

Um espelho possível de santidade na Bahia colonial: madre Vitória da Encarnação (1661-1715)

A possible mirror of sanctity in colonial Bahia: mother Vitória da Encarnação (1661-1715)

William de Souza Martins*

RESUMO

O artigo procura analisar a obra de d. Sebastião Monteiro da Vide publicada em 1720, que trata da vida virtuosa e da morte santa de Vitória da Encarnação, freira do Convento de Santa Clara do Desterro. O objetivo principal é comparar a narrativa em foco com hagiografias e modelos de devoção influentes no contexto do período, como aqueles propiciados pelas vidas das santas Catarina de Siena e Rosa de Lima.

Palavras-chave: modelos de santidade no período moderno; Igreja e religiosidade na Colônia; religião e gênero.

ABSTRACT

The article seeks to analyse the D. Sebastião Monteiro da Vide's work, published in 1720, which deals with virtuous life and holy death of Vitória da Encarnação, a Santa Clara do Desterro's nun. The main objective is comparing the narrative focused with hagiographies and devotionals models influentials during the context, such those provided by the lifes of saints Catharine of Siena and Rose of Lima.

Keywords: models of sanctity in Modern age; Catholic Church and religiosity in colonies; religion and gender.

Para a elaboração de um quadro dos modelos de santidade feminina na América Portuguesa, não se pode deixar de lado a trajetória de madre sóror Vitória da Encarnação.¹ Dentre todas as mulheres virtuosas da época colonial cujas vidas deixaram registros, a de Vitória foi a que produziu testemunhos mais autorizados. O ato de profissão no Convento de Santa Clara do Desterro da Bahia forneceu assunto para um sermão do pregador carmelita frei Eusébio de Matos, publicado ainda durante a vida da religiosa (Matos, 1694, p.1-43). Além disso, poucos anos após o falecimento de Vitória, o arcebispo da Bahia, d. Sebastião Monteiro da Vide, publicou um opúsculo que compendiava as ações virtuosas da freira clarissa (Vide, 1720).

* Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Departamento de História. williamsmartins@uol.com.br

A projeção facultada à madre Vitória da Encarnação a partir da publicação de diversos atos de sua vida virtuosa contrasta com o pequeno número de estudos dedicado à freira do Convento de Santa Clara do Desterro. Além disso, os estudiosos se ativeram quase que inteiramente à narrativa produzida pelo metropolitano da Bahia, sem procurar agregar outras fontes. Se deixarmos de considerar pequenos comentários pontuais de alguns autores, as análises mais significativas acerca de Vitória da Encarnação terão sido as elaboradas por Anna Amélia Vieira Nascimento e Evergton Sales Souza. O estudo da primeira autora tem características mais descritivas, ainda que procure relacionar os elementos da prática religiosa no claustro baiano às tradições ascéticas do Velho Mundo. Em rápida passagem, a autora apresenta um argumento que requer mais atenção: “nas entrelinhas da biografia da madre Vitória, é o perfeito conhecimento do arcebispo (sic) das discórdias que aconteciam entre as religiosas do mosteiro, as quais se sucediam com frequência” (Nascimento, 1994, p.254). A análise das práticas de ascetismo assume contornos mais nítidos na obra do segundo historiador, o qual fornece indicações valiosas que merecem aprofundamento. Certas características da obra de Monteiro da Vide, como o fato de ter sido publicada em Roma, e o paralelo estabelecido pelo arcebispo baiano entre a madre Vitória da Bahia e Santa Rosa de Lima, justificam a conclusão de Evergton Souza de que a publicação da narrativa piedosa poderia ter em vista a abertura de um processo de beatificação.² Detalhando as práticas ascéticas de madre Vitória da Encarnação, o autor assinala a influência possivelmente exercida pelo “modelo de santidade de Santa Catarina de Siena”. Rosa de Lima foi considerada em vida uma segunda Catarina de Siena, pois além da vinculação comum à Ordem Terceira de São Domingos, as vidas espirituais de ambas assemelhavam-se pelo voto precoce de virgindade, uso extremo de jejuns e mortificações corporais, humildade absoluta, coincidência de datas de nascimento etc. (Graziano, 2004, p.43-48). Apesar dessas indicações, Evergton Souza não procura explorar sistematicamente os paralelos entre a narrativa de Monteiro da Vide e as hagiografias de Rosa de Lima. Antes, percebe em tais narrativas o eco “de um padrão que já se encontrava plenamente desenvolvido à sua época”.³

Este trabalho espera complementar algumas conclusões dos autores citados. Em primeiro lugar, mesmo aceitando a existência de um padrão difuso de espiritualidade ascética no período (Dias, 1960, v.1, p.449-452; Bellini, 2006, p.81-105; Gélis, 2010, p.19-130), que teria influenciado simultaneamente Monteiro da Vide e os hagiógrafos de Rosa de Lima, existem traços nas fontes que permitem identificar correspondências precisas entre os dois relatos. Para

tanto, foram cotejadas duas edições espanholas da obra do frade dominicano Leonard Hansen, um dos primeiros hagiógrafos a relatar os feitos espirituais de Rosa de Lima (Hansen, 1665; 1668). Em segundo lugar, buscar-se-á, com base em outros indícios, a reconstituição das experiências religiosas da freira do Convento de Santa Clara do Desterro, partindo da análise das obras do frade Eusébio de Matos e dos contatos estreitos estabelecidos entre o Colégio dos jesuítas da Bahia e aquele Convento.

Nos domínios de Castela e além, parece ter sido significativo o impacto da divulgação das virtudes heroicas e dos milagres praticados pela beata peruana Rosa de Santa Maria, tornada Santa Rosa de Lima após a canonização, em 1671.⁴ Para os padrões da época, o reconhecimento pela Santa Sé Apostólica da santidade ocorrera em tempo recorde. Vivendo entre 1586 e 1617, os hagiógrafos registraram que, no funeral, Rosa fora aclamada publicamente como santa pela população de Lima. Em 1630 foi aberto em Roma o processo de canonização, cuja documentação completa foi apresentada, 4 anos mais tarde, à Sagrada Congregação dos Ritos. Recebeu a beatificação em 1668, e 2 anos depois foi declarada pelo papa Clemente X padroeira da América e das Filipinas. Tal cronologia contrariava as novas normas de canonização formuladas pelo papa Urbano VIII, segundo as quais, entre outras exigências, deveria ser respeitado um intervalo de pelo menos 50 anos entre a morte e o julgamento da santidade de um candidato.⁵

Única mulher nascida no continente americano a merecer a canonização durante o período colonial, a notoriedade de Rosa de Lima se estendeu também ao reino português, na época em que mal terminara a Guerra da Restauração (1640-1668). Apenas 5 anos depois da publicação da *Vita mirabilis mors pretiosa venerabilis Sororis Rosa de S. Maria* (1664), a primeira edição da mais influente hagiografia da santa peruana, escrita por Leonard Hansen, saiu uma tradução portuguesa da obra. Em 1674 veio a lume nova edição da mesma tradução, sinal do interesse despertado pela obra junto ao público português.⁶ Em 1670, o fidalgo Antônio de Sousa de Macedo publicou em Lisboa uma narrativa abreviada da vida da santa peruana.⁷ O catálogo da Biblioteca Nacional de Portugal inclui dois sermões publicados no Reino imediatamente após a beatificação de Rosa de Santa Maria (Tomaz, 1669; Roubam, 1670).

Antes de enfocarmos a narrativa do arcebispo da Bahia, onde se encontram paralelos entre Santa Rosa de Lima e a madre Vitória da Encarnação, devemos analisar um texto publicado no final do século XVII, o qual constitui o primeiro testemunho das virtudes da freira clarissa. Trata-se do sermão pregado no Convento de Santa Clara do Desterro pelo frade carmelita Eusébio de

Matos, no dia das Onze mil Virgens. Por ocasião dessa festividade – que, divulgada pelos jesuítas, aludia ao martírio de Santa Úrsula e das demais companheiras –, Vitória da Encarnação professou no claustro das clarissas da Bahia ao lado da irmã mais velha, Maria da Conceição. Em momento algum do sermão figura o nome das duas irmãs unidas pelo sangue e pelos votos religiosos, a identificação foi feita pelo próprio Monteiro da Vide.⁸ As pesquisas de Anna Amélia Nascimento indicam que os nomes de batismo das duas irmãs eram Maria da Conceição Bixarxe e Vitória Bixarxe. Haviam entrado no Convento de Santa Clara em 29 de setembro de 1686 e, após cumprir o período do noviciado, professaram na festa das Onze mil Virgens do ano seguinte (Vide, 1720, p.19-20).

Um dos principais argumentos desenvolvidos pelo religioso carmelita e ex-jesuíta foi a comparação entre o martírio efetuado por Santa Úrsula e as Onze mil Virgens e o sacrifício perpetrado pelas duas irmãs que se entregavam ao claustro do Convento de Santa Clara do Desterro (cf. Leite, 1945, t.V, p.122). Objetivando, simultaneamente, o deleite, a instrução e a persuasão dos fiéis que o ouviam, o orador procura de modo engenhoso convencer a audiência de que o martírio das lendárias companheiras de Santa Úrsula era inferior ao das duas irmãs:

Saibamos agora qual foi o ponto mais heroico, o mais sublime e o mais requintado do martírio das onze mil virgens. Cuidará alguém que consistiu na sua morte, mas não é assim, porque ainda que nela consiste o martírio, o mais árduo do martírio não consiste no morrer; pois em que? ... para o martírio ser próprio e verdadeiro martírio, visto está que se há de padecer, para se padecer há-se de sentir, para se sentir há-se de viver: logo, em todo o rigor, o maior rigor do martírio não consiste em aquele último instante em que já se morre, senão naqueles espaços em que ainda se vive ... enfim não consiste tanto o seu rigor em perder a vida e padecer a morte, quanto em estar sentindo a morte e estar logrando a vida. (Matos, 1694, p.13-14)

Assim, desenvolvendo a ideia de São Basílio, segundo o qual os “religiosos são mártires vivos”, o autor se coloca entre os que defendiam a superioridade das virtudes heroicas – em particular a da obediência, considerado o voto mais importante da vida religiosa – sobre o sacrifício de sangue e os milagres (Po-Chia Hsia, 2005, p.133-140). O chamado “martírio branco” tornou-se um ideal de perfeição valorizado a partir da Baixa Idade Média, fortalecendo-se no

contexto da Reforma Católica. Segundo Eusébio de Matos, o religioso ideal era aquele que praticava a humildade sem limites:

Esta é a maior dificuldade dos Mártires vivos e esta a maior obrigação dos Religiosos Verdadeiros; devem não só sujeitar-se à vontade de seus Prelados, senão que se devem resignar na sua vontade; antes não só se devem resignar com o que eles ordenam, senão que devem querer o mesmo que eles querem. (Matos, 1694, p.15)

As mortificações corporais, como os jejuns e as penitências, tornaram-se um instrumento recorrente para garantir a submissão do corpo e do espírito a um ideal de vida santa. Impulsionados pela Reforma Católica, os exercícios ascéticos atingiram o clímax no século XVII, a julgar pelo aparecimento de uma miríade de obras sobre as vidas de varões e virgens virtuosas que seguiam tais práticas, estendendo-as ao conjunto dos fiéis. Difundido particularmente pelos membros das ordens missionárias, como os jesuítas, franciscanos, oratorianos e carmelitas descalços, o ideal do ascetismo transformou o catolicismo pós-tridentino em uma ‘religião da cruz’, marcada pela exaltação e pela imitação do sacrifício de Cristo no Calvário. A multiplicação de procissões penitenciais, vias-sacras e, acima de tudo, o lugar de destaque assumido pela literatura e pelas imagens da Paixão, constituíram as manifestações mais visíveis da espiritualidade então em voga. Segundo Kessel, a intensidade com que as mulheres devotas sentiam as dores de Cristo era superior ao sentimento dos homens. Permanecendo mais próximas dos rituais do nascimento e morte, para tais mulheres “o corpo de Cristo tornava-se o seu corpo, a Sua paixão a própria paixão delas” (Tavares, 1996; Châtelier, 1995, p.53-64 e 129-153; Marques, 2000, p.570-580; Kessel, 1994, p.216).

Na Bahia, em 1701, a igreja do Colégio da Companhia de Jesus dispunha de um conjunto com sete imagens da Paixão que, a cada sexta-feira da quaresma, eram sucessivamente exibidas aos fiéis, os quais ouviam também na ocasião práticas espirituais preparadas pelos padres da Companhia (Leite, 1945, p.130). O próprio Eusébio de Matos, quando ainda se vinculava aos jesuítas, ocupara o púlpito por ocasião daqueles exercícios religiosos, sendo o mais famoso o sermão do *Ecce Homo* (Matos, 1677). Nessa peça oratória, o pregador alude à cena do Evangelho em que Cristo aparece ao povo coroado de espinhos e com as mãos atadas. De acordo com as diretrizes da espiritualidade da *devotio moderna*, Matos chamava a atenção para o caráter comovente daquela representação, destinada a atrair os fiéis à comoção e à conversão. Caso o Cristo

sofredor fosse incapaz de mudar os pecadores, Matos lembrava a estes que teriam de prestar contas ao mesmo na qualidade de rigoroso juiz de suas culpas (Matos, 2007, p.17-28). Vinculando-se posteriormente à Ordem do Carmo, Eusébio de Matos conferiu um desenvolvimento mais amplo ao tema nos sermões dos Passos de Cristo. Em um conjunto de cinco sermões, abordou sucessivamente o “Passo do Horto”, o “Passo de Cristo na Coluna”, o “Passo de Cristo na Coroação”, o “Passo do *Ecce Homo*” e o “Passo de Cristo com a Cruz às Costas” (Matos, 1694, p.218-350).

Nesse ambiente devocional viveram as irmãs Vitória e Maria da Conceição. Segundo a obra de Monteiro da Vide, com poucos anos de idade Vitória teria dito a seu pai que seria mais fácil cortarem-lhe a cabeça do que escolher o estado de religiosa. Alarmado pela recusa contundente da filha em seguir estado tão honrado, o pai se aconselhou com o confessor, o padre jesuíta João de Paiva. Esse religioso o acalmou, dizendo que a filha seria uma grande religiosa. O relato do bispo mostra em seguida como Vitória se inclinou cada vez mais em direção à carreira do claustro, com base em diversos sonhos e revelações que lhe mostraram a excelência da condição de freira (Vide, 1720, p.10-17). Esse momento conflituoso da conversão está inteiramente ausente dos relatos hagiográficos a respeito de Rosa de Lima. Nestes, predominava a lógica da predestinação, isto é, o fato de que, desde a mais tenra infância, a virgem peruana estava decidida a abandonar o mundo e alcançar elevados benefícios espirituais (Sánchez Lora, 1988, p.411).

A influência da orientação espiritual da Companhia de Jesus sobre as inclinações devocionais de Vitória surge em diversos testemunhos. Em primeiro lugar, aparece o padre já mencionado João de Paiva que, antes de falecer, em 1681, possuía fama de santo, conforme a descrição do visitador da Companhia de Jesus: “todo espírito, sombra de corpo. Assíduo na mortificação e na oração, de dia e de noite. Enquanto teve forças, o seu cuidado foi a caridade com o próximo” (Leite, 1945, p.82). O padre Eusébio de Matos, cujo sermão das Onze mil Virgens foi pregado durante a cerimônia de profissão das irmãs Vitória e Maria da Conceição, fora também vinculado à Companhia de Jesus na Bahia, afastando-se dela em 1677 (Leite, 1945, p.123). A realização do ritual de ingresso no Convento de Santa Clara no dia dedicado ao martírio de Santa Úrsula e de suas companheiras pode indicar a preferência devocional partilhada pelas irmãs Vitória e Maria em relação a um culto que era particularmente vinculado aos jesuítas (Martins, s.d., p.116; Duarte, 2011). Na devoção que Vitória nutria pelo Santíssimo Sacramento aparece de modo mais seguro a ligação que a freira mantinha com práticas devocionais irradiadas pelos jesuítas.

Presente desde os primeiros tempos da Companhia, em 1693 um padre jesuíta instituiu na Bahia “uma adoração perpétua ou laus perene todas as horas do dia e da noite em honra do Senhor Sacramentado”. No claustro do Convento de Santa Clara, Maria da Encarnação seguia devotamente aquele exercício devocional, dedicando à adoração eucarística 50 horas semanais (Vide, 1720, p.40-42).⁹ Segundo a narrativa do arcebispo da Bahia, madre Vitória da Encarnação tomava anualmente os *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio de Loyola, seguindo em tal prática a direção dos padres jesuítas. Monteiro da Vide revela, além disso, que a freira sempre se tinha confessado com os padres da Companhia, “escolhendo para este fim aqueles de cuja virtude se tinha melhor conceito” (Vide, 1720, p.39-40). Em um ponto da narrativa, o arcebispo da Bahia revela até mesmo o nome do confessor ordinário de madre Vitória: o padre jesuíta Jacobo Cocleo que, segundo Serafim Leite, havia ingressado na Província do Brasil em 1652 e professado em 1665 (Vide, 1720, p.56-57; Leite, 1945, p.289, 294 e 311).

Após a contextualização das práticas espirituais de Vitória da Encarnação, cabe detalhar de modo mais sistemático o seu conteúdo para, em seguida, cotejá-las com o suposto modelo de devoção, isto é, a hagiografia de Santa Rosa de Lima. Ecoando recomendações contidas no sermão que Eusébio de Matos pregou na cerimônia de profissão, a narrativa do metropolitano da Bahia destacou a virtude de humildade na vida religiosa de Vitória. Alguns *exempla* ou casos edificantes são particularmente instrutivos a esse respeito. Segundo o arcebispo, a freira se exercitava nos “ofícios baixos”, varrendo os “dormitórios, cozinha e quintais”. Além disso, limpava “os canos recolhendo deles o lodo com suas próprias mãos, tão contente e alegre como se nunca em sua vida se tivera visto em maiores limpezas”. Além de encontrar satisfação no exercício de ocupações penosas ou repugnantes, Vitória procurava dentro dos muros da clausura a companhia das mulheres de condição mais simples, “servindo e comendo igualmente com elas” (Vide, 1720, p.21-24). O autor não esclarece se eram servas da comunidade – isto é, “moças brancas, órfãs e pobres” que enviavam petições para serem recolhidas no Convento e ali servir as religiosas – ou servas particulares – que, “tidas e havidas como donzelas, sem nenhuma fama contrária”, podiam ser livres, forras ou escravas (Nascimento, 1995, p.115-116). Em outra passagem da obra de Monteiro da Vide, torna-se claro que a própria Vitória da Encarnação mantinha em sua companhia uma serva parda, que foi expulsa do claustro padecendo de loucura, tendo então retornando à casa materna da freira. Quando já estava curada, a mulher solicitou reingresso na clausura, recebendo para isso apoio de madre Vitória, a qual

garantiu que a serva não tornaria a perder o juízo. Como a opinião de Vitória possuía elevada estima diante dos prelados, estes concederam licença para a parda “entrar outra vez, dispensando no direito que proíbe nas educandas e servas semelhante reingresso” (Vide, 1720, p.96-100). Em outros trechos da narrativa torna-se explícito o contato de Vitória com as escravas. Em ocasião indeterminada, “deram bexigas em duas pretinhas, uma da Madre Vitória e outra de sua irmã”. Em razão das ameaças de contágio, as religiosas solicitaram que as duas fossem expulsas da clausura. Madre Vitória, discordando da iniciativa, respondeu-lhes: “deixassem estar as negrinhas na sua Cela, que Ela as curaria” (Vide, 1720, p.100-101). Quando ocupava o cargo de provisora, tornou a exercitar de modo exemplar a humildade com uma mulher da mesma condição:

Estando a repartir a carne para as Religiosas, chegou uma escrava a tomar a ração para sua senhora, e dando-lha a não quis a escrava aceitar, e atirando com ela furiosamente, sucedeu dar em uma face da dita Madre Vitória Provisora tal pancada (por estar com a cabeça baixa) que logo se lhe fez, não vermelha por afrontada, mas preta por indignamente ferida. As pessoas que estavam presentes se indignaram muito contra a inadvertida escrava, mas a paciente e virtuosa provisora sem queixar-se, nem alterar-se, disse com toda a mansidão: Isto que vem a ser? (Vide, 1720, p.25-26)

No mesmo plano da humildade, a hagiografia de Monteiro da Vide situava a prática da virtude da obediência de Vitória da Encarnação. O arcebispo da Bahia comparava a perfeita observância, por parte da freira, dos três votos da vida religiosa – castidade, pobreza e obediência – a “três cravos na Cruz da Religião”. Com relação ao último voto, resignava a sua vontade aos prelados, confessores, companheiras do claustro e, como já foi visto, até mesmo às servas e escravas do Convento. Quanto aos confessores, cumpria escrupulosamente tudo o que ordenavam, mesmo em matérias de ínfima importância (Vide, 1720, p.87-92). Com relação à pobreza, Monteiro da Vide narra que a freira utilizava apenas um hábito, “o mais grosseiro, e este curto (quando permitia a modéstia Religiosa) e remendado”. Utilizou no Convento, durante 20 anos, uma celazinha com doze palmos e meio de comprido e seis de largura, onde havia uma banca com três palmos de largura que lhe servia de cama. Para se aquecer, uma manta grosseira e um lençol que fiara “por suas próprias mãos” e, à guisa de travesseiro, um duro cepo. Em sua posse, muito poucos objetos pessoais (Vide, 1720, p.83-87).¹⁰

Na reedição da narrativa de Monteiro da Vide preparada por Antonio de Santa Maria Jaboatão, além de mudanças formais e de sutis acréscimos de conteúdo, o cronista franciscano introduziu uma divisão de capítulos ausente no original. Entre os títulos de capítulos acrescentados consta “Das muitas disciplinas e rigorosas penitências da Madre Vitória”, que contempla a descrição de algumas das práticas ascéticas da freira clarissa (Jaboatão, 1862, p.695-697). Não obstante, em outros pontos da narrativa multiplicam-se os exercícios da penitência, tornando nítida a importância que ocupavam na vivência espiritual e na percepção da santidade do período. Começando a analisar o primeiro trecho aludido, Monteiro da Vide descreve os instrumentos de martírio que infligiam sofrimento ao corpo de Vitória, cuja “Alma Santa guarnecida de escudos se segurava com estas armas de toda a invasão dos inimigos” (Vide, 1720, p.32-33). A aplicação intensa e frequente de disciplinas corporais deixava no coro conventual marcas do sangue de Vitória, que por uma vez tentou inutilmente ocultá-las das demais religiosas. Jejuava a pão e água na Quaresma, em todas as sextas-feiras do ano e três dias por semana.

Essas características mais gerais, presentes com poucas variações em outros relatos de perfeição religiosa do período, podem ser complementadas com descrições mais específicas dos exercícios penitenciais. Nestes, torna-se visível a sensibilidade diante do sofrimento e da fragilidade de Cristo, bem como a tentativa pontual de imitá-lo em seus últimos dias. Segundo o arcebispo da Bahia, depois de uma visão ou sonho – em que Cristo dissera a Vitória: “segue esposa minha os meus passos” – a freira decidiu iniciar no Convento a procissão dos “Santos Passos” (Vide, 1720, p.42-44). Deixando de lado as motivações da narrativa hagiográfica, Vitória da Encarnação pode ter encontrado inspiração em exemplos disponíveis na própria cidade da Bahia, onde, desde o início do século XVII, era realizada pelos carmelitas calçados a procissão do Senhor dos Passos (Souza, 1977, cap. VII, p.18-22). Na mesma época, já havia no Convento do Carmo uma Irmandade dedicada à devoção dos Passos, cujos irmãos foram obsequiados com um sermão de frei Eusébio de Matos. O que sobressai na narrativa é o modo de Vitória acompanhar o exercício devocional da Quaresma, isto é, levando uma cruz às costas e na cabeça uma coroa de espinhos. Para enfatizar o esforço empenhado pela freira, o arcebispo da Bahia insere na narrativa uma anedota tipicamente hagiográfica, que valoriza o feito da santidade heroica:

A cruz com que acompanhava a procissão, e de que mais vezes usava, era tão pesada, que apenas podiam com ela duas Religiosas, como mostrou a experiência,

pois pedindo-lha em certa ocasião, e carregando a ambas, se sentiram depois da procissão tão debilitadas, que não se atreveram a pedir-lha segunda vez. Dizendo-lhe ao restituí-la: *Madre nunca mais, pois não quer Deus que nos matemos, não sabemos como pode com ela!* (Vide, 1720, p.46-47)

A devoção aos Passos da Paixão assumiu outros desdobramentos na vida espiritual de Vitória. Em primeiro lugar, construiu no claustro uma capelinha para abrigar a imagem do Senhor dos Passos “com a devida decência”. Em seguida, organizou uma via-sacra, um exercício devocional análogo ao dos Passos, que procurava reproduzir de modo mais fidedigno o sacrifício de Cristo no Calvário:

Para que todos os seus passos fossem sempre dirigidos à memória da sagrada Paixão, dispôs a Madre Vitória outra via-sacra, além da comum, que começava na dita Capelinha, passava pela sua pequena e humilde cela, e terminava em um quintalinho, que na cerca fez com licença da Prelada, a qual cercou com várias pequenas árvores e plantas, e no meio um montezinho com muitas flores, e entre ela uma cruz, a que ela chamava o seu Monte Calvário. (Vide, 1720, p.49-50)

A construção de eremitérios nas cercas conventuais era uma prática adotada nas províncias dos frades carmelitas descalços. Assim, à semelhança de Teresa, a santa fundadora da Ordem, procuravam “gozar mais de Deus na solidão”.¹¹ Em madre Vitória, o ‘cristocentrismo’ inclinado às representações mais ternas e sensíveis do Salvador encontrou eco também na devoção do Nascimento do Menino Jesus.¹² Para homenageá-lo, além de fabricar a sua ‘lapinha’, organizou no Convento uma novena que se estendia entre 16 e 24 de dezembro e era repetida em outros meses do ano (Vide, 1720, p.54-56).

Deixando de lado a devoção que dirigia às almas do Purgatório (Souza, 2011, p.77-84), já detalhada pela historiografia, e que encontra poucos paralelos nos modelos femininos de santidade do período, foram caracterizadas as linhas gerais da vivência religiosa de Vitória da Encarnação. Para permitir um paralelo mais completo com a vida de Rosa de Lima, resta ainda comentar a morte com odor de santidade da freira clarissa. Dadas as características estereotipadas que a descrição desse momento assume nas narrativas hagiográficas, será priorizada aqui a análise dos supostos milagres ocorridos junto ao local de sepultamento. Com a notícia da morte da freira, acorreram ao Convento de Santa Clara muitos fiéis, trazendo “contas, medalhas, bentinhos, cruzes e lenços”, com os quais tocavam o corpo da freira. Tais relíquias eram depois utilizadas para a cura de determinadas doenças. Foi esse o caso de uma

religiosa que, padecendo de uma moléstia na garganta que os médicos não conseguiam curar, rogou pela intercessão de madre Vitória. Em seguida, “Mandou desfazer em uma xícara de água pouca porção de terra de sua sepultura, e a bebeu com viva Fé, e molhou a parte exterior inchada, sucesso maravilhoso! Logo se foram mitigando as dores ... e amanheceu desfeito o tumor, com assombro das religiosas” (Vide, 1720, p.136-137).

As narrativas acerca de Rosa de Lima separadas aqui para análise constituem traduções em espanhol da obra de Leonard Hansen, dado que foi assinalado no próprio subtítulo das obras, como já ficou indicado acima. Não obstante, a *Vida admirable y muerte preciosa* publicada em 1665 é nitidamente mais abreviada do que *La Bien aventurada Rosa peruana de S. Maria*, editada 3 anos depois. O grau de detalhamento fornecido pela segunda narrativa explica a sua inclusão neste estudo comparativo. Como outros estudiosos já observaram, torna-se patente o esforço de Hansen em apresentar Rosa de Lima como uma cópia quase integral de Santa Catarina de Siena. Esta última, canoizada em 1461, estava incluída entre as penitentes leigas que praticavam jejuns, disciplinas e exercícios devocionais ligados à imitação de Cristo.¹³ Enquanto Rosa de Lima se encaixava nesse tipo penitencial leigo, permanecendo na casa dos pais com o uso do hábito de irmã terceira da Ordem de São Domingos, Vitória da Encarnação ingressou formalmente na clausura conventual, regida pela Regra de Santa Clara.

Nas narrativas acerca de Rosa de Lima, quatro pontos podem ser destacados, de modo a permitir uma comparação mais sistemática com o relato da freira clarissa: o par humildade/obediência; as práticas de ascetismo, incluindo-se aquelas dedicadas à Paixão; a devoção ao Nascimento de Cristo; e a descrição de certos milagres ocorridos junto à sepultura. No que tange à humildade, importa considerar a análise de uma estudiosa acerca da *Vida* de Catarina de Siena. Redigida pelo confessor e hagiógrafo Raymond de Cápua, foi traduzida em castelhano em Alcalá, em 1511. O impacto da obra foi tremendo, tendo até mesmo influenciado a escrita de Santa Teresa d'Ávila. O modelo de espiritualidade que se depreende daquela *Vida* “é medido em termos do crescimento da alma na humildade e as correspondentes recompensas sobrenaturais que a alma recebe”. A onipotência divina surge em seres mais fracos, como as mulheres, que se tornam assim o “veículo para a atividade divina no mundo” (Ahlgren, 2000, p.53 e 65). A linguagem da humildade e a autoridade instrumental das mulheres formaram uma retórica influente para as narrativas femininas no período moderno, aparecendo de forma clara nas hagiografias de Rosa de Lima.

Com relação ainda à humildade, as hierarquias do mundo colonial evidenciam a prática dessa virtude em grau extremo. Segundo o relato hagiográfico, Rosa obrigava a uma criada indígena, “rustica en condicion, que en un retrete de su casa la pisara, hollara, escupiera, la diera de golpes, y se alguna vez lo rehusava, la obligava com ruegos” (Hansen, 1665, p.10). Se soubesse da existência “de alguna criada, o esclava de persona conocida enferma, se la llevaba a casa, sin diferencia de nacion, Espanõla o Indiana, mulatos, ni esclavos negros, sin asco de llagas” (Hansen, 1668, p.67). Quando vivia na casa do contador Gonzalo de Maza, a mulher deste testemunhou que “Siempre se tuvo por la menor de quantos en ella estaban. Y assi se sugetava en todo, y por todo, no solo al padre de familias, à su muger, y a sus hijas, que erã niñas, sino tambien à los criados y criadas, hasta los mas abatidos esclavos” (Hansen, 1668, p.41).

No que diz respeito à obediência, o maior hagiógrafo de Rosa fornece um *exemplum* particularmente significativo de prática da referida virtude mesmo após a morte. Diante do desaparecimento de uma colher de prata, a priora do Convento de Santa Catarina de Lima dirigiu-se do modo seguinte a uma imagem de Rosa: “yo te mando debaxo de aquella obediência estrecha à que me está obligadas todas las Religiosas deste Convento, que hagas parecer luego la cuchar de plata que se ha perdido”, pedido que foi atendido (Hansen, 1668, p.21). Hansen assinalou ainda a submissão que Rosa guardava diante dos pais. Com a mãe, a prática da referida virtude exigiu muita habilidade de Rosa, na medida em que María de Oliva pretendia encaminhá-la para as “pompas vãs” do século. Assim, quando pediu à filha para colocar uma guirlanda de flores na cabeça, Rosa teria introduzido um alfinete no interior da trança, pressionando-o de tal forma contra a cabeça que se tornou um instrumento de tormentos (Hansen, 1668, p.13-14).

À semelhança de Catarina de Siena, Rosa usou mais tarde uma verdadeira coroa de espinhos, cuja confecção fora inspirada na contemplação de uma imagem que exibia o drama de Cristo: “Poniendo los ojos y mirando atentamente una piadosa Imagen de Christo del *Ecce Homo*, la tierna y devota compassion de lo que via ... Detenia-se la consideración contemplando la corona de espinas, que hazia sangriento asiento em la cabeça de Christo ... Llevada de esta atención fabrico entonces la primera corona” (Hansen, 1668, p.68).

Seguindo o protótipo da santa medieval, as práticas ascéticas de Rosa de Lima atingiram o paroxismo. Hansen assinalou primeiramente que, durante a Quaresma, Rosa jejuava a pão e água. Em outro trecho, indicou que “llegada la Quaresma, del todo se quitava el pan, solo comia semillas de naranjo”. De modo ordinário, fechava-se de quinta a sábado em um oratório doméstico,

sem que nenhuma necessidade corporal a fizesse ausentar-se dali. Podia passar 8 dias apenas com o alimento da eucaristia (Hansen, 1665, p.13-15). As penitências corporais eram igualmente severas. Ainda que lhe recomendasse moderação, o confessor concedeu licença para que ela se flagelasse com 5 mil açoites, no período de poucos dias, sendo o referido número o mesmo que “Christo recebeu por nuestras culpas en su Passión, segun que piadosamente se cree” (Hansen, 1668, p.59). O hábito de se disciplinar todas as noites com correntes de ferro foi proibido pelos confessores (Hansen, 1665, p.16). Em busca de maior isolamento, obteve da mãe permissão para erigir no pomar ou horto doméstico uma pequena cela, que tinha cinco pés de comprimento e quatro de largura, cuja estreiteza foi reparada por um confessor (Hansen, 1665, p.20-21).

A imitação dos Passos da Paixão se tornou uma ideia fixa para Rosa de Lima. À noite,

Passeava el huerto, los pies desnudos, con una Cruz bien grande puesta en los ombros; y no contenta con que los llenasse de cardenales, dexava cair à plomo las rodillas, hiriendolas contra el suelo, mediendo desta suerte com intimos suspiros y amargas lagrimas los passos de la via sacra del Calvario. (Hansen, 1668, p.61)

A sensibilidade diante dos sofrimentos de Cristo se estendia também à ocasião do nascimento. Segundo o hagiógrafo, “nunca le parecia Christo mas pobre que en el portalexo (sic) de Betleen, donde le mirava reducido à um establo, pequenito en el cuerpo, desnudo, tiritando de frio, embuelto en pobres panales” (Hansen, 1668, p.195).¹⁴ O trecho citado soa muito semelhante a uma passagem da narrativa de Monteiro da Vide. Fornece assim um possível indício para sustentar o principal argumento deste trabalho, isto é, de que o prelado da Bahia teria possivelmente se pautado nas hagiografias de Rosa de Lima para elaborar a narrativa sobre Vitória da Encarnação. Descrevendo as práticas de oração e penitência com que a freira Clarissa acompanhava as novenas do Nascimento de Cristo, observa que a mulher assim se preparava para abrigar em seu coração “ao Santíssimo Menino, a quem contemplava tiritando de frio no desabrigo de um Portal, ao pino da meia-noite, e no rigoroso tempo do mais Congelado Inverno” (Vide, 1720, p.55-56; Jaboatão, 1862, p.708).

Para terminar a comparação entre as narrativas de caráter hagiográfico, resta a menção a uma cura miraculosa sucedida após o falecimento de Rosa de Lima. Esse episódio apresenta muitas analogias com o que foi descrito acima

por Monteiro da Vide, sobre uma freira clarissa curada com o pó da sepultura de Vitória da Encarnação:

Esquinencia cruel avia inflamado por todas partes los musculos guttrales de Iosepha de Zarate, niña de seis años, y con tanto rigor que ni podia passar un bocado, ni abrir sin mucha pena la boca. Llamose ao Cirujano Ortega, que haziendo inspeccion de la llaga ... declarola por incurable ... Su madre fora de si con el susto de ver que tan aprisa desauciassen da salud de su hija, con ardentes afetos la encomendo desde luego à Rosa: despues de fleida (sic) en agua um poco de tierra, que con este intento avia traído sua abuela Iosepha del sepulcro de la Virgen, con una cuchara la [ileg.] en la boca de la niña. La qual con solo un trago que passo pudo abrir sin dificultad la boca. (Hansen, 1668, p.440)

Se o argumento aqui defendido estiver certo, não são casuais os paralelismos existentes entre as histórias de Vitória da Encarnação e Rosa de Lima. Conforme argumentou um autor, as narrativas acerca da última foram construídas para se conformarem com o protótipo de santidade de Catarina de Siena. Essa prática de escrita, que lembra um palimpsesto, tinha como efeito ampliar as chances de canonização da virgem peruana (Graziano, 2004, p.49). De modo similar, o arcebispo da Bahia procurou selecionar para o relato que compôs aqueles episódios, *exempla* e devoções que mais se aproximavam do modelo dominante de santidade feminina, legitimado pela Igreja. O culto às almas do purgatório constitui em parte uma exceção, como já foi assinalado. Além das duas passagens onde parece haver uma correspondência mais próxima entre as vidas das duas mulheres, merece também destaque a intensidade dos exercícios ascéticos conferida pelo uso da coroa de espinhos e de pesadas cruces nos Passos e nas vias-sacras, e a busca de minorar os sofrimentos físicos de escravas, criadas e pobres que padeciam doenças. Por fim, cabe assinalar que as hagiografias de Rosa de Lima e as obras de perfeição espiritual protagonizadas por outras mulheres estão inseridas em uma corrente comum de espiritualidade ascética, para a qual Catarina de Siena constituía o modelo a ser imitado. A beatificação e canonização de Rosa constituíram uma atualização do modelo, atraindo a atenção do hagiógrafo Monteiro da Vide, interessado em associar a “puríssima Rosa” nascida no oriente da América meridional à “singular Vitória” da Bahia (Vide, 1720, p.8-9).

REFERÊNCIAS

- AHLGREN, Gillian T. W. Ecstasy, Prophecy and Reform: Catherine of Siena as a Model for Holy Women of Sixteenth-Century Spain. In: BOENIG, Robert (Ed.) *The Mystical Gesture: Essays on Medieval and Early Modern Spiritual Culture in Honor of Mary E. Giles*. Aldershot: Ashgate, 2000. p.53-65.
- ANGULÓ, Fr. Domingo, O. P. *Santa Rosa de Santa Maria*. Estudio bibliográfico. Lima: Sam Marty y Cia., 1917. p.68ss. Apenas para o século XVII, o autor contabilizou 34 diferentes edições de obras que tratavam da vida de Rosa de Lima, publicadas em latim, castelhano, italiano, francês e português.
- BELLINI, Lígia. Penas, e glórias, 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-afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: Ed. UFBA, 2006. p.81-105.
- CHAHON, Sergio. *Os convidados para a ceia do senhor: as missas e a vivência leiga do catolicismo na cidade do Rio de Janeiro e arredores (1750-1820)*. São Paulo: Edusp, 2008.
- CHÂTELIER, Louis. *A religião dos pobres: as missões rurais na Europa e a formação do catolicismo moderno. Séc. XVI-XIX*. Lisboa: Estampa, 1995.
- D'ÁVILA, Santa Teresa. *Livro da vida* (1588). São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2010.
- DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra, 1960.
- DICCIONARIO de la lengua castellana ... compuesto por la Real Academia Española. Tomo quinto ... En Madrid: En la Imprenta de la Real Academia Española: Por los herederos de Francisco del Hierro. Año de 1737.
- DUARTE, Stela Beatriz. Martírio e castidade: atos de virtude evidenciados nos exemplares textuais quinhentistas. XXVI Simpósio Nacional de História (Anpuh), XXVI. *Anais...* São Paulo, jul. 2011.
- GÉLIS, Jacques. O corpo, a Igreja e o sagrado. In: VIGARELLO, Georges (Dir.) *Da Renascença às Luzes. História do Corpo, v.1*. Petrópolis (RJ): Vozes, 2010. p.19-130.
- GRAZIANO, Frank. *Wounds of Love: The Mystical Marriage of Saint Rose of Lima*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- HANSEN, Fr. Leonardo, O. P. *Vida admirable y muerte preciosa de la venerable madre sóror Rosa de Santa Maria Peruana*, en Lima, de la Tercera Orden de Predicadores ... Escrita en Latin ... Recopilada de Orden del M. R. P. M. Fr. Ivan Tomas de Rocaberti. Cathedratico de Theologia en la Universidad de Valencia, Provincial de Aragon ... Impresa en Valencia, por Geronimo Villagrafa, Impresor del Santo

- Tribunal y de la Ciudad ... año 1665; *La bien aventurada Rosa peruana de S. Maria de la tercera orden de santo domingo, su admirable vida y preciosa muerte*. Restituida Del Latino Idioma ... al natural de la sierva de Dios Por El M. R. Padre Maestro Fr. Jacinto de Parra ... Con Privilegio, en Madrid: Por Melchor Sanchez, Impresor de Libros, Año de 1668. Disponíveis em: www.books.google.com.br; Acesso em: 11 fev. 2012.
- JABOATÃO, Fr. Antonio de Santa Maria. *Novo orbe seráfico brasílico ou Chronica dos frades menores da província do Brasil ...* parte segunda (iné dita) impressa por ordem do IHGB. Rio de Janeiro: Typografia Brasiliense de Maximiano Gomes Ribeiro, 1862. v.III, p.648-746.
- KESSEL, Elisja Schulte Van. Virgens e mães entre o céu e a terra. In: DAVIS, Natalie; FARGE, Arlette (Dir.) *Do Renascimento à Idade Moderna* (História das Mulheres, v.3). Porto: Afrontamento, 1994.
- LEHMIJOKI-GARDNER, Maiju. Introduction. In: _____. (Ed.) *Dominican Penitent Women*. New York: Paulist Press, 2005. p.1-39.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional; Lisboa: Portugalá, 1945.
- MARQUES, João Francisco. Rituais e manifestações de culto. In: MARQUES, João F.; GOUVEIA, Antonio Camões (Coord.) *Humanismos e Reformas* (História Religiosa de Portugal, v.2). Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. p.570-580.
- MARTINS, Fausto Sanches. Culto e devoções das igrejas dos jesuítas em Portugal, p.116. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3768.pdf>.
- MATOS, Eusébio de. *Ecce Homo*. Practicas pregadas no Collegio da Bahia as sextas feiras à noite, mostrandose em todas o Ecce Homo: pello Padre ... Religioso da Companhia de Jesus, Mestre de Prima na sagrada Theologia ... Lisboa. Na Officina de Ioam de Costa, 1677. Edição consultada: *Ecce Homo*. ed. e notas de José Américo Miranda e Valéria Maria Pena Ferreira. São Paulo: Globo, 2007.
- MATOS, Fr. Eusébio de, O. Carm. Sermão primeiro. Pregado no Mosteiro de Santa Clara da Cidade da Bahia na profissão de duas Irmãs, filhas de um Capitão de Infantaria, no dia das onze mil Virgens, estando exposto o Santíssimo Sacramento In: SERMÕES do Padre Mestre ... Religioso de Nossa Senhora do Carmo da Província do Brasil. Primeira Parte. Lisboa: na Oficina de Miguel Deslandes, Impresor de Sua Majestade, Ano de 1694.
- MORAES, Rubens Borba de. *Bibliographia brasiliana*: livros raros sobre o Brasil publicados desde 1504 até 1900 e obras de autores brasileiros do período colonial. São Paulo: Edusp; Fapesp, 2010.
- MYERS, Kathleen Ann. “Redeemer of America”: Rosa de Lima (1586-1617), the Dynamics of Identity, and Canonization. In: GREER, Allan; BILINKOFF, Jodi (Ed.) *Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas*. New York: Routledge, 2003.
- NASCIMENTO, Anna Amélia Vieira. *Patriarcado e religião*: as enclausuradas clarissas do Convento do Desterro da Bahia. Salvador: Conselho Estadual de Cultura, 1994.

- PO-CHIA HSIA, R. *The World of Catholic Renewal, 1540-1770*. 2.ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- RODRIGUES, A. A. Gonçalves. *A tradução em Portugal*. Tentativa de resenha cronológica das traduções impressas em língua portuguesa excluindo o Brasil de 1495 a 1950. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1992.
- ROUBAM, Alvaro de Escobar. *Sermam da Beatificação de S. Madre Rosa de S. Maria religiosa professa da Terceira Regra da Ordem dos Pregadores*: no ultimo dia da outava, que celebrarão os Religiosos do Mosteiro de S. Domingos e Religiosas do Convento de Jesu, na Villa de Aveiro ... Lisboa: na Impressão de Antonio Craesbeeck de Mello, Impressor da Casa Real, 1670.
- SÁNCHEZ LORA, José Luis. *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1988.
- SANTA TERESA, Fr. Severino de, OCD. *Santa Teresa de Jesus por las misiones*. Vitoria: Ediciones El Carmen, 1959.
- SESÉ, Bernard. *Santa Catarina de Sena: uma biografia*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- SOUZA, Affonso Ruy de. A Igreja da Ajuda e devoção dos Passos. In: PEQUENO GUIA das igrejas da Bahia. Salvador: Publicações da Prefeitura de Salvador, 1977. cap. VII, p.18-22.
- SOUZA, Evergton Sales. O lume da Rosa e de seus espinhos: espiritualidade e piedade em D. Sebastião Monteiro da Vide. In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton (Org.) *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Unifesp, 2011, p.64-68.
- TAVARES, Pedro Vilas Boas. Caminhos e invenções de santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII (alguns dados, problemas e sugestões). *Via spiritus*, Lisboa, n.3, p.163-215, 1996.
- TOMAZ, Bento de São. *Oração em louvor da Bem aventurada Rosa de Santa Maria da Terceira Ordem de São Domingos ... na festa que se fez na sua beatificação no Convento de São Domingos de Coimbra*. Coimbra: Officina de Thome de Carvalho, 1669 (reeditada em 1679).
- VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Historia da vida, e morte da madre soror Victoria da Encarnação Religiosa Professa no Convento de Santa Clara do Desterro da Cidade da Bahia*, Escrevia o Arcebispo ... Para as Reverendas Madres Abadessa e Religiosas do mesmo Convento. Em Roma, 1720. Na Estamparia de Joam Francisco Chracas.
- WOODWARD, Kenneth. *A fábrica de santos*. São Paulo: Siciliano, 1992.

NOTAS

¹ A presente comunicação faz parte de um Projeto de Pesquisa que recebeu auxílio financeiro APQ1 da Faperj. A ortografia das fontes em português foi atualizada, mantendo-se,

não obstante, o uso de maiúsculas do original. Com algumas pequenas adaptações, os títulos das obras de época foram mantidos no original.

² SOUZA, 2011, p.64-68. O propósito do arcebispo da Bahia de buscar, em Roma, o reconhecimento formal da santidade da freira clarissa foi indicado também por MORAES, 2010, t.II, p.466.

³ SOUZA, 2011, p.70 e 73, respectivamente.

⁴ ANGULÓ, 1917, p.68ss. Apenas para o século XVII, o autor contabilizou 34 diferentes edições de obras que tratavam da vida de Rosa de Lima, publicadas em latim, castelhano, italiano, francês e português.

⁵ MYERS, 2003, p.258-259. As ditas reformas, induzidas pelas críticas dos protestantes relativas ao culto aos santos, tiveram o efeito de tornar mais lento e bem documentado o processo de canonização que, além disso, passou a ser mais controlado pelas autoridades de Roma. Cf. PO-CHIA HSIA, 2005, p.132; WOODWARD, 1992, p.74.

⁶ As traduções mencionadas são a “*Vida admiravel e morte precioza do Bemaventurada Santa Roza de Santa Maria, natural da cidade de Lima ... Trad. em português pelo R. P. Mestre Fr. Domingos Freire, deputado na Inquisição de Coimbra. Lisboa, Off. Ioam da Costa, 1669*”. A segunda edição tem título idêntico, e foi publicada em 1674 pelo mesmo impressor da primeira. Cf. RODRIGUES, 1992, p.78-80. Não foi possível consultar tais edições.

⁷ ANGULÓ, 1917, p.99. Trata-se do *Epítome panegyrico de la vida admirable y muerte gloriosa de S. Rosa de Santa Maria, virgen dominicana ...* En Lisboa, con las licensas necesarias. En la Officina de Antonio Craesbeeck de Mello. Año de 1670.

⁸ VIDE, 1720, § XIV, p.19-20. O cronista franciscano Jaboatão compilou a obra de D. Sebastião Monteiro da Vide, introduzindo pontuais alterações na linguagem do texto e em detalhes da narrativa, fundindo parágrafos da primeira edição e acrescentando subtítulos na narrativa. Por conta disso, preferiu-se citar o texto original do arcebispo da Bahia. Cf. JABOATÃO, 1862, v.III, p.648-746.

⁹ A respeito do tema, cf. CHAHON, 2008, p.349-350.

¹⁰ Foge ao objetivo desse trabalho detalhar os aspectos formais que envolvem a edição original de Monteiro da Vide. Não obstante, alguns elementos devem ser registrados, à espera de futuras investigações. Chama a atenção a precariedade da edição de 1720, visível em primeiro lugar nas inúmeras gralhas e demais imperfeições tipográficas, apenas em mínima parte corrigidas na errata ao final da obra. Em muitos pontos da narrativa, tais erros quase comprometem a leitura, que só se torna possível cotejando com a versão de Jaboatão, que suprimiu a maior parte das incorreções. É também singular a ausência da subdivisão em capítulos em uma obra de natureza hagiográfica. O intervalo de apenas cinco anos entre a morte de Vitória e o aparecimento do original pode constituir parte da explicação. Cf. SOUZA, 2011, p.74.

¹¹ SANTA TERESA, Fr., 1959, p.90-91. Na narrativa pessoal de sua vida espiritual, Santa Teresa dizia que “procurava representar a Cristo dentro de mim, e achava-me melhor – ao

que me parece – nos lugares em que eu o via mais só. Parecia-me que, estando só e aflito como uma pessoa necessitada, como a pessoa necessitada haveria de me aceitar”. D’ÁVILA, 2010, p.94.

¹² GÉLIS, 2010, p.23: “o cristocentrismo que apareceu na Idade Média foi acentuado pelos padres conciliares reunidos em Trento, quando colocaram Cristo no centro da pastoral da salvação, conferindo a cada etapa de sua vida na Terra, principalmente à sua paixão, uma dimensão cultural essencial”.

¹³ SESÉ, 2008, p.7; LEHMIJOKI-GARDNER, 2005, p.1-39. Tais exercícios “prepararam o campo para a prática devocional das Estações da Cruz, que no decurso do século XVI desenvolveram uma técnica popular para comemorar as etapas da paixão de Cristo” (p.18-19).

¹⁴ O léxico da época não registra a palavra “portalexo”, mas sim “portalejo”, que parece ser uma variante gráfica da primeira. O último vocábulo constitui o diminutivo de “portal” e o exemplo fornecido pelo verbete, aludindo ao local do nascimento de Cristo em Belém, se adequa ao contexto da narrativa de Hansen. A definição da palavra “portal” mais próximo da narrativa é a de “lugar cobierto, construido regularmente sobre pilares, que se fabrica en las calles y plazas, para pasarse o preservarse del agua y el sol”. Cf. DICCIONARIO, 1737, p.330.