Ordem de Cristo das Comendas de N. Senhora de Azevo, Pena Verde, Santa Martha, de Viana, São Pedro de Torres Vedras, São Adrião de Penafiel, & da de Cines na Ordem de Santiago, &c.”²⁰³

²⁰² SOUSA, Antonio Caetano de. **Historia Genealogica 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 fê. Lisboa: Officina Sylviana da Academia Real, 1743. pp.782-784.

²⁰³ SANTA MARIA. **Santuário Mariano Tomo VIII**, folha de rosto.

Na descrição elaborada por Frei Agostinho de Santa Maria sobre as funções e cargos desempenhados por D. Antônio Luís de Sousa, 2º Marquês das Minas e 4º Conde do Prado, não se encontra referência à sua nomeação como governador e capitão-general do Brasil, cargo que ocupou a partir de 1684, ou seja, antes da publicação do Tomo VIII de *Santuário Mariano*, que foi publicado em 1720. No entanto, ele menciona o título honorífico de Conselheiro de Guerra, conferido a D. Antônio em 1688, logo após o seu retorno do Brasil para o reino, bem como sua atuação como Presidente da Junta do Tabaco, função exercida entre os anos de 1698 e 1704.

A justificativa de Frei Agostinho de Santa Maria para escolha do 2º Marquês das Minas para “ilustrar sua frente com seu augusto nome” era a de que o “tomo das conquistas” deveria ter como protetor também um “conquistador”. Além disso, o autor destaca que essa escolha se deu ao fato de D. Antônio ser “devotíssimo de Nossa Senhora” cuja proteção permitiu os “sucessos e felicidades e livrá-lo a de todos os perigos”. A importância da proteção à obra torna-se evidente quando lemos:

“Receba pois V. Excelência do rendido afeto esta pequenina dadiva, e permita-me, que neste tomo das Conquistas, ilustre sua frente com o Augusto nome de um Conquistador tão grande, como V. Excelência, para que à sombra da sua Proteção obre esta obra umas grandes luzes, com que possa sair à publica manifestação com reflexos de vistosa, porque assim não temerá o seu Autor, no humilde q dela reconhece, seja descoberta a ambição, que teve de procurar tão alta Proteção. Guarde N. Senhor a Excelentíssima Pessoa de V. Excelência por muitos anos, para amparar aos pequeninos.”²⁰⁴

A obra de 1724, *Rosas do Japam e da Cochinchina*, é dedicada à marquesa de Cascaes, D. Luísa de Noronha. Nascida em 23 de março de 1685, filha de D. Pedro Antônio de Noronha, primeiro marquês de Angeja e segundo conde de Villaverde e da marquesa D. Isabel de Mendonça, que era filha do marquês de Arronches, D. Henrique de Sousa.

D. Luísa de Noronha tornou-se marquesa de Cascaes pelo casamento com o marquês D. Manoel de Castro. Ela foi dama da rainha D. Maria Sofia do Palatinato-Neuburgo (1666-1699), segunda esposa-consorte do rei D. Pedro II, filho de D. Luísa Francisca de Gusmão, cofundadora da Ordem dos Agostinhos Descalços de Portugal.

A eleição dessas personalidades como destinatárias das suas dedicatórias não é um ato aleatório do autor. Pelo contrário, reforçam a observação de Ângela Barreto Xavier sobre a importância de se eleger para homenageado, na dedicatória, uma figura insigne do reino. Essa

²⁰⁴ SANTA MARIA, *Santuário Mariano Tomo VIII*, Dedicatória.

seleção não apenas serve como uma importante ferramenta para sedimentar os propósitos de legitimação do autor, como também atua como uma proteção contra possíveis críticas.²⁰⁵

Contudo, era necessário saber valer-se das convenções relacionadas aos costumes de uma sociedade de Corte, pautada em relações de sociabilidade, comportamentos e hierarquias. Isso exigia não só habilidades políticas, mas também muita sutileza para se destacar entre os pares. Dedicar uma obra à “pessoa certa” significava inserir-se nesse ambiente cortesão e conquistar vantagens fundamentais em um ambiente no qual ainda não havia uma conceituação precisa para os autores, nem para os direitos de autoria, daí a necessidade de apoio e proteção.²⁰⁶

Em geral, de acordo com Ana Carolina Galante Delmas, o encerramento padrão dessas dedicatórias contava com um posicionamento de humildade por parte do autor, que se colocava como vassalo do homenageado.²⁰⁷ No caso de Frei Agostinho de Santa Maria, esse posicionamento é expressado através das fórmulas como “assinou” suas dedicatórias: “humilde capelão”; “humildíssimo capelão”; e “humilde servo” em conformidade com os preceitos retóricos correntes à época, fazendo uso da eloquência, do tom laudatório e de submissão aos homenageados.

Outras características que contextualizam as obras de Frei Agostinho de Santa Maria no estilo editorial da época estão relacionadas à estrutura do texto. Assim como outras obras coevas, as suas são divididas em capítulos e seções bem-organizadas, com títulos e subtítulos claros. As margens são amplas, o que permitiria anotações e comentários dos leitores, caso desejassem. *História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa* e o Tomo VIII de *Santuário Mariano* possuem ainda parágrafos numerados, uma medida que ajudava os leitores a localizarem e a referenciar passagens específicas com mais facilidade. Acreditamos que a prática fosse especialmente útil em textos longos como os das duas obras. Além disso, a numeração ajudava a organizar o conteúdo de maneira clara e lógica, permitindo que os leitores seguissem o argumento ou a narrativa de forma estruturada.

Enfim, a prática de numerar os parágrafos, que não é uma exclusividade das obras do Frei, em contextos acadêmicos ou mesmo religiosos, facilitava o estudo e o ensino, permitindo que os leitores de uma mesma obra discutissem e analisassem seções específicas do texto. Além disso, contribuía para a uniformidade e padronização dos textos impressos, tornando-os mais

²⁰⁵ XAVIER, Ângela Barreto. *A Invenção de Goa Poder Imperial e Conversões Culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

²⁰⁶ DELMAS, “Do mais fiel e humilde vassalo”: as dedicatórias impressas para os monarcas D. João VI e Dona Carlota Joaquina do Brasil. *Op.cit.* p. 3.

²⁰⁷ *Ibidem*.

claros e precisos e refletindo a importância da organização da produção de textos durante o período moderno.

Nosso *corpus* documental é formado por obras em formato *in-quarto*. Esse tipo de encadernação se dá quando a folha de papel é dobrada duas vezes, resultando em quatro folhas ou oito páginas. Tradicionalmente, esse formato era reservado aos livros de maior prestígio, que costumavam ser mais volumosos e caros, e com uma circulação mais restrita a bibliotecas, colecionadores e pessoas com maior poder aquisitivo. Segundo Roger Chartier, o formato de publicação de um texto podia alterar seu status e significado, podendo ampliar seu público e transformar a sua interpretação.²⁰⁸

Com quase a totalidade de suas obras publicadas no século XVIII, excetuando-se apenas *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Monica de Goa*, publicada em 1699, podemos considerar Frei Agostinho de Santa Maria um autor do “século das luzes”. É claro que a realidade cultural experimentada pelo autor, foi resultado de um processo desenvolvido ao longo do tempo. De acordo com Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, ao longo do século XVII e durante os primeiros anos do século XVIII, houve uma valorização da língua vernácula, acentuando uma tendência renascentista de reconhecer a importância das línguas “nacionais”, resultando consequentemente no menor uso do latim, porém não no seu desaparecimento, uma vez que não podemos esquecer que lógica, retórica, aritmética e todos os restantes ramos dos saber eram ensinados nessa língua. Contudo, a língua portuguesa ganhou os seus estudiosos. Diversas gramáticas, preocupadas em criar critérios racionais e acabar com as inexactidões da língua, foram sendo publicadas. Um dos maiores símbolos é o *Vocabulario Portuguez e Latino*, do padre D. Rafael Bluteau.²⁰⁹

Ainda de acordo com Braga, além do português e do latim, outras línguas eram faladas e escritas no reino luso como o castelhano (embora muitos possam achar o bilinguismo luso-castelhano evidente por conta do período de união das Coroas ibéricas, no século XVIII oferecia-se aulas de aprendizagem do idioma), o francês (que sugeria uma educação refinada para jovens e moças), o italiano (que interessava particularmente devido a pautas de músicas e as óperas) e outros idiomas bem menos requisitados como alemão, holandês e inglês.²¹⁰

²⁰⁸ CHARTIER, Roger. Buscando os in-quarto: materialidade do livro e significado do texto. *Artcultura*, Universidade Federal de Uberlândia, v. 24, n. 44, 2022. Disponível em <https://www.sumarios.org/artigo/buscando-os-quarto-materialidade-do-livro-e-significado-do-texto>. Acesso em 23 de janeiro de 2025.

²⁰⁹ BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. As realidades culturais. In: SERRÃO, Joel; MARQUES, A. H de Oliveira (dir.) *Nova História de Portugal, da paz da Restauração ao Ouro do Brasil*. Coor. do vol. VII de Avelino de Freitas Mendes. Lisboa: Editorial Presença, 2001. pp. 465-565.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 478.

Outro ponto importante relacionado a cultura literária da época, diz respeito às traduções. Frei Agostinho de Santa Maria foi responsável por pelo menos seis obras impressas, duas traduzidas do castelhano, três do italiano e uma do latim. Isso demonstra que havia demanda por obras de autores estrangeiros e que em alguns casos a leitura não se fazia na sua língua original, mas através de traduções para o português. É preciso considerar também que nem sempre a tradução era direta, muitas vezes a versão portuguesa de alguma obra vinha poderia ser oriunda de uma outra tradução em castelhano, italiano ou francês de alguma obra original. No que respeita as traduções há um claro predomínio de obras com temas religiosos, clássicos literários e filosóficos, militares e médicos. De acordo com Braga o contrário também se experimentou, embora de forma mais modesta. Isto é, outros reinos europeus também se interessaram pela língua e cultura portuguesas. Como o português não fazia parte da grade curricular estrangeira, era comum que famílias com interesse em manter relações de negócio envolvendo Portugal enviassem seus jovens para aprender a língua no próprio reino.

No que tange ao possível público das obras de Frei Agostinho de Santa Maria, sabemos por Roger Chartier que ao público tradicional, constituído por membros do clero, letrados, cortesãos e mercadores endinheirados foram se juntando, outras pessoas menos destacadas, mas que sabiam ler e escrever, um público que ignorava o latim, mas que lia o português. Deste limitado contingente, destaca-se ainda um nicho ainda menor: a clientela feminina. De modo geral, qualquer que seja o período na modernidade, o número de mulheres alfabetizadas foi sempre inferior que o dos homens. Contudo, de acordo com Braga, não há como mensurar o nível de alfabetização entre os cleros masculinos e femininos, mas nesse caso em específico pode-se afirmar que se verificava alto grau de literacia entre as mulheres, tendo inclusive o mosteiro cisterciense de Santa Maria de Cós (Alcaçoba) atingido os 100% de escolaridade básica entre as freiras.²¹¹

Publicados em Lisboa e circulando nos meios conventuais e letrados do Reino, os relatos de Frei Agostinho de Santa Maria não tinham apenas a função de registrar experiências orientais, mas também de edificar um público português. A exaltação de religiosas goesas ou japonesas servia, assim, para confirmar a universalidade da fé católica e a missão providencial da monarquia bragantina. Ler as obras apenas como descrição de práticas locais seria reduzir sua função. Elas atuavam como instrumentos de legitimação simbólica no centro metropolitano, transformando o feminino colonial em prova da vitalidade do catolicismo português e em recurso para reforçar a identidade devocional do império.

²¹¹ *Ibidem*, p. 488.

Embora o nível de alfabetização em Portugal não seja dos mais elevados, o livro começava a ter cada vez mais uma presença doméstica, influenciando não apenas os que liam, mas o que ouviam ler. Objeto de venda, troca e empréstimos, o livro poderia ser instrumento de expansão e consolidação de ortodoxias (ou um sinal de heresia). Como discutimos anteriormente, os livros impressos entre o século XVII e as primeiras décadas do século XVIII, dos quais são exemplos as obras de Frei Agostinho de Santa Maria, não estavam alheios ao estilo barroco de impressão com suas páginas de rosto carregadas de texto de vários tamanhos e tipos, títulos extensos e menções à cargos e honras do autor, páginas preliminares onde se incluíam as censuras, as peças laudatórias. Informações sobre tiragens e preços estavam quase sempre omissas, aparecendo somente o preço da taxa, que variava de acordo com o formato da obra, não sendo sempre proporcional. Como vimos, nem todas as obras de Frei Agostinho de Santa Maria possuem essa informação. Apenas História da Fundação do Real Convento de Santa Monica de Goa e o Tomo VIII de Santuário Mariano tiveram sua taxa divulgada, 700 réis para o primeiro e 1 cruzado para o segundo (cerca de 480 réis).

2.4. Cultura Letrada: A Academia Real de História Portuguesa e a escrita de Frei Agostinho de Santa Maria

A produção literária de Frei Agostinho de Santa Maria deve ser compreendida no horizonte das intensas agitações intelectuais que marcaram a Europa moderna, especialmente na transição do século XVII para o XVIII. Um período de transformações decisivas: ao mesmo tempo em que germinavam ideias de racionalismo, crítica ao poder clerical, noções de igualdade, direitos e cidadania, mantinha-se viva uma religiosidade que continuava a estruturar práticas sociais e culturais. A escrita do frei se insere nesse duplo movimento, testemunhando a permanência da fé católica, mas também dialogando com a atmosfera de erudição e sistematização do saber que caracterizava o seu tempo.

De fato, as obras de Frei Agostinho de Santa Maria não podem ser dissociadas do ambiente cultural que produziu academias literárias, filosóficas e históricas em diferentes contextos europeus, nas quais a escrita coletiva, a erudição e os projetos de memória desempenhavam papel central. O termo *Academia* comporta, na Época Moderna, uma pluralidade de significados, podendo designar desde instituições dotadas de estatutos formais até cursos, aulas, títulos de obras, reuniões, assembleias ou sessões eruditas. Neste trabalho, o termo é empregado em sentido ampliado, como associação de letrados que se reuniam para

promover o debate e a produção do conhecimento em áreas como literatura, filosofia, ciência e história, funcionando como espaços de sociabilidade intelectual e de afirmação de prestígio cultural e social. Tal compreensão dialoga com estudos recentes que enfatizam as academias menos como estruturas fixas e mais como ambientes de circulação do saber e práticas coletivas de erudição, como demonstrado por Isabel Ferreira da Mota em sua análise da Academia Real da História Portuguesa.²¹² Essas instituições, surgidas a partir do século XVII, não eram apenas centros de sociabilidade e prestígio, mas espaços de disputa intelectual, onde se definia o que deveria ser reconhecido como saber legítimo. Como ressaltou José Antonio Maravall, a cultura barroca encontrava nos palácios, templos e celebrações públicas as formas visíveis da ostentação do poder, mas também nas academias espaços de encontro que reforçavam a autoridade das Coroas e do clero. Lisboa não escapava a essa lógica: a cidade, palco barroco, via nobres e letrados organizarem certames e reuniões que eram, ao mesmo tempo, práticas culturais e gestos políticos.²¹³ Em Portugal, como observou Clarinda Maria Rocha Santos, as academias se constituíram sob forte influência da Coroa e da Igreja. Apoiadas por nobres ligados à causa brigantina, nasceram como instrumentos de legitimação do novo regime e da identidade restaurada após 1640.²¹⁴

Quando Frei Agostinho de Santa Maria, ainda Manoel Gomes Freire, tinha cerca de cinco anos, foi fundada a primeira instituição literária portuguesa de que se tem notícia no século XVII, a Associação Cultural dos Generosos, também conhecida como Academia dos Generosos, que foi criada em 1647 e estabelecida na residência de D. Antônio Álvares da Cunha (1626-1690), então guarda-mor da Torre do Tombo (local onde eram arquivados os documentos régios que serviriam de fonte para a escrita da história do império português). De acordo com Santos, se atentarmos nos certames realizados pelos acadêmicos generosos em ocasiões solenes como o nascimento de D. Pedro e o casamento de D. Afonso VI, é possível percebermos que o primeiro papel desta Academia, a par da literatura de propaganda, da diplomacia e do sermoário, foi a legitimação da causa brigantina.²¹⁵ Além da Academia dos Generosos, Frei Agostinho de Santa Maria conviveu ao longo de sua vida com diversas outras organizações

²¹² Sobre a polissemia histórica do termo *Academia* e seu uso como forma de sociabilidade letrada na Época Moderna, ver MOTA, Isabel Ferreira da. *A Academia Real da História Portuguesa (1720–1776): erudição, memória e poder*. Lisboa: Livros Horizonte, 2010, especialmente a introdução e o capítulo 1, onde a autora analisa as academias menos como instituições rígidas e mais como espaços de circulação do saber, debate erudito e afirmação de prestígio cultural.

²¹³ MARAVALL, José António. *La Cultura del Barroco*, Barcelona: Ariel Letras, 2008. p. 267.

²¹⁴ SANTOS, Clarinda Maria Rocha dos. *O académico Ambicioso: D. António Álvares da Cunha e o aparecimento das academias em Portugal*. 2012. 344f. Tese (Doutorado em Literaturas e Culturas Românicas). FLUP – Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Institutos de Estudos Ibéricos, Porto, 2012.

²¹⁵ SANTOS, Clarinda Maria Rocha dos. *O académico Ambicioso*. *op. cit.*, p.15.

literárias e científicas, de caráter particular. Para ilustrar a rica efervescência cultural em que ele estava inserido, apresentamos a seguir uma tabela das academias particulares que foram fundadas em Portugal durante sua vida:

QUADRO 1: Academias fundadas em Portugal durante o tempo de vida de Santa Maria

Academias Particulares Fundadas em Portugal entre 1642-1728		
Nome da Instituição	Fundador	Período de existência
Academia dos Generosos	D. Antonio Alvares da Cunha	1647-1667
Academia dos Singulares de Lisboa	-	1663-1664
Academia dos Solitários de Santarém	-	1664 -?
Academia Instantânea	D. Fernando Correia de Lacerda	1673-1683
Academia dos Generosos (2ª)	D. Luís da Cunha	1685-1686
Academia dos Generosos (3ª)	D. Francisco Xavier de Meneses	1693-1693
Academia das Conferências Discretas e Eruditas (ou dos Generosos – 4ª)	D. Francisco Xavier de Meneses	1696-1704
Academia dos Anônimos (ou Ocultos)	-	1714-1725
Academia do Núncio Monsenhor Firrau	-	1715-1716
Academia dos Ilustrados	-	1716-1720
Academia Portuguesa (ou dos Generosos – 5ª) *	D. Francisco de Meneses	1717-1720
Academia de Retórica	Padre José Leite, Col. Santo Antão	1720 -?
Academia dos Laureados de Santarém	-	1721 -?
Academia Problemática de Setúbal	-	1721 -?
Academia Problemática de Guimarães	-	1721 -?
Academia dos Aplicados	-	1724 -?
Academia dos Aquilinos de Aveiro	-	1728 -?

Fontes: RIBEIRO, José Silvestre. **História dos estabelecimentos literários e artísticos de Portugal nos sucessivos reinados da Monarquia**. Lisboa: Academia Real de Ciências, 1871-1914; MENDES DOS REMEDIOS, Joaquim. **História da Literatura Portuguesa, desde a origem até a atualidade**. Lisboa: Lumen, 1921; RIBEIRO, José Silvestre. **Primeiros Traços d'uma resenha de literatura portuguesa**. Lisboa, Imprensa Nacional, 1853.

*A Academia Portuguesa (ou dos Generosos – 5ª vez) foi incorporada à Academia Real Portuguesa.

Além das academias citadas na tabela, Frei Agostinho de Santa Maria também foi contemporâneo de duas academias militares: a da Praça de Viana (1701) e a da Corte (1707). Porém, é importante notar que essas academias militares não tinham a mesma finalidade cultural das academias particulares, pois atendiam a outras demandas. O frei viveu também na mesma época em que foi criada a Academia Brasílica dos Esquecidos, fundada no Brasil, em 1724, atestando a expansão desse modelo de sociabilidade letrada. O frei também assistiu à reforma da Torre do Tombo, iniciada em 1675, mas impulsionada mesmo a partir do reinado de D. João V (r. 1706-1750). Por fim, já perto de completar oitenta anos de idade, teve a oportunidade de testemunhar a fundação da Academia Real da História Portuguesa, criada por

decreto real em 1720. Essa, a primeira e a única instituição desse tipo mantida com a proteção da Coroa até a Fundação da Academia Real das Ciências de Lisboa, criada em 1779.

Após a morte de Frei Agostinho de Santa Maria, em 1728, diversas academias literárias continuaram a serem criadas em Portugal, principalmente em Lisboa, resultado do interesse cada vez maior por parte das populações urbanas ilustradas, em particular da nobreza e do clero, na discussão das mais variadas temáticas, tanto de caráter científico como, sobretudo, humanístico, histórico e literário. Contudo, de todas as Academias fundadas no reino, nosso interesse assenta mesmo na mais famosa delas, a Academia Real da História Portuguesa, e a sua possível influência nas obras de Frei Agostinho de Santa Maria.

A proximidade entre Frei Agostinho de Santa Maria e esse universo acadêmico não deve ser entendida em termos de participação formal — não há indícios de que tenha integrado essas corporações —, mas sim em termos de afinidade de práticas e preocupações. Já em sua primeira obra, *História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa* (1699), mobiliza o termo “história” como chave de autoridade, ao mesmo tempo em que declara, em seu prólogo, não ser um historiador. Esse gesto, aparentemente humilde, revela consciência do peso que o termo possuía. Chamando suas narrativas de “histórias”, aproximava-se da linguagem erudita reconhecida em seu tempo e afastava-se da acusação de fábula ou fraude. Assim, ainda que se situasse no campo devocional, adotava dispositivos que ecoavam os debates contemporâneos sobre crítica documental e autenticidade, tão caros às academias e aos beneditinos mauristas.

Se as academias colecionavam diplomas, cartas régias e manuscritos para compor uma memória nacional, Frei Agostinho de Santa Maria colecionava milagres, aparições e vidas exemplares para compor uma geografia providencial. Em ambos os casos, tratava-se de reunir fragmentos do passado, classificá-los e expô-los como fundamento de identidade e poder. Essa convergência metodológica — coleta, ordenação, autenticação — evidencia que a escrita conventual e a acadêmica, embora distintas nos objetivos, respondiam ao mesmo impulso cultural: a crença na força da palavra escrita como instrumento de legitimação.

Além disso, não se pode esquecer que Frei Agostinho de Santa Maria viveu na Lisboa que, no início do século XVIII, se consolidava como corte internacional sob D. João V. A vida cultural da capital pulsava com sermões, festividades, missas solenes, certames poéticos e publicações impressas, todos permeados por redes de sociabilidade que ligavam conventos, universidades e academias. Embora “limitado” pela disciplina religiosa, o frei estava inserido nesse tecido urbano e intelectual, e suas obras dialogam com as expectativas de um público

letrado e devoto. Ao reivindicar para si o título de “histórias”, seus livros participavam dessa cultura de ostentação barroca e erudição, projetando a devoção mariana como parte integrante da identidade nacional e imperial.

A história da criação da Academia Real de História Portuguesa já foi amplamente estudada e documentada. Pesquisas rigorosas, como a realizada por Íris Kantor, por exemplo, ressaltam não apenas a importância da criação dessa instituição para a formação de uma identidade nacional lusitana, como também o seu papel na reafirmação da soberania portuguesa na América. A autora afirma que por meio de um cuidadoso processo de coleta, inventário e interpretação de documentos e notícias utilizados de maneira estratégica e geopolítica, a Academia Real de História Portuguesa conseguiu mais que recolher dados, mas contribuir de maneira importante para a construção da memória histórica de Portugal e seus domínios ultramarinos.²¹⁶

Inicialmente, D. Manuel Caetano de Sousa (1658-1734), um dos principais nomes da fundação da instituição, após um extenso período de viagens pela Europa, onde teve contato com várias academias, especialmente na Itália e na França, planejou escrever uma abrangente história eclesiástica do reino. O célebre escritor, pertencente à Ordem dos Teatinos, já havia, inclusive, preparado um catálogo dos arcebispos, bispos, capelães-mores, mestres, priores-mores, grão-priores de Portugal, tendo manuseado para isso uma enorme coleção de livros e documentos.²¹⁷ Ao apresentar o seu projeto a D. João V, que aprovou a iniciativa, surgiram algumas questões e o rei solicitou um planejamento mais detalhado de como essa empreitada seria realizada. Logo, ficou posto que a criação de uma academia seria essencial para que o projeto fosse levado a diante, porém um empreendimento dessa magnitude não poderia ser assumido por uma única pessoa. Uniram-se ao programa o Conde de Ericeira, D. Francisco Xavier de Menezes (1673-1743); Martinho Mendonça de Pina e de Proença (1693-1743) e o Conde de Vila Maior, que mais tarde se tornaria Marquês do Alegrete, D. Manuel Telles da Silva (1682-1736). Este último, inclusive, é mencionado por Frei Agostinho de Santa Maria na folha de rosto de *Rosas do Japão*, por ser o pai de D. Francisca de Menezes, Condessa do Vimioso, a quem o frei dedicou a obra.

Dessa conferência de homens de letras saiu o plano de criação da Real Academia de História Portuguesa. Segundo João Luís Cardoso, atendendo a um desejo de D. João V, no dia

²¹⁶ KANTOR, Íris. **Esquecidos e Renascidos**. Historiografia acadêmica luso-americana. 1724-1759. São Paulo: Hucitec; Salvador: Centro de Estudos Baianos/UFBA, 2004. p.19.

²¹⁷ A primeira sugestão de título da obra seria: *Pantheon Antistitum Lusitanorum, sive Lusitania Sacra, hoc est Chronicon virorum, qui in Lusitania Summo jure proefuere*. Mais tarde optou-se por apenas Lusitania Sacra.

8 de dezembro (de 1720) - data de Nossa Senhora da Conceição, Padroeira de Portugal – aconteceu a 1ª reunião da Academia, realizada na Sala de Conferências do Palácio do Paço dos duques de Bragança, a qual o rei mandara decorar luxuosamente para a ocasião. Nesse dia estiveram presentes 34 acadêmicos, incluindo destacados membros da nobreza, da administração e da intelectualidade da época.²¹⁸

Treze dias depois, em 21 de dezembro de 1720, os estatutos da Academia foram oficialmente apresentados em uma sessão. A aprovação real veio por decreto, no dia 06 de janeiro de 1721, que também estabeleceu um orçamento anual de 1 conto de réis para a instituição. O número de acadêmicos foi definido em 50, com a condição de que suas eleições estivessem sujeitas à confirmação do rei. A partir de então, as sessões gerais ocorreriam a cada 15 dias, aos domingos, às 4 horas da tarde, entre maio e setembro. Além disso, seriam realizadas duas sessões públicas anuais, nos aniversários do Rei e da Rainha, no Paço. Com a publicação do decreto real, todos os membros da Academia Portuguesa (também reconhecida como a 5ª edição da Academia dos Generosos) foram convidados a integrar a Academia Real da História Portuguesa. Além dos sócios fundadores, a Academia contava com sócios supranumerários, que eram aqueles que não residiam em Lisboa. Dessa forma, estabelecia-se uma rede que conectava uma elite intelectual, presente tanto na capital quanto no interior do reino e, inclusive, no exterior, como era o caso dos diplomatas.²¹⁹

A fundação da Academia Real de História Portuguesa impulsionou avanços significativos em diversas áreas relacionadas à cultura, como patrimônio, arquitetura e artes. O contato com o círculo acadêmico europeu mantinha os letrados portugueses informados sobre outras academias, permitia o abastecimento de seus acervos e os atualizava quanto as notícias e descobertas recentes nos mais relevantes centros acadêmicos do continente. Muitos portugueses pertenciam simultaneamente ao quadro de letrados acadêmicos em instituições dentro e fora de Portugal, ou mantinham uma sólida troca de correspondência com outros letrados de diversas regiões da Europa. Um exemplo notável desse cosmopolitismo português é D. Francisco Xavier de Menezes, 4º Conde de Ericeira. Membro da Academia Real de História Portuguesa (afora ter sido, presidente da Academia dos Generosos e abrigado em seu palácio as primeiras reuniões da Academia de História), pertenceu ao mesmo tempo, como

²¹⁸ CARDOSO, João Luís. Prestígio, Ilustração e poder: Acerca da medalha comemorativa da fundação da Academia Real da História Portuguesa. In: **ANAIS, III Série, Volume 7**. Lisboa: Academia Portuguesa de História (2022). Disponível em: <https://www.academia.edu>. Último acesso em 26 de fevereiro de 2025.

²¹⁹ FURTADO, Junia Ferreira. Uma República de Letras Luso-brasileira: A Academia Real de Historia Portuguesa. In: **El ocaso del antiguo Régimen en los Imperios Ibéricos**. Coord. Scarlett O'Phelan Godoy e Margarida Eva Rodríguez García. Peru: Pontificia Universidad Católica del Peru, Fondo Editorial, 2017.

aponta Kantor, à Arcadia Romana e foi eleito membro da Real Academia de Londres, além de ter recebido em sua casa historiadores franceses e juristas italianos.²²⁰

Assim como os membros da Academia Portuguesa, que foram incorporados à Academia Real de História Portuguesa, alguns cronistas das ordens religiosas também foram integrados à instituição, trazendo consigo práticas eruditas de investigação do passado, que passaram a se mesclar a métodos mais críticos de pesquisa.²²¹ Nesse contexto, é importante lembrarmos que as ordens religiosas abrigavam a maioria dos letrados da época e guardavam grande parte dos arquivos que estavam fora da Torre do Tombo. Ao acolher os autores religiosos dentro da Academia, colocava-se o programa oficial para a construção coletiva da história eclesiástica e secular do reino sob tutela da Coroa. A medida favorecia a interação, integração e socialização das elites dirigentes, leigas e eclesiásticas e, ainda promovia a transferência de informações e competências da esfera eclesiástica para a secular.²²²

É fundamental ressaltar que Frei Agostinho de Santa Maria, enquanto cronista de sua Ordem, já trabalhava com a história do reino antes da criação da Academia Real de História Portuguesa, tendo inclusive extrapolado temas religiosos e comentado sobre questões relacionadas a administração do império português na Índia já na sua primeira publicação, *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Monica de Goa*, de 1699. Mesmo *Santuário Mariano*, reconhecido como a sua obra que mais contribuiu para a construção da história do reino, teve mais da metade de seus tomos publicados antes da criação da Academia Real, fundada em 1720. Ainda assim, o compêndio da obra pode realmente ser considerado como uma importante ferramenta na construção da história de Portugal uma vez que ajudou a preservar a memória e a devoção popular ao longo dos séculos, promovendo a marianização da paisagem natural de Portugal e de suas terras de conquista, ao santificar locais através das aparições da Virgem e das suas imagens milagrosas, cujas descrições detalhadas permitem, por sua vez, o escrutínio da riqueza da arte sacra portuguesa.

Conforme observado por Joaquim Veríssimo Serrão, embora a sobreposição do conteúdo espiritual sobre o histórico seja algo óbvio na escrita do autor, o valor informativo da obra (ele se refere a *Santuário Mariano*) contribuiu sobremaneira para a escrita de uma história religiosa do reino, sobretudo pelo equilíbrio da narração e por sua base de rigor temporal, ainda que o autor não fosse um historiador (como definimos atualmente).²²³ O próprio frei tinha

²²⁰ KANTOR, Iris. **Esquecidos e Renascidos**, *op.cit*, 2004, p.24.

²²¹ *Ibidem*, p. 40.

²²² *Ibidem*.

²²³ SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *História de Portugal: A Restauração e a Monarquia Absoluta (1640-1750)*. Volume V. 4.ed. Lisboa: Verbo, 1978. p. 439-450.

consciência desse fato e manifestou a sua admiração pela habilidade dos historiadores em registrar e preservar a história, como expresso no prólogo de *História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa*:

“Desejei ter o maior engenho dos Historiadores para escrever esta história e ter com eles a felicidade do estilo, assim como a tive da matéria, escrevendo de maneira, que juntamente deleitasse as palavras e aproveitasse a doutrina [...] É escrita segundo o meu cabedal, e capacidade, que ninguém está obrigado a dar mais do que tem”.²²⁴

Como religioso, frei Agostinho de Santa Maria, se coloca nessa posição de humildade, afirmando que ninguém pode realmente dar mais do que possui, logo, como não era um historiador não poderia estar escrevendo história. Contudo, o termo “História” possui um papel central na disposição das suas narrativas. Está presente no título da sua primeira obra publicada, *História da Fundação do Real Convento de Santa Monica de Goa*, e na primeira página de *Rosas do Japam* e da sua continuação, *Rosas do Japam e da Cochinchina* (imagem 6). Parece ter sido uma das preocupações do autor, proporcionar ao seu público leitor uma “exposição histórica” das vidas sobre as quais escreveu e para tanto o frei articulou componentes históricos aos da fé e da Igreja, fazendo uso de uma abordagem histórica do Cristianismo que é influenciada por acepções escatológicas sedimentadas numa metanarrativa da salvação. É assim que, através de relatos que envolvem tanto fatos relacionados às ordens religiosas quanto à trajetórias pessoais, o frei cria modelos de conduta e sugere caminhos para a salvação de almas.

²²⁴ SANTA MARIA, *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa*. Prólogo do autor, sem numeração de páginas.

O desencadeamento da narrativa demonstra 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 ferramenta para convencimento do leitor. Além disso, o uso do termo objetiva garantir um estatuto de autenticidade à sua narrativa, afastando suas obras das acusações de erro ou fraude e realçando a intenção de reforçar a seriedade do seu trabalho.

Nesse sentido, a obra de Frei Agostinho de Santa Maria deve ser lida como parte do mesmo movimento que levou à fundação da Academia Real da História Portuguesa: um esforço coletivo de organizar e controlar a memória do reino. Enquanto os acadêmicos, sob o patrocínio da Coroa, construíam uma narrativa secular e eclesiástica do império, o frei, pela via da edificação devocional, produzia uma narrativa providencial que reafirmava a centralidade de Portugal na história da salvação. Assim, mesmo sem ocupar assento nas academias, sua produção literária partilha com elas o mesmo horizonte: transformar a história em linguagem de poder, memória e legitimação.

Mais do que registrar piedade, Frei Agostinho de Santa Maria produziu uma escrita que se afinava com o projeto de afirmação do reino no século XVII e XVIII. As academias, patrocinadas pela Coroa, elaboravam uma história oficial que celebrava vitórias, linhagens e feitos políticos; o frei, em paralelo, elaborava um repertório devocional que santificava lugares e episódios ligados à presença portuguesa no Oriente. Em ambos os casos, tratava-se de responder à necessidade de consolidar símbolos num tempo de instabilidade e redefinição de hierarquias. A obra do frei agostiniano mostra, assim, como o discurso religioso se entrelaçava às estratégias de legitimação da monarquia, oferecendo à política uma gramática espiritual capaz de sustentar a identidade imperial.

Figura 8 – As primeiras páginas da obra.



Fonte: Fotocopia, Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Obras Gerais: DGR-V-285, 3,2.

CAPÍTULO III

Religião, Gênero e Relações de Poder: As lideranças femininas nas obras de Frei Agostinho de Santa Maria.

As obras de Frei Agostinho de Santa Maria se apresentam, à primeira vista, como textos de edificação espiritual, nos quais a religiosidade feminina é exaltada por meio de atributos como humildade, obediência e disciplina. No entanto, a frequência com que mulheres surgem como mediadoras de milagres, defensoras de seus interesses e articuladoras de estratégias missionárias revela fissuras nesse ideal, sugerindo um “ruído na harmonia do discurso”.²²⁵ Neste capítulo, propomos examinar como a escrita do autor funciona simultaneamente como instrumento de disciplinamento e como registro involuntário de práticas de agência feminina. Essa agência, situada no contexto religioso ibérico da Contrarreforma, não se configura como expressão direta da vontade individual — nos moldes das concepções liberais e modernas de sujeito autônomo — mas, como resultado de negociações em campos de poder marcados por assimetrias.

Nesse percurso, investigaremos de que modo o discurso hagiográfico, ao reiterar normas de gênero, também revela brechas por onde se insinuam estratégias sutis de atuação das mulheres retratadas. Buscaremos, também destacar a construção do feminino como categoria disciplinada, embora nunca inteiramente passiva.

A análise está organizada em quatro seções. Na primeira (3.1. *A vida religiosa feminina: entre fé e vigilância*), abordamos os mecanismos de controle e normatização que atravessam a experiência religiosa das mulheres, revelando como a fé é constantemente vigiada e enquadrada por dispositivos institucionais e morais. Na segunda seção (3.2. *Religião, Gênero e Poder: controle sobre a identidade feminina e a construção da sua inferioridade*), discutimos como o

²²⁵ Como “ruído na harmonia do discurso” queremos nos referir aos pontos em que a intenção normativa do autor (exaltar a obediência feminina, produzir exemplos de santidade, reforçar hierarquias eclesiais e de gênero) se vê involuntariamente desestabilizada por elementos do próprio texto. Esse “ruído” não está fora do discurso, ele habita o texto, mesmo que contra a vontade do autor. Ele aparece, entre outros exemplos, quando uma mulher descrita como modelo de submissão assume, na narrativa, funções de autoridade espiritual, como foi o caso da jovem Maria Magdalena de Nagasaki, cuja história Frei Agostinho de Santa Maria traz na obra de 1724, que se destacou como uma exímia oradora, convertendo o “gentio” e assumindo um lugar de guia espiritual dos cristãos japoneses durante o período mais truculento da perseguição a fé europeia no Japão. A vida de Maria Magdalena de Nagasaki, hoje santa, foi discutida em nossa dissertação de Mestrado: SILVA, Luciana Nogueira da. **“Flores” entre “Espinhos de Idolatria” – O Oriente Cristão, Gênero e Escrita no Império Português** (Agostinho de Santa Maria, Século XVIII). 152f. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ. 2018.

discurso religioso contribui para a produção de uma identidade feminina marcada pela submissão e pela contenção dos afetos, mesmo quando exaltada como modelo espiritual.²²⁶

Na terceira seção (3.3. *Entre virtude e contenção: o discurso de Frei Agostinho de Santa Maria sobre o feminino*), exploramos como a virtude cristã é mobilizada como instrumento de disciplinamento e como critério de distinção entre mulheres “exemplares” e “desviantes”. Por fim, na quarta seção, (3.4. *As lideranças femininas na escrita de Frei Agostinho de Santa Maria*), voltamos o olhar para os casos em que algumas mulheres assumem papéis de liderança, seja na gestão conventual, seja na defesa da fé em territórios missionários, evidenciando que, mesmo dentro dos limites impostos pela lógica colonial e religiosa, há espaço para formas plurais de agência feminina.

3.1. A vida religiosa feminina: entre fé e vigilância

Para compreendermos os limites e possibilidades da agência feminina nas obras de Frei Agostinho de Santa Maria, é necessário primeiramente delinear o campo em que essas mulheres se movimentaram: a vida religiosa. Contudo, descrevê-la como simples expressão de fé seria ignorar os dispositivos disciplinares que a conformavam. Enquanto uma forma de experiência cristã mais radical, a vida religiosa, consagrada, regular ou monástica, se firmou cedo na história da Cristandade, ainda no período da Igreja Antiga, quando surgiram as primeiras comunidades de cristãos.²²⁷ Desde o seu surgimento, até os dias atuais, esse modo particular de viver a fé em Cristo foi, e ainda é, caracterizado por uma jornada cíclica marcada

²²⁶ Por *contenção dos afetos*, entendemos o processo pelo qual o discurso religioso — especialmente no contexto da Contrarreforma — impõe limites à expressão emocional, à sexualidade e à espontaneidade feminina, associando a virtude cristã à repressão dos desejos e à vigilância dos sentimentos. Essa contenção não se dá apenas como exigência moral, mas como parte de um projeto de disciplinamento que molda o corpo e a subjetividade das mulheres, orientando-as para a obediência, o silêncio e a interiorização da norma. No caso das obras de Frei Agostinho de Santa Maria, essa contenção aparece como elogio àquelas que se mantêm “modestas”, “humildes” e “castas”, enquanto as que expressam afeto de forma intensa — seja por meio da fala, da paixão religiosa ou da resistência — são frequentemente enquadradas como desviantes ou perigosas. A contenção, portanto, é uma tecnologia de poder que atua sobre o corpo feminino, regulando não apenas o comportamento, mas também os modos de sentir e de se relacionar com o mundo.

²²⁷ Considerando que as obras de Frei Agostinho de Santa Maria foram escritas muito antes da promulgação do Código do Direito Canônico de 1983, no qual se buscou uma regulamentação e distinção da pluriformidade de vidas religiosas que se desenvolveram ao longo da história da Igreja, usaremos ao longo do texto as mesmas formas sinônimas que foram empregadas pelo autor para nos referirmos à vida religiosa das mulheres sobre as quais Santa Maria escreveu. Assim, vida monástica, vida regular, vida consagrada são usadas por nós com o mesmo sentido de vida religiosa, admitindo que eram muitos os termos existentes à época para nomear a experiência religiosa cristã vivida na radicalidade. Admitimos também que foram muitas as expressões dessa experiência de *fuga mundi*, de uma vida recolhida em relação às preocupações mundanas, daí o surgimento de inúmeras ordens, instituições e congregações, conforme as muitas citadas por frei Agostinho de Santa Maria, com especial destaque para a sua própria ordem, de Santo Agostinho, e para a Companhia de Jesus.

por momentos de pujança, estagnação, declínio, exigência de renovação e restauração. Assim, ao longo do tempo pôde-se observar uma conjuntura de transformações, composta por tentativas de regulamentações e inúmeras reformas, ora marcadas por um maior controle na observação das suas regras, ora por uma maior flexibilização delas.²²⁸ E, essas transformações, mais do que demonstrarem a capacidade de metamorfose da vida religiosa, nos mostram o quão fecunda e dinâmica é a vida consagrada, capaz de se adaptar aos diferentes contextos históricos aos quais pertenceu e ainda pertence.²²⁹

Como nosso interesse assenta na escrita que Frei Agostinho de Santa Maria produziu sobre a vida religiosa feminina na Ásia durante o período Moderno, não faremos uma discussão sobre os precursores desse estilo de existência contemplativa, os primeiros eremitas primitivos, ou mesmo sobre a organização dos primeiros monastérios. Por ora, nos contentaremos em ressaltar que, ao longo de todo esse processo de criação, organização e transformação da vida religiosa, as mulheres sempre estiveram presentes. Mais que isso, no estabelecimento dessa forma mais ascética de vivenciar a fé em Cristo, ainda nas suas primeiras comunidades, as mulheres sempre constituíram um grupo muito engajado e é válido notar que, a depender das circunstâncias, uma maior ou menor capacidade de agência e interlocução femininas puderam ser observadas, ainda que a distinção estrutural e hierárquica entre homens e mulheres fosse uma realidade.²³⁰

Assim, é no período entre os séculos XVII e XVIII que nos concentraremos. Uma época que nos chama atenção não apenas pelas novas dinâmicas que influenciaram todos os aspectos da vida social na Europa e, conseqüentemente, impactaram de forma relevante as sensibilidades religiosas. Mas, porque esse é um período que se relaciona diretamente com a produção das

²²⁸ FRANCO, Jose Eduardo. Das Ordens às Congregações Religiosas: Metamorfoses da vida consagrada católica. **Broteria**, v. 168, p. 1-79, 2009.

²²⁹ Sobre a permanência e a adaptação da vida religiosa feminina em clausura sugerimos a leitura do interessante artigo de Miriam Verri Garcia e Maria José Rosado, intitulado “Liberdade em Clausura” onde as autoras buscam identificar elementos que motivam mulheres, ainda hoje, a escolherem a vida enclausurada e dedicada à oração. Disponível no portal de revistas eletrônicas da PUC/SP: [Liberdade em Clausura | REVER: Revista de Estudos da Religião](#).

²³⁰ Alguns estudos têm evidenciado a presença ativa e engajada das mulheres nas primeiras comunidades cristãs, mesmo em contexto de hierarquia de gênero e dominação simbólica. Autoras como Elizabeth A. Clark, Kate Cooper e Carmem Barnabé demonstram, com base em fontes textuais e arqueológicas, que mulheres exerceram papéis significativos como líderes de igrejas domésticas, patronas, profetisas e mediadoras espirituais, ainda que sua agência frequentemente tenha sido normativamente restringida ou invisibilizada. Cf. CLARK, Elizabeth A. **Women in the Early Church**. Wilmington: Michael Glazier, 1983. Disponível em: [Women in the early church : Clark, Elizabeth A. \(Elizabeth Ann\), 1938- : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive](#); COOPER, Kate. **Band of Angels: The Forgotten World of Early Christian Women**. New York: The Overlook Press, 2013. Disponível em: [Band of angels : the forgotten world of early Christian women : Cooper, Kate, 1960- author : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive](#); BERNABÉ, Carmen (org). **Mujeres con autoridad en el cristianismo primitivo**. Estrela: Editorial Verbo Divino, 2005. Disponível em: [mujeres-con-autoridad-en-el-cristianismo-antiguo.pdf](#). Último acesso em 25 de junho de 2025.

obras de Frei Agostinho de Santa Maria que utilizamos como fontes, impressas entre 1699 e 1724. Contudo, embora o foco desta investigação esteja situado nos séculos XVII e XVIII, é imprescindível reconhecer que os desdobramentos da vida religiosa nesse período estão profundamente enraizados nas transformações iniciadas no século XVI, especialmente com o Concílio de Trento (1545–1563), marco institucional da Reforma Católica. Esse concílio não apenas reafirmou os fundamentos da espiritualidade católica frente às críticas protestantes, como também exerceu influência decisiva sobre a organização da vida religiosa feminina, promovendo a clausura obrigatória, a centralização episcopal e a normatização dos institutos monásticos.²³¹

No contexto da Reforma Católica, impulsionada pelo Concílio de Trento (1545–1563), a Igreja passou a estabelecer normas mais rigorosas para a vida religiosa, com especial ênfase na clausura das mulheres que viviam em comunidades monásticas e conventuais. Essas diretrizes reforçaram práticas disciplinares que restringiam o contato das religiosas com o mundo exterior, inclusive com suas famílias, como forma de assegurar a observância da vida contemplativa e a separação entre o espaço sagrado e o secular. Tais medidas refletiam não apenas uma tentativa de reafirmar o controle institucional sobre a religiosidade feminina, mas também de alinhar os costumes das religiosas aos ideais tridentinos de moralidade, obediência e reclusão.

As decisões conciliares tiveram impacto profundo sobre a experiência religiosa das mulheres, tanto no âmbito da vida consagrada quanto na vivência leiga. O Concílio reafirmou a clausura monástica para aquelas que professassem votos solenes, tornando-a obrigatória, e transferiu aos bispos a autoridade direta sobre os conventos femininos, incumbindo-os da supervisão das regras, da aprovação das constituições e da visitação regular às casas religiosas. Além disso, instituiu mecanismos mais rígidos de controle sobre as vocações femininas, como a exigência de idade mínima e a obrigatoriedade do noviciado formal, o que contribuiu para a institucionalização do processo de ingresso nos conventos e para o reforço do domínio eclesiástico sobre os corpos e decisões das mulheres.

Paralelamente, o Concílio valorizou a castidade e o matrimônio como estados legítimos da vida cristã, consolidando modelos de submissão feminina — seja ao esposo, seja à regra

²³¹ Ver: CONDE, António Fialho. A ação disciplinadora de Trento no quotidiano monástico feminino no Mosteiro de São Bento de Cástris. In: **Gênero e interioridade religiosa: conceitos, contextos e práticas**. Lisboa: CEHR, 2017. p. 121-138; GRILLO, Andrea. Mulher e ministério: de impedimento a recurso. Uma Solução inesperada do Concílio de Trento? **Instituto Unisinos** – IHU, 2019. Disponível em: <https://ihu.unisinos.br>. E SILVA, Fabio Rogério Kruger Araujo da; SOUZA, Edilene Tavares de. O Concílio de Trento e a Contrarreforma: foco na educação religiosa. **Revista Eletronica Amplamente**, v.3, n.3, 2024. DOI: 10.47538/RA-2024.V3N3-21.

monástica. Por outro lado, o impulso dado à catequese e à instrução religiosa favoreceu, em certos contextos, o acesso das mulheres à formação doutrinária, permitindo sua atuação como madrinhas, catequistas e promotoras da fé no espaço doméstico. A expansão das confrarias e das Ordens Terceiras também abriu caminho para formas alternativas de consagração, possibilitando que mulheres leigas participassem da espiritualidade tridentina sem ingressar formalmente na vida claustral.

Dois bons exemplos da aplicação dessas diretrizes fora da Europa são as instituições religiosas femininas mencionadas por Frei Agostinho de Santa Maria: o convento das Mônicas em Goa, fundado em 1606, e o recolhimento de *Meaco* no Japão, criado por volta de 1600. Como demonstra Margareth de Almeida Gonçalves, a fundação do convento goense esteve diretamente vinculada à prerrogativa episcopal reforçada pelo Concílio de Trento, especialmente no capítulo IX da sessão XXV, que conferia aos bispos autoridade sobre os mosteiros femininos.²³² D. Frei Aleixo de Meneses, arcebispo e governador do Estado da Índia, utilizou essa prerrogativa para instituir o convento sob jurisdição agostiniana, contrariando os interesses locais que favoreciam a criação de um mosteiro franciscano.²³³

Já no Japão, segundo Frei Agostinho de Santa Maria, a japonesa D. Júlia Naytō, convertida ao Cristianismo, organizou um recolhimento feminino com apoio dos jesuítas Organtino Gneccchi-Soldo (1530–1609) e Pedro Morejon (1562–1639), estruturado segundo os ideais da Companhia de Jesus²³⁴ — ordem que emergiu como expressão da Reforma Católica.²³⁵ Diferentemente das ordens contemplativas europeias, as mulheres do recolhimento

²³²Conforme aponta Georgina Silva dos Santos, durante o período medieval em Portugal, o termo *convento* costumava designar instituições religiosas situadas em áreas urbanas, enquanto *mosteiro* se referia àquelas localizadas em zonas rurais, fora dos limites do burgo original. No entanto, para os fins desta pesquisa, optamos por não estabelecer distinções entre os dois termos, uma vez que Frei Agostinho de Santa Maria os utiliza de forma intercambiável em sua obra. Embora o título se refira à instituição goense como *convento*, o corpo do texto também traz menções à casa como *mosteiro* de monjas agostinianas. SANTOS, Georgina Silva dos. A vida nos conventos portugueses durante a Época Moderna. In: OLIVEIRA, Daniel Martinez de; FERREIRA, Maria de Simone; HERINGER, Pedro Colares (org.) **Representações do feminino: olhares revisitados e contemporâneos**. Caderno SocioAmbiental, Ano I, Número 1, 2023. Niterói: Museu de Arqueologia de Itaipu, 2013, pp. 32-42.

²³³ GONÇALVES, M. A. “Despozorios divinos” de mulheres em Goa na época moderna: eloquência e exemplaridade no púlpito do mosteiro de Santa Mônica de Goa (frei Diogo de Santa Anna, 1627). *Locus: revista de história*, Juiz de Fora, v.21, n. 2. P. 365-395, 2015. p. 370.

²³⁴ SANTA MARIA, **Rosas do Japam**, pp. 18-19.

²³⁵ A Companhia de Jesus foi fundada em 1540 por Inácio de Loyola, com aprovação do papa Paulo III, como parte dos esforços da Igreja para enfrentar os desafios da Reforma protestante e renovar a vida espiritual católica. A ordem se destacou por sua estrutura centralizada, disciplina rigorosa e atuação missionária global, especialmente nas frentes de expansão da cristandade. Segundo John W. O’Malley, a Companhia representou uma nova forma de vida religiosa, voltada para a ação pastoral e educativa, rompendo com os modelos monásticos tradicionais e

japonês não faziam votos de clausura, o que evidencia que sua inserção no movimento reformista estava menos ligada à reclusão e mais à espiritualidade ativa e missionária promovida pela Companhia. A criação de regras, a divisão entre ação e oração e o engajamento espiritual das mulheres revelam como esses espaços religiosos femininos foram moldados pelos parâmetros tridentinos, mesmo em contextos culturais distintos e em territórios considerados fronteiras da cristandade.

A clausura perpétua, a obediência irrestrita e o voto de pobreza tornaram-se, a partir de Trento, não apenas compromissos espirituais, mas dispositivos disciplinares que visavam moldar a subjetividade feminina segundo um ideal de pureza, passividade e submissão. Em geral, essas três regras foram as que mais causaram discordância entre religiosas e seus superiores. No que tange à clausura, Leila Mezan Algranti observa que esta foi concebida como um mecanismo para afastar as mulheres do contato com o mundo, justificando-se pela necessidade de purificá-las, protegê-las ou puni-las.²³⁶

Valéria Fernandes da Silva complementa, afirmando que essa regra era essencialmente decidida por homens, preocupados em limitar a mobilidade de suas mulheres e sua relação com o mundo. Assim, em muitos casos, o enclausuramento de uma mulher era determinado por seu pai, em defesa da honra familiar; por um marido traído ou receoso de traição; ou por parentes que não desejavam dividir heranças.²³⁷ Na prática, a imposição da clausura revela muito mais sobre uma estratégia social profundamente enraizada do que sobre um compromisso espiritual. Contudo, lembremos que, a clausura remonta à Antiguidade Clássica. Com a bula *Periculoso*, assinada pelo papa Bonifácio VIII, em 1298, ela se tornou obrigatória e perpétua para todas as comunidades femininas. Mas, foi no pós-Trento, que ela se tornou ferramenta de controle institucionalizada.²³⁸

Os votos de pobreza e obediência também funcionavam como mecanismos convergentes para neutralizar as possibilidades de autonomia subjetiva e mobilidade física das mulheres religiosas. No que tange à regra da Obediência, Isabel Drumond Braga aponta que os desvios das normas e os desrespeitos às regras nas instituições femininas eram uma constante,

alinhando-se aos ideais da Reforma Católica. O'MALLEY, John W. **The First Jesuits**. Cambridge: Harvard University Press, 1993, p. 5–12.

²³⁶ ALGRANTI, L. M. **Honradas e devotas mulheres da colônia**, condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil. 2 ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 1999, p. 51.

²³⁷ SILVA, Valéria Fernandes da. Construindo a religiosidade ideal: da diversidade ao modelo único. **Revista de História Comparada**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 1-28, 2009. p.15.

²³⁸ OLIVEIRA, Rozely M. V. **As mônicas no Vale dos Lírios**: das “santas” fundadoras às freiras sublevadas do Monde Santo em Goa, de 1606 a 1738. v. 1. 487f. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Rio de Janeiro. São Gonçalo, RJ. 2019, p. 50.

atestada pelas inúmeras recomendações e proibições que se acumularam ao longo do tempo por parte dos visitantes.²³⁹ A desobediência à prelada, a falta de regulação do tempo em que as freiras poderiam permanecer às grades da clausura, a quebra do silêncio e o uso desonesto do tempo livre constituíam-se em alguns dos principais comportamentos escandalosos a serem combatidos e evitados.

No que diz respeito ao voto de pobreza, o ingresso em uma casa religiosa implicava, em princípio, a renúncia ao mundo e aos bens materiais, em nome de um compromisso integral com a comunidade. Na prática, porém, muitas mulheres conseguiram transpor para a vida claustral certos privilégios oriundos de sua condição social, relativizando a exigência de igualdade e reforçando distinções internas ao convento.

Segundo Ana Teresa Hilário, como as instituições religiosas femininas, na época moderna, cumpriam um papel de enquadramento social, moral e religioso, muitas famílias das classes mais privilegiadas optavam por enviar suas mulheres para esses espaços. A autora, ao analisar a relação de religiosas do próprio convento das mônicas goenses – ela também usa *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa* como uma de suas fontes – observou que, além de muitas religiosas terem um grau de parentesco próximo, algumas puderam, graças ao valor do seu dote e à riqueza de suas famílias, manter um padrão de vida diferenciado dentro da clausura, contando, por exemplo, com criadas particulares, o que contrastava diretamente com o ideal de pobreza monástica.²⁴⁰

Ou seja, a realidade vivida dentro dos conventos femininos na época moderna revela uma dualidade entre o ideal religioso e as circunstâncias sociais que permeavam essas instituições. Se, por um lado, o voto de pobreza simbolizava a renúncia aos bens materiais e à vida mundana, por outro, a presença de mulheres oriundas de segmentos mais abastados da sociedade frequentemente subvertia esse princípio, permitindo a continuidade de privilégios dentro da clausura. Assim, a experiência das religiosas, portanto, não pode ser analisada exclusivamente a partir da dicotomia entre fé e imposição, mas deve ser situada num campo de forças marcado por interesses patrimoniais, rigidez normativas e zonas de negociação individual.

Essa ambiguidade entre coerção e escolha não passou despercebida pelo Concílio de Trento, que também se preocupou em regular de forma mais rígida o acesso à vida religiosa

²³⁹ BRAGA, Isabel Drumond. Conventos feminino e religiosidade subvertida: Évora (séculos XVII e XVIII). In: **Poderes do Sagrado**. Europa Católica, América Ibérica, África e Oriente portugueses (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Multifoco, 2016, p. 142.

²⁴⁰ HILÁRIO, Ana Teresa. Do medo da individualidade à exaltação de competências: as freiras do Santa Mônica de Goa no século XVII. **Revista Língua-lugar**, n.4, dezembro de 2021, p. 51.

feminina. Reconhecendo os abusos ligados à imposição familiar, a Igreja buscou preservar a integridade espiritual do claustro e reafirmar sua autoridade sobre o processo de entrada nas ordens, procurando estabelecer critérios e salvaguardas que tinham por fim equilibrar a disciplina institucional com a autenticidade da vida religiosa.²⁴¹ Contudo, isso não impediu que, ao longo do período moderno, muitas famílias continuassem a enviar suas mulheres para o claustro, fosse por estratégia patrimonial, para proteção da honra ou mesmo em busca de uma proteção espiritual particular, uma vez que teriam um familiar em constante contato com o divino.

Outro aspecto a se considerar é que em algumas situações, esses mesmos espaços também poderiam se constituir em abrigo para mulheres sob ameaça de violência física. Esta função acolhedora ganha contorno ainda mais evidente no artigo da pesquisadora Ana Morte Acín, que trata sobre *Sor María de Ágreda*, freira com fama de santidade, que teria acolhido mulheres fugitivas em seu convento. Uma delas, inclusive, disfarçada de homem para poder escapar do marido que ameaçava a sua vida.²⁴² Olhando por esse prisma, é coerente considerarmos que os conventos e recolhimentos poderiam, sob determinadas circunstâncias, atuar não apenas como locais de retiro espiritual, mas também como espaços de proteção para mulheres em situação de vulnerabilidade, tornando-os refúgios desejáveis, apesar do seu caráter disciplinador.

Devemos lembrar, contudo, que nem só de imposições ou fugas se fez a entrada de mulheres para a vida religiosa. Muitas delas ingressaram na vida conventual por convicção espiritual encontrando na clausura um caminho de devoção e espiritualidade. Assim, essas instituições femininas se configuraram como espaços complexos, atravessados por tensões

²⁴¹ 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 Arrependidas. O Santo Concílio excomunga a todas e cada uma das pessoas de qualquer qualidade ou condição que forem, e 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 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.

²⁴² O artigo mencionado trata-se de *Sor María de Ágreda y la vida cotidiana en Ágreda em el siglo XVII: una aproximación histórica*. Disponível em: <https://revistas.ucm.es/index.php/CHMO/article/view/45844>. Último acesso em 6 de maio de 2025.

entre imposições e escolhas, refúgio e reclusão, privilégio e submissão. No caso das mulheres biografadas nas obras de Frei Agostinho de Santa Maria — incluídas na região asiática — é fundamental reconhecer que o ideal europeu de clausura foi tensionado por realidades locais. As instituições religiosas femininas nesse contexto não reproduziam de forma plena o modelo romano, revelando adaptações, resistências e reconfigurações que expressam a complexidade da vivência religiosa fora da Europa. Ainda que nossa pesquisa não trate sobre a América, é importante destacar que fenômenos semelhantes ocorreram também nesse espaço, reforçando que o ideal tridentino não se impôs de maneira uniforme nos territórios do império.

Nesse cenário de múltiplas influências e adaptações, é igualmente relevante reconhecer que a regulação da vida conventual não se deu exclusivamente sob a égide da Igreja. Embora o Concílio de Trento tenha desempenhado papel central na normatização da vida religiosa feminina — como já discutido —, outros agentes de poder também intervieram nesse campo. Em artigo publicado em 2013, a historiadora Georgina Silva dos Santos destaca que, em Portugal e seus territórios ultramarinos, a Coroa exerceu controle direto sobre os conventos, especialmente durante o período dos Bragança. Reis como João IV (r. 1640–1656) e João V (r. 1706–1750), ambos contemporâneos de Frei Agostinho de Santa Maria, adotaram medidas rigorosas para limitar a circulação de pessoas nos arredores e no interior das instituições religiosas femininas, evidenciando o entrelaçamento entre poder político e religioso na administração desses espaços.²⁴³

De acordo com Santos, D. João V, por exemplo, expediu um alvará em 3 de novembro de 1671, ordenando que corregedores e ouvidores realizassem devassas e investigações secretas sobre cada mosteiro/convento, remetendo os resultados ao Desembargo do Paço. Segundo Santos, os denunciados eram obrigados a declarar formalmente que não repetiriam o malfeito, sob pena de sanções legais. Antes dele, D. João IV já havia se ocupado da questão. Entre as leis da chancelaria régia de seu reinado, constam punições severas para quem perturbasse a paz conventual. Qualquer pessoa — independentemente de sua qualidade ou condição — que fosse encontrada em um mosteiro/convento, ou que houvesse provas de que nele entrou, especialmente em situações de contato sexual com religiosas, seria condenada à pena de morte, após pagar 500 cruzados ao convento pela ofensa. Também os alcoviteiros, responsáveis por levar recados ou marcar encontros, seriam castigados: homens seriam açoitados publicamente

²⁴³ SANTOS, Georgina Silva dos. A vida nos conventos portugueses durante a Época Moderna. In: OLIVEIRA, Daniel Martinez de; FERREIRA, Maria de Simone; HERINGER, Pedro Colares (org.) **Representações do feminino: olhares revisitados e contemporâneos**. Caderno SocioAmbiental, Ano I, Número 1, 2013. Niterói: Museu de Arqueologia de Itaipu, 2013. pp. 30-42.

e enviados às galés por sete anos; mulheres cumpririam sete anos de degredo no Brasil. Até mesmo aqueles que oferecessem guarida a freiras fugitivas estariam sujeitos a punições.²⁴⁴

Apesar de todo esse controle, estudos como de Leila Algranti, Sílvia Evangelist e da própria Georgina Silva dos Santos, citado anteriormente, têm demonstrado que as práticas cotidianas das religiosas frequentemente escapavam ao controle dessa fiscalização normativa: havia circulação de pessoas pelos claustros, manutenção de privilégios de classe, disputas internas por autoridade e até formas de solidariedade subversiva.²⁴⁵

É nesse contexto de fricções e negociações que se insere a escrita de Frei Agostinho de Santa Maria. Embora suas obras busquem apresentar o convento de Goa e o recolhimento no Japão como espaços harmoniosos e santos, elas acabam por corroborar — ainda que involuntariamente — a ideia de um campo dinâmico, atravessado por tensões e estratégias de subjetivação. Ao exaltar suas personagens como “cândidas cordeiras” e “cândidas açucenas”, o autor não se limita a narrar experiências, mas constrói modelos de feminilidade que reforçam o ideal pós-tridentino de obediência e recato, revelando o esforço discursivo de normatização diante de uma realidade muito complexa.²⁴⁶

Dito de outra forma, os relatos de Frei Agostinho de Santa Maria, ainda que não seja o seu propósito, dão embasamento para o que a historiografia vem apontando: os conventos e os recolhimentos femininos no mundo ibérico e colonial não devem ser compreendidos como espaços estáticos de reclusão, mas como ambientes dinâmicos, onde se articulavam práticas de poder, estratégias de sobrevivência e formas de agência que escapavam à gramática da submissão. Mesmo envoltas na retórica edificante que permeia as obras de Frei Agostinho de Santa Maria — marcada pela exaltação da disciplina, do recato, do silêncio e da vida de oração — algumas personagens femininas emergem como figuras tensionadas diante das exigências da obediência absoluta, revelando fissuras no ideal normativo.

Essas tensões evidenciam um campo de ambivalência, no qual as mulheres não se limitam à condição de vítimas passivas, mas atuam como sujeitos que negociam, reinterpretam e, por vezes, instrumentalizam as normas que as cercam. Para compreender sua presença nos espaços conventuais de Goa ou nas frentes missionárias do Japão e da Cochinchina, não basta

²⁴⁴ SANTOS, A vida nos conventos portugueses durante a Época Moderna, op.cit., 2013, p. 34 e 35.

²⁴⁵ ALGRANTI, Leila. **Honradas e Devotas: mulheres na colônia**, estudo sobre a condição feminina através dos conventos e recolhimentos do sudeste 1750-1822. Tese (doutorado em História). Universidade de São Paulo, SP, 1992. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-13092022-104820/>. Acesso em: 24 de junho de 2025; EVANGELISTI, Sílvia. **Nuns: a history of convent life, 1450-1700**. Oxford: University Impress, 2007. Disponível em: [Nuns : a history of convent life, 1450-1700 : Evangelisti, Sílvia : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive](https://www.archive.org/details/Nuns_a_history_of_convent_life_1450-1700_Evangelisti_Silvia/Free_Download_Borrow_and_Streaming%3AInternet_Archive). Acesso em: 25 de junho de 2025.

²⁴⁶ SILVA, Luciana Nogueira da. “Flores” entre “Espinhos de Idolatria”..., *op. cit.* p. 120.

reconhecer suas “existências” históricas. É preciso abordar os relatos do frei como construções discursivas, atravessadas por intenções e silenciamentos, que configuram um território de disputa simbólica. Nos cabe interrogar não apenas o que o autor escolheu mostrar, mas também aquilo que deliberadamente deixou à sombra. Por isso, levando em consideração as supostas intenções disciplinares do autor, acreditamos que, mais do que buscar entender quem foram essas mulheres, suas obras nos proporcionam conjecturar quem elas deveriam ser, segundo os parâmetros normativos da Igreja e da Coroa — independentemente de sua localização no império.

Logo, embora reforçassem representações de gênero alinhadas à lógica da ordem de dominação masculina eclesiástica e secular, os conventos também ofereciam possibilidades de agência feminina que não podem ser compreendidas pelos moldes clássicos da ação política ou da autonomia moderna. Essa agência se constrói a partir das margens, nas frestas dos discursos normativos, por meio das práticas muitas vezes ambíguas, que operam tanto dentro quanto contra sistemas de dominação. Assim, freiras, beatas, místicas e devotas não são heroínas camufladas nem vítimas passivas, são agentes que manejam regras, símbolos e afetos a seu favor, ainda que sob vigilância.

Saba Mahmood, embora tenha um objeto e uma temporalidade distintos aos nossos, fornece um importante *insight* sobre como a agência não se realiza apenas na resistência. De acordo com Mahmood — que examinou os movimentos pietistas femininos no Cairo, Egito, conhecido como o movimento das mesquitas que faz parte do chamado “renascimento islâmico” — para algumas mulheres, a virtude, a obediência e a disciplina não eram formas de submissão inconsciente, mas práticas de formação ética, onde agir poderia significar aprofundar o vínculo com estruturas normativas, não as romper. Logo, guardadas as devidas diferenciações históricas e culturais, podemos pensar como sua obra oferece uma chave teórica importante para pensarmos a agência feminina em contextos religiosos marcados por disciplina, normatividade e hierarquia. Essa perspectiva é especialmente útil para analisar as personagens femininas exaltadas por Frei Agostinho de Santa Maria, cujas trajetórias espirituais e formas de liderança não rompem com a ordem de dominação masculina, mas operam dentro dela, mobilizando valores cristãos como humildade e sacrifício. Nessa ótica, é possível entender que as mulheres nas obras do frei não eram agentes apesar da disciplina, mas por meio dela.²⁴⁷

²⁴⁷ A concepção de virtude proposta por Saba Mahmood, não trata de um conjunto de valores morais impostos externamente, mas como uma prática ética incorporada, por meio da qual os sujeitos se formam e se relacionam com normas religiosas. Nesse sentido, a virtude não se opõe à agência, mas pode constitui-la — especialmente em contextos em que a obediência e a disciplina são vividas como formas de aprofundamento espiritual e não como

Em outras palavras, nos escritos de Frei Agostinho de Santa Maria, as mulheres não surgem como sujeitos autônomos no sentido moderno, mas isso não implica numa total passividade. Em contextos de forte normatividade religiosa, como era o caso das instituições religiosas, a agência feminina assume formas táticas e performativas, conforme propõem Michel de Certeau e Judith Butler. Para Certeau, “os fracos se servem das forças dos poderosos para lhes escapar sem deixarem de estar onde estão”.²⁴⁸ É nesse registro que se pode ler certos gestos femininos – o uso das narrativas místicas, a escuta seletiva da disciplina espiritual, a manipulação do discurso da obediência – como táticas. Isto é, práticas que emergem dentro de dispositivos disciplinares e se valem de suas brechas. Judith Butler, por sua vez, desestabiliza a própria oposição entre norma e resistência ao afirmar que “a subversão vem de dentro da reiteração da norma”. A performance reiterada da santidade, por exemplo, pode abrir fissuras no discurso que a sustenta, evidenciando que a norma nunca se realiza de modo pleno. O que se vê, portanto, é uma forma de agência não soberana, mas infrapolítica: feita de gestos ambíguos, de pequenos desvios, de apropriações e encenações produtivas da própria obediência. Essa agência parcial, precária e situada não deve ser confundida com empoderamento pleno, mas tampouco pode ser reduzida à submissão.

3.2. Religião, Gênero e Poder: controle sobre a identidade feminina e a construção da sua inferioridade

A inferioridade feminina, nos escritos de Frei Agostinho de Santa Maria, não é simplesmente afirmada. Ela é construída, reiterada e performada por meio de operações discursivas que procuram naturalizar a hierarquia entre os gêneros. Trata-se de um projeto de inscrição simbólica, e não de constatação descritiva. Ao eleger como modelos femininos aquelas que encarnam obediência, castidade e abnegação, o autor colabora ativamente na elaboração de um ideal de feminilidade funcional à estrutura de autoridade masculina vigente na Igreja e na sociedade. No entanto, ao tentar produzir um feminino domesticado, o autor registra, involuntariamente, mulheres que operam rede de influência espiritual, articulam alianças devocionais e ocupam espaços de liderança simbólica. A agência aqui é ambígua, pois

submissão inconsciente. Ver: MAHMOOD, Saba. **Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject**. Princeton: Princeton University Press, 2005. Disponível em: [Politics of piety : the Islamic revival and the feminist subject : Mahmood, Saba, 1962- : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive](https://www.archive.org/details/politics-of-piety-the-islamic-revival-and-the-feminist-subject-by-saba-mahmood-1962-01-01/page/n5/mode/2up).

²⁴⁸ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. 23. ed. Petrópolis: Vozes, 2014., p. 39.

não rompe com a lógica da submissão, mas a dobra, tensiona, ressignifica dentro das margens possíveis. Assim, o discurso que pretende “anular” a agência feminina acaba, por sua própria contradição pragmática, documentando sua presença incontornável.

Um dos exemplos é a figura de Sor Philipa da Trindade, fundadora do Real Convento de Santa Mônica de Goa. Além de centralizar autoridades masculinas na história da fundação do convento, Frei Agostinho de Santa Maria esvazia a agência de Philipa apresentando-a como “instrumento de Deus”, deslocando toda a iniciativa da mulher para a vontade divina e apagando sua ação concreta. Contudo, o texto não consegue ocultar o fato de que ela estrutura, negocia e executa passos fundamentais para a fundação do cenóbio goês.

Por isso, ao lidarmos com fontes que expressam o discurso de homens — religiosos ou não — sobre as mulheres, é fundamental que as relações entre o feminino e o religioso sejam analisadas à luz das dinâmicas de gênero e poder em contextos históricos singulares. Reconhecemos que tais conceitos, embora amplamente mobilizados em diversas áreas do conhecimento, apresentam desafios significativos para quem se propõe a utilizá-los como categorias analíticas. É necessário, portanto, estar atento às suas flexibilidades, revisões e redefinições, bem como às demandas específicas que suscitam em cada contexto.

Mais do que ferramentas interpretativas, essas categorias devem ser dotadas de historicidade, ou seja, devem ser empregadas com consciência de suas variações e significados ao longo do tempo, evitando que se tornem metanarrativas que obscurecem as especificidades dos sujeitos e das práticas religiosas em diferentes espaços. Ainda assim, é justamente essa complexidade que torna essas categorias tão potentes, oferecendo múltiplas possibilidades interpretativas e perspectivas críticas para a leitura das fontes, desde que aplicadas com sensibilidade às condições históricas que as moldam.

Ao analisarmos aspectos da vida religiosa feminina na escrita de Frei Agostinho de Santa Maria, observamos uma diferenciação de papéis sociais segundo o gênero, codificados dentro de uma lógica religiosa. No entanto, é importante lembrar que a relação entre religião e gênero não se limita à diferença sexual como variável isolada. A própria subjetividade sexuada, em contextos de socialização religiosa, pode ser moldada — entre outros fatores — pelas normas, discursos e práticas espirituais. Em outras palavras, a religião não apenas distingue os sexos, mas também influencia profundamente a maneira como as pessoas vivem, sentem e compreendem sua identidade de gênero.

Partindo dessa perspectiva, é possível observar como determinados códigos religiosos contribuíram para moldar práticas corporais e formas de subjetividade atribuídas às mulheres,

especialmente no interior das instituições religiosas. Nos relatos biográficos apresentados por Frei Agostinho de Santa Maria, muitas dessas mulheres aparecem inseridas em contextos marcados por forte controle masculino — seja por autoridades eclesiásticas, familiares ou pela própria estrutura do claustro. No entanto, ao analisar essas experiências, não buscamos enquadrá-las exclusivamente como figuras passivas ou vítimas de um sistema opressor. Ao contrário, reconhecemos que, mesmo em contextos de limitação, essas mulheres puderam exercer formas de agência, negociar espaços de autonomia e construir trajetórias espirituais significativas. É justamente essa tensão entre disciplina e expressão que torna suas histórias tão relevantes para uma leitura crítica das relações entre gênero e religiosidade.

A partir da reflexão de Pierre Bourdieu sobre a dominação masculina, buscamos compreender as interações sociais nas quais homens e mulheres incorporam representações e constroem suas práticas dentro de uma lógica relacional. A dominação masculina, nesse sentido, é resultado de mecanismos históricos que estruturam o campo social, mas não se configura como uma relação unívoca entre dominador e dominada. Trata-se, antes, de um exercício de poder que pode se manifestar de forma ambígua, fluida e até contraditória, atravessando diferentes direções e agenciamentos.²⁴⁹

Como já apontado anteriormente, as obras de Frei Agostinho de Santa Maria se inserem no filão da literatura de espiritualidade, que unida às diretrizes tridentinas, buscavam disciplinar os comportamentos e as práticas devocionais dos fiéis, sobretudo das mulheres. Por isso, acreditamos que sua produção prima por uma utilidade pedagógica da literatura, a exemplo dos catecismos, manuais de confissão, espelhos de perfeição cristã, hagiológicos e martirológicos cujos textos tiveram ampla disseminação no Portugal do período moderno, para além dos meios monásticos e conventuais.²⁵⁰ Daí defendermos que, ao buscar oferecer modelos de conduta para as mulheres, o discurso de Frei Agostinho de Santa Maria ratifica e constrói ideias de recato, humildade e silêncio que são associados a uma perspectiva de ordenação natural do mundo onde as funções femininas e masculinas são hierarquicamente definidas de maneira desigual.

Com isso, podemos dizer que sua escrita, desenvolvida e marcada pelo ambiente filosófico e religioso em voga no contexto letrado do Antigo Regime, apesar de elogiar a

²⁴⁹ BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução de Maria Helena Kuhner. Rio de Janeiro: BestBolso, 2017. p. 12.

²⁵⁰ Já discutimos esse assunto anteriormente em: SILVA, Luciana Nogueira da. **“Flores” entre “Espinhos de Idolatria”** – O Oriente Cristão, Gênero e Escrita no Império Português (Agostinho de Santa Maria, Século XVIII). 152f. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ. 2018.

espiritualidade feminina, legitima uma inferioridade “natural” das mulheres elaborando códigos e normas de conduta que submeteram as mulheres à uma desigualdade de gênero.

Embora não seja possível identificar com precisão o momento em que discursos sobre a condição feminina passaram a influenciar as relações entre homens e mulheres, é possível observar que, em diferentes contextos históricos, saberes como a Filosofia, a Medicina, a Religião e a História foram mobilizados para conferir legitimidade — muitas vezes sob o disfarce de cientificidade ou naturalidade — à produção de lugares sociais subalternos atribuídos às mulheres. Esses discursos não apenas sustentaram normas de conduta e papéis de gênero, mas também contribuíram para a organização de espaços religiosos femininos — como conventos e recolhimentos — marcados por estruturas hierárquicas internas, nas quais se construía diferentes níveis de prestígio, autoridade e desigualdade entre as próprias religiosas. Reconhecer essa complexidade é fundamental para evitar leituras simplificadoras e para compreender como tais instituições operaram simultaneamente como espaços de reclusão, disciplina e, em certos casos, agência espiritual e intelectual.

Na tradição médica antiga, autores como Hipócrates e Galeno associaram o corpo feminino à frieza, umidade e instabilidade, em oposição ao corpo masculino, descrito como quente, seco e mais racional. Essas concepções, presentes no *Corpus Hippocraticum* e nos tratados galênicos, não apenas fundamentaram uma diferenciação fisiológica entre os sexos, mas também serviram como base para justificar desigualdades sociais e epistemológicas que se perpetuaram ao longo dos séculos. O corpo da mulher, por ser considerado mais “úmido” e “frio”, era visto como menos apto ao controle racional de si mesma, o que a tornava mais suscetível às paixões, à instabilidade emocional e à necessidade de tutela — seja médica, moral ou espiritual.

Essa leitura do corpo feminino não pressupunha, contudo, a existência de dois sexos concebidos como categorias biológicas radicalmente distintas. Como demonstra Thomas Lacqueur, até a consolidação da ciência moderna predominou no Ocidente um modelo de “sexo único”, no qual homens e mulheres eram entendidos como variações hierarquizadas de uma mesma estrutura corporal. Nesse modelo, sustentado pela medicina antiga e medieval, a mulher aparecia como um corpo incompleto, mais frio e úmido, definido menos por uma diferença anatômica essencial do que por sua posição inferior na ordem social e simbólica. As qualidades

atribuídas ao corpo feminino funcionavam, assim, como operadores discursivos de hierarquização, e não como descrições neutras da natureza.²⁵¹

Embora essas concepções tenham sido posteriormente associadas a discursos científicos, é importante destacar que elas não se baseavam em uma ciência biológica nos moldes contemporâneos — já que a biologia como campo disciplinar só se consolidaria no século XX. Nesse sentido, convém substituir o uso do termo “biológico” por expressões como “naturalizante” ou “médico-natural”, conforme o contexto.

Ao longo da Idade Média e da Modernidade, tais ideias foram retomadas e ressignificadas, sendo incorporadas por discursos religiosos, filosóficos e jurídicos que reforçavam a subordinação feminina como parte de uma ordem naturalizada. Como analisa Lúcia Bellini, as representações do corpo na medicina moderna portuguesa não se limitavam ao campo médico, mas articulavam-se com concepções filosóficas e culturais que contribuíam para a construção de uma visão hierarquizada entre os sexos. Em seu estudo, Bellini destaca como essas imagens corporais expressavam modos de pensar que legitimavam práticas de controle e tutela sobre o corpo feminino, revelando vínculos profundos entre saber médico e estruturas sociais.²⁵²

Mais do que retomar essas concepções como parte de uma trajetória evolucionista ou como simples herança intelectual, interessa-nos observar como frei Agostinho de Santa Maria mobiliza esse legado médico em sua escrita, especialmente ao tratar da corporeidade feminina em chave moral e espiritual. Em suas obras, o corpo da mulher não é apenas um organismo fisiológico, mas um espaço simbólico onde se inscrevem valores como a pureza, a penitência e a rendição espiritual. Ao recorrer às referências hipocráticas e galênicas, Santa Maria não apenas reproduz um saber médico tradicional, mas o reinscreve em um projeto teológico e devocional que associa a fragilidade física à predisposição espiritual. A mulher, por ser mais frágil e sensível, é também mais apta à santidade, ao martírio e à entrega mística — especialmente no contexto conventual. Essa leitura do corpo feminino, portanto, não se limita à uma ideia médico-natural, mas opera como dispositivo de construção de uma identidade religiosa que legitima a presença das mulheres nos espaços de clausura e missionação, ao mesmo tempo em que reforça os limites impostos pela moral cristã.

²⁵¹ LACQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Trad. de Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2011. pp. 21-62.

²⁵² BELLINI, Lúcia. Notas sobre representação do corpo e cultura médica no Portugal Moderno. CADERNO CRH, Salvador, v. 24, n. 61, p. 97-108, Jan./Abr. 2011. Disponível em <https://www.scielo.br/j/ccrh/a/jWWLL8h3shq5knQv3QPwBny/?format=html&lang=pt>. Último acesso: 14 de setembro de 2025.

3.3. Entre virtude e contenção: o discurso de Frei Agostinho de Santa Maria sobre o feminino

Religiosos como Frei Agostinho de Santa Maria, que exerciam poder por meio da escrita e transmitiram conhecimento tanto ao seu tempo quanto além dele, influenciaram — ou ao menos tentaram influenciar — os modos como as mulheres deveriam agir, pensar e falar, frequentemente posicionando-as em hierarquia inferior ao homem. Sua escrita articula um discurso que, sob o verniz da edificação espiritual, propõe modelos de virtude feminina pautados na obediência, castidade, silêncio e humildade. Essas qualidades exaltadas como expressão máxima da fé cristã também funcionam como dispositivos normativos que delimitam os contornos da atuação legítima das mulheres. No entanto, é preciso reconhecer que, dentro desses limites, muitas personagens femininas retratadas nas obras do autor — e, por extensão, muitas mulheres reais — encontraram formas de agenciamento, construindo trajetórias espirituais marcadas por resistência, protagonismo e autoridade moral. Assim, as obras de Santa Maria não devem ser lidas apenas como instrumentos de contenção simbólica, mas como espaços ambíguos, onde se cruzam disciplina e possibilidade de ação, silêncio e influência. Por isso, consideramos que o discurso do autor eclesiástico luso revela fissuras, onde o feminino pode ser reinscrito como potência espiritual e moral.

Embora sempre elogioso de suas personagens mulheres, a abordagem de Frei Agostinho de Santa Maria permanece condicionada a referenciais normativos de gênero. Isso se evidencia de forma bastante clara, por exemplo, nas descrições que faz das superiores religiosas, tanto do convento de Goa quanto do recolhimento do Japão. Nesses casos, o autor recorre sistematicamente à metáfora da maternidade para legitimar a autoridade dessas mulheres, atribuindo-lhes funções de cuidado, proteção e orientação afetiva. Ao fazê-lo, reforça papéis tradicionais e delimita simbolicamente os contornos da ação feminina, que se afirma não por ruptura, mas por conformidade com atributos considerados próprios da mulher.

Importante notar que a maternidade, nesse contexto, não se refere apenas à experiência da geração de prole, mas opera como um dispositivo simbólico e moral profundamente enraizado na cultura católica barroca. Em Frei Agostinho de Santa Maria, ser “mãe” é assumir um papel de mediação espiritual, de sacrifício e de vigilância sobre os outros — especialmente sobre os mais frágeis. Trata-se de uma maternidade espiritual, inspirada na figura da Virgem Maria, que encarna a virtude, a obediência e a caridade. Ao recorrer a esse modelo, o autor reforça papéis tradicionais e delimita simbolicamente os contornos da ação feminina, que se

afirma não por ruptura, mas por conformidade com atributos considerados próprios da mulher. A autoridade das religiosas, portanto, é construída dentro de um enquadramento que valoriza a função materna como expressão legítima de liderança, revelando como o discurso espiritual também opera como mecanismo de regulação dos papéis femininos.

Ao estabelecer esse paradigma, Frei Agostinho de Santa Maria reafirma a posição das mulheres dentro de um espaço de poder delimitado, no qual sua liderança é permitida desde que esteja vinculada ao ideal cristão da maternidade. Essa lógica reflete a forma como a Igreja, ao longo da história, incorporou a presença feminina nos espaços religiosos sem conceder-lhes autonomia plena, garantindo que sua autoridade permanecesse dentro dos limites impostos pela moral cristã e pelo modelo de organização social centrado na autoridade masculina.

Entretanto, os próprios relatos do autor também permitem constatar que o modelo simbólico da maternidade espiritual não esgota as formas de poder feminino presentes nas instituições religiosas. Esses espaços, marcados por estruturas complexas e hierarquizadas, abrigavam diferentes formas de autoridade entre as próprias mulheres cuja exemplaridade e virtude eram reconhecidas institucionalmente. O Livro Quarto, de *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Mônica*, permite vislumbrar essas camadas de atuação, revelando que, para além da valorização do cuidado e da devoção, havia também práticas de gestão, organização e influência que escapavam à lógica da maternidade espiritual.

Essa pluralidade de funções e formas de autoridade, no entanto, não se restringia às dinâmicas internas entre as religiosas. Ela também se articulava com os marcadores sociais mais amplos, como a origem étnica e a posição colonial, que condicionavam o acesso aos diferentes graus de reconhecimento e consagração dentro do claustro. Por exemplo, as constituições do Convento de Santa Mônica determinavam que somente mulheres de origem europeia poderiam professar votos solenes, mas mulheres de outras etnias eram aceitas no claustro como irmãs leigas, conversas, servidoras, criadas e escravas. A impossibilidade de acesso ao véu preto não era, portanto, apenas uma questão espiritual, mas uma expressão da hierarquização racial do espaço religioso, que reproduzia as desigualdades sociais e étnicas do mundo colonial dentro dos muros conventuais.

No entanto, estudos como o de Margareth de Almeida Gonçalves e de Rozely Menezes Vidas Oliveira indicam certa maleabilidade nas regras do convento. Ambas apontam que no convento das mônicas de Goa foram aceitas mulheres de origem brâmane no quadro de freiras de véu branco, bem como duas filhas do rei de Jafanapatão que constam como professoras na lista

transcrita por Antônio Francisco Moniz.²⁵³ Esses casos não contradizem a estrutura da normativa, mas sugerem que, apesar da rigidez institucional, havia brechas que permitiam formas de inserção e atuação de mulheres asiáticas, ainda que em posições subalternas ou excepcionais. Logo, a estrutura conventual, por mais rígida que fosse, não se impunha de forma absoluta.

É nesse contexto que podemos compreender certos gestos de resistência que não se enquadram na gramática da dominação, mas a desafiam silenciosamente. Um caso emblemático narrado por Frei Agostinho de Santa Maria, é o da fuga de uma das escravizadas do convento. Segundo o frei, havia no convento uma escrava “casta moura”, que havia acabado de entrar na casa. Esta teria, tentada pelo demônio, fugido da clausura de madrugada, lançando-se por uma corda sobre a cerca, que naquele tempo ainda era baixa. Seguindo a narrativa de Santa Maria descobrimos que a corda ficou pendurada na cerca até “alto dia” quando o padre confessor a mandou recolher. Interessante que como a corda estava na cerca e não nas paredes do convento não se tinha certeza se alguém havia realmente fugido ou se outra coisa teria acontecido. A afirmação chegou quando a priora do convento avisou, por carta, ao confessor a falta de uma escrava. Santa Maria diz que o confessor foi logo falar com a priora e orientou que não se fizesse alarde da fuga e que colocasse as religiosas para rezar pela fugitiva, pedindo a Deus que fizesse voltar a ovelha perdida.²⁵⁴

O modo como essa fuga é narrada — envolta em silêncio, ambiguidade e contenção — revela não apenas o controle simbólico exercido sobre os corpos racializados, mas também os limites da autoridade conventual diante de gestos que escapam à lógica da obediência. A mulher escravizada, sem nome, é tratada como ausência funcional, cuja fuga representa uma ameaça à ordem simbólica do claustro. A denúncia feita pela priora e a tentativa de resolução discreta por parte do confessor do convento revelam que a autoridade feminina no convento se constrói também sobre a contenção da alteridade racial. Ao romper com o modelo de obediência e submissão, essa escravizada desafia não apenas a estrutura institucional, mas também o ideal de feminilidade cristã que sustenta a narrativa edificante. Sua ação, embora silenciada, revela uma agência que não se expressa por meio da palavra ou da institucionalidade, mas por um ato corporal que se recusa a subordinação e afirma vontade própria.

²⁵³ GONÇALVES, Margareth de Almeida. **Império da fé**, *op.cit.* 2005, p. 69; e Santidade e espíritos do amor: escrita religiosa e mulheres enclausuradas em Goa nos alvares do Seiscentos. In: *Mulheres, escrita e poder no mundo ibérico*. (Org. Lígia Bellini, Moreno Laborda Pacheco, Paula Almeida Mendes, Zulmira C. Santos. Bahia: EDUFBA, 2023. OLIVEIRA, Rozely Menezes Vagas. “Amor, perfeição e recolhimento” no Oriente, o cotidiano ideal das monicas de Goa através de suas Constituições. **Revista 7 Mares**, n.2, 2013.

²⁵⁴ Sobre o episódio de fuga da escrava ver SANTA MARIA, **Historia da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa**, p. 391 e seguintes.

Essa narrativa, ao mesmo tempo contida e reveladora, não apenas descreve um episódio isolado, mas insinua as tensões latentes entre disciplina e dissidência no interior do claustro. É nesse entrelugar — onde o silêncio convive com o gesto — que se torna possível identificar formas de agência que escapam à normatividade institucional e desafiam os limites impostos à alteridade racial.

Não podemos deixar de realçar que as mesmas personagens exaltadas como exemplos de espiritualidade cristã carregam marcas identitárias que extrapolam o modelo feminino idealizado. A origem étnica e geográfica de figuras como Sor Philipa da Trindade e Julia Naitō, ainda que mencionada de forma discreta ou periférica, abre espaço para uma reflexão sobre como a espiritualidade feminina foi construída a partir de corpos culturalmente situados. Philipa da Trindade nasceu em Ormuz, no Golfo Pérsico, em meados do século XVI, filha de Belchior Cerniche e Helena Mendes — esta última descrita como órfã d’El-rey. Embora o frei apresente Philipa como descendente de “nobres de sangue”, Gonçalves sugere que o casal provavelmente possuía poucos recursos, considerando que os incentivos oferecidos pela Coroa portuguesa aos pretendentes de órfãs reais funcionavam como mecanismos de fixação populacional nas terras de ultramar.²⁵⁵ Segundo Pinto, Philipa foi batizada na catedral de Ormuz, cidade onde seus pais residiam, e permaneceu ali até seu casamento com Gaspar de Lousada de Sá, quando então se transferiu para Taná, no norte da Índia portuguesa.²⁵⁶

Julia Naitō, por sua vez, nasceu em Tanba, por volta de 1557.²⁵⁷ Seu nome de nascimento não é mencionado por Frei Agostinho de Santa Maria. O autor informa que Julia era irmã de João Naitō (Naitō Tokuan João), antigo senhor dos castelos de Kameyama e Yagi, que participou da campanha de Hideyoshi contra a Coreia e converteu-se à “verdadeira fé” antes da irmã. Tal como Luís de Fróis, Frei Agostinho não registra os primeiros anos de vida de Julia em Tanba, tampouco sua vida conjugal, concentrando sua narrativa a partir da conversão da personagem e de sua atuação como cristã exemplar e catequista eloquente.

O que queremos chamar atenção é o fato de que embora Frei Agostinho de Santa Maria exalte a espiritualidade de mulheres como Philipa e Julia, sua escrita tende a diluir as

²⁵⁵ GONÇALVES, Margareth de Almeida. *Império da fé*, *op.cit.*, p. 69.

²⁵⁶ Pinto, Carla Alferes. Female agency and the sculptural object in Agostinho de Santa Maria’s hagiography of Filipa Ferreira (?–1626), the Augustinian Soror Filipa da Trindade. In J. Roe, & J. Andrews (Eds.), **Representing Women’s Political Identity in the Early Modern Iberian World**, 2021, pp. 78-104.

²⁵⁷ Há uma discordância sobre a data de nascimento de Julia, se em 1557 ou 1569. O próprio Frei Agostinho de Santa Maria não declara o ano exato de nascimento da beata. Contudo, seus relatos dão conta que ela enviuvou aos 22 anos e viveu outros vinte como beata *bicuni* (budista) se convertendo depois dos quarenta anos. Como o beatério foi fundado por volta do ano 1600, julgamos que o ano de 1557 seja o mais provável como do seu nascimento, assim Julia teria nessa data em torno de 43 anos de idade.

especificidades étnicas e culturais dessas figuras em uma narrativa universalizante da fé cristã. Suas origens são mencionadas de forma marginal, sem que se explore o impacto dessas identidades na vivência religiosa ou na percepção social dessas mulheres. Essa omissão pode ser interpretada como parte de um projeto simbólico que, ao idealizar o cristianismo europeu, apaga as marcas raciais e culturais em nome de uma universalidade da fé.

A escrita de Frei Agostinho de Santa Maria, ao narrar o comportamento religioso cristão de mulheres não europeias, inscreve-se em uma lógica colonial que, conforme propõe Homi Bhabha, é marcada pela ambivalência e pelo mimetismo. Esses dois conceitos, centrais à crítica pós-colonial, revelam como o poder colonial não opera de forma estável ou unívoca, mas sim por meio de contradições internas que regulam e tensionam a produção de subjetividade no mundo colonizado.²⁵⁸

A ambivalência, segundo Bhabha, refere-se à instabilidade do discurso colonial, que simultaneamente deseja e teme a aproximação do outro. O colonizador busca moldar o colonizado à sua imagem, mas precisa manter uma distância que preserve a sua superioridade simbólica. Essa tensão é visível, por exemplo, na forma como Frei Agostinho de Santa Maria representa Julia Nayto: ao mesmo tempo que a exalta como “perfeita cristã” e modelo de virtude, sua origem japonesa é lembrada como proveniente de “terras de idolatria”. A espiritualidade da personagem é celebrada, mas sua diferença é mantida como marca residual – uma lembrança da alteridade que precisa ser domesticada.

O mesmo pode ser dito sobre Sor Philipa da Trindade. Ao descrevê-la como natural da Índia, mas filha de pais portugueses, Frei Agostinho de Santa Maria insere a personagem em um espaço colonial marcado por intensa diversidade étnica e cultural. No entanto, sua escrita pouco se detém sobre os traços identitários que poderiam situar Philipa como mulher racializada – isto é, como alguém cuja origem territorial a colocaria em posição subalterna dentro das hierarquias coloniais. Em vez de explorar essas camadas de identidade, o autor parece neutralizá-las ao enfatizar a ascendência portuguesa e o casamento com “um cavalheiro de igual nobreza”, reforçando os critérios de linhagem e honra que permeavam os estatutos de limpeza de sangue.²⁵⁹ Como analisa João Figueiroa Rego, tais estatutos funcionavam como mecanismos de exclusão e ordenamento social, nos quais a genealogia e a origem étnica eram mobilizadas

²⁵⁸ BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

²⁵⁹ SANTA MARIA, **Historia da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa**, p. 75 (fizemos uma atualização da grafia). Para um melhor entendimento sobre como Frei Agostinho de Santa Maria apresenta a primeira priora do convento das Mônicas em Goa, ver: GONÇALVES, **Império da Fé**, *op.cit.* 2005, p. 65 e seguintes.

para definir quem poderia ocupar espaços de prestígio — inclusive no interior das instituições religiosas.²⁶⁰ Philipa é narrada em termos universais, como se sua origem não interferisse na construção de sua espiritualidade. Esse apagamento revela uma estratégia discursiva que, ao mesmo tempo que incorpora corpos não europeus à narrativa cristã, neutraliza suas especificidades culturais em nome de uma espiritualidade edificante. O elogio à fé dessas mulheres, portanto, não elimina a diferença, mas a reinscreve como exceção controlada.

O conceito de mimetismo aprofunda essa dinâmica. Para Bhabha, o colonizado é incentivado a imitar o colonizador — seus valores, comportamentos, crenças — mas essa imitação é incompleta. O colonizado torna-se “quase igual, mas não exatamente”. No caso de Frei Agostinho de Santa Maria, o mimetismo se manifesta na forma como as mulheres racializadas são narradas: elas assumem os atributos de uma perfeita cristã europeia — obediência, humildade, castidade — e são reconhecidas por isso. No entanto, sua incorporação ao modelo espiritual não é plena, pois sua origem étnica permanece como traço que as impede de ocupar o mesmo lugar simbólico das mulheres do Reino.

Mesmo quando Frei Agostinho de Santa Maria afirma que as cristãs orientais superam as europeias em fervor e virtudes, essa valorização não implica uma equiparação simbólica.²⁶¹ Ao contrário, o elogio opera como estratégia discursiva que transforma a exceção em modelo, sem alterar os fundamentos da hierarquia colonial. Assim, a origem étnica dessas mulheres permanece como marca de alteridade, e o seu “comportamento cristão perfeito” é narrado como superação da diferença, não como afirmação de uma espiritualidade própria. À luz de Homi Bhabha, essa dinâmica revela a ambivalência do discurso colonial, que exalta o outro apenas quando ele se aproxima do ideal europeu, mas nunca o reconhece como igual.²⁶²

Dentro da lógica de escrita de sua época (no qual o uso da palavra é majoritariamente controlado e produzido por homens letrados como eclesiásticos, cronistas, juristas, historiadores...) palco do uso, e sobretudo, do abuso do poder simbólico promovido pelo monopólio das letras, Frei Agostinho de Santa Maria selecionou o que deveria ser veiculado,

²⁶⁰ RÊGO, João Manuel Vaz Monteiro de Figueirôa. “**A honra alheia por um fio**”: os estatutos de limpeza de sangue no espaço de expressão Ibérica (sécs. XVI-XVIII). 2009. 655f. Tese (Doutorado em História). Universidade do Minho, Braga, 2009. Disponível em: [Universidade do Minho: «A honra alheia por um fio»: os estatutos de limpeza de sangue no espaço de expressão Ibérica \(sécs. XVI- XVIII\)](#). Acesso em 14 de setembro de 2025.

²⁶¹ Ao longo desta tese, utilizamos a categoria de *virtude cristã* como chave interpretativa para compreender os modelos de conduta feminina exaltados nas obras de Frei Agostinho de Santa Maria. A abordagem articula fundamentos teológicos e filosóficos — especialmente a partir de Santo Agostinho e Tomás de Aquino — com uma leitura crítica inspirada em Michel Foucault, que permite entender a virtude como dispositivo de disciplinamento e produção de subjetividades. A definição completa e o enquadramento teórico dessa categoria encontram-se detalhados na Introdução.

²⁶² BHABHA, Homi K. **O local da cultura**, *op.cit.*, p. 130 e seguintes.

narrado e lido pelo seu público leitor na intenção de assegurar um rol de modelos de comportamento religioso que incentivava a prática da virtude da obediência, do recato, do silêncio em nome da salvação de almas, mas que, efetivamente, dizia mais a respeito de uma ética católica que visava mantê-las sob controle.

Ao privilegiar modelos femininos de comportamento que se alinham à ética católica, ele contribui para a perpetuação de um imaginário que mantém as mulheres dentro de uma posição hierárquica inferior, ainda que exaltadas por sua devoção e sacrifício. Esse processo, na escrita do autor, também opera em chave dual: Eva e Maria. Enquanto a primeira representa a mulher falha, pecadora e suscetível à desobediência, a segunda era o modelo perfeito de virtude, obediência, castidade e, paradoxalmente, de mãe. Ou seja, um binômio que claramente delimitava as expectativas sociais sobre o papel das mulheres, ao mesmo tempo que reforçava a necessidade de controle sobre suas condutas.

Se para descrever suas personagens exemplares ele recorria ao modelo mariano, exaltando o silêncio, o recato e as funções maternas como marcas da verdadeira virtude feminina, para caracterizar aquelas que considerava transgressoras ou pecadoras, o frei também se valia de outras referências bíblicas que reforçavam o imaginário da mulher como agente da perdição. Um exemplo claro desse mecanismo pode ser encontrado na forma como ele descreve uma mulher japonesa que rejeitou a conversão ao Cristianismo e se tornou uma obstinada adversária dos cristãos no Japão.²⁶³ Frei Agostinho de Santa Maria não a nomeia, simplesmente a associa à figura de Jezabel (ou Jezebel), esposa do rei Acabe e tradicionalmente representada pela tradição cristã como uma pecadora idólatra e assassina dos profetas de Deus.

É importante destacarmos que embora Frei Agostinho de Santa Maria demonstrasse preocupação em fundamentar seus relatos em fontes consideradas fidedignas, sua escrita não se insere no campo da historiografia, mas sim no gênero edificante, voltado à exaltação da fé e à construção de modelos espirituais. Nesse sentido, a ausência de nome e de contextualização histórica da mulher japonesa que ele associa à figura bíblica de Jezabel não deve ser lida como falha documental, mas como parte de uma estratégia narrativa que visa reforçar um paradigma moral. A escolha dessa referência bíblica reforça a intenção do autor de enquadrar essa mulher no modelo de Eva, relacionando-a ao pecado e à rebeldia contra a ordem divina. Não mencionar o nome japonês dessa mulher, pode sugerir tanto uma limitação de acesso às informações quanto um desejo deliberado de omitir sua identidade, evitando assim dar destaque a um exemplo feminino que contestava e contradizia a fé cristã. Seja qual for o motivo dessa omissão,

²⁶³ SANTA MARIA, *Rosas do Japam*, pp. 199-202.

ela revela a violência classificatória do discurso. Sem nome, sem contexto, apenas como figura de desobediência, essa nova Jezabel é a exceção que precisa ser anulada para que o modelo se sustente.

Outro aspecto relevante é que essa ação pode ser interpretada dentro de uma lógica racializante, na qual o corpo oriental é associado à desobediência e à ameaça espiritual. Diante disso, torna-se fundamental adotar uma abordagem interseccional, que permita articular gênero, raça e religião na análise crítica do discurso colonial. À luz de autoras como Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro e do pensamento pós-colonial de Homi Bhabha, podemos compreender como a santidade e a perdição são distribuídas segundo uma gramática simbólica que racializa a virtude e codifica o pecado como traço étnico. A ausência do nome, o uso de metáforas bíblicas e a omissão do contexto histórico não são apenas escolhas narrativas, mas estratégias de contenção que operam sobre corpos racializados e femininos, reafirmando a superioridade espiritual europeia e a necessidade de domesticação da alteridade.²⁶⁴

A representação da mulher japonesa que rejeita a conversão ao Cristianismo revela como o discurso de Frei Agostinho de Santa Maria articula gênero e raça para produzir uma figura de alteridade radical. Ao recorrer a referências bíblicas que associam a mulher à perdição, o autor não apenas reforça o imaginário da transgressão feminina, mas também inscreve essa transgressão em um corpo racializado e culturalmente situado. A obstinação da personagem é narrada como expressão de sua origem japonesa — “terra de idolatria” — o que transforma sua resistência em ameaça simbólica ao projeto evangelizador. Com base na abordagem interseccional, é possível compreender que o pecado, nesse contexto, é etnicamente codificado, e que o corpo feminino oriental, quando não convertido, é tratado como agente de desordem espiritual e política. Essa construção revela como fé, gênero e raça se entrelaçam na produção simbólica do império, e como a santidade e a perdição são distribuídas segundo uma lógica colonial que racializa a virtude e a resistência.

Esse enquadramento revela mais do que uma visão limitada sobre o feminino, ele reforça uma estrutura de pensamento que vincula a mulher ao pecado e à submissão, perpetuando uma hierarquia em que sua atuação devia estar sempre contida dentro de limites impostos pela moral cristã. Dessa maneira, as obras de Frei Agostinho de Santa Maria não apenas reproduziam um padrão normativo baseado na dicotomia feminina tradicional, mas também se insere em um

²⁶⁴ GONZALES, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano, ensaios, intervenções e diálogos. Org. Flávia Rio e Marcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020, pp. 126-144; CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina. In: CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011. p. 49-61. BHABHA, Homi K. **O local da cultura**, *op.cit.* 1998.

esforço mais amplo de disciplinar e controlar a presença feminina na religião e na sociedade. No entanto, essa operação não é hermética. A própria necessidade de reforçar constantemente o modelo maternal mariano, de recalcar o protagonismo, de negar nome à dissidência, indica que há algo que escapa. É nesse ponto que a reflexão de Joan Scott se torna fundamental.

Quando a filósofa reflete sobre a desigualdade entre homens e mulheres como oriundas da relação de dominação/subordinação, em que o poder da mulher é atrelado à uma ideia de manipulação, ilegítimo, que rompe com as relações sociais, se colocando fora do lugar, no sentido de ser de menor importância para a sociedade, entendemos como, para Frei Agostinho de Santa Maria, fazia muito mais sentido divulgar as características femininas que corroborassem para endossar um modelo de cristã proposto pela Igreja, deixando de lado, ou dando menor importância, para os momentos em que essas mesmas mulheres destacaram-se como líderes e agentes autônomas, fosse na missionação no Japão e na Cochinchina, fosse na defesa dos seus interesses no âmbito do convento, por parte das Mônicas em Goa.

Interessante notarmos que, embora Frei Agostinho de Santa Maria frequentemente privilegiasse uma imagem feminina alinhada aos padrões cristãos de submissão e devoção, a sua própria narrativa deixa entrever que muitas dessas mulheres assumiram papéis de liderança e negociação. No que diz respeito aos livros que tratam sobre a missionação no Japão e na Cochinchina, podemos dizer que muitas das mulheres sobre as quais o frei escreveu, aproveitaram sua limitada liberdade de movimentação, em algumas circunstâncias maiores do que a dos próprios missionários europeus, para ajudar a definir territórios de ação, demarcando espaços, partilhando estratégias e, com isso, fazendo parte, conscientes ou não, de muitos jogos de poder.

A aparente “passividade” feminina que à primeira vista é destacada nos livros do frei disfarça, na verdade, uma vivência muito mais rica, longe do modelo de recato e obediência propostos pelo autor como exemplos a serem seguidos no reino. Tanto o convento de Goa, quanto a missionação no Japão assistiram mulheres interferirem pragmaticamente em seus destinos, usando para isso desde a posição social privilegiada até supostos “favores espirituais”, para garantirem alguma ingerência sobre suas próprias vidas.

A necessidade de conciliar a atuação dessas mulheres com os valores cristãos predominantes levou Frei Agostinho de Santa Maria a recorrer a uma terceira estratégia narrativa, para justificar os feitos dessas mulheres sem comprometer a ordem social vigente. Diante da impossibilidade de encaixá-las no modelo tradicional de submissão e recato feminino, ele encontrou na figura da “mulher varonil” uma saída para explicar suas ações, mais uma vez

sem desafiar diretamente as normas tradicionais de gênero. Essa estratégia não era uma exclusividade do frei, mas parte de um recurso amplamente utilizado por cronistas e escritores da época. Assim, ao recorrer à tópica da *Femina Virilis*, ele se alinha a um discurso que atravessa séculos e remonta à patrística, reforçando a ideia de que, para que uma mulher pudesse protagonizar grandes feitos, era necessário que sua feminilidade fosse, de alguma forma, atenuada ou negada.²⁶⁵ Esse mecanismo permitia exaltar certas figuras femininas sem comprometer as premissas misóginas que sustentavam a hierarquia entre homens e mulheres.

Dessa maneira, a escrita de Frei Agostinho de Santa Maria não apenas reproduzia os modelos tradicionais de submissão feminina, mas também revelava as tensões e contradições presentes na forma como as mulheres eram representadas. Se, por um lado, suas ações na missionação ou na gestão conventual evidenciavam autonomia e protagonismo, por outro, essas mesmas ações eram reinterpretadas para se adequar à moral cristã da época, mostrando como o discurso religioso operava na construção e manutenção da desigualdade de gênero. Lembramos que, como apontado por Joan Scott, o uso da categoria gênero implica na rejeição do determinismo biológico implícito. Dessa forma, a desigualdade entre homens e mulheres é socialmente construída através da atribuição, a ambos, de papéis diferenciados e hierarquizados.²⁶⁶ Tomando como referencial o estudo de Pierre Bourdieu, temos ainda a “dominação masculina” no âmbito da violência simbólica, no qual nem sempre se recorrerá a força para submeter o outro. Sendo uma forma de violência simbólica, a dominação masculina estaria apoiada nos poderes que impõem significações, legitimando e dissimulando as relações de poder que sustentariam a própria força. Em outras palavras, o que queremos destacar do pensamento de Bourdieu é que, para o gênero, faz sentido pensarmos nas relações de poder que envolvem a concepção de feminino e masculino. Nesse sentido, entendemos que as produções religiosas como a de Frei Agostinho de Santa Maria, de caráter pedagógico, no qual são ensinados (ou propostos) comportamentos tidos como ideais para mulheres, corroboram para a formação de esquemas de pensamento que perpetuam uma relação desigual de poder na qual a mulher deve estar submetida ao homem.²⁶⁷

²⁶⁵ PACHECO, M. L. p. **A mágoa do esquecimento, escrita e memória conventual no Portugal do século XVII. Salvador-Lisboa:** EDUFBA-CHAM, 2020, p. 59.

²⁶⁶ Usamos o conceito de gênero como empregado por Joan Scott, como uma construção social de papéis adequados aos homens e mulheres. Uma maneira de se referir às origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas dos homens e mulheres. Uma categoria social imposta sobre o corpo sexuado. SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade.** Porto Alegre: vol. 20, nº 2, jul./dez. 1995, pp. 71-99.

²⁶⁷ Remetemos ao estudo de Bourdieu em: BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina.** Trad. Maria Helena Kuhner. Rio de Janeiro: BestBolso, 2017.

3.4. As lideranças femininas na escrita de Frei Agostinho de Santa Maria

As leituras das obras de Frei Agostinho de Santa Maria revelam a presença de figuras femininas que, apesar da constante tentativa de enquadramento moralizante, exerceram formas complexas de liderança — religiosa, organizacional, espiritual e pedagógica. É importante lembrar, contudo, que essas lideranças não podem ser capturadas por categorias estáveis, nem compreendidas a partir da lógica binária que opõe virtude à transgressão. Conforme demonstram os relatos do frei — especialmente aqueles relacionados às instituições femininas de Goa e do Japão — os modos de atuação dessas mulheres desenhavam um campo tensionado, no qual agência e contenção operam simultaneamente. Trata-se de uma dinâmica que escapa à simplificação moral e revela a densidade das práticas femininas no interior dos espaços religiosos coloniais.

Para aprofundarmos essa discussão, voltamo-nos agora a alguns exemplos presentes em *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa*, primeira obra impressa do autor, onde se delineiam as formas de liderança e espiritualidade feminina no contexto luso-imperial. Como já mencionado, essa obra narra a fundação daquela que é considerada a primeira instituição portuguesa voltada às mulheres no Índico. Frei Agostinho de Santa Maria inicia sua narrativa situando o leitor em um período anterior à edificação do convento, explicando como se deu a escolha de D. Frei Aleixo de Menezes para o arcebispado de Goa e como começou a cuidar do seu rebanho já na viagem à Índia. Segundo relato do autor, logo que chegou, o novo prelado percebeu a necessidade da criação de “um lugar seguro para [resguardar] a honestidade e a honra” das mulheres que viviam no “Estado da Índia Oriental [que] se via mais depravado de torpezas e arruinado pelos pecados”.²⁶⁸

Ao longo da obra, Frei Agostinho de Santa Maria descreve os progressos e as dificuldades enfrentadas para ereção dessa comunidade conventual, discorrendo sobre as suas primeiras décadas de existência e como suas moradoras se destacaram em “raras virtudes e vidas admiráveis”, reafirmando o ideal de comportamento cristão feminino.²⁶⁹ Segundo informações da obra, o antístite goense, na verdade, fundou uma tríade de instituições dedicadas à assistência a mulher, com a premissa de preservar não apenas sua virtude, mas sua vida, uma vez que, em suas visitas pastorais o prelado tomou ciência de que apenas em Goa, “morriam mais de cinquenta mulheres adúlteras, por ano, pelas mãos de seus maridos e que muitas outras

²⁶⁸ SANTA MARIA, *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa*, p.2.

²⁶⁹ *Ibidem*.

eram vítimas de estupro”.²⁷⁰ Apesar do discurso de proteção da vida feminina, percebemos que, concomitantemente, buscava-se enquadrar moralmente essas mulheres dentro dos limites determinados pela Igreja e sociedade do Antigo Regime, que ditavam quais seriam as tais “virtudes femininas” dignas de serem resguardadas. Assim, as instituições fundadas pelo Arcebispo Menezes, a exemplo de suas congêneres no reino, propunham-se a educar e acolher, temporária ou definitivamente, mulheres fidalgas, ou de qualquer estado, que não apenas estivessem em posição de vulnerabilidade, mas também “dispostas” a dedicar suas vidas à constante oração.

No Convento de Santa Mônica de Goa, forma-se então uma elite conventual que não apenas encarna os ideais de obediência e castidade, mas também participa ativamente dos processos de fundação, gestão, reforma e mediação institucional. No Quarto Livro de *História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica*, Frei Agostinho de Santa Maria apresenta uma coletânea biográfica com cerca de quarenta vidas de mulheres que habitaram o cenóbio agostiniano goês. Organizada em ordem hierárquica decrescente, a narrativa tem início com as freiras de véu preto que exerceram o cargo de prioras, e prossegue com o relato dos “feitos” dessas mulheres, destacando suas virtudes e contribuições.

Notavelmente, o autor não exclui da história aquelas que ocupavam posições consideradas inferiores na escala social do convento — estrutura que reproduzia o cosmos e a lógica colonial em que estava inserida. Assim, sua galeria de mulheres exemplares inclui também as servidoras, as “cafras” e as escravas da instituição, revelando uma composição social diversa e tensionada, ainda que submetida ao ideal cristão de virtude e submissão. Não podemos esquecer que ao falar de “feminino” e de “mulheres” nas obras de Frei Agostinho de Santa Maria, é preciso evitar qualquer noção de homogeneidade. O convento de Goa, por exemplo, reproduzia hierarquias étnicas e jurídicas que distinguiam freiras de véu preto, conversas, servidoras, criadas e escravizadas. A narrativa edificante tende a apagar essas fronteiras, diluindo todas sob a metáfora da pureza ou da maternidade espiritual. No entanto, as próprias constituições conventuais e os casos relatados pelo frei mostram que a clausura era atravessada por critérios de raça, linhagem e dote. Assim, o universalismo mariano que sua escrita sugere não anula as diferenças, mas opera como um mecanismo de apagamento simbólico que naturaliza desigualdades e reinscreve a hierarquia colonial dentro do espaço religioso.

As descrições sobre todas as mulheres biografadas na escrita do frei são regidas por qualificadores específicos do pensamento do Antigo Regime, sobre como uma mulher deveria

²⁷⁰ SANTA MARIA, *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa*, p. 20.

se comportar: obediente, silenciosa, recatada, submissa, entre outros marcadores limitadores da conduta feminina. Por isso, gostaríamos de chamar atenção, na própria escrita do frei, sobre como é possível depreendermos a existência de comportamentos e ações outras que ultrapassavam a imagem de mulheres cordatas à espera de homens que decidissem por suas vidas.

À título de amostra vamos destacar os nomes de Sor Philippa da Trindade, Sor Maria do Espírito Santo e Sor Maria da Ressurreição para demonstrar como essas mulheres agiram concretamente sobre os rumos do cenóbio goês e sobre quais pilares se pautou a liderança de cada uma.

Philippa Ferreira, antes mesmo de professar e tornar-se Philippa da Trindade, movimentava recursos simbólicos e redes familiares para forçar a criação de um espaço seguro para sua filha – ação que, ainda que revestida no texto pela metáfora do amor maternal, revela consciência política e capacidade de negociação. Segundo Frei Agostinho de Santa Maria, na falha da primeira intenção D. Phillipa ainda cogitou usar a oportunidade da aproximação ao arcebispo para angariar algumas mercês, fruto do trabalho prestado por seu falecido marido à Coroa.²⁷¹ A descrição desse comportamento, demonstra que a mulher tinha consciência da sua posição social e influência e estava disposta a acioná-la em prol de interesses particulares, agindo assim sobre a dinâmica de sua vida e de sua filha.

A narrativa prossegue com a biografia de Madre Sor Maria do Espírito Santo, filha biológica de D. Philippa, descrita por Frei Agostinho de Santa Maria como a “primeira flor da castidade dedicada ao Divino esposo e plantada no paraíso do Oriente, o Convento de Santa Mônica”.²⁷² Sobre esta religiosa, o autor destaca os sinais precoces de santidade – quando ainda era a menina Maria de Sá – ressaltando sua castidade, modéstia e recolhimento. Segundo o autor, por volta dos 11 ou 12 anos, influenciada por sua mãe e por seu confessor, Frei Diogo de Sant’Anna, a jovem apresentou ao Arcebispo Frei Aleixo de Menezes uma petição na qual afirmava ter feito votos para se tornar religiosa e pedia ao prelado que a ajudasse a professar solenemente, obtendo do antístite goense uma promessa de que a faria freira professa, na Índia ou em Portugal.²⁷³

Tornou-se, então, uma das freiras do Convento de Santa Mônica de Goa, onde chegou ao posto de priora da instituição, ainda que não tivesse a idade mínima exigida para tal função, como recomendado nas constituições. Segundo relato de Frei Agostinho de Santa Maria, a

²⁷¹ SANTA MARIA, *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa*, p. 491.

²⁷² SANTA MARIA, *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa*, p. 544.

²⁷³ SANTA MARIA, *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa*, p. 73.

Madre Sor Maria do Espírito Santo governou com tanta habilidade o convento que as autoridades coloniais e eclesiásticas se impressionavam com a organização interna e pela observância rigorosa das regras conventuais. Dentre as ações de governança, as que mais nos chamaram atenção foi a sua atuação diplomática ao gerir problemas entre as freiras e a sua habilidade (oratória talvez) em convencer uma das religiosas, que havia acabado de receber uma herança e pretendia abandonar o hábito, a permanecer no Convento.

A trajetória de Sor Maria do Espírito Santo, tal como narrada por Frei Agostinho de Santa Maria, revela uma figura que desde muito jovem, demonstra domínio das estruturas eclesiásticas ao redigir uma petição formal ao arcebispo para professar solenemente – gesto que evidencia não apenas fervor religioso, mas também consciência institucional. Posteriormente, sua nomeação como priora do Convento de Santa Mônica de Goa, mesmo sem idade mínima exigida pelas constituições, reforça a percepção de que sua autoridade era reconhecida não apenas por suas virtudes cristãs, mas por sua capacidade de liderança. Essa competência se manifesta de forma contundente no episódio em que, com habilidade argumentativa, convence uma freira, que acabara de herdar bens, a permanecer no convento, demonstrando capacidade de negociação e leitura estratégica das dinâmicas internas. Se sua motivação incluía a preservação dos bens da freira para o patrimônio conventual, ou não, em nada diminui a sua ação. Pelo contrário, demonstra que ela compreendia a relação entre estabilidade econômica e sobrevivência institucional. Desse ponto de vista, Sor Maria do Espírito Santo poderia também ser lembrada, para além de seus atributos devocionais, como uma mulher de inteligência estratégica e com senso de preservação institucional, qualidades que certamente contribuíram para a consolidação do convento goês.

Essa combinação entre virtude e competência reaparece na biografia de outra religiosa eleita priora: Madre Sor Maria da Ressurreição. Embora não proveniente de um mesmo vínculo consanguíneo, essa freira também se destaca por sua inserção nos quadros de liderança do cenóbio goense, agora sustentada por outro tipo de capital: o letramento. Consequentemente, é a freira cujas anotações Frei Agostinho de Santa Maria mais reproduziu fragmentos – redigidos, segundo ele, por exigência do confessor da religiosa. O autor a apresenta como uma mulher de recato, honestidade, grande rigor disciplinar e notável capacidade de governo. Foi uma religiosa que ocupou quase todos os cargos do convento tendo sido mestra de meninas do Recolhimento, mestra de noviça – papéis centrais na formação das religiosas – duas vezes priora e porteira, um cargo que à primeira vista pode parecer um rebaixamento de função,

mas que na lógica do reforço à clausura era um cargo importante, pois administrava as entradas e saídas do cenóbio.²⁷⁴

As relações de vida de Sor Philippa da Trindade, Sor Maria do Espírito Santo e de Sor Maria da Ressurreição, tal como apresentadas por Frei Agostinho de Santa Maria, revelam três modelos distintos – e complementares – de autoridade feminina no interior do Convento de Santa Mônica de Goa. Embora todas sejam exaltadas por suas virtudes espirituais, condizentes com os ideais tridentinos de castidade e obediência, o modo como cada uma constrói e exerce a sua influência dentro da comunidade – capacidade de mobilização política, linhagem e habilidade governativa, letramento e rigor disciplinar – as distinguem entre si. Assim, a justaposição dessas três trajetórias nos permite compreender que, no interior do convento goês, a autoridade feminina não se restringia a um único modelo. Elas atuavam como fundadoras, gestoras, mediadoras e educadoras, moldando o cotidiano e o futuro da comunidade religiosa. Em outras palavras, *História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa*, não apenas registra essas vidas e celebra as suas virtudes, elas documentam, ainda que sob o véu da Hagiografia, formas concretas de agência feminina no Império português do Oriente.

Se nos exemplos que selecionamos do Convento de Santa Mônica de Goa, o protagonismo feminino se manifesta na forma de uma autoridade institucionalizada, nas páginas de *Rosas do Japam* e de *Rosas do Japam e da Cochinchina* o destaque feminino não se dá pela mesma via, mas pela exaltação da virtude cristã como prática de resistência, moldado principalmente pelos vários tipos de martírios que essas mulheres sofreram. A transição do claustro goês para o Japão missionário não representa uma ruptura, mas uma reconfiguração dos modos de protagonismo feminino no interior do discurso religioso. Nos contextos missionários do Japão e da Cochinchina, esse protagonismo sobre o qual viemos falando é revelado especialmente na esfera espiritual, sendo demarcado por outros códigos: a perseguição religiosa, a fidelidade até a morte e a incorporação do Cristianismo como identidade radical.²⁷⁵

A seguir, analisamos mais três biografias, agora relacionadas ao beatério no Japão, buscando compreender como Frei Agostinho de Santa Maria constrói, a partir do olhar europeu, um Oriente cristianizado e feminino, onde a diferença cultural é absorvida pela lógica da exemplificação hagiográfica. Antes, porém, falemos um pouco sobre a instituição japonesa.

²⁷⁴ SANTA MARIA, *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa*, p. 592

²⁷⁵ Gostaríamos de esclarecer que no Convento de Santa Mônica de Goa, o protagonismo feminino se expressa por meio da autoridade institucional, construída a partir de vínculos familiares, letramento e competência organizacional. No entanto, essa autoridade não se deu sem resistência: as freiras enfrentaram pressões do poder secular e eclesiástico que buscavam interferir na autonomia do convento, revelando formas de sofrimento e resiliência que também podem ser lidas como expressão de fé.

Segundo o autor, partiu de D. Julia Naytō a iniciativa de criar o recolhimento nipônico, mas coube aos padres Organtino Gneccchi-Soldo de Leon (1530-1609) e Pedro Morejon (1562-1639), dois jesuítas, julgarem se aquela ideia era algo verdadeiramente inspirado por Deus e, como sabemos, o recolhimento foi criado, ali por volta do ano de 1600.²⁷⁶ Nessa ocasião, junto com D. Julia Naytō, entraram para a instituição outras cinco mulheres que cortaram o cabelo, vestiram o hábito preto e professaram os três votos tradicionais da vida consagrada: Pobreza, Castidade e Obediência, nas mãos dos mesmos padres que endossaram a criação da instituição.

Um aspecto particularmente significativo sobre o recolhimento japonês, contudo, é que suas moradoras não fizeram voto de reclusão perpétua, diferentemente das freiras do Convento de Santa Monica de Goa. Esse ponto ressalta uma vivência da fé feminina distinta entre as duas casas. As “beatas” de *Meaco*, como o Frei Agostinho de Santa Maria se refere algumas vezes às religiosas japonesas, aproximam-se mais da condição de Terceiras de uma ordem, uma vez que não viviam uma clausura obrigatória e operavam como um espaço de consagração adaptado ao contexto missionário local, algo bastante frequente nas experiências das Terceiras. Contudo, não podemos deixar de comentar que o contexto de hostilidade e risco de morte no qual estava inserido o recolhimento do Japão conferia à instituição um caráter de resistência que, em geral, não fazia parte da realidade das Terceiras.

Pelas informações contidas em *Rosas do Japam*, o quadro de beatas do recolhimento de *Meaco* era composto por mulheres com posições sociais elevadas dentro da sociedade japonesa, tendo Frei Agostinho de Santa Maria empregado o termo “nobres” para classificá-las, não apenas por suas atitudes, mas por conta dos seus “altos progenitores, grandes riquezas e ilustre sangue”.²⁷⁷ No seu auge o “beatério” japonês chegou a contar entre quinze e dezoito mulheres e destas elegemos, por ora, aquelas que de alguma forma exerceram papéis centrais na construção de modelos de autoridade e liderança feminina no discurso hagiográfico e missionário da obra.

Começaremos então pela história de D. Julia Naytō. De acordo com Frei Agostinho de Santa Maria, ela nasceu em Tamba, região que era administrada pelo seu irmão Naytō Tokuan, que depois de convertido ao Cristianismo recebeu o nome de João Naytō. Santa Maria não informa o nome japonês de D. Julia, ou mesmo o ano do seu nascimento, mas declara que ela ficou viúva aos vinte e dois anos e, recusando um novo casamento, se recolheu “em um convento de religiosas gentias” onde viveu mais vinte anos antes de se converter ao

²⁷⁶ SANTA MARIA, *Rosas do Japam*, p. 19.

²⁷⁷ SANTA MARIA, *Rosas do Japam*, p. 66.

Cristianismo. O autor a descreve como uma mulher de “agudo e excelente engenho e capacidade”, capaz de perceber “pela natural razão” que a salvação não poderia vir dos seus falsos deuses e ídolos e, por isso, desejou ouvir “as práticas da lei do verdadeiro Deus Trino e Uno que os missionários pregavam”.²⁷⁸ Haruko Nawata Ward, a partir da obra de Luís de Frois, nos informa que D. Julia, antes de sua conversão ao Cristianismo havia se tornado uma monja budista bastante eloquente.²⁷⁹ Logo, não é difícil pensá-la como uma catequista ativa na missionação cristã no Japão.

Frei Agostinho de Santa Maria a qualifica como prelada, mãe, defensora e guia das mulheres do recolhimento japonês. Seus registros descrevem uma figura profundamente ativa na missionação cristã, responsável por converter numerosas senhoras com seus filhos e famílias – grupos que permaneciam inacessíveis aos missionários jesuítas. O êxito de suas ações acabou por atrair a atenção das autoridades japonesas que passaram a persegui-la. Segundo o autor, Julia desejava o martírio, mas foi, no entanto, dissuadida por seus diretores espirituais, que viam em sua presença uma influência insubstituível para a comunidade cristã local.²⁸⁰ Com o início da perseguição promovida por Ieaysu Tokugawa, a partir de 1614, o recolhimento de *Meaco* foi demolido, e Júlia, juntamente com suas companheiras, foi presa e coagida a renunciar à fé. Nesse contexto, Frei Agostinho de Santa Maria destaca um episódio em particular que chamou de “tormento dos sacos”: as beatas foram despidas, colocadas dentro de sacos amarrados ao pescoço e deixadas à beira de um rio sob intenso frio, enquanto nevava. Além disso, eram ameaçadas de serem levadas a casas de prostituição, onde seriam violentadas se não abandonassem a fé cristã. De acordo com o autor, apesar das humilhações e ameaças, mantiveram-se firmes e aproveitaram a ocasião para afirmar publicamente que estavam sendo punidas por serem cristãs, e não por qualquer crime. Diante da resistência inabalável dessas mulheres e por causa da posição social de suas famílias, as autoridades optaram por bani-las do Japão.

Com base na leitura de *Rosas do Japam* e na forma como Frei Agostinho de Santa Maria constrói a narrativa sobre Júlia Naytō, é possível identificarmos os mecanismos que conferem autoridade a essa figura feminina no contexto da missão cristã em terras nipônicas. Assim como no caso das priorosas goenses, a autoridade de Júlia não é apenas espiritual ou moral, mas também funcional, pedagógica e comunitária — ainda que construída fora das estruturas

²⁷⁸ SANTA MARIA, *Rosas do Japam*, p. 16.

²⁷⁹ WARD, Haruko Nawata. *Women religious leaders in Japan's Christian Century, 1549-1650*. Farnham, Surrey: Ashgate, 2009. p. 61.

²⁸⁰ SANTA MARIA, *Rosas do Japam*, p. 21.

formais do claustro. Dessa forma, a autoridade de Júlia Naytō se estrutura em três eixos principais. Primeiro, pelo reconhecimento comunitário e liderança espiritual: Frei Agostinho de Santa Maria a qualifica como “prelada, mãe, defensora e guia” das mulheres do recolhimento japonês, atribuindo-lhe títulos que evocam a hierarquia conventual europeia. Mesmo sem pertencer a uma ordem religiosa formal, Júlia é representada como uma figura central de organização, ensino e proteção espiritual, legitimada pela estima das demais beatas e pela eficácia de sua atuação.

Em segundo lugar, sua autoridade se afirma pela efetividade missionária. Frei Agostinho de Santa Maria destaca que Júlia converteu numerosas senhoras japonesas, bem como seus filhos e famílias. Essa atuação a posiciona como uma agente estratégica da propagação da fé, especialmente entre mulheres da elite local, e reforça sua autoridade como mediadora cultural e religiosa. Por fim, o terceiro eixo de sua autoridade reside no desejo de martírio e na obediência à direção espiritual. A narrativa de que Júlia ansiava pelo martírio, mas foi impedida por seus confessores, reforça um modelo de santidade feminina baseado na submissão virtuosa. Sua disposição para morrer por Cristo é exaltada, mas sua obediência à autoridade eclesiástica é o que a consagra como exemplo de fidelidade e utilidade para a comunidade cristã.

O discurso de Frei Agostinho de Santa Maria, portanto, opera dentro de uma lógica hagiográfica que transpõe ao Oriente os modelos de santidade e autoridade feminina do Ocidente tridentino, adaptando-os ao contexto da perseguição religiosa no Japão. Júlia é uma “priora sem convento”, cuja liderança é legitimada pela prática, pelo reconhecimento coletivo e pela eficácia apostólica. Ao mesmo tempo, sua figura é envolta em uma estética orientalista devocional: ela é uma flor rara, uma “*rosa do Japam*”, uma “*cândida açucena*”, que desabrocha no jardim da Igreja nipônica, metáfora que combina exotismo, pureza e resistência. A diferença cultural é absorvida e redimida pela fé, e a mulher oriental cristianizada torna-se um espelho da santidade europeia — ainda que com traços locais que acentuam sua excepcionalidade.

A próxima mulher destacada por Frei Agostinho de Santa Maria, em *Rosas do Japam*, é Luzia da Cruz. Uma japonesa nascida em família cristã. Para situá-la socialmente de forma compreensível a seus leitores europeus, o autor a descreve como uma “dama da corte” da rainha Quiogocundono, sogra do imperador Taycozama (Toyotomi Hideyoshi). Segundo o autor, Luzia encarnava o ideal da religiosa perfeita: virgem, de vocação notável, dedicada aos exercícios espirituais e firmemente decidida a entregar a vida pela fé. Era, segundo ele, a preferida de Cristo entre as mulheres do recolhimento de *Meaco*, o que se comprovaria pelos

“favores e mercês” que teria recebido do seu “esposo” — visões em sonhos, aparições, sinais místicos como fachos de luz e transmutações na hóstia consagrada.²⁸¹

Movida por esse fervor, Luzia aproveitou uma saída para a missa e fugiu da corte com apenas a roupa do corpo. Cortou os cabelos, trocou o vestido luxuoso por roupas simples doadas por uma guardiã de uma ermida e abandonou sua posição aristocrática para viver plenamente sua fé. A fuga, no entanto, foi logo descoberta, e Luzia foi expulsa de *Meaco*. Refugiou-se então em Nagasaki, onde permaneceu por dois anos, até conseguir retornar e ingressar no recolhimento fundado por Júlia Naytō.²⁸² Durante a perseguição de 1614, Luzia se destacou por sua coragem: ao ser presa e coagida a renunciar à fé, gritou publicamente que era cristã. Sua recusa em apostatar, aliada à sua origem nobre — e talvez justamente por causa dela — resultou em sua expulsão do Japão. Foi banida junto com Júlia Naytō e enviada para Manila, onde continuaria sua vida religiosa no exílio.

Luzia da Cruz é apresentada como uma mulher de origem nobre, inserida na corte japonesa como dama da rainha Quiogocundono, o que já a posiciona em um lugar de destaque social. Ao traduzir essa posição para seus leitores europeus, o frei aproxima-a da figura da dama cristã da corte ocidental, facilitando a identificação com os modelos de virtude conhecidos no mundo ibérico. No entanto, o que confere autoridade a Luzia não é sua origem aristocrática, mas sua renúncia radical a esse status em nome da fé. O gesto de cortar os cabelos, abandonar os trajes luxuosos e fugir com a roupa do corpo é descrito como um ato de desprendimento heroico, que a aproxima da tradição das santas penitentes e mártires. A autoridade de Luzia também se constrói por meio da experiência mística. Frei Agostinho de Santa Maria afirma que ela era a preferida de Cristo entre as mulheres do recolhimento de *Meaco*, o que se comprovaria pelos “favores e mercês” que reforçam sua eleição divina e a colocam em um patamar de santidade que transcende a mera prática devocional. A mística, nesse caso, funciona como legitimação sobrenatural de sua liderança espiritual.

Por fim, o momento de sua prisão e exílio é narrado como o ápice de sua fidelidade. Ao ser coagida a renunciar à fé, Luzia grita publicamente que é cristã — gesto que, segundo Frei Agostinho, ganha ainda mais força por vir de uma mulher nobre. Sua expulsão do Japão, ao lado de Júlia Naytō, é apresentada não como derrota, mas como confirmação de sua firmeza e testemunho. O exílio, nesse discurso, transforma-se em extensão do martírio, e Luzia é elevada à condição de confessa da fé.

²⁸¹ SANTA MARIA, *Rosas do Japam*, p. 32 e seguintes.

²⁸² SANTA MARIA, *Rosas do Japam*, p. 40 e seguintes.

Não podemos deixar de mencionar que a construção da santidade de Luzia da Cruz, tal como narrada por Frei Agostinho de Santa Maria, mobiliza elementos recorrentes da tópica hagiográfica feminina: nobreza de nascimento, renúncia voluntária, experiência mística e resistência pública, compondo um modelo de santidade que reafirma a universalidade da fé católica e a eficácia da missão no Japão. Contudo, ao atuar fora do claustro e tornar-se referência espiritual em meio à perseguição religiosa no Japão, sua autoridade não é institucional, mas simbólica e espiritual. Mais do que isso, seu exemplo demonstra que mesmo nascida em terra de “infidelidade e idolatrias” uma mulher poderia tornar-se protagonista da história da salvação.

Por último, nesse momento em que discutimos os discursos de Frei Agostinho de Santa Maria sobre as mulheres de *Rosas do Japam*, gostaríamos de apresentar a trajetória de Tecla Ignácia, descrita pelo autor como um “verdadeiro prodígio da Divina” — modesta, honesta, virgem e portadora de sinais precoces de santidade. Ainda muito jovem, Tecla decidiu converter-se ao Cristianismo, segundo Santa Maria, por iniciativa própria. Órfã de pai, recebeu o batismo aos quinze ou dezesseis anos, sem o consentimento da mãe, o que, segundo o autor, a deixou desamparada e dependente da caridade alheia até conseguir ser acolhida no recolhimento de *Meaco*.²⁸³

Tecla foi, segundo Santa Maria, a responsável pela conversão da mãe, que outrora havia se colocado contra a cristianização da filha. Junto com as demais religiosas do recolhimento, as duas sofreram o “tormento dos sacos” e, também foram expulsas do Japão, indo se refugiar na comunidade cristã católica de Manila, nas Filipinas. Outro ponto interessante sobre a trajetória da jovem Tecla Ignácia, cuja santa homônima a tradição cristã identifica como a primeira discipula de Paulo, é que inspirada por modelos de santidade medieval, ela tentou, de acordo com Santa Maria, dedicar-se ao cuidado de mulheres leprosas em um hospital. No entanto, como a instituição também atendia homens convalescentes, apenas mulheres casadas eram aceitas para esse tipo de serviço. E ainda de acordo com o Frei, Tecla sentiu muito essa recusa, pois estava ansiosa “por padecer e se humilhar por seu amado esposo Jesus Cristo, abatido por amor aos homens”.²⁸⁴

Assim como Luzia da Cruz, a narrativa sobre essa beata japonesa articula elementos de santidade precoce e resistência à perseguição. No entanto, outra característica é apresentada, pelo frei, ao seu público leitor: o desejo de serviço cristão, compondo um modelo de autoridade espiritual que se inscreve na tradição hagiográfica tridentina. Sua conversão ao Cristianismo,

²⁸³ SANTA MARIA, *Rosas do Japam*, p. 99 e seguintes.

²⁸⁴ SANTA MARIA, *Rosas do Japam*, p. 107.

realizada aos quinze ou dezesseis anos sem o consentimento da mãe, é apresentada como um gesto de coragem e fidelidade à fé, que a deixou desamparada e dependente da caridade alheia até ser acolhida no recolhimento. O abandono da família é considerado pelo autor como um ato de renúncia heroica, onde se ecoa o ideal da ruptura com os laços terrenos em nome do chamado espiritual.

No recolhimento de *Meaco*, Tecla se torna uma missionária ativa, enfrentando diretamente a violência das autoridades japonesas mediante a ameaça de violação da sua castidade, episódio que reforça sua resistência física e moral diante da humilhação e da tentativa de desonra. A associação entre sua virgindade preservada e sua firmeza diante da violência sexual aproxima Tecla de um modelo recorrente na hagiografia cristã: o da virgem mártir que resiste à violação como forma de fidelidade a Cristo. Outro aspecto relevante é o desejo de Tecla de servir em um hospital para leprosos, inspirado em modelos de santidade medieval. Esse episódio revela tanto sua disposição para o serviço cristão quanto os limites impostos às mulheres solteiras, mesmo no contexto da missão.

Por fim, podemos dizer que a trajetória de Tecla, marcada por conversão precoce, renúncia familiar, resistência à perseguição e desejo de serviço, compõe um modelo de autoridade espiritual que não depende de cargos formais, mas se afirma pela fidelidade à fé e pela disposição ao sacrifício. Santa Maria constrói, assim, mais uma figura que encarna o ideal da mulher cristã: forte, pura, obediente e exemplar — uma rosa do Japão que, mesmo sob os espinhos da idolatria e da perseguição, não se deixa murchar.

Após examinarmos as trajetórias de Julia, Luzia e Tecla — que são figuras centrais na narrativa de *Rosas do Japam*, vamos agora nos concentrar em outros três exemplos de liderança e comportamento exemplar, mas agora oriundos da obra que é a sua continuação, ou parte II como declara seu autor: *Rosas do Japam e da Cochinchina*. A produção, como já comentamos anteriormente, integra o nosso rol de livros de Frei Agostinho de Santa Maria que tratam sobre a missionação no Oriente português e, como sua primeira parte, reúne principalmente relatos edificantes de mulheres convertidas ao Cristianismo e perseguidas por sua fé.

Importa destacarmos que o título duplo faz jus ao seu conteúdo, pois a primeira parte do livro dá continuidade aos relatos da missionação no Japão, enquanto a contexto cochinchinense aparece apenas no que o Frei identifica como Tratado II, que se inicia a partir da página 131 da obra. Importante destacarmos também que as novas figuras femininas, embora inseridas em outro contexto cultural e político, compartilham com as japonesas, na opinião do autor, o mesmo ideal de fidelidade, resistência e liderança espiritual, ainda que não façam parte de uma

instituição como cristãs nipônicas. Contudo, esses exemplos ampliam o repertório de espiritualidade cristã feminina no Oriente e revelam a complexidade do discurso missionário sobre o papel das mulheres na propagação da fé romana. Vejamos as biografias:

A primeira cochinchinense biografada por Frei Agostinho de Santa Maria trata-se de Martha Phuoc. Descrita pelo autor como “uma mulher fraca, que soube vencer a soberba gentílica e a cega idolatria dos “reis da Cochinchina” e de seus ministros, porque a Divina sabedoria para fazer vistoso o seu poder e para confundir a humana soberba elege instrumentos débeis para conseguir empresas ilustres”.²⁸⁵ Segundo o autor, essa “fragrante rosa” e predestinada criatura nasceu de pais ilustres, porém gentios e cresceu cercada pelos dotes esperados de uma donzela nobre: beleza, honestidade e um entendimento sutil e claro. Casou-se aos quinze anos, teve um filho e, dois anos depois, viu-se viúva de um marido que morreu idólatra. Jovem, porém prudente, escolheu uma vida mais retirada, dedicada à educação do filho – decisão que marcaria o início da sua transformação espiritual.

Foi por meio da visita de outras senhoras cristãs – talvez figuras análogas às de Julia Naitō e de Luzia da Cruz – que Martha teve o seu primeiro contato com o Cristianismo. Aos dezoito anos, batizou-se junto com o filho e, desde então, mergulhou com fervor no estudo dos livros santos e dos catecismos. Frei Agostinho de Santa Maria relata que ela se tornou uma verdadeira erudita na fé, capaz de pregar e catequizar com a eloquência e o domínio de um missionário experiente. Quando os padres foram expulsos da Cochinchina, Martha continuou a missão de evangelizar, convertendo mulheres das camadas mais altas da sociedade e tornando-se referência espiritual tanto para cristãos quanto para gentios.

Dotada, segundo o autor, de graças sobrenaturais, Martha curava enfermos, apaziguava desavenças, expulsava demônios com ladainhas e era procurada por aqueles que se viam “perseguidos pelos infernais inimigos das almas”. Sua influência teria sido tamanha a ponto de converter pessoas de “alto sangue” e se tornado figura respeitada e temida pelas autoridades locais. De acordo com Frei Agostinho de Santa Maria, desejosa do martírio, não hesitou quando foi presa e submetida a torturas brutais – foi despida, marcada com ferro em brasa, teve azeite derramado nos ouvidos e um pavio aceso que lhe custou um dos olhos – e ainda assim recusou-se a renunciar a fé. Condenada a morrer transpassada por lanças, recebeu a sentença com alegria, vendo nela a imitação do sofrimento de Cristo. Executada de madrugada, para não causar comoção pública, Martha caminhou para o martírio como uma ovelha silenciosa, apressada e serena. Encerrando a narrativa sobre o seu sofrimento, Frei Agostinho de Santa

²⁸⁵ SANTA MARIA, *Rosas do Japam e da Cochinchina*, p. 149 e seguintes.

Maria dá ao martírio de Martha uma imagem poderosa: a de uma águia generosa, com os olhos e o coração voltados para o céu, atravessada por duas lanças, uma de cada lado do corpo, que representam não as armas da morte, mas as asas de glória.²⁸⁶

A partir dessa descrição, é possível identificarmos um discurso hagiográfico altamente elaborado por Frei Agostinho de Santa Maria, que constrói um modelo de santidade feminina, moldado por elementos de renúncia, sabedoria, poder espiritual e martírio. A análise desse discurso revela como o autor articula fragilidade e força, nobreza e humildade, para apresentar Martha como uma verdadeira heroína da fé cristã em território cochinchinense.

Desde o início, Frei Agostinho de Santa Maria estabelece um contraste retórico entre a “fraqueza” natural da mulher e a força sobrenatural da graça divina. Ao chamá-la de “instrumento débil” e exaltar suas “ações heroicas”, o autor inscreve Martha em uma tradição hagiográfica que valoriza a inversão dos papéis sociais: é justamente por ser mulher, jovem e viúva que sua coragem e sabedoria se tornam ainda mais extraordinárias. Essa retórica da inversão — do fraco que se torna forte — é um recurso frequente na literatura devocional e serve para destacar a ação direta de Deus na vida desta cristã oriental.

Outro aspecto central do discurso é a ênfase na sabedoria espiritual de Martha. Frei Agostinho de Santa Maria a descreve como uma “sábua erudita nas coisas da fé”, capaz de pregar e catequizar com a eloquência de um missionário experiente. Essa representação rompe com o estereótipo da mulher passiva e iletrada, atribuindo-lhe um papel ativo na propagação da fé, especialmente após a expulsão dos missionários da Cochinchina. Sua atuação junto às mulheres da elite local, sua capacidade de converter pessoas “de alto sangue” e sua influência sobre cristãos e gentios a posicionam como uma verdadeira líder espiritual e comunitária, mesmo fora de qualquer estrutura eclesiástica formal.

Além disso, Frei Agostinho de Santa Maria atribui a Martha dons sobrenaturais — como curas, exorcismos e visões — que reforçam sua autoridade carismática. Esses elementos não apenas legitimam sua liderança, mas também a aproximam de modelos místicos femininos consolidados na tradição católica. Sua figura se torna, assim, um ponto de convergência entre o saber teológico, o poder espiritual e a ação pastoral.

O martírio de Martha é o clímax narrativo e simbólico de sua trajetória. A descrição detalhada das torturas — que incluem ser despida, marcada com ferro em brasa, ter azeite derramado nos ouvidos e um pavio aceso que lhe custou um dos olhos — é apresentada não como derrota, mas como glorificação. A imagem final, de uma mulher que caminha para a

²⁸⁶ SANTA MARIA, *Rosas do Japam e da Cochinchina*, p. 174.

morte “como ovelha sem balir” e que é transpassada por lanças “que lhe serviram de asas”, sintetiza o ideal da mártir cristã: alguém que transforma o sofrimento em ascensão espiritual.

Apesar da exaltação enfática de suas virtudes e feitos, o discurso de Frei Agostinho de Santa Maria não rompe completamente com os limites tradicionais impostos à atuação feminina. Ainda que Martha Phuoc seja apresentada como uma mulher de sabedoria extraordinária, dotada de dons espirituais e capaz de liderar e converter, sua autoridade é constantemente ancorada em dois pilares que a subordinam: a vontade divina e a mediação masculina. O autor insiste em apresentá-la como um “instrumento” da graça, uma criatura “predestinada” por Deus, o que, embora eleve sua figura, também a priva de plena agência. Além disso, mesmo em sua atuação independente — como pregadora, catequista e exorcista — Martha é retratada como alguém que age sob a inspiração e aprovação implícita da estrutura eclesial masculina, ainda que ausente fisicamente. Assim, sua liderança é permitida não como expressão autônoma de autoridade, mas como exceção justificada pela ausência dos missionários e pela intervenção divina.

Essa tensão entre protagonismo e subordinação revela os limites do reconhecimento concedido às mulheres na literatura hagiográfica da época: elas podem ser extraordinárias, desde que permaneçam, discursivamente, como auxiliares da missão e não como suas condutoras plenas. Em suma, o discurso de Frei Agostinho de Santa Maria sobre Martha Phuoc constrói uma figura de autoridade feminina que combina nobreza de origem, renúncia voluntária, sabedoria teológica, poder carismático e fidelidade até a morte. Sua biografia é apresentada como o exemplo máximo de como uma mulher cristã, mesmo em contextos hostis e fora das estruturas formais da Igreja, pode tornar-se protagonista da fé e instrumento da graça. No entanto, essa autoridade não é plenamente autônoma: ela é cuidadosamente enquadrada como fruto da predestinação divina e da ausência temporária da autoridade masculina. Martha é exaltada, mas nunca emancipada do modelo discursivo que a define como serva, instrumento e exceção. Ainda dentro desses limites, Frei Agostinho de Santa Maria constrói uma imagem poderosa: Martha não é apenas uma mártir — é uma mestra, uma líder espiritual e uma quase santa, uma águia generosa que com os olhos e o coração voltados para o alto, faz das lanças que atravessaram seu corpo asas que a conduzem ao céu.

Outra figura feminina cochinchinense listada por Frei Agostinho de Santa Maria é *Bá Maria*, cujo nome, segundo o autor, carrega o título de respeito reservado às senhoras de alta posição na língua local. Não por acaso, o frei a apresenta como uma mulher ilustre na qualidade,

casada com um “fidalgo mandarim”, que o autor equivale ao cargo de um governador ou vice-rei, conforme a sua experiência com Portugal e suas possessões.²⁸⁷

O zelo missionário de *Bá Maria* se manifestou primeiro dentro de casa: conseguiu convencer o marido a se aproximar do Cristianismo. No entanto, ao descobrir que o mandarim mantinha outras esposas, o padre Alexandre de Rhodes recusou-se a batizá-lo, exigindo que corrigisse sua situação conjugal. A conversão não se concretizou, e algum tempo depois o seu marido foi assassinado, deixando *Bá Maria* viúva. A dor da perda foi dupla: não apenas do corpo, mas da lama do esposo, que morrera sem se converter. Em luto e movida por um fervor ainda mais intenso, retirou-se para *Fayfo*, onde construiu uma casa para si e, no mesmo terreno, uma igreja “grande e formosa” para os jesuítas.²⁸⁸

Durante a intensificação da perseguição aos cristãos, em 1665, na Cochinchina, a casa de *Bá Maria* e a igreja de *Fayfo* foram incendiadas por soldados e, ela presa. Levada ao tribunal, foi ameaçada de morte caso não pisasse imagens cristãs como sinal de renúncia a fé cristã. Recusou-se, pois desejava o martírio. Contudo, por ser uma mulher bem-posicionada socialmente, sua sentença deveria ser executada longe dos olhos do povo. Foi trancada em um aposento sem água nem comida para que morresse de fome, ou ao menos, cedesse. Já com cerca de 78 anos, resistiu por quatro dias, até que sua família intercedeu junto às autoridades, prometendo que a fariam pisar nas imagens, mesmo que a força. Assim foi feito, ainda que sob protesto de *Bá Maria*. Ela foi perdoada, em deferência à sua linhagem, e viveu seus últimos anos como exemplo de virtude e firmeza.

Bá Maria é apresentada como uma mulher de “sangue real”, esposa de um fidalgo mandarim e, portanto, inserida no mais alto estrato da sociedade cochinchinense. Sua conversão ao Cristianismo, já consolidada em 1644, é narrada como um gesto de fé pessoal, mas também como um esforço missionário doméstico, ao tentar converter o próprio marido — tentativa frustrada pela poligamia do esposo e pela exigência moral imposta pelo padre Alexandre de Rhodes.

A narrativa de Frei Agostinho de Santa Maria enfatiza a dor de *Bá Maria* diante da morte do marido não convertido, o que a leva a uma espécie de luto espiritual que se transforma em ação concreta: a construção de uma igreja e de um oratório em *Fayfo*, no mesmo terreno de sua casa. Esse gesto a posiciona como uma benfeitora da missão, uma mulher que, mesmo viúva,

²⁸⁷ SANTA MARIA, *Rosas do Japam e da Cochinchina*, p. 176.

²⁸⁸ SANTA MARIA, *Rosas do Japam e da Cochinchina*, p. 180.

continua a sustentar material e espiritualmente a presença cristã na região. Sua liderança, portanto, se manifesta tanto no espaço doméstico quanto no espaço público da fé.

Durante a perseguição de 1665, *Bá Maria* é presa e ameaçada de morte caso não pisasse em imagens cristãs. Sua recusa é apresentada como expressão de um desejo profundo de martírio, mas sua posição social interfere diretamente no desfecho: por ser uma mulher de alta linhagem, é poupada da execução pública e submetida a um suplício silencioso — a fome e o isolamento. Frei Agostinho de Santa Maria narra com ênfase o sofrimento da idosa de 78 anos, que resiste por quatro dias até que sua família, influente, intervém. A passagem em que ela é forçada a pisar na imagem, contra sua vontade, é descrita com pesar, mas também com resignação: sua fé permanece intacta, e sua vida, embora poupada, é apresentada como um testemunho de virtude.

O autor, no entanto, não deixa de reafirmar que, mesmo sem derramar o sangue que tanto desejava, *Bá Maria* não desmerece a palma do martírio. Essa afirmação revela uma tentativa de reconfigurar o martírio para além da morte física, reconhecendo o sofrimento moral e espiritual como formas legítimas de testemunho cristão. Ainda assim, sua autoridade é cuidadosamente enquadrada: ela é exaltada por sua fé, mas sua ação é sempre mediada por sua posição social, pela aprovação eclesiástica e pela vontade divina. Como nas demais biografias femininas da obra, a liderança de *Bá Maria* é permitida e celebrada, desde que permaneça dentro dos limites da obediência e da excepcionalidade.

O discurso sobre *Bá Maria* constrói uma figura de fé inabalável, cuja nobreza espiritual rivaliza com sua nobreza de sangue. Ela é uma mulher que, mesmo sem alcançar o martírio pleno, viveu como mártir — e cuja resistência silenciosa, marcada pela renúncia e pela firmeza, a inscreve entre as rosas mais resilientes do jardim da Igreja na Cochinchina.

O último exemplo que gostaríamos de apresentar é a biografia de outra Luzia. O relato de Frei Agostinho de Santa Maria a apresenta como uma jovem convertida, batizada por um jesuíta italiano de nome Domingos Fuciti. Ela é descrita como uma “prudente virgem” e “animosa mártir” – termos que remetem a topologias clássicas da literatura hagiográfica. Seu perfil espiritual é construído em contraste com a sua origem familiar pagã, reforçando o valor da conversão enquanto ruptura e entrega radical ao *ethos* cristão. Para o autor, as atitudes de Luzia “não condiziam com as de uma neófita na fé, mas com a de uma cristã antiga de muita perfeição e virtude. Ela era retirada das coisas do mundo, muito dada às orações, empenhada no serviço de Deus e muito assídua dos sacramentos”.²⁸⁹ Segundo Santa Maria, até os

²⁸⁹ SANTA MARIA, *Rosas do Japam e da Cochinchina*, p. 184.

missionários jesuítas a tinham como espelho de exemplo de virtudes cristãs, sendo a maior delas o seu desejo por dar a vida pela fé.

Aos 16 anos, esse desejo pelo martírio emerge como expressão máxima de uma espiritualidade voluntária e ativa. Em busca desse propósito ela foge de Sinoá para Cachão, onde ocorriam os julgamentos dos cristãos. Santa Maria relata que ela caminhou por três dias, “a pé e descalça”, e chegou ao seu destino no dia do julgamento de doze “esforçados cavaleiros de Cristo” que estavam para ser julgados, entre eles dois meninos que conhecia, Estevão de 15 anos e Rafael de 14. Condenados os doze cristãos suas penas variaram entre a degola e serem pisoteados por elefantes. Sentença que aceitaram com alegria.

Luzia teria se jogado aos pés de Rafael no intuito não apenas de reverenciar alguém que teria uma morte tão gloriosa, mas para demonstrar publicamente que ela também era cristã e assim desafiar as autoridades na esperança de também ser condenada. Nessa época, Luzia já tinha 16 anos. Após a execução dos mártires, Luzia se lançou aos seus corpos beijando suas feridas e lavando-as com lágrimas de inveja. De acordo com Santa Maria, vendo que não conseguia o seu intento, Luzia partiu para o porto de Fayfo em busca de conselhos dos jesuítas que lá assistiam presos, por conta da perseguição ao Cristianismo. Disfarçou-se de pedinte para poder aproximar-se como quem estivesse pedindo esmolas aos portugueses. Lá encontrou o padre que a batizou e depois de confessar-se contou sobre o plano de morrer pela fé. Ofereceu de deixar alguma lembrança ao padre, certa de que iria ser martirizada, mas o padre respondeu que se fosse o caso ele buscaria o manto que estava usando. Outro padre, Frei Bernardo Domingos, da Ordem dos Menores, um missionário que havia sido enviado pela Sagrada Propaganda Fide, cortou um pedacinho do cabelo de Luzia sem que esta percebesse. Segundo Santa Maria, Deus faria maravilhas com isso depois.²⁹⁰

De Fayfo Luzia partiu novamente para Cachão, desta vez conseguiu ir junto com quatro cristãos presos que seguiam para o seu julgamento. Lá, forçou a sua entrada no tribunal e desafiou as autoridades de toda forma possível até que conseguiu, enfim, a sua sentença. No início de 1665 sofreu o seu martírio enfrentando os elefantes, os quais ela fez questão de aqular batendo palmas e gritando. Eles a transpassam com suas presas e a arremessaram para cima algumas vezes. Frei Agostinho de Santa Maria destaca que Luzia resistiu bravamente às duas primeiras investidas das feras, morrendo apenas depois da terceira investida.²⁹¹

²⁹⁰ SANTA MARIA, *Rosas do Japam e da Cochinchina*, p. 189.

²⁹¹ SANTA MARIA, *Rosas do Japam e da Cochinchina*, p. 200.

O discurso do Frei sobre Luzia configura-se como um exercício de estilização hagiográfica que, mais do que narrar a vida de uma mártir cristã, visa compor um ideal de virtude feminina apropriado às demandas da missionação e da pedagogia espiritual barroca. A figura de Luzia é construída por meio de artifícios retóricos que operam uma dupla função: testemunhar a eficácia da fé cristã em contextos periféricos e modelar comportamentos esperados, sobretudo entre o público leitor europeu.

Luzia então é apresentada não apenas como uma jovem convertida, mas como encarnação precoce de santidade, ainda que o autor declare não querer passar por cima dos decretos de Urbano VIII que manda chamar de santos apenas aqueles reconhecidos pela Igreja. A narrativa enfatiza a origem pagã de Luzia – filha de pais infiéis – como contraponto à sua rápida evolução espiritual, sobretudo no que diz respeito a aspiração consciente do martírio. O discurso do frei não se limita a registrar os eventos, ele dramatiza a história recorrendo a chaves simbólicas associando virtudes como castidade, coragem e renúncia à moldura barroca da espiritualidade heroica. As imagens de Luzia se prostrando aos pés dos mártires, beijando suas feridas e se oferecendo voluntariamente aos elefantes compõem uma performance devocional que tensiona os limites da passividade feminina tradicional e indica uma forma de agência cristã ativa.

Todavia, essa agência está contida nos limites da submissão espiritual. O elogio da liberdade interior de Luzia não se dissocia da obediência eclesiástica – seus gestos são legitimados por figuras sacerdotais, como a visita aos padres presos, para aconselhamento e direcionamento espiritual. Ou mesmo pelo corte de cabelo feito pelo padre Bernardo, que pode ser entendido como sinal de benção profética. O martírio não se apresenta como rebeldia institucional, mas como radicalização de valores cristãos. A construção discursiva, portanto, opera a canonização narrativa de Luzia, moldando-a como figura de exceção virtuosa no repertório da religiosidade. Sua liderança cristã poderia ser balizada por quatro pilares: agência espiritual ativa – Luzia não espera que o martírio lhe aconteça, ela o busca conscientemente; Performance pública da fé – ela desafia autoridades, encena gestos de reverência e sacrifício que mobilizam afetos coletivos, usa o próprio corpo como espaço de testemunho e resistência, conferindo dimensão política à religiosidade; modelo de exemplaridade moral – é reverenciada pelos missionários jesuítas como “espelho de virtudes cristãs”, sua vida é narrada como paradigma a ser imitado; Legitimação pela tradição religiosa – canonizada discursivamente pelo autor, recebe símbolos de consagração dos padres como o corte de cabelo, sugerindo

reconhecimento espiritual, além de ter sido inserida no texto como uma figura que representa o triunfo da fé em terras de perseguição.

Michel de Certeau, destaca que o discurso hagiográfico opera deslocamentos simbólicos entre experiência vivida e sua codificação exemplar. Em todos os casos que trouxemos aqui, Frei Agostinho de Santa Maria transforma as trajetórias singulares daquelas mulheres em alegoria da expansão missionária, utilizando suas figuras como flores resistentes daqueles jardins inóspitos. A pluralidade de experiências espirituais femininas apresentadas neste capítulo — desde o martírio voluntário de Luzia até as trajetórias contemplativas, visionárias e proféticas de Sor Philipa da Trindade, Sor Maria do Espírito Santo, Sor Maria da Ressurreição, das beatas Luzia da Cruz, Julia Naytō e Tecla Ignácia, e finalmente de Martha Phuoc e *Bá* Maria — revela como as mulheres, mesmo à margem das estruturas eclesiásticas formais, exerceram formas substantivas de liderança cristã no contexto da missão e da religiosidade popular local.

Através da retórica edificante de Frei Agostinho de Santa Maria, essas figuras foram investidas de autoridade simbólica, transcendendo os papéis convencionais de gênero e sendo apresentadas como mediadoras entre o humano e o divino, entre o sofrimento terreno e a glória celestial. Suas narrativas, embora profundamente marcadas por estéticas de submissão e sacrifício, também evidenciam estratégias discursivas de agência, resistência e protagonismo espiritual.

Assim, ao longo deste capítulo, tentamos demonstrar que o discurso religioso de Frei Agostinho de Santa Maria não apenas reproduz padrões de dominação simbólica, mas também abre brechas interpretativas para reconhecer mulheres como líderes espirituais — agentes ativas da fé, portadoras de carismas e promotoras de práticas devocionais que impactaram profundamente a espiritualidade de seu tempo. A escrita hagiográfica do frei, portanto, longe de ser mera celebração piedosa, é também um campo de disputas e afirmações, onde gênero, religião e poder se entrelaçam na configuração de uma teologia vivida pelas margens.

CAPÍTULO IV

Imagens milagrosamente aparecidas: a construção de um orientalismo católico nas obras de Frei Agostinho de Santa Maria

Este capítulo propõe uma análise das obras de Frei Agostinho de Santa Maria como parte de um projeto discursivo que visa inscrever o Oriente na geografia espiritual da cristandade. Longe de apenas registrar milagres, martírios ou fundações conventuais, sua escrita mobiliza uma operação teológico-retórica que busca produzir determinados espaços — Goa, Japão, Cochinchina — como territórios espiritualmente significantes, moldados à imagem e semelhança de uma ortodoxia católica de matriz ibérica. Não se trata, portanto, de um gesto descritivo, mas de uma lógica configuradora: o Oriente não é narrado como uma alteridade irreduzível, mas como uma diferença redimível, predisposta à salvação sob a liderança mariana. Essa moldagem discursiva não deve ser lida como manifestação espontânea de piedade ou como reflexo inocente da missão. Ao contrário, ela se inscreve no que Ângela Barreto Xavier e Ines G. Županov conceituaram como orientalismo católico.²⁹²

A estrutura do capítulo foi organizada em quatro seções, cada uma dedicada a um aspecto dessa operação simbólica. A primeira (4.1. *O orientalismo católico como reorganização simbólica da diferença*) apresenta o conceito de orientalismo católico como chave interpretativa para compreender a escrita de Frei Agostinho de Santa Maria. A análise mostra como o autor reorganiza a diferença cultural e religiosa do Oriente por meio de uma gramática devocional que espiritualiza a alteridade, sem subvertê-la.

A segunda seção (4.2. *Ortodoxia em flor: florilégios, repertórios devocionais e autoridade textual*) analisa como Frei Agostinho de Santa Maria mobiliza um repertório textual herdado para construir uma narrativa que inscreve o Oriente na geografia espiritual da cristandade. Utilizando fontes devocionais e seculares e a estética dos florilégios, ele transforma mulheres cristãs do Oriente em símbolos de virtude e os territórios colonizados em paisagens redimíveis articulando erudição, retórica e estratégia teológica para reafirmar a ortodoxia e promover a missão católica.

²⁹² O orientalismo católico, conforme definido por Xavier e Županov, refere-se à produção de saberes religiosos e culturais no interior dos projetos missionários católicos, que moldam a alteridade asiática à imagem da ortodoxia ibérica, por meio de práticas discursivas que envolvem tanto agentes metropolitanos quanto locais. XAVIER, Ângela Barreto; ŽUPANOV, Ines G. **Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th–18th Centuries)**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

A terceira seção (4.3. *Maria no comando: o culto mariano e a universalização espiritual da missão*) analisa como Frei Agostinho de Santa Maria transforma a figura de Maria em eixo de um projeto de territorialização espiritual, no qual suas aparições consagram espaços, legitimam condutas e inscrevem o Oriente na geografia da fé católica. Através da análise do Tomo VIII de *Santuário Mariano*, sugerimos que as imagens marianas não são apenas objetos de devoção, mas dispositivos teológicos e políticos que espiritualizam o império, convertendo fronteiras em linhas de graça.

A quarta seção (4.4 – *Sinais do alto: mística, prodígios e intervenção divina nas obras do frei*) analisa alguns dos relatos místicos contidos nas obras de Frei Agostinho de Santa Maria como parte de uma linguagem teológico-retórica que articula fé, sensorialidade e territorialização espiritual. Os milagres e aparições marianas não apenas expressam a presença do divino, mas operam como dispositivos pedagógicos que moldam condutas, sacralizam espaços colonizados e reforçam a ortodoxia católica. O protagonismo feminino assume outras formas: mártires japonesas e cochinchinenses são exaltadas como figuras exemplares da virtude cristã. Embora suas experiências sejam reconfiguradas pela lente europeia, elas participam da produção de sentido religioso, reforçando o orientalismo católico como prática compartilhada entre centro e periferia.

4.1. O orientalismo católico como reorganização simbólica da diferença ²⁹³

O uso da categoria “orientalismo” no contexto da missionação católica do século XVII impõe desafios conceituais que não podem ser ignorados. O termo, formulado por Edward Said no final da década de 70 do século XX, refere-se originalmente a um regime moderno de representação e dominação colonial, no qual o Ocidente constrói o Oriente como objeto exótico, passivo e inferior. Said delimita sua análise ao século XIX e à estrutura discursiva do imperialismo europeu – concentrando sua análise, sobretudo, nas experiências britânica e francesa – articulando saber e poder em moldes essencialmente seculares e racionalistas. Aplicar esse modelo diretamente ao universo da missionação católica — anterior, teológico,

²⁹³ O uso da expressão “reorganização simbólica da diferença” remete à concepção foucaultiana de poder como prática discursiva que produz e regula subjetividades. Neste contexto, o simbólico não é apenas representação, mas operação: uma gramática espiritual que transforma a alteridade em matéria de conversão, disciplina e incorporação à lógica da missão católica. A escrita orientalista de Frei Agostinho de Santa Maria reorganiza o Oriente não como espaço exótico, mas como território espiritual submetido à ortodoxia, onde a diferença é absorvida e redimida por meio de dispositivos devocionais e narrativas edificantes. FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização, tradução e apresentação de Roberto Machado. 15. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

salvífico — equivale a incorrer em anacronismo e a obscurecer as dinâmicas específicas da expansão religiosa ibérica.²⁹⁴

Para evitar esse equívoco, recorremos ao conceito de Orientalismo Católico, conforme desenvolvido por Ângela Barreto Xavier e Ines G. Županov, que em seus estudos sobre as missões portuguesas na Ásia, propõem um deslocamento da crítica saidiana: o que está em jogo na missionação católica não é apenas o controle territorial, mas a produção de um *império espiritual*, no qual a alteridade não é simplesmente excluída ou inferiorizada, mas convertida em matéria de integração simbólica. Elas referem-se à produção de saberes religiosos e culturais no interior dos projetos missionários católicos, que moldam a alteridade asiática à imagem da ortodoxia ibérica, por meio de práticas discursivas que envolvem tanto agentes metropolitanos quanto locais.²⁹⁵

De acordo com Antony Disney, nesse sentido, o orientalismo católico não opera pela pura exotização do outro, mas pela sua *teologização*. Logo, o Oriente é representado como um espaço a ser redimido, um território de salvação potencial, cuja diferença precisa ser ressignificada à luz da ortodoxia romana. Trata-se, portanto, de uma prática de saber e poder que visa absorver a diferença sob a forma de unidade espiritual.²⁹⁶ Essa reconfiguração conceitual exige, contudo, uma atenção mais detida às fontes e práticas devocionais que sustentaram a missão católica da Época Moderna. A centralidade dos arquivos devocionais desse período e a especificidade das gramáticas teológicas envolvidas evidenciam a inadequação de modelos interpretativos centrados exclusivamente na representação e na dominação política. A análise desses textos missionários exige ferramentas conceituais ajustadas à sua natureza simbólica e espiritual, o que desafia abordagens que ignoram suas dimensões teológicas e devocionais.

Diante dessa exigência interpretativa, torna-se necessário distinguir entre o orientalismo católico e o secular. A partir da leitura de Said e de Xavier e Županov, consideramos que, basicamente, eles diferem em três aspectos principais: finalidade; operadores discursivos; e lógica da alteridade. Quanto à finalidade, enquanto o orientalismo secular busca construir o outro como objeto de conhecimento e domínio político, o orientalismo católico busca convertê-lo em sujeito de fé, ainda que sob condições epistemológicas e espirituais impostas. No que diz

²⁹⁴ Refiro-me a: SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

²⁹⁵ XAVIER; ŽUPANOV, *Catholic Orientalism*, *op. cit.*, pp. 287-289.

²⁹⁶ DISNEY, Anthony. Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th–18th Centuries), de Ângela Barreto Xavier e Ines G. Županov. *The Catholic Historical Review*, v. 102, n. 2, p. 421–423, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1353/cat.2016.0091>. Acesso em: 29 jul. 2025.

respeito aos operadores discursivos do orientalismo secular predominam discursos tidos como científicos, administrativos e literários, enquanto no católico predomina o discurso hagiográfico, teológico e escatológico, voltados à salvação e à edificação do corpo eclesial. No que tange à lógica da alteridade a diferença entre os dois também se faz observar. O secular sustenta uma diferença estável e radical, que justifica a superioridade ocidental; enquanto o católico pressupõe uma diferença transitória, redutível pela graça – uma diferença que deve ser normatizada, não celebrada.²⁹⁷

Dessa forma, as obras de Frei Agostinho de Santa Maria se inserem num projeto escatológico em que salvação, missão e império se confundem. O que ele constrói não é uma representação objetiva do Oriente, mas uma figuração espiritual do mundo, uma cartografia teológica onde o espaço asiático é significado como campo de prova e de revelação da universalidade católica. Assim, acreditamos que o uso do conceito Orientalismo Católico se justifica não como uma analogia forçada, mas como ferramenta crítica para compreender uma lógica de integração simbólica que também articula saber e poder – ainda que sob formas teológicas, não seculares.

Ler Frei Agostinho de Santa Maria a partir do Orientalismo católico implica, portanto, reconhecer que suas obras não são apenas relatos edificantes ou registros devocionais. Elas compõem um dispositivo de reorganização simbólica da diferença, no qual a alteridade não anula completamente o outro, mas o submete a uma economia da salvação em que apenas os elementos compatíveis com a gramática da fé são preservados. A espiritualização da diferença, nesse sentido, não é neutra. Ela é um gesto de poder, ainda que travestido de piedade.

A ideia de um Orientalismo católico nas obras de Frei Agostinho de Santa Maria ganha plena densidade quando examinamos as práticas concretas de sua escrita. Seus textos não apenas descrevem o Oriente, eles o redesenham teologicamente como extensão espiritual do Ocidente. E essa operação se realiza por meio de eixos que são interdependentes: como a representação da diferença cultural enquanto virtude potencial (*Rosas do Japam* e *Rosas do Japam e da Cochinchina*); a codificação dos espaços por meio de intervenções miraculosas (*História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa*); e a submissão da alteridade à figura mariana como eixo integrador (Tomo VIII de *Santuário Mariano*).

Para tornar a ideia mais palpável, vejamos a aplicação de alguns exemplos. Numa passagem do relato de Frei Agostinho de Santa Maria sobre a fundação do Convento de Santa

²⁹⁷ XAVIER, Ângela Barreto; ŽUPANOV, *Catholic Orientalism*, *op.cit.* e SAID, *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, *op. cit.*

Mônica, em *História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa*, entendemos que a diferença cultural não é afirmada em si. Ela é posta sob condição de transitoriedade. Assim, as mulheres que se entregariam à vida monástica, a partir da fundação do convento, são representadas como alguém que alcançaria a plenitude moral apenas na medida em que se aproximasse da cristandade ibérica:

Para isto **foi se acomodando as Constituições da Ordem do meu Patriarca Santo Agostinho, tirando e acrescentando, modificando, apertando e entendendo o que parecia necessário**, segundo o clima da terra, inclinação da gente dela, relaxação e largueza com que as mulheres são criadas, fraqueza dos sujeitos, coitadeza da condição: tomando em tudo aquele meio que a prudência e a experiência governada do Espírito Santo, em tão santa e apostólica obra lhe ensinava; para que nem o aperto fosse tanto que estalasse gente tão delicada, nem a indulgência tanta que viesse a cair a disciplina regular, em que as fundava e desejava que se conservassem naquele mosteiro que erigia para **remédio de tantas almas**.²⁹⁸

Nesse tipo de narrativa, não existe apenas o relato da fundação da casa. Há uma reescrita da subjetividade. Expressões como “o clima da terra, inclinação da gente dela, relaxação e largueza com que as mulheres são criadas, fraqueza dos sujeitos, coitadeza da condição” revelam uma visão colonizadora que transforma traços sociais, climáticos e culturais em justificativas para disciplinamento espiritual. O uso da metáfora “gente tão delicada” aponta para um entendimento dos corpos e das mentes locais como insuficientes ou incompletos, que exigem aperfeiçoamento pela doutrina. A frase “foi se acomodando as Constituições... tirando e acrescentando” ilustra como a norma ocidental – no caso as constituições agostinianas – não foi abandonada, mas flexibilizada estrategicamente para absorver os corpos e os locais sem romper com os princípios da ortodoxia. Essa acomodação, por sua vez, não é dialógica, mas assimétrica. Pois não há integração real de epistemologias locais, apenas a modulação do rigor para garantir eficácia disciplinar.

Também o trecho que diz “em tão santa e apostólica obra” indica que o processo de ereção do convento é legitimado como divino, e que a domesticação das diferenças se insere no projeto de universalização da fé – apagando particularidades culturais sob o argumento da salvação. Assim, a construção do mosteiro como “remédio para tantas almas” reforça a ideia de que o espaço colonial é um lugar de cura espiritual, implicando que os sujeitos ali estão em condição de doença ou de inadequação. Por fim, ainda sobre esse trecho, gostaríamos de destacar que o foco em “as mulheres são criadas” mostra que a domesticação das subjetividades

²⁹⁸ SANTA MARIA, *História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa*, p. 113. Grifos nossos.

não é neutra em termos de gênero. Há um controle direto sobre práticas, comportamentos e modos de ser femininos, reescritos como frágeis e por isso mesmo, sujeitos à contenção institucional. Nessa conjuntura, os traços culturais nativos (clima, fraqueza, delicadeza, relaxação, coitadeza, largueza com que as mulheres são criadas...) funcionam como material bruto que a fé católica aperfeiçoa. E, assim, a alteridade é aceita desde que convertida, transfigurada e normatizada.

Quando já se ocupava de contar sobre as dificuldades que o convento enfrentava, Frei Agostinho de Santa Maria registrou um dos sonhos da Madre Sor Philipa da Trindade. A freira sonhara com um rebanho composto por veados-rei – que ela própria, em diálogo com seu confessor, interpreta como sendo as servas, escravas, pregas, brâmanes e cafras africanas, enquanto as grandes ovelhas, seriam as viúvas e ovelhinhas as donzelas de pouca idade. Essa leitura inicial atribuía ao sonho o sentido de que Deus se agradava especialmente daquelas em posições subalternas, reconhecendo nelas uma virtude silenciosa e edificante.²⁹⁹ Entretanto, se pensarmos em termos analíticos, podemos observar que o sonho, ao espiritualizar a hierarquia social sem questioná-la, reafirma a lógica devocional da missão: a diferença é acolhida, mas permanece normatizada. Assim, mulheres racializadas e em posições de subalternidade são incorporadas à narrativa como exemplos de disciplina e virtude, contribuindo para a configuração de um espaço espiritual que absorve a diferença cultural e social sem, no entanto, subvertê-la

A espiritualização da subalternidade feminina na obra de Frei Agostinho de Santa Maria encontra respaldo explícito na analogia entre Marta e Maria, evocada pelo autor ao tratar das religiosas conversas: “também as Religiosas Conversas no seu laborioso cuidado de Marta se aplicam muito a toda a perfeição [...] porque a sua encendida devoção lhes faz [...] atender muito à devoção e fervorosos exercícios de Maria.”³⁰⁰ Essa formulação revela uma lógica devocional que reconhece a “santidade” mesmo nos corpos ocupados pelo trabalho, desde que animados por fervor espiritual. Dito de outra forma, a escrava, figura de Marta, é elevada à

²⁹⁹ No contexto da obra de Frei Agostinho de Santa Maria, publicada em 1699, as categorias “serva”, “escrava” e “cafra africana” designam diferentes formas de subalternidade feminina, articuladas tanto por critérios sociais quanto raciais. A *serva* refere-se, em geral, à mulher em posição de subordinação funcional, ligada ao serviço doméstico ou conventual, mas não necessariamente escravizada; sua figura é frequentemente exaltada pela humildade e obediência, virtudes valorizadas na retórica devocional. A *escrava*, por sua vez, é juridicamente privada de liberdade e inserida na estrutura colonial como propriedade, embora sua submissão seja espiritualizada como metáfora da servidão a Deus. Já a *cafra africana* representa a alteridade racial mais acentuada, sendo identificada como mulher negra oriunda do sul ou sudeste da África, não islamizada. Na obra, essas mulheres são incorporadas como exemplos de virtude silenciosa e disciplina espiritual, reforçando a lógica da missão católica de absorver a diferença sem subvertê-la — uma inclusão assimétrica que espiritualiza a hierarquia social e racial.

³⁰⁰ SANTA MARIA, *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa*, p.777.

intimidade de Maria — não por sua posição, mas por sua virtude. Trata-se de uma operação simbólica que confirma a eficácia da missão ao incluir os últimos, mas que também reafirma a hierarquia espiritual que organiza o espaço conventual. A santidade é possível para todas, mas é narrada segundo gradações que mantêm a diferença sob controle.

Outro exemplo interessante é o da escrava Paula, cuja retidão de comportamento leva Frei Agostinho de Santa Maria a dizer que os confessores nunca acharam nela nenhuma matéria de que a pudessem absolver.

A esta escrava fez nosso Senhor muitos favores; que talvez por serem feitos a uma escrava se não faria muito caso de os pôr em memória, de que teríamos agora o gosto de os referir. Em uma ocasião lhe apareceu no coro baixo (que era o lugar onde as moças iam ouvir Missa) a Rainha dos Anjos, Maria Santíssima com o Menino Jesus nos braços: (e foi o primeiro favor que o Senhor lhe fez; e de que tive notícia) donde saindo-se daqueles cândidos braços, se foi reclinar nos da escrava. Tanto como isto estima este soberano Rei os braços de uma negra sendo santa e de virtuosos procedimentos, que deixando os de sua Mãe puríssima, se vai reclinar e descansar nos tismados de uma negra, sem que lhe cause asco e horror nem os beijos grandes, nem os couros negros.³⁰¹

A força dessa imagem reside na tensão entre a santidade reconhecida e a alteridade racial enfatizada. A escrava é exaltada, mas sua diferença é reiterada como obstáculo superado pela graça — não como identidade digna por si. Trata-se de uma inclusão que confirma a eficácia da missão, mas reafirma a hierarquia simbólica que organiza o espaço espiritual.

Essa lógica de inclusão subordinada — em que a diferença é tolerada, mas não plenamente dignificada — manifesta-se não apenas na representação de corpos racializados, mas também na forma como o espaço geográfico é espiritualizado. Assim como o corpo negro é convertido em receptáculo da graça, embora sua alteridade seja reiterada, o território oriental é domesticado pela intervenção divina, tornando-se legível sob os códigos da espiritualidade católica. Trata-se de uma operação simbólica que inscreve a presença da fé sobre o “outro” — seja ele corporal ou territorial — sem necessariamente reconhecer sua dignidade intrínseca, mas sim sua utilidade como prova da eficácia da missão evangelizadora.

Nesse sentido, os milagres narrados por Frei Agostinho de Santa Maria podem ser compreendidos como ferramentas de domesticação simbólica do espaço oriental. Longe de

³⁰¹ SANTA MARIA, *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa*, p.786.

atuarem apenas como sinais da santidade ou da intervenção divina, os milagres possuem uma função topológica: eles marcam o território com a presença da graça, atribuindo-lhe valor espiritual sob os parâmetros teológicos do catolicismo europeu. Essa leitura encontra respaldo em autores como Michel de Certeau, que analisa o milagre como dispositivo narrativo que organiza o espaço e legitima a presença cristã em contextos de alteridade cultural.³⁰²

Essa dinâmica de conversão simbólica do corpo e do território encontra ainda maior densidade teórica quando observada à luz de diferentes abordagens críticas sobre colonialismo, espiritualidade e produção de sentido. Mary Louise Pratt, ao discutir as “zonas de contato”, revela como os discursos religiosos e os relatos de aparição operam como instrumentos de domesticação simbólica, tornando o espaço oriental inteligível e assimilável à cultura europeia.³⁰³ Homi Bhabha ilumina a ambivalência da inclusão colonial, em que o “outro” é exaltado apenas na medida em que confirma a superioridade da cultura dominante — lógica que se aplica tanto à figura da escrava santificada quanto ao território convertido em cenário de intervenção divina. Walter Mignolo contribui com a crítica à colonialidade do saber, ao mostrar como a espiritualização do espaço não reconhece epistemologias locais, mas impõe uma racionalidade teológica que subordina o território à missão evangelizadora. Assim, os milagres narrados por Frei Agostinho de Santa Maria não apenas reafirmam a eficácia da fé, mas também operam como mecanismos de controle simbólico, que articulam corpo, espaço e moralidade sob os parâmetros da espiritualidade católica europeia.³⁰⁴

Para ilustrarmos essa perspectiva, tomamos como exemplo a trigésima terceira imagem citada pelo frei no Tomo VIII do *Santuário Mariano*: a imagem de Nossa Senhora dos Remédios, posteriormente chamada de Nossa Senhora das Lágrimas. Segundo o autor, essa imagem foi colocada pelos portugueses na Igreja do Protomártir Santo Estevão, dentro da fortaleza de Malaca, logo após a conquista da cidade por Afonso de Albuquerque. O título “dos Remédios” derivava da crença de que “aquela senhora ter sempre sido o remédio de todos os cristãos que viviam naquela cidade”.³⁰⁵ Após uma sequência de eventos em que articula diretamente geografia, moralidade e intervenção divina, Santa Maria declara que, em 1622, a

³⁰² CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. 23. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

³⁰³ PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação**. Tradução de Jézio Gutierrez. Bauru: EDUSC, 1999.

³⁰⁴ MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Tradução de Marco Antonio Oliveira. Petrópolis: Vozes, 2003.

³⁰⁵ SANTA MARIA, *Santuário Mariano, Tomo VIII*, p. 97.

imagem teria chorado por três dias diante da degradação moral dos moradores de Malaca – envolvidos, segundo ele, em “roubos, forças, estupros e outros abomináveis delitos”.

Ao ler o episódio, entendemos que o choro não é apresentado como expressão única de compaixão pura, mas como sinal de advertência, dispositivo visual e sensível de convocação à penitência, “para que despertassem daquela letargia e vivessem como verdadeiros cristãos”. Seguindo a narrativa, descobrimos que a cidade responde momentaneamente ao milagre das lágrimas rendendo culto à santa, mas logo recai na corrupção e volta a sofrer assolada por uma grande fome e aumento dos preços. Novamente, o socorro vem por intermediação mariana, quando barcos que navegavam de Bengala para Cochim se veem obrigados, por ventos contrários, a arribarem no porto de Malaca e por conta disso, durante algum tempo, os moradores puderam usufruir de uma certa fartura.

O texto de Frei Agostinho de Santa Maria diz que passado três anos desse episódio, considerado mais um milagre mariano, a população voltou aos maus hábitos e a Fortaleza de Malaca tornou a sofrer, agora com a uma “mortal epidemia de peste, da qual morriam muitos homens e mulheres repentinamente, principalmente os mais fortes e robustos que saindo são de casa caíam mortos pelas ruas e praças da cidade”.³⁰⁶ O castigo final teria sido a queda de Malaca para os holandeses (1640-41), lida como resultado da ingratidão dos habitantes e da recusa em viverem moralmente os preceitos cristãos. No relato, Frei Agostinho de Santa Maria fala ainda sobre a mudança do nome da imagem, que por ter chorado passa de Nossa Senhora dos Remédios para das Lágrimas. E lamenta que, embora ela tenha continuado operando milagres e prodígios, a memória dessas maravilhas foi destruída pelos “hereges holandeses”.³⁰⁷

Em suma, a imagem que chora – não por dor física ou tragédia – mas, em reação ao comportamento inadequado cometido pela população local, transforma o milagre em um instrumento de vigilância espiritual, que identifica o pecado e demanda correção comportamental. Isso reforça a ideia de que o espaço colonial precisa ser domesticado não apenas fisicamente, mas espiritualmente, por meio de intervenções sobrenaturais que regulam moralmente os corpos. Ainda que ocorra uma melhora temporária no comportamento da população, essa é seguida de uma recaída que é punida com castigos. Esse padrão inscreve Malaca num circuito espiritual onde a imagem não apenas atua, mas educa, castiga e regula, sinalizando esse espaço como palco para a moralização cristã.

³⁰⁶ SANTA MARIA, *Santuário Mariano*, Tomo VIII, p. 99.

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 103.

A imagem que primeiro é identificada pela alcunha “dos Remédios” passa a ser “das lágrimas”, marcando uma fusão com o território e sua nova função. A mudança no nome é indicativa de uma reorientação simbólica, onde o espaço deixa de ser apenas receptor de bênçãos e passa a ser lugar de dor espiritual e de denúncia profética. Por fim, a menção aos holandeses como “hereges” e como responsáveis pela perda das memórias milagrosas, introduz a dimensão geopolítica da disputa espiritual, o espaço sagrado também é palco de resistência confessional.

Assim, a análise das obras de Frei Agostinho de Santa Maria, à luz do conceito de orientalismo católico, nos permite compreender que a diferença cultural e religiosa nos territórios asiáticos não é simplesmente descrita, mas teologicamente reelaborada. Seja pela normatização de subjetividades locais – como no caso da fundação do Convento de Santa Mônica – seja pela dramatização miraculosa da moralidade pública – como na narrativa da imagem de Nossa Senhora das Lágrimas, em Malaca – o autor transforma a alteridade em matéria de conversão e disciplinamento. O mundo oriental não é apenas cenário distante: ele é incorporado, espiritualizado e governado discursivamente pela gramática da fé católica. Com isso, a escrita devota torna-se uma ferramenta central na constituição de um império simbólico, no qual a universalidade da Igreja é reafirmada através da integração assimétrica da diferença e cujo agenciamento simbólico da mulher subalternizada contribui, de forma significativa, para essas reconfigurações discursivas.³⁰⁸

4.2. Cristandade em Flor: A estética da conversão na escrita de Frei Agostinho de Santa Maria

A produção textual de Frei Agostinho de Santa Maria deve ser situada no contexto da reconfiguração da missionação portuguesa no Oriente, marcada pelos efeitos do Concílio de Trento, pelas disputas internas entre as ordens religiosas e pela retração geopolítica do império

³⁰⁸ Os termos “império simbólico” e “agenciamento simbólico da mulher subalternizada” são empregados neste trabalho para descrever formas de poder espiritual e discursivo que operam na escrita devota como dispositivos de normatização e territorialização da diferença. Inspirados na leitura foucaultiana, ambos os conceitos apontam para uma estrutura de dominação que não se realiza pela força física, mas pela produção de sentido, pela organização teológica da alteridade e pela incorporação assimétrica de sujeitos ao projeto da ortodoxia católica. O “império simbólico” refere-se à expansão espiritual da Igreja por meio de narrativas, imagens e práticas devocionais que inscrevem territórios colonizados na lógica da salvação. Já o “agenciamento simbólico da mulher subalternizada” designa o modo como figuras femininas — convertidas, religiosas ou personagens miraculosas — são mobilizadas como modelos de virtude e submissão, transformando o corpo feminino em suporte da doutrina e instrumento de disciplinamento. Ambos os conceitos revelam uma tecnologia de poder que espiritualiza a diferença e produz sujeitos dóceis, reafirmando a gramática católica da missão. FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização, tradução e apresentação de Roberto Machado. 15. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

luso-católico. É nesse ambiente de reafirmação da ortodoxia e reorganização eclesial que suas obras articulam um sistema narrativo que combina edificação espiritual, devoção, hagiografia, louvor mariano e história sagrada, moldando uma territorialização simbólica de um Oriente cristianizado.

Produzido a partir do reino, mas em contato com redes de circulação devocional e missionária, o texto de Santa Maria faz uso de um repertório compartilhado. Prova disso é o abundante uso de fontes – em grande parte jesuítas, mas também provenientes de outras ordens religiosas e de autores seculares – que não apenas conferem autoridade aos relatos, como indicam que o autor opera sobre um repertório herdado, porém reorganizado à luz de uma gramática edificante da posse espiritual. Ou seja, o autor retoma essas fontes para compor uma narrativa que não se limita a relatar feitos devocionais, mas constrói uma percepção simbólica do domínio cristão sobre territórios antes marcados pela infidelidade.

Para além do cuidadoso trabalho historiográfico – ainda que o autor não se considere um historiador: “*Desejei ter o maior engenho dos Historiadores para escrever esta história e ter com eles a felicidade do estilo [mas] ninguém está obrigado a dar mais do que tem*”³⁰⁹ – e da valorização das fontes, a escrita de Frei Agostinho de Santa Maria revela uma dimensão estética e simbólica profundamente ancorada no imaginário florístico. Ele recorre à tradição do florilégio como recurso expressivo e espiritual, mobilizando metáforas florais que evocam pureza, beleza, transcendência.³¹⁰

Nos livros *Rosas do Japam* e o *Rosas do Japam e da Cochinchina*, mulheres orientais convertidas e mártires cristãs são apresentadas como “rosas” e “açucenas”, flores excepcionais que desabrocham em meio ao espinheiro da idolatria. São figuras que se destacam por sua pureza, resistência e adesão à fé católica. Virginais ou matronas, essas “cândidas açucenas” são descritas como modelos de virtude, cujos exemplos deveriam inspirar também as mulheres reinóis. O objetivo dessas obras, nesse aspecto, não é apenas registrar vidas santas, mas edificar espiritualmente o Ocidente por meio do testemunho oriental. Trata-se de uma pedagogia da

³⁰⁹ SANTA MARIA, *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa*, Prólogo do autor, sem paginação.

³¹⁰ Como argumenta Jorge Cañizares-Esguerra, o uso do florilégio na escrita de vidas santas trata-se de uma tradição consolidada que remonta à Idade Média e compõe um gênero de espiritualidade laudatória em que o jardim simboliza o espaço da virtude cultivada. CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. **Catolicos y puritanos en la colonización de America**. Madri: Fundacion Jorge Juan Marcial Pons Historia, 2008. Para mais sobre o tropo místico-floral no mundo ibérico e sua circulação nos textos devotos e hagiográfica, ver: BELLINI, Lígia. “Penas, e glorias, pesar, e prazer: espiritualidade e vida monástica feminina em Portugal no Antigo Regime”. In: BELLINI, Lígia; SOUZA, Evergton Sales; SAMPAIO, Gabriela dos Reis (org.). **Formas de crer: ensaios de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIV–XXI**. Salvador: EDUFBA; Corrupio, 2006. p. 81–105; MARTINS, William de Souza. Modelos e práticas de santidade feminina no Novo Orbe Seráfico Brasilico, do frade Antônio de Santa Maria Jaboatão. *Topoi* (Rio de Janeiro), v. 12, n. 22, p. 44–62, 2011.

admiração, onde o Oriente convertido funciona como espelho moral da cristandade europeia.³¹¹ Em *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Monica de Goa*, as religiosas agostinianas são “excelentes flores de virtudes” plantadas no jardim do Oriente.³¹² Essa escolha não só embeleza a narrativa, mas inscreve essas mulheres em um jardim divino cultivado pela graça – recurso que ao mesmo tempo eleva e submete, encantando pela forma e catequizando pelo conteúdo. Ainda que poéticas, essas imagens carregam uma função política: reafirmam a ortodoxia romana ao cristianizar esteticamente a diferença.

Essa forma de composição — cujos traços são visíveis também em obras como o *Jardim de Portugal*, de Frei Luís dos Anjos — aloca Frei Agostinho de Santa Maria numa linhagem de autores que buscaram edificar espiritualmente o leitor por meio de narrativas exemplares de fé.³¹³ Nesse registro, a metáfora botânica não é mero ornamento, mas instrumento de poder: ela espiritualiza a ocupação, transforma o território convertido em paisagem devocional e oculta a violência da normatização sob a fragrância da santidade. Logo, ao acionar o recurso o autor não apenas compartilha de um repertório cristão que remonta ao medievo, mas o atualiza sob o signo da expansão ultramarina e da redenção colonial.

Assim como ocorre nos textos devocionais dedicados a santas virtuosas, os elementos florais evocam, aqui, um espaço de exceção: o Oriente convertido, onde milagres florescem e imagens marianas surgem como sinais da graça. No *Santuário Mariano*, por exemplo, algumas dessas imagens são descritas como sendo encontradas sob a terra — como no centésimo segundo relato, que narra a descoberta de Nossa Senhora do Livramento no Ceilão. Esse cenário configura um verdadeiro jardim espiritual, cultivado pela fé, no qual o maravilhoso se entrelaça à geografia colonial, convertendo o território em paisagem sagrada. A analogia floral não se limita ao ornamento: ela integra uma estratégia edificante que transforma os relatos em flores retóricas e olfativas, ofertadas à piedade do leitor. Com isso, reafirma-se o papel pedagógico e afetivo desses textos no cultivo espiritual da alma cristã.

Também é preciso destacar que apresentar essas “cristãs orientais” ao Ocidente como “flores nascidas entre os espinhos da idolatria” significava, para Frei Agostinho de Santa Maria, evidenciar o êxito dos “operários da vinha” — os missionários — na conversão e na “dilatação da fé católica pelo mundo”. Trata-se de uma estratégia discursiva voltada à valorização dos

³¹¹ SILVA, Luciana Nogueira da. “Flores” entre “Espinhos de Idolatria” ..., *op. cit.*, p. 62.

³¹² SANTA MARIA, *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa*, *op. cit.*, p. 565.

³¹³ ANJOS, Fr. Luis dos. *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*. Lisboa: [s.n.], 1626. Para mais sobre a obra ver: FERNANDES, M.L.C. Introdução. In: ANJOS, Fr. Luís dos. *Jardim de Portugal* (1626). Porto: Campo de Letras, 1999.

portugueses, à recuperação de uma memória sacralizada e à formação de leitores devotos, cuja edificação espiritual os tornasse mais “zelosos das coisas de Deus”. Nesse sentido, a obra de Frei Agostinho de Santa Maria aproxima-se da produção de Jorge Cardoso (1606–1669), especialmente do *Agiologio Lusitano dos sanctos e varoens illustres em virtude de Portugal e suas conquistas*, cujo primeiro tomo foi publicado em 1652. Como já demonstrou Maria de Lurdes Correia Fernandes, esse projeto visava defender o prestígio de Portugal por meio da construção de um repertório de “vidas exemplares”, capaz de afirmar, diante dos estrangeiros — sobretudo dos espanhóis, que há muito haviam investido na santidade como expressão de poder político — o valor espiritual dos santos portugueses.³¹⁴

Nas obras *Santuário Mariano*; *História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa*; em *Rosas do Japam*, bem como em *Rosas do Japam e da Cochinchina*, Frei Agostinho de Santa Maria constrói, por meio da narração das aparições marianas, da fundação do cenóbio goês e dos martírios femininos no Japão e na Cochinchina, uma verdadeira topografia espiritual. Nela, o Oriente é apresentado como território predisposto à santidade, à conversão e à devoção mariana. Trata-se de uma operação discursiva que não se limita a registrar a presença da fé nesses espaços, mas que busca moldar uma cristandade oriental alinhada aos valores, estruturas e hierarquias da Igreja Romana.

A compreensão das fontes mobilizadas por Frei Agostinho de Santa Maria oferece, portanto, não apenas uma cartografia das vozes que sustentam sua autoridade narrativa, mas também as chaves para compreender a gramática espiritual que estrutura sua escrita. No entanto, para compreender plenamente os efeitos dessa operação discursiva, é necessário ir além do levantamento de referências e examinar os modos pelos quais o autor organiza, esteticamente e teologicamente, os materiais recolhidos. A construção de um Oriente espiritualmente redimido — povoado por mártires, imagens milagrosas e fundações religiosas — não é apenas produto da erudição eclesiástica, mas de uma lógica composicional que articula retórica, sensibilidade estética e estratégia devocional. É a esse universo que se volta a seção seguinte, buscando situar a obra de Frei Agostinho de Santa Maria no interior das transformações da missionação pós-tridentina e das disputas simbólicas que atravessam a produção textual no Império português.

³¹⁴ FERNANDES, M.L.C. O *agiologio Lusitano*: encontros e compromissos da literatura hagiográfica e da história religiosa. In: CARDOSO, Jorge. Fernandes. *Agiológico Lusitano*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Tomo V, 2002.

4.3. A palavra como prova: repertórios devocionais e autoridade textual nas obras de Frei Agostinho de Santa Maria

O exame das fontes mobilizadas por Frei Agostinho de Santa Maria em suas obras revela que sua escrita opera segundo lógicas distintas, ajustadas à natureza do objeto narrado. Em *História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa*, o autor ancora-se em um repertório variado, que combina crônicas eruditas, registros administrativos e testemunhos locais. Cita diretamente a *Ásia Portuguesa* (1666), de Manuel de Faria e Sousa (1590-1645),³¹⁵ transcreve cartas de autoridades religiosas e seculares; reproduz documentos produzidos pelas próprias freiras; e utiliza registros de Frei Diogo de Sant'Anna, confessor e administrador do convento, autor da *Apologia do insigne mosteiro de Santa Mônica de Goa* (1632). Menciona ainda o agostiniano Frei Luís dos Anjos (?-1625) e o seu *Jardim de Portugal* (1636).³¹⁶ A composição resulta, portanto, de uma trama que cruza vozes externas e internas, mas que se apresenta de forma pouco sistemática: as referências não são sempre identificadas, e muitas vezes o valor da informação repousa na autoridade da comunidade conventual. A exceção significativa ocorre quando Frei Agostinho de Santa Maria aborda o percurso biográfico do arcebispo fundador do convento das mônicas de Goa, D. Frei Aleixo de Meneses. Nesse ponto, Santa Maria mobiliza um conjunto amplo e explícito de fontes, como visto no nosso Capítulo I, evidenciando um esforço de legitimação institucional. Essa assimetria na seleção e exposição das referências revela uma lógica composicional seletiva: enquanto as virtudes das freiras podiam ser evocadas pelo peso simbólico do testemunho, a hierarquia eclesiástica exigia uma sustentação documental formal.

Em contraste, *Rosas do Japam* e sua continuação *Rosas do Japam e da Cochinchina* apresentam um aparato referencial mais ostensivo e sistemático, de caráter predominantemente bibliográfico. O APÊNDICE B – que elaboramos nesta tese – organiza as fontes utilizadas pelo Frei nessas duas obras, evidenciando a quase exclusividade da Companhia de Jesus nesse campo, com a exceção de um agostiniano. Entre os autores contemporâneos de Frei Agostinho de Santa Maria, destaca-se Francisco de Sousa (1649–1712), jesuíta luso-brasileiro cuja trajetória chamou a atenção de Russel Wood, que o aponta como exemplo da mobilidade triangular da missão católica no período moderno: nascido na Bahia, formado em Portugal

³¹⁵ SOUSA, Manuel de Faria. **Ásia Portuguesa**. Lisboa: Oficina de Henrique Valente de Oliveira Impressor del Rey, 1666. SANTA ANNA, Diogo de. **Apologia do insigne mosteiro de Santa Monica de Goa**, 1632. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Manuscritos da Livraria (ML), 87.

³¹⁶ *Ibidem*; e ANJOS, Luis dos. **Jardim de Portugal** em que se da notícia de algumas sntas e outras mulheres ilustres em virtude... Coimbra: Impresso na cada de Nicolau Carvalho, impresso del Rey, 1626.

e ativo em Goa.³¹⁷ Francisco de Sousa exerceu diversos cargos relevantes, como professor de Humanidades, Retórica, Filosofia e Teologia Moral; reitor do Colégio de Rachol; prefeito de estudos do Novo Colégio de São Paulo; reitor do antigo; superior da casa professa de Goa. Sua obra acionada é *Oriente Conquistado a Jesu Christo pelosbpadres da Compnhia de Jesus da província de Goa* (1710), que traz relatos sobre a missão evangelizadora dos jesuítas no Oriente, especialmente na Índia.

A presença de Sousa no repertório de Frei Agostinho de Santa Maria oferece-lhe um contato indireto com a experiência missionária vivida, uma voz que atesta a realidade das missões no espaço que ele espiritualiza como autor. Outro contemporâneo é o agostiniano Joseph Sicardo (1643–1715), doutor em Teologia pela Universidade do México e pregador régio na Espanha. Diferente de Sousa, Sicardo jamais atuou no Oriente: sua escrita resulta da sistematização de fontes jesuíticas e outras obras missionárias. Sua figura é reveladora porque, assim como Frei Agostinho de Santa Maria, pertence ao grupo dos eruditos que produziam a partir de um “arquivo missionário”, e não de uma experiência direta. Sua obra acionada trata-se de *Christiandad del Japon, y sus progressos* (1698) onde se relata as perseguições religiosas sofridas por missionários e cristãos japoneses, exaltando-se sua constância e martírio.³¹⁸

Já entre os predecessores, Frei Agostinho de Santa Maria recorre a missionários de peso como Francisco Colin (1592–1660), jesuíta catalão ativo nas Filipinas, cuja *Labor Evangelica* combina descrições detalhadas de Luzon, Visayas e Mindanao com informações indiretas sobre China e Japão³¹⁹; e António Francisco Cardim (1596–1659), jesuíta português que atuou em Macau, Sião e Tonquim, foi reitor do Colégio de São Paulo em Macau e procurador da província do Japão, autor de obras devocionais sobre os mártires japoneses (*Fascicvlvs e Iapponicis Floribus*, 1646; *Elogios e Ramalhetes de Flores*, 1650).³²⁰ Ambos são exemplos de missionários que conjugaram experiência de campo e escrita, construindo modelos retóricos que exaltavam a virtude e o martírio como sinais da eleição divina. A eles se soma Bartolomeu Guerreiro (1564–1640), jesuíta português que não esteve no Oriente, mas produziu em Lisboa a obra *Gloriosa Coroa d'esforçados religiosos da Companhia de Jesu* (1642), que foi ao prelo

³¹⁷ RUSSELL-WOOD, A. J. R. **Um mundo em movimento**. Os portugueses na África, Ásia e América, Algés, Difel, 1998, p.139.

³¹⁸ SICARDO, Joseph. **Christiandad del Japón**, y dilatada persecución que padeció: memorias sagradas de los religiosos de Santo Domingo, San Francisco, Compañía de Jesús y San Agustín. Madrid: Oficina de Francisco Sanz, 1698.

³¹⁹ COLLIN, Francisco. **Labor evangélica**, ministérios apostólicos de los obreiros de la Compañía de Jesus, fundacion y progressos de su Provincia en las Islas Filipinas. Madrid: Imprenta de Jose Fernandes de Buendia, 1663.

³²⁰ Frei Agostinho de Santa Maria usa como referencia: CARDIM, Antonio Francisco. **Fascicvlvs e Iapponicis Floribvs**, Roma, 1646.

postumamente, e reúne relatos de missionários jesuítas exaltando a coragem, sacrifício e espiritualidade desses religiosos no enfrentamento das perseguições e martírios.³²¹

Por fim, cumpre mencionar Luis de Guzmán (c. 1544–1605), jesuíta espanhol e autor da *Historia de las misiones que han hecho los religiosos de la Compañía de Jesús* (1601). Embora não tenha atuado pessoalmente no Oriente, Guzmán ocupou cargos de direção interna na Companhia, sendo provincial da Andaluzia e homem de gabinete. Sua obra é uma das primeiras grandes histórias das missões jesuíticas, escrita em estilo laudatório e destinada a exaltar a universalidade da ação missionária. Para Frei Agostinho de Santa Maria, Guzmán representa uma fonte inaugural, que codificou em termos edificantes a expansão jesuítica no Japão e no Oriente desde o século XVI. A distância cronológica entre Guzmán e Santa Maria reforça o caráter de “biblioteca missionária herdada”: o agostiniano não apenas lia missionários contemporâneos, mas também dialogava com textos fundacionais que haviam moldado a imagem do Oriente cristianizado para o público europeu.

Esse panorama permite delinear duas linhas de autoridade: a dos missionários de campo (Sousa, Colin, Cardim), que escreveram a partir de sua presença efetiva no Oriente, e a dos escritores de gabinete (Sicardo, Guerreiro, Guzmán), que sistematizaram materiais de outros. Frei Agostinho de Santa Maria insere-se claramente nesse segundo grupo: não foi testemunha ocular do Oriente, mas dependia da reorganização de relatos alheios. A escrita de *Rosas do Japam* e de *Rosas do Japam e da Cochinchina* desloca a autoridade da experiência direta para a autoridade devocional. O Oriente que Frei Agostinho de Santa Maria apresenta não é o das práticas e culturas observadas, mas o das virtudes e milagres organizados em chave mariana. Ao apropriar-se de contemporâneos como Francisco de Sousa e de predecessores como Cardim, Colin, Guerreiro e Guzmán, ele constrói um Oriente espiritualizado que não precisa do olhar empírico para existir: basta a reorganização simbólica das fontes dentro da lógica da missão. Nesse gesto se manifesta o que aqui se entende como *orientalismo católico*: um modo de conhecer o outro que não depende da observação direta, mas da capacidade de converter relatos missionários, crônicas e memórias em um repertório devocional que integra a diversidade do Oriente na universalidade da fé católica.

Essa operação simbólica encontra sua culminância no Tomo VIII de *Santuário Mariano*, em que Frei Agostinho de Santa Maria radicaliza o gesto compilatório e o transforma em síntese enciclopédica. O aparato de fontes reunidos nesse volume é notavelmente heterogêneo,

³²¹ GUERREIRO, Bartolomeu. **Gloriosa Coroa d'esforçados religiosos** da Companhia de Jesu mortos pola fê e dilatação da religião catholica nas partes da Asia, Africa e Brasil. Lisboa: Officina de Henrique Valente de Oliveira, 1642.

distanciando-se tanto da seletividade devocional observada em *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa* quanto da dependência quase exclusiva de obras jesuíticas em *Rosas do Japam* e *Rosas do Japam e da Cochinchina*, como pode ser visualizado na tabela constante no APÊNDICE C desta pesquisa.

A partir desse levantamento quantitativo pudemos identificar não apenas quais autores Frei Agostinho de Santa Maria acionou, mas também a intensidade com que os convocou para compor sua narrativa. A assimetria é evidente: certas referências aparecem de forma recorrente, estruturando o fio do texto, enquanto outras surgem apenas uma vez, compondo um pano de fundo erudito. O autor mais frequentemente citado é o agostiniano Frei Faustino da Graça, mencionado trinta e oito vezes ao longo do tomo.

Nascido em 28 de fevereiro de 1664, na cidade de Goa, Frei Faustino da Graça fez profissão religiosa em 18 de outubro de 1683. Segundo Santiago Vela, destacou-se pelo cultivo das letras e pela rigorosa observância das leis do seu instituto agostiniano, o que lhe valeu os cargos de Secretário e Definidor de Província. Entre suas obras impressas Vela cita: *Manual de devoções para manhã até a noite*, impresso em Lisboa pela tipografia de Antonio Pedrozo Galvão, em 1728; *Espelho devoro de Orações para todo o dia*, impresso também em Lisboa pelo mesmo Galvão, em 1734; e *Cerimonial Alfabético do culto Divino, Missas, Benções, também defeitos que ocorrem na celebração do Santo Sacrifício da Missa*, impresso em Lisboa mas agora pela Officina Rita-Cassiana, em 1736. Além dos impressos, Vela registra diversos manuscritos entre os quais se destaca uma *Relação de algumas imagens milagrosas de N. Sra. na Índia*. É provável que Frei Agostinho de Santa Maria tenha recorrido a esse material para compor parte substancial do VIII tomo de *Santuário Mariano*, embora não seja possível afirmar se o texto tenha sido elaborado sob encomenda.³²² Ainda assim, vale ressaltar que nesse caso, não se trata de autoridade externa, mas de cooperação intrafamiliar dentro da Ordem, algo que reforça a legitimidade agostiniana e confere ao texto um verniz de proximidade empírica, ainda que Frei Faustino da Graça seja um graciano e Frei Agostinho de Santa Maria pertença a Congregação dos Agostinianos Descalços de Portugal.

Em seguida, destaca-se Frei Francisco de Sousa, jesuíta já mencionado como fonte de *Rosas do Japam* e *Rosas do Japam e da Cochinchina*. No Tomo VIII de *Santuário Mariano*, o religioso luso-brasileiro da ilha de Itaparica que estudou em Portugal e trabalhou na Ásia, é citado dezenove vezes. Mais uma vez a presença de Sousa fornece a Frei Agostinho de Santa

³²² VELA, Gregório Santiago. *Ensayo de uma Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustin*, Vol. III. Madrid: Imprensa del Asilo de Huérfanos del S.C.Jesus, 1917. pp. 293-295.

Maria a voz de um contemporâneo atuante, cuja experiência missionária direta legitima o quadro espiritual que o autor constrói.

O dominicano Luis de Sousa (1515-1577), autor da *História de S. Domingos*, aparece 13 vezes, indicando que Frei Agostinho de Santa Maria não se limitou a missionários de campo, mas também integrou hagiografias institucionais que ofereciam modelos de santidade ordenada. O jesuíta alemão Wilhelm Gumpenberg (1609-1675), citado doze vezes, insere *Santuário Mariano* numa rede devocional internacional: seu *Atlas Marianus*, repertório global de milagres, permitia a Frei Agostinho de Santa Maria inscrever as manifestações marianas do Oriente numa tradição universal. Já Fernão Guerreiro (1550-1617), jesuíta português e compilador de cartas anuais, é acionado dez vezes, funcionando como modelo próximo à prática do próprio Santa Maria: ambos transformam correspondência e relatos de terceiros em crônicas edificantes. O agostiniano Joseph Sicardo, também já mencionado como fonte de *Rosas do Japam* e *Rosas do Japam e da Cochinchina*, agora citado cinco vezes, reforça a filiação a uma genealogia de escritores de gabinete da mesma ordem, enquanto Jorge Cardoso (1606-1669), também com cinco menções, ancora o repertório devocional na tradição hagiográfica portuguesa do *Agiologio Lusitano* (1666).

O contraste com autores citados apenas uma vez — como António Francisco Cardim, Francisco Colin ou Luis de Guzmán, missionários cuja experiência direta marcava fortemente a escrita e que também já informaram *Rosas do Japam* e *Rosas do Japam e da Cochinchina* — é eloquente. Embora presentes, suas vozes são menos centrais nessa obra do que as dos compiladores ou dos correligionários agostinianos. Isso indica que Frei Agostinho de Santa Maria não operava numa lógica de acumulação indiferenciada, mas estabelecia uma hierarquia de autoridades. No núcleo duro estão os relatos internos da Ordem (Faustino da Graça), as obras jesuíticas de circulação recente (Francisco de Sousa, Fernão Guerreiro), os repertórios marianos universais (Gumpenberg) e a hagiografia lusitana (Jorge Cardoso, Luis de Sousa). Na periferia, permanecem autores cuja autoridade derivava sobretudo da experiência missionária pretérita, integrados mais como peças ilustrativas do que como sustentação sistemática da narrativa.

Essa distribuição das referências permite compreender a operação específica de Frei Agostinho de Santa Maria. Ele não foi um missionário de campo, mas tampouco se limitou a ser um erudito de gabinete isolado. Sua escrita depende da reorganização simbólica de um arquivo missionário heterogêneo, em que relatos internos, memórias jesuíticas e repertórios marianos se articulam para produzir um Oriente espiritualizado. O peso atribuído a Faustino da

Graça e a Francisco de Sousa demonstra que Frei Agostinho de Santa Maria buscava ancorar sua narrativa em testemunhos recentes, próximos ao presente da missão. O uso intenso de Gumpfenberg, por sua vez, evidencia a inserção numa tradição devocional global que extrapola os limites ibéricos. E a presença reiterada de compiladores como Guerreiro e Sicardo confirma sua afinidade com o gesto de transformar informação dispersa em texto edificante.

No conjunto, o *Santuário Mariano* não visa à precisão documental, mas à construção de um espaço espiritual que absorve a diferença cultural e social sem subvertê-la. A frequência desigual das citações indica que Frei Agostinho de Santa Maria operava por camadas de autoridade: local e agostiniana (Faustino da Graça), missionária jesuítica (Sousa, Guerreiro), universal mariana (Gumpfenberg) e hagiográfica nacional (Cardoso, Luis de Sousa). A lógica composicional revela, portanto, o que aqui se entende como *orientalismo católico*: um modo de conhecer o Oriente que não depende da observação direta, mas da capacidade de converter experiências missionárias, crônicas de gabinete e repertórios devocionais numa narrativa que integra a alteridade na universalidade mariana.

4.4. Maria no comando: o culto mariano e a universalização espiritual da missão

Nas obras de Frei Agostinho de Santa Maria, a figura da Mãe de Jesus é mais que objeto de veneração pessoal, ela é estruturante de um projeto de universalização espiritual que articula fé, missão e império. Especialmente no Tomo VIII do *Santuário Mariano*, ela não surge como simples intercessora, mas como presença ativa que consagra territórios, legitima espaços e regula condutas. Cada aparição não é apenas um evento devocional, mas um ato de inscrição teológica sobre a geografia oriental — um gesto de afirmação doutrinária e de domesticação simbólica. Entendemos que as imagens, nesse contexto, para além da adoração, são acionadas como dispositivos de autoridade espiritual que educam, corrigem e disciplinam. Assim, ao construir uma verdadeira cartografia sagrada ao longo da obra, Frei Agostinho de Santa Maria transforma o milagre mariano em ferramenta de territorialização: Maria não visita; ela reclama. É por meio de suas manifestações, que o império da fé se projeta sobre geografias culturalmente heterogêneas, convertendo a diferença em extensão da ortodoxia católica.

A centralidade atribuída à Virgem Maria na escrita de Frei Agostinho de Santa Maria deve ainda ser compreendida no interior das controvérsias em torno da Imaculada Conceição e de sua apropriação política pela monarquia portuguesa. Longe de constituir um ponto pacífico no interior da Igreja, a defesa da concepção imaculada de Maria foi, ao longo da Época

Moderna, objeto de disputas teológicas intensas, assumindo em Portugal um caráter distintivo. A proclamação de Nossa Senhora da Conceição como padroeira do Reino, em 1646, inscreveu o culto mariano no cerne da identidade política do império, convertendo Maria em emblema de eleição, pureza e legitimidade régia. Nesse contexto, a devoção mariana mobilizada por Frei Agostinho de Santa Maria não se limita à esfera da piedade individual, mas participa de um projeto mais amplo de afirmação doutrinária e territorial, no qual a Virgem — concebida sem pecado — atua como garantia simbólica da expansão da fé e da soberania portuguesa sobre espaços culturalmente heterogêneos.³²³

O caráter militante do culto mariano se explicita de modo exemplar no relato da septuagésima quarta imagem mariana noticiada pelo autor no Tomo VIII. Na seção, Frei Agostinho de Santa Maria narra como que num episódio de disputa por uma fortaleza em Chaul, frades dominicanos, portugueses seculares e nativos aliados empunharam estandartes e bandeiras com a imagem de Nossa Senhora do Rosário, conduzindo-a ao campo de batalha em uma ofensiva territorial. Apesar da evidente desvantagem numérica, a batalha foi vencida pelo lado cristão e Frei Agostinho de Santa Maria declara que as maravilhas que ali ocorreram foram "tudo por favor da Senhora do Rosário", cuja presença estampada no estandarte foi suficiente para garantir a vitória: “bastava só, para se esperar o bom sucesso daquela empresa, o levarem consigo o estandarte e a bandeira da Senhora para caírem vencidos todos os contrários, que é Maria só, um exército terrível e formidável”.³²⁴ A imagem de Maria, assim, não se limita à esfera da piedade interior, ela é mobilizada como força moral e espiritual em defesa dos interesses da fé e da presença portuguesa.

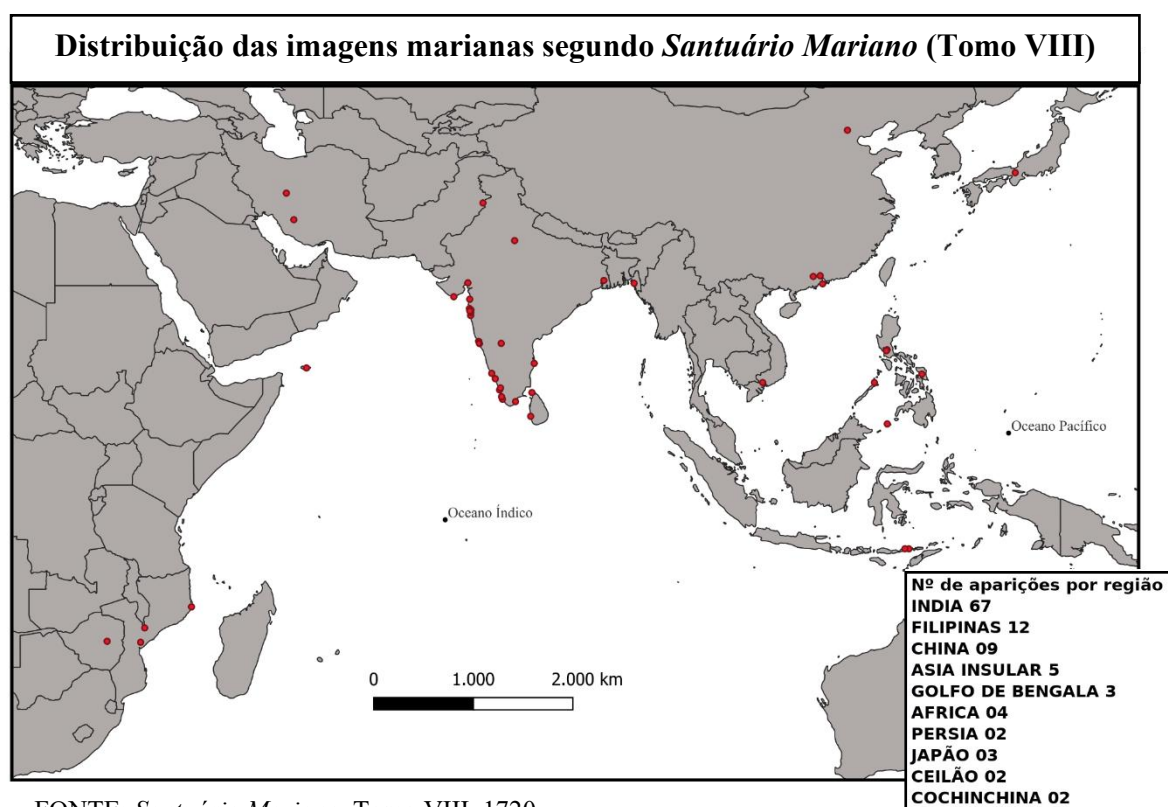
Esse é apenas um dos episódios que permitem observar, de forma concentrada, a função simbólica da imagem como agente de combate espiritual e como emblema de consagração territorial. Ao ser erguida no campo de batalha, a figura de Maria não apenas protege os fiéis — ela inscreve a ortodoxia no espaço, transformando a disputa militar em cruzada devocional. A fronteira deixa de ser apenas uma linha geográfica e se converte em linha teológica. Assim, quem carrega o “estandarte da Senhora” carrega também a marca do direito à vitória, legitimada pela providência. Trata-se, pois, de uma espiritualização do conflito, em que a imagem age como sacramento de conquista e a guerra como prolongamento da missão.

³²³ A centralidade da Imaculada Conceição no interior da cultura política e devocional portuguesa da Época Moderna tem sido amplamente analisada pela historiografia. Como demonstra o trabalho já citado anteriormente: 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;

³²⁴ SANTA MARIA, **Santuário Mariano, Tomo VIII**, p. 247.

O Tomo VIII de *Santuário Mariano* reúne 117 títulos de imagens associadas à mãe de Jesus, distribuídos em dois “livros”: o primeiro, dedicado às “partes ultramarinas e conquistas do Reino de Portugal”; e o segundo, às “Ilhas Filipinas e Ásia insular”. O “Livro Primeiro” concentra a maior parte dos relatos contabilizando 105 aparições, enquanto o “Livro Segundo” registra doze. No APÊNDICE D da pesquisa, reunimos as 117 invocações e as respectivas localidades a elas associadas por Frei Agostinho de Santa Maria ao longo do tomo. A partir desses dados foi possível mapear concretamente cada ocorrência, evidenciando a distribuição das aparições em corredores costeiros, nós portuários e enclaves conventuais.

Figura 9 – Mapa das aparições marianas no Tomo VIII de *Santuário Mariano* (1720)



O primeiro efeito do mapa é tornar visível um mosaico de aparições marianas que se concentra ao longo do eixo do Estado da Índia. Em conjunto, a malha de pontos mostra que Frei Agostinho de Santa Maria não apenas compila devoções dispersas, mas compõe uma

cartografia providencial. Contudo, antes de avançarmos na interpretação, é importante esclarecermos que, para manter a legibilidade do mapa, optamos por exibir o registro das imagens somente por meio dos pontos em vermelho, sem indicar os topônimos de cada localidade relacionada às 117 imagens mencionada na obra. Essa escolha visa evitar o excesso de informações visuais e sobreposições que poderiam comprometer a clareza da representação.³²⁵

Nesse sentido, agrupamos as localidades por regiões, conforme indicado na legenda do mapa. Para facilitar a leitura dessa legenda, elaboramos o QUADRO 2, apresentado logo abaixo, onde cada região – Índia, Filipinas, China, Ásia Insular, Golfo de Bengala, África, Pérsia, Japão, Ceilão e Cochinchina – é listada junto com as localidades que a compõem. Assim, fica evidente a concentração de referências em determinadas áreas, sem o ruído provocado pela sobreposição de rótulos. Em resumo, mapa e quadro se complementam: o mapa destaca o desenho espacial, enquanto o quadro fornece o conteúdo nominal.

Outro ponto relevante a destacar é que, para manter a coerência analítica do estudo, concentramos nossa atenção da distribuição das imagens que surgem ao longo do que o autor chama de “Índia Oriental” – ou seja o circuito luso-oriental do Estado da Índia – mesmo que o Tomo VIII também abranja aparecimentos de imagens marianos em territórios africanos atlânticos ou mediterrâneos (como Angola, Ceuta, Marrocos, Massangano, Fete e uma região moura não identificada), bem como a ilha de Socotorá. Optamos por não as incluir na cartografia elaborada, a fim de evitar a introdução de um segundo teatro histórico-missionário com lógicas político-religiosas e rotas diferentes, ligado à fronteira com o islã e ao tráfico atlântico, que escapam ao recorte desta análise.

QUADRO 2: Regiões, localidades e número de menções das imagens marianas.

REGIÃO	LOCALIDADE e Nº DE MENÇÕES
ÍNDIA	Goa (15), Fortaleza de Rachol (01), Ilha de Chorão (01), Navelim (01), Mâcupã (01), Naruá (01), Ajossim (01), Pomburpa (01), Aldeia de Chimbél (01), Neuva Pequeno (01), Aldeia de Virluxa (01), Baçaim (02), Taná (02), Diu (02), Chaul (06), Caranja (01), Bandura (01), Cassabe (01), Damão (01), Agra/Cambaya (01), Agra/Gram Mogor (01), Cangranor/Calecut (01), Cananor (01), Cochim (02), Danun (01),

³²⁵ Algumas posições são aproximadas – pela própria natureza toponímica histórica –, mas acreditamos que isso não fragiliza a leitura de conjunto: antes, explicita os limites de um mapeamento retrospectivo e reforça a necessidade de cruzamento documental, procedimento que informamos no APÊNDICE E, onde explicamos toda metodologia para criação do mapa.

	Angamale (01), Porca da Serra do Sodomale/Malabar (01), Matadavalu/Travancor (01), Caycolam/Travancor (01); São Tomé de Meliapor (03), Punicale/Costa da Pescaria (01), Bisnaga (01), Jor (01), Coulan (01), Hospital dos Joanes/Cochim (01), Ilha das Ostras (01), Ilha de Caranja (01), Main (01), Riba-Andar (01), Tana (02), Ugulim (01), Tucurim (01)
FILIPINAS	Manila (8), Cabite (01), Taytay (01), Ilha de Ibábão (01), Ilhas de Moro (01)
CHINA	Ancheo (01), Cantão (02), Choaquim (01), Pequim (01), Macau (03), Chincheo (01)
SUDESTE ASIÁTICO INSULAR	Ilhas de Solor/Larantuca (01), Solor (01), Malaca (03)
GOLFO DE BENGALA	Ugullim, Gulli, Dianga
ÁFRICA – COSTA ORIENTAL	Monomotapa (01), Sofala (01), Ilha de Moçambique (01), Rio de Sena (01)
PERSIA	Xiraz (Shiraz) (01), Aspan (Isfahan) (01)
JAPÃO	Meaco (02), Bungo/Funay (01)
CEILÃO	Columbo (01), Jafanapatam (01)
COCHINCHINA	Cochinchina (02)

FONTE: *Santuário Mariano*, Tomo VIII, 1720.

O levantamento desses dados demonstra que a sequência Baçaim – Tana – Caranja – Damão – Diu, somada ao aglomerado de Goa e Salsete (Rachol, Chorão, Navelim, entre outros) e à linha Malabar – Travancor (Cochim, Angamale, Coulão) revela um cinturão de aparições colado à infraestrutura missionária e militar. Trata-se de uma micro territorialização mariana: freguesias, fortalezas e casas regulares afirmam as suas próprias imagens – da Graça, da Luz, do Pilar, do Cabo – multiplicando lugares de graça e consolidando, na escala miúda, a hegemonia católica. Do litoral ocidental, os pontos “transbordam” para o Golfo de Bengala e o Coromandel: São Tomé de Meliapor e Costa da Pescaria marcam a frente sudeste enquanto Ugolim e Dianga marcam o extremo nordeste.

No interior, Bisnaga e outras referências funcionam como pontes simbólicas com a costa. Para o Oriente, o mapa indica a costura transoceânica: Malaca, Solor e Larantuca e o arco das Filipinas (Manila, Taytay, Ibábão entre outras) compõem um cinturão insular onde a missão opera ambientes de alta diversidade religiosa e política. A China aparece fixada por Macau, Chincheo, Ancheo, Cantão, Pequim e Choaquim; e o Japão por Meaco, Bungo/Funay. Aqui, a função das imagens é nitidamente legitimadora: em contextos de tolerância frágil ou perseguição, os relatos assinalam que a graça “tocou” espaços remotos e, por isso, redimensionam o fracasso político como triunfo espiritual. O mesmo raciocínio vale para a

Cochinchina: mais do que consolidar o que já é cristianizado, as aparições abrem crédito providencial para futuros regressos e conversões.

Embora como já adiantamos não tenhamos considerado essas regiões em nossas análises, Socotorá, Moçambique, Sofala, Sena, Massangano (Luanda), além de Ceuta e Marrocos podem ser considerados, nesse contexto, como um cinturão de contenção em zonas de fronteira como o Islã, rotas de comércio e guerra. Diferentemente das áreas de densidade paroquial, como Goa/Salsete, Malabar, aqui a aparição das imagens marianas tende a nascer no trânsito e no confronto, funcionando como garantia de proteção e como selo de soberania simbólica. Em suma, a distribuição dessas 117 imagens resulta em uma geografia simbólica de um *Santuário Mariano* em que o império se deixa ver, não como bloco, mas como tecido miúdo de localidades, cada qual reivindicando, à sua escala, a presença de Maria e, com ela, a legitimidade da missão. É nesse ponto que se percebe a lógica do Orientalismo Católico: não se trata apenas de cartografar devoções, mas de espiritualizar a diferença e reinscrevê-la em uma geografia providencial. A concentração em Goa, a rede Manila-Macau-Malaca e a fixação de referências na China e no Japão compõem uma cartografia devocional que traduz o Oriente em chave mariana. A alteridade asiática surge reorganizada, não como ameaça intransponível, mas como campo de intervenção da graça, integrada à história universal da fé. Já os espaços marginais, como África e Pérsia, aparecem apenas como zonas de fronteira, reforçando que Frei Agostinho de Santa Maria privilegia o Oriente como espaço da alteridade religiosa mas, também de confirmação da providência.

4.5. Sinais do Alto: Mística, prodígio e intervenção divina na obra de Frei Agostinho de Santa Maria

A mística, longe de constituir uma evasão do mundo ou um devaneio extático privado, deve ser compreendida, especialmente no contexto da espiritualidade católica pós-tridentina, como um regime de verdade e uma forma específica de conhecimento religioso. Não se trata apenas de estados subjetivos de exaltação, mas de experiências vividas (ou narradas como tais) que afirmam a presença ativa do divino no mundo e que, por isso mesmo, exigem formas próprias de registro, leitura e circulação. Como destaca Bernard McGinn, a mística cristã não pode ser reduzida a experiências interiores inefáveis; ela é, desde suas origens, uma “construção

histórica e textual” que pressupõe articulação doutrinal, linguagem simbólica e mediação institucional.³²⁶

Nesse sentido, a mística deve ser vista também como uma linguagem — e, mais especificamente, como uma linguagem que opera no limite entre o dizível e o indizível, entre a razão teológica e o afeto espiritual. De acordo com Michel de Certeau, na linguagem medieval, o termo "místico" refere-se principalmente ao uso da linguagem, relacionando-se à espiritualidade como uma vivência interna e à união com o Divino. Inserida em uma "alteração linguística e lógica", a mística estabelece um limite entre o que é visível e a identificação de uma essência oculta, configurando um campo verbal distinto — uma ciência do inefável. Essa ideia se estende aos textos místicos cristãos do período moderno, que, conforme Certeau, atuam como discursos limítrofes: histórias nas quais a vivência do sagrado supera a linguagem comum e demanda novas formas de apresentação, como metáforas, paradoxos, repetições e a performatividade do texto. Portanto, a mística se expressa não apenas como uma experiência espiritual, mas também como uma prática de escrita e leitura, capaz de conectar o invisível e definir o sagrado na interação com o outro.³²⁷ A mística é, assim, não só um tipo de vivência, mas também uma prática de escrita e de leitura, que configura o modo como o sagrado é comunicado e, ao mesmo tempo, constituído na relação com o outro.

A partir dessa perspectiva, propomos entender os milagres, as aparições marianas, os sinais sobrenaturais e os episódios prodigiosos relatados por Frei Agostinho de Santa Maria como expressões de uma mística narrativa, situada dentro de uma tradição literária que combina devoção, retórica, hagiografia e catequese. Como aponta Tiago Pires Marques, essa produção se insere numa lógica devocional e disciplinadora em que o sobrenatural não contradiz a ordem, mas a reforça — um “imaginário místico” que produz sentido e regula comportamentos a partir da irrupção do divino no tempo e no espaço.³²⁸ A mística, aqui, não é ruptura, mas confirmação: uma gramática espiritual que organiza o mundo e torna visível a geografia da graça.

As aparições e milagres marianos descritos por Frei Agostinho de Santa Maria não devem ser lidos apenas como relatos de devoção ou registros extraordinários da piedade popular. Eles operam como instrumentos simbólicos de ampla eficácia: produzem uma

³²⁶ MCGINN, Bernard. **The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century**. New York: Crossroad, 1991.

³²⁷ CERTEAU, Michel de. **A fábula mística: séculos XVI e XVII**. vol. I. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: GEN/Forense, 2015a. p. 24; p. 148-149; p. 152; p. 155-156.

³²⁸ MARQUES, Tiago Pires. **Milagre, martirológio e corpo na Lisboa barroca**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2004.

pedagogia da fé, inscrevem o sagrado sobre territórios colonizados e acionam uma mística fortemente sensorial, centrada na afetividade e na presença tangível do divino. No universo textual de Frei Agostinho de Santa Maria, a mãe de Cristo é mais do que uma intercessora celestial: ela se manifesta de forma visível, auditiva e tátil — chora, fala, brilha, cura — construindo uma pedagogia mística que educa tanto pela maravilha quanto pelo temor. Esses milagres atuam, portanto, como dispositivos de formação espiritual, que não apenas edificam a fé dos leitores e fiéis, mas os moldam em função de um ideal católico disciplinado, ortodoxo e submisso à autoridade da Igreja. A eficácia do milagre reside não apenas no fato extraordinário, mas na sua função exemplar: converter, corrigir, confirmar.

Simultaneamente, as manifestações marianas atuam como gestos de territorialização espiritual. Cada aparição não ocorre num espaço qualquer: é localizada com precisão, nomeada, inserida num sistema de relações eclesiásticas e políticas. As imagens de Maria, ao se manifestarem, imprimem sobre o território um selo da presença divina. Por isso, as narrativas miraculosas se distribuem geograficamente como uma cartografia da graça: é o império espiritual da Virgem que se desenha, sobreposto ao império temporal português. Essa sacralização do espaço funciona como forma de justificação simbólica do domínio colonial, apresentando-o como expressão da vontade divina mediada por Maria.

Além disso, a mística mariana que emerge desses relatos é profundamente sensorial. Como sugere Michel de Certeau, a mística cristã moderna se caracteriza por uma experiência que se dá no corpo, nos sentidos, no afeto. É o que se vê, por exemplo, no episódio da imagem de Nossa Senhora dos Remédios em Malaca, que, em 1622, que verte lágrimas diante dos “roubos, forças, estupros e outros abomináveis delitos” dos habitantes. O choro da imagem, longe de ser um simples milagre, age como denúncia e correção — e prepara pedagogicamente o castigo divino (fome, peste, cerco) que se seguirá. Ao fim, a imagem é rebatizada como Nossa Senhora das Lágrimas, selando com o corpo o pacto entre transcendência e história.

Essa sensorialidade não se restringe ao texto: é transferida ao leitor. A escrita de Frei Agostinho de Santa Maria está imbuída de uma retórica afetiva e imagética que busca provocar no leitor não apenas crença, mas comoção. Os milagres são descritos com detalhes que envolvem os sentidos — os olhos que veem a luz, os corpos curados, os perfumes celestiais, os corpos incorruptos. A escrita devocional se converte, assim, em experiência mística mediatizada pela palavra: ler é experimentar, e a experiência reforça a fé. Em síntese, os milagres marianos nas obras de Frei Agostinho de Santa Maria não apenas documentam eventos de piedade. São operações simbólicas que ensinam, ordenam e sacralizam. Eles constroem um

universo teológico e político em que Maria age como pedagoga, soberana e presença sensível — eixo de uma mística que forma sujeitos, ordena espaços e traduz em narrativa o projeto espiritual do império católico ultramarino.

Se as manifestações marianas no *Santuário Mariano* constituem uma geografia da graça, marcada por pedagogias sensoriais e pela presença ativa da Virgem nos territórios colonizados, as obras *Rosas do Japam* (1709) e *Rosas do Japam e da Cochinchina* (1724) operam por outra via complementar: constroem uma mística do martírio e da conversão cristã, em que o corpo feminino se torna lugar de manifestação da ortodoxia católica. A virtude, neste caso, não desce do céu por meio de imagens miraculosas, mas irrompe da carne martirizada, dos gestos heroicos, das palavras de fé proferidas por mulheres em territórios de perseguição religiosa.

Frei Agostinho de Santa Maria apresenta as convertidas japonesas e cochinchinenses como “flores nascidas entre espinhos”, retomando a metáfora florística herdada da tradição hagiográfica, conforme já comentamos. Essas flores orientais, cultivadas no “jardim divino” da Igreja, produzem um perfume de santidade que atravessa os mares e se dirige ao reino, a fim de edificar as mulheres portuguesas. Como lembra Michel de Certeau, a mística é uma forma de linguagem situada entre o discurso e a experiência, entre o corpo e a palavra³²⁹ — e, nesse sentido, o martírio é o lugar por excelência da mística feminina nessas obras do frei.

Não se trata de simples edificação moral, mas de um investimento simbólico nos corpos femininos como agentes de uma ortodoxia exemplificada. As convertidas são apresentadas, apesar da fragilidade feminina imanente, como seres de coragem, constância e pureza, em contraste com a tibieza daqueles que apostatavam. O sofrimento dessas cristãs orientais não é apenas suportado, mas narrado com precisão retórica: os instrumentos de tortura, as palavras últimas, os milagres pós-morte. O corpo feminino se torna, assim, escritura viva da fé — um corpo retórico que comunica, convence e transforma.

Ao compor esse misticismo oriental feminino, Frei Agostinho de Santa Maria não apenas dialoga com modelos anteriores da literatura devocional — como os *martirológios* e as *vidas de santas* —, mas inscreve sua escrita numa tradição maior de espiritualidade barroca e tridentina, que buscava renovar a fé por meio do exemplo, do *pathos* e da visibilidade do sofrimento. O martírio das mulheres japonesas e cochinchinense é, nesse sentido, uma extensão da pedagogia miraculosa de Maria: se esta aparece para confirmar a fé, aquelas se apagam para demonstrá-la. Há, ainda, uma geopolítica implícita nesses relatos: o Japão e a Cochinchina,

³²⁹ CERTEAU, Michel de. *A fábula mística*, *op. cit.* p. 152.

territórios marcados pela idolatria e pela perseguição, são reinscritos como solos fecundos de virtude cristã. A fé floresce onde menos se esperava, e essa inversão do mapa moral serve tanto para reafirmar a universalidade do cristianismo quanto para contestar a centralidade europeia. A periferia se torna centro espiritual, não pela doutrina, mas pela exemplificação heroica da fé. Essa dinâmica reforça o argumento de Ângela Xavier e Ines Županov sobre a natureza absorvente do orientalismo católico: não se opõe à diferença, mas a domestica e a celebra.

Portanto, *Rosas do Japam* e *Rosas do Japam e da Cochinchina* não são apenas coletâneas edificantes. São textos místicos no sentido mais preciso do termo: traduzem, por meio da linguagem e da dor, uma experiência liminar entre o humano e o divino, que convoca os sentidos e a fé, que instrui e transforma, que reinscreve as fronteiras do império à luz da santidade. As obras do frei recorrem frequentemente a descrições de manifestações corporais do sagrado: imagens que vertem lágrimas, cadáveres que exalam fragrâncias, corpos femininos incorruptos, visões luminosas, premonições, controle de eventos naturais. Esses episódios não podem ser lidos como mera ornamentação devocional. Eles operam como dispositivos discursivos que articulam uma pedagogia sensorial da santidade. A sensorialidade não é acessório; é prova. Trata-se de um modelo místico assentado sobre o princípio de verossimilhança espiritual: o extraordinário precisa parecer concreto, corpóreo, tangível, e é justamente essa encarnação do milagre que sustenta sua autoridade.

A centralidade dos sentidos – olfato, visão, tato – no testemunho da santidade aproxima essa escrita do imaginário barroco e de uma mística contrarreformista que valoriza o corpo como arena da graça. Mas esse uso do sensível exige ser tensionado. Por que o milagre deve ser visível, cheiroso, chorado? Por que o feminino é frequentemente o portador dessas marcas? A sacralização do corpo feminino – especialmente o corpo sofredor, penetrado pela dor ou pela piedade – reforça uma lógica simbólica que associa virtude à passividade, pureza à docilidade, e heroísmo espiritual à obediência ao sofrimento. Além disso, o florilégio místico que Frei Agostinho de Santa Maria constrói – povoado de açucenas, rosas, fragrâncias e lágrimas – produz um efeito estético de encantamento que simultaneamente seduz e disciplina. As metáforas florais não apenas elevam o espiritual; elas mascaram a violência simbólica da imposição da fé e da moral católica sobre esses corpos e territórios.

Uma leitura crítica, portanto, deve resistir à absorção acrítica desses elementos sensíveis como expressão autêntica da experiência do sagrado. O que parece milagre pode ser estratégia retórica. O que se apresenta como manifestação da graça pode funcionar, na lógica da escrita, como instrumento de domesticação e normalização dos afetos religiosos. Nesse sentido, os

relatos não apenas narram milagres, mas constroem regimes de sensibilidade orientados pela ortodoxia. O corpo místico é também um corpo doutrinado. Como sugere Michel de Certeau, a eficácia da mística não reside apenas na experiência extraordinária, mas na sua capacidade de organizar práticas, afetos e obediências. Nesse sentido, o florilégio místico construído por Frei Agostinho de Santa Maria — povoado de açucenas, fragrâncias e lágrimas — produz um encantamento que simultaneamente seduz e disciplina. O perfume do milagre não apaga o odor do controle; ele o torna espiritualmente aceitável.³³⁰

A metáfora floral atribuída às mulheres convertidas no Oriente — açucenas da castidade, rosas do martírio — não é um mero recurso poético. Trata-se de uma gramática devocional que reconfigura o corpo feminino como lugar de manifestação da graça. A mulher que se converte torna-se, segundo a retórica do Frei, um solo fecundado pela fé, de onde brotam virtudes que embelezam e perfumam a Igreja. Mas esse florescimento espiritual não é espontâneo — ele obedece a um modelo normativo. Essa mística florida corresponde, antes de tudo, a uma pedagogia da submissão. A flor que mais vale é a que se abre ao sofrimento, que suporta o corte, que se oferece em holocausto. As convertidas ganham valor à medida que abandonam sua vontade, seus costumes e sua religiosidade prévia. Nesse sentido, a espiritualidade feminina descrita por Frei Agostinho de Santa Maria é programática: ela exhibe virtudes ideais — obediência, humildade, pureza — que respondem tanto ao imaginário tridentino quanto aos anseios missionários portugueses. A flor é um emblema da posse espiritual: bela, frágil, conquistada.

No entanto, é preciso tensionar esse modelo. A mística feminina que emerge dos relatos de Frei Agostinho de Santa Maria também encena resistência. Essas mulheres não apenas sofrem: elas confrontam, recusam ídolos, desafiam pais, maridos e autoridades civis. Suas mortes — muitas vezes descritas com minúcia violenta — não são atos de passividade, mas de afirmação espiritual. Nesse registro, a flor não é apenas um símbolo de delicadeza, mas de uma força paradoxal: a capacidade de manter-se fiel mesmo sob tortura, de irradiar santidade em meio à perseguição. O corpo feminino, assim, aparece duplamente codificado: como objeto de contemplação e como instrumento de luta. Ele deve ser castigado para ser exaltado; deve ser

³³⁰ A leitura aqui proposta dialoga com a interpretação de Michel de Certeau, para quem a mística cristã da Época Moderna deve ser compreendida não apenas como experiência interior, mas como linguagem e prática discursiva que articula corpo, sensibilidade e obediência. Em *A fábula mística*, Certeau analisa a centralidade do sensível — visão, dor, afeto, comoção — na construção de regimes espirituais capazes de organizar condutas e produzir formas específicas de sujeição religiosa. O autor é mobilizado aqui como chave interpretativa do funcionamento simbólico da mística, e não como classificação direta da escrita de Frei Agostinho de Santa Maria como mística *stricto sensu*. (CERTEAU, Michel de. **A fábula mística**: séculos XVI e XVII. vol. I. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: GEN/Forense, 2015, cap. 1-2)

passivo para se tornar ativo espiritualmente. Essa ambiguidade não é acidental — ela é constitutiva do modelo barroco de mística feminina, que valoriza o sofrimento como via de redenção, mas também o espetáculo da resistência como prova de eleição.³³¹

Portanto, ao narrar essas flores espirituais orientais, Frei Agostinho de Santa Maria não está só documentando prodígios. Ele fabrica um cânone feminino que opera como pedagogia da fé e como instrumento simbólico de controle e consagração. Essas mulheres são santas porque sangram, porque choram, porque perfumam — mas, acima de tudo, porque obedecem ao modelo narrativo que lhes foi atribuído. Sua mística é tanto expressão da graça quanto efeito de uma retórica disciplinadora da fé e do gênero.

A estrutura narrativa dos milagres marianos em Frei Agostinho de Santa Maria segue uma lógica cíclica que transcende a mera sequência de fatos. Em muitos dos relatos, especialmente os ocorridos em contextos coletivos, repete-se um padrão reiterativo: o povo se desvia da fé, entregando-se ao pecado; em seguida, Maria aparece — por meio de uma imagem, choro, luz ou prodígio — para advertir ou proteger; o povo se converte temporariamente, mas logo reincide em seus erros; o castigo divino recai; e, por fim, há nova intercessão da Virgem e retorno parcial da graça. Trata-se de uma dramaturgia espiritual que organiza a história como tempo providencial, regido não pela linearidade dos acontecimentos seculares, mas pela pedagogia do sagrado.

Essa repetição não é redundância, é método. O tempo mariano é construído como ritmo moral, em que a graça atua em ondas, corrigindo desvios e mantendo viva a tensão entre salvação e queda. O milagre, nesse contexto, opera como dispositivo narrativo e teológico: ele tanto atualiza a memória de outros milagres — fazendo eco a aparições anteriores e reforçando uma continuidade devocional — quanto funciona como profecia disciplinadora, anunciando o que pode ocorrer se a fé não for mantida. A aparição, nesse sentido, não é só um evento extraordinário; é um lembrete performativo de que o sagrado está atento, e que o descuido espiritual terá consequências.

³³¹ Essa ambiguidade é central ao modelo barroco de mística feminina, no qual o sofrimento constitui via de redenção, mas também espetáculo de resistência e prova de eleição divina. Bernard McGinn, na tradução portuguesa de *O Florescimento da Mística*. Paulus, 2018, vol. III, pp. 195–240), demonstra como místicas medievais transformavam a dor e a fragilidade em autoridade espiritual, elevando seus corpos como expressão pública da capacidade de revelação divina. Michel de Certeau, *A Fábula Mística* (Vozes, 2013, pp. 107–145), aponta que a escrita mística feminina surge como uma linguagem liminar entre corpo e texto, evidenciando resistência simbólica mesmo em regimes de dominação espiritual. Essas análises apontam que o paradoxo entre passividade e agência não é falha do sistema, mas seu fundamento performativo.

A narrativa mística proposta pelo frei, portanto, não apenas documenta milagres, mas inscreve o tempo em uma lógica de vigilância espiritual. A história é convertida em *exemplum*: cada milagre não apenas registra o que ocorreu, mas ensina o que deve ocorrer, num movimento em que passado, presente e futuro se entrelaçam sob o signo da graça e da punição. Esse modelo não é original do Frei — ele remete a uma tradição medieval e tridentina de leitura providencial da história — mas é mobilizado por ele para dar coesão à sua geografia espiritual do Oriente.³³²

Há também uma função institucional nesse tempo místico: ao naturalizar a necessidade constante da intercessão mariana, reforça-se o papel da Igreja, dos missionários e da vigilância moral como dispositivos de mediação entre o sagrado e o mundo. O milagre torna-se, assim, um mecanismo de memória coletiva e de antecipação disciplinadora. Não se trata apenas de lembrar o que Maria fez — mas de não esquecer o que poderá fazer. A repetição não é decorativa: ela performa uma escatologia pedagógica.

Esse esquema — desvio, advertência, correção, recaída, punição, clemência — é, em última instância, um modo de governo espiritual, de organização do sensível e do ético. Ele configura o tempo como campo de batalha entre o zelo e a negligência, entre a graça e a ingratidão. E inscreve os povos convertidos não como fiéis estáveis, mas como sujeitos que devem ser constantemente reeducados pela pedagogia dos milagres. Essa temporalidade da graça é, portanto, também uma temporalidade da obediência.

4.6. Um Oriente entre o espanto e a edificação: cultura, política e idolatria sob o olhar devocional.

Para além da narrativa milagrosa e do elogio mariano, as obras de Frei Agostinho de Santa Maria realizam uma operação de tradução simbólica do Oriente, destinada ao público leitor do reino. Trata-se de uma tradução assimétrica, pautada tanto no maravilhamento quanto na desconfiança, tanto na admiração quanto no juízo moral.³³³ O autor constrói um olhar que

³³² O termo *exemplum* é empregado aqui em seu sentido histórico, tal como utilizado na tradição medieval e pós-tridentina da pregação, da hagiografia e da literatura devocional. Mais do que um “exemplo” ilustrativo, o *exemplum* constitui uma forma narrativa normativa, destinada a modelar condutas e orientar a leitura do presente a partir do passado, articulando expectativa de recompensa e temor da punição. Ao converter o milagre em *exemplum*, a narrativa não apenas registra um acontecimento extraordinário, mas o reinscreve numa economia pedagógica da salvação, transformando a história em instrumento de vigilância espiritual. Sobre o funcionamento do *exemplum* como dispositivo moral e retórico, ver: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). Dicionário Temático do Ocidente Medieval, vol. 1, verbete “**Exemplum**”, organizado por Hilário Franco Júnior (trad.). Bauru, SP: EDUSC/Imprensa Oficial, 2002.

³³³ A “tradução assimétrica” refere-se a um processo de mediação simbólica em que o Oriente é representado segundo os códigos teológicos, morais e estéticos de um catolicismo ibérico, sem reciprocidade cultural. Trata-se

ora exotiza costumes e práticas, ora espiritualiza as virtudes locais, inscrevendo-as numa economia devocional que confirma os desígnios da missão católica. A descrição de espaços, povos e culturas orientais – suas geografias, governos, hábitos, religiões e corpos – não é neutra: ela opera como edificação do Ocidente. Ao narrar o “espanto” com a virtude das religiosas de Goa, o zelo das mártires do Japão ou a compostura das mulheres da Cochinchina, Frei Agostinho de Santa Maria mobiliza uma retórica que catequiza pela admiração e reafirma, pela via do contraste, a centralidade de fé romana. Ao mesmo tempo, sua escrita revela fissuras. O esforço de normatizar o outro (ou a outra) deixam transparecer sinais de perplexidade e até certa inversão de expectativa – como quando asiáticos e asiáticas são apresentados como mais virtuosos que os europeus.

Nessa zona ambígua entre elogio e vigilância, entre exotismo e doutrinação, o Oriente é menos um lugar real do que um espelho simbólico da Cristandade em crise, reencantada pela via da missão. Nesse sentido, o Oriente pode ser entendido na escrita do frei como um espaço de contraste espiritual. Frei Agostinho de Santa Maria demonstra um evidente fascínio pelos povos orientais, frequentemente ressaltando sua beleza, engenho e disposição natural à virtude. Em *Rosas do Japam e da Cochinchina*, por exemplo, ao introduzir a descrição das ilhas japonesas, o autor afirma que seus habitantes são “de cor branca e as mulheres muito formosas e todos de engenho muito agudo e de memória admirável”, sendo ainda “muito amantes da honra” e inclinados à razão e à política.³³⁴ Essa admiração se estende também aos cochinchinenses, elogiados por sua “mediana estatura”, “rosto achinado, mas não afeminado”, corpo “robusto” e “ânimo generoso”, além de suas habilidades artesanais, disciplina social e riqueza natural do território.³³⁵ Não se trata de um olhar simplesmente etnográfico, mas de um uso da diferença como marca de potencial espiritual. O mesmo tom é adotado na introdução de *Rosas do Japam*, quando Frei Agostinho de Santa Maria menciona o “abrasado coração” de São Francisco Xavier ao pregar naquele “gentílico império”, que logo se revela um terreno fértil para a “luz da verdade católica”.³³⁶

de uma operação discursiva que transforma a alteridade em objeto de maravilhamento e juízo, moldando-a para o consumo espiritual e político do leitor europeu. Essa imagem oriental, construída sob os desígnios da missão, oscila entre o elogio e a suspeita, entre a admiração e a necessidade de correção. OBS: Empregamos o termo *catolicismo ibérico* para designar o conjunto de práticas, discursos e estruturas teológicas que caracterizam a missão católica portuguesa e espanhola nos territórios ultramarinos, especialmente entre os séculos XVI e XVIII. Trata-se de um catolicismo marcado pela forte presença mariana, pela lógica da conversão e pela articulação entre espiritualidade e poder imperial.

³³⁴ SANTA MARIA, *Rosas do Japam e da Cochinchina*, Introdução, sem menção de página.

³³⁵ *Ibidem*, p. 136-139.

³³⁶ SANTA MARIA, *Rosas do Japam*, p. 1.

Esse elogio, porém, jamais é desvinculado de uma operação de correção. A natureza admirável desses povos está sempre sob o risco de ser corrompida pela idolatria, pela sensualidade ou pelo desgoverno. Daí a necessidade de intervenção missionária, que aparece não apenas como obra da graça divina, mas também como resposta racional à degeneração dos costumes. A fundação do convento de Santa Mônica em Goa é justificada, em *História da Fundação*, como resposta ao “Estado da Índia Oriental [...] mais depravado pelas torpezas e arruinado pelos pecados”. A presença de religiosas castas, nesse contexto, é vista como antídoto espiritual à “viciosa torpeza de todos aqueles reis gentios do Oriente”, cuja “multidão de mulheres para o uso da sua sensualidade” deveria ser contrastada com a clausura virtuosa das freiras portuguesas.³³⁷ A casa religiosa torna-se, assim, instrumento de domesticação da alteridade: não apenas protege as donzelas, mas oferece um espetáculo da pureza cristã frente à luxúria dos infiéis.

Essa mesma ambivalência entre admiração e correção se revela em outros trechos. Em *Santuário Mariano*, o Japão é descrito como uma “célebre monarquia” de habitantes “bem inclinados”. Suas montanhosas são “frias” e “mais estéreis que fecundas”, demandando, portanto, intervenção espiritual.³³⁸ A tradição de que o apóstolo Tomé teria pregado ali no passado é mobilizada para justificar a presença contemporânea dos missionários portugueses — retomando a lógica da continuidade apostólica.³³⁹ Ainda em *Rosas do Japam*, a personagem de Dona Júlia, que abandona o convento de religiosas gentias (becunis) para se converter ao Cristianismo e pregar discretamente entre mulheres nobres, é exemplo da correção espiritual pela via da graça. Seu engenho é exaltado, mas é sua conversão que é legitimada como dom verdadeiro. Seu passado é apagado como erro: os “vinte anos [que viveu] com grande observância das leis e cerimoniais gentílicas” são qualificados como tempo “perdido inutilmente”. A redenção só ocorre com a substituição do culto falso pelo verdadeiro.³⁴⁰

Além disso, há um esforço contínuo de contraste com a Europa. A santidade das religiosas de Goa “confunde” os cristãos europeus, “vendo fácil aquilo que se julgou por muito impossível na Ásia”. O Oriente torna-se, nesse ponto, espelho invertido: é onde a fé floresce com mais vigor justamente porque a diferença cultural é redimida. A conversão não é apenas transformação espiritual, mas reorganização simbólica da alteridade: o Outro é admirado na medida em que é corrigido. A beleza, o engenho e a disciplina oriental são atributos

³³⁷ SANTA MARIA, *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa* p, 71.

³³⁸ SANTA MARIA, *Santuário Mariano*, tomo VIII, p, 14.

³³⁹ *Ibidem*. 15.

³⁴⁰ SANTA MARIA, *Rosas do Japam*, p. 16.

potencialmente cristãos, mas apenas quando purificados pela ortodoxia romana. O elogio é condicionado à submissão.

Essa estrutura de admiração subordinada é fundamental para compreender o funcionamento da obra de Frei Agostinho de Santa Maria. O Oriente não é apenas um cenário exótico ou um campo de missão: é um laboratório retórico onde se exercita uma teologia da diferença. A graça atua sobre a natureza, mas só triunfa plenamente quando ordena os desvios culturais e religiosos ao modelo romano. A operação simbólica é clara: a diferença é espiritualizada, mas apenas para ser disciplinada. Ao descrever com minúcia os costumes, as paisagens e as estruturas de poder orientais, o autor constrói um universo que encanta para submeter, que eleva para normatizar. Trata-se, enfim, de um Oriente convertido à força da linguagem edificante, onde a alteridade serve de palco para a reafirmação da fé católica e do projeto imperial português.

Assim, a escrita de Frei Agostinho de Santa Maria não apenas espiritualiza a diferença, mas também a traduz para o público do Reino por meio de um esforço sistemático de descrição geográfica, etnográfica e política das regiões orientais onde atuaram as missões portuguesas. Trata-se de uma tradução que não visa à neutralidade informativa, mas à edificação, operando a partir de uma gramática devocional que julga, interpreta e reorganiza os saberes disponíveis sobre o Outro. O autor convoca saberes geográficos e históricos para, sob o crivo da salvação, transformar territórios e culturas em espaços simbólicos da Providência divina. A alteridade é nomeada, classificada e convertida, seja pela exaltação de qualidades naturais que predis põem povos e lugares à fé católica, seja pela exposição de vícios que demandam correção espiritual.

Um exemplo claro dessa operação aparece já na introdução de *Rosas do Japam e da Cochinchina*, quando Frei Agostinho se propõe a descrever o “gênio e o brio natural” do Japão para demonstrar a “capacidade que tem para a virtude” e a “fortaleza depois de convertidos à Fé” — ou seja, a natureza é mobilizada para antecipar a graça. A geografia serve de prólogo à espiritualização. A localização das ilhas “na parte mais oriental do nosso hemisfério” é apresentada como evidência de sua eleição para o nascimento da luz da fé, retomando inclusive um etimologismo devocional: Niphon, “princípio do sol”.³⁴¹ A precisão toponímica (com referências a Meaco, Bungo, Fosa, entre outras) aparece aliada a uma antropologia moral que legitima o sucesso das missões. Descrever o território, nesse caso, é preparar o terreno da conversão: geografia e antropologia se ordenam como prólogos da graça.

³⁴¹ SANTA MARIA, *Rosas do Japam e da Cochinchina, Introdução*. Sem numeração de página.

Esse padrão discursivo se repete nas representações da Cochinchina. Frei Agostinho de Santa Maria investe em longas descrições de seus rios, produtos naturais, fauna e estrutura política para, ao final, afirmar a racionalidade dos nativos e sua capacidade de conversão, caso não estivessem “tão presos com as cadeias de seus terríveis vícios.”³⁴² As qualidades físicas e cognitivas da população — “corpo robusto, ânimo generoso e engenho agudo, inclinado às armas e às letras” — são reiteradas para valorizar o potencial civilizacional desses povos, mesmo quando seus costumes são julgados exóticos ou contrários à fé.³⁴³ A disciplina militar, o zelo pela ordem e a virtude doméstica das mulheres são descritos em termos que permitem estabelecer paralelos — e contrastes — com os padrões morais da cristandade europeia.

O elogio da racionalidade oriental vem sempre acompanhado de uma chave interpretativa que o desloca para a economia da conversão. O demônio, a idolatria e os vícios funcionam como obstáculos a uma verdade que, segundo o autor, esses povos seriam perfeitamente capazes de reconhecer. Em suas palavras, os *bonzos* são “verdadeiros ministros do demônio” que aprisionam os habitantes em falsas religiões, apesar da “clareza de seus entendimentos”.³⁴⁴ A idolatria aparece, assim, como um desvio trágico da razão, e a missão católica como uma ação restauradora de uma ordem natural corrompida. Não por acaso, Frei Agostinho de Santa Maria relata a descoberta, por missionários dominicanos, de uma imagem de mulher com um menino nos braços venerada por japoneses como a “mãe de um grande Fofoque” — uma reminiscência, segundo ele, de uma antiga devoção cristã corrompida pelos gentios.³⁴⁵ O paganismo oriental é lido, então, não como uma diferença radical, mas como uma degeneração da verdade católica: um equívoco a ser corrigido, e não um sistema alternativo legítimo.

Além das representações culturais, a política oriental também é reinterpretada sob a lógica da Providência. A fundação do convento de Santa Mônica em Goa é apresentada como um ato redentor em meio ao “Estado da Índia Oriental [...] mais depravado pelas torpezas e arruinado pelos pecados”³⁴⁶. O convento funciona como nova arca — uma fortaleza espiritual em um mundo arruinado. Do mesmo modo, a história de resistência do povo cochinchinense contra o domínio chinês é recontada como prenúncio de sua futura conversão. A afirmação da monarquia local, com sua política meritocrática e sua rígida estrutura social, é apresentada

³⁴² *Ibidem*, p.131.

³⁴³ *Ibidem*, 1724, p. 136.

³⁴⁴ *Ibidem*, 1724, *Introdução*. Sem numeração de página.

³⁴⁵ SANTA MARIA, *Santuário Mariano*, Tomo VIII, p. 14.

³⁴⁶ SANTA MARIA, *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa*, p. 1-2.

como sinal de ordem e racionalidade, ainda que necessite da luz do Evangelho para alcançar sua plenitude.³⁴⁷

Esse movimento de reorganização simbólica das culturas orientais pode ser descrito como um “catecismo geográfico”. A descrição minuciosa da natureza, da política e dos costumes orientais não tem fim em si mesma: é parte de uma operação teológico-discursiva que transforma o saber em instrumento de salvação. O conhecimento do mundo — geográfico, etnográfico, botânico, político — é recolhido e reordenado à luz da fé. O espaço é assim doutrinado: não apenas tomado e nomeado, mas também catequizado por meio da narrativa. O autor não apenas descreve o Oriente — ele o traduz, corrige e reencena em chave espiritual.

Assim, entre a geografia dos milagres e a arquitetura das fontes, entre os corpos martirizados e os costumes reescritos, Frei Agostinho de Santa Maria compõe em suas páginas uma teologia política da diferença. O Oriente que emerge em suas obras não é o da alteridade indomada, mas o da diferença corrigida, contemplada e finalmente absorvida sob a égide da Virgem. A insistência em contrastes físicos e espirituais — como no caso das religiosas de Goa, que, segundo o autor, eram tão frágeis que “em cento e trinta e tantas [...] se não achou uma só, que passasse o ano inteiro sem nele vir à enfermaria”, muitas delas requerendo “cento e cinquenta sangrias” — não é mero relato médico ou curiosidade etnográfica. É uma dramatização devocional da fragilidade como vocação espiritual. Ao acentuar que o que em Portugal seria “*leviter infirmans*”, na Índia é “*graviter*” ou até “gravíssima, mortal enfermidade”, Frei Agostinho de Santa Maria não apenas demarca uma diferença física entre reinóis e orientais — ele investe essa diferença de sentido teológico, convertendo a debilidade em cenário de eleição, e o sofrimento em índice de graça.

Nesse gesto — ao mesmo tempo piedoso e disciplinador — revela-se a força do orientalismo católico: uma operação intelectual e espiritual que não nega a alteridade, mas a converte em prova da universalidade da fé romana. A escritura edificante, sustentada por uma rede densa de fontes e exemplos, torna-se o instrumento pelo qual o império do espírito redime o império do espaço. E assim, pela pena do autor, a distância entre Goa e Lisboa, entre *Meaco* e Roma, entre o convento asiático e o altar europeu, já não é abismo: é via sacra.

³⁴⁷ SANTA MARIA, *Rosas do Japam e da Cochinchina*, p.139.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta tese investigou a escrita de Frei Agostinho de Santa Maria em quatro obras que tematizam a espiritualidade feminina no contexto do Império português no Oriente: *História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa* (1699), *Rosas do Japam* (1709), o VIII tomo do *Santuário Mariano* (1720) e *Rosas do Japam e da Cochinchina* (1724). O *corpus* de fontes permitiu compreender como a produção textual do autor articula devoção, gênero e poder, inserindo figuras femininas em uma cartografia espiritual que acompanha a expansão imperial lusitana.

A pesquisa ultrapassa a análise da literatura religiosa e propõe uma leitura crítica da escrita devocional como parte de um projeto discursivo mais amplo, no qual o Oriente é construído como espaço de missão, milagre e alteridade. Nesse horizonte, o conceito de *orientalismo católico* foi mobilizado para interpretar como Frei Agostinho de Santa Maria participa da elaboração simbólica de uma geografia espiritual que legitima a presença portuguesa nos territórios asiáticos.

A investigação articulou dimensões institucionais, culturais e simbólicas que atravessam as obras do frei, dialogando com debates sobre religiosidade, império e gênero. Especial atenção foi dada às tensões entre clausura e agência, norma e vivência, submissão e liderança feminina. Embora Frei Agostinho de Santa Maria não buscasse conferir protagonismo às mulheres que biografou, mas sim oferecer modelos de comportamento cristão — pureza, obediência, castidade, oração, martírio —, sua narrativa permite vislumbrar trajetórias que extrapolam a norma. Religiosas e beatas emergem como líderes espirituais, defensoras dos interesses comunitários e, em certos casos, como sujeitos que mobilizam estratégias para afirmar também interesses próprios. A agência que se depreende dessas vidas não se dá apesar da disciplina, mas por meio dela, revelando como dispositivos de controle podiam ser apropriados como formas de ação e negociação.

A análise demonstrou que Frei Agostinho de Santa Maria não é apenas um compilador devocional, mas um autor que exerce intervenção cultural e política. Sua escrita mobiliza a História Sagrada como linguagem de poder, transformando o relato edificante em dispositivo de defesa da missionação, das ordens religiosas e, em particular, da importância da Ordem agostiniana no processo de evangelização da Ásia. O exame das quatro obras demonstrou que sua produção opera em três níveis articulados: espiritualiza a geografia oriental, reconfigura experiências femininas como matéria providencial e legitima a missão portuguesa como

desígnio universal. Sua escrita insere-se no mesmo ambiente erudito do pós-Trento que culminou na criação da Academia Real de História Portuguesa. Ainda que em escala devocional, mobiliza critérios de prova, autenticidade e sistematização documental, distinguindo entre “história” e “fábula”, insistindo em fontes reconhecidas e classificando meticulosamente imagens e milagres. Esses procedimentos revelam um horizonte de crítica documental reorientado pela função catequética.

A centralidade das figuras femininas — mártires, beatas, religiosas — evidencia como gênero e espiritualidade tornam-se categorias de legitimação. A fragilidade dramatizada converte-se em vocação edificante, inscrevendo as mulheres em uma economia simbólica que as transforma em lideranças espirituais e em sinais da eleição divina sobre os territórios ultramarinos. O Oriente cristianizado surge, assim, não apenas como espaço de missão, mas como território marcado pela presença feminina que atesta, com o corpo e com o sangue, a eficácia da fé.

Mais do que registrar fatos, Frei Agostinho de Santa Maria constrói uma teologia da diferença: o elogio à alteridade nunca se dissocia da correção, e a admiração pelo Oriente convive com sua disciplinarização. Nesse equilíbrio instável — entre o espanto diante do outro e a necessidade de submetê-lo ao crivo da ortodoxia — se realiza o *orientalismo católico*. Essa categoria mostrou-se produtiva para compreender como a escrita devota organiza o mundo não apenas pela via do saber, mas sobretudo pela via da edificação espiritual.

A produção de Frei Agostinho de Santa Maria articula devoção e poder, fé e disciplina, memória e território. Ao espiritualizar a diferença, converte a missão em fundamento da identidade imperial, inscrevendo o Oriente como território mariano e projetando no papel a continuidade de um império espiritual que respondia a tensões interordens, disputas políticas e ao declínio colonial.

Essa leitura de conjunto, ao reposicionar Frei Agostinho de Santa Maria no campo da historiografia, encontra sustentação nas análises desenvolvidas ao longo dos capítulos, cada um deles dedicado a iluminar diferentes dimensões de sua escrita e de seu projeto devocional. No primeiro capítulo a análise desenvolvida permitiu evidenciar que a escrita de Frei Agostinho de Santa Maria sobre o Oriente não se limita à descrição de territórios distantes ou à celebração da missão católica. Ao contrário, ela se inscreve em um projeto discursivo mais amplo, no qual espiritualidade, memória e política se articulam para reafirmar simbolicamente a presença portuguesa na Ásia. A atenção do autor às dinâmicas do Império, mesmo em um contexto de retração territorial, revela uma tentativa de (re)inscrição do Oriente na geografia da cristandade,

sob a égide da ortodoxia católica e da liderança mariana. Ao situarmos Frei Agostinho de Santa Maria no contexto religioso que deu origem ao ramo descalço da Ordem de Santo Agostinho e ao explorar suas motivações para escrever sobre a missionação no Estado da Índia, este capítulo contribuiu para compreender como a produção devocional barroca pode operar como instrumento de consagração imperial e de construção de uma identidade religiosa transcontinental.

O segundo capítulo traz as obras de Frei Agostinho de Santa Maria, situando-as no universo letrado português do final do século XVII e início do XVIII. A investigação partiu da apresentação das obras selecionadas como fontes principais, com destaque para seus temas recorrentes, estrutura narrativa e estratégias discursivas. O texto destacou as tensões estilísticas que permeiam os textos do autor, oscilando entre o ascetismo profundo e o gongorismo alambicado. Essa dualidade foi explorada, revelando como o estilo barroco – marcado por exageros retóricos, imagens rebuscadas e títulos extensos – servia tanto à devoção quanto à construção de autoridade intelectual.

O capítulo buscou contextualizar o ambiente letrado da época, especialmente o papel das academias literárias e da Academia Real de História Portuguesa. Frei Agostinho de Santa Maria foi entendido como um autor que compreendia as dinâmicas de poder e prestígio do mundo letrado do Antigo Regime. Também se buscou analisar as próprias folhas de rosto e páginas preliminares das obras, explorando elementos gráficos, licenças e sonetos laudatórios revelando como o livro era um artefato político e simbólico, além de literário. A recepção dessas obras em Lisboa constitui um ponto decisivo para compreender sua função. Lidos por elites letradas, conventos e círculos devotos, os relatos não eram simples notícias de missionação ou de exemplos de virtude vindos do Oriente, mas instrumentos de consolidação de uma identidade católica no Reino. Ao narrar aparições marianas em Goa, martírios no Japão ou milagres na Cochinchina, Frei Agostinho de Santa Maria oferecia ao leitor português a confirmação de que a fé prosperava em territórios longínquos, reforçando a missão providencial da monarquia bragantina. Assim, o orientalismo católico não operava apenas no espaço colonial: ele era consumido e resignificado na metrópole, funcionando como peça de uma pedagogia política e espiritual dirigida ao próprio império.

O terceiro capítulo orbita uma questão central: como as obras de Frei Agostinho de Santa Maria, concebidas sob o signo da edificação espiritual no contexto pós-tridentino, funcionam simultaneamente como instrumento de disciplinamento e como registros involuntários de práticas de agência feminina. Essa ambivalência é interpretada como um

“ruído na harmonia do discurso”, no qual a tentativa de controle convive com expressões sutis de resistência. A análise foi conduzida em seções que percorreram temas como a vida religiosa feminina, a construção discursiva da inferioridade das mulheres, a mobilização de virtude e contenção como critérios de distinção, e a presença de lideranças femininas no convento de Goa e nas missões no Japão e na Cochinchina.

O texto buscou tensionar o discurso normativo acionando autoras e autores como Saba Mahmood, Judith Butler, Michel de Certeau, Homi Bhabha e Joan Scott para buscar fugir às interpretações simplistas que reduziriam as mulheres biografadas pelo frei a vítimas ou heroínas. A noção de agência situada, precária e infrapolítica permitiu compreender práticas femininas como negociações dentro das brechas do sistema disciplinar. Essa escolha teórica permitiu também oferecer uma alternativa à dicotomia entre resistência e submissão, iluminando práticas que se articulam por meio da disciplina, da performatividade e do mimetismo colonial. Embora recorramos a categorias teóricas contemporâneas — como agência, performatividade ou táticas — para iluminar a experiência das mulheres retratadas, é fundamental reconhecer que Frei Agostinho de Santa Maria escrevia dentro de uma gramática barroca e tridentina, orientada pelo ideal de edificação e disciplina espiritual. Seus textos não dialogam com uma concepção moderna de sujeito autônomo, mas com modelos devocionais de santidade e submissão, construídos em consonância com a pedagogia pós-tridentina. Assim, a leitura crítica deve sempre articular os dois níveis: de um lado, a lógica normativa e pastoral que organizava o discurso do frei; de outro, os deslizamentos e fissuras que, mesmo sob essa gramática disciplinar, permitem entrever práticas de negociação e agência.

O quarto capítulo propõe uma leitura das obras de Frei Agostinho de Santa Maria como parte de um projeto discursivo que busca inscrever o Oriente na geografia espiritual da cristandade. A análise parte da recorrência de narrativas devocionais ambientadas em territórios asiáticos — como Goa, Japão e Cochinchina — para demonstrar como a escrita do autor opera simultaneamente como dispositivo de edificação espiritual e como ferramenta de territorialização simbólica. Esses espaços não são representados como alteridades radicais, mas como diferenças redimíveis, predispostas à salvação sob a égide da ortodoxia católica ibérica e da liderança mariana.

O capítulo argumenta ainda que essa moldagem discursiva não deve ser interpretada como expressão espontânea de piedade, mas como parte de um projeto ideológico que articula fé, poder e produção de saber sobre o outro. A partir do conceito de orientalismo católico, tal como formulado por Ângela Barreto Xavier e Ines G. Županov, o texto evidencia como a

literatura devocional barroca participa da construção simbólica do império, integrando o Oriente à narrativa universalista da Monarquia Católica. Ao explorar os mecanismos de representação, sacralização e apropriação simbólica, o capítulo contribui para uma compreensão crítica da missão como prática discursiva e da devoção como instrumento de poder. Ao articular fontes devocionais, teoria de gênero e crítica historiográfica, o capítulo contribui para uma leitura mais complexa da escrita religiosa barroca, revelando como ela participa da construção da inferioridade feminina ao mesmo tempo em que registra suas fissuras.

Por fim, gostaríamos de reforçar que os resultados desta pesquisa não encerram o tema, mas convidam a novas indagações. Que vínculos podem ser estabelecidos entre a escrita devocional de Frei Agostinho de Santa Maria e outros projetos de sistematização do saber religioso no mundo ibérico? De que forma os procedimentos de crítica documental, mobilizados em escala erudita por beneditinos ou pela Academia Real de História, encontram ressonância em autores de perfil conventual e missionário? E como pensar a relação entre espiritualidade, erudição e política na longa duração, considerando as formas pelas quais a devoção mariana continuou a ser mobilizada como linguagem de legitimação em contextos posteriores? Tais questões permitem reconhecer que a obra de Frei Agostinho de Santa Maria, mesmo situada em um tempo e espaço específicos, permanece como testemunho privilegiado de uma cultura que fez da escrita devocional um instrumento de poder e de memória.

REFERÊNCIAS

FONTES IMPRESSAS

SANTA MARIA, Frei Agostinho de. Historia da fundação do Real Convento de S. Monica da cidade de Goa... fundado pelo Ill.mo e R.mo Sr. D. Fr. Aleixo de Menezes, Primaz das Hespanhas e da India... Em que se refere os prodigios que houve em sua erecção as grandes contradicções, trabalhos e vexações que depois de fundado padeceram as religiosas, etc... Com as vidas das fundadoras e de muitas outras religiosas. Lisboa: Antonio Pedrozo Galvão, 1699.

_____. Rosas do Japam, cândidas açucenas, E Ramalhete de fragrantes & peregrinas flores, colhidas no Jardim da Igreja do Japão, 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.

_____. Santuario Mariano, E Historia das Imagens milagrosas de Nossa Senhora, E das milagrosamente aparecidas, em India Oriental, & mais Conquistas de Portugal, Asia Insular, Africa, & Ilhas Felippinas... tomo oitavo. Lisboa, Oficina de Antonio Pedrozo Galram, 1720.

_____. Rosas do Japam, e da Cochinchina cândidas açucenas, E Ramalhete de fragrantes, & 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.

OBRAS DE REFÊRENCIA

ALONSO, Carlos. Agostinhos. In: MOREIRA, Carlos A. **Dicionário de História Religiosa de Portugal**. Lisboa: Editorial Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa. 2000

ANJOS, Luis dos. **Jardim de Portugal** em que se da notícia de algumas sntas e outras mulheres illustres em virtude... Coimbra: Impresso na cada de Nicolau Carvalho, impresso del Rey, 1626.

AZEVEDO, C. M. (Dir.). **Dicionário de História Religiosa de Portugal**. Lisboa: circuito de leitores, 2001.

AZEVEDO, Carlos A. Moreira. **Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho em Portugal (1256-1834): Edição da Coleção de Memórias de Fr. Domingos Vieira**, OESA. Lisboa: CEHR, 2011.

BLUTEAU, Rafael. **Dicionário da língua portuguesa** composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformada, e acrescentado por Antônio de Moraes Silva, natural do Rio de Janeiro. Vol. 2: L-Z. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789.

BULHAO PATO, Raymundo Antônio. **Documentos remetidos da Índia ou livro das monções**, vol. I, Lisboa, Tipografia da Academia Real das Sciencias, 1880.

CHAGAS, Manoel Pinheiro. **Diccionario Popular: Historico, Geographico, Mythologico, Artistico, Bibliographico e Literario**. Lisboa: Typografia da Viuva Sousa Neves, 1883. pp. 140. Disponível para consulta online [Diccionario popular, historico, geographico, mythologico, biographico, artistico, bibliographico e litterario - Google Play Livros](#). Último acesso: 20 de setembro de 2025.

COSTA, António Carvalho da. **Corografia Portuguesa**. Lisboa: Officina de Valentim da Costa Deslandes, 1706.

CUESTA, Angel Martínez; FERREIRA, Pedro Augusto. Agustinos Descalzos de Portugal, 1564-1834. **Recollectio**, 29-30 (2006-2007).

Diccionario de História da Igreja em Portugal. Dir. Antonio Alberto Banha de Andrade. Lisboa: 1980. Vol. 1.

FERREIRA, Pedro Augusto. **Catálogo dos religiosos professos da Real Congregação dos Agostinhos Descalços de Portugal**. Porto: Typografia Pereira, 1907.

MENDES DOS REMEDIOS, Joaquim. **História da Literatura Portuguesa, desde a origem até a actualidade**. Lisboa: Lumen, 1921.

NOBREGA, Manuel da. **Cartas do Brasil: 1549-1560**. Organização e introdução de Serafim Leite. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954.

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, a Sereníssima casa de Bragança e de sua Eminência, 1700.

PURIFICAÇÃO, Fr. Manuel. **Memórias da Congregação Agostiniana na Índia Oriental**. 1714. p. 9-10. Disponível em: <https://permalinkbnd.bnportugal.gov.pt/idurl/1/31237>

RIBEIRO, José Silvestre. **História dos estabelecimentos literários e artísticos de Portugal nos sucessivos reinados da Monarquia**. Lisboa: Academia Real de Ciências, 1871-1914;

RIBEIRO, José Silvestre. **Primeiros Traços d'uma resenha de literatura portugueza**. Lisboa, Imprensa Nacional, 1853.

SANTA ANNA, Diogo de. Apologia do insigne mosteiro de Santa Monica de Goa, 1632. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Manuscritos da Livraria (ML), 87.

SANTIAGO VELA, P. Gregorio de. **Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Augusti**. Escorial: Imprensa del Real Mosteiro, 1925. Disponível em: [Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustin : Santiago Vela, Gregorio de, 1865- : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive](#). Último acesso em: 22 de setembro de 2025.

SANTOS, João dos. **Ethiopia Oriental e varia história de cousas notáveis dos Oriente**. Lisboa: Officina de Pedro Crasbeeck, 1609

SOUSA, Antonio Caetano de. **Historia Genealogica 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 fê. Lisboa: Officina Sylviana da Academia Real, 1743. pp.782-784

SOUSA, Manuel de Faria. **Asia Portuguesa**. Lisboa: Oficina de Henrique Valente de Oliveira Impressor del Rey, 1666.

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

VELA, Gregório Santiago. *Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustin*, Vol. III. Madrid: Imprensa del Asilo de Huérfanos del S.C.Jesus, 1917. pp. 293-295. Disponível em: [Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustin : Santiago Vela, Gregorio de, 1865- : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive](#)

VIEIRA, Antônio. **História do Futuro**. Organização e introdução de A. Sergio. Lisboa: Imprensa Nacional, 1951

VIEIRA, Antônio. **Sermões**. Organização de Álvaro L. de M. Vilela. 4. Ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1959. V.5

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRANTES, Miguel Carvalho. Argumentos de oposição ao cristianismo no Japão no século XVII – Os casos de Fabian Fukun e Cristóvão Ferreira. **Estudos Japoneses**, n. 39, pp. 11-21. Disponível em: www.revistas.usp.br

ALBERTS, Tara. Introduction. In: ALBERTS, Tara. **Conflict & Conversion** Catholicism in Southeast Asia, 1500-1700. Oxford: University Press, 2013

ALGRANTI, Leila. **Honradas e Devotas: mulheres na colônia**, estudo sobre a condição feminina através dos conventos e recolhimentos do sudeste 1750-1822. Tese (doutorado em História). Universidade de São Paulo, SP, 1992. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-13092022-104820/>

ALMEIDA, Fortunato. **História da Igreja em Portugal**, vol. II. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1923

ANH Q. TRAN. The Historiography of the Jesuits in Vietnam 1615-1773 and 1957-2007, publicado em 2018 pela revista **Jesuit Historiography Online**. Disponível em (99+) [The Historiography of the Jesuits in Vietnam 1615-1773 and 1957-2007. https://doi.org/10.1163/2468-7723_JHO_COM_210470](https://doi.org/10.1163/2468-7723_JHO_COM_210470).

ARAUJO, André de Melo. A primeira página da história: configuração material e função da folha de rosto em livros de história alemães do século XVIII. **Estudos de cultura material/dossiê** Dimensões materiais da cultura escrita. Na. Mus. Paul. 28, 2020. Disponível. <https://doi.org/10.1590/1982-02672020v28d3e34>

ASSUNÇÃO, Carlos; FERNANDES, Gonçalo. Os primeiros contactos dos portugueses no Vietname no quadro da língua portuguesa como metalingua no Oriente. **Praça Velha – Revista Cultural da cidade da Guarda**, n.44, p. 47-59, 2023. Disponível em: www.academia.edu.br.

BELLINI, L. Cultura escrita, oralidade e gênero em conventos portugueses (séculos XVII e XVIII). **Tempo**. Revista do Departamento de História da UFF, v. 29, p. 211-233, 2010.

_____. “Penas, e glorias, pezar, e prazer: espiritualidade e vida monástica feminina em Portugal no Antigo Regime”. In: BELLINI, Lígia; SOUZA, Evergton Sales; SAMPAIO, Gabriela dos Reis (org.). **Formas de crer: ensaios de história religiosa do mundo luso-africano-brasileiro, séculos XIV–XXI**. Salvador: EDUFBA; Corrupio, 2006. p. 81–105.

_____. Notas sobre representação do corpo e cultura médica no Portugal Moderno. **CADERNO CRH**, Salvador, v. 24, n. 61, p. 97-108, Jan./Abr. 2011. Disponível em: [SciELO Brasil - Notas sobre representação do corpo e cultura médica no Portugal moderno](http://SciELOBrasil.com.br/ver/obra/10.1590/1982-02672011v24n61a01) Notas sobre representação do corpo e cultura médica no Portugal moderno.

BELLINI, Ligia; PACHECO, Moreno Laborda. Performance religiosa e mobilidade social de mulheres no Portugal dos séculos XVII e XVIII. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v.38, n°77, 2018. pp 13-35

BERNABÉ, Carmen (org). **Mujeres con autoridad en el cristianismo primitivo**. Estrela: Editorial Verbo Divino, 2005.

BERNABÉ, Renata Cabral. O período Sengoku e a chegada dos Jesuítas no Japão. **Estudos Japoneses**, n.30, p. 133 -144, 2010.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Glaucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BLASUCCI, A. Martírio, imolação, sacrifício. In: GUIMARÃES, Almir Ribeiro (org). **Dicionário Franciscano**, 1999. Petropolis, Vozes, pp. 416-420.

BORGES, Celia Maia. Espiritualidade Mística na Península Ibérica – Séculos XVI e XVII – **Locus: Revista de História**. Juíz de Fora, vol. 10, n. 2, p. 35-51, 2004

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução de Maria Helena Kuhner. Rio de Janeiro: BestBolso, 2017.

BOUZA, Fernado. **Imagen y propaganda**. Capítulos da história cultural del reinado de Felipe II. Madri: Akal, 2011.

BOXER, Charles R. **O Império Colonial Português (1415–1825)**. Tradução de Maria da Conceição Cardoso. Lisboa: Edições 70, 1981.

_____. **O Império Marítimo Português 1415–1825**. Lisboa: Edições 70, 1993

BRAGA, Isabel Drumond. Conventos feminino e religiosidade subvertida: Évora (séculos XVII e XVIII). In: **Poderes do Sagrado**. Europa Católica, América Ibérica, África e Oriente portugueses (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Multifoco, 2016.

_____. As realidades culturais. In: SERRÃO, Joel; MARQUES, A. H de Oliveira (dir.) **Nova História de Portugal, da paz da Restauração ao Ouro do Brasil**, do vol. VII de Avelino de Freitas Mendes. Lisboa: Editorial Presença, 2001. pp. 465-565

BURKE, Peter. **A cultura popular na Idade Moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. Disponível em: [\(99+\) Cultura Popular na Idade Modern - Peter Burke](#);

CABUS, Alexandre. Modelo italiano, agentes portugueses: as estratégias missionárias de Baltazar da Costa e João de Brito (Índia, século XVII). **Intellectus**, V. 24 n. 1 (2025)

CÁDIMA, Francisco Rui. Imprensa, Poder e Censura. Elementos para a história das práticas censórias em Portugal. **Média & Jornalismo**, v.9, n.22, p. 101-129, 2013

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

CARDIM, Pedro. **Cortes e Cultura Política no Antigo Regime**. Lisboa: Edições Cosmos, 1998

CARDOSO. João Luís. Prestígio, Ilustração e poder: Acerca da medalha comemorativa da fundação da Academia Real da História Portuguesa. In: **ANais, III Série, Volume 7**. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 2022. Disponível em: <https://www.academia.edu>.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CERTEAU, Michel de. **A fábula mística: séculos XVI e XVII**. vol. I. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: GEN/Forense, 2015.

_____. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. 23. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

CHARTIER, Roger. **A ordem dos livros**. Leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII. Brasília: Editora UnB, 1994.

_____. **Cultura escrita, literatura e história**. Tradução de Regina Maria da Cunha. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.

_____. Buscando os in-quarto: materialidade do livro e significado do texto. **Artcultura**, Universidade Federal de Uberlândia, v. 24, n. 44, 2022. Disponível em <https://www.sumarios.org/artigo/buscando-os-quarto-materialidade-do-livro-e-significado-do-texto>

CLARK, Elizabeth A. **Women in the Early Church**. Wilmington: Michael Glazier, 1983

COATES, Thimoty. **Degredados e órfãos: colonização dirigida pela coroa no império português 1550-1755**. Lisboa: Comissão Nacional para os Descobrimentos Portugueses, 1998.

CONDE, António Fialho. A ação disciplinadora de Trento no quotidiano monástico feminino no Mosteiro de São Bento de Cástris. In: **Gênero e interioridade religiosa: conceitos, contextos e práticas**. Lisboa: CEHR, 2017

COOPER, Kate. **Band of Angels: The Forgotten World of Early Christian Women**. New York: The Overlook Press, 2013.

COSTA, Fernando Dore. A Restauração e os seus problemas políticos. In: MATTOSO, Jose (org). **História de Portugal**, Vol. IV. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993

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

COSTA, Renata Ferreira. Interface entre Filologia e Tradições Discursivas: Estudo da Dedicatória de um Códice do Século XVIII. In: **III Seminário Internacional de Estudos sobre Discurso e Argumentação** (III SEDiAr), 2016, São Cristóvão-SE. Anais do III Seminário Internacional de Estudos sobre Discurso e Argumentação. Santa Cruz -BA: Editora da Universidade Estadual de Santa Cruz, 2016. v. 1. p. 4046-4056.

DELMAS, Ana Carolina Galante. **“Do mais fiel e humilde vassalo”: uma análise das dedicatórias impressos no Brasil joanino**. Dissertação (Mestrado). 295f. Faculdade de História, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

DISNEY, Anthony. Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th–18th Centuries), de Ângela Barreto Xavier e Ines G. Županov. **The Catholic Historical Review**, v. 102, n. 2, p. 421–423, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1353/cat.2016.0091>

_____. **História de Portugal e do Império português. Vol. II: Do comércio das especiarias ao colonialismo europeu (1500–1800)**. Lisboa: Edições 70, 2009

DROIT, Roger-Pol. **O que é o Ocidente?** Tradução de Inês Dias. Lisboa: Gradiva, 2009,

ELLEBRACHT, Sebastião. Fr. Miguel de São Francisco, OFM. **Rede Internacional de Estudos Franciscanos no Brasil**. Disponível em: <https://riefbr.net.br/pt-br/contente/fr-miguel-sao-francisco-ofm>.

EVANGELISTI, Silvia. **Nuns: a history of convent life, 1450-1700**. Oxford: University Impress, 2007. Disponível em: [Nuns : a history of convent life, 1450-1700 : Evangelisti, Silvia : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive](#).

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, Patrícia Souza de. **A conversão das almas do Oriente: franciscanos, poder e catolicismo em Goa: séculos XVI e XVII**. 2008. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008. Disponível em: https://www.historia.uff.br/stricto/teses/Tese-2008_FARIA_Patricia_Souza_de-S.pdf?utm_source=chatgpt.com.

_____. **A conquista das almas do Oriente: franciscanos, catolicismo e poder colonial português em Goa (1540–1740)**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

FERNANDES, M.L.C. **Introdução**. In: ANJOS, Fr. Luís dos. **Jardim de Portugal (1626)**. Porto: Campo de Letras, 1999.

_____. 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 Feenandes). Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Tomo V, 2002.

_____. **Imagens e Devoções Marianas na Época Moderna. O testemunho de Santuário Mariano (1707-1723) de Frei Agostinho de Santa Maria, OSA** in MARQUES, Maria Alegria; OSSWALD, Helena (coords). **Devoções e Sensibilidades Marianas: da memória de Cister ao Portugal de hoje**. Actas do XIII Encontro Cultural S. Cristovão de Lafões. Associação dos Amigos de São Cristóvão de Lafões. 2018

- FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- _____. **Os anormais**: curso no Collège de France (1974–1975). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. **A hermenêutica do sujeito**: curso no Collège de France (1981–1982). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006. Disponível em: [A Hermenêutica Do Sujeito: Curso Dado No Collège De France \(1981-1982\) : Michel Foucault, Márcio Alves da Fonsceca \(Tradutor\), Salma Tannus Muchail \(Tradutor\); : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive](#).
- _____. **Microfísica do poder**. Organização, tradução e apresentação de Roberto Machado. 15. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.
- FRANCO, Jose Eduardo. Das Ordens às Congregações Religiosas: Metamorfoses da vida consagrada católica. **Broteria**, v. 168, p. 1-79, 2009.
- FURTADO, Junia Ferreira. Uma República de Letras Luso-brasileira: A Academia Real de Historia Portuguesa. In: **El ocaso del antiguo Régimen en los Imperios Ibéricos**. Coord. Scarlett O’Phelan Godoy e Margarida Eva Rodríguez García. Peru: Pontificia Universidad Católica del Peru, Fondo Editorial, 2017.
- GANDELMAN, Luciana Mendes. **Mulheres para um império: órfãs e caridade nos recolhimentos femininos da Santa Casa de Misericórdia (Salvador, Rio de Janeiro e Porto – século XVIII)**. 2005. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005
- GATTI, Ágatha Francesconi. O Padroado régio português no Pós-Restauração. Justificativas e sentidos para os rumos de um Estado em configuração. In: **Cultura Política e Artes de governar na Época Moderna (Séculos XVI-XVIII)**. Orgs. MEGIANE, Ana Paula; MIRANDA, Marcela. Porto: Editora Cravo, 2022.
- GELIS, Jacques. O corpo, a Igreja e o Sagrado. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. **História do Corpo: da Renascença às Luzes**. Petrópolis: Vozes, 2008, pp. 19-130.
- GIRARD, Pascale. Definições e Estudos Comparados das Crônicas. In: **Os Religiosos Ocidentais na China da época moderna**. Paris: Fundação Macau, 1996.
- GOMES JUNIOR, Odimar. **Encontros e desencontros na Índia do século XVI (1502-1599): a redescoberta dos cristãos de São Tomé pelos portugueses e a tentativa de latinização do rito siro-malabar até ao Sínodo de Diamper**. 2021. 160 f. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2021.
- GONÇALVES, Margareth de Almeida. **Império da fé: andarilhas da alma na Era Barroca**. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

_____. A edificação da cristandade no Oriente português: questões em torno da Ordem dos Eremitas de santo Agostinho no limiar do Século XVII. **Revista de História**, São Paulo, n. 170, p. 107–141, 2014. Disponível em: <https://revistas.usp.br/revhistoria/article/view/82566>.

_____. A sacralização da vida conventual de mulheres na Ásia portuguesa no limiar do século XVIII e a escrita da História. In: **Ciências Sociais Cruzadas entre Portugal e o Brasil: trajetos e investigações no ICS**. Coord. Isabel Côrrea da Silva [et.al.]. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2015. pp. 165-180.

_____. “Despozorios divinos” de mulheres em Goa na época moderna: eloquência e exemplaridade no púlpito do mosteiro de Santa Mônica de Goa (frei Diogo de Santa Anna, 1627). *Locus: revista de história*, Juiz de Fora, v.21, n. 2. P. 365-395, 2015. p. 370.

_____. 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.; GONÇALVES, Margareth de Almeida; FARIA, Patrícia Souza de. **Religião e Linguagem nos mundos ibéricos: identidades, vínculos sociais e instituições**. Seropédica, RJ: Ed. UFRRJ, 2015, pp. 17-48.

_____. Religiosos em armas: o motim dos agostinhos da Congregação da Índia Oriental (Goa, 1638). **Topoi**, v. 21, n. 43, 2020, p. 122–146.

GONZALES, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano, ensaios, intervenções e diálogos. Org. Flávia Rio e Marcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020

GRILLO, Andrea. Mulher e ministério: de impedimento a recurso. Uma Solução inesperada do Concílio de Trento? **Instituto Unisinos – IHU**, 2019. Disponível em: <https://ihu.unisinos.br>.

GUIMARAES, Vitorino. As finanças da Guerra de Restauração. **Revista Militar**, vol. XCVII, n.4, 1941, pp. 219-221.

HADAS, Fabiane. **Rosas do Japão (1709): a construção da religiosidade cristã das mulheres orientais na hagiografia do Frei Agostinho de Santa Maria**. 49f. (monografia de conclusão de curso). Departamento de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Federal do Paraná. Curitiba. 2018

HARTMANN, Arnuf. The Augustinians in Golden Goa: a manuscript by Felix of Jesus O.S.A., *Archivo Augustiniano*, 30, 1967.

HARTOG, François. **Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo**. Tradução de Maria Helena Martins, Maria Cristina de Alencar Silva et al. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. Disponível em: [François Hartog Regimes De Historicidade Presentismo E Experiências Do Tempo Autêntica \(2013 \) : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive](https://www.autentica.com.br/Regimes-de-historicidade-presentismo-e-experiencias-do-tempo).

HESPANHA, António Manuel. **As vésperas do Leviathan: instituições e poder político. Portugal – século XVII**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 1994.

_____. **O caleidoscópio do antigo regime**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009.

HICHMEH, Yuri Socrates Saleh. O Cristianismo no Japão: do proselitismo jesuíta à expulsão da Igreja. *XXVII Simpósio Nacional de História*, Conhecimento Histórico e diálogo social. Natal-RN, 22 a 26 de julho de 2013

_____. Entre estratégias e táticas: o martírio e a resistência cristã no Japão (1614-1686). *Diálogos Mediterrânicos*, n. 13, p. 1-20, 2017. Disponível em: <https://www.dialogosmediterraneos.com.br>

_____. **O domínio dos livros: a formação da identidade japonesa como parte de processo de centralização política Tokugawa**. 2018. 171f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná. Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Curitiba, 2018.

HILARIO, Ana Teresa. Do medo da individualidade à exaltação de competências: as freiras do Santa Mônica de Goa no século XVII. *Revista Língua-lugar*, n.4, dezembro de 2021

KANTOR, Íris. **Esquecidos e Renascidos**. Historiografia acadêmica luso-americana. 1724-1759. São Paulo: Hucitec; Salvador: Centro de Estudos Baianos/UFBA, 2004.

LEÃO, Jorge Henrique Cardoso. Oda Nobunaga e as Missões no Japão 1570-1582. In: **Anais do I Seminário Nacional de História Política**. Rio de Janeiro: Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2009.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). Dicionário Temático do Ocidente Medieval, vol. 1, verbete “**Exemplum**”, organizado por Hilário Franco Júnior (trad.). Bauru, SP: EDUSC/Imprensa Oficial, 2002.

_____. A companhia de Jesus e os Pregadores Japoneses, Missões jesuíticas e mediação religiosa 1549-1614. Tese (Doutorado em História). 319f. Universidade Federal Fluminense, Instituto de História, 2017

LOURENÇO, Maria Paula Marçal. **D. Luisa de Gusmão (1613-1666)**, Restaurar, Reinar e Educar. Lisboa: Gradiva, 2012.

LOWINSKY, Edward. Music of the Renaissance as Viewed by Renaissance Musicians. In: O’KELLY, Bernard (org). **The Renaissance Image of Man and the World**. [S.1]: Ohio State University Press, 1966.

MAHMOOD, Saba. **Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject**. Princeton: Princeton University Press, 2005. Disponível em: [Politics of piety : the Islamic revival and the feminist subject : Mahmood, Saba, 1992- : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive](https://www.jstor.org/stable/2016141).

MANSO, M. D. B. Contexto histórico-cultural das missões na Índia: séc. XVI-XVII. **História Unisinos**, Vol. 15 (3), 406-416. Disponível em: <https://doi.org/10.4013/htu.2011.153.08>. Acesso em 23 de setembro de 2025.

MARAVALL, José António. **La Cultura del Barroco**, Barcelona: Ariel Letras, 2008.

MARQUES, Tiago Pires. **Milagre, martirológio e corpo na Lisboa barroca**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2004.

MARTINS, Maria Teresa Esteves Payan. Marcar e falsificar, o caso dos impressores da família Galvão. **Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias**. Vol.33, 2014.

MARTINS, William de Souza. Modelos e práticas de santidade feminina no Novo Orbe Seráfico Brasilico, do frade Antônio de Santa Maria Jaboatão. **Topoi** (Rio de Janeiro), v. 12, n. 22, p. 44–62, 2011.

MATTOSO, José. **História da Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores. HESPANHA, Antônio Manuel. A Restauração Portuguesa nos Capítulos das Cortes de Lisboa de 1641. *Penelope*: Revista de História e Ciências Sociais, n.9, 1993

McGINN, Bernard. **The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century**. New York: Crossroad, 1991.

MEIRINHOS, José Francisco. **Editores, livros e leitores em Portugal no século XVI: a colecção de impressos portugueses da BPMP**, 2006.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Tradução de Marco Antônio Oliveira. Petrópolis: Vozes, 2003.

MOITA, Tiago. O culto ao Menino Jesus a partir de Santuário Mariano (1707-1723): imagens e devoções. **CEM – Cultura, Espaço & Memória**, Vol. 14, 2022, pp. 243-266. Disponível em Academia.edu.

_____. Imagens e devoções marianas no território da diocese de Santarém a partir do Santuário Mariano de Frei Agostinho de Santa Maria. **Revista Mátria XXI**, n. 11, Centro de Investigação Prof. Doutor Joaquim Veríssimo Serrão, 2022, pp. 47-93. Disponível em Academia.edu

MOMIGLIANO, A. O surgimento da pesquisa antiquária. In: As raízes clássicas da historiografia moderna. Santa Catarina: EDUSC, 2004.

MORTE ACÍN, Ana. Sor María de Ágreda y la vida cotidiana en Ágreda en el siglo XVII: una aproximación histórica. Cuadernos de Historia Moderna, n. 39, p. 121-136, 2014.

MORUJÃO, Isabel. Morrer ao pé da letra: relatos de morte na clausura feminina portuguesa. **Via Spiritus**: revista de história da espiritualidade e do sentimento religioso, Vol.15, 2008

OLIVAL, Fernanda. D. Fr. Aleixo de Meneses (1559-1617): um percurso biográfico em contexto. **Revista Portuguesa de História**: Imprensa Universitária de Coimbra, 2019, pp. 215-254.

OLIVEIRA, R. M. V. **No vale dos Lírios: Convento de Santa Mônica 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.

_____. **As mônicas no Vale dos Lírios: das “santas” fundadoras às freiras sublevadas do Monde Santo em Goa, de 1606 a 1738**. v. 1. 487f. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Rio de Janeiro. São Gonçalo, RJ. 2019.

_____. Vigas. “Amor, perfeição e recolhimento” no Oriente, o cotidiano ideal das monicas de Goa através de suas Constituições. **Revista 7 Mares**, n.2, 2013.

PACHECO, M. L. p. **A mágoa do esquecimento, escrita e memória conventual no Portugal do século XVII**. Salvado-Lisboa: EDUFBA-CHAM, 2020.

PAIVA, José Pedro. As relações entre Estado e Igreja após a Restauração, a correspondência de D. João IV para o cabido da Sé de Évora. In: **Revista de História das Ideias**, vol. 22. 2001.

_____. **Os Bispos de Portugal e do Império (1495-1777)**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006. Disponível em: [\(99+\) Os bispos de Portugal e do império \(1495-1777\)](#).

_____. D. Sebastião Monteiro da Vide e o episcopado do Brasil em tempo de renovação (1701-1750). In: FLEITER, Bruno e SOUZA, Everton Sales (coorganizadores) – **A Igreja no Brasil**. Normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. São Paulo: Editora Unifesp, 2011, pp. 29-59.

PINTO, Carla Alferes. “Traz à memória a excelência de suas obras e virtudes”, D. Frei Aleixo de Meneses (1559-1617), mecenas e patrono. *Anais de Historia de Além-Mar*, vol.XII, 2011, pp. 153-180.

_____. Female agency and the sculptural object in Agostinho de Santa Maria’s hagiography of Filipa Ferreira (?–1626), the Augustinian Soror Filipa da Trindade. In J. Roe, & J. Andrews (Eds.), **Representing Women’s Political Identity in the Early Modern Iberian World**, 2021.

PINTO, Martha Pacheco. **Traduzir o outro Oriental. A configuração feminina na literatura portuguesa finissecular** (Antônio Feijó e Wenceslau de Moraes). 2013, 682 f. Tese (doutorado). Programa em Estudos Comparativos, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, 2013.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Tradução de Jézio Gutierre. Bauru: EDUSC, 1999.

REGO, Antônio da S. Introdução. **O padroado português do Oriente**: esboço histórico. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940. p. XVII e XVIII

RÊGO, João Manuel Vaz Monteiro de Figueirôa. **“A honra alheia por um fio”: os estatutos de limpeza de sangue no espaço de expressão Ibérica (sécs. XVI-XVIII).** 2009. 655p. Tese (Doutorado em História). Universidade do Minho, Braga, 2009. Disponível em: [Universidade do Minho: «A honra alheia por um fio»: os estatutos de limpeza de sangue no espaço de expressão Ibérica \(sécs. XVI- XVIII\).](#)

REGO, Luiz Felipe Urbiet. **A China dos Jesuítas: o Tratado de Amizade de Matteo Ricci e sua contribuição para o diálogo cultural entre Oriente e Ocidente.** 2012, 158f. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura). Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012. Disponível em:

[https://www.academia.edu/101392558/A_China_Dos_Jesu%C3%ADtas_O_Tratado_Da_Amizade_De_Matteo_Ricci_e_Sua_Contribui%C3%A7%C3%A3o_Para_O_Di%C3%A1logo_Cultural_Entre_Oriente_e_Ocidente#title.](https://www.academia.edu/101392558/A_China_Dos_Jesu%C3%ADtas_O_Tratado_Da_Amizade_De_Matteo_Ricci_e_Sua_Contribui%C3%A7%C3%A3o_Para_O_Di%C3%A1logo_Cultural_Entre_Oriente_e_Ocidente#title)

RUSSELL-WOOD, A. J. R. **Um mundo em movimento.** Os portugueses na África, Ásia e América, Algés, Difel, 1998, p.139.

SAID, Edward. **O Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007

SANTOS, Cária Sofia Remédios. **Bibliografia portuguesa: 1701-1705.** Tipógrafos e impressos no fundo da BNP: contributo para um catálogo. Relatório de Estágio, Mestrado em Ciências da Documentação e Informação, especialidade de Biblioteconomia. Faculdade de Letras. Universidade de Lisboa. 2015.

SANTOS, Clarinda Maria Rocha dos. **O académico Ambicioso: D. António Álvares da Cunha e o aparecimento das academias em Portugal.** 2012. 344f. Tese (Doutorado em Literaturas e Culturas Românicas). FLUP – Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Institutos de Estudos Ibéricos, Porto, 2012.

SANTOS, Georgina Silva dos. A vida nos conventos portugueses durante a Época Moderna. In: OLIVEIRA, Daniel Martinez de; FERREIRA, Maria de Simone; HERINGER, Pedro Colares (org.) **Representações do feminino: olhares revisitados e contemporâneos.** Caderno SocioAmbiental, Ano I, Número 1, 2023. Niterói: Museu de Arqueologia de Itaipu, 2013.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade.** Porto Alegre: vol. 20, nº 2, jul./dez. 1995

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. História de Portugal: A Restauração e a Monarquia Absoluta (1640-1750). Volume V. 4.ed. Lisboa: Verbo, 1978. p. 439-450

SERRÃO, Joel; MARQUES, A.H. de Oliveira (dir.) Nova História de Portugal, **Da Paz da Restauração ao Ouro do Brasil.** Coord. do vol. VII. de Avelino de Freitas de Meneses. Lisboa: Editorial Presença, 2001.

SILVA, Fabio Rogério Kruger Araujo da; SOUZA, Edilene Tavares de. O Concílio de Trento e a Contrarreforma: foco na educação religiosa. **Revista Eletrônica Amplamente**, v.3, n.3, 2024

SILVA, Luciana Nogueira da. **Escrita sobre Martírios de Mulheres Cristãs no Japão – Os “Espelhos de Virtude” de Agostinho de Santa Maria**. 88f. (Monografia de conclusão de curso). Departamento de História e Relações Internacionais. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Seropédica. 2015.

_____. **“Flores” entre “Espinhos de Idolatria” – O Oriente Cristão, Gênero e Escrita no Império Português (Agostinho de Santa Maria, Século XVIII)**. 152f. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ. 2018.

SILVA, Valeria Fernandes da. Construindo a religiosidade ideal: da diversidade ao modelo único. **Revista de História Comparada**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 1-28, 2009. p.15

SUBRAHMANYAM, Sanjay. **O Império Asiático Português (1500–1700): História Política e Econômica**. Lisboa: Edições 70, 2018

TAVARES, Celia Cristina na Silva. **A cristandade insular: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540-1682)**. Tese (Doutorado). 319f. 2002. Universidade Federal Fluminense. Niterói: 2002.

_____. Goa: cidadela cristã no Oriente. **Historia Y Sociedad**, n.15, Medellín, Colombia, Julio-Diciembre, 2008.

THOMAZ, Luís Filipe. Estrutura política e administrativa do estado da Índia no século XVI. 2.^a edição. In THOMAZ, L. F. **De Ceuta a Timor**. Lisboa, Difel – Difusão Editorial, 1994, pp. 207-243

VALLANCE, Monique. **A rainha restauradora**, Luísa de Gusmão. Rainhas de Portugal. Coord. Ana Maria S.A. Rodrigues; Isabel dos Guimarães Sá e Manuela Santos Silva. Vol. VII. Círculo de Leitores, 2012

VANZELLI, José de Carvalho. **Eça de Queirós e o Extremo Oriente**. 2013, 218f. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Programa de Pós-Graduação em Estudo Comparadas de Literaturas de Língua Portuguesa

WARD, Haruko Nawata. **Women religious leaders in Japan’s Christian Century, 1549-1650**. Farnham, Surrey: Ashgate, 2009

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

XAVIER, Ângela Barreto; ŽUPANOV, Ines G. **Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th–18th Centuries)**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

ZAPPELLA, Giuseppina. **L’iniziale**. Coleção Architettura delle immagini. Roma: Vecchiarelli, 2012.

APÊNDICE A

Obras de Frei Agostinho de Santa Maria segundo Diogo Barbosa Machado (1739)

(QUADRO 3)

OBRAS DE FREI AGOSTINHO DE SANTA MARIA SEGUNDO DIOGO BARBOSA MACHADO (1739)			
Nº	Autorais Publicadas	Ano	Impressor
1	História da Real fundação do Convento de Sta. Monica da Cidade de Goa Corte do Estado da Índia, e do Império Lusitano do Oriente.	1699	Antonio Pedroso Galvão
2	Historia da vida admirável, e acçoens prodigiosas da Venerável Madre Sor Brizida de Santo Antonio	1701	Antonio Pedroso Galvão
3	Exemplo rarissimo de paciência, e vida prodigiosa, e singular da Santa, e admirável Virgem Santa Liduvina escrita em latim por Fr. Joaõ Brugmano da Ordem dos Menores de Flandes seu Confessor, recopilada pr Fr. Lourenço Surio Cartuxo, novamente traduzida e, e disposta em forma de Historia, em a língua Portuguesa.	1703	Antonio Pedroso Galvão
4	Exame de Consciencia particular, e geral	1704	Antonio Pedroso Galvão
5	Sanctuario Mariano, e Historia das imagens Milagrosas de N. Senhora, e das milagrosamente aparecidas que se veneraõ na Corte, e Cidade de Lisboa. Tomo 1	1707	Antonio Pedroso Galvão
6	Sanctuario Mariano, e Historia das imagens milagrosas, que se veneram no arcebispado de Lisboa. Tomo 2	1707	Antonio Pedroso Galvão
7	Rosas do Japão colhidas na Igreja do Japão 1 parte	1709	Antonio Pedroso Galvão
8	Sanctuario Mariano, e Historia das Imagens milagrosas que se veneraõ em	1711	Antonio Pedroso Galvão

	os Bispados da Guarda, Lamego, Leiria, e Portalegre sufraganeos do Arcebispado de Lisboa, Priorado do Crato e prelazia de Thomar. Tomo 3.		
9	Sanctuario Mariano, e Historia das Imagens e que se veneraõ em o Arcebispado Primaz de Braga, e seus sufragâneos. Tomo 4.	1712	Antonio Pedroso Galrão
10	Adeodato Contemplativo, e universidade de Oração, dividida em três classes pelas três vias purgativa, Iluminativa e Unitiva	1713	Antonio Pedroso Galrão
11	Compendio das graças, e indulgencias, e mais bem espirituais de que gozaõ, e participaõ do Irmãos da Confraternidade de N. Senhora de Copacavana sita na Igreja do Real Convento de N. Senhora da Conceição do Monte Olivete de Religiosos Agostinhos Descalços extramuros da Cidade de Lisboa.	1714	Antonio Pedroso Galrão
12	Sanctuario Mariano, e Historia das Imagens e que se veneraõ nos Bispados do Porto, Viseu e Miranda. Tomo 5.	1716	Antonio Pedroso Galrão
13	Sanctuario Mariano, e Historia das Imagens e que se veneraõ no Arcebispado de Evora, e Bispado do Algarve e Elvas. Tomo 6.	1716	Antonio Pedroso Galrão
14	Sanctuario Mariano e Historia das Imagens que se veneraõ na India Oriental e mais conquistas de Portugal, Asia, Africa e Ilhas Filipinas. Tomo 8	1720	Antonio Pedroso Galrão
15	Sanctuario Mariano, e Historia das Imagens que nos ficaraõ por referir nos seis tomos antecedentes por falta inteira de noticias. Tomo 7.	1721	Antonio Pedroso Galrão

16	Novena de Nossa Senhora da Nazareth venerada no sitio de Villa Perdeneira com relação da sua fuga de Nazareth para o Egipto onde assistio sere anos, e da peregrinação da sua Santíssima Imagem de Nazareth à Cidade de Belem.	1721	Joseph Manescal Impressor da Casa de Bragança
17	Triunvirato espiritual e histórico nas prodigiosas vidas de três insignes Varoens, o Veneravel Padre Diogo Ortis, o Veneravel D. Fr. Agostinho da Corunha Bispo de Popayan, e do Vem. Irmão Bartholomeu Lourenço Portuguez da Companhia de Jesus.	1722	Antonio Pedroso Galvão
18	Sanctuario Mariano, e Historia das Imagens e que se veneraõ no Arcebispado da Bahia, e mais Bispados de Pernambuco, Paraiba, Rio Grande, Maranhão e Graõ Pará. Tomo 9	1722	Antonio Pedroso Galvão
19	Sanctuario Mariano, e Historia das imagens que se veneraõ em todo o Bispado do Rio de Janeiro, e Minas e em todas as ilha do Oceano. Tomo 10.	1723	Antonio Pedroso Galvão
20	Rosas do Japão 2 parte	1724	Antonio Pedroso Galvão
21	Historia tripartida comprehendida em tres tratados. No1. Se descrevem as vidas dos Santos Martyres Verissimo, Maxima, e Julia Irmãos, Padroeiros de Lisboa, e do Real Mosteiro de Santos. No 2. Se da noticia da vinda, pregação do Apostolo São Tiago às Espanhas, e origem de sua esclarecida Ordem, e de seus nobilíssimos Mestres Portuguezes. No 3. Se descreveo os princípios do Real Conventos de Santos, e a noticia das illustres	1724	Antonio Pedroso Galvão

	Commendadeiras desde o anno de 1212 até os nossos tempos.		
22	Celeste, e devota Filoteam e tesouro de espirituais riquezas de santos exercícios com que as almas devotas podem crescer muito nas virtudes, e no amor, e devoção de Jesus, e de Maria.	1727	Antonio Pedroso Galvão
OBRAS TRADUZIDAS E IMPRESSAS			
23	<i>Affectos, e consideraçoens devotas sobre quatro Novissimos acrescentados aos exercícios da primeira semana de Santo Ignacio de Loyola.</i> (traduzido do castelhano, do Jesuita Padre Francisco de Salazar)	1716	Jozé Lopes Ferreira Impressora da Rainha
24	<i>Breve Disposição espiritual, que deve fazer todo Christão para estar sempre aparelhado para a morte.</i> (traduzido do italiano, do padre Sancti Chicarelli, Geral da Religião dos Padres Ministros dos Enfermos)	1716	Jozé Lopes Ferreira Impressora da Rainha
25	<i>Meditaçoens, e suspiros do glorioso Doutor da Igreja Santo Agostinho</i> (traduzido no castelhano)	1716	Jozé Lopes Ferreira Impressora da Rainha
26	<i>O caminhante christão que dirige sua jornada à pátria espiritual</i> (traduzida do latim, do Padre Jacob Merostio)	1721	Antonio Pedroso Galvão
27	<i>O Inferno aberto para que o ache fechado o Christão disposto em varias consideraçoens</i> (traduzido do italiano, do padre Paulo Segneri da Companhia de Jesus)	1724	Antonio Pedroso Galvão
28	<i>O Confessor instruído</i> (traduzido do italiano, do padre Paulo Segneri da Companhia de Jesus)	1725	Antonio Pedroso Galvão
OBRAS QUE FICARAM PRONTAS PARA IMPRESSÃO			

29	Chronologia Sacra, e profana dividida em 2 Tomos: o primeiro desde os princípios do Mundo até a vinda de N. Senhor Jesus Christo; o segundo desde a vinda de Christo até os nossos tempos. M.S
30	Vida da Madre Sor. Maria da Assumpção Agostinha Descalça do Real Convento das Descalças de Santo Agostinho de Lisboa
31	Chronica das Religiosas Agostinhas Descalças de Lisboa
32	Vida, e virtude da Vem. Sor Mariana de S. Simeão Religiosa Descalça de Santo Agostinho, e Fundadora dos Conventos de Almança, e Corpus Christi de Murcia em Espanha. M.S.
33	Exercicio celeste, e thezouro de espirituais riquezas, e graças sobre as devoções particulares de N. Senhora. M.S.
34	Jerarchia espiritual com as Vidas dos Santos Varoens illustres da Ordem de Santo Agostinho M.S.
35	Meditações, Soliloquios, e Manual de Santo Agostinho traduzidos em Portuguez. M.S.
36	Historia dos Sanctuarios de Christo Crucificado, que se veneraõ neste Reyno.
Fonte: Quadro composto a partir das informações colhidas em: MACHADO, Diogo Barbosa. <i>Bibliotheca Lusitana histórica, critica, e chronologica</i>. Na qual se compreende a notícia dos authores portugueses, e das obras, que compuseraõ desde o tempo da promulgação da Ley da Graça até o tempo presente. Lisboa: Antonio Isidoro da Fonseca, 1739.	

APÊNDICE B

Lista das obras utilizadas como fontes por Frei Agostinho de Santa Maria em *Rosas do Japam* (1709) e *Rosas do Japam e da Cochinchina* (1724), organizadas por nome do autor, origem, Ordem, ano da impressão e título. (QUADRO 4)

OBRA	AUTOR	ORIGEM/ORDEM	ANO	OBS
<i>Historia de las misiones que han hecho los religiosos de la Compañia de Iesus, para predicar el sancto euangelio em la India Oriental y los reynos de la China e Japon</i>	Luis de Guzman (c.1544-1605)	Espanhol/Companhia de Jesus	1601 Alcala	
<i>Gloriosa Coroa d'esforçados religiosos da Companhia de Jesu</i>	Bartholomeu Guerreiro (1564-1640)	Portugal/Companhia de Jesus	1642 Lisboa	
<i>Fasciculos e Japponicus Floribus</i>	Antonio Francisco Cardim (1596-1659)	Portugal/Companhia de Jesus	1646 Roma	Missionário, Faleceu em Macau
<i>Labor Evangelica</i>	Francisco Colin (1592-1660)	Espanha/Companhia de Jesus	1663 ?	Missionário, Faleceu em San Pedro Makati, Filipinas
<i>Cristandad del Japon</i>	Joseph Sicardo (1643-1715)	Espanha/Ordem de Santo Agostinho	1696 Madrid	
<i>Oriente Conquistado a Jesu Christo pelos padres. Primeira Parte.</i>	Francisco de Souza (1649-1712)	Brasil/Companhia de Jesus	1695 Lisboa	Missionário Faleceu em Goa

FONTE: *Rosas do Japam*, 1709; *Rosas do Japam e da Cochinchina*, 1724.

APÊNDICE C

Lista das obras utilizadas como fontes por Frei Agostinho de Santa Maria no Tomo VIII de *Santuário Mariano* (1724), organizadas livros (Primeiro e Segundo conforme a obra), nº de menções de cada referência, autor, ano de publicação/local e observação. (QUADRO 5)

TOMO VIII SANTUÁRIO MARIANO					
FONTES					
LIVRO PRIMEIRO (CONQUISTAS E PARTES ULTRAMARINAS DOS REINOS DE PORTUGAL E SUAS CONQUISTAS)					
MENÇÕES	OBRA	AUTOR	ORIGEM/ORDEM	ANO/LOCAL	OBS.
1	<i>De Rebus Emmanuelis regis Lusitaniae [...]. Lisboa: Olysippone</i>	Jeronimo Osório (1506-1580)	Portugal/Clero Secular	1571 Lisboa	
1	<i>. Theatro Histórico Genealógico e panegirico da Casa de Sousa</i>	Manuel de Sousa Moreira ?	Portugal/secular	1694 Paris	
1	<i>“História manuscrita”</i>	Conde de Ericeira (D. Luis de Meneses) 1632-1690	Portugal/secular		
1	<i>Vida do P Joam d’Almeida</i>	Simão de Vasconcelos (1597-1671)	Portugal/Brasil	1658 Lisboa	
1	ESPERANÇA. Part.1 l.3, pag.316	?	?	?	Referência isolada
1	<i>Commetarius de oratione</i>	Doctor Navarrus (1492-1586)	Espanha/Ordem dos Cônegos Regulares de Santo Agostinho	1578 Roma	
1	<i>Concordia Evangelica</i>	Francisco de Barradas (c. 1560-1618)	Portugal/Companhia de Jesus	1612 Lisboa	Missionário no Brasil
1	<i>Historia de São Francisco</i>	Bartolomeu Daça	Portugal/Companhia de Jesus	?	Não encontramos a obra
1	<i>Passos de Nossa Senhora</i>	Alonso Esguerra (?)	Espanha/Companhia de Jesus	?	Não encontramos a obra
1	<i>Ceu Estrelado</i>	João Aloya	?	?	Não encontramos a obra
1	<i>Primitiarum gentium seu historiae SS Trium Regum Magnorum. Coloniae Agrippinae</i>	Hermann Crombach (1598-1680)	Alemanha/Companhia de Jesus	1654 Coloniae Agrippinae	
1	<i>Cronica da Companhia do Oriente (Primeira Parte da</i>	Sebastião Gonçalves	Portugal/Companhia de Jesus	1601 ?	Achei volume

	<i>História da Companhia de Jesus e do que fizeram com a divina graça na conversão dos infieis a nossa sancta fee catholica nos reynos e provincias da Índia Oriental.</i>	(1533-1597)			reeditado de 1960. Missionario
1	<i>Chronica Mercenaria</i>	Alonso Ramón (1580-1650)	Espanha/Ordem dos Mercedários	?	
1	?	Afonso Fernandes ?	Portugal/Ordem dos Pregadores (dominicanos)	?	Não cita obra
1	Missões da Cochinchina	?	?	?	
1	<i>Peregrinação</i>	Fernão Mendes Pinto (1509-1583)	Portugal/Secular (jesuíta por pequeno período)	1614 Lisboa	Explorador/ Mercador e Escritor
1	<i>Décadas</i>	João de Barros (1496-1570)	Portugal/Secular	1552 Lisboa	
1	<i>Decadas</i>	Diogo do Couto (ca.1542-1616)	Portugal/Secular	1602-1616 Lisboa	
1	<i>História do descobrimento e conquista da Índia pelos portugueses</i>	Fernão Lopes Castanheda (ca. 1500-1559)	Portugal/Secular	?	Encontramos reedição Pedro de Azevedo, 1924
1	<i>Chronica del Rey D. João III</i>	Francisco de Andrade (1540-1614)	Portugal/Secular	1613 Coimbra	
1	Sem indicação	Mapheu	?	?	Não indica obra
1	Sem indicação	Gusmão	?	?	Não indica obra
1	<i>Discripção de Portugal</i>	Luis de Vasconcelos (1542-1623)	Portugal/Secular	?	
1	<i>História da Vida do Padre São Francisco Xavier e do que fizeram na Índia os mais religiosos da Companhia de Jesus.</i>	João de Lucena (ca.1549-1600)	Portugal/Companhia de Jesus	1600 Lisboa	
1	<i>Conquista de las islas Malucas.</i>	Bartolomé Leonardo de Argensola (1562-1631)	Espanha/Secular	1609 Madrid	
1	<i>Jornada do Arcebispo de Goa D. Frei Aleixo de Meneses primaz da Índia</i>	Antonio de Gouveia	Portugal/Eremita de Santo Agostinho	1606, Coimbra	Missionário

	<i>Oriental quando foi a Serra do Malavar..</i>				
1	<i>Alma Instruida na doutrina e vida cristã.</i>	Manuel Fernandes ?	Portugal/Companhia de Jesus	1688 Lisboa	
1	<i>Jardim de Portugal.</i>	Luis dos Anjos	Portugal/Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho	1626 Coimbra	
1	Outros manuscritos da provincia de Nossa Senhora da Graça da Índia	?	?	?	?
1	<i>Itinerario da Índia por terra até este reino de Portugal</i>	Gaspar de São Bernardino (ca. 1570 - ?)	Ordem dos Frades Menores	1611 Lisboa	Missionário
1	<i>Relaçã em que se tratam as guerras e grandes vitórias que alcançou o grande rey da Persia Xá Abbas</i>	Antonio de Gouveia (1575-1628)	Portugal/Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho	1646 Lisboa	Missionário
1	Não cita obra	Henrique Henriques	Portugal/Companhia de Jesus	?	Missionário
1	<i>Chronica da Companhia de Iesu, na provincia de Portugal.</i>	Balthazar Telles (1596-1675)	Portugal/Companhia de Jesus	1645 Lisboa	
1	Não cita obra	Francisco Bencio (1544-1594)	Italia/Companhia de Jesus	?	
1	<i>Vida do padre Jeronymo Xavier</i>	Joao Eusebio ?	?		?
2	<i>Vida do Irmão Pedro de Basto.</i>	Fernão de Queiroz (ca. 1617-1688)	Portugal/Companhia de Jesus	1689 Lisboa,	Missionário
3	<i>Asia Portuguesa</i>	Manuel de Faria e Sousa (1590-1649)	Portugal/secular	1666 Lisboa	
3	<i>Historia General dela Yndia Oriental</i>	Antonio de San Roman ?	Espanhol/Benedictino	1603 Valladolid	
3	<i>Historia da Indiana</i>	Pedro Maseu ?	?	?	
4	<i>Vergel de Plantas e Flores da Provincia da Madre de Deos dos Capuchos reformados.</i>	Jacinto de Deus (1612-1681)	Macau/Franciscano Capucho Reformado	1690 Lisboa,	Missionário nascido em Macau
4	<i>Cartas ânuas (Epistola patris Nicolai Pimentæ visitatoris societatis Jesu in India Orientali)</i>	Nicolau de Pimenta (1546-1616)	Portugal/Companhia de Jesus	1601	Missionário
4	<i>Historia ecclesiastica y seclar, dela Yndia Oriental e Ocidental y Predicacion de</i>	Gregorio Garcia	Espanha/Companhia de Jesus	1625 Baeça	Missionário na na

	<i>Sancto Euāgelio em ella por los Apostoles</i>	(ca. 1556-1624)			América espanhola
5	História Asiática	Daniel Bartholo	?	?	Não encontramos a obra
5	<i>Christandad del Japon</i>	Joseph Sicardo (1643-1715)	Portugal/Ordem dos Agostinhos	1698 Madrid	
5	<i>Agiologio Lusitano dos Sanctos e Varoens ilustres em virtude do Reino de Portugal e suas conquistas.</i>	Jorge Cardoso (1606-1669)	Portugal/Clero secular	1652-1666 Lisboa	
3	<i>História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica de Goa.</i>	Agostinho de Santa Maria (1642-1728)	Portugal/Congregação dos Agostinhos descalços de Portugal	1699 Lisboa	
10	<i>Relaçam Annal das covsas qve fefelleram os padres da Companhia de Iessvs nas partes da Índia</i>	Fernão Guerreiro (1550-1617)	Portugal/Companhia de Jesus	1605 Lisboa	
12	<i>Atlas Marianus Quo Sanctae dei Genitricis Mariae imaginum miraculosarum origines duodecim. Moncachii: Typis & Impensis Ioanni Laecklini</i>	Wilhelm Guillelmo Guppenberg (1609-1675)	Alemanha/Companhia de Jesus	1672 ?	
13	<i>Primeira Parte da História de S. Domingos,</i>	Luis de Sousa (1555-1632)	Portugal/Regra de São Domingos	? Lisboa	Encontramos reedição de 1767
19	<i>Oriente Conquistado a Jesu Christo pelos padres. Primeira Parte.</i>	Francisco de Sousa (1649-1712)	Portugal/Companhia de Jesus	1695 Lisboa	Missionário Faleceu em Goa
38	Relação (notícias colhidas <i>in loco</i> e remetidas ao reino a pedido de Frei Agostinho de Santa Maria)	Faustino da Graça	Portugal/Congregação da Índia Oriental dos Eremitas de Santo Agostinho	?	Manuscrito
LIVRO SEGUNDO (ILHAS FILIPINAS / ASIA INSULAR)					
1	<i>Chronica Geral dos Agostinhos Recoletos</i>	Luis de Jesus ?	Espanha/Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho Recoletos	1644 Madrid	
3	<i>Historia dos Agostinhos Recoletos de Hespanha (década)</i>	Andre de São Nicolau	Espanha/Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho Recoletos	?	Missionário
4	<i>Tratado</i>	João Villa Senhor	?	?	
3	<i>Labor evangélica, ministérios apostólicos de los obreiros de la Compañia de Jesus, fundacion y progressos de su Provincia en las Islas Filipinas</i>	Francisco Colin	Espanha/Companhia de Jesus	1663 Madrid	Missionário

2	<i>Varones Ilustres de la Compañia de Jesús: por sus virtudes y letras. Tomo I.</i>	Alonso de Andrade (1590-1672)	Espanha/Companhia de Jesus	1666 Madrid	
1	<i>Christandade del Japon, y sus progressos: con los sucesos mas memorables</i>	Joseph Sicardo ?	Espanha/Ordem de Santo Agostinho	1698 Madrid	
1	<i>Vida do padre Jeronymo Xavier</i>	João Eusébio	?	?	
2	<i>Rosas do Japam</i>	Agostinho de Santa Maria (1642-1728)	Portugal/Congregação dos agostinianos descalços de Portugal	1709 Lisboa	

FONTE: *Santuário Mariano*, Tomo VIII, 1724.

APÊNDICE D

Invocações marianas citadas por Frei Agostinho de Santa Maria ao longo do Tomo VIII de *Santuário Mariano*, organizado segundo a ordem de entrada das imagens citadas pelo Frei, com indicação de página e localidade da aparição (QUADRO 6)

TOMO 8 DE SANTUÁRIO MARIANO			
LIVRO PRIMEIRO			
Nº	ALCUNHA	PÁG.	LOCALIDADE
1	N. Sra. de Calecut e Nossa Senhora de Cangranor	4	Calecut e Cangranor
2	N. Sra. (sem nome específico)	10	Ancheo/China
3	N. Sra. (sem nome específico)	12	Cantão
4	Rainha dos Anjos	14	Meaco/Japão
5	N. Sra. da Assumpção	17	Meaco/Japão
6	N. Sra. de Choaquim	20	Choaquim/China
7	N. Sra. da Piedade	21	Funay/Bungo/Japão
8	N. Sra. do Loreto	22	Chincheo/China
9	N. Sra. do Pechim	24	Pequim/China
10	N. Sra. de Cantam	31	Cantão/China
11	N. Sra. de Macao	33	Macau/China
12	N. Sra. da Guia	35	Macau/China
13	N. Sra. da Penha de França	37	Macau/China
14	N. Sra. de Tunquin	38	Tunquim
15	N. Sra. da Cochinchina	41	Cochinchina
16	N. Sra. da Graça de Malaca	48	Malaca
17	N. Sra. do Oyteiro	51	Malaca
18	Virgem nossa Senhora	57	Ilha de Moro
19	N. Sra. da Piedade	58	Solor/Ásia Insular
20	N. Sra. dos Remédios	60	Larantuca/Ilha de Solor
21	N. Sra. do Populo	64	Agra/Cambaya
22	N. Sra. do Rosario	73	Ugulim/Porto de Bengala
23	N. Sra. do Rosario	77	Dianga/Bengala
24	N. Sra. de Meliapor	81	Meliapor/São Tomé
25	N. Sra. dos Milagres	83	Costa do Travancor/Coulão
26	N. Sra. da Piedade	85	Tucurim
27	N. Sra. da Assumpção da Sé	86	Angamalle/Serra do Malabar
28	N. Sra. da Madre de Deos	87	Cochim
29	N. Sra. Vitoriosa	90	Cananor
30	N. Sra. de Socotorá ou da Vitória	92	Socotorá/Índia
31	N. Sra. das Boas Novas	93	Ilha das Ostras/Cochim
32	N. Sra. dos Anjos	95	Cochim
33	N. Sra. das Lágrimas ou Remédios	96	Malaca e Goa
34	N. Sra. dos Milagres	105	Jafanapatão
35	Virgem Nossa Senhora	119	Jor/Ujantana
36	N. Sra. do Monte ou Santa Maria Mayor	121	Meliapor

37	N. Sra. da Madre de Deos	128	Goa (Velha)
38	N. Sra. do Pilar	131	Goa (Nova)
39	N. Sra. do Cabo	134	Goa
40	N. Sra. da Graça	138	Goa
41	N. Sra. das Angústias	140	Goa
42	N. Sra. do Rosario	142	Mascate/Ormuz
43	N. Sra. das Neves	146	Rachol/Salsete
44	N. Sra. das Neves do Noviciado	149	Goa
45	N. Sra. do Bom Sucesso	151	Goa
46	N. Sra. dos Remédios	154	Goa
47	N. Sra. do Rosario	155	Goa
48	N. Sra. de Riba-Andar (ou Nossa Senhora da Ajuda)	158	Riba-Andar/Goa
49	N. Sra. do Livramento	161	Ceilão
50	N. Sra. da Madre de Deos	163	Goa
51	N. Sra. da Purificação	178	Goa
52	N. Sra. da Luz	179	Goa
53	N. Sra. da Graça	182	Ilha Choraol, distrito de Goa
54	N. Sra. do Rosario	186	Goa
55	N. Sra. da Serra	189	Goa
56	N. Sra. do Rosario	192	Navelim/Salsete
57	N. Sra. de todos os Bens	193	Mapuca/Salsete
58	N. Sra. da Guia do Paço	197	Nàruã/Goa
59	N. Sra. da Esperança	199	Ajossim
60	N. Sra. da Purificação	203	Pomburpa/Bardes
61	N. Sra. das Febres	205	Aldeia de Chimbel
62	N. Sra. da Boa Dita	208	Neuva Pequeno
63	N. Sra. de Penha de França	210	Aldeia de Virluxa
64	N. Sra. dos Remedios do Cassabe	212	Baçaim
65	N. Sra. da Graça	218	Baçaim
66	N. Sra. da Assumpção da Sé	219	Baçaim
67	N. Sra. do Rosario	222	Taná
68	N. Sra. da Madre de Deos	224	Taná
69	N. Sra. da Saúde	225	Diu
70	N. Sra. de Guadalupe	227	Chaul
71	N. Sra. da Vitoria	229	Chaul
72	N. Sra. da Madre de Deos	234	Chaul
73	N. Sra. das Mercês	237	Chaul
74	N. Sra. da Rosario	239	Chaul
75	N. Sra. do Mar	247	Chaul
76	N. Sra. da Penha	251	Ilha de Caranja
77	N. Sra. do Rosario	255	Ilha de Caranja
78	N. Sra. da Penha de França	255	Diu
79	N. Sra. do Monte de Bandura	258	Bandura
80	N. Sra. da Assumpção	260	Main
81	N. Sra. das Angústias	261	Danum
82	N. Sra. do Rosario	263	Rios de Sena/Africa
83	N. Sra. do Rosario	265	Fete

84	N. Sra. do Rosario	266	Moçambique
85	N. Sra. da Madre de Deos	271	Sofala
86	N. Sra. de Monomopata	274	Monomopata
87	N. Sra. de Xiras	278	Xiras/Pérsia
88	N. Sra. da Assumpção	280	Aspan/Pérsia
89	N. Sra. de Punicale	281	Punicale/Costa da Pescaria
90	N. Sra. de Agra	284	Agra/Gram Mogor
91	N. Sra.	288	Laor
92	N. Sra. da Saúde	289	Malabar
93	Nossa Senhora	291	Bisnaga
94	N. Sra. da Assumpção	294	São Tomé
95	N. Sra. da Encarnação	298	Matadavalur/Travancor
96	N. Sra. da Assumpção	301	Caycolam/ Travancor
97	N. Sra. do Rosario	303	Gulli/Bengalla
98	N. Sra. da Vitoria	306	Cunhale
99	N. Sra. da Expectação	321	Cochim
100	N. Sra. das Candeias	327	Damão
101	N. Sra. da Victoria	329	Luanda/Angola
102	N. Sra. do Livramento	335	Columbo/Ceilão
103	N. Sra. de África	344	Ceuta/Africa
104	N. Sra. da Assunção	346	Angola/Africa
105	N. Sra. do Marrocos	351	Marrocos/África

LIVRO SEGUNDO

Nº	ALACUNHA	PÁG.	LOCALIDADE
1 (106)	Nossa Senhora do Carmo	354	Manila
2 (107)	Nossa Senhora de Manila	359	Manila
3 (108)	Nossa Senhora da Consolação	362	Manila
4 (109)	Nossa Senhora do Rosario	368	Manila
5 (110)	Nossa Senhora da Guia	377	Manila
6 (111)	Nossa Senhora do Loreto	380	Manila
7 (112)	Nossa Senhora de Monserrate de Manila	381	Manila
8 (113)	Imagem da Mãe de Deus	385	Manila
9 (114)	Nossa Senhora de Regla	388	Cabite/Manila
10 (115)	Nossa Senhora de Guadalupe	391	Taytay/Manila
11 (116)	Nossa Senhora das Lágrimas	393	Ilha de Ibabão/Palapag/Filipinas
12 (117)	Nossa Senhora do Pilar	399	Manila

Fonte: *Santuário Mariano*, Tomo VIII, 1720.

APÊNDICE E

Metodologia para cartografia das aparições marianas (Tomo VIII de *Santuário Mariano*)

1. Objetivo e escopo

Este apêndice descreve os procedimentos adotados para transformar as 117 ocorrências de imagens marianas do Tomo VIII em camadas cartográficas utilizáveis no QGIS³⁴⁸ e em imagens renderizáveis que pudessem compor um mapa para a tese. O foco foi a localização individual de cada aparição no respectivo lugar (vila, freguesia, fortaleza, ilha ou cidade), com indicação explícita dos graus de confiança toponímica.

2. Unidade de análise e regras de contagem

- **Unidade primária:** cada título de imagem (aparência/“imagem milagrosamente aparecida”) listado por Frei Agostinho de Santa Maria.
- **Associação a lugar:** todo título é vinculado a uma localidade.
- **Múltiplos títulos no mesmo lugar:** optamos por não trabalhar com nomes no mapa para evitar sobreposições.

3. Fonte e seleção do corpus

- **Fonte básica:** Tomo VIII do *Santuário Mariano* (Livro I e Livro II).
- **Inclusão:** títulos com topônimo identificável ou passível de correspondência histórica plausível.
- **Exclusão:** menções sem localização discernível ou puramente textuais foram registradas na base como “sem georreferência” e **não** figuram no mapa, como por exemplo a entrada correspondente a Nossa Senhora da Vitória (pág. 306) cuja localidade é descrita apenas como “região moura”.

4. Normalização toponímica

- Quando havia variação ortográfica do português moderno para o contemporâneo (ex.: *Meaco/Miyako*; *Cochim/Kochi*), preservou-se o nome histórico, como grafado na fonte.
- Casos com homonímia (ex.: *Taytay* nas Filipinas) foram resolvidos por contexto do relato; persistindo dúvida, não marcamos no mapa.

5. Geocodificação: critérios

1. **Correspondência direta** com localidade atual (ex.: Goa Velha, Rachol, Chorão, Macau).
2. **Correspondência indireta** por:
 - distrito/ilha (ex.: Salcete);
 - acidentes costeiros ou fortalezas históricas;

³⁴⁸ O QGIS (Quantum Geographic Information System) é uma plataforma de código aberto para sistemas de informação geográfica, amplamente utilizada em pesquisas acadêmicas para visualização, edição e análise de dados espaciais. No presente trabalho, sua utilização é detalhada adiante, quando se descrevem os procedimentos que lançamos mão para a construção cartográfica da distribuição das imagens marianas.

3. **Representação regional** quando o título se refere a região histórica, não a um sítio pontual (ex.: Cochinchina; Monomotapa).
4. **Sem geometria** quando a evidência é insuficiente para qualquer das duas alternativas acima (mantemos na tabela do Apêndice D, para transparência).

6. Estrutura da base (campos principais inseridos na plataforma)

id; nome_original; macrorregiao; subregiao; pais_atual; latitude; longitude; precision; note; livro (I/II); n_titulos_local (se >1). OBS: Fórmula da plataforma.

- Os campos latitude/longitude estão em **WGS84 (EPSG:4326)**.
- Casos sem coordenadas ficam com geometria nula e aparecem apenas na tabela do apêndice D.

7. Base cartográfica e projeção

- Base de países: Natural Earth *Admin 0 – Countries* (escala 1:50m), carregada como shapefile vetorial.
- CRS do projeto: EPSG:4326 – WGS84 (reprojeção “on-the-fly” ativada).
- Extensão para o mapa do Índico e Extremo Oriente: aprox. $xmin=40$; $xmax=150$; $ymin=-25$; $ymax=35$ (zoom da região, ajustada conforme composição).

8. Fluxo técnico no QGIS (reprodutibilidade)

1. Carregar dados: CSV/GeoJSON → *Adicionar Camada de Texto Delimitado* (X=lon; Y=lat) ou *Adicionar Camada Vetorial*.
2. Validar CRS: camadas e projeto em EPSG:4326.
3. Salvar dados de trabalho em GeoPackage (.gpkg) para evitar perdas de estilo/caminho.
4. Simbologia:
 - mapa detalhado: ponto simples vermelho (tamanho 2–3 mm) + sombra discreta;
 - incerteza: opcional usar forma/contorno distintos (ex.: círculo vazado para mapeamento incerto).
5. Rótulos: nome_original apenas em zooms de detalhe (evitar poluição); regra “evitar sobreposição” ativada.
6. Layout:
 - título no *Layout de Impressão*;
 - moldura no item mapa;
 - escala gráfica em km;
 - norte e legenda quando pertinente;
 - exportação em PDF (300–600 dpi) ou PNG (300 dpi).

9. Limitações e vieses

- Anacronismo toponímico: inevitável ao referenciar localidades modernas para eventos narrados em outra temporalidade.
- Viés de costa/porto: a densidade litorânea decorre da própria lógica missionária e da disponibilidade de dados; não implica ausência de devoção no interior.

- Escala: o mapa é adequado a leitura regional/continental; distâncias de detalhe devem ser interpretadas com cautela.

ANEXO 1

Reprodução da lista de conventos, colégio e hospícios pertencentes a Congregação dos Agostinhos Descalços de Portugal no intervalo de 1663 a 1745, elaborada por Pedro Ignácio Tavares, em 1831.³⁴⁹

Invocação	Sítio	Fundação
N. Sr. ^a da Conceição do Monte Olivete.....	Valle de Xabregas	1663
N. Sr. ^a das Mercês	Évora.....	1669
N. Sr. ^a da Conceição.....	Monte Mor o novo (suprimido)	1671
N. Sr. ^a da Consolação	Extremoz.....	1671
N. Sr. ^a da Boa Hora	Lisboa	1674
N. Sr. ^a da Piedade	Santarém	1675
O Bom Jesus	Porto de Moz	1676
N. Sr. ^a da Assumpção.....	Sobreda	1677
N. Sr. ^a da Orada	Môsoras (suprimido).....	1679
Santa Maria	Portalegre	1683
N. Sr. ^a da Boa Hora.....	Setubal	1....
N. Sr. ^a do Bom Despacho	Mãpedrozo do Porto	1745
N. Sr. ^a da Boa Hora	Bairro de Belém, Freguesia de N. Sr. ^a da Ajuda	1....
Collegio de Santa Rita	Coimbra.....	1731
Collegio de Sata Rita	Lisboa	1?
HOSPÍCIOS		
N. Sñr. ^a dos Pobres	Loulé (suprimido)	1695
S. Nicoláo de Tolentino.....	Mora	1711
N. Sr. ^a dos Anjos.....	Grãdola (suprimido).....	1727
Jesus Maria.....	Coimbra.....	1731
.....	Malhada Sorda (suprimido)	
MOSTEIRO DE RELIGIOSAS		
N.Sr. ^a da Conceição	Valle de Xabregas	1663

³⁴⁹ TAVARES, Pedro Ignácio. **Noticia Historica das Ordens Religiosas e Congregações que Existem em Portugal:** Com Huma Collecção Geral de Estampas que Representaõ as Mesmas Ordens, e Congregações e Noticia da Epoca da sua Intruducção, ou Creação Nestes Reinos, a Invocaçãõ, Situaçãõ, e Anno da Fundaçãõ de seus Mosteiros e Conventos. Typografia de Bulhões: Lisboa, 1831. p.10.