Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de História

Olivia Barreto de Oliveira Cappi

A HAGIOGRAFIA DE SANTA ROSA DE LIMA: NARRANDO A SANTIDADE NA AMÉRICA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, para obtenção do título de Mestre em História, na área de concentração História Cultural.

Orientador: Prof. Dr. Leandro Karnal

CAMPINAS

2011

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR
SANDRA APARECIDA PEREIRA - CRB/8 - 7432 - BIBLIOTECA DO IFCH
UNICAMP

C174h

Cappi, Olivia Barreto de Oliveira, 1984-
A hagiografia de Santa Rosa de Lima : narrando a santidade na América / Olivia Barreto de Oliveira Cappi. -- Campinas, SP : [s. n.], 2011

Orientador: Leandro Karnal
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Rosa, de Lima, Santa, 1586-1617. 2. Hagiografia. 3. Santidade. 4. Igreja Católica - História - América Latina - Período Colonial. I. Karnal, Leandro, 1963-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em Inglês: The hagiography of Saint Rosa of Lima : narrating sanctity in America
Palavras-chave em inglês:
Hagiography
Holiness
Catholic Church - History - Latin America - Colonial period
Área de concentração: História Cultural
Titulação: Mestre em História
Banca examinadora:
Leandro Karnal [Orientador]
José Alves de Freitas Neto
Janice Theodoro da Silva
Data da defesa: 27-09-2011
Programa de Pós-Graduação: História

OLIVIA BARRETO DE OLIVEIRA CAPPI

A Hagiografia de Santa Rosa de Lima: Narrando a santidade na América.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Leandro Karnal.

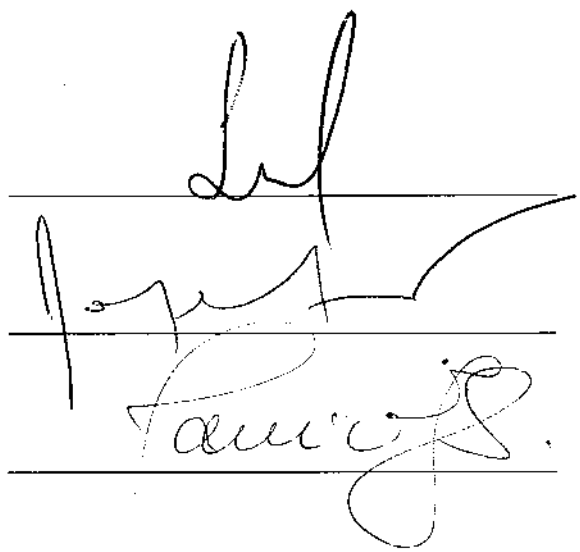
Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 27/09/2011.

BANCA

Prof. Leandro Karnal (orientador)

Prof. Dr. José Alves de Freitas Neto

Profa. Dra. Janice Theodoro da Silva



Profa. Dra. Eliane Moura da Silva (suplente)

Profa. Dra. Maria Cristina Bohn Martins (suplente)

SETEMBRO/2011

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Prof. Dr. Leandro Karnal, por ter me guiado e me instruído no decorrer desta jornada.

Aos professores da banca, por terem dedicado tempo e atenção ao meu trabalho.

Aos meus amigos e familiares, que estiveram ao meu lado e me encorajaram a seguir em frente quando parecia haver perdido o sentido.

A todos que de alguma forma contribuíram para a realização deste sonho.

RESUMO

Os santos são figuras presentes no universo católico com funções muito específicas: são personagens de religiosidade exemplar, que devem servir de norte para as práticas religiosas dos fiéis e trabalhar como intercessores entre eles e Deus. Eles estão presentes desde os primórdios da Igreja, já no século IV, e sobrevivem a todas as mudanças dogmáticas, doutrinais e teológicas configuradas pela instituição. No entanto, a permanência do santo não subentende a permanência dos discursos de santidade: este é orgânico e adapta-se às necessidades das comunidades em que estavam presentes, assim como aos momentos distintos vividos pela instituição. Suas histórias, constituídas pelos discursos de santidade, são relatadas em textos que são configurativos de um gênero literário próprio, chamado *hagiografia*. No monumento hagiográfico, a trajetória de vida sagrada de um personagem considerado exemplo de virtude é narrada com três objetivos principais: servir de distração e diversão para os fiéis, como guias de vida católica virtuosa e como textos definidores da moral que deveria permear a piedade e as práticas sociais de uma comunidade em dado período – ou seja, servir de instrumento de manutenção de uma dada ordem social. A hagiografia de Rosa de Santa Maria, primeira santa a ser canonizada na América no século XVII, atendia a esses objetivos, e ia além: o modelo de santidade ao qual ela pertencia seria utilizado como instrumento de conversão e manutenção da religiosidade católica que estava sendo transplantada para as novas colônias espanholas. A figura de Rosa, posteriormente, seria utilizada como baluarte do movimento identitário *criollista* e se tornaria um guia de espiritualidade para as Américas. O objetivo desta dissertação é analisar com profundidade a obra hagiográfica de Rosa, escrita pelo dominicano Leonard Hansen na década de 1660 para o processo de canonização da santa americana, nascida em Lima, no vice-reino do Peru. Busca-se compreender quais são os discursos de santidade presentes na construção da personagem santificada, assim como os modelos de espiritualidade que ela representa e o pioneirismo do texto como fundador de um novo modelo de piedade específico para a realidade americana dos séculos XVI-XVII. Nossa conclusão final é que a narrativa da vida da santa limenha apresenta todas as características da hagiografia europeia medieval e os elementos simbólicos definidores da figura santoral representativa do modelo tridentino. Portanto, apesar de sua personagem ter sido incorporada como bandeira de movimentos identitários *criollistas* e como fundadora de uma espiritualidade americana, não há pistas em sua hagiografia que apontem para a conformação de um novo modelo hagiográfico que respondesse às necessidades do novo território.

Palavras-chave: Santa Rosa de Lima, hagiografia, santidade, catolicismo na América colonial

ABSTRACT

The saints are characters present in the catholic realm with very specific duties: they are characters of exemplary religiosity that ought to be considered as guides for religious practices and serve as mediators between the Christians and God. They have been present from the consolidation of the Catholic Church, in the 4th century, and have outlived every single change in the dogmas, doctrines and theology that the institution has faced. However, the permanence of the saintly figure does not imply the permanence of the discourses of sanctity: these are organic and adaptative to the necessities of the communities in which they dwell, as well as to the distinctive moments lived by the institution. Their life stories, constituted by the discourses of sanctity, are told in texts that are configurative of a literary genre on its own, called *hagiography*. At the hagiographical monument, the sacred life trajectory of a character who is regarded as an example of virtue is narrated for three main purposes: serve as entertainment for the Christians, as a handbook of righteous catholic life and as texts that define the moral that should permeate pity and the social practices of a community within a period – that is to say, serve as an instrument for the maintenance of social order. The hagiography of Rosa de Santa Maria, the first saint to be canonized in America in the 17th century, fulfilled those purposes. It even went beyond: the model of sanctity to which she belonged was to be used as an instrument of conversion and maintenance of the catholic religiosity that was being transplanted to the new Spanish colonies. The figure of Rosa was latter going to be used as the bastion of the identitary *criollista* movement and would become a spiritual guide for the Americas. The objective of this dissertation is to analyze in depth the hagiographic monument written about Rosa by the Dominican Leonard Hansen in the 1660s for the process of canonization of the saint that was born in Lima, the capital of the viceroyalty of Peru. It was sought to understand which were the discourses of sanctity that were present in the construction of the saintly character, as well as the models of spirituality that she represented and the forwardness of the text as the founder of a new model of pity that was specific for the American reality in the 16th and 17th centuries. The final conclusion was that the narrative of the saint's life bears all the characteristics of the European medieval hagiographies and the symbolic elements which defined the sanctoral figures of the Tridentine period. Therefore, although the character was incorporated as the bastion of *criollista* movement and as the founder of a specific American spirituality, there are no signs in her hagiography that point towards the conformation of a new hagiographical model which responded to the necessities of the new territory.

Key words: Saint Rose of Lima, hagiography, sanctity, Catholicism in colonial America.

SUMÁRIO

Introdução 9

Capítulo 1: O desenvolvimento dos discursos de santidade 15

1.1) Santidade 15

1.2) A mística 24

1.2.1) O santo místico 36

1.3) Hagiografia 44

1.3.1) Definindo o gênero literário 45

Capítulo 2: Vontades da narrativa 53

2.1) A narrativa: um discurso com voz própria 54

2.2) A evolução da narrativa hagiográfica 58

2.3) A *Legenda Áurea* e os bolandistas 61

2.4) Estrutura formal da narrativa hagiográfica e sua consolidação 64

2.5) Fatores externos de influência sobre a narrativa hagiográfica 76

Capítulo 3: Santa Rosa de Lima - o que dizer 81

3.1) Estudos anteriores: Rosa de Santa Maria e a identidade *criolla* 81

3.1.1) Noções de identidade 83

3.1.2) Identidade criolla 86

3.2) A vida de Rosa de Santa Maria: o que narrar 95

3.2.1) A obra de Leonard Hansen 96

3.2.2) Nascimento e infância de Rosa 98

3.2.3) Infância e juventude 107

3.2.4) Clausura, práticas privadas e humildade 113

3.2.5) Jejuns e penitências 117

3.2.6) Virtudes 125

3.2.7) Episódios místicos da vida de Rosa 130

3.2.8) Intercedendo pela cidade 137

3.2.9) Morte 151

3.2.10) O processo de canonização 158

3.3) A vida de Rosa de Santa Maria: como narrar 160

3.3.1) Os eixos narrativos 160

3.3.2) Os momentos da narrativa 166

3.3.3) Marco divisório entre o relato histórico e o hagiográfico 170

3.3.4) Seguindo à risca o arquétipo fundacional: a narrativa hagiográfica de Rosa e a trajetória de Catarina de Siena 173

3.3.5) Milagres: os topoi 177

Capítulo 4: Conclusão 183

Referências bibliográficas 199

Apêndice: Citações em língua original 205

Introdução

Esta pesquisa tem como ponto de partida a vontade de analisar a narrativa da trajetória Santa Rosa de Lima (1586-1617), limenha canonizada em 1671. Para tanto, tomamos como objeto a obra do Padre Leonard Hansen, OP[1], escrita em fins do século XVII como relato oficial do processo de canonização. Esta se tornou a *vita* mais popular de Rosa. Ela foi reeditada e publicada em várias línguas logo após o seu lançamento em latim. A primeira tradução a ser efetuada foi para o espanhol, e a publicação utilizada neste trabalho é uma reedição da primeira tradução feita por Jacinto de Parra ainda na década de 1670.

Analisar a vida de um santo como é ilustrada em sua hagiografia significa entremear-se no discurso religioso que proporciona a sua existência. A trajetória de vida de um indivíduo se perpetua a partir do relato que é feito dela. Para que ele seja considerado santo, a trajetória de sua vida deve trazer certas especificidades que o permitam ser lido como representante do gênero – ou seja, deve seguir um estilo narrativo específico da hagiografia. Portanto, analisar uma *vita* pressupõe identificar no corpo do texto as características que nos permitem reconhecê-la como uma obra hagiográfica.

Porém, o reconhecimento de *tropos* narrativos hagiográficos não é o único requisito para análise de uma obra hagiográfica. Os discursos de santidade presentes quando de sua escritura são essenciais para a compreensão do santo e de sua narrativa. O fato de a canonização ser dependente da *vita* do candidato significa que a vida dele deveria

[1] OP faz referência à *Ordem dos Predicadores*, também conhecida como ordem de Santo Domingo.

apresentar traços que o distinguissem do fiel ordinário – afinal, ser santo é viver uma vida levada ao extremo da veneração a Deus. Portanto, as características narrativas da hagiografia estão intimamente conectadas ao discurso da santidade de uma época. Assim como há *tropos* narrativos a serem obedecidos quando da produção de uma *vita*, há estereótipos de santidade a serem explorados para garantir que os *tropos* sejam válidos.

Desta forma, esta dissertação dependeu primeiramente da definição do conceito de santidade, assim como de uma análise de seus modelos existentes na época de Santa Rosa de Lima. Isto justifica a necessidade de explorar a mística, fenômeno religioso circunscrito ao catolicismo dos séculos XV, XVI e XVII. Compreender o gênero hagiográfico e nos aprofundar em suas características foram os próximos passos a serem tomados. Estes aportes, relacionados às linhas gerais dos conceitos que devem ser manipulados para uma melhor compreensão da análise da obra hagiográfica, são o foco do capítulo 1.

Para analisar a hagiografia como gênero narrativo e compreender quais são suas características, surgiu a necessidade de fazermos um estudo mais pormenorizado do gênero narrativo, para então restringi-lo ao gênero hagiográfico em si. O capítulo dois concentra-se no desenvolvimento destas noções.

Por fim, a leitura e análise da *vita* de Santa Rosa de Lima foi o passo final para que pudéssemos finalmente compreender se o seu sucesso devocional configurava a ascensão de uma nova linha de textos hagiográficos, baseados em especificidades hispano-americanas e denotando uma ruptura entre os modelos de santidade americanos e europeus; ou se era sintomática da reprodução de modelos europeizantes, caracterizando uma continuidade entre os discursos da baixa Idade Média e o presente nas colônias espanholas a partir dos séculos XVI-XVII. Este é o foco do capítulo 3.

Analisar a hagiografia escrita sobre Santa Rosa de Lima pressupõe dois níveis distintos de análise: um conteudístico, na qual *o que é dito* é colocado em foco; e um formalista, na qual a atenção é centrada em *como é dito*. Por conseguinte, o capítulo três é divido em duas partes: na primeira, houve um esforço de localizar a escolha dos *topoi* com relação à realidade histórica de quando a obra foi produzida e da época em que Rosa de Santa Maria viveu. Ela manipula os elementos narrativos presentes na *vita* da santa limenha, suas significações históricas e sua simbologia.

Na segunda parte, por sua vez, exploramos o discurso utilizado na escrita da obra, buscando estabelecer quais são os *tropos* e *topoi* utilizados na diagramação da estrutura narrativa hagiográfica, assim como suas características técnicas e estruturais. O intuito final é estabelecer a rede de significações responsáveis pela construção da retórica do texto hagiográfico estudado. O resultado do esmiuçamento é a capacidade de situar o relato em uma entre três possibilidades: dentro uma tradição hagiográfica européia; como obra pioneira de um modelo hagiográfico americano; ou como um gênero fronteiriço. Ou, indo mais adiante: na manutenção de um modelo santoral especificamente europeu, na conformação de um estereótipo de santidade pioneiro para sua adequação à realidade americana, ou na construção de um discurso fronteiriço entre a santidade americana e a europeia.

A opção por fontes foi feita, portanto, tendo em vista o objetivo apontado acima. A escolha determinou, por exemplo, que o texto escrito sobre Rosa de Santa Maria por Juan Meléndez em sua obra *Tesoro de Índias*[2] fosse deixado de lado como fonte primária, já que a intenção central do autor era engrandecer as novas terras – a narrativa se voltaria, como

[2] MELÉNDEZ, Juan (O.P.) – *Tesoros Verdaderos de Indias* (1642). Biblioteca Nacional de Espanha, sala Cervantes, R/3420 (v2)

todo o resto do texto, a enaltecer o novo continente, talvez proferindo traços exageradamente americanizados com o intuito de forçar a identificação com a piedade americana.

A fonte primária escolhida foi, neste ínterim, a hagiografia escrita por Leonard Hansen, OP., utilizada no processo ordinário pela canonização de Rosa. O texto de Hansen serviu como fonte primária por ser a *vita* mais difundida: ganhou grande repercussão no orbe cristão logo após sua publicação, ultrapassando os muros da sede do papado em Roma e as fronteiras determinadas pelo processo apostólico e seus advogados. Fora traduzida do original latim para o espanhol, italiano e francês rapidamente, alcançando uma maior audiência, tanto pela possibilidade de alcance de indivíduos não versados em latim como pela sua circulação em diversas regiões católicas. Leonard Hansen era alemão, e escrevera sobre Rosa de Lima sem nunca ter visitado o vice-reino do Peru. Portanto, a expectativa é que o texto apresente todas as características das narrativas hagiográficas europeias.

Vale ressaltar que o objeto de estudo aqui destrinchado é a obra de Leonard Hansen. Outras obras sobre santa Rosa, como a de Jose Antonio del Busto Duthuburu e um texto curto de 1617 do frei Antônio de Loaysa[3], escrito logo após os atos fúnebres, também serviram como referenciais para a análise, assim como as compilações hagiográficas *Legenda Áurea* e *A Vida dos Santos* de Butler[4].

A obra de Leonard Hansen foi desconstruída, primeiramente, em busca de seus componentes narrativos e artefatos simbólicos responsáveis pela formação da figura

[3] DUTHURBURU, José Antonio del Busto. *Santa Rosa de Lima (Isabel Flores de Oliva).* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Catolica del Perú, 2006; e "Noticia de la vida mística de sóror Rosa de Santa María de Lima y de las curaciones obradas por su intercesión", autor anônimo (1617). *Apud* MILLAR CARVACHO, René. "Rosa de Santa María (1586-1617): génesis de su santidad y primera hagiografía" in Historia (Santiago), ago. 2003, vol. 36, pp. 255-273 ISSN 0717-7194; pp. 268-273

[4] Ambos os textos são representativos de fases distintas do discurso hagiográfico: enquanto a *Legenda Áurea* é parte da hagiografia clássica, *A vida dos Santos* faz parte da tradição bolandista.

santoral de Rosa. Sua trajetória é relatada a partir dos acontecimentos mais marcantes, e então, os construtos presentes em cada um dos momentos da trajetória são analisados em vista dos discursos da santidade, dos modelos santorais e da historicidade do Peru e do catolicismo no século XVI e XVII. Passagens da obra de Hansen são apresentadas para então serem destrinchadas e terem seu significado simbólico extraído. A escolha de vocabulário e dos episódios narrados são primordiais para a compreensão da figura construída na hagiografia. Em seguida, a obra é analisada em seus aspectos formais: divisão de capítulos, eixos narrativos, a permanência (ou ruptura) de modelos e características narrativas de *vitae* anteriores.

A análise desses dois aspectos primordiais da narrativa hagiográfica nos permitiram chegar a uma conclusão acerca de seu papel como monumento hagiográfico dentro do gênero; também nos deu acesso à interpretação da figura santoral de Rosa frente a contemporâneos europeus e americanos, e sua aproximação maior ou menos de cada um dos estereótipos apresentados. A ideia foi produzir um estudo que seja capaz de enriquecer o entendimento sobre hagiografia e santidade, principalmente em relação as especificidades presentes na religiosidade americana na época colonial.

Santa Rosa de Lima, ao ser canonizada, foi também nomeada padroeira do Peru e das Índias. Ela é ainda uma figura de força no Peru, mas outras regiões foram em busca de seus próprios representantes. Seu papel como intermediadora entre Deus e os católicos americanos fora primeiramente universalizado, para depois tornar-se mais circunscrito à sua comunidade. Esperamos que a análise cuidadosa de sua trajetória fosse capaz de demonstrar os motivos por trás destas transformações, e ao mesmo tempo apontar caminhos para compreendermos a piedade na América colonial.

Capítulo 1: O desenvolvimento dos discursos de santidade

Os santos estão presentes na religiosidade católica desde seus primórdios. Os apóstolos já eram considerados santos por sua aproximação com Cristo, que os colocava perto de Deus. Eles também eram capazes de realizar milagres: São Pedro teria feito andar um paralítico.

Mas a duradoura existência do conceito de santidade dentro da doutrina cristã não significa que sua noção é estática e transparente: o termo é muitas vezes opaco e ambíguo, e sua definição depende da ligação de seus preceitos com a historicidade na qual se insere. Os santos estão presentes desde o início da Igreja católica, mas os santos de uma época podem ser definidos por atribuições distintas dos santos de uma época posterior. Por conta disto, a santidade preconiza seu próprio discurso, que é conformador do santos tanto no imaginário popular quanto em estudos teológicos.

Para compreendermos o desenvolvimento e as transformações no discurso de santidade no decorrer do tempo, é necessário primeiramente definir o que é santidade. E a busca pela apreensão do termo é histórica: o "ser santo" é um conceito variável de acordo com a época na qual é definido.

1.1) Santidade

Santidade, em sua acepção geral, faz referência a aproximação do indivíduo a Deus a partir da prática virtuosa da doutrina cristã. Por ser um sujeito livre de pecados, ele será

recebido no paraíso e retornará a Deus, livrando-se da mácula do pecado original. A santidade pode ser reconhecida pelo grau extremo com o qual as virtudes católicas[5] são praticadas; e os milagres realizados pelo santo, que são graças divinas recompensatórias pela observância heróica das virtudes.

No contexto cristão, "a santidade deriva da santíssima Trindade e estende-se a entes celestes e também a alguns seres terrenos"[6]. Ela é uma extensão da santidade divina. Os indivíduos podem ser agraciados de duas formas: por privilégio, como os profetas bíblicos (como instrumentos da intervenção divina na terra); e por mérito (dignos de honraria pastoral). Deveriam ter a capacidade de agir em prol da sociedade humana, mediando rupturas e conflitos entre o terreno e o celeste. Seriam responsáveis pela conexão entre dois planos assimétricos: o divino, posicionado mais acima na hierarquia, e o terrestre; seriam também os intérpretes oficiais das palavras de Deus na Terra, assim como os membros do clero[7].

Ramón Mujica Pinilla[8] sustenta que o culto católico aos santos definiria a construção de ícones humanos santificados, cuja intermediação salvadora seria capaz de recuperar o estado de inocência primordial perdido no momento do pecado original. Imitadores de Cristo conformam o que ele denomina *teologia do ícone*: ícones de santidade seriam aqueles que ascenderiam aos céus a semelhança de Cristo, que por sua vez teria descido a terra para tornar tal redenção possível. Segundo Pinilla, a concepção da teologia

---

5 As virtudes são divididas em dois grupos: as teologais, das quais consistem fé, esperança e caridade; e as cardeais, prudência, justiça, força e temperança.

6 SANTOS, Maria de Lourdes dos. "As múltiplas faces de uma santidade: reflexões sobre a trajetória do conceito de 'ser santo'" in *Estudos de História*. Franca, SP, Brasil, 1994: volume 7; p. 29

7 A diferença entre as duas categorias de interpretação seriam resultado da assimetria dos planos, e se dá a partir da "direção" da relação entre o homem e Deus: o santo se relaciona com ele alçando-se até seu plano, enquanto o clero recebe o esclarecimento por receber Deus na Terra. ORLANDI, Eni P. *A Linguagem e seu funcionamento:as formas do discurso.* Campinas: Pontes, 1987. 2ª edição, p. 251

8 PINILLA, Ramón Mujica. *Rosa Limensis: Mística, política e iconografia em torno a la patrona de América*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

do ícone teria sido recuperada pelo Concílio de Trento (1545-1563) e apresentaria um arquétipo celeste da imagem divina, no qual o ícone era compreendido como representação da divindade, e não como a divindade em si - ponto crucial para a Igreja católica no que concerne diferir a concepção de santos e de ídolos adorados por, por exemplos, religiões indígenas[9].

Os santos teriam dois papéis fundamentais dentro do orbe cristão: mediar a relação entre Deus e os fiéis e serem exemplos de conduta e comportamento seguidos por eles. A função intercessora dos santos pode ser compreendida a partir da lógica da *patronagem*, que, segundo Thomas Head, servia de construto para a função social do culto aos santos nos períodos carolíngio e capetiano. Tal ideia baseia-se na relação entre fiel e santo, e funciona como um "contrato implícito ou explícito entre o 'pai' e seus servos"[10]. Isto porque "estes seres [os santos] ligariam os homens a Deus por serem também seus servos, e, portanto comprometidos a difundir sua vontade por entre os homens, seus companheiros

---

[9] A função intercessora do santo é destacada no artigo *The Search for Idols and Saints in Colonial Peru: Linking Extirpation and Beatification,* de Celia Cussen, em contraposição à religiosidade indígena, na qual os ancestrais teriam o poder de cura quando invocados. A autora sustenta que Francisco de Ávila (1573? – 1647), ao escrever o livro de sermões bilíngue *Tratado de los evangelios que Nuestra Madre la Yglesia nos propone em todo el año*, pretendia fazer com que os indígenas compreendessem que os

> "Cristãos realmente pedem aos santos por saúde, mas não é o poder de cura deles que os fiéis buscam, porque os santos não tem, em si mesmos, a capacidade de curar". Nós veneramos os santos, diz o pregador [Ávila], porque queremos que eles obtenham o favor de Deus em nosso nome, pois ele é o único que pode nos concedê-lo".

Ou seja: os santos não são em si capazes de operar milagres, mas podem vir a conseguir que Deus opere um, pois possuiriam influência sobre a decisão. A clareza com a qual Ávila define o poder intercessor dos santos, em contraposição à possibilidade infinita das ações de Deus, era entendida como necessária para que a idolatria fosse extirpada no Novo Mundo, já que os indígenas acreditavam que seus ancestrais eram os verdadeiros operadores de graça, assim como seus ídolos.

[10] HEAD, Thomas. *Hagiography and the Cult of Saints.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990 p. 188. Santa Rosa, como padroeira das Índias e do Caribe, funciona como patronato: ela deveria agir em prol das comunidades americanas, que em troca rezariam para ela e pediriam sua proteção. Thomas Head desenvolve a lógica do patronato para a Idade Média, mas ela é muito presente na América do XVI e XVII. A noção de que santos aparecem em momentos de incerteza e ruptura conferem longevidade ao patronato na hagiografia.

e servos”[11].

O poder de intermediação do santo e sua exemplaridade são constantes no discurso santoral, mas o que eles intermedeiam e quais exemplos eles ilustram são adaptáveis às necessidades de cada época. O ‘ser santo’ se define pelo intercalamento das necessidades políticas e doutrinárias da Igreja, o momento pelo qual passa a moral dos fiéis e a época em questão: “em cada época da história da Igreja surgiram, providencialmente, modelos novos de santidade conforme as necessidades dos tempos”[12]. Eles persistem por um período, são modificados, retomados, assim como os discursos que os legitimam.

Isto denota o poder de adaptação da Igreja, já que ela varia as formas de disseminação do discurso para adequá-las à época em que são proferidos, sem mudar sua essência. Brown sustenta que

> “o cristianismo podia se expressar em termos que rapidamente se livraram da linguagem arcaica das gerações anteriores; e, ao fazer isso, a piedade cristã ganhava a vantagem incalculável de estar firmemente enraizada nas experiências do dia-a-dia”[13].

As mudanças no discurso conferem ao mesmo tempo uma mudança na concepção das virtudes e dos milagres. Apesar das virtudes permanecerem as mesmas, o que as configura é contemporâneo ao discurso santoral predominante. Dados anteriormente considerados indispensáveis para a coroação de um santo, por exemplo, no século XVI, poderiam representar um louco nos séculos XX e XXI. Os santos estilitas[14], por exemplo,

---

11 BROWN, Peter. *The Cult of Saints: its rise and function in Latin Christianity*. Londres: SCM Press, 1981, p. 60.

12 SANTOS, *Op. Cit.*, p. 33

13 BROWN, *Op. Cit.*, p. 62.

14 O termo *estilitas* fazia referência à palavra grega *stylos*, ou seja, coluna, devido ao local de contemplação São Simeão (389-459): o topo de uma coluna de pedra. Ele teria sido o primeiro representante. Outros nomes são Santo Daniel e Santo Lucas (+493). http://ecclesia.com.br/synaxarion/?p=3091, 06/01/2010.

teriam sido eremitas cujas práticas penitenciais e isolamentos eram extremos. No século IV eram considerados como um caminho para a santidade, mas seriam julgados diferentemente na Europa renascentista, quando provavelmente seriam repreendidos pelo exagero das práticas. Rosa de Lima fora laureada, entre outros motivos, pela radicalidade de suas penitências, ao submeter-se a chicotes de silício e coroas de pontas. Nos dias atuais, Rosa seria talvez compreendida como uma fanática, provável candidata aos divãs da psiquiatria e psicologia moderna.

Seguindo essa linha, podemos apresentar duas concepções de santidade que são distintas por responderem a necessidades de épocas distintas. Thomas Head utiliza-se do conceito de santidade da Idade Média emergente a partir da criação das ordens mendicantes, no século XIII:

> "santidade tornou-se algo expressado em termos da contemplação afetiva dos Cistercianos, do fervor pela vida apostólica dos mendicantes, ou da devoção intensamente física das mulheres a Eucaristia nas cidades da Itália medieval"[15].

Já Peter Burke define a santidade da Contrarreforma[16] a partir do "conceito Aristotélico-Tomista de 'grau heróico de virtude"[17]. Ou seja: a compreensão da santidade na Contrarreforma é determinada pela Escolástica, que entende o santo como um praticante extremo dos preceitos católicos. O aspirante ao altar devia compreender a doutrina e aplicá-la a seu modo de vida sem relativizações ou eufemismos. Esta concepção é especialmente importante no nosso trabalho, visto que Rosa é uma santa da Contrarreforma.

---

15 HEAD, *Op.Cit*, p. 294.

16 A Contrarreforma é marcada pelas decisões tomadas no Concílio de Trento (1530), que se fez necessário após a Reforma protestante iniciada por Martinho Lutero.

17 BURKE, Peter. "How to be a counter-reformation saint" in *Religion and Society in Early Modern Europe: 1500-1800*. GREYERS, K. (org) Boston: The German Historical Institute, 1984; p. 47

A existência de diferentes concepções de santidade, virtudes e milagres acarreta o desenvolvimento de arquétipos santorais distintos, aos quais diversos tipos de indivíduos tendiam a enquadrar-se. Michel de Certeau[18] apresenta uma hipótese de evolução histórica dos tipos de santos baseada na teologia católica clássica, que pode ser definida a partir dos seguintes parâmetros: mártires – confessores – eremitas – pastores – homens virtuosos[19]. Esta linha temporal teria se iniciado a partir dos escritos de Santo Agostinho (354-430), que teria sido responsável pela mudança na ideia da intermediação entre Deus e os humanos. Os anjos, os mediadores anteriores, teriam sido substituídos pelos mártires por estes compartilharem da *humanidade* com Cristo – colocando-os, portanto, mais perto da divindade do que os anjos.

A era do martírio (os que morriam em nome da fé, principalmente na época das perseguições contra cristãos) findou-se com a ascensão de Constantino no século IV e a consequente oficialização do culto cristão. Sobre os mártires, Peter Brown ressalta:

> "principalmente porque morreram como seres humanos, [eles] desfrutavam de grande intimidade com Deus. Sua intimidade com Deus era condição *si ne qua non* para sua habilidade de interceder por e, portanto, proteger seus companheiros mortais. O mártir era o 'amigo de Deus'"[20].

Santo Agostinho (354-430) fora responsável pela caracterização dos mártires utilizada por Brown, que afirma que o livro *Cidade de Deus* havia sido "devotado a redefinir a natureza dos verdadeiros intermediários entre Deus e os homens"[21] – ou seja, os santos. O religioso afirmara ainda que os mártires haviam ascendido porque haviam dado

---

18 CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História.* Maria de Lourdes Menezes (trad.) Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002 – 2ª edição

19 Esta hipótese é corroborada por Kenneth Woodward, que conceitua cada um dos modelos de forma mais detalhada em WOODWARD, Kenneth. *A Fábrica dos Santos.* Raul de Sá Barbosa (trad.). São Paulo: Siciliano, 1992

20 Brown, Peter. *Op.Cit.,* p. 5.

21 *Ibidem*, p. 60.

sua vida por Deus, e isso os provava como verdadeiros *servos de Deus* – termo aqui calcado, que viria a ser utilizado por toda a literatura hagiográfica a partir de então.

A era dos mártires foi substituída pela era de confessores e anacoretas: diferentemente dos mártires, que imitavam a Cristo a partir de sua morte, os dois novos estereótipos baseavam-se na imitação da sua vida – de privações, meditação, penitências e sofrimentos. Os confessores não morriam pela fé, mas a confessavam publicamente, arriscando-se. Os eremitas viviam exilados da sociedade e imitavam o período de quarenta dias de Jesus no deserto, passando por toda sorte de privações. Estes evoluem para os ascetas que

> "morriam para eles mesmos, renunciando a comida, sexo, dinheiro, conforto, roupas e toda forma de companhia – principalmente casamento. Para a Igreja, o lento 'martírio branco' dos ascetas era um virtual equivalente do 'martírio vermelho' dos que derramavam seu sangue"[22].

A leitura do prólogo da *vita* de Rosa publicada pela Vergara em 1929 apresenta o santo como alguém cuja senda heróica fora definida por Deus, e esta não é um caminho de alegrias: segundo o prólogo, o santo se revela quando as dificuldades encontradas em seu caminho são maiores que as presentes na vida de um indivíduo comum[23]. Os santos seriam heróis por terem resistido às intempéries colocadas em seus caminhos. O anacoreta busca as intempéries para poder provar sua fé. Ele pretendia chegar à perfeição cristã imitando o caminho seguido por Jesus – ou seja, permeado por sofrimento e dor. Rosa é o exemplo dado no prólogo: "Fixemo-nos novamente em Rosa, disposta a chegar ao cume do calvário,

[22] WOODWARD, *Op.Cit.,* p. 54

[23] Prólogo (anônimo) à obra de HANSEN, P. Fray Leonardo. *Vida Admirable de Sta. Rosa de Lima, patrona del Nuevo Mundo.* P. Fray Jacinto Parra (trad. para Español), reformada por Zuavo Pontificio Sevilla. Vitoria, Ed. El Santissimo Rosario – Vergara, 1929 (2ª edição).

pelo caminho mais difícil e trabalhoso, dos muitos que a ela conduzem"[24].

O arquétipo posterior ao asceta é o pastor, numa época em que o clero se preocupava com a expansão do catolicismo no mundo e o aumento do rebanho de fiéis. Os fundadores de ordens religiosas também se destacam aqui, pelos mesmos motivos. Membros do clero passam a ser propensos a ganhar o status de santo, como bispos, padres e papas.

Quando da Contrarreforma, os santos eram os "cristãos que seguiram fielmente o exemplo de Cristo, oferecendo um glorioso testemunho do Reino dos céus com o derramamento do seu sangue ou com o exercício heróico das virtudes"[25]. Ou seja, aqueles excepcionalmente em conexão com Cristo. A citação acima nos remete aos mártires e ascetas, nesta mesma ordem. Neste ínterim, os candidatos mais prováveis de serem consagrados eram:

- Homens;
- latinos;
- membros da nobreza;
- membros de ordens religiosas ou do clero regular.

E eles se encaixavam em cinco estereótipos:

1. fundadores de ordens religiosas (como Santo Agostinho e São Domingos)
2. missionários
3. atuantes em atividades de caridade
4. o bom pastor (padres e bispos)
5. místicos (como Santa Teresa D'Ávila ou São João da Cruz)

[24] *Ibidem*, p. XVI. Grifos nossos.
[25] SANTOS, *Op. Cit.*, p. 30

Peter Burke reitera que "a concentração de… santos ao redor de cinco papéis sugere que um fator chave para a imputação da santidade a um indivíduo é o 'encaixe' entre sua carreira e os mais conhecidos estereótipos da santidade"[26].

O processo tornou-se longo e caro após as mudanças no processo de canonização efetuadas por Urbano VIII e pelo Concílio de Trento. Portanto, o fato de apenas ordens terem condição de sustentá-los é também fator determinante para a consagração de certos estereótipos em detrimento de outros - num exemplo claro, o maior número de consagrações de sujeitos religiosos em detrimento de leigos.

Santa Rosa de Lima, por sua vez, enquadrava-se como mística e membro (ainda que terciária) de uma ordem religiosa. No entanto, segundo Ramón Mujica Pinilla, seu papel fora além: ela teria inaugurado um novo modelo de espiritualidade e contemplação. Ela teria sido inspiradora de outros santos posteriores a ela, como a capuchinha Santa Verônica Giuliani (1660-1727), e figura exemplar para, por exemplo, as monjas mexicanas do Monastério de Santa Rosa em Puebla (fundado em 1739), onde a profissão solene dos votos passou a ser realizada com o recebimento de uma coroa de rosas e de um anel nupcial do desposório místico. Suas práticas passaram a ser determinantes de práticas das religiosas posteriores, e suas virtudes, inspiradoras de novos candidatos aos altares, que passarem a ter mais um modelo a ser adaptado e conformado com tantos outros na construção de sua própria santidade.

A imitação de modelos era prática comum e desejável no meio cristão. Candidatos a santidade de uma época tinham como leitura de cabeceira a *vita* de santos anteriores, e sua espiritualidade e virtudes vinham de encontro aos modelos. Indivíduos canonizados

[26] BURKE*, Op. Cit.*, p. 51

poderiam ser considerados como cópias bem-sucedidas dos santos cujas *vitae* haviam servido de leitura edificante. Santidade e originalidade não caminham juntos.

1.2) A mística

Michel de Certeau dedica a sua obra *A Fábula Mística* ao estudo do discurso da mística, circunscrito formalmente entre algo em torno do século XII (iniciado pelos escritos de mestre Eckhart e Hadewijch de Anvers) e meados do século XVII (cuja reviravolta no discurso fora explicitada por Madame Guijon, Fenélon, Gitchel e Arnold)[27].

Os hagiógrafos apresentados ao longo desta dissertação demarcam fortemente o caráter místico de Rosa de Lima[28]. Grande parte das práticas religiosas que teriam sido observadas na sua trajetória pode ser mais bem compreendida se o termo for trabalhado mais profundamente.

Para De Certeau, a mística é caracterizada pelo discurso sobre a presença de Deus – ou, mais exatamente, pela sua ausência. A mística seria a história da *perda de Deus*, garantia da continuidade da fé: afinal, teríamos então o dever de encontrá-lo. É parte contundente da vontade religiosa de restabelecer um contato perdido.

Pela sua definição a partir da relação entre o crente e Deus, a mística também pode ser apreendida, na visão de Certeau, pela relação do *eu* com o *Outro* – a letra maiúscula em Outro o sinaliza como Deus.

---

[27] CERTEAU, *The Mystic Fable.* Michael B. Smith (trad). Vol 1: "The sixteenth and seventeenth centuries". Chicago: The University of Chicago Press, 1995 p. 16

[28] Em Leonard Hansen, por exemplo: "no princípio tudo fazia com que Rosa mudasse de confessores (...) mas nem eles entendiam o que era o que a virgem queria dizer a eles, nem se julgavam capazes de compreender o que pareciam paradoxos ou pelo menos enigmas indecifráveis da mística".HANSEN, *Op. Cit*, p. 156.

A relação de ausência do Outro e de sua busca perpetrada pelo eu é o cerne da mística. O corpo místico é o *corpus mysticum*, corpo ausente, que só pode ser encontrado quando se percebe que o eu o contém: "em um, há o outro"[29]. Ao mesmo tempo em que o místico busca a Deus, ele o contém em si.

A questão do corpo é crucial para a teologia mística. O corpo ausente é fundacional da Igreja católica: a religião se fundou na ausência do corpo de Cristo: "A cristandade foi fundada na perda de um corpo"[30] – o de Cristo e o da comunidade de Israel. Os discursos em torno da Igreja e a instituição em si teriam sido criados para sanar a ausência desses dois corpos.

Jesus teria sido a personificação de Deus, que possuiria um corpo físico em Cristo na terra. A perda do corpo, quando da morte do filho, teria significado a perda da sensação (ou certeza) da sua presença entre o corpo de fiéis. A construção da instituição Igreja visaria sanar esta mesma ausência, preenchendo-a com corpos discursivos (como sacramentos e eucaristia, por exemplo). A posição da mística perante esta ação teria sido constatar que a palavra não substituía o corpo físico de Jesus – ou do próprio Deus.

A figura dos mártires era representativa da vontade de restabelecer um contato de Deus com a corporalidade física: a total entrega do corpo em defesa da religião remetia ao sacrifício do corpo de Jesus pelo corpo de fiéis.

As experiências corporais tomariam, portanto, o lugar do discurso que alimentava a alma do fiel, não mais eficaz para a salvação. A consequência disto é a produção de uma presença artificial de Deus, através da "multiplicação de técnicas físicas e mentais que

[29] CERTEAU, *The Mystique Fable*, p. 61
[30] *Ibidem*, p. 81

fixam a condição de uma possibilidade de encontro ou de diálogo com o Outro"[31].

Penitências e mortificações visavam a restabelecer a sensação da presença divina, que apenas voltaria após estas práticas, combinadas com contemplação. O caso de Santa Rosa é clássico neste sentido: veremos adiante que, durante a narrativa do exame de consciência feito pelo doutor Juan Castillo, é dada ênfase no sofrimento de Rosa causado pela sensação da ausência de Deus, ao mesmo tempo em que a alegria lhe é restaurada após seus castigos corporais.

Tal característica também confere á mística um caráter feminino: na Idade Média, o feminino era associado a carne, enquanto o masculino era associado ao espírito; Adão e Eva teriam cometido o pecado da carne por sugestão de Eva, e a mulher era o corpo que tentava o homem em nome do diabo. Seu corpo era "o paradigma da presença do sagrado no corpóreo"[32]. A ampla estigmatização do corpo crescia principalmente dentro da Igreja, um ambiente patriarcal. A piedade feminina tinha como traços marcantes as penitências rigorosas, o jejum e a castidade, e o divino manifestava-se nelas também corporeamente: "as mulheres, mais propensas a somatizar a experiência religiosa e a utilizar seu corpo como um instrumento místico, se convertia em receptor ideal graças a sua capacidade para manipular o sofrimento"[33].

Por esta razão a mística, adjetivo feminino transformado em substantivo tinha como representantes muitas mulheres. Há também homens que partilhavam destas características e que entraram para o cânon como santos místicos, como São João da Cruz; mas as mulheres ocorrem em maior número.

---

[31] *Ibidem*, p. 5.

[32] GARCÍA, Antonio Rubial. *La Santidad Controvertida: Hagiografia y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España.* México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 27.

[33] *Idem*.

Certeau acredita que haveria uma busca mística por Deus através de meditação e contemplação, e o corpo seria um instrumento catalisador de discursos e linguagens direcionadas ao encontro com o divino. No entanto, ele deixou claro que o corpo passaria a ter uma capacidade mais simbólica, relacionada a atos físicos que representassem a busca por Deus, que verbal, que pode ser observada nos trabalhos de João da Cruz e Teresa D'Ávila. Para esse, por exemplo, entregar-se a Deus ia além da entrega de sua alma: era também a entrega de seu corpo físico, através de exercícios de disciplina. Rosa de Lima teria sido uma praticante fervorosa de disciplinas visando a entrega de seu corpo físico. Pe. Leonard Hansen OP, dedicou quatro capítulos à descrição delas.

O discurso da mística, no entanto, era hermético[34]. Não estava a disposição de todo e qualquer fiel católico. Seu nível de complexidade o tornava acessível a poucos, considerados portadores de grandes revelações. Lê-se na citação encontrada em nota de rodapé da obra de Ramón Mujica Pinilla que, apesar de Rosa não ser uma sábia ou uma conhecedora profunda da teologia (pelo menos em sua forma acadêmica), sua santidade passava por compreender o discurso místico a uma profundidade que muitos de seus confessores não conseguiam alcançar. Leonard Hansen escreve claramente sobre o fato. Sobre o sentimento da ausência de Deus que assolava a virgem, ele afirma:

> "Tão monstruosas e desconhecidas eram a forma e a natureza destas desolações de Rosa, que apenas se acharam depois de muito tempo teólogos bastante perspicazes e tão informados que pudessem resolver quais eram suas qualidades e modo de ser"[35].

---

[34] O hermetismo fora uma corrente filosófica baseada nos escritos de Hermes Trimegistro. Os escritos herméticos são compilados em 18 obras que apresentam a filosofia teosófica, que remete ao conhecimento divino. Ela seria o marco inicial de todas as religiões do mundo. Uma das características mais marcantes da filosofia hermética era seu ocultismo (sem remeter ao sentido religioso do termo): a sabedoria divina seria acessível a poucos, visto que daria a chave de compreensão do universo. Um dos grandes nomes do hermetismo na renascença foi Giordano Bruno (1548-1600), ex-frade dominicano que teria abandonado a ordem quando acusado de heresia por ter questionado a existência da santíssima trindade. Ele seria condenado pelo Santo Ofício e morreria na fogueira da Inquisição em 1600.

[35] HANSEN, *Op.Cit.,* p. 156.

No entanto, a questão apresenta-se permeada por certa ambiguidade. Por um lado, a mística dá abertura a indivíduos não letrados em teologia e filosofia a terem contato com os mistérios divinos a partir das experiências místicas – ou seja, pode vir a dar liberdade para as pessoas escaparem ao controle clerical, no sentido de que estes indivíduos seriam capazes de apreender os mistérios divinos sem precisar da orientação do clero. A consequência seria a criação de uma teologia secular, cujo objetivo era fazer de laicos "iluminados" os novos apóstolos e colocar os mistérios divinos ao alcance de todos. Na tradição piedosa do século XIV, influenciada por mestre Eckhart e Nicolau de Cusa, a consciência dos mistérios divinos acontecia nas almas rústicas: "a sabedoria produz santos antes que doutores"[36]. Por outro lado, sua linha filosófica era hermética e sua compreensão continuava restrita a poucos (por exemplo, santos e/ou teólogos).

Leonard Hansen ilustra esta característica literalmente em sua narrativa sobre Rosa, enfatizando o papel da experiência em detrimento da filosofia apreendida a partir da leitura. Quando do exatamente de consciência realizado na virgem por seu confessor D. Juan de Lorenzana e D. Juan de Castillo,

> "perguntou também o doutor [Castillo] se ela por acaso *havia lido livros de Teologia mística* que lhe tivessem ensinado a arte e o método deste modo de entrar-se dentro de si [*sic*] ou que declarassem a natureza, sinais, propriedades e afetos deste retiro interior e deste recolhimento. A isto respondeu a virgem que sua situação não lhe tinha dado oportunidade para ter em mãos semelhantes livros, nem de usá-los; que nestas matérias *apenas a experiências e a prática a haviam servido de livro*; que por isso não encontrava palavras que fossem pertinentes para explicar como queria os sentimentos íntimos de seu espírito, e que era tal sua simplicidade, que não havia chegado a seu conhecimento se havia algum nome próprio que significasse esta oração intuitiva que ela praticava"[37].

[36] PINILLA, *Op.Cit.*, p. 181-2 (nota 18).
[37] HANSEN, *Op.Cit*, p. 167.

A *oração intuitiva* a qual ela se refere é a conhecida como "oração de união": uma oração silenciosa, supostamente praticada por místicos, durante a qual eles chegavam ao máximo da contemplação e da conexão com Deus – momento em que a ausência do Outro era aliviada pela certeza de sua existência. Pinilla a define como "forma de conhecimento divino que os fazia impecáveis e os permitia contemplar no Verbo divino todas as coisas 'criadas' e 'por criar'"[38]. Desta forma, apoiando-se no conhecimento do poder divino de criação, sua ausência poderia ser superada. O resultado desta superação seria as suas visões intelectuais: ela veria a virgem Maria e o menino Jesus, por exemplo, com os "olhos da alma", e não com "os olhos do corpo". O apogeu de tal oração seria representado pelo desposório místico com Cristo: para Teresa de Jesus, o casamento com Jesus era símbolo do sexto grau de sua união com Deus[39].

Leonard Hansen faz referência direta a teologia mística e a esse tipo de oração em sua narrativa. Ele sustenta que Rosa teria sido tão dedicada a "ciência difusa da *contemplação*" (outro vocábulo caro ao campo da mística) que já aos doze anos "havia subido aquele grau de oração, que chama unitivo a teologia mística"[40]. Esse tipo de oração exclusivo do arquétipo místico faz referência direta a metáfora do corpo explicitada anteriormente: as visões geradas pela união, legitimadoras do contato com o divino, são intelectuais, e não corpóreas, porque são vista com "os olhos da alma" ao invés dos "olhos do corpo". A ausência do corpo emerge duas vezes ao mesmo tempo em que a existência de Deus se confirma por ela.

---

38 PINILLA, *Op. Cit.*, p. 199.

39 Para o detalhamento do desposório místico de Rosa de Santa Maria, ver o subitem *O desposório místico, a santa mística* na página 119.

40 HANSEN, *Op. Cit*, p. 137.

A contradição aqui ilustrada pode ser compreendida na narrativa sobre a trajetória de santa Rosa ao analisarmos sua troca de confessores. Ela teria tido onze confessores diferentes, entre dominicanos, franciscanos e jesuítas. O dominicano Leonard Hansen opina sobre a questão: ele atesta que Isabel, pertencente à ordem terceira de santo Domingo, sem estudos teológicos, trocara muitas vezes de confessor porque eles, por mais instruídos que fossem nos mistérios divinos, ainda falhavam em compreender os enigmas da mística cristã propostos por ela. Os conhecimentos teóricos teológicos dos membros do clero não eram suficientes para aclarar os enigmas recebidos por uma laica, que entrava em contato com Deus através de suas experiências místicas. Nas palavras do hagiógrafo:

> "Tão monstruosas e desconhecidas eram a forma e a natureza das desolações de Rosa, que apenas se acharam depois de muito tempo teólogos bastante perspicazes e tão peritos que pudessem saber quais eram suas qualidades e seu modo de ser. Em trocava muito de confessores para ver se alguém conseguia solucionar seus problemas, lhe aliviar ou aconselhar: mas *nem eles acabavam por entender o que a virgem queria dizer, nem se julgavam capazes de compreender o que pareciam paradoxos, ou pelo menos, enigmas indecifráveis da mística*"[41].

A possibilidade de apreensão da filosofia mística por não teólogos apresenta-se como problemática por colocar em risco a ordem social perpetrada pela Igreja católica, principalmente no que diz respeito à obediência dos fiéis ao clero a ao controle da religiosidade laica. A consequência desta brecha dada pelo discurso místico é o aumento das atividades do tribunal da inquisição: reduzindo as fronteiras entre ortodoxia e heterodoxia, muitos indivíduos, acreditando estarem em íntima conexão mística com Deus, acabavam por serem julgados como heréticos por suas práticas serem consideradas heterodoxas, ou em outras palavras, divergentes das receitadas pelo clero. A própria Rosa teria sido investigada pela inquisição, e sua devoção teria sido considerada como verdadeira

[41] *Ibidem*, p. 157. Grifos nossos.

mística em contraposição a outras limenhas, que não tiveram a mesma sorte e foram banidas pelo tribunal.

Uma característica importante dessa linha particular da teologia é ser portadora de um discurso próprio, no qual termos já presentes no vocabulário cristão são ressignificados. Um destes termos é, sem dúvida, *melancolia.* A principal obra dedicada ao tema é *Anatomia da Melancolia*, de Norbert Burton (1577-1640), na qual ele aborda o tema sob viés da escolástica.

No discurso da mística, a melancolia seria a tristeza caracterizada especificamente pela sensação de perda do Outro (ou seja, a perda de Deus). Ela perduraria por tanto tempo quanto Deus se fizesse ausente. O tempo místico seria medido pelos instantes infinitos vividos sem Deus. Momentos de ruptura seriam aqueles em que esta espera é interrompida, por eventos como a chegada da eternidade e a chegada do fim – numa leitura mais concreta, a chegada da morte[42], momento de encontro com Deus e recuperação do objeto de desejo.

Mujica Pinilla dedica todo um capítulo de sua obra *Rosa Limensis* à melancolia, tão importante é este vocábulo para a mística. Rosa, como adepta deste discurso, viveria em frequente estado melancólico, tendo como única possibilidade de alívio as orações de união com Deus: a única forma de aliviar sua tristeza (esta, parte constituinte da personalidade santificada de Rosa) era recuperar-se da ausência do Outro, indo ao seu encontro a partir da contemplação e da oração, enquanto esperava pelo momento de união total: sua morte.

Outra forma de compreensão da melancolia é como uma ferida de amor. Aqui, a leitura aproxima Rosa de Teresa d'Ávila e João da Cruz: uma melancolia amorosa, caracterizada por uma chaga ao mesmo tempo sofrida e suave. Uma ferida que traz dor, porém uma ferida de amor, que traz alento ao coração. Ao mesmo tempo uma sensação

[42] Teresa de Jesus *apud* PINILLA, *Op.Cit.*

suave e um tormento abrasante. A sensação de dor e perda, paradoxalmente sentida em conjunto com a de amor, alívio e alento, é ilustrada pelo poema de Teresa de Jesus:

Já toda me entreguei e dei,
E de tal forma tenho mudado,
Que meu Amado é para mim
E eu sou para meu Amado.

Quando o doce Caçador
Me atingiu e me deixou rendida,
Nos braços do amor
Minha alma ficou caída,
E cobrando nova vida
De tal maneira tenho mudado,
Que meu Amado é para mim
E eu sou para meu Amado.

Atingiu-me com uma flecha
Repleta de amor
E minha alma ficou feita
Como uma com seu Criador;
Já eu não quero outro amor,
Pois a Deus tenho me entregado
Que meu Amado é para mim
E eu sou para meu Amado[43].

O movimento do poema afere os seguintes passos: o coração, antes vazio da presença do divino, é atingido e abandonado; ela, ferida, é deixada nos braços do seu predador, por livre e espontânea vontade, a quem ela se entrega. Foi ferida, mas a ferida é amor. Foi abandonada, mas a conexão íntima com seu caçador já fora completada pela flechada que atingira seu coração. A dor da flechada em conjunção com o amor sentido por quem a flechou.

Segundo Mujica Pinilla, Rosa definiria sua própria melancolia como escuridão ("trevas interiores") – esta, uma metáfora do agnosticismo: a melancolia seria escuridão

[43] Teresa D'Ávila in *Poetas del siglo de oro español***.** Consejería de Educación y Ciência de la Embajada de España: 2000.

porque seria a falta de consciência de Deus e de suas criaturas. Ela seria, para a santa, a ausência de Deus, tanto do seu corpo quanto do conhecimento de sua existência.

A noção da melancolia como escuridão e a ausência de Deus como a falta de luz remete a São João da Cruz (1542 – 1591), que teria desenvolvido a noção da "noite escura da alma"[44], constituinte importante da mística hispânica. O poema fundador do termo, de mesmo nome e escrito em 1578, é o seguinte:

Em uma noite escura,
De amor em vivas ânsias inflamada,
Oh, ditosa ventura!
Saí sem ser notada,
Já minha casa estando sossegada.

Na escuridão, segura,
Pela secreta escada, disfarçada,
Oh, ditosa ventura!
Na escuridão, velada,
Já minha casa estando sossegada.

Em noite tão ditosa,
E num segredo em que ninguém me via,
Nem eu olhava coisa,
Sem outra luz nem guia
Além da que no coração me ardia.

Essa luz me guiava,
Com mais clareza que a do meio-dia,
Aonde me esperava
Quem eu bem conhecia,
Em sítio onde ninguém aparecia.

Oh, noite que me guiaste!
Oh, noite mais amável que a alvorada!
Oh, noite que juntaste
Amado com amada,
Amada já no Amado transformada!

Em meu peito florido
Que, inteiro para ele só guardava,

[44] A "noite da alma" faz referência à escuridão que o indivíduo se encontraria quando da ausência da sensação de Deus. A noite seria escura porque assinalava a ausência da luz divina.

Quedou-se adormecido,
E eu, terna, o regalava,
E dos cedros o leque o refrescava.

Da ameia a brisa amena,
Quando eu os seus cabelos afagava,
Com sua mão serena
Em meu colo soprava,
E meus sentidos todos transportava.

Esquecida, quedei-me,
O rosto reclinado sobre o Amado;
Tudo cessou. Deixei-me,
Largando meu cuidado
Por entre as açucenas olvidado[45].

Pinilla apresenta duas definições distintas para melancolia[46]: segundo a medicina grega, indivíduos melancólicos eram cronicamente depressivos e propensos à alucinações e loucura – talvez esta, uma leitura possível de críticos da mística. Já segundo Aristóteles, indivíduos melancólicos eram capazes de apreender a natureza divina da alma e do cosmos, e pagavam por tal benesse com a depressão – um sofrimento constante – esta, uma leitura mais provável para seus defensores. Tendo Rosa de Lima experimentado uma proximidade com Deus tão grande, deveria sofrer com sua ausência para que fosse merecedora do privilégio. Esta ausência seria pressentida como uma espera infinita: espera infinita, sofrimento infinito. João da Cruz escreve sobre a ausência:

Onde te escondeste,
Amado, e me deixaste com gemido?
Como cervo fugiste, Tendo me ferido;
Saí atrás de ti correndo, e já eras ido[47].

---

[45] Sâo João da Cruz, *Noite Escura da Alma*, 1578. http://www.teosofia-liberdade.org.br/index.php/arquivos/artigos/44-artigos/240-a-noite-escura-da-alma-o-paradoxo-mistico.html em 08/07/2011

[46] Ver PINILLA, *Op.Cit.*, pp. 144-48

[47] João da Cruz citado por GETINO, Luis G. Alonso. "La patrona de América ante los nuevos documentos" *in Publicaciones de la Revista de las Españas* (no. 1). Madrid: 1937. No original:

Os versos se concentram-se em duas simbologias presentes na melancolia mística: a ausência do divino e a ferida da alma. O poema praticamente complementa os versos de Santa Teresa D'Ávila citados anteriormente.

Existiriam formas de romper com a espera infinita, a partir de práticas contemplativas e disciplinas do corpo que elevariam o fiel ao plano divino, no qual ocorreria então este momento de ruptura antes da chegada da morte. Este seria um momento de suspensão de todos os símbolos, no qual o sujeito passaria a habitar um instante de silêncio simbólico, quando apenas Deus existe. Aqui, destacava-se novamente a importante função das penitências e mortificações dentro da mística cristã. O arquétipo do santo asceta casa-se perfeitamente com o da mística. Rosa, por exemplo, encontraria alento para suas dores em suas orações, único canal para encontrar tranqüilidade interior. E o nível de contemplação necessário para obter-se o alento era a oração de união.

Esta busca, assim como a experiência e o sucesso dela, seriam momentos isolados nos quais apenas o indivíduo beneficiado pelo instante e Deus estariam presentes. O fiel teria uma experiência inteiramente individualizada, não sendo pertinente sequer seu compartilhamento oral. Era uma experiência única, e deveria ser guardada enquanto tal. Os merecedores a deveriam atingir por méritos próprios.

Ao analisar a questão por este viés, De Certeau concluiu que, a partir do momento em que o crente funda a justificativa de sua existência neste instante de encontro, ele se subjetiviza e se separa do corpo coletivo de fiéis. Em outras palavras, a mística teria inaugurado a questão do sujeito, visto que valoriza estritamente a relação individual com Deus. O *eu* aparece como um novo *locus* de discurso. Um novo problema para a Igreja se

conforma: como manter o controle sobre uma religiosidade que é fortemente embasada na iniciativa individual.

Os santos místicos seriam então os sujeitos que recebiam a graça deste encontro e tinham sua individualidade demarcada pelo instante partilhado com o Outro: benesses recebidas como recompensa pelas virtudes praticadas.

No entanto, há visões opostas a esta. Evelyn Underhill, por exemplo, acredita que o ascetismo característico da mística cristã tinha como objetivo destruir o sujeito para mesclá-lo com Deus, ou com o corpo da Igreja: "o ascetismo era uma via purgativa que tinha como finalidade provocar a morte do ego empírico ou do 'eu individual'"[48].

Tendo contemplado o que então constitui o discurso da mística, é necessário agora abordar as características do santo místico como arquétipo específico, isolado de outros modelos.

1.2.1) O santo místico

Os santos místicos seriam aqueles que atingissem um grau de intimidade espiritual excepcional. Inicialmente, deve-se constar a informação de que santas místicas seriam esposas e amantes de Deus. Rosa de Lima, assim como seu modelo Santa Catarina de Siena, teria desposado Jesus Cristo em uma cerimônia mística testemunhada pela Virgem Maria.

A experiência mística visaria ao conhecimento e ao amor divino. A união mística seria ao mesmo tempo espiritual e interior. Jean Delumeau afirma que "o vôo místico certamente só é possível graças à recusa radical de tudo o que poderia pesar na alma e

[48] Underhill, Evelyn. *Mysticism: A study in the nature and development of man's spiritual consciousness.* Kila, Montana: Kessinger Publishing, 2003, pp. 213-40.

impedi-la de ascender para o salvador"[49]. E a salvação só poderia ser obtida pela paz interior[50]. Santa Rosa teria sido a primeira religiosa na América a apresentar tais características.

Michel De Certeau compreende a "interioridade" das práticas místicas pela questão, já apresentada, da busca do Outro divino dentro de si: o um contém o Outro. O que é entendido por mística, hoje, em seus primórdios era definido como espiritualidade e contemplação – e contemplação, entendida como a volta para si para a compreensão do exterior. A análise feita pelo historiador francês acerca de um texto do século IV (intitulado "A mulher idiota")[51] demonstra esta afirmação: a mulher idiota se isola (assim como o santo místico se separa da sociedade – no caso de Rosa de Lima, em sua clausura na cela construída na casa de seus pais), porque é necessário tornar-se louca para tornar-se sábia – isto é, é necessário ser excluída socialmente para que possa compreender os mistérios de Deus. A mulher é idiota porque louca, e é louca porque sua postura não se enquadra na esperada pela comunidade. Ao isolar-se da coletividade, insana e ignorante das coisas de Deus, seria possível encontrar o Outro divino[52].

Querer isolar-se da sociedade também significa desprezá-la; "não a aceito, portanto me retiro". O desprezo do mundo, segundo Jean Delumeau, seria o trampolim de ascensão a Deus utilizado pelos místicos. Este desprezo era caracterizado, em obras de autores religiosos dos séculos XIII ao XVIII, a partir de contrastes entre as desgraças do mundo de satã e a beleza do mundo de Deus (muitas vezes, havendo uma aproximação do mundo

---

49 DELUMEAU, Jean. *O Pecado e o Medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. Álvaro Lorencini (trad). Bauru, SP: EDUSC, 2003 (2 volumes). Volume 1, p. 37

50 *Idem*

51 CERTEAU, *The Mystic Fable*, pp. 32-39

52 *Idem*. O autor afirma sobre a mulher do texto, na página 36: "a idiota retira-se/se retrai".

terreno com o de Satã); da sujeição natural do homem a vícios de toda ordem; da decrepitude da velhice[53].

Daí origina-se também a predileção pelo modelo ascético: afinal, como ser feliz num mundo tão sofrível? A única saída para os que habitam o mundo terrestre é sofrer, em reação natural às próprias condições de existência na Terra.

O ascetismo estaria também conectado com as punições pelas ações errôneas praticadas pelo homem. Segundo Michel De Certeau, ele seria moeda de troca para um débito a ser pago. "Isto significa que nós devemos pagar por nossa vida com nosso corpo?" [54] De Certeau fez a pergunta e a respondeu: pelo menos ao considerar as fontes trabalhadas por ele, a resposta é *sim*. Os relatos sobre Rosa enfatizam frequentemente a crença da santa de que era uma pecadora inveterada, e justificam suas mortificações como formas de punição contra seus pecados e "contra os pecados do mundo": era impossível estar imaculado após o pecado original.

O dominicano Luis de Granada, em sua obra *Guia dos Pecadores*, avisava: "lá onde estão os sofrimentos do mundo estão os favores do céu; lá onde estão as resistências da natureza estão os socorros da graça, a qual é mais poderosa que a natureza, mas com a condição de tratar o corpo com rigor e dureza"[55].

Autores como Ramón Mujica Pinilla e Fernando Iwasaki Cautí destacam o papel importante que os textos de Granada haveriam tido na religiosidade de Rosa de Santa Maria. Esta seria uma chave de compreensão para suas penitências severas. Ele preconizava o "santo ódio de si mesmo", e chegou a ser proibido no século XVII por ser demasiadamente rígido. Fora considerado, assim, estimulador de ações exageradas - e, por

53 *Idem*; também no volume 2, p. 243
54 *Ibidem*, p. 47
55 Luis de Granada apud DELUMEAU, *Op. Cit*, p. 49

conseguinte, heréticas - de fiéis que tentavam se aproximar das virtudes da santidade[56]. As narrativas sobre Rosa, por sua vez, transformam esta rigidez de princípio em excesso de virtude, como se ela conseguisse equilibrar-se numa linha divisória invisível entre a virtude em grau heróico e o excesso da mesma.

O desprezo do mundo pode ainda ser dilatado: ele é desprezo do mundo, da vida, das experiências mundanas e profanas. Segundo Delumeau, ele estava intimamente relacionado ao medo da morte, obsessão da modernidade ocidental[57]. Este fora causado pela convergência de diversos fatores, agrupados em dois conjuntos explicativos: a) ele reflete um processo de aculturação religiosa e de culpabilização; e b) o pessimismo por stress acumulado, causado por guerras de religião e a peste negra, por exemplo.

Delumeau utilizou-se de textos de Montaigne para corroborar sua posição, afirmando que o filósofo do século XVI pretendia, com seus escritos, familiarizar e domesticar a morte, visto que esta era premente: "a salvação é na época [de Montaigne] o *leitmotiv* do discurso religioso que obriga o homem a pensar incessantemente na morte a fim de evitar os pecados que poderiam levá-lo ao inferno"[58].

Delumeau também aponta um deslocamento do medo natural da morte para um medo religioso do julgamento, principalmente nos séculos XVI e XVII. Ele influenciaria diretamente a atitude dos fiéis, receosos com as medidas a serem tomadas por Deus se não fossem cristãos exemplares: estímulo ao misticismo ligado ao ascetismo exacerbado. Afinal, "a pastoral católica (...) dará ênfase cada vez mais a duas histórias opostas: a morte

---

56 CAUTÍ, Fernando Iwasaki: "Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima" in *Hispanic American Historical Review*, 73:4; Duke University Press, 1993

57 DELUMEAU, *Op. Cit.*, vol. 1, pp.69-70 por exemplo.

58 *Ibidem*, p. 69

horrível do pecador e a outra morte, serena e exemplar, do bom cristão"[59]. E, passando isto para a santidade: "a agonia do cristão fiel pode tornar-se um espetáculo a contemplar, um modelo edificante"[60]. A agonia, então, passa a ser desejada por ser a chave da felicidade eterna.

Tais idéias parecem levar ao fato de que a Europa dos últimos séculos da Idade Média e nos primeiros da Idade Moderna estava submersa num sentimento de pessimismo latente. Para Jean Delumeau, não havia como ser diferente:

> "Mas com os infortúnios da segunda metade do século XIV – penúrias, pestes, Guerra dos Cem Anos, lutas civis e revoltas diversas, grande cisma e avanço turco – deixamos o domínio do banal e do geral. Quem viu essas desgraças abatendo-se sobre a cristandade experimentou o sentimento de entrar numa época de calamidades inéditas, explicáveis apenas pelos excessos de uma humanidade e de uma Igreja terrivelmente pecadoras"[61].

Ou seja: era necessário apostar num enrijecimento da doutrina e num controle maior sobre as ações dos fiéis para evitar que a Terra fosse alvo da ira divina. Michel de Certeau corrobora a afirmação de Delumeau ao escrever: "a ambição de um radicalismo cristão traçado sobre um histórico de decadência ou 'corrupção', dentro de um universo em desintegração que deve ser reparado"[62].

Sendo assim, a mística era também caracterizada pela nostalgia de certa época de ouro, uma vontade de retorno a um cristianismo que não era mais presente na Idade Média após tantos períodos de corrupção e mutações doutrinárias.

---

[59] *Ibidem*, p. 113. Apesar de esta afirmação de Delumeau ser corroborada por várias passagens da *vita* de Rosa, principalmente no que concerne a busca da agonia, o momento da morte da santa é narrado de forma contrária: afinal, ela teria sofrido até seu último suspiro, e sua morte teria também sido agonizante, ao contrário da morte serena do bom cristão perpetrada pelo texto do historiador francês.

[60] *Ibidem*, p. 117

[61] *Ibidem*, p. 214

[62] CERTEAU, *The Mystic Fable*, p. 14.

Esta questão era visível dentro das resoluções tomadas pela Igreja na época da vinda à América, e teve implicações práticas para o catolicismo do novo mundo. Segundo Joseph Barnadas[63], a guerra de Reconquista enfrentada pelos espanhóis contra os mouros teve caráter fundamental no desenvolvimento da religião católica nos séculos XV e XVI. Afinal, após anos de convivência com a religião islâmica, algumas mudanças haviam se configurado na própria cristandade, tornando necessário à Igreja o retorno a uma ortodoxia que visava o revigoramento da prática cristã na Península Ibérica – uma espécie de retorno à "Igreja primitiva". Ela pretendia recuperar um "cristianismo isento de erros que desfiguravam a fé na Europa"[64]. Esta opinião é corroborada por Serge Grusinzki, quando ele diz em sua obra *O Pensamento Mestiço*:

> "A cristianização dos índios da América repetiu a dos mouriscos. Mas também procurou reproduzir a cristandade primitiva, apresentando-se como uma nova versão do Velho Testamento, em sua luta contra a idolatria, ou da Tebaida egípcia, em sua busca de ascetas e novos desertos. Um funcionário da Coroa... afirma que via 'nesta Igreja do novo Mundo, primitiva, nova e renascendo, a sombra e a forma da primitiva Igreja do nosso mundo, no tempo dos santos apóstolos".[65]

Ainda encontramos apoio a esta posição no texto de Luis Eduardo Wuffarden e Pedro M. G. Pérez, quando eles observam:

> "O desejo de subtrair-se de uma sociedade interpretada como sensual e orgulhosa, avara e instável, em que triunfavam o mal e a força, e a salvação individual estava em risco, levou alguns religiosos a evangelização de territórios distantes. Ali, entre indivíduos considerados não corrompidos, *seria possível fundar uma nova cristandade que regeneraria a existente.* Utopia e

---

63 BARNADAS, Joseph. "A Igreja Católica na América Latina" *in* Bethel, L. (org). *História da América Latina: América Latina Colonial* – v.2. Maria Clara Pescato (trad.). São Paulo: Editora USP; Brasília: DF: Fundação Alexandre Gusmão, 1997

64 *Ibidem*, p. 525.

65 GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. Rosa F. D'Aguiar (trad.) São Paulo: Cia. das Letras, 2001, p. 98

> religião... se mesclaram em mais de um projeto missional deste os primórdios da colonização espanhola na América" [66].

Por outro lado, a expansão do protestantismo na Europa era também fator preocupante. Após o Concílio de Trento (1545-63) várias medidas foram tomadas para que suas conclusões fossem viáveis e evitassem o alastramento da nova religião pelos territórios espanhóis – e principalmente nos territórios além-mar, ainda carentes de conversão. Assim, as características e dogmas da Igreja Católica diretamente responsáveis pela diferenciação dela para a de Lutero foram reafirmadas e implantadas na América, já que ali o Protestantismo era ainda inexistente – e portanto, mais facilmente combatido.

O Concílio de Trento determinou mudanças concomitantes na própria Europa: ela partia do pressuposto de que, visto a situação de corrupção do catolicismo no velho continente e o avanço do protestantismo, era necessário o empreendimento do clero também ali, cumprindo tarefa comparável a cumprida por missionários enviados a América. Portanto, as ações praticadas nas novas terras eram pretendidas também na Europa[67].

Essa situação foi determinante tanto para a espiritualidade americana como para a européia, e a mística foi, consequentemente, o discurso mais favorável para a trasladação do catolicismo à América. Rosa de Santa Maria foi então retratada como mística e asceta, recuperadora de tradições cristãs primitivas que viriam a recuperar a ortodoxia desejada para todo o orbe cristão. Mujica Pinilla reconhece, nas narrativas sobre a santa, momentos em que o testemunho é dado como se esta fosse a vontade da própria Rosa: reviver a religiosidade dos primeiros pais da Igreja . Na sua introdução, ao apresentar as diversas facetas de Rosa, ele afirma: "... a Rosa mística, a reformista católica, (...) que *buscou*

[66] WUFFARDEN, L. e PÉREZ, P. "Introducción" in ARAUS, J. PINILLA, R., WUFFARDEN, L. e PÉREZ, P. *Santa Rosa de Lima y su Tiempo.* Lima: Banco de Crédito de Lima, 1995; p. 27-8.
[67] DELUMEAU, Jean. *Op. Cit.,* vol. 2, p. 38

retornar a mais pura tradição apostólica seguindo os passos dos pais do Deserto e dos santos tardio-medievais" [68].

Não obstante, o retorno a um catolicismo primitivo, a uma "idade de ouro", era também característica marcante da piedade dominicana, ordem da qual Rosa fazia parte. O savonarolismo, movimento perpetrado pela beata visionária Maria de Santo Domingo apoiado pelo rei Fernando II, preconizava mais austeridade e rigor nas práticas religiosas[69]. Segundo Mujica Pinilla, "o savonarolismo hispano identifica o retorno ao cristianismo primitivo com a construção da sociedade via o ascetismo purificador, a pobreza voluntária e o predomínio da vida interior, valores todos que os dominicanos exportam ao novo mundo" [70]. O retorno as práticas ortodoxas marcadas pela piedade antiga retornam com força na religiosidade dominicana, principalmente no que concerne a implementação do catolicismo na América hispânica, e sua similaridade com a mística não é fruto do acaso. Rosa de Santa Maria, mística e beata dominicana, deveria, obrigatoriamente, ser um modelo bem-sucedido dessas práticas.

A consequência do retorno a uma ortodoxia católica e a severidade das práticas realizavam-se nos fenômenos resultantes delas, que se manifestavam de várias maneiras. Ele se fazia presente em levitações, visões, êxtases e bilocação[71], por exemplo. Após Santa Teresa d'Ávila, a união marital da virtuosa com Jesus passou a ser característica comum de santas e beatas místicas. O casamento de Teresa com Cristo, a troca de alianças e o

---

68 PINILLA, *Rosa Limensis,* p. 74. Grifos nossos.

69 O movimento fora inspirado na figura de Jerônimo Savonarola (1452-1498), pregador em Florença e Duomo. Pregava contra o pecado e a depravação mundanas, e era fortemente influenciado por Santo Tomás de Aquino.

70 PINILLA, *Rosa Limensis,* p. 83 nota 2.

71 Entende-se bilocação como o fenômeno de estar-se presente em dois lugares distintos ao mesmo tempo, característico de santos místicos como São Francisco Xavier.

testemunho da Virgem teriam sido seguidos rigorosamente por Rosa de Santa Maria, que teria sua união detalhada da mesma maneira por seus hagiógrafos.

1.3) Hagiografia

A existência de modelos santorais contemporâneos e a teologia mística que despontou como vertente distinta dentro do catolicismo renascentista deixa claro que há vários discursos envolvidos na santidade. Além disto, há ainda os que giram em torno da *narrativa* da vida de um santo. Afinal, devemos ter em mente que a trajetória de um indivíduo não coincide necessariamente com o que se escreve sobre ela. É o relato que sobrevive, passando a ser responsável pela formação da memória. Este relato tem suas características próprias e, portanto, constituem um gênero próprio que recebe o nome de *hagiografia.*

A hagiografia consolidou-se entre 150 e 350 dC como leitura panegírica em uma época de busca de intermediários eficazes para as suas relações dos fiéis com o divino, frente a um Deus temível e distante[72] - ou, como prefere Peter Brown, porque o caminho para a salvação era demasiadamente difícil[73]. Os relatos registrados em forma escrita eram primeiramente resultado da confluência de diversas versões orais das histórias das vidas dos personagens veneráveis, já cultuados localmente. Mudanças nos processos de canonização destas figuras promovidas, por exemplo, por Gregório IX (1227-1241) e Urbano VIII (1623-1644), levaram a uma maior burocratização dos processos e, portanto, a um maior cuidado com a escrita das hagiografias, que passaram a ser parte primordial do processo de

[72] GARCIA, *Op. Cit.*
[73] BROWN, *Op. Cit.*

canonização. O resultado foi uma maior formalização dos registros, que passaram a ser escritos por membros do clero regular para garantir a ortodoxia dos métodos e a adequação aos modelos aceitos nos processos, assim como garantir uma menor influência da devoção popular no registro.

1.3.1) Definindo o gênero literário

A hagiografia é basicamente a biografia da vida de um santo, configurativa de um gênero cujo objetivo é "privilegiar os atores do sagrado (santos) e visar a edificação (exemplaridade)" [74]. O foco dos escritos dava-se na *virtus*, ou seja, nas virtudes espirituais e poderes miraculosos pertinentes à vida de cada santo.

Elas edificavam no sentido que criavam modelos de vida cristã considerados adequados para os fiéis: se o modelo fosse seguido, o fiel poderia estar certo de ascender ao paraíso quando da chegada de sua morte e, por conseguinte, do juízo final. As obras hagiográficas tornavam-se um guia de bons costumes e princípios: "indivíduos davam forma e interpretavam experiências de suas vidas através dos exemplos e imagens fornecidos nas vidas de santos" [75]. Santa Rosa teria se decidido sobre suas penitências a partir do modelo estabelecido por Catarina de Siena; por sua vez, o convento de Santa Rosa no México usava o modelo estabelecido por Rosa durante a profissão de votos de suas monjas no século XVIII.

Os verdadeiros guias de comportamento católicos eram as Sagradas Escrituras e as regras monásticas; no entanto, os Hagiógrafos apontavam suas obras como guias/exemplos

---

74 CERTEAU, *A Escrita da História,* p. 266

75 HEAD, *Op. Cit.*, p. 119.

de como colocar o conhecimento teórico neles presentes em prática[76].

As vidas de homens e mulheres sagrados tinham ainda por objetivo tornar visíveis os mistérios da instituição, ou seja, popularizar seu discurso[77]. Por ter se tornado parte importante da leitura dos católicos a partir do século XVI, elas funcionavam como uma forma eficiente de transmissão tanto dos valores vigentes como dos pretendidos pela Igreja em determinada época, e possuíam duas qualidades que afirmavam este seu caráter: por narrar vidas, a hagiografia era eficaz em infundir mensagens sociais e projetar valores, apoiando-se na exemplaridade; e possuía uma estrutura fechada e linear, que permitia que mensagens morais fossem passadas claramente e em sua integridade.[78] Segundo Antonio Rubial García, "o texto hagiográfico se convertia em um tratado de teologia narrada, que tornava acessíveis os dogmas ao povo ao mesmo tempo em que divertia" [79].

"*Ao mesmo tempo em que divertia*": não apenas um modelo de comportamento católico e um catalisador de dogmas e mistérios teológicos, a literatura hagiográfica também tinha papel destacado no entretenimento. Ramón Mujica Pinilla faz coro a García, e sustenta que a hagiografia ainda tinha como finalidade "deleitar e instruir... os fiéis da Igreja" [80]. Michel de Certeau, por sua vez, salienta: "Os contos das vidas de santos trazem um elemento festivo à comunidade. Eles estão situados ao lado do relaxamento e do lazer (...). Eles 'distraem'" [81].

Dessa forma, em linhas gerais, é possível pensar na hagiografia como um gênero literário a qual pertencem obras que relatam a vida de um santo, destinadas tanto a servir de

---

76 *Idem*

77 CERTEAU, *The Mystic Fable…*

78 GARCIA, *Op. Cit*.

79 *Ibidem*, p. 83.

80 PINILLA, *Op. Cit.*, p. 55.

81 CERTEAU, Michel de. *The Writing of History*. Tom Conley (trad.) New York: Columbia University Press, 1988, p. 273.

leitura prazerosa aos fiéis como modelos de piedade a serem seguidas por eles, cuja função primária era "manter viva a memória dos santos" [82]. Ela ainda servia como forma de autenticar a santidade.

Institucionalmente, é válido lembrar que ela trazia, entremeados em seu discurso, mistérios da religião católica que, apresentados como partes constituintes da vida do personagem, tornavam-se mais palatáveis e compreensíveis para o público leigo – desta forma, tornava-se um eficiente meio de propagação dos ideais católicos. O registro das vidas santorais também era central para a manutenção da veneração dos santos, suas relíquias e suas festas, e era burocraticamente necessária para a oficialização do culto.

O gênero hagiográfico possui *tropos* narrativos específicos que o diferencia das biografias e de relatos históricos, ao mesmo tempo em que apresenta elementos de ambos. Como todos os gêneros literários, é dinâmico e sofre adaptações em sua forma discursiva para adequar-se às necessidades presentes das sociedades pelas quais será lido.

As mudanças de estilo seguiam as transformações ocorridas nos modelos de santidade que se destacavam; estes passavam por reformulações de tempos em tempos, sempre se adaptando às novas conjunturas sociais que se apresentavam.

A santidade tem um caráter multifacetado e é configurada pela historicidade na qual se insere. Ela segue a tendência da própria Igreja no que concerne as suas doutrinas: "em todas as épocas, a Igreja leu o evangelho através de suas preocupações do momento, sua antropologia – que varia – e seus projetos pastorais" [83]. Portanto, os *tropos* narrativos constituintes dos monumentos hagiográficos eram definidos pelos elementos constituintes constitutivos da santidade e pelos estereótipos de santos vigentes. O resultado disto é uma

[82] HEAD, *Op. Cit.*, p. 16.
[83] DELUMEAU, *Op. Cit.*, vol. 2, p. 35

profusão de relatos parecidos, que diferenciavam os personagens uns dos outros a partir de diferentes combinações de elementos a disposição.

A originalidade da vida de um santo não era garantia do seu sucesso, pelo contrário; a mistura de códigos e símbolos preexistentes no imaginário católico à época da escrita da hagiografia não é mascarada. Os hagiógrafos falam abertamente sobre as influências da vida de santos anteriores sobre os quais escrevem, e a imitação é tomada como qualidade: como se o santo sobre o qual escrevem, por abarcar características de outros já consagrados, fosse digno de um culto ainda maior por reunir atributos de indivíduos distintos em um só personagem.

José Antonio del Busto Duthurburu, na obra que escreveu sobre Rosa de Lima[84], remete a vários santos para conformar o perfil dela, inclusive classificando e nomeando cada um dos *tropos* aos quais ele se remete. Ele afirma que ela reuniria nove "espiritualidades" distintas, e exemplifica cada uma a partir de santos anteriores[85]:

- Espiritualidade feminina - Santa Catarina de Siena
- Espiritualidade normativa - Santo Domingo de Gusmão
- Espiritualidade seráfica - São Francisco de Assis
- Espiritualidade rigorista - Santo Inácio de Loyola
- Espiritualidade monacal - Santa Teresa D'Ávila
- Espiritualidade unitiva - São João da Cruz

E, a partir de santos contemporâneos a ela:

- Espiritualidade doutrinante - São Toríbio de Mongrovejo
- Espiritualidade caritativa - São Martinho de Porras
- Espiritualidade silente - São Francisco Solano

[84] DUTHURBURU, Jose Antonio del Busto. *Santa Rosa de Lima (Isabel Flores de Oliva).* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Catolica del Perú, 2006.
[85] *Ibidem*, p. 342

Cada santo citado seria figurativo de um *tropos* diferente, e os posteriores seriam retratados como representativos de um deles – ou, como Rosa, de vários, unindo atributos distintos que lhe confeririam sua particularidade: "Não foi exatamente como eles, mas teve muito deles; adicionou um sinal próprio que não se encontra em nenhum deles. Coincidiam todos, isto sim, no grande amor a Deus..."[86].

Ao seguir a linha de raciocínio de Duthurburu sobre os componentes da santidade de Rosa, por exemplo, é patente que ela diferia de Catarina de Siena por articular elementos presentes na piedade dessa santa com outros presentes em Toríbio de Mongrovejo, Martinho de Porres, Teresa de Jesus e tantos outros. Isto a tornava ainda "melhor" (ou mais completa, ou mais virtuosa) que seu modelo. O cruzamento entre individual reconhecível e retórico geral que é o que há de original do relato de santidade**.**

Outro elemento definidor dos estereótipos a serem adotados pelos hagiógrafos é a sua região de origem: os santos são, inicialmente, aclamados localmente, para então tornarem-se parte do culto universal da Igreja. Mesmo quando isto acontece, a devoção local continua sendo a principal fonte de culto a um personagem. Portanto, os estereótipos são também definidos pelas necessidades locais: arquétipos distintos são promovidos em regiões distintas por apresentarem necessidades religiosas diferentes.

Certamente, algumas particularidades se fazem presentes em arquétipos contemporâneos. Thomas Head, ao estudar o culto aos santos na região de Orléans na época Carolíngia[87], estabelece dois tipos de santidade dominantes e coexistentes na região: a monástica (normalmente relacionada aos modelos ascéticos) e a episcopal (de membros importantes do clero). Apesar de apontarem para fontes santorais distintas, ambos os

---

[86] *Idem*.

[87] HEAD, *Op. Cit.*

modelos compartilham lugares-comuns. Em ambos os arquétipos, por exemplo, "os santos habitavam um mundo de competição entre o poder divino e diabólico, fortemente intrínseco em uma imagem dualística de luz e trevas"[88].

Os hagiógrafos de Rosa de Lima reúnem nos relatos muitos *tropos* essenciais para a conformação da santidade mística e ascética das quais ela seria representativa. Apesar de ser peruana, o arquétipo fundacional a qual a espiritualidade de Rosa é narrada é parece ser europeu e medieval, apesar dos personagens americanos citados por Duthuburu. A simbologia da oposição luz/trevas proposta para os estereótipos de Orléans na época carolíngia por Thomas Head, por exemplo, é clara na *vita* da virgem peruana[89]. A análise de sua hagiografia, no capítulo 3, procura comprovar essa noção.

Os modelos são clássicos e perpetuam-se, conformando um "manual do sagrado" para a vida santoral. Esta característica é tão gritante que, algumas vezes, o indivíduo de carne e osso parece perder-se na narrativa de sua própria vida. Pierre Delooz[90] chega a afirmar que a hagiografia é tão ritualizada que acaba por distinguir dois tipos de santos: o "real" e o construído pela sociedade a partir das percepções dadas nas obras hagiográficas. Porém, esta é uma visão muito literal da realidade. A partir do momento em que um santo é eternizado na hagiografia, o que é relevante sobre sua trajetória é o que ficou ali registrado, sendo impossível separar o personagem e o indivíduo real. E o que é eternizado é também a voz da tradição popular fixada pela letra: a trajetória, ao ser colocada em forma de texto, é cristalizada e sacralizada. O movimento ocorre, na verdade, em duas direções: a tradição popular inicia a devoção a um servo de Deus; a hagiografia o consolida, e a sociedade então

---

88 *Ibidem*, p. 111.

89 A dicotomia entre luz e trevas como componente narrativo na hagiografia de Rosa é discutida no capítulo seguinte.

90 Citado por HEAD, *Op. Cit.*

o reabsorve a partir do registro escrito. Thomas Head comenta sobre a asserção de Delooz: "o valor verdadeiro das declarações, ideias, e eventos, como os milagres, baseados na crença (...) é notoriamente difícil de ser aferido"[91]. E exemplifica:

> "O único santo Anianus real presente na diocese de Orléans durante os períodos Carolíngio e Capetiano era o santo 'construído' pelos hagiógrafos nos textos que eram lidos e ouvidos... no dia do santo. os hagiógrafos, seus textos, suas audiências, e as relíquias dos santos estavam envolvidos num processo simbiótico de crença que dava ao santo uma presença muito 'real' na Orléanais dos períodos Carolíngio e Capetiano"[92].

Os santos sobrevivem a suas mortes. No entanto, sua carne e sua personalidade desaparecem, e é a memória que sobrevive. Esta máxima sobre os textos hagiográficos perdura por todo o gênero, por todos os períodos, inclusive durante o qual a *vita* de Rosa é registrada. Portanto, é importante compreender as especificades do discurso para podermos nos aprofundar na análise da narrativa presente em sua *vita*. É também por este motivo, por exemplo, que deixamos de lado a discussão sobre ser ela *criolla* ou mestiça: como a personagem que passou para a história é *criolla*, e como *criolla* foi que ela se consolidou nas hagiografias e nas mentes de seus devotos, é como *criolla* que a consideramos.

91 HEAD, *Op. Cit*., p. 117.
92 *Ibidem*, pp. 117-18.

Capítulo 2: Vontades da narrativa

O capítulo anterior demonstrou que o texto hagiográfico é uma forma discursiva independente de outras, como a histórica ou a ficcional; é um gênero literário com regras e atributos próprios. O modo como os elementos da vida do santo são arranjados para conformar sua trajetória não são acidentalmente agrupados, e seu significado vai além da interpretação literal das palavras. A carga retórica presente na *vita* pode ser sentida em suas características literárias e formais. Portanto, é necessário abordar os dois constituintes da narrativa hagiográfica para analisarmos a *vita* de Rosa.

O capítulo 2 discorre primeiramente sobre o discurso narrativo e suas características, para que possamos compreender sua retórica subjacente; portanto, esta tese parte do pressuposto que o discurso narrativo não é neutro. Os elementos conformadores do gênero e a forma como são manipulados na escrita das obras é objeto de reflexão do capítulo.

Já no capítulo 3, o foco principal é a obra hagiográfica de Leonard Hansen sobre Rosa de Santa Maria. Primeiramente, analisamos os elementos e símbolos conformadores da vida de Rosa para interpretá-los sob a luz da realidade histórica que lhe era contemporânea. Já na segunda parte, o foco é a estrutura narrativa em si: Buscamos analisar como o texto se desenvolve, como é dividido, qual é seu fio condutor, e qual é a o objetivo de Leonard Hansen ao fazer tais escolhas para a escrita da trajetória de Rosa. Nossa intenção é desconstruir a obra do dominicano alemão a partir das fundações teóricas dadas por textos como o de Hippolyte Delehaye em *Les Legendes Hagiographiques,* o de Michel

de Certeau em *A Escrita da História,* o de Thomas Head em *Hagiography and the Cult of the Saints* e o de Rubial García em *La Santidad Controvertida*[93], no qual ele também avalia o valor das especificidades narrativas dos monumentos hagiográficos americanos em contraposição às obras européias do mesmo período.

2.1) A narrativa: um discurso com voz própria

A primeira consideração a ser feita ao se pensar sobre a narrativa é que ela "não é uma forma discursiva neutra"[94], utilizada para organizar cronologicamente eventos a serem contados em forma de história, mas uma forma que "traz escolhas ontológicas e epistêmicas com específicas implicações ideológicas ou mesmo políticas"[95]. Isso significa dizer que a coerência do texto narrativo não é dada pela simplicidade dos fatos relatados nem da obviedade do encadeamento dos mesmos, mas por uma lógica própria que é criada a partir da manipulação da língua, da linguagem e dos símbolos que são utilizados no discurso. Os limites da narrativa são dados pelo que se é possível narrar, e a retórica está tão presente neste tipo discursivo como em qualquer outro.

A função social a qual a narrativa se propõe é essencial para compreender o relato hagiográfico. Sobre isto, Hayden White afirma que a narrativa é

> "um sistema particularmente efetivo de produção de significado discursivo pelo qual indivíduos podem ser ensinados a viver uma

[93] DELEHAYE, Hippolyte. *Les legendes hagiographiques*. Bruxelles: société des Bollandistes, 1927; DE CERTEAU, *A Escrita da História, Op. Cit.;* HEAD, *Op. Cit.;* e GARCÍA, *Op. Cit.*

[94] WHITE, Hayden. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical representation*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1987; p. IX. Não pretendemos adentrar nas questões levantadas por Hayden White, principalmente no que se refere à sua posição perante a escrita da história. No entanto, sua forma de analisar a narrativa como um gênero parcial de escrita é bem argumentado e é a parte do trabalho do historiador americano que nos interessa nesta tese.

[95] *Idem*.

> ‘relação distintivamente imaginária a suas reais condições de existência’, isto é, uma relação irreal mas significativa com as formações sociais nas quais eles concordam em viver suas vidas e realizarem seus destinos como sujeitos sociais”[96].

Isso quer dizer que, além de contar uma história, a narrativa possui um caráter exemplar e moralizante. A concatenação de elementos narrativos descrita acima aponta, portanto, a este objetivo final, que é dar à narrativa um papel controlador sobre a ordem social. Este é um fator especialmente importante para o discurso hagiográfico, por uma série de razões já discutidas nos capítulos anteriores.

Gostaríamos de ressaltar aqui que não temos como objetivo abordar a questão da narrativa *histórica*: sabemos que a visão de Hayden White sobre o tema é polêmica e espinhosa. Queremos deixar claro que, quando apresentamos o texto do historiador americano, nos referimos exclusiva e essencialmente à suas posições perante a *narrativa* em sua acepção geral, que é mais generalizante e engloba todo e qualquer gênero narrativo e, portanto, não aponta para especificidades de cada um deles. mais adiante tratamos de suas compreensões do texto *narrativo hagiográfico*, este sim específico, mas ainda distante da questão da narrativa histórica.

A narrativa, para manter sua coerência interna, precisa ter seus elementos interligados por um denominador comum, que pode ser defino *a priori* ou no decorrer do relato. Parte da retórica textual necessária é utilizada exatamente para justificar a linha de conexão dos eventos narrados a um mesmo grupo de significados que, quando lido em sequência, aponta para um final de certa forma previsível. Hayden White levanta três tópicos centrais para o agrupamento de fatos narráveis:

- A vida de um sujeito, uma cidade ou uma região;

[96] WHITE*, Op. Cit.*, p. X.

- Um fato memorável (guerras, cruzadas);
- Uma instituição.

A narrativa hagiográfica gira em torno da vida de um sujeito: o santo. No entanto, os fatos memoráveis e a instituição são também primordiais na configuração do gênero. Se tomarmos a *vita* de Rosa como exemplo, podemos elencar:

- a vida de Rosa na cidade de Lima;
- as tentações e os dilemas familiares e devocionais pelo quais ela passa;
- a instituição católica nos primórdios da conversão da América.

Estes três elementos sãos responsáveis pela conformação de uma estrutura que se apresenta, na narrativa hagiográfica, teleologicamente desde o princípio: ao invés de revelar-se a conexão entre os eventos apenas no fim, o texto hagiográfico apresenta certa ciclicidade que, ao contrário do texto fictício, não pretende guardar suspense sobre sua reviravolta final, mas que é sim reforçada a todo o momento. O santo é santo desde a primeira página, e será construído como santo por todos os artefatos utilizados no decorrer da narrativa - mesmo que ele passe por etapas nas quais ele próprio ainda não tem consciência da sua santidade ou missão.

Essa característica do texto hagiográfico é relacionada com o fato de existirem, segundo Frank Graziano[97], duas variáveis determinantes da forma como o texto narrativo se desenvolve e é interpretado: uma heurística e uma retroativa. Na primeira, o leitor é gradualmente informado dos acontecimentos e mudanças na história enquanto ela se desenrola, e ele não possui qualquer informação sobre as rupturas que aparecerão adiante. Sua interpretação dos fatos é consolidada durante a leitura.

[97] GRAZIANO, Frank. "Rosa de Lima and the tropes of sanctity". *Public*, nº8 (Toronto), 1991

Já no segundo, o leitor é levado a ressignificar fatos anteriormente relatados sob a luz dos novos acontecimentos apresentados. O conteúdo nunca é abandonado: a interpretação final dos fatos é resultado do acúmulo de informações que são dadas, e o leitor é levado a recontextualizar cada passagem a partir das novos acontecimentos narrados. Cada fato deve ser ressignificado em relação a cada dado anterior e a narrativa total. Segundo Michael Rifaterre, o leitor "lembra o que ele acabou de ler e modifica sua compreensão daquilo a partir do que ele está decodificando agora, ... revendo, revisando, comparando do momento final para o primeiro"[98]. Frank Graziano conclui:

> "a revisão dessas frases, ou dos eventos históricos narráveis, é então composta como uma sequência lida de trás para frente 'através' dos últimos desenvolvimentos, perpetuamente contribuindo para sua interpretação respectiva e retroativa do que os precedeu"[99].

O autor argumenta que a narrativa da vida de um santo reflete a segunda variável. No caso específico de Santa Rosa de Lima, ele reitera que há uma releitura evidente da figura de Rosa, inicialmente tratada como insana, hipócrita e impostora, uma "santa falsa" segundo sua mãe, doravante santificada. Para Graziano, a leitura retroativa transformara insanidade em santidade.

A narrativa hagiográfica é ainda agregadora dos três tipos de discurso narrativo identificados por Hayden White: ela é um pouco mítica, um pouco histórica e um pouco ficcional. Ela é conformadora de um quarto gênero exatamente pelo que ela reúne e descarta de cada um destes três gêneros basilares.

Tendo isto dito, passamos agora a estabelecer influências e peculiaridades da narrativa hagiográfica conformadas com o passar do tempo, para depois considerarmos

---

98 Michael Rifaterre apud GRAZIANO, *Op. Cit.*, p. 49.

99 *Idem*.

exclusivamente seus aspectos formais.

2.2) A evolução da narrativa hagiográfica

A hagiografia é um gênero literário por si só, mas que é fronteiriço com diversos outros gêneros: a biografia, a história, a novela. O gênero hagiográfico esbarra neles sem invadir seu espaço, prende-se um número de peculiaridades ao mesmo tempo em que goza de mais liberdade sobre outro grupo de características basilares de cada gênero. Ela faz uso de um simbologia própria, possui um tempo próprio e busca suas alegorias em fontes tão diversas quanto as sagradas escrituras, as novelas de cavalaria e as crônicas históricas. Seus *topoi* discursivos são dinâmicos e determinados pela rede de influências literárias dominantes em cada período, que funcionam como forças motrizes externas de modificações no gênero. As mudanças na concepção de santidade, por sua vez, são as principais forças motrizes internas.

A Idade Média, principalmente a partir do século VIII, foi uma época de grande profusão de textos hagiográficos. Isto se deveu principalmente a multiplicação de arquétipos santorais a disposição: antes fortemente centrado na figura do mártir, os modelos monástico e episcopal passaram a compartilhar da popularidade na piedade popular. A fundação das ordens mendicantes, no século XII, expandiu ainda mais as possibilidades de uma vida virtuosa, resultando num grande número de abertura de processos de canonização.

Segundo Thomas Head, o advento das ordens mendicantes e sua proliferação nos meios urbanos foi responsável por um "empobrecimento" dos textos hagiográficos: a profusão com a qual essas ordens passaram a promover candidatos a santidade determinou a queda na complexidade das *vitae*, visto que elas tornaram-se muito mais numerosas. Isto

dever-se-ia principalmente a uma falta de detalhes pessoais dados aos novos textos. O historiador argumenta que

> "os santos tradicionais apresentados nestas vidas [escritas no fim da Baixa Idade Média] não são, de muitas formas, mais que um grupo de *topoi*, simples ícones de santidade e virtudes, em contraposição aos homens sagrados de vidas completamente desenvolvidas como o Martin de Sulpicius Severus ou o Gerald de Aurillac de Odo de Cluny"[100].

Talvez isto seja verdade históricos documentados historicamente, mas o autor não apresenta exemplos de *vitae* para ilustrar sua afirmação. No entanto, pensar que esta foi a realidade para toda a hagiografia produzida após o século XIII é uma generalização muito ampla.

A própria *vita* de Santa Rosa pode ser utilizada como contra-argumento nesse caso: como figura sagrada dos séculos XVI e XVII, terciária de uma ordem mendicante, era de esperar que sua hagiografia se encaixasse na pretensa falta de detalhe e exatidão apontada por Head. Apesar de muitos *topoi* serem realmente constituintes na obra, a riqueza de detalhes com a qual Leonard Hansen narra a vida da peruana é sentida em todo o decorrer do texto. Muitas imagens são específicas de Rosa, como a formada a partir de seu nome, seu trabalho manual para ajudar nas finanças da família, o detalhamento da vida de personagens secundários (como sua mãe, seu pai e suas criadas, assim como de Maria de Uzátegui e Don Gonzalo de Maza). Esta foi a realidade da hagiografia de Rosa, mas não apenas dela: o mesmo ocorreu com o relato de santa Teresa D'Ávila, por exemplo, cuja narrativa é fundacional para a santidade mística – da qual Rosa é uma representante posterior.

[100] HEAD, *Op. Cit.*, p. 117.

Como já dito anteriormente, o gênero hagiográfico começa a conformar-se ainda no início da expansão do cristianismo, e era marcadamente um texto de múltiplas fontes construído a partir de diversos relatos originados pela tradição oral. As transformações ocorridas nele eram também definidas pelas linhas filosóficas dominantes na sociedade no período de sua escritura. Isto significa dizer, por exemplo, que mudanças significativas aconteceram por influência do humanismo renascentista. Outras vertentes foram ainda tomadas com influência do período barroco, e o iluminismo, em fins do século XVIII, também tivera impacto no gênero.

Outra fonte de diferenciação entre textos hagiográficos, desta vez numa mesma época, é o objetivo do hagiógrafo. Sua intenção pode ser produzir um texto litúrgico, cuja função principal é ser lido na data de celebrações do santo: desta forma, o texto é curto e apresenta uma maior profusão de referências a sociedade local, para que possa ser direcionado à edificação de certas comunidades. Ou ele pode tencionar produzir um texto literário, com relatos mais completos e complexos, como os textos utilizados nos processos apostólicos.

A partir do momento em que a linha positivista passou a dominar o campo historiográfico no século XIX, os autores passaram a achar necessário que os diversos gêneros literários fossem claramente distanciados para que não fossem confundidos com pesquisas históricas. A hagiografia não foge a regra. Hippolyte Delehaye escreveu sua obra *Les Legendes Hagiographiques* na época do positivismo reinante, e, portanto, sua compreensão do gênero perpassa caminhos mais estreitos que os traçados anteriormente. Isso significa que, além de diferi-las de biografias comuns, ele ainda faz uma distinção entre hagiografias e biografias históricas; e fábulas, mitos e romances hagiográficos. Ele usa "legenda" como um termo amplo capaz de abarcar a todos os gêneros dedicados a

contar a história das vidas de personagens santificados. Ele comenta: "Nós podemos, portanto, nos utilizar do uso antigo [do termo], e dar o nome de legenda a todos os relatos hagiográficos, mesmo àqueles que possuem um valor de documentário reconhecido"[101]. Por "valor de documentário reconhecido" o autor entende que mesmo personagens históricos documentados historicamente podem ter hagiografias escritas a seu respeito, o que significa dizer que a hagiografia não depende da precisão dos dados históricos.

O motivo pelo qual o Delehaye reivindicava uma mudança no estilo narrativo da hagiografia pode ser explicado pelo fato de que ele acreditava na necessidade de reformas estruturais no gênero para que fosse dada a devida distância entre os relatos de santos "verdadeiros" e "imaginários" que, para ele, não passavam de fruto da "parca imaginação popular". A influência positivista na escritura da hagiografia determinaria o distanciamento de personagens oficialmente documentados como santos de outros que mantinham seu título apenas a custa da devoção popular, sem suportes documentais reconhecidos pela história.

2.3) A *Legenda Áurea* e os bolandistas

Hippolyte Delehaye era um jesuíta representante do grupo bolandista – ou seja, hagiógrafos seguidores do pioneiro Jean Bolland (1596-1665). Com a ajuda de Godfrey Henschen (1601-1681), Bolland escreveu *Acta Sanctorum*, obra hoje com sessenta e oito

[101] DELEHAYE, *Op. Cit*, p.10.

volumes[102] destinada a contar as vidas dos santos de forma mais realista e menos sobrenatural.

O grupo propusera grandes mudanças no teor das hagiografias, principalmente a partir da influência renascentista, que fomentara um maior questionamento sobre as possibilidades da veracidade dos atos relatados nas *vitae*. Eles pregavam a necessidade de uma busca sistemática de manuscritos para a comprovação dos milagres e virtudes descritos nas hagiografias, em busca de uma "verdade histórica" para a vida de cada figura canonizada do orbe. Desta forma, eles pretendiam que o texto hagiográfico ganhasse um caráter de documento histórico e deixasse de ser considerado uma fábula, coberta de fatos extraordinários de difícil comprovação.

Até o trabalho desempenhado pelos Bolandistas, o gênero hagiográfico se caracterizava pelo entremeio de lendas e episódios místicos na vida dos personagens, que dramatizavam sua coragem moral e seu poder espiritual. Ao discorrer sobre a já mencionada teologia do ícone[103], Pinilla lembra que os santos imitavam a Cristo, e as histórias de suas vidas tinham exatamente a função de delinear linhas de comparação entre os sofrimentos do santo e os de Jesus. Esta foi a base discursiva sobre a qual fora escrita a *Legenda Áurea*, de Jacobo de Varazze (1230-1298), dominicano italiano responsável pela primeira compilação de *vitae* de grande circulação e fama na Europa medieval.

A *Legenda Áurea* foi tão marcante para o gênero hagiográfico que fixou o modelo narrativo de todas as *vitae* escritas após ela: todos os textos posteriores trazem elementos da narrativa de Varazze, sejam marcas no discurso, na utilização de *tropos* similares ou na

[102] A primeira publicação contou apenas com dois volumes, ainda em 1643. Até a morte de Henschen, vinte e quatro volumes já haviam sido editados. O esforço bolandista continua até o dia de hoje, contando atualmente com sessenta e oito volumes publicados.
[103] Ver ítem 1.1, *Santidade.*

imitação de arquétipos santorais já presentes naquela obra.

Varazze, por sua vez, teve seu próprio grupo de inspirações ao escrever a *Legenda.* O frade italiano tomou as crônicas históricas e as novelas de cavalaria como influência para seus textos, das quais podemos citar a divisão da obra em livros; o protagonismo do personagem; a progressão no tempo e espaço; o tom de aventura; convenções físicas (que equiparava, por exemplo, a beleza a bondade) e familiares (a infância exemplar, a linhagem ilustre); e o sentido de fama e permanência na memória dos homens[104]. Ela ainda trazia como *tropos* característicos:

- Um repertório de modelos de comportamento;
- A luta antagônica entre o bem e o mal;
- caráter edificante e exemplar do relato
- uma licença para romper as barreiras entre realidade e ficção para narrar fatos prodigiosos (milagres e virtudes praticadas de forma extrema).

A primeira possibilidade concreta de ruptura com o modelo varazziano fora exatamente os textos bolandistas. As mudanças praticadas nos códigos anteriores a essa eram atualizações e conformações com os modelos literários vigentes no período. Este é o caso do humanismo renascentista, que determinou mudanças técnicas no estilo narrativo, mais centrado no indivíduo e com mais atenção às discrepâncias com a narrativa histórica, mas não procurou romper com a tradição discursiva varazziana.

Mesmo os bolandistas, quando apresentaram seu estilo inovador, criaram apenas uma vertente alternativa a *Legenda*. Houve bastante resistência ao estilo; ambos os modelos continuaram coexistindo, até que transformações drásticas na linha de pensamento europeia determinaram adaptações radicais na concepção de santidade, na religiosidade e na

[104] GARCIA, *Op. Cit.*

burocracia canônica – momento no qual certa dose de "cientificismo" tomou conta da Igreja, quando esta se viu obrigada a cambiar paradigmas para adequar-se aos novos tempos (definidos, por exemplo, pela laicização do Estado). Até então, as *vitae* baseadas no extraordinário continuaram a ser as mais divulgadas (e preferidas) pelos fiéis, e as mudanças propostas pelos bolandistas, gradualmente absorvidas.

A *vita* de Rosa de Lima, apesar de ser contemporânea aos primeiros volumes da *Acta Sanctorum,* não é exceção a essa regra. Como a peruana viveu séculos depois da escritura da *Legenda Áurea*, sua trajetória certamente não poderia ocupar páginas em tal título. O relato analisado neste trabalho também é muito mais longo que as *vitae* curtas descritas na compilação, pelo simples motivo de ambas terem objetivos distintos: enquanto Jacobo de Varazze pretendia fornecer aos fiéis histórias rápidas para serem contadas/lidas diariamente para seu deleite e edificação, Hansen tinha apenas uma personagem sobre quem escrever, e sua narrativa devia ser o mais detalhada possível para que não restasse dúvidas sobre a santidade da mesma – afinal, sua obra era parte constituinte do processo ordinário da canonização de Rosa. No entanto, uma série de elementos está presente em ambos os relatos, e o trabalho do dominicano é uma versão prolongada da mesma linha discursiva utilizada por Varazze. Esta questão é detalhada mais adiante, quando da análise da narrativa sobre Rosa.

2.4) Estrutura formal da narrativa hagiográfica e sua consolidação

Nosso foco aqui é o destrinchamento da estrutura narrativa presente nos textos hagiográficos na Baixa Idade Média: apesar de Leonard Hansen ter escrito em fins do

século XVII, procuramos demonstrar que grande parte dos *tropos* discursivos presentes na obra são condizentes com os utilizados na hagiografia medieval[105].

A característica fundamental da narrativa hagiográfica é apontada de forma clara por Michel de Certeau. Nas palavras do autor,

> "a combinação de atos, lugares e temas indicam uma estrutura particular, que se refere não somente 'ao que aconteceu', como faz a história, mas 'ao que é exemplar' (...) Toda vida de um santo deve ser apreendida como um sistema que organiza a manifestação, graças a uma combinação topológica de 'virtudes' e milagres'"[106].

Ou seja: a estrutura articuladora central do texto hagiográfico, antes que a cronologia, é a combinação de virtudes e milagres. Ambos, em conjunto, criam um sistema organizacional responsável tanto pela ordem na qual o relato é escrito quanto pela escolha de artefatos e símbolos a serem utilizados. As virtudes e milagres são o denominador comum *whiteano* que define os silêncios e a sequência de fatos da hagiografia: o que será registrado e o que ficará de fora.

Nesse ínterim, o que é deixado de fora é tão importante quanto o que é incorporado, apesar de ser impossível hoje distinguir o resultado dessa distinção. A "recusa em narrar"[107] é amplamente determinada pelo caráter moralizante da hagiografia: qualquer passagem da vida do servo de Deus que seja contraditória com a imagem heróica e com a mensagem a ser difundida deve ser deixada de lado em prol da coerência textual – e da manutenção da função social do texto. A linha de separação entre o que deve ser narrado e o que deve ser esquecido é posicionada pela realidade social da comunidade onde o santo viveu, e sua conformação se deve aos momentos de ruptura e crise sociais que demandam a intervenção

---

[105] Vários dos *tropos* são monumentais da narrativa hagiográfica, e estão presentes em todas as *vitae*. Não entramos no mérito da questão, já que nosso foco não é traçar uma linha temporal de desenvolvimento da estrutura narrativa do texto, e sim compreender o modelo vigente na obra sobre Santa Rosa.

[106] CERTEAU, *The Writing of History*, p. 270.

[107] "The refusal to narrate". WHITE, *Op. Cit.*, p. 15.

da Igreja pela manutenção da ordem. Michel de Certeau sustenta que "a ruptura promove uma seleção entre o que pode ser *entendido* e o que deve ser esquecido para que se obtenha a representação da inteligibilidade presente"[108].

Há ainda outro fator determinante na escolha do que será narrado no texto hagiográfico: a realidade cultural local. Frank Graziano argumenta que, na hagiografia, os *tropos* utilizados na construção da narrativa são apresentados como realidade histórica, e são ali ressignificados como "fatos ficcionais", precisamente porque " fatos ficcionais são sempre artefatos, neste caso artefatos culturais, falando duplamente pela e através da cultura que os reverencia como verdades"[109].

Inicialmente, o *tropos* discursivo da narrativa hagiográfica deve ser definido. Outras seções desta pesquisa já apontaram para esta definição: a exemplaridade. No entanto, isto não significa dizer que o texto apontava caminhos práticos, como um manual, para uma vida virtuosa. Além de exemplar, o discurso hagiográfico era *inalcançável*. Antes que um modelo a ser seguido, a *vita* era um *ideal*, muito distante da possibilidade humana. Thomas Head ressalta:

> "Quando as pessoas ouviam as histórias contidas nas vidas do santos, eles aprendiam não apenas sobre o poder dos santos locais, mas também sobre um ideal de comportamento, embora ele fosse quase impossível de ser igualado"[110].

Este é o *ethos* principal definidor da santidade: a vida que todo fiel católico deveria levar, mas que é praticamente impossível para que um mortal a viva. A Contrarreforma certificou-se de consolidar este *ethos*, que diminuía o papel dos santos como figura intercessora e cobrava dos fiéis uma retidão maior de costumes para que a Igreja pudesse

[108] CERTEAU, *The writing of history*, p. 4.
[109] GRAZIANO, *Op. Cit.*, p. 50.
[110] HEAD, *Op. Cit.*, p. 103.

voltar a buscar uma forma de religiosidade mais ortodoxa, menos influenciada pela historicidade espanhola após tantos anos de invasão moura. Afinal, "a Igreja, retornando a seu papel reitor, converteu os santos em um dos recursos mais eficazes da Contrarreforma"[111].

Mudanças no *ethos* determinavam mudanças nos modelos santorais, e definiam o caráter e o heroísmo do servo de Deus. Santa Rosa de Lima era uma asceta: suas penitências e jejuns quase diários eram o ideal a ser seguido, sem que se esperasse que os fiéis realmente se penitenciassem e jejuassem todos os dias. Sua privação de sono também: narra o hagiógrafo que ela dormia duas horas por dia, e todo o resto do tempo se entregava a oração. A interpretação modelar que poderia dar-se a esta passagem é que os fiéis deveriam dormir menos e orar mais: não significava que deviam dormir duas horas e orar 22, mas talvez que devessem dormir seis horas e orar durante seis.

Os elementos constituintes da narrativa hagiográfica são o mesmo de qualquer narrativa. Ela deve apresentar:

- um personagem;
- um tema;
- um evento;
- um enredo;
- uma atmosfera;
- um motivo (justificativa da narrativa).

Ao aplicarmos tal estrutura basilar ao texto de Hansen, temos:

- uma personagem: santa Rosa de lima;

[111] GARCÍA, *Op.Cit.,* p. 35.

- um evento: sua vida em Lima em fins do século XVI e início do XVII;
- um enredo: as tentações e penitências vividas por ela para provar o grau heróico de suas virtudes;
- uma atmosfera: uma cidade piedosa em ritmo de conversão, num momento em que o catolicismo procurava criar raízes em um novo território e extirpar cultos pagãos;
- um motivo: servir de exemplo ortodoxo de virtudes e vida monástica para outros fiéis. Retificar a vida dos espanhóis na América, e ao mesmo tempo servir de exemplo de vida católica para os indígenas recém-convertidos.

Uma ressalva deve ser feita a respeito da personagem: apesar do protagonismo ser construto da narrativa hagiográfica, isso não significa dizer que o indivíduo esteja colocado em destaque. Na realidade, quem se coloca em destaque é o arquétipo, o modelo santoral. A figura hagiográfica é construída a partir de diversos elementos semânticos, que visam a pormenorizar o caráter essencial do santo católico do ocidente medieval ou renascentista. *Topoi* comuns são passados de um santo para outro, que culmina na afirmação categórica de Delehaye de que as hagiografias (principalmente as medievais) são combinações de lugares-comuns determinadas pela tradição oral popular, cujo resultado é uma profusão de histórias iguais com nomes diferentes atribuídos a elas. Como exemplo, o bolandista francês aproxima as vidas de São Martinho e de santa Tatiana, e os atos de Castíssima e Eufrosina[112].

Isto pode ser verificado em alguns casos, enquanto em outros, os personagens se apresentam como misturas novas de figuras anteriores, como já demonstramos ser o caso de

[112] DELEHAYE, *Op.Cit.*

Rosa. De qualquer forma, esta característica não denota pobreza de espírito e falta de criatividade do povo, como acreditava Hippolyte Delehaye: a repetição é também funcional. Os textos se repetem com o intuito de formar memórias mais duradouras na mente dos fiéis, e são responsáveis por torná-los presentes na vida da comunidade[113]. Não obstante, Thomas Head comenta ainda sobre a vontade por parte dos hagiógrafos de agrupar os santos em *linhagens familiares*, nas quais figuras santificadas de perfis semelhantes ocupariam a mesma linhagem – uma forma diferente de entender adequação a arquétipos e protótipos pré-definidos. Uma imagem recorrente na hagiografia carolíngia dada como exemplo pelo historiador inglês é a de que "os santos habitavam um mundo de competição entre poderes divinos e diabólicos, vivamente ilustrado por um imaginário dualístico de luz e trevas"[114]. Veremos adiante que esta imagem específica é mantida em muitos textos hagiográficos posteriores, inclusive na *vita* de Rosa de Santa Maria.

Essa peculiaridade é determinada pelo fato de que alguns textos hagiográficos são fundacionais, assim como alguns arquétipos santorais, que servem de base para a modulação das virtudes e milagres de santos posteriores. Os santos *espelham-se* em heróis passados, e por conseguinte, suas *vitae* são espelhos das *vitae* passadas. Elas ainda indicam a persistência do sistema estrutural da narrativa, e conformam seu sucesso. Os elementos semânticos são mantidos para que a ordem social também se mantenha – e seja difundida – através deles. E, por último mas não menos importante, permitem que a mensagem moralizante seja fixada.

A temporalidade é outro fator diferenciador da narrativa hagiográfica. Enquanto outros gêneros normalmente seguem uma divisão cronológica da temporalidade, o tempo

[113] HEAD, *Op.Cit.*
[114] *Ibidem*, p.111.

da vida do santo é transformado em *lugares*. Tendo virtudes e milagres como elementos organizadores, as permanências destes dois construtos são os definidores do ritmo narrativo. Segundo Michel de Certeau, "descontinuidades no tempo são esmagadas pela permanência do que é o começo, o fim e a fundação [da vida santificada]"[115]. As virtudes delimitam um "espaço de constância". Esta peculiaridade nos leva de volta aos grupos de coerência narrativa de Hayden White, e ao fato de que "o enredo de uma narrativa impõe um significado aos eventos que definem o nível da história, revelando ao fim uma estrutura que era imanente nos eventos desde o princípio"[116]. Como é a temporalidade que confere realidade à narrativa histórica de White, é o lugar que confere realidade à narrativa hagiográfica: é a inserção da figura santificada numa comunidade real que confere a ele/ela sua legitimidade.

Neste ínterim, o discurso se desenvolve não a partir de sequências cronológicas, mas a partir de agrupamentos de momentos e símbolos que definem aspectos distintos da espiritualidade (e da santidade) da figura sobre a qual escreve o hagiógrafo. Assim, como define Hayden White, a narrativa hagiográfica tem um início, um meio e um fim, amarrados por um fio condutor: virtudes. Há uma estrutura perene durante todo o texto, como Michel de Certeau e Hayden White já mostraram. A diferença é que, diferentemente de outras narrativas, nas quais a estrutura só é percebida no fim do relato (quando a trama se desenrola e o fim – provavelmente moralizante – é dado),

> "a hagiografia postula que tudo é dado logo de início com um 'chamado', uma 'eleição', ou, como nas vidas da antiguidade, com um *ethos* inicial. As histórias dos santos são então a epifania progressiva deste dado (...) O fim reitera o começo. Do adulto, nós

[115] CERTEAU, *The writing of History*, p. 280.
[116] WHITE, *Op. Cit.*, p. 20.

> voltamos à infância do santo, que já carrega os sinais de efígie póstuma"[117].

Estes três momentos da narrativa podem ser identificados na narrativa hagiográfica a partir das etapas definidas por Hippolyte Delehaye[118]:

- começo: antes do nascimento e o nascimento da figura (a pátria, os pais, o futuro miraculoso anunciado);
- a vida (infância e juventude, os atos mais importantes, as virtudes e os milagres);
- a morte e pós-morte (os milagres póstumos e o culto).

Antonio Rubial García ainda aponta os esquemas internos de cada um dos momentos acima, e quais elementos discursivos são constitutivos de cada passagem:

- *infância*: os personagens são imbuídos de santidade desde pequenos: "a santidade aparece mais como uma predisposição outorgada por Deus a seus eleitos do que como a realização da vontade [do personagem]"[119].
- *Vida adulta*: estruturada em pureza doutrinal, intercessão milagrosa e virtudes heróicas. Os *topoi* relativos aos milagres mais comuns são a premonição, o poder sobre elementos naturais, a taumaturgia e visões sobrenaturais[120].
- *Morte*: culto ao corpo morto do santo, que se transforma em um relicário.

---

[117] CERTEAU, *the writing of history*, p. 277.
[118] DELEHAYE, *Op. Cit.*
[119] GARCÍA, *Op. Cit.*, p. 39.
[120] Vale lembrar que esta passagem não é presente nas *vitae* de santos que morreram ainda durante a infância, como São Tarcísio e Santa Maria Goreti.

A narrativa aponta um movimento linear em direção ao momento máximo da vida do indivíduo sagrado, que é sua morte. Toda a narrativa prepara o leitor para o momento culminante da vida de um servo de Deus: o momento em que ele se reúne com seu criador. O enterro é descrito longamente e com riqueza de detalhes para que a popularidade do santo seja compreendida como fator denotativo de seu merecimento dos céus. Por este motivo, a celebração do santo se dá na data de sua morte; o sagrado deve ser celebrado pelo fim da sua vida terrena. Seu nascimento, como o de qualquer outro fiel, é apenas mais um marco do pecado original. Não há glória no nascimento. Há glória na morte e na confirmação de que os pecados foram contritos e pagos em vida.

Isso resultou numa estereotipação do enterro e dos milagres póstumos ilustrados na hagiografia. O protótipo narrativo se desenvolve a partir dos seguintes marcos:

1. O santo prevê sua morte;
2. O enterro é um grande evento litúrgico, seguido pelas massas;
3. O santo é enterrado em uma igreja, ou uma igreja é erguida onde o santo foi enterrado;
4. A tumba torna-se um local onde muitas pessoas são curadas de enfermidades diversas.

As enfermidades encontradas nas *vitae* medievais são também um *topoi* pouco pormenorizado, que são relacionados a três figuras principais: cegueira, lepra e membros corporais falhos.[121]

Os protótipos narrativos são notados por Thomas Head em referência aos textos hagiográficos produzidos no século XI. No entanto, eles ainda estão em evidência quando

[121] HEAD*, Op.Cit*, p. 133

Leonard Hansen relata a trajetória de Santa Rosa de Lima, e todos os passos acima podem ser encontrados na sua *vita*.

O capítulo XXIX da hagiografia escrita por Leonard Hansen[122] sobre Rosa faz referência direta ao primeiro protótipo. O próprio título o encerra: "Rosa, *sabendo o dia de sua morte por revelação divina*, entra esforçadamente na luta da última enfermidade, da qual sai sempre vitoriosa" (pp. 359-74. Grifos nossos). Hansen relata da seguinte forma:

> " Daqui se iniciou que Rosa festejasse a festa do apóstolo São Bartolomeu com tanto gosto. Sabia por luzes soberanas que neste dia havia de passar do exílio deste mundo à pátria celestial, e assim lhe celebrava mais devotamente que outros e lhe festejava com singular cuidado (...) Três anos faltavam para que se lhe chegasse o tempo em que a virgem devia morrer, (...)"[123]

O segundo protótipo é construído no capítulo II do livro segundo da mesma obra, intitulado "Exéquias de Rosa e solene enterro que fazem a ela". Leonard Hansen dedica dois capítulos do livro dois às honras fúnebres de Rosa: o capítulo dois, intitulado "Exéquias de Rosa e solene enterro que dão a ela" (pp. 393-406); neste capítulo, o cortejo fúnebre e o enterro da santa são relacionados. E o terceiro, intitulado "Mudam Rosa de sepulcro com autoridade do Ordinário, e trasladam seu corpo solenemente" (pp. 407-415); já neste capítulo, Hansen discorre sobre a mudança do sepulcro inicial onde ela havia sido enterrada para um de mais fácil acesso à população que queria venerá-la.

Na passagem a seguir, retirada do capítulo dois, Hansen relata a procissão que teria seguido o corpo de Rosa pelas ruas de Lima até o lugar de seu enterro. Ele enfatiza o fato de que ninguém havia sido intimado ou convidado a participar, e que as honras dadas ao corpo de Rosa foram expressão da vontade popular. Não haveria distinção de ricos e

---

122 HANSEN, *Op. Cit.,* pp. 393-406.

123 *Ibidem*, pp. 359-60.

pobres, homens ou mulheres, laicos ou religiosos: todos teriam vindo ao encontro do cortejo fúnebre para prestar as últimas homenagens:

> "Ao mesmo tempo, como se houvesse uma procissão geral, com grande freqüências, por diversas ruas foram a casa de D. Gonzalo [onde estava o corpo de Rosa] diversas confrarias, sem haver intervindo um mandato do Arcebispo, nem convite de pessoa alguma (...) Os corredores, janelas e forros viam-se cheios de todo tipo de pessoas, umas sobre as outras, amontoadas por todas as partes. Até os telhados foram ocupados por gente de toda idade e classe. Tanto como tudo isto, era do conceito de todos presenciar o enterro de uma pobre filha de um soldado, apenas conhecida em Lima"[124].

O furor durante o enterro teria sido tal que a santa teria precisado ser revestida seis vezes, pois os fiéis rasgavam-lhe o hábito, tentando manter uma relíquia dela. Hansen inclusive relata que alguém teria conseguido arrancar-lhe um dedo: "chegaram a cortar-lhe um dedo; não se sabe se com ferro ou com os dentes"[125].

O terceiro protótipo é relacionado nos capítulos II e III do livro segundo, visto que o corpo de Rosa teria sido primeiramente sepultado no convento de Santo Domingo, para então ser trasladado para a Igreja de Santo Domingo. A escolha original da tumba e o local definitivo são ambos denotativos do protótipo.

O terceiro capítulo do livro dois da obra de Hansen, citado no item anterior, relata a trasladação do corpo de Rosa. O novo local onde ela seria enterrada era a Igreja de Santo Domingo em Lima. Seu corpo estava, inicialmente, no convento de Santo Domingo, local retirado e de mais difícil acesso aos fiéis. A igreja de Santo Domingo possibilitaria que os devotos de Rosa (já proclamada santa pela vontade popular sem nem mesmo ter-se iniciado o processo apostólico) tivessem acesso mais fácil ao seu sepulcro, podendo assim prestar honras e pedir por sua intercessão. Os fiéis teriam reclamado da localização do sepulcro:

[124] *Ibidem*, pp. 393-4.
[125] *Ibidem*, p. 400.

"Havia grandes queixas espalhadas pela cidade de que o sagrado corpo estivesse em lugar retirado, onde pelas leis da clausura nem a todas as horas e nem todas os tipos de pessoas podiam visitá-lo"[126]. A decisão teria sido tomada de que os restos mortais de Rosa ficassem na capela de Santa Catarina de Siena, ao lado esquerdo do altar maior da igreja de Santo Domingo. O corpo teria sido anteriormente sido colocado no altar maior, mas a profusão de pessoas em visita à urna tornava impossível que os ofícios religiosos ocorressem na igreja, visto que os fiéis não paravam de visitá-lo nem mesmo durante as missas.

E por último, o quarto protótipo é visitado também nos capítulos seguintes do livro segundo. Os milagres aconteciam não somente na igreja de Santo Domingo, onde o corpo de Rosa estava, mas também na sua tumba original no convento de Santo Domingo. Os devotos acreditavam que a terra da tumba dela operava milagres. A terra possível de ser retirada do local também se multiplicava, em um "metamilagre" que permitia que a relíquia se fizesse presente em várias partes do reino, e continuasse servindo de representação da santa. A passagem também retoma, na *vita* de Rosa, o modelo hagiográfico de São Raimundo. Hansen narra:

> "Daqui foram ao capítulo registrar o primeiro sepulcro da virgem, de onde os fiéis retiravam muita terra para remédio de várias enfermidades (...) e acharam que apesar de parecer que só haviam retirado pouco mais de quatro ou cinco libras de terra, constava-se por muitos testemunhos que o buraco que correspondia ao lugar onde estivera a cabeça da virgem, haviam retirado muito mais acres de terra e os repartido por todo o reino. De onde se podia inferir com grande fundamento que o céu havia comunicado ao primeiro sepulcro de rosa o que se conta do antigo sepulcro de São Raimundo, que é que como os devotos vão retirando terra, outra terra brota no mesmo lugar novamente"[127].

[126] *Ibidem*, p. 407.
[127] *Ibidem*, p. 413.

O mesmo fenômeno repete-se no segundo sepulcro de Rosa. Lê-se no mesmo capítulo: "Era contínua a multidão de gente que oferecia votos, carregavam círios e apresentavam as muletas [na sua urna na igreja de Santo Domingo], depois de lograda a saúde por intercessão da virgem"[128].

Por ora, os protótipos identificados aqui foram apenas nomeados e justificados. Eles são discutidos com mais profundidade no capítulo 3 desta dissertação.

2.5) Fatores externos de influência sobre a narrativa hagiográfica

A estrutura do discurso hagiográfico não depende apenas de sistemas e movimentos internos: muito da narrativa é definido levando-se em conta o ambiente externo no qual o texto circulará. Algumas questões são primordiais para a definição de sua estrutura:

- O texto será lido em voz alta, em grupos, ou silenciosamente?
- O texto foi escrito visando aos atos litúrgicos e às festas promovidas pela Igreja ou são orientados para a leitura em casa – ou seja, o texto destina-se a meios públicos ou privados?
- O hagiógrafo, com o texto, se propunha a registrar a tradição popular em palavras e legitimar um culto local, ou tinha como objetivo promover um candidato a santidade nos meios clericais?
- Quem é o hagiógrafo?

As respostas a essas perguntas determinam, primeiramente, a língua na qual a obra será escrita. Também define a escolha do vocabulário a ser utilizado, o tamanho do texto, a

[128] *Ibidem*, p. 411.

quantidade de detalhes a ser colocada e o detalhamento que o hagiógrafo se prestará a dar para cada elemento da narrativa. Por exemplo, a utilização de um *topos*: a riqueza de detalhes com a qual ele será relatado depende primordialmente do comprimento do texto e de sua função na comunidade local.

A audiência é também fator determinante na estrutura narrativa. O público ao qual a obra se destina é primordial na definição do estilo a ser utilizado, além de influenciar grandemente todos os fatores citados no parágrafo acima. O santo se relaciona e se identifica com a comunidade na qual está inserido. Portanto, sua história deve impactar e levar em consideração a simbologia adequada ao grupo na qual irá circular. No caso de Rosa, por exemplo, é relevante perceber se o texto escrito por Leonard Hansen visava unicamente ao processo apostólico, ou se ele pretendia circular por entre o orbe cristão. Tal escolha traz implicações para as escolhas que o dominicano fez ao escrever a obra.

Há outro fator que influencia no que é eternizado na vida de um santo: numa época em que a circulação de textos era feita em grande parte oralmente – e em especial sobre as vidas dos santos, lidas nos atos litúrgicos – as idéias que se fixavam acerca de uma figura sagrada eram muitas vezes arbitrariamente escolhidas pelos oradores que as passavam para seus ouvintes.

O advento da imprensa determinou que houvesse uma circulação maior de obras, o que permitiu posteriormente que estes relatos fossem mais *lidos* do que *ouvidos* – no entanto, a maior parte dos consumidores das *vitae* ainda eram ouvintes até pelo menos o século XVIII, pelo simples fato de que, até então, poucos eram alfabetizados.

Outro dado importante é que, até o século XII[129], os textos eram majoritariamente escritos em latim, e seu conhecimento (e compreensão) restringia-se aos que dominavam

[129] HEAD, *Op. Cit.*, p. 131

esta língua – em sua maioria, membros do clero. A publicação das *vitae* em vernáculo certamente cooperou para sua difusão, principalmente nos meios populares; permitiram uma maior circulação das *vitae* e um menor controle do clero sobre sua interpretação. No entanto, isso provavelmente ainda se dava a partir de um orador ou contador de histórias que reunia pessoas ao seu redor para narrar os feitos do santo. A publicação em vernáculo foi determinante para que os textos passassem a ser lidos não somente nos atos litúrgicos, ou comandados por cleros conhecedores do latim, mas certamente sua circulação via leitura solitária e em voz baixa ainda se restringia a poucos que sabiam ler até quase início do século XIX.

A figura do hagiógrafo é também essencial para entender o conteúdo do texto. Ronald Morgan, na sua obra *Spanish American Saints and the rhetoric of Identity*, afirma que:

- Muitos são membros do clero regular (como no caso de Leonard Hansen)
- Alguns são do clero secular
- Raramente são leigos – estes provavelmente tornam-se responsáveis pela escrita da hagiografia por serem de alguma forma relacionados ao santo em questão[130].

A ligação do hagiógrafo com o santo é também importante, como vimos no caso dos laicos que se propõe a realizar a empreitada. Os colegas de ordem, normalmente, tem o santo sobre quem escrevem como mentor; outra figura recorrente é o do confessor que escreve sobre o que confessa com ele – caso de Loayza, responsável pelo primeiro texto hagiográfico escrito sobre Rosa ainda em 1619.

[130] MORGAN, Ronald. *Spanish American Saints and the Rhetoric of Identity.* Tucson: The University of Arizona Press, 2002, p. 23

Já comentamos que as mudanças realizadas por Urbano VIII no processo de canonização são responsáveis pelo grande número de hagiógrafos serem representativos do primeiro grupo citado acima. A questão é definidora de características basilares do monumento hagiográfico. Afinal, as influências culturais, tanto em relação quanto ao país de origem do autor quanto em relação à tradição intelectual e acadêmica do mesmo, deixam marcas profundas no discurso presente na narrativa.

Esse é fator fundamental para entender a obra de Hansen, um membro do clero regular alemão no século XVII. O fato de ele não estar ligado contemporaneamente a ela também é fundamental: ele escreve 50 anos após sua morte, e nunca a conhecera, nem sequer convivera no mesmo espaço. É esperado que eles apresentem as mesmas influências teológicas, já que ambos faziam parte da Ordem dos Predicadores. No entanto, a proximidade dos dois acaba aí. Estas questões são importantes quando refletimos sobre as possibilidades engendradas pela origem e trajetória de Hansen na criação de uma *vita* especificamente americana e/ou *criolla*

Apesar de reconhecermos a relevância dos fatores externos na escritura dos monumentos hagiográficos, eles não foram utilizados como recursos de análise no capítulo seguinte. Isto se deve ao fato de que outra série de fontes, relativas à circulação de livros e relatos de experiências de habitantes vice-reinais contemporâneos a Rosa, precisaria ser manipulada para atingirmos tal intento. Infelizmente, nenhuma dessas fontes chegou ao nosso conhecimento durante a pesquisa.

Os elementos apresentados aqui são a base referencial para a análise conteudística/formal/estrutural feita a seguir da hagiografia de Rosa de Santa Maria escrita por Leonardo Hansen. No capítulo três , a atenção é dada primeiramente ao conteúdo

semântico da narrativa. A estrutura formal da mesma é objeto de análise da segunda parte do mesmo capítulo.

Capítulo 3: Santa Rosa de Lima - o que dizer

Após analisar os conceitos relevantes à religiosidade transmitida à América nos primórdios da colonização, à situação do catolicismo na virada do século XVI para o XVII e o ao desenvolvimento da literatura hagiográfica e sua relação com o discurso narrativo, é chegada a hora de conectar os fios para buscar uma compreensão mais profunda da imagem que se constrói sobre santa Rosa de Lima a partir de sua *vita* oficial. O presente capítulo se ocupa da análise do conteúdo da vida de Rosa como narrada em sua hagiografia; do diálogo entre os conceitos relevantes à sua trajetória, e como eles são costurados – e simbolicamente referenciados – para construir uma figura que se tornaria símbolo de pureza e de ortodoxia cristã. Ele também apresenta uma descrição dos aspectos formais em torno da narrativa hagiográfica escrita por Leonard Hansen, cujo intuito era legitimar a figura santoral de Rosa.

3.1) Estudos anteriores: Rosa de Santa Maria e a identidade *criolla*

Isabel Flores de Oliva já foi objeto de estudo de autores modernos. Podemos citar, por exemplo, a coletânea de textos organizada por J. Araus, R. Mujica Pinilla, L. Wuffarden e P. Pérez, *Santa Rosa de Lima y su Tiempo,* publicada em 1995[131]; *Santidad E identidad Criolla: estudio del proceso de canonización de Santa Rosa*, de Teodoro Hampe

[131] ARAUS, J. PINILLA, R., WUFFARDEN, L. e PÉREZ, P. *Santa Rosa de Lima y su Tiempo.* Lima: Banco de Crédito de Lima, 1995

Martínez, publicado em 1998[132]; e *Rosa Limensis: Mística, política e iconografía en torno a la patrona de America*, de Ramón M. Pinilla, publicado em 2005[133]. Há também vários artigos a respeito de Rosa, como os de Frank Graziano, René M. Carvacho e Fernando Iwasaki Cautí[134]; e Ronald Morgan dedica parte de sua obra *Spanish American Saints and the rhetoric of Identity* à ligação entre Rosa e o movimento identitário *criollo*[135].

Grande parte destes estudos procura compreender a relação da canonização de Rosa de Santa Maria com a construção da identidade *criolla* na América Hispânica, assim como seu isolamento perante o fenômeno *alumbradista* (as *alumbradas* de Lima), movimento heterodoxo iniciado na Espanha que teria possuído uma versão americana na época colonial. Apesar de ser contemporânea a muitas mulheres inquiridas como suspeitas de heresia, Rosa foi absolvida deste julgamento e laureada por sua ortodoxia cristã.

A América Hispânica passou por um fenômeno identitário denominado *criollismo*. Suas tendências foram fortificadas por Simon Bolívar e José Martí, por exemplo, no século XIX, quando a identidade dos americanos passou a ter caráter importante para os processos de emancipação do continente europeu. Muitos foram os projetos para o americano, sendo discutida a influência dos indígenas, dos europeus e dos mestiços. As ideias defendidas pelos líderes citados acima passam pelo *criollo*; no entanto, temos também as noções passadas por Sarmiento em *Facundo*, ou Rodó em *Ariel*[136], que defendem a identidade

---

[132] MARTÍNEZ, Teodoro Hampe. *Santidad E identidad Criolla: estudio del proceso de canonización de Santa Rosa.* Cuzco: Centro de Estudios regionales Bartolomé de las Casas, 1998.

[133] PINILLA, *Op. Cit.*

[134] GRAZIANO, Frank. "Santa Rosa de Lima y la Política de la Canonización" in *Revista Andina*, nº 34: http://revistandina.perucultural.org.pe; CARVACHO, René Millar. "Rosa de Santa María (1586-1617): gênesis de su santidad y primera hagiografía" in *Historia* (Santiago), ago/2003, vol. 36, pp. 255-273 ISSN 0717-7194; e CAUTÍ, *Op. Cit.*

[135] MORGAN, *Op. Cit.*

[136] SARMIENTO, Domingo F. *Facundo*. Rio de Janeiro: Biblioteca Militar: Imprensa Nacional, 1938 e RODÓ, José H. *Ariel.* Campinas: Ed. Unicamp, 1991. Sarmiento era argentino, e escreveu *Facundo* quando se encontrava exilado no Chile. A primeira publicação da obra data de 1845, e é um estudo do caudilhismo no

baseada em raízes europeias, no primeiro caso, e norte-americanas, no segundo.

A divisão dos grupos e suas assimilações, principalmente até o século XVIII, passavam invariavelmente pela religião: cristãos de um lado, outras religiões do outro. O processo de unidade do Império espanhol passava pela transposição de sua religião para seu novo território, o que lhe daria uma unidade difícil de ser construída em curto prazo por outras questões, como cultura e língua, por exemplo.

Interessante notar que esse já era um problema enfrentado pela Coroa no próprio território peninsular, que carecia de unidade; a imposição da língua castelhana, a partir da elaboração da gramática por Antonio Nebrija em 1492, já indicava esta tentativa dos reis de unir um território muito fragmentado.

Ronald Morgan[137] ainda reitera que o fato de um discurso sócio-político, como o relacionado ao movimento *criollista,* ganhar destaque a partir de questões religiosas (como a utilização de Santa Rosa como bandeira e os conflitos gerados no cerne das ordens mendicantes) mostra o quão primordial era a Igreja na sociedade espanhola e colonial.

Aprofundar-se na questão identitária na América colonial demanda primeiramente que o conceito de identidade seja proposto.

3.1.1) Noções de identidade

Identidade pode ser definida como o resultado de um processo de consolidação de um determinado padrão que diferencia algo de outros. Desta forma, o conjunto de atributos que definem um padrão identitário é responsável pela circunscrição dos indivíduos que

---

qual ele critica o regime de Rosas, então no poder na Argentina. Já Rodó era uruguaio. *Ariel* é de 1900 e traça um panorama cultural da cultura europeia e norte-americana

[137] MORGAN, *Op. Cit.*, p. 10

compartilham de determinado grupo de características sob um denominador comum, que deve servir como forma de distinção entre este e outros grupos detentores de particularidades divergentes. Ao conceber o termo desta forma, ele pode ser compreendido como ambíguo: de acordo com a *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*[138], tal processo ocorre porque o termo faz referência à individualidade (o que difere uma pessoa de outra) ao mesmo tempo em que associa uma pessoa à outra, a partir de qualidades ou semelhanças.

Ela é, portanto, parte do "eu" – seja num processo interior de identificação de personalidade, seja num exterior de participação em um determinado grupo. A relação que se faz entre o "eu" e a identidade pode ser tomada como uma "agência estratégica de articulação de identidades sociais frente ao mundo moral"[139]; ou seja, o indivíduo é levado a articular múltiplas identidades em sua vida cotidiana frente a outros indivíduos e a sociedade em que estão inseridos. Ela pode ser de gênero, étnica, familiar, religiosa, ou uma combinação de várias, dependendo do momento atravessado pelo ser social (entendendo este como o indivíduo colocado em contato com outros no coletivo). Roberto Cardoso de Oliveira sugere a relação entre os fenômenos culturais, o mundo moral e a identidade, não sendo esta, entretanto, uma relação de nexo causal: os três conceitos não existem apenas na relação de um com o outro, mas também se constroem nesta relação. O autor ressalva:

> "A variável cultural no seio das relações identitárias não pode... deixar de ser considerada, especialmente quando nela estiverem expressos os valores tanto quanto os horizontes nativos de

[138] BARNARD, Alan e SPENCER, Jonathan. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology.* Londres: Routledge, 2002

[139] OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Caminhos da Identidade: Ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo.* São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15, 2006. p. 60

> percepção dos agentes sociais inseridos na situação de contato interétnico e intercultural"[140].

O processo que se efetiva a partir dessa ideia é o de *identidade social*. No caso mais específico da etnicidade, percebemos seu desenvolvimento a partir do encontro (ou contraste) entre etnias diferentes – no caso deste estudo, podemos pensar, em categorias muito amplas, em brancos europeus e indígenas americanos.

Stuart Hall[141] apresenta essa característica como fenômeno referente à construção dos sujeitos após o Iluminismo (o indivíduo centrado num *self* interno, unificado e centralizado) e após o sujeito sociológico (no qual o núcleo interior do indivíduo se define pela relação a outros significantes, trazidos por exemplo por símbolos da cultura).

O mundo de hoje estaria passando por um fenômeno denominado por "deslocação", na qual o núcleo de uma estrutura é substituído por uma pluralidade de centros de poder. Helen Regueiro afirma que estar deslocado é "movimentar-se em espaços que estão sempre no meio ... dos que não se pode dizer que encaixem, sem resíduo e sem crítica interna, à adequação do nome e de uma identidade"[142] . A fragmentação do mundo moderno estaria levando à fragmentação das identidades em múltiplos núcleos num mesmo *self*, algumas vezes contraditórios.

No entanto, pensamos que tal característica se aplica também ao caso dos *criollos* nos séculos XVI e XVII, já que o deslocamento da cultura e da civilização das fronteiras europeias para um novo continente tivera o mesmo efeito sobre os indivíduos que se ocupavam com a identificação e o reconhecimento de sistemas próprios. Pensar que a tradição e a religião imprimiam um caráter fixo e sólido às identidades individuais e

[140] *Ibidem*, p. 35
[141] HALL, Stuart. *Identidade Cultural.* São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 1997
[142] Helen Regueiro apud OLIVEIRA, p. 94

coletivas é simplificar as relações que estavam em processo em uma época de transposição de fronteiras. Afinal, "à medida que áreas diferentes do globo são pontes interconectadas umas às outras, ondas de transformação social colidem virtualmente"[143]. Esta era exatamente a situação encontrada entre a América e a Europa quando do período de colonização.

3.1.2) Identidade criolla

Segundo Bernard Lavallé, os primeiros registros da utilização da palavra *criollo* para designar o branco espanhol nascido nas Índias datam de algo ao redor 1563. O termo já era utilizado por membros da alta administração colonial do Peru por volta de 1567. O historiador francês compreende que sua aplicação por jesuítas é um indício de que seu uso estava difundido pela sociedade colonial[144] – provavelmente porque, como os jesuítas eram responsáveis pela área educacional e de conversão, seu contato com vários estratos da sociedade seria determinante para a circulação de ideias e linguagem proveniente desse grupo.

Ronald Morgan[145] afirma que o termo foi cunhado no momento em que a identidade coletiva na América colonial era erigida sobre dois pilares principais: local de nascimento e a linhagem familiar. Em uma primeira etapa, o descendente de espanhol nascido na América definia-se como "filho dos conquistadores"[146]. A expansão do grupo com o passar do tempo acarretou a mudança na concepção, já que muitos já distanciavam-se dos

[143] Giddens apud HALL, p. 12
[144] LAVALLÉ, Bernard. *Las promesas ambiguas: Criollismo colonial en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad católica Del Perú, 1993, p. 15
[145] MORGAN, *Op. Cit.*
[146] LAVALLÉ, *Op. Cit.*, p. 8

conquistadores na linhagem. O local de nascimento passou então a ser primordial na sua definição identitária.

O conceito foi gradualmente adquirindo uma faceta de identidade racial, concepção estranha ao pensamento colonial, no qual a linhagem era vista como atributo superior à etnia.

Para Jacques Lafaye, a compreensão do termo *criollo* vai para além da localização geográfica de seu nascimento: ela está intimamente relacionada ao sentimento de pertencimento à terra americana pós-conquista. Isto gera uma amplitude maior do alcance da palavra: não restringida somente a descendentes de espanhóis nascidos na América, ela denomina todo indivíduo que se sente conectado a ela, sendo ele espanhol peninsular ou americano. Em seu estudo sobre o *criollismo* mexicano ele afirma:

> "o espírito *criollo* procedeu ao nascimento do primeiro *criollo strictu sensu*; logo, vieram espanhóis *´criollizados'* chegados da península, frequentemente aparentados de famílias *criollas*, que se identificavam espiritualmente com a sociedade *criolla* mexicana, abraçando as devoções locais e até mesmo seu ódio pelos *guachupines*. O que definia o *criollo*, mais que o lugar de seu nascimento, era o conhecimento do país e sobretudo a adesão à uma ética colonial da sociedade"[147].

Bernard Lavallé incorpora em sua obra *Las Promesas Ambiguas* duas noções de *criollismo*. A primeira, conforme apresentamos no início deste item, é a lógica geográfica dos espanhóis nascidos na América. A segunda é condizente com a opinião apresentada por Jacques Lafaye: *criollo* seria qualquer indivíduo que incorporasse o espírito das novas terras. Isto é, o local de nascimento não teria tanta importância quanto os aspectos culturais que permeassem a vida do sujeito. A partir do momento que o habitante da América

[147] LAFAYE, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México*. Abismo de Conceptos. Identidad, nación, mexicano. Mexico: Fondo Económico de Cultura, 1974. P. 44

hispânica absorvesse as práticas sócio-culturais locais, poderia ser automaticamente identificado com o grupo *criollo*.

Logicamente, essa concepção do termo se torna mais eficiente ao fazermos uma leitura antropológica do mesmo. Política e economicamente, a diferença entre peninsulares e espanhóis nascidos no território colonizado se fazia premente.

Assumindo a proposição de Lafaye e a segunda hipótese de Lavallé, podemos compreender o que o segundo autor denomina "tensões proto-*criollas*"[148].

O autor apresenta dois estereótipos para os espanhóis que habitavam a América. Primeiramente, os que obtiveram sucesso nas novas terras, e este sucesso seria instransponível para a Europa, fazendo com que eles se estabelecessem permanentemente na colônia. Seus interesses passaram a se confundir com os da nova pátria, e portanto, estavam mais propensos a incorporar o espírito *criollo*.

Já o segundo estereótipo era determinado por espanhóis que vinham à América em busca de riqueza rápida, para voltar para o velho continente. Desta forma, perpetuavam as práticas de conquista saqueadora iniciada pelo processo colonizador de meados do século XVI.

Dentre os dois estereótipos, as críticas do grupo *criollo* se concentravam fortemente no segundo estereótipo. Diziam que estes peninsulares vinham ocupar altos cargos administrativos na América, enriqueciam a custa dos impostos pagos por *criollos* e voltavam para o velho continente carregando suas riquezas, sem ter objetivos políticos

[148] Importante ressaltar que hoje utilizamos a expressão proto-*criolla* como medida convencional, já que esta confere um sentido teleológico ao conceito. Nossa intenção é afirmar que as tensões antecederam o movimento *criollo*, num espaço que foi posteriormente ocupado por estes, e não que já existisse um gérmen deste movimento nas tensões daquele momento.

concretos para a melhoria das condições de vida na colônia[149].

Portanto, as tensões proto-*criollas* seriam os conflitos observados entre grupos de indivíduos que haviam incorporado as novas terras e que pretendiam permanecer nelas e o grupo de peninsulares prontos a voltar para sua terra natal – segundo os *criollos* apresentados por Lavallé, donos dos cargos mais altos do governo vice-reinal, e portanto com maior força econômica e política. Os principais motivos de discórdia entre esses grupos estariam, então, relacionados a três aspectos da vida colonial: questões concernentes a *encomiendas*, companhias de gentis, e cargos como *lanceros* e *arcabuceros*.

As tensões causadas principalmente pela divisão de *encomiendas* fora tão grande que elas acabaram por ser definitivamente extintas no século XVIII – as Leis Novas[150] de 1542 já proibiam a concessão, mas a prática (assim como o termo) continuou existindo até então. Neste ínterim, até mesmo o jesuíta Antonio José de Acosta falara em nome dos direitos *criollos*:

> "Não é vã e sem fundamento a voz dos que clamam que novos habitantes que nada fizeram em favor desta república gozem do que eles ganharam com suor e sangue, y por isto lançam gritos aos céus considerando-se prejudicados" [151].

Enquanto descendentes dos conquistadores, os privilégios da colônia deveriam ser um direito adquirido e hereditário herdado por *criollos*.

Toda esta questão política e econômica não refletia inteiramente a relação existente entre os grupos. Afinal, havia diferentes valores agregados ao termo "*criollo*". Segundo o

---

[149] LAVALLÉ, *Op. Cit.*, p. 26

[150] As *Leyes Nuevas* são um conjunto legislativo promulgado pelos reis da Espanha em novembro de 1542, visando a aprimorar o tratamento dado aos indígenas nas colônias. Entre as grandes mudanças propostas, a abolição das *encomiendas*: não haveria novas concessões, e as existentes deveriam deixar de existir assim que o *encomendero* responsável falecesse.

[151] ACOSTA, José de. *De Procuranda Indorum Salute.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas, 1984. P. 475

mesmo Lavallé, o termo teria uma ambiguidade de sentidos: seria valorativa por um lado, e pejorativa por outro. Por um lado, ela representava uma relação do indivíduo com as façanhas da conquista, visto que eram descendentes diretos dos conquistadores. Desta forma, eles eram relacionados com uma aristocracia militar e indicavam uma situação social relevante.

Por outro lado, havia a compreensão de que *criollos* eram sim como espanhóis, mas de certa forma "decaídos". Portanto, poderia ser colocada em prova sua fidelidade à Coroa espanhola. Os peninsulares ainda comparavam os *criollos* aos mestiços e mulatos (resultado da mistura entre indígenas e brancos, ou brancos e negros), confirmando a má vontade dos espanhóis com relação aos representantes americanos.

Os *criollos,* por sua vez, identificavam-se naquele momento com algo maior que peninsulares ou vice-reinais: eles compreendiam que faziam parte do grande império Habsburgo. Eles eram súditos da casa de Áustria. O sentimento começa a desvanecer apenas com a revisitação do conceito no século XVIII, originada pelos embrionários movimentos independentistas, que culminariam nas independências a partir do início do século XIX.

As imagens do *criollo* e do índio americano são constitutivas do pensamento europeu dos séculos coloniais, e faziam parte de um conjunto de representações da realidade americana. O termo *criollo*, como podemos observar, é opaco e permeado por leituras distintas referentes ao sentimento de cada indivíduo ou comunidade, sensível a mudanças políticas, sociais e econômicas. Com relação a isto, Lavallé observa:

> "De maneira insidiosa, na mente europeia a imagem destes foi invadindo os espaços semânticos e os campos de representação que, normalmente e em princípio, se haviam reservado para os vencidos da conquista e os demais dominados. Com tal deslocamento, o retrato do *criollo* se matizou e ganhou significados

> que faziam dele potencialmente distanciado do grupo peninsular e ambiguamente situado, no mental e no social, com as zonas incertas de onde se marginava o índio e as castas"[152].

Ou seja: como muitos podiam se compreender como *criollos*, era difícil se obter uma definição certeira acerca do termo. O resultado disto fora uma crescente crise identitária, maior responsável pela definição do grupo *criollo* enquanto grupo social e reivindicatório. Santa Rosa de Lima, enquanto provável membro deste grupo, tendia a ser uma força motriz de reconhecimento, respeito e admiração para um grupo tão ambíguo e fronteiriço.

Juan Friede levanta três causas principais para os conflitos entre espanhóis peninsulares e *criollos* ainda no século XVI. Uma primeira causa seria a insatisfação *criolla* com relação às limitações e regulamentações impostas pela Coroa nas novas terras, que, segundo eles, haviam tido pouco apoio do governo espanhol.

A distância do centro administrativo seria um segundo problema, visto que não levava em consideração a realidade do território e, portanto, era muitas vezes contrário aos interesses dos que ali viviam.

E uma terceira questão seria a da posse de terras: os *criollos* reivindicavam sua posse em nome da família dos conquistadores, sendo que as terras pertenciam à Coroa espanhola.

Com relação a essa realidade, Juan Friede assinalou: "O *criollo* lutava não tanto contra os abusos das autoridades, mesmo que estas, às vezes, lhes exasperavam, mas sim para salvaguardar os direitos que, segundo sua consciência, havia adquirido por atuações suas e de seus antepassados"[153].

---

[152] LAVALLÉ, *Op. Cit.*, p. 45

[153] *Ibidem*, p. 104

A consolidação das reivindicações *criollas* coincidem com a vida de santa Rosa, reforçando seu papel de estabilizadora da identidade de grupo – mais que formadora de identidade, Rosa seria então um esforço de consolidação e de demonstração dos *criollos*, que já se distinguiam desde meados do séc. XVI. Tal fato consolida-se ao levarmos em consideração que Rosa era vista como prova cabal da escolha divina de sua nova casa (a América), que culminava na profecia de Las Casas sobre a transmigração da Igreja às Índias, num esforço de retorno a um catolicismo primitivo que teria se perdido na Europa religiosamente decadente[154]. Seu alcance teria sido tão extensivo que Rosa, de acordo com Elisa Vargas Lugo, seria utilizada como bandeira do *criollismo* novo-hispano antes mesmo que a Virgem de Guadalupe[155].

Tais características não se limitam a celebrações extra-oficiais: a ligação da santa com o grupo *criollo* é fator de valorização em documentos oficiais expedidos pela Igreja e por autoridades seculares em homenagem a Rosa, e sua conexão com a terra americana é vista como motivo para engrandecimento do território. Já na bula de beatificação, expedida por Clemente IX em 1668, lê-se: "... desta Rosa, em quem se fixam as glórias de sua pátria" [156]. A própria rainha Mariana de Áustria chamou atenção para o caráter *criollo* e pioneiro de Rosa: em sua carta de recomendação de culto, a rainha escreve: "esta santa era a primeira flor, que Deus nosso senhor havia tratado de plantar em sua igreja, procedida daquela gentilidade [em referência aos indígenas da América antes da conversão]..." [157]. A questão vai além: em um movimento bidirecional, Rosa ter nascido no vice-reino do Peru a

[154] PINILLA, *Op. Cit.,* p. 298

[155] LUGO, Elisa Vargas. "Proceso iconológico del culto a Santa Rosa de Lima", in *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, *Paris 2-29 septembre,* tomo 10. Paris: [s.n.]

[156] PINELO, Diego de León. *Celebridad y fiestas com que La insigne, y nobilisima ciudad de los reyes solemnizo La beatificacion de La bienaventurada rosa de s. Maria, su patrona, y de todos los reynos, y províncias Del Peru*. Lima, 1670 - BNE R/16937, Sala Cervantes.

[157] *Idem*.

engrandece, ao mesmo tempo em que o vice-reino é engrandecido por ter sido "escolhido" como local de nascimento da primeira santa americana: "Nasceu esta Rosa de estima / Para dar doce o Lima" [158]. As poesias feitas em homenagem a ela são claras neste sentido, e lê-se o seguinte, em destaque: "Se é flor em Lima a flor de laranjeira, é hoje com força e mais feliz, é flor de Lima a ROSA" [159].

As metáforas contidas nas poesias fazem ainda referência à natureza deslumbrante do vice-reino do Peru, e apontam Rosa como figurativa do florescimento da Igreja católica no continente americano, este ainda mais esplendoroso que a natureza americana. Podemos citar, como exemplo das metáforas a que aludimos acima, a seguinte estrofe encontrada em sua recomendação de culto:

III. Em campo de muitas flores diversas, e pequenas, uma rosa, que se sobressai,
Rodeada de resplendores (...)
Neste campo nasce
Rosa, tão bela flor,
Que a todas rouba o amor,
E nenhuma a excedeu.

(D. Thomas Barreto)[160]

Podemos dar a seguinte interpretação a tais versos: o vice-reino do Peru possuiria muitas flores diversas, ou seja, riqueza natural ao e mesmo tempo muitas mulheres pias, mas nenhuma se compararia ao esplendor de Rosa, que se sobressaía – ou seja, o catolicismo florescia no Novo Mundo através de Rosa, e chegava a um grau de pureza extremo. Todas roubaram seu amor, ou seja, muitas mulheres tentaram ser Rosa, numa provável alusão ao grande número de mulheres acusadas de *alumbradismo* pela inquisição

158 *Idem*.
159 *Idem*.
160 *Idem*.

limenha; no entanto, nenhuma a excedeu. Rosa reina sozinha em Lima, e é orgulho da capital.

A maioria esmagadora dos estudos abordados acima refletem a concepção de que Santa Rosa de Lima fora símbolo do movimento identitário *criollista*. No entanto, eles não elaboram o momento em que sua imagem se consolidou desta forma. Veremos mais adiante que Ronald Morgan, o único autor do nosso conhecimento que apresenta uma visão distinta das outras, compreende que a conexão da santa com o grupo *criollo* é posterior mesmo à sua canonização. E que os versos e poemas já citados são também posteriores à vida dela e à escrita de sua *vita* – portanto, os construtos responsáveis por seus laços com os *criollos* são posteriores ao relato de sua trajetória e, portanto, tem pouca influência intelectual em sua canonização - não há como negar que os *criollos* peruanos investiram pesadamente no processo, e foram os principais subsidiários financeiros dele.

Os estudos que tomam como objeto a ligação entre Rosa de Lima e a identidade *criolla* são abundantes. A questão já foi discutida diversas vezes. Portanto, esta dissertação tem um objetivo distinto. Muitos destes estudos previamente realizados acerca de Isabel Flores de Oliva nos servem de apoio em muitas passagens, mas tínhamos como pretensão final compreender a evolução e o desenvolvimento da figura de Rosa de Lima como modelo santoral e sua aproximação (ou distanciamento) dos modelos vigentes na Europa na mesma época.

Apesar de prescindirmos também de sua relação com a elite *criolla* e os processos identitários, assim como sua participação ou não nos movimentos hereges hispânicos dos séculos XVI e XVII, nossa conclusão final traz uma nova leitura da relação entre Rosa e o vice-reino do Peru, e compreende a questão identitária de forma distinta das apresentadas nos estudos supracitados.

Para tanto, manipulamos diversos conceitos com os quais trabalhamos no decorrer deste trabalho, como por exemplo, a santidade e as mudanças na sua concepção no decorrer dos anos; a mística como discurso proeminente na época de Rosa; a soberania e identidade do grupo *criollo*, ascendente no vice-reino do Peru no período de vida da santa; a vontade de retorno a um catolicismo ortodoxo, referente ao catolicismo primitivo; e o desenvolvimento da estrutura formal da narrativa hagiográfica e a predominância de modelos hagiográficos medievais, salvo algumas modificações influenciadas pelas linhas filosóficas em destaque a partir do Renascentismo. O método bolandista e as reestruturações configuradas pelas mudanças na concepção de trabalho histórico e de verdade, principalmente após o Iluminismo, podem ser considerados os momentos finais do modelo fortemente embasado na *Legenda Áurea*.

3.2) A vida de Rosa de Santa Maria: o que narrar

A história de Rosa de Lima chegou a nós por meio de seus biógrafos, interessados primariamente em organizar sua *vita* para o processo canônico. Ela tem várias hagiografias que vieram a público, sendo que as duas mais conhecidas até a confirmação de sua canonização são as de frei Pedro de Loaysa, seu confessor dominicano, e a de Leonard Hansen[161]. Esta última tornou-se a mais famosa de suas narrativas e serviu como base para o trabalho realizado por outros após ele.

[161] Outras narrativas sobre a vida de Rosa de Santa Maria foram escritas na mesma época. Um exemplo é o curto texto escrito por frei Juan de Lorenzana, seu confessor, logo após a morte de Rosa. este pequeno texto foi objeto de estudos do historiador Ramón Mujica Pinilla no artigo "Santa Rosa de Lima y la Política de la Santidad Americana" (www.seacex.com (acessado em 10/10/2006). Outro exemplo é o já citado relato escrito por Fr. Pedro de Loaysa. Juan de Meléndez, em sua obra *Tesoro de Índias,* também escreve todo um tomo a respeito da trajetória da santa. O mais novo título que se propõe a reconstruir a trajetória da santa é a

Relevante ressaltar que haver várias narrativas publicadas sobre a personagem significa também haver diversas personagens distintas, adaptadas e compreendidas sob a luz do momento em que foram escritas, respondendo a discursos específicos dos períodos e locais de sua realização.

A primeira questão a ser abordada é o valor simbólico dos episódios mantidos em sua *vita*, e sua relação com a historicidade contemporânea a ela. Para tanto, fazemos uma narração dos episódios principais da vida da santa, que são depois desconstruídos para que possamos adentrar as intenções subjacentes ao texto e as vontades marcadas pela escolha de vocabulário e conceitos manipulados por Leonard Hansen. O intuito final é compreender como a figura santoral é construída pelo frade dominicano, que a legitimou como figura modelar da religiosidade cristã e culminou com sua canonização.

3.2.1) A obra de Leonard Hansen

Frei Leonard Hansen foi um dominicano alemão incumbido de escrever a biografia de Rosa de Santa Maria para que constasse de seu processo de canonização. Como não foi contemporâneo à serva de Deus, produziu seu relato através do estudo e análise dos testemunhos presentes no processo ordinário e nos informes do processo. Ele escrevera em latim em 1664, e sua obra foi traduzida para italiano, espanhol, polonês, flamengo, alemão e francês ainda antes do início do XVIII.

A edição que utilizamos nesta dissertação é uma publicação em espanhol da editora El Santisimo Rosario – Vergara, de 1929. Esta é a segunda edição da editora. A tradução

---

também já citada obra de José Antonio del Busto Duthurburu, escrita já no século XX e, segundo seu autor, com intenções de ser um relato historiográfico.

para o castelhano foi feita pelo frade dominicano Jacinto Parra, a primeira feita para o espanhol. Tomamos o devido cuidado com a leitura desta edição, já que ela foi atualizada para o castelhano contemporâneo. Ademais, o cuidado foi redobrado em resposta à declaração feita pela própria editora no prólogo, quando justifica a pertinência da republicação da obra:

> "Aqui se descobre em grande parte a origem do vivo interesse que desperta em qualquer alma iluminada por resplendores da fé a leitura da vida de um santo. Dito isto, acreditamos ter prestado um serviço às pessoas devotas reimprimindo a vida de Santa Rosa de Lima, escrita em latim pelo P. F. Leonardo Hansen e traduzida ao castelhano pelo padre Fr. Jacinto Parra; *com algumas pequenas modificações que foi necessário introduzir*.[162]"

A passagem explicita dois pontos essenciais: primeiramente, que a vida de um santo continua a ser considerada pela Igreja atual como um modelo de trajetória a ser seguido pelos fiéis do século XX-XXI. Em segundo, mas não menos importante, é relevante apreender que houve mudanças perpetradas no texto. Infelizmente, o que se perde é ainda mais importante: quais foram estas mudanças? Por que tiveram que acontecer? Qual é o grau de interferência do copista na transcrição da vida de um santo?

Uma forma de interpretar este fato é que as mudanças se fazem necessárias exatamente pela transformação no imaginário dos fiéis, assim como da realidade da religião e das crenças atuais, e das necessidades dos fiéis em sua relação com Deus. Os leitores do século XX, ao ler uma *vita,* buscam objetivos diferentes dos procurados por leitores do século XVII, do século XVIII. Os motivos pelo qual os santos são procurados são outros, assim como os meios de fazê-lo. Esta passagem do prólogo resume, de forma concisa, porque a reedição da vida de um santo é uma releitura da mesma.

[162] HANSEN, *Op. Cit.*, p. IX do prólogo, grifos nossos.

Os parágrafos que seguem recuperam a trajetória de Rosa a partir do relato de Leonard Hansen, e apresentam inserções nas quais os construtos e símbolos utilizados pelo frade dominicano são desconstruídos e relacionados com a realidade da América e da religião católica na época vivida pela personagem.

3.2.2) Nascimento e infância de Rosa

Santa Rosa de Lima, ou Isabel Flores de Oliva (seu nome de batismo), teria nascido no ano de 1586 em Lima, filha do porto-riquenho D. Gaspar Flores com a peruana María de Oliva y Herrera[163]. O nome Isabel, dado em homenagem à sua avó materna, logo teria sido trocado por Rosa, em virtude de uma visão tida por sua criada indígena que teria visto uma rosa em rosto da menina quando ela ainda era bebê. A mudança de nomes, confirmada pela vontade da virgem Maria[164] e por São Toríbio de Mongrovejo[165] durante a sua primeira comunhão, teria sido causa de grandes rusgas familiares durante toda a infância da santa.

[163] A nacionalidade de seus pais é discutível. Há autores, como Ramón Mujica Pinilla (PINILLA, "Santa Rosa de Lima ...") e Rudolf Preimesberger (PREIMESBERGER, Rudolf. "Morte por amor pela cristianização da América? A escultura funerária de Santa Rosa de Lima: uma imagem barroca da primeira santa católica do Novo Mundo. Um ensaio a partir de uma perspectiva histórica e histórico-artística" in *Humboldt 143* (www.goethe.de/humboldt, 01/2010)**,** que questionam isso, defendendo Santa Rosa como mestiça: seu pai seria *criollo*, e sua mãe, descendente de indígenas. Não aprofundarei tal questão, visto que ela passou para a História como símbolo de identidade *criolla*, não sendo relevante, portanto, suas origens reais.

[164] Segundo o relato de Leonard Hansen, a santa teria finalmente se decidido por manter o nome Rosa ao invés de Isabel quando, orando ansiosa à virgem do Rosário para que lhe apontasse o caminho sobre o nome que deveria manter, esta lhe respondera que deveria ser chamada "Rosa de Santa Maria". Lê=se na página 8: "Aflita [com o dilema do nome], ... foi buscar com toda pressa solução com ... a virgem do santíssimo Rosário (...) Não demorou muito a vir o consolo de Rosa, a que é virgem e Rosa mística; e assim com uma ilustração oculta, [a virgem do Rosário] se dignou a falar com ela muito no interior de sua alma, dando a conhecer, como mestra soberana, à santa ... que o nome de Rosa era muito agradável ao menino Jesus, que tinha em seus braços; e que para maior demonstração de seus favores, era vontade sua coroar este nome, aumentando-o com o seu; e que assim, dali em diante, havia de chamar-se *Rosa de Santa Maria*". (Grifos no original). A passagem é também denotativa da mística em torno do relato rosariano: a virgem fala com a santa no *interior de sua alma*, por uma ilustração *oculta*; Rosa é também *rosa mística*.

[165] São Toríbio de Mongrovejo (1538-1606) era natural de Valladolid, na Espanha. Foi arcebispo de Lima entre 1579 e 1606, ano de sua morte. Teve papel fundamental na conversão de indígenas a fé católica. Sua beatificação ocorreu pouco tempo depois da canonização de Rosa, em 1679. Foi canonizado em 1726 pelo papa Benedito XIII.

Sua avó Isabel somente teria aceitado que seu nome fosse deixado de lado a partir do momento em que a própria virgem Maria teria confirmado ser este o desejo divino.

- *O nome da rosa*

A simbologia da rosa tem papel importante na hagiografia de Isabel, seguindo as tradições católicas, nas quais esta mesma flor é representação do feminino, da beleza e da pureza. Rosa é tida como "um símbolo de uma flor europeia transplantada para o Novo Mundo" [166].

A transmutação do rosto de Isabel em uma rosa, quando bebê, é a primeira alegoria utilizada para simbolizar o caráter divino de Isabel. É típica do discurso hagiográfico, e tem o intento de demonstrar que o santo já nasce em virtude e com dons extraordinários. Este fato comprova-se também pela afirmação de que Isabel teria se entregado à vida religiosa aos cinco anos de idade, por exemplo. Suas penitências e jejuns datariam deste mesmo momento. Outros nomes, como São Bernardino de Siena, Constanzo de Fabiano e a própria Catarina de Siena são exemplos do cânone que demonstraram seus dotes santorais desde tenra idade.

A rosa ser a flor específica a qual a santa se relaciona é também uma escolha minuciosa. Seu perfume é o perfume da santidade: ao morrerem, os santos exalariam um suave olor de rosas[167]. Ela é também representativa da glória divina. Isabel não teria sido a primeira a ter seu rosto assemelhado à flor: Gregório de Langres (450-541) teve sua face "tão cheia de glória que parecia uma rosa" [168]. Portanto, uma interpretação cabível para esta

[166] MEYERS, Kathleen Ann. "Redeemer of America: Rosa de Lima (1586-1617), the Dynamics of Identity, and Canonization" in *Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas*. Greer, Alan e Bilinkoff, Jodi (org.) New York: Routledge, 2003, p. 254.
[167] Ver, por exemplo, BROWN, *Op. Cit.*
[168] BROWN, *Op. Cit.*, p. 77.

passagem de sua *vita* é que, desde bebê, ela seria cheia de glória. O divino se materializava através dela desde tenra idade.

Leonard Hansen faz uma análise simbólica do nome logo no primeiro capítulo. Não de seu nome de batismo, mas de seu nome religioso: Rosa de Santa Maria. A preocupação era grande na época, visto que era desejável que cristãos batizassem seus filhos com nomes cristãos.

O código de direito canônico atual ainda traz esta requisição. O cânon 855 da edição brasileira do código de direito canônico, datada de 1993, afirma: "Cu*idem* os pais, padrinhos e párocos que não se imponham nomes alheios ao senso cristão" [169]. O cânon 2156 do *Catolicismo da Igreja Católica*, apesar de denotar um senso de obrigatoriedade menor (percebido pelo uso da palavra *pode*), também afirma:

> "No batismo, o nome do Senhor santifica o homem, e o cristão recebe seu próprio nome na Igreja. Este pode ser o de um santo, isto é, de um discípulo que viveu uma vida de fidelidade exemplar a seu senhor. O "nome de batismo" pode expressar também um mistério cristão ou uma virtude cristã "[170].

Ou seja: o nome do cristão, ao ser abençoado durante o sacramento do batismo, *pode* ser relacionado ao de um santo, que lhe garantiria a *bênção* do mesmo, ou a um mistério ou virtude católica – para que a *bênção* divina seja totalmente garantida, o nome está limitado à epistemologia cristã. O reverendo Alban Butler utiliza a palavra

[169] Código de Direito Canônico promulgado pelo papa João Paulo II (1983). Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (trad.) São Paulo: Edições Loyola, 2001 (7ª edição). Infelizmente, não conseguimos acesso ao Código de Direito canônico relativo ao período em que viveu Rosa. O código certamente sofreu modificações com o decorrer do tempo, e a passagem do texto atual serve apenas como referência, sem que possamos afirmar que o mesmo era realidade nos séculos XVI e XVII. No entanto, a concepção presente ali era importante de mais para ser deixada de fora, principalmente porque, com perdão pela conjectura, este era provavelmente um alvo pouco provável para atualizações doutrinais.

[170] Catecismo da Igreja Católica: edição típica Vaticana. São Paulo: edições Loyola, 2000. Tradução a partir do texto típico latino, *Libreria Editrice Vaticana*, Città del Vaticano, 1997.

"cristianizar" em lugar de "dar o nome" – dar um nome cristão é cristianizar, tornar a criança membro do orbe: "[Rosa] foi cristianizada Isabel..." [171].

Não obstante, Peter Brown[172] sugere que se acreditava que o nome dado à criança no momento do batismo era responsável pela formação de sua personalidade, conectada à do santo em homenagem a qual o bebê fora nomeado. A questão remete à crença medieval de que o significado e o significante fundiam-se no nome escolhido.

Desta forma, havia uma ânsia de se provar que o nome escolhido fosse puramente representante desta religião. Por conseguinte, ter nome e sobrenome relacionados diretamente ao sagrado indicaria uma proximidade maior do fiel a Deus, Jesus Cristo e a virgem Maria. Disse Leonard Hansen: "Que bendita será Rosa, quando não apenas recebe o nome do céu, mas também seu sobrenome?" E ainda, utilizando metaforicamente a palavra rosa: "E com sua bênção e maternal carinho [da virgem] cheguei a entender que minha alma se transformou em uma rosa consagrada ao amado Jesus Nazareno" [173].

Na análise da escultura mortuária de Rosa, Rudolf Preimesberger[174] também faz referências ao nome da santa. Rosa como abreviação da palavra rosário, um atributo dominicano, criado pelo fundador da ordem, São Domingos de Guzmán[175]. Rosário como um símbolo conotativo de uma coroa de rosas – e a santa, coroada de espinhos, é uma rosa coroada por espinhos.

---

171 BUTLER, Alban. *Butler's lives of the saints: with reflections for every day in the year.* New York: Dover Editions, 2005, p. 298. Infelizmente, não pudemos localizar o código canônico contemporâneo à canonização de Rosa, para que pudéssemos fazer uma referência mais exata sobre a questão no período que nos concerne.

172 BROWN, *Op. Cit.*, pp. 58-9

173 HANSEN, *Op. Cit.*, p. 9.

174 PREIMESBERGER, *Op. Cit.*

175 O rosário se originou entre os dominicanos. São Domingos teria tido uma visão na qual Nossa Senhora lhe teria oferecido o rosário, formado por cento e cinqüenta rosas, como arma conta o mal.

A bula de beatificação de Isabel também adentra na questão do nome fazendo referências à flor: a rosa é a rainha das flores, assim como Rosa de Lima é também rainha; assim como a rosa tem espinhos, a santa tem sua coroa:

> "(…) e assistindo cada um a seu campo, colheram e protegeram, dizendo com todo o empenho de suas armas e afetos, premiados ao celebrar uma rosa, de liberal esplendor, com que iluminam, e como rainha das demais flores, como que para manifestar este título, a natureza coloca espinhos como guarda, e não economizam nos prêmios, como a antiguidade Romana no jogo de forças, que por ter apenas uma estrela chamada Venus, laureou poucos com a coroa de murta" [176].

Preimesberger ainda recorre à inferência básica do nome da santa:

> "Contra o que dita a razão e a experiência, as rosas florescem em um solo pedregoso e infértil. (...) Do mesmo modo que as rosas surgem de um solo duro e rochoso, Rosa de Lima, a outra rosa, surgiu como um milagre de um solo inculto, duro e pedregoso. Em outras palavras: com a plástica paradoxal da rosa que nasce da rocha, o solo pedregoso no qual volta a cair a primeira beata do Novo Mundo adquire um novo significado metafórico. Se converte em uma imagem do novo continente, América, ainda pedregoso, duro e selvagem, que até agora só produziu uma rosa: a fé de Lima.
>
> Rosa de Lima, a primeira rosa do solo rochoso do Novo Mundo? Nasce como primeiro signo milagroso da futura transformação do solo pedregoso que é a América em um jardim florido? É a sua morte por amor um sacrifício para a conversão de seu povo?"[177]

Ramón Mujica Pinilla alude à ligação entre Gregório Lopez (1542-1596), modelo anacoreta seguido por Rosa, e a própria santa: o historiador afirma que a única flor a qual Gregório se permitia sentir o perfume era a rosa de Castilla, porque seu aroma lhe parecia "casto" – o olor da rosa é casto, assim como Santa Rosa é casta. A flor rosa como símbolo da pureza, a santa como símbolo de pureza.

---

176 PINELO, *Op. Cit.*

177 PREIMESBRGER, *Op. Cit.*, p. 3

Devemos ter em mente que Rosa não teria sido seu nome de batismo. Este, vale lembrar, era Isabel Flores de Oliva: Isabel, como Santa Isabel de Aragão (1271-1336), rainha de Portugal e como sua avó materna, Isabel de Herrera; Flores, sobrenome provindo de seu pai, Gaspar Flores; e Oliva, provindo de sua mãe, Maria de Oliva y Herrera.

Leonard Hansen justifica o "erro" da nomeação da santa ao nascimento baseado em fatos contextuais determinadas por certas práticas sociais da América espanhola: "No batismo lhe foi *imposto* o nome de Isabel, provavelmente seguindo um costume generalizado na América, para perpetuar a memória de sua avó materna, chamada Isabel de Herrera" [178].

O nome lhe foi *imposto*: não lhe foi divinamente designado, não lhe foi revelado. Foi exigido por costumes locais. A escolha deste termo já delimita uma possibilidade de que este não fosse o nome mais adequado para a menina.

Esta linha de pensamento se completa pela citação anterior a esta, quando ele fala do dia do batizado dela. O dominicano ressalta no primeiro parágrafo que,

> "Sem que se possa adivinhar a causa, consta pelos livros de batismo da paróquia de São Sebastião de Lima que nossa santa não recebeu o sacramento de regeneração espiritual até o dia de Pentecostes ou *das Rosas*, como o chamam os romanos, que caiu naquele ano no dia 25 de maio" [179].

Teleologicamente, já se sabia que o nome da santa deveria ser Rosa, e não Isabel. Assim como as visões da criada, a data de seu batismo já era indicativa do erro do nome. A decisão pelo nome Rosa era providencial: seu nascimento, determinado por Deus, coincidia com o dia das rosas, e sob este auspício ela deveria ter sido batizada desde o princípio. Acreditavam que ela tinha nascido em glória: tentaram arrancar-lhe a glória, e depois, como

[178] HANSEN, *Op. Cit.*, p. 5. Grifos nossos.
[179] *Idem*.

decisão divina, seu destino sagrado teria a levado de volta ao nome que merecia ter. O nome Isabel não era apropriado para a flor que desabrocharia no novo continente. Ele deveria trazer mais peso simbólico ao futuro dela.

José Antonio del Busto, na hagiografia escrita já no século XX, afirma algumas vezes que a mudança do nome de Isabel para Rosa seria fonte de dois conflitos. Primeiramente, porque sua avó materna teria considerado o abandono de seu nome um insulto. Hansen também detalha este pormenor. No entanto, a explicação dada pelo frade dominicano é também de cunho espiritual e teológico, enquanto o historiador peruano traz uma explicação, de certa forma, racional.

Leonard Hansen relata o problema da avó materna com a mudança do nome. Seu relato é curto e pouco conflituoso – afinal, Rosa estava fadada a ser Rosa, como se percebe pelas citações anteriores, nas quais até o dia do batizado dela indicava a necessidade do câmbio de seu nome. O dominicano resume a questão em apenas um parágrafo:

> "[a avó] viveu irritada [pela mudança do nome] pelo espaço de cinco anos; e teria seguido irritada por muitos outros, se um incidente *extraordinário* não houvesse lhe aplacado para sempre. (...)
> Santo Toríbio de Mongrovejo, (...) ao administrar a nossa Santa o Sacramento de Confirmação, movido sem dúvida por um *impulso superior*, em vez de chamar-lhe com seu nome batismal a chamou Rosa; (...) Com isto a avó da menina ficou sossegada "[180].

Santo Toríbio de Mongrovejo fora canonizado posteriormente. Ou seja: a santa teria sido chamada de Rosa por um sujeito em olor de santidade, levado por um *impulso superior* – um santo como mensageiro de uma vontade divina. O incidente, como tudo envolvendo santos, tinha sido *extraordinário* – digno de menção, para além do comum. Suficientemente sagrado para fazer com que a avó materna se submetesse à vontade de Deus sem pestanejar. A arenga se resolve em dois parágrafos.

[180] HANSEN, *Op. Cit.*, p. 6. Grifos nossos.

O historiador peruano, por sua vez, afirma que a decisão para a troca dos nomes teria sido controversa, e necessita de pelo menos dois capítulos para desenvolvê-la de forma completa[181]. Ele coloca que a controvérsia é gerada porque, em primeiro lugar,haveria dúvidas se Rosa era inadvertidamente um nome cristão: "Rosa era nome floral, de forma alguma cristão (...) Rosa não era nome cristão, parecia nome pagão, eco do tempo gentil" [182]. Ao mesmo tempo, ele utiliza o nome para ressaltar o fato de a santa ser única e extraordinária: "Na verdade, ninguém se chamava assim em Lima, não havia outra Rosa em todo o vice-reinado do Peru" [183].

Duthurburu alonga-se na questão. Ele reitera que a santa tinha consciência de seu nome ter sido escolhido por Deus, mesmo quando não tinha segurança sobre sua origem cristã ou conhecimento da sua história. Esta afirmação, entretanto, corrobora a senda de sofrimento que foi construída por sua narrativa. Apesar de saber que seu nome lhe era exclusivo e indicado por Deus, o historiador nos informa que "Rosa se sentia assinalada por Deus, não no terreno dos privilégios, mas nos das obrigações (...) Não sabia se chamar-se Rosa era prêmio ou castigo, um chamado à solidão ou à caridade com o próximo" [184].

Todos os seus episódios são conflituosos. Ao mesmo tempo em que a apreensão de Rosa é diminuída quando vem a seu conhecimento a existência de uma Rosa dentro do espectro santoral cristão ("descobriu 'que no calendário Romano havia santa no céu que se chamava Rosa'. Tratava-se de santa Rosa de Viterbo, terciária franciscana canonizada em

[181] DUTHURBURU, *Op. Cit.*, capítulos II (pp. 45-50) e parte do capítulo III (p. 51 até p. 60).
[182] DUTHURBURU, *Op. Cit.*, p. 58.
[183] *Idem*.
[184] *Idem.*

1497" [185]), o problema da sua avó aparece de forma mais definitiva. Afinal, aceitar o nome de Rosa como seu oficial significaria contrariar sua avó, a quem devia obediência. Entretanto, o sofrimento do asceta era também sua alegria. Os papéis de cada um destes momentos vêem-se invertidos na vida do asceta: o momento de sofrimento é o momento de alegria e aproximação a Deus.

Os pontos de conflito são relevantes para apresentar motivos de sofrimento que garantem também a santidade da figura analisada. Apenas psicológico de início, quando se veria atormentada por atender a dois nomes distintos, lhe teria trazido também danos físicos quando mais velha: " 'a sua avó lhe castigava e batia quando respondia ao nome de Santa Maria', fazendo o mesmo Maria de Oliva quando respondia ao nome de Isabel"[186].

Em resumo: seu nome era ao mesmo tempo um símbolo de sua grandeza, uma metáfora da pureza, da sua escolha da ordem a qual entrar, da sua persistência em terreno infértil, e de sua senda permeada por conflitos e dores. Como Rosa de Santa Maria, era ao mesmo tempo uma evidência de sua devoção à virgem (ponto de divergência com os protestantes) e da bênção desta sobre a peruana[187]. Seu nome era prova cabal de que ela estava designada aos céus.

[185] *Ibidem*, p. 60. Santa Rosa de Viterbo (1240-1258) teria nascido numa época de perseguição a católicos por Frederico II. Conta sua *vita* que, apesar de ser uma asceta reclusa, ela teria participado na conversão de muitos. BUTLER, *Op. Cit.*, pp.304-5

[186] DUTHURBURU, *Op. Cit.*, p. 61

[187] Lê-se na página 61: "…prometendo-lhe [Rosa à estátua da Virgem diante da qual rezava] ficou decidido que Dalí em diante, a seu nome de Rosa adicionaria Santa Maria e se chamaria Rosa de Santa Maria'. Acreditou encontrar, segundo ela, aceitação no rosto da Virgem..."

3.2.3) Infância e juventude

Rosa teria sido uma criança "quieta, aprazível e graciosa, e seu rosto era continuamente sereno, sem aqueles prantos insistentes tão comuns às crianças"[188]. Suas virtudes heróicas teriam começado a aparecer logo aos três anos de idade: sofria muitas dores calada, provindas de doenças ou acidentes domésticos. Hansen narra episódios de superação da dor nos quais ela teria perdido a unha, teria passado por procedimentos cirúrgicos, sangrias e drenos.

Hansen compreende que a idade da razão, iniciada aos cinco anos, vinha substituir a infância. Segundo ele, Rosa abandonara os jogos infantis com esta idade, e teria passado a venerar Deus e compreender toda sua majestade. Teria também abandonado a vaidade, tendo decidido cortar os cabelos ali e nunca mais tê-los longos. Teria feito seu voto de virgindade perpétua também aos cinco anos. Seus jejuns teriam começado também muito cedo, antes mesmo dos cinco anos.

No dia 10 de agosto de 1606 ela vestiria pela primeira vez o hábito da Ordem dos Dominicanos, preto e branco, e mudaria seu nome para Rosa de Santa Maria. Não professaria sua fé em conventos ou fazendo parte da ordem, porém morando ainda nas terras de sua família (ou seja, fazia parte da ordem terceira[189]). Viveria enclausurada numa pequena cela separada da casa de seus pais, onde possuía uma cadeira e uma cama feita com ripas de madeira e sem colchão, sem conforto algum.

---

[188] HANSEN, *Op. Cit.*, p. 11.

[189] As ordens terceiras são associação de fiéis leigos vinculados a uma ordem a partir da sua própria condição. O nome lhes vem do fato de ser como que a continuação da ordem primeira (religiosos homens) e da Segunda (as religiosas). www.catolicanet.com

- *Noções de infância e precocidade: a construção teleológica da figura santoral*

A concepção de infância dominante na época em que Leonard Hansen escreve é relevante para a forma como ele constrói a personagem. Afinal, as fases da vida não são termos absolutos definidos pelas ciências exatas. Elas também são carregadas de historicidade.

Phillipe Ariès propôs a historização da infância em sua obra *História Social da Criança e da família*[190], e é atualmente determinante para o entendimento da questão.

Nos séculos XV e XVI, a infância era entendida como um período de imaturidade do ser humano, mas não pretendia-se tratá-la diferentemente de um adulto. Assim que as crianças tornavam-se suficientemente independentes para sobreviver sem o apoio incondicional da mãe ou de uma ama, misturavam-se imediatamente ao grupo de adultos – Ariès determina o início desta época aos sete anos de idade. O autor afirma: "a partir deste momento, ingressavam imediatamente na grande comunidade dos homens, participando com seus amigos jovens ou velhos dos trabalhos e dos jogos de todos os dias"[191].

As primeiras fases da vida[192] seriam então relativas ao que conhecemos, hoje, como infância e adolescência. Havia termos distintos para cada fase, e havia mais variações do que as nossas, enquadrando também períodos distintos e não necessariamente proporcionais ao desenvolvimento biológico. As etapas são mais significativas se pensadas a partir de *funções sociais*: a fase da necessária atenção e proteção dos adultos; a fase reprodutiva; a fase em que atingiam o ápice da sua força física e, portanto, mais contribuíam para a comunidade; a fase da invalidez.

---

190 ARIÈS, Philippe. *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro: editora Guanabara, 1978.

191 *Ibidem*, p. 275

192 Ariès define as "idades da vida" apresentadas aqui a partir da leitura de Tratados pseudocientíficos e enciclopédias da Idade Média, como *Le Grand Propriétaire de toutes choses* (ele usa e edição de 1556).

Novamente, estas eram divisões normativas praticadas por estudiosos e racionalistas da baixa Idade Média, e não se aplicavam no cotidiano. Porém, o discernimento dessas etapas já apontava para uma vontade de percepção da diferença entre um adulto como entendemos hoje, por volta dos 21 anos de idade (ou a partir da idade da emancipação, em alguns países como o Brasil: 18), as crianças e os adolescentes.

O termo "infância" passa a ser empregado em seu sentido moderno a partir do século XVII. Os limites da primeira infância continuavam bastante imprecisos, mas já havia um sentimento da infância – não relacionado à afeição pelas crianças, mas sim ao seu reconhecimento enquanto uma fase distinta da fase adulta. Anteriormente a isto, a criança era vista como um "adulto burro"[193].

Esses limites eram dados principalmente em uma época de grandes baixas demográficas – o sentimento de infância seria ignorado para que a perda das crianças, em um período de alta mortalidade, não fosse tão dolorosa. Muitas crianças nasciam, mas um número razoável perecia cedo. Philippe Ariès apresenta vários exemplos de como a morte de uma criança era algo triste, porém não desesperador, como é no presente: "não se apegavam a algo que poderia ser uma perda eventual"[194].

A partir do desenvolvimento da educação, a ideia da criança como um "adulto burro" é substituída pela ideia de "frágeis criaturas de Deus que era preciso ao mesmo tempo preservar e disciplinar" [195].

Para Leonard Hansen, não há tratamento distinto entre a Rosa criança e a Rosa adolescente. A única menção feita a respeito de sua idade é a atenção dada à precocidade de suas atitudes: teria decidido ser vigem desde tenros anos, teria iniciado seus jejuns muito

[193] *Ibidem*, p. 163
[194] *Ibidem*, p. 56
[195] *Ibidem*, p. 164

jovem. Não há a necessidade de especificação de quantos anos são tenros, com qual idade se é considerado "jovem": "*Não havia saído das fraldas, como dizem, nem dos primeiros anos da infância*, quando se colocou uma lei rigorosa de abster-se de todo tipo de fruta..."[196]

Hansen circunscreve uma data muito aproximada para o aparecimento das virtudes heróicas de Rosa.O modelo santoral da *Legenda Áurea* traz os santos como figuras teleológicas, destinadas a possuírem virtudes heróicas desde pequenos. Weinstein e Bell[197] já ressaltavam que, quanto mais cedo a santidade se pronunciava, mais fácil era o caminho do venerável ao topo do cânon.

Devemos reiterar, entretanto, que a precisão das idades que aparecem aqui nos indica que ela é, principalmente, um recurso narrativo, e não um dado objetivo. E é como tal que a analisamos agora.

Leonard Hansen considera os cinco anos de idade como o divisor de águas entre a infância e o resto da vida de um indivíduo: a partir desta idade, o uso da razão passaria a ser determinante. Ele escreve: "Tendo já cinco anos, término para muitos da infância e princípio do uso da razão..."[198]. E esta passagem faz referência à idade com a qual a virgem teria proferido seus primeiros votos de castidade e as primeiras penitências. A partir de então, todas as decisões são tomadas como se Rosa já tivesse plena consciência moral de seus atos, e respondesse por suas atitudes.

Esta interpretação é consonante com a concepção teológica posterior a Hansen de que virtudes e pecados são válidos apenas após os sete anos da idade (antes disso, a falta de razão da infância tornaria ambos inválidos). Se considerarmos o fato de que a cronologia

---

[196] HANSEN, *Op. Cit.*, p. 62. Grifos nossos.

[197] WEINSTEIN, D. e BELL, R. *Saints and Society: the two worlds of western Christendom, 1000-1700.* Chicago: the University of Chicago Press, 1986

[198] HANSEN, *Op. Cit.,* p. 14.

não tinha papel determinante na temporalidade medieval, o fato de Hansen determinar o início do uso da razão aos cinco anos ao invés de sete não muda o fato de que a virgem teria iniciado sua vida penitencial e casta logo quando sua razão é estabelecida e a primeira infância, abandonada.

A definição é importante porque as decisões tomadas por Rosa antes ou depois desta data apontavam a precocidade com a qual ela as teria tomado, e legitimam suas decisões que, se fossem anteriores à idade da razão, não seriam levadas em consideração. Rosa teria passado a ter sua espiritualidade desenvolvida precocemente, unindo-a a Deus antes de outros católicos. Sua trajetória só pode ser comparada à de outros santos, também demonstrativos de suas virtudes a partir da primeira infância.

A precocidade é particular a pessoas virtuosas: os indivíduos que vivem em santidade são percebidos desde muito jovens. E é apenas esta a indicação de Hansen: é mencionada sua idade de cinco anos como inicial em jejuns e penitências, apenas para aclarar o fato de que Rosa nasceu em santidade. Lembremos também as referências à visão da empregada da família Flores de Oliva, que teria visto uma rosa no rosto de Isabel ainda bebê.

- *Castidade, sexualidade, vaidade*

Rosa teria sido muito precoce ao iniciar suas penitências e ao proferir seus primeiros votos de castidade, a serem confirmado durante a sua juventude. Ambos se relacionam intimamente com um momento simbolicamente muito marcante na sua trajetória: o momento quando ela cortou o cabelo. Narra Hansen que, enquanto brincava com seu irmão, teria sujado os cabelos e se entristecido com o fato. Seu irmão teria debochado dela por sua vaidade, e este fato a teria levado a tomar a radical decisão de manter seus cabelos curtos. Como era muito bela, mantê-los curtos era uma forma de ser

menos assediada pelos homens e, por conseguinte, evitar tentações. Isto a colocava em oposição à vontade de seus pais, que pretendiam que ela se cassasse.

O cabelo, na Bíblia, é um elemento tradicional de sedução feminina. Portanto, a entrega à vida religiosa, para as mulheres, perpassava pelo corte dos cabelos para que renunciassem à sua posição sedutora. Este fora um *tropos* comum entre as santas: além de Rosa, Catarina, Clara e Inês também teriam cortado seus cabelos. Simbolicamente, não ter cabelos longos significava renunciar à vida matrimonial e sexualizada em contato com os homens, e a total entrega a Deus. Por esta razão, as freiras conventuais também mantém seus cabelos curtos.

A santidade feminina esteve intimamente ligada à beleza e, consequentemente, à sua renúncia na busca da perfeição cristã. A manutenção da castidade e da virgindade caminhava na mesma direção. Donald Wenstein e Rudolph Bell, a esse respeito, afirmam:

> "Na hagiografia e na piedade popular a beleza tinha dois lados: era um sinal de dádiva sobrenatural, mas também uma tentação mundana, tanto para aquela que a possuía quanto para aqueles que a observavam. Para Rosa de Lima o seu nome, simbólico de uma bênção ambígua, se tornou uma carga pela qual se acredita que ela tenha recebido consolo da própria virgem"[199].

A entrada na ordem terceira teria sido o momento no qual os votos proferidos pela virgem logo aos cinco anos de idade seriam reconfirmados. Teria vivido sob seus preceitos desde muito jovem, mas teria de refazer os votos como exigência da ordem regular da qual tornou-se parte. Hansen nunca colocara em questão a validade dos votos da santa proferidos no limite da primeira infância. Tê-lo feito aos cinco anos de idade seria comprovação de sua precocidade moral e de seu desenvolvimento espiritual, e sua prática em grau heróico é confirmada quando, muitos anos depois, ela pode manter sua palavra e renovar os votos.

---

[199] WEINSTEIN, D. e BELL, R. *Op. Cit.*

Manter-se casto não era considerada tarefa fácil quando viveu Rosa. Sua prática em grau heróico, isto é, mantida até a morte do indivíduo (que se entrega virgem a Deus), era mantida por santos ou aspirantes ao altar – ou seja, apenas católicos exemplares eram capazes de tamanho sacrifício em nome de Deus. E esta não era sequer uma exigência: muitos homens e mulheres que proferiram votos e/ou tornaram-se integrantes de alguma ordem religiosa após ficarem viúvos, por exemplo, foram canonizados posteriormente apesar de não serem mais virgens (é relevante lembrar que, a partir do momento do ingresso, o celibato deve ser velado). A castidade era um sinal de pureza superior mesmo entre os representantes da santidade.

Um questionamento merece ser feito acerca do voto de castidade precoce de Rosa. Qual o entendimento de uma criança, um "adulto burro" segundo os preceitos medievais, acerca do sexo? Pode-se argumentar que Isabel não poderia prometer seu celibato a Deus aos cinco anos de idade simplesmente porque não poderia compreender o que isto significava. No entanto, esta questão passa despercebida. Afinal, sendo a leitura da *vita* de um santo teleológica, é cabível pensar que os santos refletissem sobre sua castidade desde uma idade em que, aparentemente, não seria esperado de uma criança. Ou que a castidade era antes vista como uma promessa de entrega total a Deus antes de ser relacionada à abstinência sexual *per se*.

3.2.4) Clausura, práticas privadas e humildade

Após a profissão dos votos, Rosa teria construído uma pequena cela no quintal da casa de seus pais, onde vivia sem conforto algum. Hansen relata que ela saía Dalí apenas para ir à missa e para acompanhar sua mãe à visitas em casa de vizinhos, mesmo contra sua

vontade. Ela esfregaria pimenta em seus olhos para inflamá-los e dizer a sua mãe que não poderia sair de casa por causa deles. Quando mais velha, por volta de três anos de sua morte, teria se mudado para a casa de Don Gonzalo de Maza E dona Maria Uzátegui, onde viveria em nova clausura.

Muitas de suas penitências teriam sido praticadas em clausura, longe dos olhos de terceiros. Em algumas oportunidades, teria pedido a ajuda de criadas para os açoites. Sua cama teria sido em si parte da penitência, sendo feita de tábuas de madeira e sem travesseiro. O prego onde penduraria seu cabelo para que não dormisse durante a noite ficaria também em sua cela.

Ela teria tido ao menos 11 diferentes confessores, e teria chegado a se confessar com seus pais espirituais todos os dias.

- *Práticas espirituais: a confissão, a clausura. A mística.*

Os membros das ordens terceiras proferiam votos simples de castidade, pobreza e obediência; a clausura não era obrigatória. No entanto, a religiosidade praticada desta forma, principalmente no caso das mulheres na América, constituiu questão controversa na época de Isabel: professar a fé fora dos conventos significava escapar (ao menos sutilmente) ao controle da instituição, o que era visto como um problema no caso das mulheres[200], tendo-se em conta que elas eram as condenadas mais prováveis nos casos de heresia.

As terciárias deveriam ter confessores e diretores espirituais que mantivessem as práticas sob seu controle, garantindo assim a ortodoxia almejada para as novas terras. Os confessores eram considerados personagens insubstituíveis, já que vistos como

[200] A espiritualidade feminina e a questão de gênero envolvida nas questões propostas pela religiosidade e pela colônia são tratadas apenas superficialmente neste trabalho, visto serem prolíficas e merecem um estudo apenas para o tema. Há muito ainda a ser explorado no campo do gênero na religião.

responsáveis por abrir as portas do paraíso. Num tempo de dramatização dos pecados e suas consequências, tal figura reforçava a autoridade clerical sobre o corpo de fiéis[201] – principalmente, sobre o grupo de religiosas que se encontravam fora do domínio geográfico do papado.

A confissão auricular tornou-se obrigatória após o IV Concílio de Latrão, em 1215. Até então, ela era apenas uma recomendação. Jean Delumeau destaca a função controladora deste sacramento:

> "a mestra Igreja ... queria não somente desenvolver a prática do exame de consciência, mas também permitir ao confessor julgar os conhecimentos religiosos dos fiéis e dar-lhes a oportunidade de catequizar estes últimos durante o interrogatório e o diálogo com os penitentes – método singularmente eficaz de aculturação religiosa"[202].

Mesmo assim, muitos foram os casos de mulheres investigadas pelo tribunal do Santo Ofício na América Hispânica, algumas que se diziam discípulas diretas de Rosa. Ela mesma foi alvo de uma investigação informal, em 1614, liderada por Juan de Castillo (médico laico que era membro do tribunal) e seu confessor na época, o inquisidor Frei Juan de Lorenzana. Porém, no seu caso, o objetivo dos inspetores era exatamente provar a ortodoxia das práticas de Rosa, em contraposição às *alumbradas* – e assim o fizeram, livrando-a de um processo formal que certamente anularia suas chances de ser incluída no cânone posteriormente. O veredito foi que "Rosa era um exemplo velado da mais alta forma de experiência religiosa, tornando-a assim uma representante legítima da mística"[203].

O fato de ter sido Rosa considerada uma "representante legítima da mística" durante a inquirição é essencial para a compreensão do seu nível de ortodoxia. A mística era um

---

[201] DELUMEAU, *Op. Cit*,. Vol. 1, p. 13

[202] *Ibidem*, p. 373

[203] MEYERS, *Op. Cit.*, p. 262.

território pouco visitado. Poucos eram capazes de atingir o grau de compreensão necessário de suas concepções. Como consequência, seus seguidores facilmente extrapolavam os limites institucionais impostos. O controle sobre os místicos, portanto, deveria ser muito mais ferrenho. A linha divisória entre a mística e a heresia era considerada tênue. Rosa de Lima ter sido considerada uma *legítima* representante de mística permite inferir que ela era uma representante que se mantinha circunscrita aos limites institucionais.

Poucas beatas tiveram a mesma sorte. Fernando Cautí[204] apresenta o caso de seis mulheres contemporâneas a Rosa que foram investigadas e acusadas pelo tribunal na década de 1620: Luísa de Melgarejo[205], Maria de Santo Domingo, Inês Velasco, Isabel de Ornaza, Ana Maria Pérez e Inês de Ubitarte. Rubén Vargas Ugarte, ao se referir a estas mulheres, diz:

> "Não faltaram portanto em Lima mulheres tão ligeiras ou tão maliciosas que fingiam arroubos e simulavam êxtases e vendiam-se como grandes Servas de Deus e muito vorazes confidentes suas [de Rosa]".[206]

Intrigante pensar por que os êxtases destas beatas foram considerados fingimentos, enquanto os de Rosa foram lembrados como graça divina. A resposta de Cautí para esta questão corrobora a opinião de Graziano acerca da humildade de Isabel, que a teria colocado em destaque com relação à ortodoxia, em detrimento das outras beatas. Nas palavras do autor:

> "a fé exige de seus fiéis duas atitudes perfeitamente razoáveis e compatíveis: um compromisso interior com a divindade e um compromisso social com a comunidade religiosa. Este condicionamento sociológico foi o que citou as alumbradas

[204] CAUTÍ, *Op. Cit.*

[205] Luisa conheceu Rosa na casa de Don Gonzalo Maza, e teve papel importante no processo de canonização por suas descrições da chegada de Isabel aos céus após sua morte.

[206] Rúben Vargas Ugarte, "Vida de Santa Rosa de Santa María", *apud* IWASAKI CAUTÍ, *Op. Cit.*, p. 585, nota 10.

> limenhas na categoria de hereges, porque sua sociedade beata foi incapaz de compreender as opções que assumiram no interior de sua fé"[207].

Porém, certamente, não há como evitar pensar sobre a arbitrariedade e motivos políticos que poderiam estar por trás de tais escolhas. Tanto é assim que, a título de conclusão, o mesmo autor opina:

> "a sociedade que condenou estas mulheres não estava capacitada para entender que elas eram produto da mentalidade coletiva e de seus intérpretes mais intransigentes. Seu pecado não foi outro que o da ortodoxia exagerada em tempos de extremismos místicos e fervores radicais"[208].

Excesso de ortodoxia, assim como é considerado o ascetismo extremo de Rosa: admirável; porém, dificilmente imitável. Mas ela escapou dos autos, subiu às mais altas posições cristãs e se colocou como parâmetro de comparação exatamente para censurar as beatas que vieram depois dela.

3.2.5) Jejuns e penitências

Isabel teria sido praticante de penitências desde criança. Dentre suas penitências, além do jejum, estariam o uso de uma coroa de espinhos e o hábito de lavar as mãos com cal. Também teria sido praticante de flagelações com coletes e cinturões de cilício, açoites e outras "disciplinas" não especificadas. Hansen afirma que a santa flagelava-se em partes distintas do corpo, para que as chagas abertas em um lugar tivessem tempo de se recuperar enquanto ela se mortificava por outra. O desconforto de sua cela e de sua cama e o gancho para pendurar-se pelos cabelos já foram mencionados.

---

[207] CAUTÍ, *Op. Cit.,* p. 587

[208] *Ibidem*, p. 607

- *A asceta*

Leonard Hansen dedica capítulos especiais às penitências. São três os seus tópicos: "Doma Rosa o delicado corpo com cilícios, disciplinas e correntes" (pp. 71-82); "Rosa rodeia a cabeça com coroa de pontas agudas e a fixa em si" (pp. 83-94); e "Leito estreito, cabeceira dura e vigílias noturnas de Rosa" (pp. 95-109). E há ainda o capítulo especialmente dedicado aos jejuns, denominado "Abstinência admirável de Rosa e excesso prodigioso de seus jejuns" (pp. 61-70), sendo este o primeiro capítulo a narrar as penitências, abertura da série.

A coroa de espinhos ocupa um capítulo à parte. Podemos inferir que a representação simbólica da coroa é mais forte que as outras penitências praticadas. A imitação de Jesus Cristo, no século XVII, era essencial para o discurso santoral. A coroa precisava ser destacada como fato extraordinário.

Ela, porém, tornava-se um símbolo ainda mais forte ao ser analisado em conjunto às outras penitências. A prática extrema requeria vastos exemplos, capazes de assombrar o leitor. Para tanto, Leonard Hansen se apressara em afirmar que as mortificações praticadas pela santa atingiriam todo o seu corpo. Logo no capítulo inicial das explanações sobre as penitências, ainda na primeira página, o dominicano escreve: "Maravilha foi que um corpo consumido e extenuado com tantos jejuns desse ainda lugar para tantas disciplinas, e que vertesse tanto sangue a partir dos golpes dos chicotes"[209]. Nota-se a ligação com os jejuns: não bastaria privar-se de alimento, o corpo já sensível ainda deveria ser castigado, em toda sua extensão: "Assim se verificou que desde a planta do pé até o alto da cabeça não restou parte alguma no corpo em que não exercitasse voluntários tormentos tomados por sua mão

[209] HANSEN, *Op. Cit.*, p. 71.

e buscados pela sua indústria"[210]. Esta é a caracterização das penitências praticadas em grau extremo, concatenadas a todo o tipo de mortificações e privações recomendados pela Igreja tridentina.

Uma ressalva deve ser feita. Ao ler passagens como esta, pode-se entender que não havia limites para as mortificações. Há de se ter em mente o caso das *alumbradas*: elas eram mulheres que acreditavam estar na senda para os céus, enquanto eram condenadas pela Inquisição por heterodoxia e heresia, exatamente porque suas práticas eram consideradas exageradas. Portanto, o papel dos confessores era fundamental para traçar uma fronteira entre a prática extrema e o excesso.

Leonard Hansen deixa claro o limite imposto pelos confessores. A continuação da passagem acima corre da seguinte forma:

> "Se os prudentes confessores não tivessem agido, impondo limites e lhe alertando frequentemente, que nos exercícios de mortificação devia se ajustar os santos desejos com o que as forças do corpo podiam aguentar, teria tratado sua carne ainda com maior rigor"[211].

Esta aparentemente contradiz outras passagens, em que ele explicita que os pais espirituais de Rosa condescendiam aos seus excessos aqui e ali. Sobre o momento que o confessor descobre a coroa, Hansen relata:

> "...Padre Juan de Villalobos [seu confessor] tomou uma lima, desgastou todas as pontas, retirou as que pôde, aparou as que sobressaiam mais, parecendo que assim faria com que a coroa machucasse menos a virgem, já que não havia podido convencê-la que desistisse de usar a coroa"[212].

A narrativa revela uma negociação velada: Rosa obedeceria a seu confessor, garantindo sua virtude de obediência, ao mesmo tempo em que seu pai espiritual lhe

[210] *Ibidem*, p. 80.
[211] *Idem*.
[212] *Ibidem*, p. 90.

permitiria certo excesso, desde que controlado, para que pudesse ser considerado acima da média.

No entanto, não há contradição se entendermos que o fato de que alguns momentos extremos passaram incólumes não significava recomendar os excessos, ou não interferir quando compreendiam que a santa estava ultrapassando os limites. Compreende-se pela narrativa que havia uma intenção não velada de garantir a santidade de Rosa, e seus pais espirituais não colocariam sua reputação em jogo – portanto, o controle era rígido.

Tanta rigidez não significa que as regras eram impassíveis de serem burladas. Afinal, é parte constituinte do *tropos* que suas mortificações extrapolem os limites, ou ela não diferiria de outros fiéis. Retornando ao exemplo da coroa de espinhos, Hansen relatou a participação do confessor como a seguir:

> "a virgem tentou colocar em si mesma uma coroa de espinhos verdadeiros para que fosse mais semelhante ao Esposo; e havendo consultado o caso com seu confessor, este a dissuadiu, temendo que se engendrasse uma matéria corrompida na cabeça, apodrecendo as pontas dos espinhos"[213].

E, logo a seguir, ressalva:

> "E quem averiguaria [a coroa de espinhos] sendo ela uma virgem tão recatada e modesta? O próprio confessor, que havia dado licença para esta mortificação oculta, porque sem ela não se atrevia a obediente virgem a empreender coisa alguma, tinha alguma idéia que trazia uma coroa de espinhos; mas não a havia visto, e não havia passado pela sua mente os ardis que havia inventado Rosa para penitenciar-se tão atrozmente. Mas no fim, não permitiu a Providência divina que se ocultasse"[214].

Novamente, devemos lembrar que essas passagens são parte da narrativa da trajetória de Rosa, e os momentos de exagero das mortificações, tanto quando os de obediência aos confessores,fazem parte da construção da personagem santificada. Ambos

[213] *Ibidem,* pp. 86-7
[214] *Idem*.

eram necessários para que o delineamento de uma figura santoral fosse percebido com clareza. A contradição explicitada fazia parte do jogo de opostos compreendido principalmente pelos modelos hagiográficos propostos na época de Hansen.

Os jejuns são considerados uma categoria penitencial a parte. Keith Thomas, ao dissertar sobre os jejuns, confere motivação mais concreta que filosófica para a prática: "no século XV, surgira a crença de que se poderia evitar a morte súbita jejuando todas as semanas ao longo do ano, no dia em que caísse a festa da anunciação"[215].

Certamente que este não é o caso relatado pelo hagiógrafo de Isabel, já que esta ação não seria condizente com sua figura sagrada. Os jejuns, apesar de terem seu próprio capítulo, ainda são penitenciais e fonte da maior quantidade de sofrimento possível para o asceta.

Rosa teria começado seus jejuns ainda criança, nos "primeiros anos de infância"[216]. Teria começado simples, abstendo-se de frutas. Aos cinco anos já passaria quartas-feiras, sextas-feiras e sábados a pão e água. Aos quinze anos, teria proferido votos de que nunca mais comeria carne. O grau de severidade dos jejuns ia aumentando conforme ela ia chegando à vida adulta: quanto maior maturidade, menos alimento. Seu caminho ascético teria começado desde muito cedo.

Há longas passagens em que relata como ingerir alimentos era penoso para ela, e como vomitar o que comera era prática comum, assim como ter seu estado de saúde piorado quando forçada a comer carne para, acreditava-se, acelerar sua recuperação. Podemos utilizar como exemplo:

---

[215] THOMAS, Keith. THOMAS, Keith. Religião *e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1991, p. 49

[216] HANSEN, *Op. Cit*,. P. 61.

> "(…) naquele tempo algumas senhoras nobres, levadas pela devoção, costumavam convidar Rosa e sua mãe para irem a sua casa; pediam-lhe que se sentassem à mesa com elas, servindo comida, não muito ostentosa mas bem temperada. Eram estas ocasiões muito molestas para a virgem, a quem apenas o cheiro da carne já ofendia. Sua mãe ... mandava-lhe que comesse (...) Obedecia à virgem não apenas com tristeza, mas também com grave dano e tormento do estômago, não acostumado à semelhante alimento. E assim, não assentando a comida, se via depois obrigada a pô-la para fora. (...) Se alguma vez o fraco e delicado estômago, ainda fazendo força, não podia se livrar da comida que lhe inquietava, logo um grande desconforto a atingia (...) O mesmo acontecia quando, estando doente (...) os médicos tentavam que recuperasse as forças perdidas comendo carne. Este meio estava tão longe de aliviar à doente, que com apenas um bocado, como se fosse veneno, voltava a recair, (...) e sofrer com a doença em seu primeiro estado"[217].

E conclui o capítulo da seguinte forma: "Muito mais admirável foi o que advertiram os domésticos e familiares de Rosa, que recebia sempre mais forças e mais vigor dos jejuns do que do alimento corporal"[218].

Hansen narra que a saúde de Isabel era mantida pela oração, que lhe trazia cor ao rosto, enquanto a ingestão de alimentos e colocava em grande penúria e exigia ainda mais oração para que não a prejudicasse. Lê-se o seguinte:

> "Percebendo ele mesmo [D. Gonzalo de La Maza] em outra ocasião a grande debilidade de Rosa, por muitos e manifestos indícios, quis que comesse um pouco da asa de uma ave cozida para curar-se do mal-estar que sentia no estômago. Rosa, mesmo sabendo o quanto lhe costumava custar provar da carne, esforçava-se para obedecer, para não parecer grosseira. Apenas havia passado o primeiro bocado ao estômago, quando sentindo presságios do perigo, deixou educadamente a mesa e foi com pressa ao oratório que estava ali perto. Fechou as portas atrás de si e saiu apenas depois de muitas horas da noite, como costumava; mas muito pálida e macilenta. Perguntada qual fora a causa do novo acidente, disse quase tremendo ao contador e a sua esposa que havia faltado pouco para pagar com a vida o haver provado do pequeno pedaço de ave a que

[217] *Ibidem*, p. 62.
[218] *Ibidem*, p. 70.

> lhe obrigaram. Tal havia sido a obstrução em seu peito, que esteve a ponto de afogá-la"[219].

Passagens como esta comprovam o jejum quase como uma obrigação ao anacoreta: qualquer ingestão de alimento que não pão e água, alimento divino e corpo de Cristo, colocava sua vida em risco. Don Gonzalo teria visto Rosa recuperar-se de seus freqüentes achaques duas ou três vezes apenas ingerindo pão e água, "o medicamento de anacoretas, confessando que não podia entender como o jejum podia alimentar"[220]. O sofrimento mantinha o anacoreta vivo, para que pudesse continuar em sua senda de sofrimento e merecer aos céus. O único alimento que o manteria de pé era o alimento sagrado. Jesus jejuara por quarenta dias no deserto: para merecer os céus, um candidato à santidade não poderia fazer por menos.

Estas passagens são ainda marcos de outro *tropos* hagiográfico importante: as virtudes em grau heróico que, neste caso específico, é a *obediência*. Na primeira passagem acima, lê-se: "Sua mãe ... mandava-lhe que comesse (...) Obedecia a virgem não apenas com tristeza, mas também com grave dano e tormento do estômago". Na segunda passagem, vemos: "mesmo sabendo o quanto lhe costumava custar provar da carne, esforçava-se para obedecer, para não parecer grosseira". Hansen refere-se diretamente à virtude da obediência quando relata:

> "Estas experiências executadas com tanto dano por Rosa, obrigaram ao contador a ... pedir com grande instância aos confessores, aos médicos e aos pais da virgem, que dali em diante não colocassem sua vida em perigo, mandando-a comer carne; *que bastavam tão sinistro sucessos para testemunho de sua obediência, que se estendiam mais além do que alcançavam suas forças*; que era crueldade e desagradar a Deus quando se tentava, declarando guerra à abstinência de Rosa (...)"[221].

---

[219] *Ibidem*, p. 64.
[220] *Idem*.
[221] *Ibidem,* p. 64. Grifos nossos.

O papel desta virtude na hagiografia da virgem é tratado com mais acuidade adiante no tópico a seguir, dedicado à exploração das virtudes.

Toda a vida de Isabel é narrada como se houvesse sido tomada pelo ascetismo, e como se a proximidade de Deus tivesse sempre sido buscada através do sofrimento. Suas vitórias teriam sido conquistadas por este caminho.

Diferentemente do mártir, que morria heroicamente e possuía uma santidade "instantânea" chegada com a morte, a santidade do asceta era construída durante toda uma vida de dor e penitência. Ele buscava o sofrimento de Jesus no deserto. A marca do mártir era morrer em virtude; a do asceta, viver nela.

Suas *vitae* descrevem bem esta característica. Podemos observar um desses momentos na primeira hagiografia escrita sobre ela, escrita uma semana após sua morte, pelo seu confessor D. Juan de Lorenzana: suas faces coradas, que se manteriam mesmo com os terríveis jejuns praticados por ela. Tal graça teria sido alcançada depois de um grande tormento:

> "e porque percebeu que [sua palidez e magreza] lhe tiravam as recompensas de suas abstinências, pediu a Deus em suas orações que lhe desse um rosto corado, tal, que não se pudessem perceber as penitências, os jejuns que pensava fazer em seu divino favor. Deus a ouviu e assim aos 13 anos de sua idade, lhe deu uma úlcera que durou três [anos?], levantou-se da cama ao fim deles. O que restou foi uma cor esbranquiçada com a qual sempre viveu e um rosto tão cheio e formoso que parecia um anjo, figura e cor que jamais perdeu mesmo que se passavam as semanas e os dias sem comer nada mais que pão e água".[222]

Deus lhe exigia o sofrimento, e depois a recompensava – de forma que pudesse continuar sofrendo.

[222] "Noticia de la vida mística de sóror Rosa de Santa María de Lima y de las curaciones obradas por su intercesión", autor anónimo (1617). *Apud* CARVACHO, *Op. Cit.*; pp. 268-327, p. 270.

Este fato não é restrito à vida de Isabel. O redator da vida de Santa Joana de Chantal (França, 1572-1641) escreve, em 1653 (após a primeira *vita* de Rosa, mas antes de Hansen):

> "Deus a tratou como trata aquelas grandes almas de uma têmpera inteiramente celestial, cujos longos sofrimentos ele recompensa com novos suplícios a fim de tornar sua fidelidade mais depurada, seus serviços mais gloriosos e suas penas mais dignas de coroas"[223].

De forma semelhante, Leonard Hansen cita, sobre as almas dos escolhidos (como Rosa): "As mortifica e a vivifica, as humilha até mergulhá-las nos seios do inferno, para tirá-las de lá com glória"[224].

Mais uma vez, modelos de santidade seguidos tendo em vista a canonização formal. A virtude é reconhecida pelo suplício; graças são dadas em recompensa a grandes dores. O *topos* se repete de santo em santo, de narrativa em narrativa.

3.2.6) Virtudes

Durante sua trajetória, Rosa teria tido a oportunidade de confirmar o grau heróico em que suas virtudes eram praticadas. A humildade e a obediência eram suas características mais marcantes. A humildade era marcada pelo esforço que ela aplicava em esconder as penitências e disciplinas em que se empenhava e as graças divinas que recebia. Já a obediência fora relatada em diversas passagens, em referência as ordens que acatava de seus familiares e de seus confessores. Por vezes, sua obediência era posta à prova por opor-se à outras práticas extremas, como suas penitências e seus jejuns: enquanto médicos e sua mãe pediam que ela diminuísse o rigor de suas práticas, ela teria que encontrar formas de

[223] H. de Maupas du Tour apud DELUMEAU, *Op. Cit*, Vol. 1, p. 557. Santa Joana de Chantal é contemporânea de Rosa de Lima, mas foi canonizada apenas em 1757 por Clemente XIII.
[224] Hansen, *Op. Cit.*, p. 160.

burlar tal ordem sem que quebrasse diretamente sua obediência a estas figuras de autoridade. Algumas das formas utilizadas pela santa para resolver o impasse já foram apresentadas: quando sua mãe queria que ela saísse de casa e violasse sua clausura, ela esfregava os olhos com pimenta para parecer doente – ela infligia-se um novo sofrimento para que não precisasse desobedecer a ordem de sua mãe sem motivo. Outra forma de evitar o confronto era, de certa, forma, a omissão: ao não relatar a seus confessores o quão grave eram suas penitências, não haveria como eles lhe pedirem que ela amenizasse as penas.

- *A mulher santa: concatenando virtudes e o discurso da mística*

São três as virtudes teologais, e seriam elas que nos levam a conhecer e amar a Deus: fé, esperança e caridade. Há também as quatro virtudes cardeais, que nos levariam a agir corretamente de acordo com a moral católica: prudência, justiça, força e temperança. Para que um indivíduo entre no cânone católico, deve ser comprovado que estas virtudes são praticadas por ele em grau heróico, é dizer: de forma mais veemente que outros indivíduos. Nenhuma falha é permitida.

No entanto, o grau de comprometimento do santo com cada uma das virtudes é variável. Todas deveriam ser praticadas em grau heróico, mas o venerável destacava-se primariamente por uma delas. Cada um apresentaria uma hierarquização específica das virtudes teologais e cardeais, normalmente determinada pelos estereótipos vigentes.

Novamente, devemos ter em mente que não era o bastante possuir as virtudes: para ser digno dos céus, elas deveriam ser praticadas em grau heróico. A pressuposição é de que todos os católicos, vivendo pelas leis de Deus, deveriam praticá-las – a diferença é o extremismo ao qual os santos as levam. Hansen narra:

> "Havia tentando a virgem uma ação árdua de virtude heróica, a imitação de Santa Catarina de Siena, e havia sido bem sucedida. Crendo dona Isabel Mejía [sua avó] que isto devia ser danoso e fatal para sua saúde, estimulada por um horror piedoso, avisou o Padre Mestre fr. Alonso Velásquez, que era seu confessor, rogando-lhe que repreendesse asperamente aquele excesso de virtude, por parecer imprudente, e que a assustasse para que de ali em diante ela não se aventurasse além do que podiam levar suas debilitadas forças. Assim o fez o confessor, sem saber quantas loas merecias pelas circunstância, ao invés de repreensão. Mas Rosa, como humilde, pediu perdão, e como se fosse culpa o que era ação santíssima, prometeu a emenda; alegre de ver-se repreendida por aquilo que havia temido aplausos e vanglória"[225].

Como ela teria realizado a virtude heróica, não sabemos. O *topos* é mais importante que o episódio em si. De qualquer forma, neste trecho em especial, ainda vemos os traços de sua humildade fortemente demarcados: Rosa seria tão humilde que ficaria alegre de ser injustamente repreendida por uma ação que, na verdade, merecia elogios.

Hansen inclusive escreve que a principal virtude cardeal de Rosa era a humildade. Em seguida, nesta ordem, viriam: paciência, temperança, modéstia e fortaleza.

A humildade ganha destaque pelo paradoxo que cria. Afinal, compreende-se que todas a virtudes eram exercidas entre quatro paredes, por ser ela uma terciária reclusa. Ela não compartilhava seus êxtases e visões com ninguém, pois não se achava digna de ser contemplada por eles.

A privacidade de suas atitudes tinha um efeito cíclico em relação à sua humildade: fazia tudo longe dos olhos do mundo e, portanto, era humilde em grau extremo. Por ser humilde em grau extremo, Deus lhe concebia mais benesses, caracterizadas por experiências místicas. Estas experiências serviam como tentação ao orgulho dela, que, caso não se controlasse, poderia significar seu insucesso ao preservar a humildade.

[225] *Ibidem*, p. 52.

No entanto, a santidade só é possível quando existe uma testemunha dela. Mais um percalço a ser ultrapassado: se ela conseguia manter suas experiências distantes dos olhos públicos, não sucumbindo à vaidade e ao orgulho, como a comunidade poderia descobrir seus segredos e aclamá-la? Isabel Flores teria contornado este problema reforçando ainda mais suas virtudes extremas: em ato de total obediência a confessores, ela teria explicitado alguns de seus êxtases e penitências a eles, assim como ao Doutor Juan Castillo, quando incumbido de averiguar a ortodoxia das suas experiências.

O misticismo e o ascetismo eram interligados pela humildade: religiosos que agiam em busca de reconhecimento não eram considerados santos. Portanto, ascetas místicos tendiam a achar que eram os maiores pecadores do mundo – o que fazia com que extremassem cada vez mais suas penitências em busca de redenção.

Michel de Certeau também nos informa que, para a mística, Deus se revelava principalmente para os humildes e simples. Ele cita São Bernardo no sermão 85 dos Cantos dos Cânticos: "[o conhecimento de Deus] é escondido do sábio e prudente, e revelado aos menores"[226]. Havia certamente os doutores em mística; no entanto, o conhecimento não era restrito a eles.

Rosa, como a maioria dos santos ascetas modernos, se confessaria diariamente por crer que seus pecados eram os maiores da terra, e consideraria todas as suas penitências insuficientes para "limpá-la" da sujeira que a cobria. Sigmund Freud, já no século XX, constata: "aqueles que se acusam de ser os maiores pecadores são os que [a consciência moral] terá feito avançar mais longe no caminho da santidade"[227]. Podemos ver que esta ideia perdura durante os séculos.

---

[226] Salmo 85 de Canto dos Cânticos apud CERTEAU, *The Mystic Fable*, p. 138.

[227] Sigmund Freud apud DELUMEAU, *Op. Cit.*, Vol. 1, p. 565

Era exatamente a humildade de Rosa que a diferenciaria sobremaneira de suas contemporâneas, espanholas ou americanas: enquanto as *alumbradas* necessitavam a atenção de público para que seus êxtases fossem reconhecidos e compreendidos, Rosa manteria tudo em segredo. Enquanto as alumbradas pavimentavam seu caminho para a condenação inquisitorial, Rosa pavimentava o seu para os altares. As experiências eram similares: diferente eram sua localização e o número de espectadores.

A contradição entre o santo recluso e humilde que morre em odor de santidade e popularmente aclamado é parte constituinte dele, e é no paradoxo que reside o milagre da vontade divina: lê-se na obra de Hansen que Rosa lutara toda sua vida por manter suas práticas privadas. O discurso de santidade prevalecente nos leva a crer que Rosa não comentava sobre suas virtudes, experiências místicas e graças divinas para que sua humildade permanecesse extrema, burlando sua própria vontade apenas quando devia prestar obediência a seus pais espirituais. E mesmo com todo este cuidado, quando da sua morte, sua fama já havia percorrido áreas que transbordavam as fronteiras de Lima. O poder divino de reconhecimento de um filho especial está denotado exatamente no reconhecimento público provindo de suas forças interiores.

Os episódios comprovadores da humildade de Rosa são reunidos em um capítulo especial para eles. Um deles relata a reação de Rosa quando ouve acidentalmente D. Gonzalo de La Maza a elogiando para o cônego D. Miguel Garcés. Na época a virgem morava em sua casa, e deveria ser difícil esconder penitências tão rígidas como as que se acreditava serem praticadas por ela. Hansen entende que os habitantes da casa de D. Gonzalo teriam presenciado as práticas penitenciais. Lê-se:

> "(...) Começou D. Gonzalo a contar a admirável santidade de vida, a mortificação, a penitência e excelência dos costumes de Rosa, que então vivia em sua casa. Estava ela na ocasião em uma sala tão

> junta a sala onde isto era dito (…) e assim, para seu pesar, não pôde deixar de ouvir o que ali se dizia. Mas não tendo ânimo para sofrer o mal que lhe trazia os elogios próprios, fugiu dali muito rapidamente (…) Soltando as rédeas do alívio, gritou, e lamentando-se amargamente de sua infeliz sorte, feria com golpes o peito, e despendia o desgosto de seus elogios, que tanto a inquietavam. Estava cheia de confusão e de desgosto. E para ver se podia livrar-se de um tormento com outro, golpeava a punho cerrado a cabeça, para ferir-se com as pontas da coroa que trazia apertada sobre as têmporas. Quem tanta moléstia sentia com elogios, com que gosto e alegria será razoável pensar que receberia o desprezo, os insultos e as injúrias?"[228].

3.2.7) Episódios místicos da vida de Rosa

Rosa de Santa Maria teria vivido vários episódios místicos. Durante o exame ao qual ela teria se sujeitado para o processo inquisitorial, liderado por Juan de Castillo, muitos deles vieram à tona. Os principais se referem ao desespero que sentia quando não conseguia perceber a presença de Deus, e como a volta da sensação de sua existência trazia novamente luz ao seu espírito. Visões da virgem Maria durante suas orações eram frequentes.

No domingo de Ramos de 1617, Rosa teria sido desposada por Jesus Cristo, tendo como testemunha a Virgem Maria. Leonard Hansen narra o momento em que Jesus Cristo pediria a mão de Rosa em casamento. Na figura do menino Jesus no colo da virgem Maria, testemunha do casamento, a cena ocorre da seguinte forma:

> "O infante menino Jesus, abrasado em amores, sem poder dissimulá-los, falou finalmente e lhe deu estas palavras cheias de favor e ternura: Rosa do meu coração, quero a ti como esposa". Estas vozes penetraram no coração da virgem: e ferida a alma com as setas e dardos do amor, sem poder manter-se em pé, caiu de improviso desmaiada; e após uma breve luta de afetos de amor e de temor, de tremor e de alegria, mergulhou no abismo de seu nada"[229].

[228] Hansen, *Op. Cit.*, pp. 51-2.
[229] *Ibidem*, p. 132.

Sua primeira hagiografia, escrita logo após sua morte, narra o fato de forma sucinta:

> "Aconteceu que o próprio filho de Deus casou com ela lhe dizendo Rosa seja minha esposa. E a virgem Santa Maria, em tal desposório, foi a madrinha; porque naquela ocasião tinha o menino Jesus em seus braços, olhando Sóror Rosa, lhe disse: grande favor é o que te fez meu filho, Rosa. Os padres quiseram relatar os prodígios, maravilhas e graças que Deus comunicou sóror Rosa de Santa Maria agradecido do amor com o qual esta sua serva lhe servia e amava, eternamente"[230].

- *O desposório místico, a santa mística*

Os dois trechos aproximam Rosa de, por exemplo, Santa Teresa d'Ávila, também esposa de Cristo em um de seus êxtases. O texto sobre Rosa é comparável aos escritos sobre ela e sobre Catarina de Siena. A visão de Jesus Cristo criança, no colo da virgem, é também recorrente de visões de outros santos, como Catarina.

Rosa possui um grande número de características que são basilares da santidade de mulheres medievais e renascentistas, e suas primeiras *vitae* seguem modelos anteriores de maneira fiel (como o de Catarina e Teresa de Jesus). Alguns simbolismos são necessariamente presentes nas hagiografias de mulheres, como os citados anteriormente. Em concordância com a discussão proposta no item "Hagiografia" (1.4), não havia a preocupação de manter singularidades entre santos que os reconhecessem e individualizassem dentro do orbe. Os modelos eram abertamente copiados e as características consideradas necessárias para a beatificação eram seguidas como um manual.

O desposório místico, entretanto, não é um *tropos* repetido à exaustão nas hagiografias femininas: apenas santas místicas tem este episódio incluído na sua *vita*. Como

[230] "Noticia de la vida mística de sóror Rosa de Santa María de Lima y de las curaciones obradas por su intersección", autor anônimo (1617). *Apud* CARVACHO p. 271

explicado anteriormente, os santos místicos formam um arquétipo à parte. E a narrativa hanseniana abunda em tópicos relativos à mística. A construção da personagem de Rosa em torno desta linha teológica é traço marcante na sua hagiografia.

Nove elementos-chave[231] para a conformação da teologia mística foram levantados:

- Deus compreendido como o Outro;
- A questão do corpo ausente;
- A melancolia;
- O desprezo do mundo;
- As experiências corporais como constitutivas do discurso místico;
- O corpo como instrumento catalisador da piedade;
- A contemplação;
- O hermetismo;
- Retorno ao cristianismo primitivo.

A análise detalhada da narrativa hagiográfica de Rosa apresenta todos estes elementos em algum momento. A questão de Deus como o Outro e a ausência do corpo, por exemplo, são frequentemente invocados em conjunto, principalmente durante o exame de consciência realizado por D. Juan Castillo na virgem.

Juan de Castillo era doutor em teologia mística e partilhava da fama santoral que os conhecedores desta linha teológica algumas vezes usufruíam. Posteriormente à morte de Rosa, ele foi também objeto de investigação inquisitorial e teve sua reputação manchada pela palavra que se espalhou sobre seu radicalismo com relação às visões e êxtases, sua falta de humildade e sua crença na difusão da teologia mística sem o suporte clerical. No entanto, o fato não chegou a prejudicar a imagem feita sobre seu exame em Rosa de Lima,

[231] Em muitos momentos, estes elementos se intercalam e representam um só conceito.

e sua palavra foi tomada em grande conta quando ele atestara a legitimidade dos fenômenos presenciados por ela.

A ausência do corpo relatada pelo hagiógrafo alemão é sentida de duas formas distintas: a ausência de Deus em Rosa, e a ausência do corpo da própria Rosa.

No jogo de opostos proposto pela mística, ela sente-se alienada de Deus quando chega ao grau máximo de união com ele, no desposório místico:

> "Rosa havia chegado, a partir da oração, até o grau supremo da perfeita união com Deus [o casamento místico]. Neste mesmo tempo começou a padecer desvios rigorosos e *obscuridades mentais* (...) Se achava metida em um momento em que a memória suavíssima da divindade se lhe retirava da memória (...) Ali *quanto mais se distanciava Deus da virgem, tanto mais distante se achava de si mesma*. Trabalhava o entendimento para rastrear algumas *luzes das perfeições de Deus*; mas *haviam lhe retirado as luzes* e as idéias de tais perfeições (...) Cansava-se a memória em trazer a sua presença de algum dos muitos favores que havia recebido da mão bondosa de seu amante dono; mas não podia porque *se encontrava cega*. E para que chegassem ao ápice as penas, apenas se lembrava, como entre espesso e *profundo nevoeiro*, que a*lguma vez havia conhecido a Deus e que o havia amado; mas sentia que agora nem Le amava nem lhe conhecia, porque o via confusamente por entre as sombras; e o via como peregrino ausente, alheio, estranho, muito distante, como se o conhecesse por fama, não de vista, de trato e de presença*. E isto era o que mais lhe martirizava, ver-se em exílio tão distante das notícias de seu querido esposo (...) Chorava seu coração aflito, clamava dizendo: '*Deus meu, Deus meu, por que assim me desamparou'*; mas nem os *vazios da alma* nem os ecos respondiam às suas lamentações. Estava amortecido o calor dos afetos, empobrecido o discurso, e todo o sentimento de piedade submergido em uma *letargia profundíssima* "[232].

A ausência de Deus levava a santa ao sofrimento, e era considerada um martírio. A ausência do corpo divino a ausência da sua memória, a escuridão. As trevas da ausência divina contrapunham as luzes da Providência. Quando Deus ausentava-se sua mente, Rosa tornava-se alheia a si própria. As palavras em destaque na passagem são recorrentes no

[232] Hansen, *Op. Cit.*, pp. 151-2. Grifos nossos.

discurso místico da ausência divina, que leva o santo ao distanciamento do próprio corpo. Os *tropos* são definidos pela escolha dos termos utilizados pelo hagiógrafo.

A metáfora de luz/trevas como presença/ausência divina se completa com a idéia da melancolia sentida pelo santo após estes períodos em que Deus se ausentava se sua memória. A aflição vivida durante este período de solidão seria tão forte que o místico entraria num estado de fraqueza espiritual, que muitas vezes era confundido com fraqueza do corpo. Relata a narrativa que os confessores acreditavam que a origem da melancolia de Rosa eram suas penitências violentas, que enfraqueciam o seu corpo:

> "Os mais equilibrados e de mais juízo [acreditavam que] a melancolia e os desvanecimentos lhe atacavam originados nos contínuos jejuns e nas freqüentes vigílias. Enfraquecida a cabeça, diziam eles, pela força das mortificações, nada de estranho teria em que sonhasse com coisas tristes e melancólicas, que não tinham outra realidade do que a que lhe dava uma imaginação enferma"[233].

Por sua vez, Hansen justifica que, para a virgem, sua melancolia era causada pela própria tristeza em si: a ausência de Deus era tão sufocante que, depois de tanto tempo chorando, sentia-se fraca de mais: "em certa ocasião, enfraquecida pelas contínuas lágrimas que derramava, sentiu um desvanecimento forte na cabeça que aumentava a debilidade que lhe havia sido causada pelo contínuo chorar"[234]. O movimento do discurso é cíclico: a tristeza é originada na tristeza.

A ausência e a consequente melancolia seriam constantes na vida de Rosa, e a levariam às práticas ascéticas. Leonard Hansen ressalta: "Dir-se-ia que era o natural de Rosa, ter nascido para sofrer. Mas estes eram somente prelúdios e rudimentos com que de

[233] *Ibidem*, pp. 156-7.

[234] *Ibidem*, p. 32. No original: "en cierta ocasión, enflaquecida por las continuas lágrimas que derramaba, sintió un desvanecimiento fuerte de cabeza que aumentaba la debilidad a que la había reducido el continuo llorar".

antemão se instruía o ânimo para tratar seu corpo, como se fosse alheio" [235].

No caso da virgem limenha, ausentar-se do seu corpo não era possível apenas pelas mortificações: as doenças as quais ela teria sobrevivido desde criança seriam uma segunda oportunidade. Ela sofreria os tormentos das enfermidades calada, pacientemente, desde pequena. Como por exemplo o episódio narrado pelo hagiógrafo, no qual os médicos levaram quarenta e dois dias para curar as chagas em sua cabeça, durante os quais ela teria suportado as dores estoicamente: "Mas por ser tão longo o tempo de cura e a dor tão prolongada, não faltou a Rosa paciência e constância, que na opinião do médico não podia esperar-se nem naquela idade, nem na mais robusta e crescida do jovem mais animado jovem"[236].

Por essas circunstâncias é que se compreende o corpo do místico como catalisador do discurso teológico. As palavras do mistério divino, abstratas, seriam trazidas à forma física a partir do sofrimento do asceta: suas dores eram a forma de conexão entre o céu e a terra. As dores de Rosa, sejam por doença ou por penitências, atingiam um corpo que, em última instância, não era seu: era de Deus, e era a partir dele que as vontades divinas se manifestavam. Por isso que, segundo o discurso místico, os açoites de Rosa salvavam a cidade de Lima, e sua coroa de espinhos livrava os pecadores do inferno. Seu corpo realizava a vontade divina.

A contemplação interior é originada no desprezo do mundo. Sendo o plano humano tão horrendo e longe da iluminação divina, a única forma de salvar-se do horror era virando-se para o próprio interior, onde o Outro abriga. Deus estaria dentro de nós, e portanto, deveríamos contemplar nosso próprio mundo interno. Algumas passagens são

[235] *Ibidem*, p. 14.
[236] *Idem*.

ilustrativas deste ponto: já fizemos referência à passagem na qual Rosa esfregava pimenta nos olhos para parecer doente e evitar deixar sua clausura. Quando sua mãe descobriu o truque e a questionou sobre a possibilidade de ficar cega caso continuasse com a prática, ela teria respondido: "Melhor seria, mãe minha, perder a vista, do que empregá-la em ver as vaidades do século"[237].

Segundo Leonard Hansen, este vazio ao qual o mundo estava entregue era causa maior do insucesso de Rosa em atingir o grau máximo de uma vida anacoreta: ela estaria preocupada de mais com os problemas do mundo para voltar-se completamente a seu próprio ser, e sofrer as culpas em seu próprio nome. Certamente que tais práticas visavam, de certa forma, enaltecer um cristianismo que teria se perdido a partir das corrupções humanas durante toda a Idade Média: um purismo que teria sido existente antes que o mundo se degradasse da forma em que então se encontrava. A exaltação do modo de vida ermitão praticado pelos anacoretas no deserto nos primeiros anos do cristianismo são referenciados de forma aberta na narrativa, como é visto no trecho a seguir:

> "Queixava-se que o estado de nosso século [XVI-XVII] e a honestidade do sexo não permitiam que as pessoas se retirassem à aspereza dos montes a buscar ali uma gruta inculta entre as rachaduras dos penhascos, onde [podia] viver apartada de todo o contato humano. Elogiava continuamente com santa inveja os felicíssimos tempos dos ermitões antigos; suspirava ao ouvir qualquer menção aos desertos de Nitria e da Tebaida (...)[238]"

[237] *Ibidem*, p. 114.
[238] *Ibidem*, pp. 123-24.

3.2.8) Intercedendo pela cidade

Em 1615, Lima foi invadida pelo pirata holandês protestante Janis van Speilberg. A defesa da cidade e a convocação de seus habitantes para tanto foram atribuídas a Santa Rosa, que teria permanecido em estado de oração e penitência para livrá-los das ameaças.

Hansen utiliza-se deste exemplo para ilustrar o que seria um comportamento usual da virgem: "se o céu ameaçava com algum castigo o reino do Peru ou Lima, sua pátria, procurava apartar-lhe com suas disciplinas"[239].

- *A relação de Rosa com o Peru e com Lima: suporte à identidade criolla?*

A localização de Rosa de Lima é fator primordial em sua santidade. A conexão entre a santa e a cidade onde nasceu, morreu e viveu praticamente toda a sua vida é marcante em todo texto hagiográfico escrito sobre ela. A valorização da cidade de Lima é uma constante. Em um processo simbiótico, Lima alimentava-se da popularidade de Rosa enquanto Rosa alimentava-se da grandiosidade de Lima.

Portanto, fazemos agora uma pausa na análise da trajetória da virgem para que possamos discorrer sobre a cidade de Lima em si, e então compreender a historicidade na qual ela se insere. O objetivo final desta digressão é aprofundar o conhecimento sobre a cidade, para que então a relação entre ela e a piedade rosariana possa emergir.

- *Lima, capital do vice-reino do Peru*

Lima foi desde sempre um centro urbano predominantemente europeu; uma cidade para *chapettones*[240] e, depois, para *criollos* – características atribuídas a ela principalmente em oposição à Cuzco, predominantemente indígena. O contato frequente com pessoas vindas da península Ibérica garantia a renovação cultural da cidade mantendo-a tipicamente

[239] *Idem*.

[240] Termo pejorativo utilizado para designar os espanhóis que vinham habitar a América.

espanhola, aos moldes encontrados na sede do império – ou esta era a sensação documentada por seus habitantes. A inevitável conformação do espaço e da sociedade aos encontros culturais e ao novo ambiente não são levados em consideração pelos cronistas da época.

Sua localização era estratégica para a entrada e saída de mercadorias e viajantes. Como sede do vice-reinado, tornou-se um centro de cultura estimulado pela corte do vice-rei. Seus teatros tornaram-se famosos. Ela se tornou uma cidade cuja estrutura de classe, assim como as normas de comportamento e as decisões econômicas e administrativas, era articulada por imperativos comerciais. Assim, tornou-se um centro de dominação burocrática, comercial, financeira e industrial durante a era do mercantilismo colonial, até meados do século XVIII.

Interessante notar que esta vontade de manter os centros tipicamente europeus ia de encontro com uma realidade distinta: o espanhol procurara se estabelecer em regiões já organizadas por indígenas, e proporcionaram uma integração de sistemas organizacionais quando do encontro de ambos.

Segundo Bernard Lavallé, diferença de Lima para outros centros era que, ao invés de reaproveitar construções indígenas, como havia sido feito em Cuzco, os prédios limenhos eram suntuosos e seus modelos haviam sido importados do velho continente. Destarte, ao valorizar os prédios da capital, os cronistas buscavam enaltecer o trabalho da própria metrópole no estabelecimento da cidade[241].

Por outro lado, este furor arquitetônico tivera suas consequências negativas: Lima sofrera muito devido à pressa com a qual havia sido erigida, tendo como resultado uma distribuição anárquica e um luxo ostentatório excessivo para a realidade de um povoado.

[241] LAVALLÉ, *Op. Cit.*, p. 131

Além da sua função político-administrativa, seu papel religioso também era determinante: era sede do arcebispado, do Tribunal do Santo Ofício, e quatro ordens mendicantes atuavam na região: além dos dominicanos (ordem na qual Santa rosa proferiu seus votos), estavam presentes os franciscanos, agostinianos e mercedários. Lima era a sede cortesã e eclesiástica do vice-reinado.

Dentre suas características marcantes, a capital do vice-reino do Peru era um centro de piedade:

> "uma última característica marcou a capital do vice-reinado peruano: sua piedade. Esta piedade converteu a Cidade dos Reis na Cidade dos Santos. A vida nos lares limenhos era de traço cristão muito forte. Os vizinhos seguiam vivendo, de várias formas, o clima da Reconquista" [242].

Em 1614, aproximadamente dez por cento dos habitantes de Lima (segundo dados de Antonio del Busto, cerca 2500 indivíduos[243]) eram religiosos, dentre homens e mulheres. Na época, a cidade já havia passado testemunhado dois arcebispados (Toríbio de Mongrovejo e Lobo Guerrero).

Tanta piedade abriu caminho para uma profusão de santos. Quatro foram contemporâneos a Rosa. Além destes, o vice-reinado ainda conta com uma beata, oito servos de Deus e 20 aspirantes a servos de Deus (ou seja, os que não tiveram ainda seu processo apostólico iniciado).

Ela ainda era comparada a outras cidades europeias:

> "Os limenhos viviam orgulhosos de sua cidade e a proclamavam Roma por suas igrejas, Florença por sua formosura, Milão por seus visitantes, Bolonha por sua abundância, Veneza por sua riqueza, Gênova por seus filhos e Salamanca por sua universidade[244]".

[242] DUTHURBURU, *Op. Cit.*, p. 20.
[243] *Idem*.
[244] *Idem.*

Nota-se que grande parte das comparações são feitas mantendo como referência cidades italianas. A valorização de uma cidade católica passaria naturalmente pela valorização de outras cidades de mesma religião predominante, tais como as representantes da Itália, e principalmente com Roma, sede do papado. Por sua vez, a referência a um grande centro católico espanhol também não poderia faltar, visto o grande auxílio dado pelos reis castelhanos à expansão da religião pelo novo continente. Salamanca, em especial, era e ainda é um grande centro formador de teólogos, possuindo uma importante universidade voltada para esta disciplina[245].

Um segundo ponto a acrescentar é a vontade de se manter os padrões europeus nos centros urbanos americanos. Afirmar que a capital do vice-reino é tão magnífica quanto as cidades da Itália ou da Espanha é afirmar que o processo de colonização e de trasladação da cultura europeia para o novo continente foram bem sucedidos. A excelência do centro urbano americano garantiria a comprovação do sucesso da empreitada e a competência do país colonizador – além da naturalidade com a qual a religião teria sido acatada nos novos territórios. Isto é verdade principalmente no caso de Lima, que, como já dito, era conhecida como um forte centro religioso devido a presença de bispos ilustres, ser sede de arcebispado e ter uma universidade de grande porte gerenciada pela Igreja (a universidade de São Marcos).

- *A fundação da cidade*

A cidade de Lima, ou *Ciudad de los Reyes*, havia sido fundada inicialmente no vale de Jauja por Francisco Pizarro, em 1535. Cieza de León enumera alguns motivos para a escolha desta região, inicialmente: era bem povoada e ficava entre áreas importantes. Porém, alguns anos à frente, em 1534, a cidade é "refundada" no litoral:

[245] A Universidad Pontificia de Salamanca

> "Don Francisco tinha grande desejo de encontrar um lugar para fundar a cidade que estava em Jauja. Haviam observado algumas vezes o Vale de Lima e, quando o viram novamente, pareceu a todos que era um bom lugar que havia um dos melhores portos da costa, determinou-se que a cidade seria fundada ali"[246].

Retirando a futura capital do vice-reino das áreas densamente povoadas por indígenas, como o vale de Jauja, os espanhóis pretendiam que ela se mantivesse especificamente espanhola, sem influências das culturas nativas. Eles garantiriam também a sobrevivência de sua ocupação, salvaguardando-se de ataques indígenas e isolando-se de possíveis conflitos com tribos da região. Portanto, a localização da cidade atendia tanto a objetivos sócio-culturais como a estratégico-militares. E, em ambos os casos, o contato com o indígena era o problema em questão.

Importante lembrar que, neste momento, fundar uma cidade significava distribuir cargos administrativos e nomeá-la. Eram poucos os espanhóis na região para formar povoamentos bem habitados, se não contassem com os indígenas. Além do mais, havia poucas mulheres brancas, o que dificultava o processo de crescimento dos vilarejos (pelo menos em relação a filhos legítimos).

Mas Lima não foi o único centro urbano fundado pelos espanhóis quando da conquista das regiões incaicas. Muitos outros foram fundados nesta época, como São Miguel. Bernard Lavallé reitera que a proeminência do fator urbano fora uma marca da colonização espanhola na América[247]. Isto seria um reflexo da importância dada às cidades dentro da tradição ibérica. Sérgio Buarque de Holanda sustenta que a construção de cidades era um instrumento decisivo, duradouro e eficiente de dominação. A criação de núcleos de

[246] LEÓN, Pedro Cieza de. *Descubrimiento y Conquista del Perú*. (edición de Carmelo Saénz de Santa Maria). Madrid: Dastin S.L., 2001, p. 260.
[247] LAVALLÉ, *Op. Cit.*, p. 129

povoação garantia o predomínio político, militar e econômico da metrópole sobre as novas terras[248].

Richard Morse concorda com Holanda, ao afirmar que "o planejamento urbano era o veículo para o transplante de uma ordem social, política e econômica, e exemplificava o 'corpo místico' que estava no centro do pensamento político ibérico"[249]. Porém, ele vai mais longe, ao considerar a fundação das cidades como uma forma de manifestação da filosofia social - naquela época, a de São Tomás de Aquino. Ele diz que "a fundação da cidade era um ato litúrgico que santificava a terra recém-apropriada"[250]. Isto nos leva às narrações de fundação por Cieza de León, que coloca em sua obra trechos do *requerimiento* que devia ser lido pelos conquistadores ao fundar uma cidade e encontrar ali populações nativas:

> "Pizarro explicou que vinham da Espanha, de onde eram naturais, em cuja terra estava um rei grande e poderoso, chamado Carlos, cujos vassalos e criados eram eles e outros que haviam saído para descobrir terras naquelas partes [do mundo], como vinham sujeitar os que achassem a seu rei. E principalmente, e antes de todas as coisas, a informá-los [aos indígenas] como os ídolos que adoravam eram falsos e sem fundamento os sacrifícios que faziam, e como para salvar-se eles deviam tornar-se cristãos e crer no Deus que eles [espanhóis] adoravam"[251].

Através deste requerimento, proferido para os indígenas da região que conquistavam, os espanhóis revelavam não somente a função litúrgica da conquista e do povoamento da área, mas também sua função de subjugar os nativos perante um novo rei e uma nova Igreja.

---

[248] HOLANDA, Sergio Buarque de. "O semeador e o ladrilhador" in *Raízes do Brasil*. 26ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1995

[249] MORSE, Richard. "O Desenvolvimento urbano da América Espanhola Colonial" in BETHEL, Leslie."América Latina Colonial – vol. 2" in *História da América Latina – coleção Cambridge Enciclopédia*. SãoPaulo: EDUSP, 1997, p. 60

[250] *Idem*.

[251] LEÓN, *Op. Cit.*, p. 84.

- *A exaltação da cidade*

Grande parte desta exaltação da capital do vice-reino provinha do grupo *criollo*. Eles compreendiam que exaltar a terra levava à consequência natural de valorizar seus habitantes. Ao enaltecer os tributos naturais das terras americanas, enaltecia-se automaticamente os habitantes delas.

Tal questão chegou a ganhar tamanha dimensão na literatura que os registros destes habitantes passaram a configurar um novo gênero literário, conhecido como gênero *criollo*, cuja principal característica era o enobrecimento da capital do vice-reino. E por isso compreende-se que a coletividade *criolla* mantinha seu imaginário circunscrito, na parte sul da colônia, restrito a Lima. Ser *criollo*, portanto, significava ser habitante de Lima[252]. Como exemplo, podemos mencionar o trabalho do franciscano F. Buenaventura de Salinas y Córdoba, publicado em 1630 e denominado *Memorial de las historias Del nuevo mundo Pirú*, considerado por Bernard Lavallé como modelo maior de reivindicação *criolla* sul-americana.

Esta ode não fora a única publicada no Peru naquela época. Logo após frei Buenaventura, seu irmão, publicou outra, ambas com o mesmo objetivo: deixar claro que Lima era ao menos digna de ser equiparada às cidades europeias mais modernas.

Novamente, o gênero *criollo* circunscreveu-se estritamente a centros urbanos – ao transbordar Lima, alcançavam no máximo Cuzco. Portanto, a valorização das terras americanas se resumia a seu espaço urbano, sendo que o rural era deixado de lado pelos escritores *criollos*, que não se identificavam com este espaço.

Para enaltecer a cidade, no século XVI, os *criollos* não poderiam furtar-se a citar a Providência Divina. Toda a maravilha encontrada em Lima seria resultado das mãos de

[252] LAVALLÉ, *Op. Cit.*, p. 114

Deus. Ele teria elegido a capital do vice-reino como local ideal para demonstrar todo seu poder sobre a natureza. Neste esforço, compreendemos que a figura de um santo originado na região seria extremamente relevante para que a presença de Deus nas terras fosse comprovada de forma concreta. Destarte, Rosa de Lima, ao ser habitante de Lima, representaria a vontade divina de engrandecer a gloriosa Lima de los Reyes.

A passagem referente à intercessão de Rosa quando da invasão da frota holandesa foi o ápice de uma trajetória que se acredita haver sido de oração ativa por todos os habitantes de Lima, rogando pela proteção de Deus contra doenças e desastres naturais, entre outros. Suas penitências tinham como objetivo eliminar os problemas de sua terra natal, assim como salvar toda a Igreja, e também a conversão dos gentios.

Seria a relação simbiótica entre Rosa e Lima mais forte e primordial para a história de ambas do que a relação de outros santos com as suas comunidades? Como mencionado no capítulo 1, os santos estavam fortemente relacionados com a comunidade a qual pertenciam. Sua santidade estava intimamente conectada com as graças destinadas à localidade intermediadas pelo santo entre Deus e seus seguidores.

Esse modelo está presente na história do catolicismo desde seus primórdios, e Thomas Head já discorrera longamente sobre a patronagem dos santos oferecida aos fiéis e suas relações com a comunidade em questão. Michel de Certeau também discute esta relação quando trata da hagiografia em *A Escrita da História*.

O próprio Leonard Hansen faz do episódio uma marca da espiritualidade de Rosa, mais do que uma atitude patriótica. O título do capítulo no qual o acontecido é narrado já é revelador: "Devoção de Rosa ao Santíssimo Sacramento do altar; por ele se dispõe a padecer valorosamente do martírio". Nenhuma referência à salvação da cidade; referências, sim, à sua senda sagrada. Pela leitura de Hansen, o fato relaciona-se antes com a

comprovação da santidade da virgem do que com seu papel enquanto protetora da comunidade. Seu interesse na invasão parece ser quase egoísta: apenas uma boa oportunidade para que ela morra em martírio. A passagem corre da seguinte maneira:

> "(...) Tal era o afeto que tinha pelo Sacramento da Eucaristia que queria mais gastar o sangue de suas veias em sua defesa do que lhe oferecendo flores. Não demorou muito a ter uma chance. Descobriu-se na praia do mar Pacífico, perto de Lima, uma frota armada de holandeses no ano de 1615, no mês de julho; pondo em atenção e temor as costas marítimas do Peru, por ser inesperada sua hostilidade e por não estar bem prevenida para defender-se [a costa peruana]. Em todas as partes soava o estrondo formidável de tocar a arma, e neste ínterim o clero secular e regular se ocupava em fazer pedidos públicos, usando o Santíssimo Sacramento, para que se empenhassem em rogar a Deus que livrasse do perigo os que não podiam usar armas. (...) Deu-se ordem que até os eclesiásticos fossem tentar impedir o desembarque do inimigo, por ser certo que, sendo a armada calvinista, não só tinham desejo de despojar a cidade ... e degolar seus habitantes, mas também profanar todo o sagrado, roubar todos os templos e acabar furiosamente com a religião cristã. Neste ínterim *Rosa*, que no templo dos predicadores, acompanhada de muitas nobres senhoras, esperava o fim dos alvoroços, *somente tremia ao pensar nas injúrias que temia os hereges realizassem contra o Santíssimo Sacramento*, que estava descoberto (...)
>
> Chegou naquela hora notícia incerta, tristíssima, de que (...) os inimigos da fé estavam ... muito próximos de Lima (...) Bastou para fazer desmaiar as que acompanhavam Rosa. (...) Apenas a virgem esteve longe de temer ou mostrar covardia, colocando-se em fuga ou buscando onde esconder-se (...) *Tendo por certo que havia chegado a hora felicíssima*, *que lhe havia custado tantos desejos e tantos suspiros, em que poder dar a vida e derramar seu sangue pela honra e culto do Santíssimo Sacramento* (...) *Com um sorriso no rosto, começou a exortá-las [as suas companheiras] ao martírio*. Dizia: 'eu lhes havia vindo às mãos uma ocasião preciosa e afortunada (...) ser vítimas pela vítima divina que adoravam, e por a alma e a vida em honra do corpo de Jesus Cristo que estava descoberto'
>
> (...) Chegou aviso de que o inimigo havia se retirado da praia, levantando velas e engolfando o oceano, porque o almirante, subitamente acometido de acidentes mortais, havia dado ordens para recolher. (...) Para [Rosa] voltar decentemente a sua casa, (...) não sem dor de que assim lhe houvesse escapado de suas mãos a ocasião fugitiva do martírio. *Não obstante, também dava alegres congratulações da liberdade da sua pátria e muito mais do fato de*

que não tivessem sido profanada a religião santa nem os templos"[253].

O relato é enfático ao responder ao título do capítulo: a ocasião teria apresentado-se a Rosa como a chance ideal para o seu martírio. Suas orações e a defesa corajosa do templo e da hóstia com o próprio corpo tinham como destino o santíssimo sacramento. Ela estaria feliz pela liberdade de sua pátria, mas ainda mais feliz que os templos e a religião católica não tivessem sido profanados. Leonard Hansen não busca aprofundar a relação da virgem com a cidade com o episódio. Lima estava salva, mas principalmente a Igreja e as igrejas estavam fora do alcance da mão protestante.

Morrer pela igreja, como os mártires, era a forma mais eficaz de se chegar aos altares. A vida anacoreta era longa e seu sofrimento, prolongado. A ânsia de encontrar a Deus fazia do martírio um modelo muito buscado pelos candidatos à santidade. Mas o destino de Rosa estaria escrito na vida penitencial do asceta e no extrapolação de suas virtudes. Ela libertou o vice-reino da invasão holandesa (pirata, mas principalmente *calvinista*) com orações. Seu sangue derramar-se-ia por suas próprias mãos. A valorização do modelo ascético fica evidente quando o frade dominicano narra a morte de Rosa: sua vida fora vagarosa e de muito sofrimento, assim como mo momento de sua morte. Hansen chega a posicionar o asceta acima do mártir: "Mas é mais glorioso morrer devagar do que morrer de uma vez; e não depois de se haver morrido, pouco a pouco, cada um dos membros do corpo (...)"[254].

Alban Butler também evitara a ênfase no papel de Rosa como protetora do vice-reino. Seu foco também é no santíssimo sacramento: Rosa daria a vida pela defesa dele. O

[253] HANSEN, *Op. Cit.*, p. 277-80. Grifos nossos.

[254] *Ibidem*, p. 371.

bolandista é ainda mais neutro sobre a relação de Rosa com Lima. Ele vivera em outro momento, e o pertencimento de Rosa ao império Habsburgo e a consolidação de sua figura como representativo *criollo* não era sua preocupação. Ele sequer cita a possibilidade de ela ter ajudado a salvar sua pátria. Seu texto relata:

> "O Santíssimo Sacramento parecia ser praticamente sua única fonte de alimentação. Seu amor por ele era intenso. Quando a frota holandesa se preparava para invadir a cidade, Rosa tomou seu lugar em frente ao tabernáculo, e lamentou que sua vida não fosse valiosa o suficiente para morrer em sua defesa"[255].

Certamente que passagens como essa não tem o intuito de separar a figura de Rosa da sua cidade de origem. Novamente, a patronagem dos santos e suas fortes conexões com a comunidade na qual viveram são inegáveis. Entretanto, é necessário informar que o discurso hagiográfico tradicional da Europa na Idade Média ainda é o presente na *vita* de Rosa de Lima, e não há um esforço maior de conformar-se um novo modelo hagiográfico específico para a santidade americana. A ligação de Rosa com Lima é tão forte quanto a de Catarina com Siena, de Teresa com Ávila, de Joana com Chantal.

Tanto a obra de Butler como a de Leonard Hansen não trazem em seu cerne o elemento articulador principal entre a personagem de Rosa e a identidade *criolla*: eles não eram hispânicos. Não tinham como pressuposto a necessidade de propor a conexão entre os grupos identitários americanos e o império espanhol. Butler, ainda mais distante do período que a santa vivera e sem obrigações com os patrocinadores do processo apostólico, pode distanciar-se ainda mais dos modelos identitários que Hansen já pudera.

Ronald Morgan[256] já enfatizara que a hagiografia de Rosa em si traz poucas pistas

[255] Butler, *Op. Cit.*, p. 298.
[256] MORGAN, *Op. Cit.*, p. 83

sobre sua identificação com o grupo *criollo*[257]. Segundo ele, o laço entre a santa e o grupo *criollo* só toma forma a partir do *Vida de Santa Rosa de Santa María natural de Lima, Patrona del Perú. Poema heróico,* publicado por Oviedo y Herrera em 1712, no qual o autor mescla a vida de Rosa com a realidade política e militar do Peru no período. Ele exemplifica exatamente com a passagem sobre a qual comentamos: o episódio da invasão holandesa, na obra hanseniana, é demarcado pela busca de Rosa pelo martírio e proteção da Igreja; a mesma passagem, em Oviedo y Herrera, enfatiza a proteção de Lima. O poema lembra a narração feita por Meléndez[258], também intencionado em enaltecer o vice-reino peruano.

Ele ainda expande a questão: a população hispano - peruana teria no período dois inimigos comuns, os piratas ingleses e a grande população indígena; Santa Rosa, protetora ao mesmo tempo de *criollos* e peninsulares, na verdade aproximaria os dois grupos na luta contra os adversários comuns, praticamente os levando a "compartilhar identidades"[259].

Talvez Morgan tenha extrapolado os limites em sua análise, visto que a obra de Leonard Hansen, primeiramente, não comenta sobre as invasões inglesas e, em segundo, não retrata a população indígena como uma ameaça à sociedade ou à religião espanhola. Mas sua visão é ilustrativa de que há diversas formas de interpretar a associação feita entre Rosa e os grupos identitários na América colonial.

Entretanto, comprovar a conexão é importante para que possamos também demonstrar que, antes de *criolla*, Rosa era limenha. Ela certamente foi baluarte do movimento *criollista* emergente no Peru; no entanto, esta leitura da personagem é posterior à escrita da sua hagiografia. O uso que se faz dos personagens ultrapassa os limites da

[257] *Ibidem*, p. 12
[258] MELÉNDEZ, *Op. Cit.*
[259] *Ibidem*, p. 16

palavra; o simbólico do imaginário popular domina a concretude das palavras, que, assim que deixam a pena do autor, passam a ser de domínio público.

Uma das únicas passagens em que se afirma Rosa de Santa Maria como *criolla* é a que narra seu nascimento e origens. Ela haver recebido o nome da avó materna ao nascer era um costume *criollo* – e ela abandonou o nome. Sua trajetória é típica de um religioso em clausura, e portanto, não recebe os coloridos dados pelos costumes sociais – ela não freqüentaria lugares ou pessoas que apresentassem estes costumes. A hagiografia do frade dominicano nos apresenta a uma mulher mística, asceta e reclusa, que nascera nas Índias.

O que encontramos no decorrer do texto, menos freqüentemente do que o esperado, são diversos momentos em que ela é relacionada à cidade de Lima. O episódio da invasão holandesa é um deles; ela se penitenciar pela pátria, outro (ver citação da nota 253).

Seu papel como religiosa na América era garantir o sucesso da religião católica no novo continente. Assim como a de Teresa de Jesus e Catarina de Siena, sua obrigação era com a Igreja Católica e suas necessidades. Seu envolvimento na conversão de indígenas, por exemplo, não ganha traços americanos e não aborda necessidades locais: ele é relativo à função da própria ordem Dominicana nas novas terras, e serve ao interesse da Igreja reinante na Europa. Sobre o fato, Hansen diz:

> "Com o mesmo espírito trabalha a piedosa virgem para empenhar e ascender aqueles que lhe pareciam aptos para o ministério, com o fim de que se dedicassem a converter infiéis. Especialmente aos religiosos de sua Ordem, rogava, admoestava e protestava 'que ordenassem a este fim desde o princípio todos os estudos e desvelos, e que fosse o branco glorioso e sublime de todas as suas tarefas reduzir todo o restante da América a fé católica; extirpando de toda ela a idolatria. (...) Assegurava com palavras cheias de energia santa: 'que se não fosse mulher havia de ser sua primeira preocupação, ao acabar de cursar os estudos, dar-se às missões e predicação do Evangelho, desejando ir às províncias mais ferozes, bestiais e que se sustentam de carne humana; apenas para acudir

> com saúde e remédio aos índios, à custa de seu sangue e suor, e à força da predicação e do catecismo"[260].

Da mesma forma que ela se preocupava com a situação do catolicismo na América, ela o fazia com outros lugares do orbe. Lê-se: "Não somente se condoia dos índios ocidentais, vizinhos a Lima, mas também das muitas nações, que em seus termos contém o império dilatado da China e dos reinos tão povoados do oriente"[261]. Ronald Morgan já argumentara que, antes de ser uma santa *criolla*, ela era católica- - romana, e sua figura identificava-se universalmente com o corpo cristão[262].

O primeiro trecho que denota uma forte ligação entre Rosa de Lima ocorre na página 328, quase ao fim do livro primeiro. Ela demonstra também certa exaltação da cidade, já que ela merecia benesses divinas a serem intermediadas por Rosa. A passagem em questão coloca o monastério de Santa Catarina de Siena, cuja construção teria sido profetizada pela virgem peruana, como um presente de Deus a Lima:

> "Ela [Rosa] entendera indiretamente [pela visão] que todo este sucesso era especial que Deus concedia a cidade de Lima, atendendo a seus méritos e a suas obras, e que por seu respeito queria honrá-la com este novo monastério [o de Santa Catarina de Siena, profetizado por Rosa] como uma jóia de muito apreço"[263].

Rosa haver vivido e, principalmente, morrido e sido enterrada em Lima seria também uma honra concedida a Lima. O trecho é outro elo da capital do vice-reino com a virgem. Ao narrar a multidão de pessoas, ricas e pobres, que presenciou a trasladação do seu corpo para sua tumba e a confusão armada para que todos pudessem ver e tentar tocar o corpo santo, Hansen fala: "Tudo isto construía no conceito de todos presenciar o enterro de

---

260 Hansen, *Op. Cit.*, pp. 286-7.
261 *Ibidem*, pp. 283-4.
262 MORGAN, *Op. Cit.*, p. 69.
263 HANSEN, *Op. Cit.*, p. 328.

uma pobre filha de um soldado apenas conhecida em Lima. Nunca se viu mais comovida esta nobre cidade"[264].

3.2.9) Morte

Morreria em 24 de agosto de 1617, na casa de seus protetores Don Gonzalo Maza y Doña María Uzátegui[265], após sofrer de uma doença não especificada. Ela teria apenas 31 anos, dos quais a maioria teria sido devotada à tentativa de se aproximar de Deus. Santa Rosa teria sido uma asceta exemplar. Era na longa penitência que Rosa garantia sua santidade; na dor encontrava a purificação. Sua saúde se manteria pela fé e pelo reconhecimento divino de seu sacrifício.

- *Relíquias e milagres*

As relíquias eram inicialmente "a manifestação dos santos no mundo físico"[266] após sua morte. Apesar das autoridades religiosas nunca terem atribuído poderes sobrenaturais a objetos e estampas, era senso comum que as relíquias eram um meio de se obter esses poderes, propiciando uma conexão direta com Deus: elas eram o meio de comunicação entre os vivos e os mortos, a forma de união entre céu e terra. isto era especialmente verdade para clérigos afastados dos centros urbanos, como era o caso de muitas comunidades no início da idade moderna[267]. Nesta situação, as missas, as orações e as relíquias eram fontes de redenção e operadores de milagres para as situações do cotidiano enfrentadas pelos fiéis. Elas representavam a materialização do poder divino.

---

[264] *Ibidem*, p. 394.

[265] A casa deste casal era considerada reduto para as religiosas laicas. Ali encontrava-se um círculo de beatas seguidoras de Rosa, que se encontravam para orações e discussões. MEYERS, *Op. Cit*, p. 256

[266] HEAD, *Op. Cit.*, p. 11

[267] THOMAS, Keith. *Op. Cit.*, p. 35

No entanto, é necessário ressaltar que elas em si não tinham poder algum: Thomas Head chama atenção para o fato de que "as relíquias em si não eram responsáveis pelo milagroso, não serviam como ligação direta de alguma misteriosa radiação taumatúrgica"[268]: elas eram o meio de comunicação entre os fiéis e seus santos de devoção, que eram por sua vez o meio de comunicação entre os fiéis e Deus. As relíquias não possuíam poder em si: elas eram o primeiro elo entre os fiéis e Deus.

Logicamente, o fato de as relíquias representarem uma ligação entre os centros urbanos e a religiosidade em áreas mais afastadas não significa que as cidades as ignoravam ou desdenhavam. Grande parte delas se concentrava nesses grandes centros, como em Roma, Madri e Lima. Afinal, apesar de a Igreja não atribuir consciente e abertamente poderes mágicos a estes objetos, ela lhe estimulava o culto, principalmente pela sua capacidade de agregar localidades distintas, espalhadas por todo o orbe cristão. Europa e América se ligavam a partir de sua história sacra comum. O Conselho de Trento já havia ordenado, por exemplo, que toda igreja contivesse imagens de santos, para que fossem utilizadas como "material didático" pelo clero – principalmente nas áreas colonizadas, carentes de conversão.

As grandes cidades da Europa, assim como as do Novo Mundo, eram possuidoras de relíquias de santos populares, até mesmo de Jesus Cristo: espinhos de sua coroa poderiam ser encontrados em Paris, Constantinopla, no México e em quase todas as igrejas católicas[269]. Pequenos pedaços da cruz também eram facilmente encontrados em muitas localidades, conectando-as em sua devoção ao sagrado – percebemos, pela multiplicidade

[268] HEAD, *Op. Cit*, p. 12.

[269] KARNAL, Leandro. *Teatro da Fé: Representação Religiosa no Brasil e no México do Século XVI.* São Paulo: editora Hucitec, 1998, pp. 157-8.

de peças similares em lugares tão distantes que a questão da autenticidade dos objetos não estava posta em pauta.

Keith Thomas, no entanto, ressalva:

> "Evidentemente, seria uma caricatura grosseira sugerir que a Igreja medieval oferecia deliberadamente aos leigos um sistema de magia organizado, destinado a apresentar remédios sobrenaturais a serem aplicados em problemas terrenos. As principais preocupações da Igreja eram espirituais"[270].

Os teólogos de perfil mais racionalista na baixa Idade Média tomavam os sacramentos da Igreja como representações simbólicas, e não como ferramentas de eficácia física. A Igreja pretendia refrear os "excessos de devoção" para evitar a superstição popular – sem esquecer que, segundo Thomas, a concepção de "superstição" das autoridades católicas era bem flexível[271]. No entanto, não há como negar que este esforço foi intensificado após as declarações vorazes dos seguidores de Lutero.

A reforma protestante teceu críticas ferrenhas ao catolicismo por suas influências "supersticiosas": "desde o início, os inimigos do catolicismo romano [propagandistas da reforma protestante] se voltaram contra as conotações mágicas que lhe pareciam intrínsecas a alguns aspectos fundamentais do ritual da Igreja"[272] – por exemplo, as já mencionadas missas, orações e relíquias (ou o culto aos santos de forma geral) e os rituais sacramentais (comunhão, extrema unção, batismo).

Isso se deve ao fato de que o catolicismo tivera uma atitude conciliatória com o paganismo para a difusão de seu credo. Keith Thomas ressalta: "o protestantismo lançou uma nova campanha contra os resquícios do paganismo, com os quais a Igreja anterior

---

[270] THOMAS, *Op. Cit.*, p. 51
[271] *Idem*.
[272] *Ibidem*, p. 55

tentara tantas relações de compromisso"[273]. Fiéis da nova Igreja acreditavam que o papismo era "o grande repositório de 'superstições étnicas', e os ritos católicos eram vistos, em sua maioria, como metamorfoses mal disfarçadas das cerimônias pagãs anteriores"[274].

Essas relações de compromisso da religião católica com os rituais pagãos foram firmadas com o intuito de facilitar a conversão dos indivíduos ao catolicismo romano. Ao relacionar os ritos ou as crenças católicas com os preexistentes rituais e deuses pagãos, facilitava-se a compreensão de um novo código simbólico por parte da população, incrementando assim sua aceitação.

Tais costumes continuaram sendo praticados após a Contrarreforma, mas com um novo objetivo: atacar a reforma protestante. Todas as práticas contestadas pelo luteranismo passaram a ser reforçadas pela Igreja católica, exatamente para reafirmar a oposição entre ambas.

O mesmo mecanismo fora utilizado na América quando da conversão dos indígenas. Leandro Karnal, em sua obra *Teatro da Fé: Representação Religiosa no Brasil e no México do Século XVI*, cita como exemplo a cruz, que esteve presente em grande número nas igrejas da Nova Espanha. Ele afirma que "a forma cruciforme não era estranha ao universo pré-hispânico"[275], já que a árvore da vida, símbolo representativo da religiosidade indígena, baseado nos deuses Quetzalcóatl e Xochipilli, apresentava o mesmo desenho. Esta similaridade teria tornado mais fácil a assimilação desse objeto pela população indígena, tornando-o símbolo popular de piedade pré-hispânica.

Thomas Head ressalta, porém, que a utilização deste mecanismo não significa que as relíquias eram apenas uma forma de sobrevivência pagã não ritualizada pelo catolicismo.

[273] *Ibidem*, p. 66
[274] *Ibidem*.
[275] KARNAL, *Op. Cit.*, p. 152

Robert Bartlett já frisava que, a partir do momento que o catolicismo incorporara a prática, ela era ressignificada, e passava a funcionar "de forma *autenticamente* cristã" [276]

A opacidade de um conceito como "prática autenticamente cristã", na verdade, já aponta para a propriedade da afirmação: a incorporação de símbolos e códigos era (e é) ação comum às religiões, e sua releitura a partir dos códigos da nova religião determina que, antes de configurar uma sobrevivência, ela se transforma em uma nova prática. A piedade resultante de tal processo é inteiramente nova e estranha tanto ao catolicismo como à prática pagã que a originou.

O Concílio de Trento realizara algumas reformulações para combater a visão mágica acerca dos ritos católicos. Por exemplo, a crisma (ou cerimônia de confirmação) passaria a ocorrer após o que os teólogos denominam idade do discernimento, ou sete anos de idade, para que ela fosse considerada mais como uma confirmação moral da vontade cristã do que um rito de passagem para a criança. Keith Thomas também comenta que

> "os porta-vozes oficiais do catolicismo empenhavam-se em refrear os excessos de devoção popular, investigando cuidadosamente os milagres, proibindo tentativas de cura apenas por meio de orações ou símbolos sagrados, reduzindo as missas de caráter supersticioso mais evidente e contendo os aspectos mais licenciosos dos rituais de fertilidade"[277].

As novas medidas tomadas pelo Concílio demorariam um tempo para ser acatadas pela população. Deste modo, quando da morte de Rosa de Santa Maria, as relíquias, os milagres e as devoções ainda eram presença forte na religiosidade popular – e portanto, ainda creditavam o candidato à santidade.

As intercessões póstumas de Isabel Flores tornaram-se famosas, e muitos visitavam seu túmulo para alcançar graças. Ela teria interferido em prol de representantes de muitos

[276] HEAD, *Op. Cit.*, p. 287. Grifos nossos.
[277] *Ibidem*, p. 72

grupos sociais limenhos, não privilegiando espanhóis ou *criollos:* há relatos da cura de figuras proeminentes dos círculos peruanos, de mulatos, indígenas, laicos, religiosos. De acordo com o relato de Leonard Hansen,

- Sete são em favor de pessoas religiosas (incluindo sua mãe, que entrou para o convento após a morte do marido);
- Cinco são em favor de crianças (de todas as origens);
- Duas indígenas (casada com espanhol nobre, com nome católico: Madalena; outra, mulher de um cacique nobre de família indígena);
- Quatro negras.

São 26 milagres[278], distribuídos entre grupos sociais distintos, seguidos de uma ressalva: o autor citara estes como exemplos, ressaltando o fato de que teria deixado "muitos outros" de fora da compilação.

Assim como há relatos de indivíduos de grupos sociais distintos sendo atendidos por Rosa, há também o relato sobre como a mesma diversidade esteve presente entre os que seguiram o cortejo fúnebre em busca de relíquias da santa. Hansen enfatiza ainda o fato de que todos compareceram por livre e espontânea vontade, sem convite algum. A voluntariedade das pessoas em seguir o cortejo apontava para a reputação santificada de Rosa. O hagiógrafo narra:

> "Ao mesmo tempo, como se houvesse uma procissão geral, com grande freqüências, por diversas ruas foram a casa de D. Gonzalo [onde estava o corpo de Rosa] diversas confrarias, sem haver intervindo um mandato do Arcebispo, nem convite de pessoa alguma, nem quem lhes oferecesse esmola a quem saísse. Também vieram os religiosos mendicantes com suas insígnias e manuais. Logo veio a junta da Santa Igreja Metropolitana voluntariamente, fora do que era costume, pois somente havia este tipo de demonstração quando arcebispos eram enterrados. Juntou-se ao acompanhamento a Audiência e os Ouvidores, que rara vez fazem

[278] HANSEN, *Op. Cit.*, pp. 463-80

> tais demonstrações, a não ser na morte de vice-reis. Não há número nem conta dos cavalheiros e pessoas nobres que apareceram, por ser grande a multidão (...). Não foi menos solícita a piedade das ilustres senhoras , nem o desejo que tinham de ver Rosa pela última vez (...) Por onde havia de passar o enterro ocuparam os balcões as damas de maior porte; os corredores, janelas e forros viam-se cheios de todo tipo de pessoas, umas sobre as outras, amontoadas por todas as partes. Até os telhados foram ocupados por gente de toda idade e classe. Tanto como tudo isto, era do conceito de todos presenciar o enterro de uma pobre filha de um soldado, apenas conhecida em Lima." [279]

A bênção seria universal – todos poderiam recebê-la. O mesmo acontecia com a devoção: os relatos de devotos passam tanto por negros batizados, quanto por indígenas recém convertidos e autoridades laicas, assim como membros da nobreza do vice-reinado. Algo como uma reciprocidade: como Rosa atendia a todos igualmente, alcançava um grande número de devotos em todos os nichos. Isto também se relacionava com o caráter universal pretendido pela Igreja, principalmente quando da sua expansão na América: a santa atendia a tudo e a todos, assim como a Igreja, que abrigaria a todos.

O fato de ter intermediado a cura de pessoas de todos os grupos sociais encontrados na capital do vice-reino reforça a ideia de ela ser relacionada com a cidade em si, dando ênfase a tal hipótese em detrimento de sua identificação com o grupo religioso ou com um grupo social específico. É enfatizado seu caráter católico universal, já denotando a possibilidade de ela ser uma santa de alcance internacional.

O caráter universal do culto de Rosa é relativo, concomitantemente, ao caráter universal do império espanhol. Em épocas de União Ibérica (1580-1640), Juán de Solórzano Pereira, em sua obra *Política Indiana*[280], indicava o império espanhol como a imagem terrestre do reino universal de Cristo. Desta forma, a canonização de Rosa

[279] *Ibidem*, pp. 393-4.
[280] Citado em PINILLA, *Op. Cit.*, p. 267

sustentava o sentido apostólico da missão da monarquia espanhola nas Índias: "reconhecer a santidade da virgem peruana era comemorar a famosa 'doação' de Índias que em 1493 o papa Alexandre VI (1431-1503) fizera aos reis católicos"[281]. Ronald Morgan corrobora a afirmação ao entender que a santificação de Rosa teria sido um presente concedido aos monarcas espanhóis pelo seu papel bem-sucedido na propagação da fé cristã. O papa teria conscientemente canonizado Rosa como forma de honrar sua amizade com os reis, que pareciam ser afeiçoados à santa peruana[282].

Ou seja: a santidade de Rosa significava o reconhecimento da universalidade do império espanhol, assim como sua função universal de expansão do catolicismo. A santa estaria destinada a ser baluarte internacional da missão "expansora" do reino de Castela. Sendo assim, não era de se admirar que sua canonização tivera sido marcada por festas não apenas no Peru, mas na Itália, na Espanha e no México.

3.2.10) O processo de canonização

Num curto período de tempo (se considerada a duração média dos processos canônicos[283]), em 12 de abril de 1671, foi declarada Santa da Igreja Católica. O pedido de beatificação foi elaborado logo após sua morte, em 1617 por três seções da sociedade limenha: autoridades oficiais, religiosas (no nome do arcebispo), e pela ordem dominicana. Ronald Morgan enumera quatro razões para a rapidez do processo:

---

[281] PINILLA, *Op. Cit.*, p. 272.

[282] MORGAN, *Op. Cit.*, p. 68

[283] É difícil estabelecer uma média de duração dos processos de canonização. Nos dias atuais, por exemplo, deve-se esperar ao menos 50 anos para se declarar um beato. As mudanças propostas por Urbano VIII no século XVII determinavam que o processo pudesse ser aberto após 50 anos da morte do candidato. Como caso extremo, pode-se citar Joana D'Arc: morta em 1431, foi canonizada apenas em 1920.

1. Rosa simbolizaria o triunfo da igreja católica sobre o protestantismo e o islamismo;
2. Ela representava o sucesso da empreitada católica no Novo Mundo;
3. Ela reforçava os laços de solidariedade entre as possessões espanholas na América; e
4. Para os *criollos*, ela celebrava a glória de sua terra e seu povo[284].

Sendo legitimada e reconhecida tanto pelo poder religioso quanto pelo laico, tendo tantas instituições pressionando em seu favor no Vaticano, era esperado que seu processo fosse mais rápido que o habitual. Foi expedido para Roma em 1619, onde foi oficializado e iniciado em 1625 – e arquivado, devido às novas regras da canonização: os processos deviam se iniciar após 50 anos da morte do servo de Deus. O papa Alexandre VII abriu uma exceção no caso dela, em 1664, sucumbindo à pressão dos dominicanos e da rainha da Espanha, Mariana de Áustria, que havia se tornado uma grande devota da causa de Rosa. Ela foi beatificada em 1668; Clemente IX a declarou patrona de Lima em 1669, título que foi estendido para toda a América por Clemente X, em 1670.

Buscamos demonstras que a figura santoral de Santa Rosa de Lima é um amálgama de diversos símbolos caros à sociedade colonial dos séculos XVI-XVII, mas também de outros sobreviventes da hagiografia medieval e europeia. A utilização de sua personagem como baluarte *criollo* é uma leitura posterior da sua *vita*: quando escrita por Hansen, o objetivo era a enquadrar da forma mais perfeita possível nos moldes aceitos pelos processos de canonização e pelas autoridades religiosas europeias. Antes de ser uma construção de elementos americanos, Rosa é primordialmente um símbolo de ortodoxia católica medieval.

[284] MORGAN, *Op. Cit.*, p. 68

Além das importantes noções trabalhadas até agora, há ainda componentes estruturais da narrativa hagiográfica que denotam o caráter clássico da *vita* hanseniana. Este é o foco do item seguinte.

3.3) A vida de Rosa de Santa Maria: como narrar

Os elementos descritos e analisados no item anterior são responsáveis pela formação do discurso santoral em torno de Rosa de Lima, mas não são os únicos. A estrutura formal da narrativa hagiográfica também carrega sentidos. A leitura de ambos os conteúdo e forma em conjunto é o que torna o relato da vida de um santo uma obra de gênero hagiográfico. O intuito deste item é desmembrar a estrutura construída por Leonard Hansen ao narrar a história de Isabel, para colocá-la em diálogo com os temas que ele escolhera pra desenvolver na trama.

3.3.1) Os eixos narrativos

A obra de Leonard Hansen foi divida em dois livros, publicados em uma mesma edição[285]. O primeiro livro ("Livro Primeiro", pp. 3-386) compreende basicamente a trajetória de Rosa até a data da sua morte.

O segundo livro ("Libro Segundo", pp. 387-598) relata fatos póstumos relacionados à santa, assim como o início da veneração e culto, milagres e o processo de canonização até onde este havia alcançado quando da produção da obra.

[285] Esta divisão é relativa à obra utilizada para análise nesta dissertação: a edição peruana da editora Vergara, 1929.

Ambos os livros são intercalados com fotos e gravuras da santa. No entanto, estes são enxertos feitos pela editora do século XX. O documento antigo, consultado na sala Cervantes da Biblioteca Nacional de Madrid, não possui qualquer tipo de ilustração[286]. Isto pode estar relacionado ao fato de que a veneração de imagens de um santo não era permitida até o momento de sua canonização oficial.

O livro primeiro é constituído de 30 capítulos, que não seguem uma linha estritamente cronológica, na nossa acepção do termo, progressiva e linear. Esta característica é determinante do gênero hagiográfico: Hayden White e Michel de Certeau já mostraram que a narrativa hagiográfica gira em torno de eixos distintos, que determinam uma cronologia própria, cíclica e simbólica.

Isto não se faz presente no primeiro capítulo ("Pátria, nascimento e infância de Rosa", pp. 3-10), por motivos óbvios: o capítulo refere-se ao marco inicial da vida da santa. A mesma coisa para o segundo ("Infância de Rosa, suas inclinações e o voto que fez de virgindade", pp. 11-18) e para o terceiro ("Educação de Santa Rosa", pp. 19-24), cujos tópicos remetem à sua infância e atividades relacionadas a esta fase da vida.

Já no quarto capítulo ("Admirável obediência de Rosa. piedade e solicitude com que servira a seus pais", pp. 23-36) é possível notar esta inferência. A obediência é o eixo deste capítulo. O padre dominicano relata vários casos relativos que comprovam que Rosa prestava obediência em grau heróico, sem fazer menção de datas ou da época em que ocorriam. Indicações de tempo opacas são encontradas nos parágrafos, indicando o entremeio de episódios não relacionados e não sequenciais.

[286] HANSEN, Leonard. *La bienaventurada Rosa peruana de S. María de la Tercera Orden de Santo Domingo [Texto impreso] : su admirable vida, y preciosa muerte*. BNE, Sala Cervantes,2/9125

Podemos citar um exemplo. O primeiro caso descrito pelo autor relata certa ocasião em que a mãe de Rosa lhe havia pedido para usar uma grinalda de flores sobre a cabeça:

> "Estando na ocasião a sua mãe, recebendo a visita de outras senhoras nobres, aconteceu que todas elas começaram a pedir com insistência a Rosa que se pusesse uma grinalda de flores, que acaso estava no aposento, para lhe dar olor e fragrância. (…) Recusava-se a modesta virgem com todo o cuidado. Continuavam elas com todo o esforço inoportuno, até que sua mãe, para não parecer grosseira e para agradar as que lhe visitavam, mandou que as obedecesse. (…) Venceu, no entanto, a inteligência peregrina de Rosa, fazendo as pazes e deixando donos da situação as duas opostas opções"[287].

Não há sequer uma menção de data ou da idade dela. O caso era relevante, mas o exato momento em que ele aconteceu, não. Ademais, a forma de apresentação dos episódios, conseguintes no texto, são responsáveis por uma visão cíclica na qual o fim da narrativa retorna ao início da mesma ao fechar um círculo: ao chegar ao fim do círculo, a personalidade obediente de Rosa é completamente construída, e o leitor levado a concluir por si sobre o grau heróico com o qual Isabel praticava esta virtude. Sua imagem acaba por ser construída a partir de uma série de adjetivações: ela é modesta, virgem. Toda a cenografia é construída a partir de atributos pré-definidos, mas que parecem "surgir" do teor da narrativa.

Esta realidade narrativa faz-se presente em outros momentos do texto, como no capítulo VII ("Abstinência admirável de Rosa e excesso prodigioso de seus jejuns", pp. 61-70). Neste capítulo, o eixo narrativo central é a abstinência. Ele se inicia com uma retrospectiva sobre quando Rosa teria iniciado seus jejuns, que se prolonga por dois parágrafos. Porém, novamente ao apresentar um exemplo, não há definição de datas, da

[287] HANSEN, *Vida Admirable…*, p. 23-4

idade de Rosa ou de qualquer indicador de tempo que nos dê a possibilidade de compreender quando o fato aconteceu:

> "Naquele tempo algumas senhoras nobres, levadas pela devoção, costumavam convidar Rosa e sua mãe para visitá-las (…) Sua mãe, mais atenta a agradar as que faziam o convite que a sua filha, mandava que comesse; (…) Obedecia a virgem não somente com tristeza, mas com grave dano e tormento ao seu estômago, que não estava acostumado a semelhante alimento (…)[288]"

Apresentado como um hábito, um exemplo demonstra uma série de situações. O uso do termo "costumava" ("solía", no original) nos direciona a esta compreensão. Os exemplos também eram generalizados pelo autor, e não faziam menção a momentos pontuais, pois este esforço de precisão de dados é característico de gêneros narrativos posteriores às hagiografias da idade Média até o século XVII. Penitências extremas e sofrimentos atrozes são considerados hábitos. Novamente, é perceptível o movimento cíclico no qual o leitor é induzido a entrar quando da leitura das passagens, no fim das quais a conclusão óbvia é a de que o grau no qual Rosa pratica tais virtudes é heróico. E não podemos deixar de chamar atenção ao fato de que, apesar do eixo narrativo da passagem acima ser a abstinência, o eixo anterior "obediência" é retomado: Rosa passa mal e quebra sua abstinência por ordens da mãe. O movimento circular do texto ocorre dentro dos capítulos e entre eles.

A compilação de dados feita por Hansen a partir da leitura de testemunhos pode ter feito com que ele compreendesse ser uma generalização mais impactante que uma situação pontual: algo ocorrera tantas vezes que só poderia reforçar a veracidade das virtudes de Rosa, os eixos centrais de sua trajetória.

Além dos dois eixos narrativos já discutidos, Hansen ainda utiliza-se de outros:

[288] *Ibidem*, p. 62.

- *Humildade*

É o eixo do capítulo seis, denominado "Abertas as fundações de uma humildade profunda, levanta Rosa em sua alma o suntuoso edifício das demais virtudes" (pp. 49-61). Uma passagem ilustrativa do que o capítulo traz pode ser vista a seguir:

> "Havia tentado a virgem uma ação árdua de virtude heróica, a imitação de Santa Catarina de Siena e havia sido bem sucedida nela. Crendo dona Izabel Mejía que isto deveria ser danoso e fatal para sua saúde, estimulada por um horror piedoso, avisou ao padre mestre Fr. Alonso Velásquez, que era seu confessor, rogando-lhe que repreendesse asperamente aquele excesso de virtude (...). Assim o fez o confessor, não sabendo quanto louvor merecia ao invés de reprimenda. Mas Rosa, *como humilde, pediu perdão*, *e como se fosse culpa o que era ação santíssima, prometeu emendar-se; alegre de ver-se repreendida naquilo que havia temido aplausos e vanglória*"[289].

A ação heróica que ela havia realizado não tinha importância em si. O momento em que ela a realizou, dentro da nossa concepção cronológica, também não. Dois são os destaques na passagem: ao fato de que a ação era copiada de Santa Catarina, ou seja, de uma santa anterior que já havia sido responsável por criar o padrão; e o fato de que Rosa apreciara ser reprimida quando merecia louvores, denotando o grau máximo de humildade que ela possuía. O tempo hagiográfico, relacionado ao tempo divino (eternidade), não se enquadra na nossa concepção temporal. Os momentos da vida de Rosa fazem referência ao tempo divino e, perto do infinito, sua duração é insignificante.

- *Penitências*

As penitências são o eixo narrativo de quatro capítulos (do capítulo VII ao X do livro primeiro), todos já mencionados anteriormente. Assim como os jejuns, são elaboradas as flagelações por cilício, chicotes, a coroa de pontas e as vigílias.

[289] HANSEN, *Vida Admirable…,* p. 52.Grifos nossos.

- *Clausura*

Este é o eixo do capítulo XI, denominado "Rosa evita o quanto pode apresentar-se em público e se reduz a uma cela muito estreita" (pp. 109-36). O eixo pretende construir a imagem anacoreta da santa: ela teria construído a cela porque, assim como seu modelo Santa Catarina de Siena, "buscava uma vida eremítica"; era estimada "por levar uma vida de anacoreta"[290].

- *Mística*

A mística é eixo de uma série de capítulos que se inicia com o casamento místico e se fecha com o amor ardoroso que sente por Jesus. São ao todo cinco capítulos que retomam elementos distintos da mística. O amor ardoroso e a ferida da alma são relatados no capítulo XII, do desposório místico (pp.125-36), e no XIX, intitulado "Rosa manifesta com várias demonstrações o ardor amante que tem pelo divino Esposo" (pp.215-27). A oração de união é o tema do capítulo XII (pp.137-50). A perda da consciência de Deus e o jogo de opostos luzes e trevas são tema dos capítulos XIV, intitulado "Exercita Deus rigorosamente a Rosa com visões aterradoras; lhe deixa experimentar as penas horrendas da outra vida" (pp.151-60) e o seguinte, no qual o exame de consciência de Juan de Castillo é relatado. Muitos temas da mística são trazidos por ele, como já visto anteriormente. As visões, êxtases e visitas que recebe do menino Jesus, com a virgem Maria e com Santa Catarina são o tópico do capítulo XVI.

Os eixos narrativos mudam de acordo com os temas que devem ser recorrentes na narrativa hagiográfica. Eles são centrais em alguns capítulos e secundários em capítulos com eixos diferentes e, portanto, percorrem toda a narrativa. Este movimento é que dá a

[290] Para um exemplo de como a imagem é explorada por Leonard Hansen, ver passagem citada na nota 238.

sensação de a história ser circular e dá a entender que a santidade do personagem está determinada desde a primeira página.

Uma atenção maior aos nomes dos capítulos nos mostra que o eixo narrativo do capítulo é declarado em seu título. A sensação de suspense não faz parte da narrativa hagiográfica. Assim como a santidade é determinada desde o princípio e revisitada em todos os capítulos, o tema central de cada capítulo é revelado antes de seu início. Esta preferência denota o enquadramento do texto no gênero hagiográfico: a vida do santo deve ser entendida a partir de sua vivência religiosa, sendo que esta não precisa estar relacionada à cronologia. Portanto, a ordem dos capítulos segue um critério moral.

O título vai além da escolha das palavras. Eles fazem referências diretas a momentos da vida da santa, em relação a práticas religiosas, mas não são apenas referências nominais: são denominações longas, preenchidas com a presença de verbos de ação, e funcionam como um resumo do que pode ser encontrado no capítulo em questão.

Podemos citar como exemplo os nomes dos capítulos já mencionados, e ainda: "Devoção de Rosa ao Santíssimo Sacramento do altar; por ele se dispõe a padecer valorosamente o martírio" (capítulo XXIII do livro primeiro, pp. 265-282); ou "Começa nosso senhor a dar a conhecer a glória de que gozava sua serva a virgem Santa Rosa" (livro segundo, capítulo I, pp. 387-392).

3.3.2) Os momentos da narrativa

O agrupamento dos capítulos e a ordem a qual eles obedecem são relativas aos três momentos da narrativa hagiográfica definidos por Hippolyte Delehaye e discutidos no capítulo 2.

- *Primeiro momento: o começo*

Delehaye define o começo como o momento do nascimento da figura em relação à pátria, aos pais e/ou ao futuro anunciado. O capítulo I do livro primeiro denomina-se exatamente "Pátria, nascimento e infância de Rosa" (pp.3-10). As primeiras linhas da narrativa são relativas à pátria: "Meio século de existência contava tão somente a Cidade dos Reis, como foi chamada Lima, capital do reino descoberto pelo intrépido explorado Francisco Pizarro, quando brotou nela a flor mais formosa de virtude que o jardim ameno do Novo Mundo produziu"[291]. O segundo parágrafo faz alusão aos pais:

> "Deus, que privou aos pais de Rosa de Santa Maria os bens que chamam de fortuna, os enriqueceu com uma prole numerosa e escolhida (...) Boa prova temos disto no caso que nos ocupa. A não ser por Rosa de Lima, quem pronunciaria hoje com tanto respeito, mesclado de justa emulação, os nomes do pobre soldado real, Francisco Flores, e da humilde e apagada mãe de família, Maria de Oliva, pais afortunados da ilustre padroeira de todas as Índias?"[292].

O parágrafo seguinte, por fim, faz referência ao futuro de santidade anunciado a Rosa. Ele já teria se anunciado à sua mãe durante o parto, antes mesmo de a menina vir ao mundo[293]:

> "A circunstância de não haver sentido Maria de Oliva moléstia alguma quando deu a luz a nossa santa; sendo que no parto dos outros filhos tinha se visto sempre à beira da morte, foi causa de que quando tiveram notícia do prodígio, predisseram favoravelmente à menina que acabava de vir ao mundo. A Providência divina assinala muitas vezes o caminho que hão de percorrer os santos com prodígios que lhes dão a conhecer logo que colocam seus pés na senda da vida"[294].

---

[291] *Ibidem*, p. 3.

[292] *Ibidem*, pp. 3-4.

[293] A base do *locus* discursivo aqui representado é que todo nascimento sagrado é anunciado. O de Rosa o fora, assim como, por exemplo, o de Jesus Cristo, o de Isaac e o de São João Batista.

[294] *Ibidem*, p. 4.

António Rubial Garcia[295] reforça, neste ínterim, que os personagens são imbuídos de santidade desde pequenos

- *Segundo momento: a vida*

Hippolyte Delehaye engloba diversas passagens neste momento hagiográfico: infância e juventude, atos mais importantes, virtudes e milagres. É principalmente dentro deste momento que os eixos narrativos são desenvolvidos. A narrativa inicia-se caracterizando a infância de Rosa como virtuosa: em concordância com a santidade já premeditada desde seu nascimento, quando sua mãe lhe dá a luz sem dor, sua santidade é percebida desde a infância, ainda no capítulo II. Garcia ainda aponta para o fato de que a vida adulta é também constituinte deste mesmo momento, e ela seria construída a partir da pureza doutrinal, virtudes heróicas e intercessões milagrosas. Seus atos, virtudes e milagres já foram desenvolvidos quando discorríamos sobre os elementos simbólicos principais de sua figura santoral e sobre os eixos narrativos. O segundo momento fecha-se com os capítulos que relatam sua predição sobre a própria morte, marco inicial para o terceiro momento da narrativa hagiográfica.

- *Terceiro momento: a morte e o pós-morte*

Delehaye inclui no terceiro momento os milagres póstumos e o culto, que Garcia relaciona com o corpo morto do santo: o corpo como relicário. Incluiríamos ainda o cortejo fúnebre, o enterro e a trasladação do corpo de Rosa. O momento inicia-se no último capítulo do livro primeiro ("Chega o último transe da vida de Rosa. Fica docemente desmaiada e entrega sua alma ao criador"; pp. 375-86) e é objeto central dos sete primeiros capítulos do livro segundo, durante os quais o enterro é descrito, os milagres póstumos de Rosa por visita ao seu túmulo e pelas suas relíquias são narrados. O pós-morte é apenas

[295] GARCIA, *Op. Cit.*

parte de um processo gerido por Deus. Novamente, uma simples leitura dos nomes dos capítulos já relaciona claramente os capítulos ao terceiro momento hagiográfico:

- Capítulo I: "Começa nosso Senhor a dar a conhecer a glória de que gozava sua serva a virgem de Santa Rosa" (pp.387-92)

- Capítulo II: "Exéquias de Rosa e solene enterro que fazem para ela" (pp.393-406)

- Capítulo III: "Mudam Rosa de sepulcro com autoridade do Ordinário, e trasladam seu corpo solenemente" (pp. 407-14)

- Capítulo IV: "Rosa, depois de seu falecimento, aparece gloriosa muitas vezes a várias pessoas" (pp. 415-26)

- Capítulo V: "Desde que morreu Rosa se mostra admirável em converter subitamente pecadores obstinados e a abrandar a obstinação de corações endurecidos" (pp. 427-38)

- Capítulo VI: "Ao contato, odor e veneração das relíquias de Rosa fogem a morte, os perigos e as enfermidades" (pp. 439-62)

- Capítulo VII: "As relíquias e imagens de Rosa de Santa Maria sanam todos os tipos de enfermidades" (pp. 463-80).

O fato de Leonard Hansen ter publicado a *vita* de Rosa tardiamente, já na década de 1660, possibilitou ainda a existência de um quarto momento na obra: o desenvolvimento do processo apostólico por sua canonização. Os outros oito capítulos do livro segundo são destinados a explorar o processo de canonização, e desde o primeiro deles (capítulo VIII, "Merecidos elogios com que foi celebrada a virgem Santa Rosa nas instâncias de sua beatificação e canonização"; pp. 481-91) já apontam para o sucesso do processo. O ciclo se fecha: nasce prodigiosamente, seu processo de canonização é finalizado prodigiosamente. Sua santidade parece não ser construída, mas declarada.

3.3.3) Marco divisório entre o relato histórico e o hagiográfico

Já discutimos anteriormente a diferenciação feita por Hippolyte Delehaye entre santos históricos e imaginários. No entanto, também já tocamos na questão da impossibilidade de se separar o santo real do relato que registra sua trajetória. Mais importante é lembrar qual é o peso de tais questões na escrita de uma hagiografia – e sabemos que a "veracidade histórica" (com perdão pelo termo) passara de alguma relevância em um monumento hagiográfico apenas após a consolidação do modelo bolandista.

A narrativa hagiográfica de Leonard Hansen não é exceção à regra. Seu trato das fontes, por exemplo, difere em muito o tratamento dado posteriormente. Vale lembrar que o frade dominicano recorrera à fontes porque não fora contemporâneo de Rosa: escrevera seu relato baseado nos autos dos processos e nos dizeres das testemunhas ouvidas durante ele.

Muitas autoridades são citadas para legitimarem o discurso presente na *vita*: confessores, padres, bispos e pessoas altamente consideradas na sociedade peruana. A voz dos confessores Lorenzana e Loaysa, por exemplo são invocadas frequentemente, assim como o testemunho de Juan del Castillo; no entanto, estas apresentações são parte do corpo do texto, e não citações fiéis ao depoimentos destes personagens. Dentro da narrativa, forma-se um novo parágrafo: não há aspas, não há travessão ou indicação de fala; há um "ele disse que...", como parte constitutiva do texto, sem necessidade de comprovação[296]. Nos séculos XVI e XVII os nomes de boa reputação citados já eram referência suficiente para legitimar uma ação, sem necessidade de apontar momentos e lugares. Tomemos como exemplo Juan de Castillo: primeiramente, Hansen constrói sua personagem com traços de

[296] Ver, por exemplo, o capítulo XV da obra de Hansen, sobre o exame inquisitorial feito pelo religioso com Rosa. Suas perguntas são sempre citadas em terceira pessoa (HANSEN, *Vida Admirable...*, pp. 161-78).

legitimidade, autoridade e religiosidade. Torna-se difícil não respeitar suas posições. Então, o hagiógrafo passa a utilizar-se das palavras de Castillo para recontar o exame de consciência realizado em Rosa. Como a confiança do leitor já foi conquistada pela imagem construída ao redor de Castillo, são necessários poucos detalhes para legitimar suas opiniões e seu relato a respeito do acontecido. A passagem abaixo constrói Juan de Castillo como figura de sabedoria e santidade:

> "Era doutor Juan de Castillo na profissão e no ofício, médico; secular no estado; na vida, pureza de espírito e nos exercícios e na perfeição, religioso. Em Lima naquele tempo, era venerado como varão excelente em virtudes; e entre os servos de Deus mais eleitos, estimado como um dos primeiros (...) Foi muito celebrado como muito conhecedor nas escolas e nas academias. Os varões em letras mais importantes o aplaudiam, porque ele tinha o dom da claridade e porque sabia explicar os conceitos mais obscuros, com temos muito breves, próprios e clássicos, dom de que gozam poucos, mesmo que sejam muito grandes. Sua vida era um espelho puro de piedade, tanto que era de senso comum que possuía todas as virtudes em grau heróico"[297].

Logo após, suas inserções acerca da relação entre Rosa e a teologia mística são também legitimadas pelo discurso de Hansen. Sua conexão com a mística é feita em concordância com os construtos da mesma, nas quais o conhecimento só era possível a partir da experiência individual e interiorizada. : "era sábio em teologia mística; não à força de especulação e estudos, que são alheios a esta questão, mas por experiência própria. A possuía com conhecimento de causa (...)"[298].

O mesmo procedimento é aplicado na construção do personagem do maestro Frei Juan de Lorenzana, seu confessor que estava presente no exame: "Era de opinião comum que o maestro Fr. Juan de Lorenzana (...) era quase igual ao doutor Castillo em virtude e

[297] Hansen, *Vida Admirable…,* p. 162.
[298] *Idem*.

santidade. Este varão insigne destacava-se muito pela perfeição da vida e pela profunda sabedoria sobre teologia escolástica"[299].

Nas páginas seguintes, a entrevista é relatada, e o ritmo da narrativa é sistematizado da seguinte maneira: "o doutor perguntou", "Rosa respondeu", "o santo padre explicou", "o doutor ensinou". Ao fim da seção, Hansen escreve:

> "Via o examinador que Rosa havia satisfeito plenamente a tudo que podia exigir o exame mais rigoroso (...) Concluiu o doutor dizendo que o caminho que [ela] chegava era plano e seguro (...)
> O mesmo sentiu o maestro Lorenzana, depois que com toda atenção e diligência explorou o espírito da virgem, com exame mais frequente e mais repetido"[300].

A opinião favorável à Rosa é legitimada pela construção positiva do caráter dos dois examinadores feitas no momento anterior. Em nenhum momento o dominicano sentiu a necessidade de fazer referência direta às suas fontes, porque o texto hagiográfico clássico, seguidor do modelo da *Legenda Áurea*, não tem esta preocupação histórica. As palavras das testemunhas oculares, personagens construídos como figuras santas e sábias, seria suficiente para comprovar a veracidade do relato. O fato do narrador não ser contemporâneo aos fatos e não ter conhecido as testemunhas ou Rosa não são de importância.

A necessidade de comprovação histórica a partir de documentos é, na verdade, rejeitada em todo o conteúdo do texto. Leonard Hansen não fora contemporâneo a Rosa. todo o seu relato é baseado em testemunhos presentes no processo apostólico. Poucas são as referências feitas a tais fontes, e quase nenhuma é feita às testemunhas oculares que teriam confirmado cada um dos acontecimentos da vida de Rosa. No entanto, eles não são

[299] *Ibidem*, p. 163.
[300] *Ibidem*, p. 175.

totalmente ausentes, apesar de ainda serem nebulosos e pouco precisos. Os episódios são similares à seguinte passagem: "Maria de Oliva, mãe da virgem, entre outras muitas coisas *que declarou com juramento diante dos juízes Apostólicos*... (...)"[301]. Não se sabe quais juízes, nem quando foi declarado, nem sobre quais momentos o episódio se referia. A legitimidade era dada pela expressão "declarou com juramento" e por ser frente aos juízes apostólicos, figuras de autoridade religiosa.

Outro passo a ser dado na análise da narrativa hagiográfica de Isabel de Oliva é compreender como a estruturação do texto de Hansen remete ao seu modelo primeiro, Catarina de Siena. Este é o foco do tópico seguinte.

3.3.4) Seguindo à risca o arquétipo fundacional: a narrativa hagiográfica de Rosa e a trajetória de Catarina de Siena

A figura santoral de Rosa de Lima fora construída a partir do entremeio de diversos recursos simbólicos que remetem a uma diversidade de santos distintos, contemporâneos ou anteriores a ela. Seu modelo principal, no entanto, é a santidade de Catarina de Siena. Leonard Hansen utiliza-se de técnica bem pouco sutil para remeter a personagem de Rosa à de Catarina: o primeiro parágrafo de praticamente todos os capítulos da narrativa faz comparação direta entre Isabel e seu modelo. O fato certamente não denuncia a falta de criatividade do hagiográfico, mas sim sua intenção de relacionar sua personagem aos arquétipos aceitos. A repetição da estrutura na maioria dos capítulos serve de recurso retórico que consolida a ideia a ser passada ao leitor.

[301] *Ibidem*, p. 428. Grifos nossos.

O recurso é utilizado pela primeira vez já no capítulo II. Lê-se no primeiro parágrafo:

> "A infância de Santa Catarina de Siena, segundo dizem os historiadores (*sic*), foi tão aprazível e pacífica, que por esta causa muitos a chamaram, em vez de Catarina, Eufrosina, que significa graciosidade e alegria. Deus dotou a Rosa da mesma natureza na sua infância. Era quieta, aprazível e graciosa (...)"[302]

O primeiro parágrafo do capítulo V segue o padrão:

> "Inumeráveis são sem dúvida os caminhos por onde a sabedoria eterna costuma levar as almas que escolhe para que subam ao cume da perfeição. A Rosa quis guiar por suas próprias mãos, pelo atalho, por onde quis caminhar a humilde virgem Santa Catarina de Siena"[303].

O padrão volta a ser observado já no capítulo VII, ao estabelecer o extremismo dos jejuns da santa: "Sobre bases tão sólidas, tão profundas e tão capazes pôde levantar Rosa com seguridade o excelso edifício das virtudes (...) Somente consta sumariamente que, seguindo os passos de Santa Catarina de Siena, pouco a pouco... (...)"[304]

O capítulo VIII não é diferente ao relatar as penitências: "No princípio, ao vestir o hábito de Santa Catarina de Siena... (...)"[305]. O hábito não era apenas da ordem de Santo Domingo: era o mesmo hábito de Catarina de Siena. Os discursos da santidade de uma passavam pelas escolhas religiosas feitas pela outra. Os votos proferidos por Rosa seriam os mesmo de Catarina, já que ambas eram parte da mesma ordem; os caminhos de vida e a forma de piedade reinante eram as mesmas. Rosa seguiria abertamente a senda santificada aberta pela hagiografia de Catarina no século XIII. As datas confirmam que o modelo santoral da hagiografia de Rosa era a *vita* de uma santa do século XII. Seu modelo de

---

302 *Ibidem* p. 11.
303 *Ibidem*, p. 37.
304 *Ibidem*, p. 61.
305 *Ibidem*, p. 71.

santidade era, portanto, reflexivo dos modelos da Idade Média.

O padrão torna a ser repetido, ainda, nos capítulos XIX, XI, XII e XXIII. O capítulo XVI não retoma o padrão, mas relata a visão de Rosa na qual aparecem Catarina, Jesus Cristo e a virgem Maria. Seu título é sugestivo da aproximação e intimidade da santa mística com os personagens santificados: "Goza Rosa de trato familiar com Jesus Cristo, com sua mãe e com Santa Catarina de Siena. Delícias e consolos que a proporcionavam estas visitas" (pp. 179-90). Outro capítulo é destinado a narrar a profecia na qual Rosa prevê a construção do convento de Santa Catarina de Siena em Lima (capítulo XXVII, "Tem Rosa revelação divina de que há de florescer em Lima um novo convento de Santa Catarina, apesar de não lhe ser revelado quando ele há de ser fundado"; pp. 323-59). O nome de Catarina é diretamente citado no título de três capítulos: o V, "Chama Deus a Rosa à imitação de Santa Catarina de Siena. Ela seguindo seus passos, toma o hábito da terceira ordem de Santo Domingo" (pp. 37-48); "o XVI, citado no parágrafo anterior; e o XXII, "Singular devoção de Rosa ao sinal saudável da cruz. Adornando a imagem de Santa Catarina de Siena, recebe em retorno favores da santa" (pp. 253-64). O capítulo V faz referência direta ao fato de Rosa imitar Catarina. A santa modelo lhe retribui o culto lhe retornando favores, como no capítulo XXII. O favor oferecido em pagamento aos adornos colocados em sua imagem tem ao mesmo tempo o tom de benesse e milagres intercedido por Rosa, e é ainda profético: ela salva a vida da criada Francisca de Montoya, que teria auxiliado Rosa com a indumentária da imagem de Catarina. Rosa teria pressentido que algo de ruim aconteceria a criada, e teria rezado pela intercessão de Catarina antes mesmo do fato ocorrer. O rogo não teria sido em vão:

> "… Francisca de Montoya (…) esteve toda a noite ajudando Rosa no ofício de vestir a imagem de Santa Catarina. Acabada a obra, foi repousar por um momento para assistir a procissão que começaria

> dentro de poucas horas. Rosa a encomendou a santa [Catarina], enquanto a tomava o sono, rogando que a livrasse de um grande perigo que a ameaçava. Não foi sem fruto a intercessão solícita, pois disparando-se alguns fogos de artifício enquanto andava a procissão, ricocheteou diretamente em um dos olhos de Francisca. O golpe atingiu sua pálpebra sem dano algum, e não porque não tivesse força a pólvora para abrasar-lhe os olhos; pois, saltando daquele posto e ricocheteando em outra mulher que estava ali próxima, lhe queimou a roupa e passou o fogo quase até as carnes; e assim Francisca, entendendo que devia este benefício as orações da virgem, referiu-lhe o sucesso, dando graças pelo cuidado de haver lhe encomendado a Santa Catarina"[306].

Vê-se que há uma preocupação em mostrar que outras pessoas não teriam se machucado no episódio por não ter a proteção das santas: a mulher que recebeu o ricocheteio do fogo de artifício teria tido apenas as vestimentas queimadas. Mas a intercessão de Rosa em nome de Francisca teria sido a garantia do milagre: ao receber fogos de artifício nos olhos, a mulher não teria sofrido dano algum. A situação teria se apresentado somente após Rosa pressentir que deveria rezar para Catarina em favor de Francisca. Catarina seria mais que modelo de Rosa: seria também sua santa de devoção. O exemplo dado pelos primeiros parágrafos é apenas parte da comparação. Outras diversas passagens, de diversos capítulos, remetem ao modelo de Catarina de Siena. O nome da santa é citado em outras inúmeras passagens. Os arquétipos se encontram porque Rosa é santa em imitação à Catarina: a santidade de uma confere a santidade da outra.

Vale lembrar que, apesar do relato hagiográfico estar fortemente embasado pela *vita* de Catarina de Siena, outros modelos santorais são também referenciados. Muitas vezes são generalizados, mas estão presentes. O intuito de Rosa de copiar outros modelos é, de acordo com Leonard Hansen, louvável. Quando falando sobre o costume de Rosa de não defender-se contra as ofensas recebidas, o hagiógrafo escreve: "máximas que [Rosa]

[306] *Ibidem*, pp. 261-2.

observa cuidadosamente à *imitação de vários santos, cujas vidas havia lido*, sendo seu último recurso... (...)"[307]. A santa consciente e voluntariamente imita as narrativas que lê. Há ainda a aproximação de seu relato com o de São Paulo. O primeiro parágrafo do capítulo XIV substitui a figura de Catarina pela de Paulo, ao discorrer sobre as formas com as quais Deus teria testado o apóstolo e Rosa. Lê-se: "Este foi o forno aceso em que se purificou a caridade de São Paulo. Neste também se purificou a virtude de Rosa, ainda que tenha sido um fogo muito diverso"[308].

3.3.5) Milagres: os topoi

O último tópico a ser abordado é o *topos* dos milagres de Rosa. Já foi discutido como os milagres, tanto em vida quanto póstumos, giram em torno de *topoi* pouco diferenciados e bem generalizados. Retomando os *topoi* mais comuns dentro da hagiografia medieval: a taumaturgia, visões sobrenaturais, premonição e poder sobre elementos naturais. A hagiografia de Rosa relata milagres representativos de todos eles.

A taumaturgia é o milagre póstumo por excelência. É também o *topos* mais comum da santidade medieval. Uma simples visita a seu sepulcro garantiria a volta da saúde. Leonard Hansen relata: "aumentava-se a frequência do povo que vinha visitar seu sepulcro, porque cada dia cresciam os benefício que ali recebiam os enfermos, recobrando a saúde"[309]. A passagem é clara acerca da definição de um *topos* sem especificação mais minuciosa.

[307] *Ibidem*, p. 22. Grifos nossos.
[308] *Ibidem*, p. 151.
[309] *Ibidem*, pp. 403-4.

As relíquias são grandes meios de transmissão de propriedades taumatúrgicas. Tratamos anteriormente como muitos buscavam carregar terra do primeiro túmulo de Rosa para que fossem curados de enfermidade. Também foi mencionado o fato de fiéis tentarem rasgar pedaços de seu hábito e tocar no seu corpo morto para q realização de milagres, culminando no roubo de um dos seus dedos. O título do capítulo VI do livro segundo é sintomático: "Ao contato, odor e veneração das relíquias de Rosa fogem a morte, os perigos e as enfermidades" (pp. 434-62). O capítulo, no entanto, foge à regra de *topoi* universais e apresenta minuciosamente casos pelos quais Rosa teria intercedido.

As visões sobrenaturais são recorrentes na trajetória de Isabel. É sem dúvida um dos *topoi* mais importantes em um santo místico: êxtases e visões são essenciais para a construção da proximidade da personagem com o divino. A história de Rosa apresenta diversas passagens nas quais o *topos* se configura. O jogo de opostos luz/trevas, claro/escuro, bom/mau continua representado dentro do *topos*: as visões são excelsas e aterradoras, divinas e infernais.

As visões excelsas começam a ser abordadas primeiramente, e são relacionadas ao casamento místico da santa com Jesus. Elas são complexas e múltiplas: a virgem Maria aparece com o menino Jesus; o casamento ocorre sob os auspícios de Maria. O relato corre da seguinte forma: Rosa, no domingo de ramos, estaria sem o ramo durante a procissão, e por isto estaria muito triste. A visão teria se iniciado quando olhava para Maria pedindo consolo pelo fato ocorrido:

> "[Rosa] viu que a rainha celestial, com cara afável e rosto alegre, se voltava o Filho que tinha nos braços e Dalí a olhava com suavidade e benevolência, dando indícios manifestos da boa sorte que a esperava. Rosa, então, com o coração transbordando de alegria, como não esperado de sua humildade encolhida, pôs os olhos no Deus Menino e viu que também a olhava com agrado e carinho (...) *Outras muitas vezes, como diremos depois, havia favorecido esta*

> *sagrada imagem à virgem a deixando ver com afabilidade e doçura*, pintadas em seu rosto, estando Rosa em oração... (...)"[310]

Os grifos na passagem acima demonstram que o próprio autor já preconiza a repetição de visões no futuro de Rosa. Ela veria ainda muitas vezes a virgem Maria, o menino Jesus, e Santa Catarina de Siena.

Por outro lado, as visões aterradoras do após a morte seriam também frequentes, e novamente enquadram a hagiografia de Rosa na tradição mística: assim como ela seria privada de Deus e depois recompensada com êxtases divinos, ela também teria visões aterradoras sobre o pós-morte para então ter visões divinas com a nossa senhora e Jesus. Hansen dedica um capítulo para as visões assustadoras: "Exercita Deus a Rosa com visões aterradoras; lhe deixa provar as penas horrendas da outra vida" (capítulo XIV, livro primeiro, pp. 151-60). Importante ressaltar que essas visões seriam mais bem caracterizadas, na verdade, como ausência de visão alguma, visto que elas se baseavam na ausência de Deus. Assim como as visões divinas da santa eram relacionadas à forte presença de luz, as visões infernais eram relacionadas à ausência dela. As visões do místico não são materializadas: são intelectuais. A presença é sentida, e a imagem ocorre na mente do beneficiado através da oração e da aproximação com Deus. No caso das visões ruins que colocavam à prova a fé de Rosa, era a ausência e a escuridão que ilustravam a visão:

> "Começou a padecer cada dia desvios rigorosos de escuridão mental, (...) que não sabia se estava no inferno ou no cárcere terrível do purgatório, ou em outros calabouços profundos, privados de toda luz e consolo. Achava-se em um momento metida onde toda a suavíssima memória da divindade lhe era retirada (...) era aquele um desterro de densas trevas, uma região de morte, noite de

[310] *Ibidem*, p. 131. Grifos nossos.

> esquecimento e desmaio, masmorra de calamidade extrema... (...)"[311]

O jogo de opostos proposto pelas categorias de visão acima são ainda encontradas em outra questão: além de visões, Rosa teria ilusões geradas pelo demônio. Sua santidade residia na capacidade e diferenciar uma visão verdadeira, divina, de uma perpetrada pelo demônio. Sua habilidade de distingui-las seria, novamente, comparável a de Catarina de Siena. Lê-se:

> "Entre os muitos dons de que gozou Rosa, era um dos mais eminentes e admiráveis (...) ter graça especial de discernimento de espíritos para distinguir as visões verdadeiras das que são ilusões do demônio e sugestões astutas da antiga serpente (...) Deu eruditamente seu parecer e censura em relação a sua forma de distinguir as verdadeiras revelações das falsas, por meio de regras tomadas dos efeitos que umas ou outras deixam na alma. (...) Era a mesma doutrina que Cristo ensinou a Santa Catarina, e dela aprendeu, como de única mestra, nossa virgem Rosa"[312].

As premonições também estão presentes na trajetória da santa. O episódio mais conhecido é o da invasão dos piratas holandeses. Esta é a única passagem que relaciona diretamente os milagres de Rosa e a cidade de Lima. Como já explorado no item anterior, a questão de Rosa ter preconizado a invasão e ter lutado contra ela, no entanto, relaciona-se mais com questões religiosas (salvar as igrejas católicas da invasão protestante) do que com a questão "patriótica" de agir por Lima. Para Leonard Hansen, sua premonição girava em torno da salvação da Igreja, e não da cidade de Lima em si. Esta era uma consequência feliz.

Finalmente, o último *topos* é o poder sobre os elementos naturais. O controle de Rosa sobre os insetos é o principal elemento relacionado a esse *topos*. O pequeno quarto que ela teria construído no jardim da casa de seus pais seria local propício para a realização

[311] *Ibidem*, pp. 151-2.
[312] *Ibidem*, p. 203.

de milagres deste tipo. Leonard Hansen descreve o local como muito arborizado e úmido, o que favoreceria a proliferação de mosquitos de toda sorte. O hagiógrafo se refere a dois problemas causados pelos insetos: a inquietação causada pelo zumbido e a dor causada pelas picadas. Mas eles não incomodavam Rosa: "todos tomavam cuidado de não pousar na virgem, poupando sua piedosa anfitriã [na cela]; como se houvessem entrado de acordo em lhe pagar a pousada"[313]. O milagre relaciona-se a Rosa, e não ao local, visto que o mesmo não ocorreria com pessoas visitando a cela. Estas não seriam poupadas da mesma forma. Hansen escreve: "a estas [pessoas] (...) acometiam logo em batalhões organizados, pousando no rosto e nas mãos com velocidade e pressa"[314].

O fato de outras pessoas serem atacadas pelos enxames e Rosa não o ser servira também de prova cabal do milagre da santa: sua humildade extrema não era o suficiente para manter a graça divina oculta de terceiros, já que as testemunhas seriam oculares de que os mosquitos respeitariam e obedeceriam à Rosa. O controle sobre as criaturas da natureza é então explicitado por ela própria:

> "'Quando entrei nesta cela fiz pazes gerais com estes mosquitos; foi imposta a condição de que eles não me perturbassem ou afligissem, e eu não os incomodaria de forma alguma. Temos cumprido corretamente ambas as partes; e não apenas aproveitamos com sossego e sem hostilidade este local comum, mas eles também me ajudam a cantar os elogios divinos'"[315].

O *topos* era presente na hagiografia medieval, como no caso de São Francisco de Assis, que pregaria aos pássaros, e no de Santo Antônio, que pregava aos peixes. No entanto, sua importância é inflada na América, constantemente identificada pelos atributos

[313] *Ibidem*, p. 121.
[314] *Idem*.
[315] *Idem*.

naturais. O caso mais famoso é o de Anchieta, que fazia com que pássaros fizessem sombra sobre sua canoa quando navegava pelos rios no Brasil.

Os elementos levantados tanto com relação à análise do conteúdo da narrativa quando à análise da sua estrutura não são exaustivos: outros pontos poderiam ser levantados, outros recursos poderiam ser identificados. Os aqui presentes são os que mais se destacam quando da leitura da hagiografia de Rosa. O texto é muito rico, e sua simbologia, complexa. No entanto, entendemos que as questões levantadas aqui são suficientes para permitir que algumas conclusões a respeito do pertencimento deste monumento a uma tradição hagiográfica específica, assim como a um imaginário religioso exclusivo.

Capítulo 4: Conclusão

Os santos vem sendo modelos de piedade e intermediadores entre Deus e os fiéis há mais de 15 séculos. A permanência da figura santoral e de seu papel na cristandade são garantidas, no entanto, pela sua capacidade de adaptar-se às novas conjunturas: o santo, sua exemplaridade e sua intercessão perduram, mas o que eles exemplificam e como suas figuras são construídas variam muito conforme as necessidades das sociedades em que eles se inserem.

A mudança na configuração do discurso santoral acarreta, obrigatoriamente, mudanças de estilo e conteúdo na hagiografia, gênero literário da narrativa da vida dos santos. O estudo de uma obra do gênero é capaz de apontar caminhos para a compreensão de como a hagiografia se configura e como a simbologia e os dogmas religiosos são representados literariamente. Para tanto, uma série de conceitos deve ser interpretada para possibilitar a análise cuidadosa de uma hagiografia, para então abrir caminhos para sua interpretação.

O objetivo principal da presente dissertação era analisar o monumento hagiográfico escrito sobre Santa Rosa de Lima, padroeira do vice-reino do Peru e das Índias. O intuito da análise era buscar compreender quais são os discursos de santidade envolvidos na escrita da obra, para então podermos apreender se a figura santoral de Rosa era representativa dos discursos hagiográficos predominantes na Idade Média européia; se ela abria caminhos para a conformação de um modelo pioneiro de santidade de acordo com a religiosidade da América colonial; ou se ela configurava um discurso fronteiriço, misto de tradições

hagiográficas européias e de características determinadas pela realidade da Igreja americana.

O caminho traçado aqui por nós iniciou-se com a definição de uma gama de conceitos necessários para compreender a santidade e a religiosidade do período em que viveu Santa Rosa. Primeiramente, foi necessário definir a santidade. A noção da mística também foi primordial para a leitura da personagem de Rosa, visto que ela seria representativa da santidade relacionada a essa linha teológica. E finalmente, foi necessário enfatizar o papel social da narrativa e os contornos e especificidades da narrativa geográfica para agregar elementos fundamentais à leitura de sua *vita* como representante do gênero. A obra de Leonard Hansen é analisada em duas frentes: a partir de seu conteúdo e a partir da sua estrutura. A trajetória de Rosa é relatada quando abordamos o conteúdo de *Vida Admirável de Santa Rosa de Lima*, e diversos elementos relacionados à historicidade da América colonial e da piedade católica nos séculos XVI e XVII são utilizados como base para as conclusões retiradas acerca da conformação da personagem a um modelo hagiográfico exclusivo.

O discurso santoral é definido por uma gama de conceitos entre os quais alguns são duradouros e outros cambiáveis. Por exemplo, é seguro dizer que, em qualquer momento da Igreja, ser santo perpassa a questão da proximidade com Deus, a ortodoxia das práticas religiosas e a extensão da santidade divina. Faz referência, também, a figura do santo como exemplar e intercessor/intermediador. Estes são os pilares que sustentam a base do discurso. No entanto, os construtos presentes nesses pilares são dinâmicos e configurados a partir das comunidades locais e épocas em que se inserem.

A santidade de Rosa de Santa Maria era delimitada pelos discursos determinados pela realidade do Concílio de Trento, fortemente marcada pela teologia escolástica. Não

obstante, sua piedade relacionava-se fortemente com a teologia mística. Sua imagem santoral reúne em si atribuições de ambos os modelos vigentes.

A religiosidade tridentina via o santo como representação da divindade: ele imitava a Cristo e representava Deus na Terra. Preconizava, portanto, *a teologia do ícone* – não qualquer ícone, que pode levar-nos a conceber uma figura desumanizada como as medievais; mas um ícone barroco, terreno e corpóreo. O período viu também a ascensão dos modelos ascéticos e anacoretas, que determinava que mais que morrer em santidade, como os mártires, era importante viver nela. Seu papel como extensor da santidade divina era ilustrado pelos milagres realizados em nome de Deus.

A força dos santos como figuras exemplares e intercessoras/intermediadoras é inegável. Mas, novamente, os construtos que as conformam são variáveis. A exemplaridade liga-se com a ortodoxia das práticas religiosas: como elas eram determinadas pela Igreja contemporânea ao fiel, os santos eram exemplo de ortodoxia de práticas distintas de acordo com o tempo em que viveram. O mesmo vale para sua função intermediadora: os pedidos dos fiéis eram influenciados pelas necessidades da comunidade local. As adaptações ocorridas em ambos os conceitos eram fortemente definidas pelos valores morais da sociedade contemporânea ao santo.

Por sua vez, a santidade mística ainda garantia a existência de outros quesitos: a valorização do ascetismo, a busca pela paz interior, o conhecimento divino através de experiências místicas e a interiorização das práticas religiosas. Segundo a teologia mística, esses atributos possibilitariam a união íntima com Deus e a vivência de momentos únicos de completa conexão com o plano superior. Os milagres, êxtases e visões resultantes são essenciais para a conformação do discurso da santidade mística.

O discurso místico não era totalmente independente dessas ideias. Os suportes, principalmente em relação à santidade, eram os mesmos. As configurações internas do discurso da mística, no entanto, eram bem peculiares, mas mesmo assim eram uma ressignificação de conceitos já presentes na simbologia escolástica.

A acepção principal da mística é da ausência do corpo de Deus. Segundo os teólogos místicos, a Igreja errava ao tentar compensar essa ausência através de corpos discursivos, como a comunhão. Na mística, a palavra não poderia substituir o corpo físico de Jesus; as experiências corporais era consideradas como capazes de preencher o espaço. Simbolicamente, as disciplinas eram a forma de entregar o corpo à vontade de Deus. Os místicos acreditavam na possibilidade de diálogo com o Outro a partir de técnicas físicas (como as disciplinas) e mentais (como as orações de união), e entendiam que os êxtases e visões obtidos após as práticas era a resposta do divino ao diálogo estabelecido.

É por isso que a santidade mística elegeria o asceta como arquétipo ideal para o santo. Suas penitências e disciplinas eram a forma mais íntima de conexão com Deus. Isto porque a intimidade espiritual do santo místico com o divino deveria ser excepcional, ao ponto das mulheres serem consideradas amantes de Cristo.

O hermetismo dessa linha teológica significava que o conhecimento do amor divino do santo místico chegava ao extremo, e a sua salvação era trazida pela paz interior. A consequência era o desprezo do mundo: tudo pertencente a este plano era vão e sem sentido, já que o Outro não o habitava. Era então necessário isolar-se da sociedade para encontrar o Outro divino. Aqui, mais uma prática do santo místico se delineia: eles viveriam isolados de outros grupos. No caso de Rosa, ela viveria na clausura construída por suas próprias mãos.

Portanto, adicionando ao santo da Contrarreforma, que deveria ser a representação do divino na terra, ser intermediário entre Deus e os fiéis, exemplo de piedade católica e precursor de uma religiosidade ortodoxa e ascética, o santo místico ainda precisava isolar-se da comunidade e buscar um grau de conexão espiritual excepcional com a divindade; ele ainda precisava ser agraciado com visões e êxtases que lhe comprovassem a existência de Deus. Os requisitos são muitos e, portanto, seus representantes são poucos. Rosa de Santa Maria teria sido uma delas.

A forma de eternizar a vida de um santo e garantir a formação da memória na cristandade é a partir da hagiografia, gênero literário independente da biografia e da história. Ela é normalmente a conjunção de múltiplas fontes e relatos da tradição oral, e a versão da vida do santo que se perpetua no mundo cristão é a fixada em sua *vita*.

A hagiografia é a narrativa da vida do santo cujo objetivo é a edificação dos fiéis. Ela configura um gênero literário a parte porque apresenta suas próprias características discursivas. O construto principal a ser notado é que, ao invés de ter a cronologia como eixo narrativo primário, ela utiliza-se das virtudes e milagres do santo como tal, com a finalidade de comprovar a piedade ortodoxa da vida cristã. Portanto, a estrutura é organizada a partir de construtos morais e da simbologia referente à comunidade em que o santo se insere. Ela era o meio no qual a exemplaridade de vida santa era retratada aos fiéis: o discurso santoral define os princípios e os valores da santidade; a hagiografia os exemplifica.

Dessa forma, o intuito do monumento hagiográfico é servir de manual para os católicos: ele demonstra como os ideais das Sagradas Escrituras e das regras monásticas podem ser postos em prática. Assim, ele populariza o discurso da instituição e o torna palatável ao público leigo.

Ela consolidou-se ainda no século IV, e fora inicialmente utilizada como leitura panegírica de fiéis que buscava intermediação entre eles e o divino. Duas seriam as razões da busca: primeiramente, porque a imagética de Deus o retratava como temível e distante; e depois, porque o caminho para a salvação era tão difícil que era necessário recorrer a terceiros para garanti-lo.

Há vários momentos do gênero, que absorve novas feições de acordo com as influências que recebe de gêneros vizinhos e das linhas de pensamento dominantes em cada período. São dois os principais momentos, firmemente demarcados por dois autores que foram precursores e definidores de obras posteriores: Jacobo de Varazze com a *Legenda Áurea* no século XIII, e Jean Bolland com *Acta Sanctorum* no século XVII. Importante lembrar que as duas correntes coexistiram bastante tempo: o texto de Varazze continuou muito popular e foi perdendo força depois das influências do Iluminismo e, mais adiante, do Positivismo, nos quais a corrente bolandista enquadrava-se melhor.

Ela passou a ser utilizada também para autenticar a santidade a partir do século XVI, com as mudanças realizadas por Urbano VIII no processo de canonização: ele passou a demandar a existência de uma *vita* que comprovasse a trajetória santificada do candidato aos altares.

A necessidade do relato como parte do processo apostólico determinou, primeiramente, que os textos passassem a ser escritos por figuras religiosas, e não mais a autores laicos. Determinou também a conformação de diversos *topoi* e *tropos* discursivos que devem estar presentes na narrativa hagiográfica para classificar um texto dentro do gênero e garantir que o personagem fosse reconhecido como legítimo candidato a santidade. É aqui que o discurso da santidade e o da hagiografia se entrelaçam: o primeiro passou a determinar os recursos narrativos utilizados na segunda.

Uma das consequências do entrelaçamento é a pretensa falta de originalidade do monumento hagiográfico: como o hagiógrafo deve basear-se em textos anteriores e utilizar os mesmos recursos narrativos usados em *vitae* de outros santos, pouco há de novidade em um relato hagiográfico. O foco é na figura santoral coletiva, representativa de um arquétipo predeterminado, e não na individualidade do personagem. Sua confirmação a um modelo já existente legitima sua senda. A imitação de santos mais antigos é encorajada: a santidade do primeiro justifica a santidade do segundo. Alguns recursos narrativos são derivados dessa característica: como, por exemplo, a utilização repetitiva de frases como "à imitação de Santa Catarina de Siena", "assim como Catarina de Siena", "seguindo os passos de Catarina de Siena" na hagiografia de Rosa de Lima escrita por Leonard Hansen.

As características acima denotam que a narrativa, no caso, não deve ser entendida como um gênero neutro. Assim como outros gêneros, o texto narrativo é construído de acordo com certos interesses do autor. O que é narrado, os silêncios, a ordem em que os fatos se apresentam, nada é acidental. A forma de manipulação da língua e da linguagem na narrativa hagiográfica não é imparcial, e a presença de recursos retóricos é fortemente sentida em todo o decorrer do texto. Como já dito anteriormente, a primeira prova disto é que, antes de seguir a cronologia, a categorização e organização da hagiografia são baseados em aspectos morais; ela possuir um caráter exemplar e moralizante. Dessa forma, a narrativa hagiográfica serve como controladora da ordem social, a partir do momento que fixa e determina o comportamento e a conduta de um fiel da Igreja. Ela pode ser caracterizada como um manual de conduta e um guia católico de comportamento.

Outro aspecto marcante da narrativa hagiográfica é seu movimento cíclico. A santidade do personagem é apresentada logo no seu início, e é retomada no fim (ou no fim de cada capítulo). A ciclicidade garante a formação da memória do santo como sagrado e

fortalece sua figura santoral. Não há segredos ou suspense no texto hagiográfico: o final é contado desde o início, e retomado sempre que possível. Dentro de cada eixo narrativo, percebe-se a construção dos acontecimentos como paz – dilema – tentação – superação – reconhecimento divino.

Os fatos narráveis são também predeterminados pelo discurso da narrativa hagiográfica. Eles são agrupados em torno de pelo menos um de três elementos principais: a vida de um sujeito, os fatos memoráveis a instituição em que se insere. No caso de Rosa, sabemos que o personagem é Rosa de Santa Maria em Lima, no Peru. Os fatos memoráveis são relacionados às suas virtudes e milagres: as tentações, a superação das tentações, os êxtases divinos são os recursos utilizados para legitimar as virtudes e os milagres. E a instituição, certamente, é a Igreja católica trasladada à realidade do Novo Mundo.

São seis os principais eixos narrativos da obra de Leonard Hansen: obediência, abstinência, humildade, penitências, clausura e mística. Os elementos semânticos são retomados de capítulo em capítulo para enfatizar a figura sagrada. Os eixos denotam o valor moral das escolhas de Hansen e os valores tidos como essenciais para a figura santoral no século XVII. A existência de um eixo em torno das penitências e um em torno da clausura justifica o da mística, capítulo que é utilizado, primordialmente, para transmitir a mensagem da mística aos fiéis de forma mais palatável e simples. O uso de alegorias, como a luta de Rosa contra bestas em forma de animais, é sintomática disto.

Os três momentos da narrativa (começo, vida e morte) são também facilmente detectados na obra, e são representativos da ciclicidade do texto hagiográfico: todos os momentos levam à santidade. A morte é o momento de redenção principal: é a morte que legitima a santidade. Os milagres póstumos e o culto popular, que no texto de Hansen

conformam um quarto momento (existente ali pelo texto ser tardio em referência ao processo apostólico de Rosa), são a comprovação da santidade de Rosa por Deus.

Os milagres são delimitados por seus próprios *topoi*, e são tradicionais na hagiografia medieval: são relacionados a poderes sobre a natureza, como quando Rosa controla os mosquitos que vivem em sua cela; as visões sobrenaturais, como quando a virgem Maria testemunha seu casamento místico com o menino Jesus; as premonições, como quando Rosa prevê a invasão de Lima pela frota de piratas holandeses e como quando lhe é revelada a data de sua morte; e os poderes taumatúrgicos, os quais possuem sua própria rede de *topoi* definidores: lepra, cegueira e membros corporais falhos.

Há ainda a seleção de recursos semânticos utilizados na construção da personagem que determinam os significados simbólicos da trajetória de Rosa. Fomos capazes de identificar dez no texto de Hansen:

- Infância: precocidade, teleologia
- Nome
- Castidade: sexualidade, vaidade
- Episódios místicos
- Ascetismo
- Mística
- Virtudes
- Práticas espirituais: confissão, clausura
- Morte: relíquias e milagres
- Relação com Lima

O olhar cuidadoso sob cada um dos elementos elencados acima mostra a simbologia por trás do imaginário católico e a moral preconizada pela Igreja nos séculos XVI e XVII.

Fica clara a retomada de construtos presentes nos eixos narrativos. Fica clara também a ciclicidade do relato, já que alguns dos elementos são reutilizados para a formação de novas imagéticas. A repetição, de novo, é vista como vantagem. A teleologia é evidente na personagem que nasce santa e é alvo da graça divina desde bebê, quando a glória (a rosa) aparece em seu rosto.

. O próprio nome Rosa, dominante sobre Isabel, procura construir a figura da santa envolta em pureza: ela seria virgem e sua piedade seria pura. A figura se constrói em torno do nome que é dado a ela; o retorno ao cristianismo primitivo e a uma ortodoxia mais rígida e purista são incrustados nele. Rosa teria defendido o altar católico com o próprio corpo na invasão protestante: são os espinhos que a fazem sofrer e ao mesmo tempo ascender aos céus. A rosa representa a glória divina e, portanto, Rosa é glória divina.

O nome nos remete diretamente à sua castidade, assim como sua recusa em casar-se, seus cabelos mantidos curtos e suas tentativas de burlar a própria beleza. Rosa é retratada como personagem assexuada, e a imagem vai de encontro à união mística com Cristo, quando certo tom de sensualidade – controlada e metafórica – é sentido nas entrelinhas de seus êxtases divinos. O prazer sentido com o amor e união com Deus, na hagiografia, não configuravam brecha na pureza virginal da santa. A sensualidade presente ali é decorrente do discurso místico, e o jogo de opostos castidade – sensualidade é responsável pela identificação da santa mística.

O ascetismo e os episódios místicos são tão essenciais na teologia mística e na construção da santidade de Rosa que são tratados como elementos à parte. São eixos narrativos por si. Os jogos de opostos unem os dois elementos. Leonard Hansen utiliza-se deles para dar o ritmo da narrativa, referente novamente ao movimento cíclico de sua história: rosa vê-se na escuridão quando sente a ausência de Deus (mais que isso, ausência

do conhecimento de Deus); ela busca suprir esta falta a partir de sofrimentos corporais e disciplinas rígidas, que deviam colocá-la novamente em diálogo com o divino; e então sua vida se ilumina novamente, quando ela recebe visões e êxtases como recompensa de suas práticas que confirmam a existência do seu amado. O ritmo trevas – tentativa de diálogo – luz é encadeado pelos elementos melancolia – penitências – encontros místicos.

Já retomamos os elementos desta teologia que são caros à nossa personagem. O ascetismo, as disciplinas rígidas, a melancolia e o desprezo do mundo, o "ódio de si mesmo" de Luis de Granada, todos são símbolos essenciais da santidade rosariana. Ela é um exemplo clássico e tradicional da mística. Leonard Hansen segue com exatidão os caminhos demarcados pelos hagiógrafos de santos místicos anteriores. A mística é muito provavelmente o distintivo mais marcante desta narrativa, em conjunção com modelos de santidade medievais que são recuperados no decorrer do relato.

Grande parte dos elementos recuperados da santidade medieval é relacionada às virtudes e à forma como elas são apresentadas na *vita*. Os meios pelos quais elas são articuladas visando a conformar uma personagem obediente e humilde, características ambas fortemente relacionadas à figura pia de Rosa, trazem à tona outras santas medievais, como Catarina de Siena. As comparações são forçadas e declaradas em alto e bom tom. A dificuldade com a qual as santas se interpunham ao tentar seguir com o grau extremo de suas virtudes é evidente nos dois relatos: os percalços são colocados, principalmente, por relações familiares. Ao ler ambos os relatos, as famílias da Europa do século XII e da América do século XVI parecem tão próximas.

O modelo de santidade rosariano ainda passa por duas práticas religiosas relacionadas ao modelo tridentino: a clausura e a confissão. A primeira, retornando à mística, confere a possibilidade de isolamento necessário para o desenvolvimento do

conhecimento místico, ao mesmo tempo em que obedece as regras de comportamento determinadas para as ordens mendicantes após o Concílio de Trento.

A confissão, por sua vez, é representativa da moral católica tridentina ligada principalmente à religiosidade feminina, a qual o clero pretendia manter sob controle rígido para evitar episódios heterodoxos e heresia. Ela ainda possuía papel majoritário na comprovação da santidade: sendo os servos de Deus praticantes da humildade em grau extraordinário, uma das únicas formas de acesso às graças divinas que recebiam era no momento da confissão, durante o qual a obediência sobrepunha-se à humildade e obrigava os personagens sagrados a compartilhar suas experiências com seus pais espirituais.

O desfecho da vida de qualquer santo é o momento esperado durante toda sua trajetória: sua morte. A vida do servo de Deus só se completa quando sua morte chega. O *tropos* clássico que define a morte do personagem já santo é todo confirmado no relato da morte de Rosa: ela prevê sua morte; sofre muito antes dela; seu enterro é um ato litúrgico seguido por multidões que já a aclamavam como santa; seus restos são enterrados em uma igreja; seu corpo, ao ser trasladado do convento de Santo Domingo para a igreja de mesmo nome, exalava um suave olor de rosas e estava intacto; possuir suas relíquias garantia a realização de milagres, assim como a visita a seu túmulo. Muitos são os milagres póstumos, principalmente relacionados à cura de doenças.

As noções retomadas até então foram essenciais para a análise da narrativa de Leonard Hansen sobre Rosa de Lima. O estudo aqui feito sobre a santa difere-se de outra série de estudos realizados anteriormente pelo seu foco: enquanto nosso objeto de interesse é a obra hagiográfica em si, outros pesquisadores buscavam compreender a relação de Rosa de Santa Maria com o movimento identitário *criollista* que se intensificou na América

Hispânica principalmente a partir do século XVII. Alguns outros buscavam inseri-la ou distanciá-la do movimento *alumbradista* espanhol, que chegou a alcançar a América.

Essa diferenciação relaciona-se à ligação de Rosa com a cidade de Lima. A santa fora utilizada como baluarte da luta *criollista* pelo reconhecimento do seu grupo identitário (e, portanto, de direitos sobre a economia e a sociedade vice-reinal peruana). Os autores que trabalharam com essa idéia foram capazes de demonstrar eficazmente a relação da personagem com o movimento *criollista*. No entanto, é necessário enfatizar que tal ligação não é evidente no seu monumento hagiográfico. Certamente a leitura feita de sua *vita* foi ressignificada pelos *criollos*, que buscavam suporte junto à Igreja pelo reconhecimento de seus direitos. Mas os elementos *criollos* não são parte constituinte do discurso hagiográfico presente na narrativa de Hansen.

Já demonstramos como os eixos narrativos e os elementos semânticos da narrativa sobre Rosa de Santa Maria são fortemente relacionados com a mística e com a piedade tridentina. O texto escrito por Leonard Hansen, um alemão dominicano do século XVII, carrega todas as marcas do seu autor em suas entranhas. Se o nome da cidade de Lima fosse trocado pelo de qualquer cidade européia da baixa Idade Média, seria difícil diferenciar a *vita* de Rosa de qualquer outro texto já presente, por exemplo, na *Legenda Áurea* – a não ser pelos aspectos da mística, que são também primordialmente europeus.

Leonard Hansen por vezes esforça-se por criar uma aproximação intimista entre a personagem Rosa e seu cenário, Lima. Exemplos de passagens fazendo esta conexão já foram dados. Entretanto, é necessário enfatizar uma das características longevas do discurso sobre a santidade: os santos são sempre intimamente relacionados com sua comunidade local. Eles intercedem inicial e preferencialmente pelos habitantes e pelo local

em que teriam vivido. Rosa é ligada a Lima assim como Catarina é a Siena, Teresa é a Ávila, Joana é a Chantal, Francisco é a Assis.

É claro que isso não significa que a religiosidade da América colonial era um espelho indefectível da religiosidade da Espanha no mesmo período. As adaptações e transformações na religiosidade, na moral e nos costumes da Igreja são essenciais para sua conformação a novos locais. É inegável que a piedade americana no vice-reino do Peru era muito diversa da existente na Espanha, e também da que era pretendida pelos religiosos responsáveis pela sua trasladação para os novos territórios. O que afirmamos aqui é que a narrativa da vida de Rosa de Santa Maria, santa peruana, é fundada em modelos medievais e místicos europeus, e reflete tanto a religiosidade de seu autor quanto do espaço e da corrente hagiográfica em que ele se enquadrava.

Santa Rosa pode ter sido personagem fundacional de uma nova espiritualidade americana, baluarte do movimento *criollista* e inspiradora de práticas específicas da piedade colonial. Talvez uma pesquisa em torno das leituras de sua hagiografia e de como sua trajetória fora absorvida e incorporada pelos redutos católicos no vice-reino do Peru e em outros lugares aonde chegara sua influência nos dê uma visão mais clara sobre sua autoridade moral sobre os discursos santorais predominantes na América após sua canonização. No entanto, é difícil considerar sua *vita* em si como responsável por essa revolução espiritual nos modelos de santidade americanos após ela. A análise cuidadosa do texto demonstra que Leonard Hansen seguirá à risca os manuais hagiográficos do período, em número e grau. O texto é, palavra por palavra, um exemplo clássico da literatura hagiográfica europeia e medieval. O discurso de santidade predominante, por sua vez, é marcadamente místico e tridentino. A América aparece como extensão europeia, e é por isso que o discurso se expande na mesma direção. Não havia a intenção de criar-se um

discurso santoral especificamente americano, pelo contrário: a vontade era exatamente traçar uma continuidade entre a religiosidade europeia e americana, para que fosse transmitida a noção de que a trasladação da religião católica para os novos territórios havia sido bem-sucedida.

A curiosidade sobre a recepção de um texto por seus leitores só pode ser aguçada por tal conclusão. Santa Rosa de Lima, padroeira do Peru e das Índias, nasce e morre em Lima; é cultuada e aclamada por limenhos, negros, mestiços, mulatos, *criollos*, peninsulares, indígenas convertidos; é símbolo da piedade da América colonial e fundadora de novas práticas espirituais no continente; e o relato de sua vida é medieval, europeu e místico. O cruzamento de tantas influências, a existência de sua obra hagiográfica por tantos anos e seu impacto na espiritualidade americana são intrigantes. A eternização da personagem circunscrita a modelos europeizantes e clássicos do período medieval entra em contraposição à perpetuação de sua figura como exclusivamente limenha, mais que peruana ou americana.

Tais características só podem denotar a riqueza do gênero hagiográfico e a abertura que ele dá a uma diversidade de interpretações tão distintas, resultantes de um texto aparentemente tão repetitivo e topográfico. Só nos resta admirar a riqueza e inventividade das nossas interpretações, e a força política que pode ser dada aos escritos a partir da linha interpretativa que é perpetuada em uma comunidade. Afinal, mesmo que, para Leonard Hansen, Rosa seja uma santa mística, europeia e medieval, para seus fiéis ela é a prova cabal de que Deus abençoara a vice-reino do Peru.

Referências bibliográficas

ARAUS, J. PINILLA, R., WUFFARDEN, L. e PÉREZ, P. **Santa Rosa de Lima y su Tiempo**. Lima: Banco de Crédito de Lima, 1995

ARIÉS, Philippe. **História Social da Criança e da Família**. Rio de Janeiro: editora Guanabara, 1978

BARNADAS, Joseph. "A Igreja Católica na América Latina". In: Bethel, L. (org). **História da América Latina: América Latina Colonial** – v.2. Maria Clara Pescato (trad.). São Paulo: Editora USP; Brasília: DF: Fundação Alexandre Gusmão, 1997

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Carlos Alberto Medeiros (trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005

BROWN, Peter. **The Cult of Saints: its rise and function in Latin Christianity**. Londres: SCM Press, 1981

BURKE, Peter. "How to be a counter-reformation saint". In: GREYERS, Kaspar von. (org). **Religion and Society in Early Modern Europe: 1500-1800**. Boston: The German Historical Institute, 1984

CARVACHO, René Millar. "Rosa de Santa María (1586-1617): génesis de su santidad y primera hagiografía". In: **Historia** (Santiago), ago/2003, vol. 36, pp. 255-273 ISSN 0717-7194

CAUTÍ, Fernando Iwasaki: "Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa Maria y las alumbradas de Lima". In: **Hispanic American Historical Review**, 73:4; Duke University Press, 1993

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Maria de Lourdes Menezes (trad.) Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002 – 2ª edição.

_____. **The Mystic Fable**. Michael B. Smith (trad). Vol 1: "The sixteenth and seventeenth centuries". Chicago: The University of Chicago Press, 1995

_____. **The Writing of History**. Tom Conley (trad.) New York: Columbia University Press, 1988.

CUSSEN, Celia L. "The Search for Idols and Saints in Colonial Peru: Linking Extirpation and Beatification". In**: Hispanic American Historical Review***,* 85:3, 2005

DELUMEAU, Jean. **O Pecado e o Medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)**. Álvaro Lorencini (trad). Bauru, SP: EDUSC, 2003 (2 volumes).

DELEHAYE, Hippolyte. **Les legendes hagiographiques**. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1927

FRIEDE, Juan. "El arraigo histórico del espíritu de independencia en el Nuevo Reino de Granada". In: **Revista de Historia de América**, n. 33, jun. 1952, México

GARCIA, Antonio Rubial. **La Santidad Controvertida: hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España**. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1999

GETINO, Luis G. Alonso. "La patrona de América ante los nuevos documentos". In: **Publicaciones de la Revista de las Españas** (no. 1). Madrid: 1937

GRAZIANO, Frank. "Rosa de Lima and the tropes of sanctity". In: **Public,** nº8 (Toronto), 1991

_____. "Santa Rosa de Lima y la Política de la Canonización". In: **Revista Andina**, nº 34: http://revistandina.perucultural.org.pe

GRUZINSKI, Serge. **O Pensamento Mestiço**. Rosa F. D'Aguiar (trad.) São Paulo: Cia. Das Letras, 2001

HALL, Stuart. **Identidade Cultural**. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 1997

HEAD, Thomas. **Hagiography and the Cult of Saints**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990

HOLANDA, Sergio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1995

INARAJA, Maria Saavedra. **La forja del Nuevo Mundo: Huellas de la Iglesia em la America Española**. Madrid: Sekotia Ediciones, 2008

KARNAL, Leandro. **Teatro da Fé: Representação Religiosa no Brasil e no México do Século XVI**. São Paulo: editora Hucitec, 1998

LAFAYE, Jacques. **Quetzalcóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México.** Abismo de Conceptos. Identidad, nación, mexicano. México: Fondo Económico de Cultura, 1974

LAVALLÉ, Bernard. **Las promesas ambiguas: criollismo colonial en los Andes.** Lima: Pontifica universidad católica Del Perú, 1993

LUGO, Elisa Vargas. "Proceso iconológico del culto a Santa Rosa de Lima". In: **Actes du XLII Congrès International des Américanistes**, *Paris 2-29 septembre,* tomo 10. Paris: [s.n.]

MARTÍNEZ, Teodoro Hampe. **Santidad E identidad Criolla: estudio del proceso de canonización de Santa Rosa**. Cuzco: Centro de Estudios regionales Bartolomé de las Casas, 1998

MEYERS, Kathleen Ann. "Redeemer of America: Rosa de Lima (1586-1617), the Dynamics of Identity, and Canonization". In: **Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas**. Greer, Alan e Bilinkoff, Jodi (org.) New York: Routledge, 2003

MORGAN, Ronald. **Spanish American Saints and the rhetoric of Identity**. Tucson: The University of Arizona Press, 2002

MORSE, Richard. "O Desenvolvimento urbano da América Espanhola Colonial" in BETHEL, Leslie."América Latina Colonial – vol. 2". In: **História da América Latina – coleção Cambridge Enciclopédia**. SãoPaulo: EDUSP, 1997

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Caminhos da Identidade: Ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15, 2006

ORLANDI, Eni P. **A Linguagem e seu funcionamento: As formas do discurso**. Campinas: Pontes, 1987. 2ª edição

PINILLA, Ramón Mujica. **Rosa Limensis: Mística, política e iconografía en torno a la patrona de America**. Mexico: IFEA, CEMCA, FCE, 2005 (2ª edição).

_____. "Santa Rosa de Lima y la Política de la Santidad Americana", In: www.seacex.com (10/10/2006).

PREIMESBERGER, Rudolf. "Morte por amor pela cristianização da América? A escultura funerária de Santa Rosa de Lima: uma imagem barroca da primeira santa católica do Novo Mundo. Um ensaio a partir de uma perspectiva histórica e histórico-artística". In: **Humboldt**, 143 (www.goethe.de/humboldt, 06/01/2010)

RODÓ, José H. **Ariel**. Campinas: Ed. Unicamp, 1991

SANTOS, Maria de Lourdes dos. "As múltiplas faces de uma santidade: reflexões sobre a trajetória do conceito de 'ser santo'". In: **Estudos de História**. Franca, SP, Brasil, 1994: volume 7

SARMIENTO, Domingo F. **Facundo**. Rio de Janeiro: Biblioteca Militar: Imprensa Nacional, 1938

THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII**. São Paulo: Cia. Das Letras, 1991.

UNDERHILL, Evelyn. **Mysticism: A study in the nature and development of man's spiritual consciousness**. Kila, Montana: Kessinger Publishing, 2003

WEINSTEIN, D. e BELL, R. **Saints and Society: the two worlds of western Christendom, 1000-1700**. Chicago: the University of Chicago Press, 1986

WHITE, Hayden. **The content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation**. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1987.

WOODWARD, kathryn. “Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual”. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org). **Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2000

WOODWARD, Kenneth. **A Fábrica dos Santos**. Raul de Sá Barbosa (trad.). São Paulo: Siciliano, 1992

WUFFARDEN, L. e PÉREZ, P. “Introdução”. In: ARAUS, J. PINILLA, R., WUFFARDEN, L. e PÉREZ, P. **Santa Rosa de Lima y su Tiempo**. Lima: Banco de Crédito de Lima, 1995

Fontes Impressas

ACOSTA, José de. **De Procuranda Indorum Salute**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas, 1984.

BUTLER, Alban. **Butler’s lives of the saints: with reflections for every day in the year**. New York: Dover Editions, 2005

DUTHURBURU, Jose Antonio del Busto. **Santa Rosa de Lima (Isabel Flores de Oliva***).* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Catolica del Perú, 2006.

HANSEN, P. Leonard. **La bienaventurada Rosa peruana de S. María de la Tercera Orden de Santo Domingo [Texto impreso] : su admirable vida, y preciosa muerte.** BNE, Sala Cervantes,2/9125

_____. **Vida Admirable de Sta. Rosa de Lima, patrona del Nuevo Mundo**. P. Fray Jacinto Parra (trad. para Espanhol), reformada por Zuavo Pontificio Sevilla. Vitoria, Ed. El Santissimo Rosario – Vergara, 1929 (2ª edição)

LEÓN, Pedro Cieza de. **Descubrimiento y Conquista del Perú**. (edición de Carmelo Saénz de Santa Maria). Madrid: Dastin S.L., 2001.

MELÉNDEZ, Juan (O.P.) – **Tesoros Verdaderos de Indias** (1642). Biblioteca Nacional de Espanha, sala Cervantes, R/3420 (v2)

"Noticia de la vida mística de soror Rosa de Santa Maria de Lima y de las curaciones obradas por su interseción", autor anônimo (1617). *Apud* MILLAR CARVACHO, René. "Rosa de Santa Maria (1586-1617): gênesis de su santidad y primera hagiografía" in **Historia** (Santiago), ago 2003, vol. 36, pp. 255-273 ISSN 0717-7194; pp. 268-273

PIÑELO, Diego de León. "celebridad y fiestas con que La insigne, y nobilísima ciudad de los reyes solemnizo La beatificación de La bienaventurada rosa de s. Maria, su patrona, y de todos los reinos, y provincias Del Perú". Lima, 1670 - BNE R/16937 (Sala Cervantes)

Obras de referência

BETHEL, Leslie."América Latina Colonial – vol. 2" in **História da América Latina – coleção Cambridge Enciclopédia**. SãoPaulo: EDUSP, 1997

Código de Direito Canônico promulgado pelo papa João Paulo II (1983). Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (trad.) São Paulo: Edições Loyola, 2001 (7ª edição).

Catecismo da Igreja Católica: edição típica Vaticana. São Paulo: edições Loyola, 2000. Tradução a partir do texto típico latino, *Libreria Editrice Vaticana*, Cità del Vaticano, 1997

BARNARD, Alan e SPENCER, Jonathan. **Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology**. Londres: Routledge, 2002

Sítios Eletrônicos

http://ecclesia.com.br/synaxarion/?p=3091, 01/2010

www.catolicanet.com, 01/2010

http://revistandina.perucultural.org.pe (12/2005; 05/2006)

www.seacex.com (07/2006)

www.goethe.de/humboldt (06/2006)

www.webserver.rcp.ner.pe/cemhal/capitulo3.html, 08/2006

http://www.teosofia-liberdade.org.br/index.php/arquivos/artigos/44-artigos/240-a-noite-escura-da-alma-o-paradoxo-mistico.html em 07/2011

Apêndice: Citações em língua original

Este apêndice traz todas as citações utilizadas no decorrer do texto em sua língua original. Elas estão identificadas pelo número da nota a que se referem no corpo do texto principal.

Notas

9 “Christians do indeed ask for health from the saints, but it is not a saint’s healing power they seek, because saints do not, of themselves, have the capacity to heal. We venerate the saints, says the preacher, because we want them to obtain a favor for us from God, who is the only one who can grant it”.

10 “Explicit or implicit contract between the ‘father’ and his servants”.

11 “(…) … these beings would link men to God by being equally his servants, and so committed to forwarding his will among men as their fellow servants”.

13 “Christianity could express itself in terms that rapidly shook themselves free from the archaic language of previous generations, and, in so doing, Christian piety gained the incalculable advantage of being firmly rooted in day-to-day experience”.

15 “Sanctity became something expressed in terms of the affective contemplation of the Cistercians, the fervor of the apostolic life of the mendicants, or the intensely physical devotion to the Eucharist of women in the cities of late medieval Italy (…)”.

20 “Precisely because they had died as human beings, enjoyed close intimacy with God. Their intimacy with God was the *si ne qua non* of their ability to intercede for, and so, to protect their fellow mortals. The martyr was the ‘friend of God’”.

21 “This was a book devoted to redefining the nature of the true intermediaries between God and men”.

24 “Fijémonos de nuevo en Rosa, dispuesta a llegar a la cumbre del Calvario, por el camino más molesto y trabajoso, de los muchos que a ella conducen”.

26 “The clustery of … saints around 5 roles suggests that a key factor in the imputation of sanctity to an individual is the ‘fit’ between his or her career and the best known stereotypes of sanctity”.

29 “In the *one*, there is the *other*”.

30 “Christianity was founded upon *the loss of a body* (…)”.

31 “(…) … multiplying the mental and physical techniques that fixed the conditions of possibility of an encounter or dialogue with the Other… (…)”

32 “Su cuerpo era el paradigma de la presencia de lo sagrado en lo corpóreo”.

33 “(…) … las mujeres, más propensas a somatizar la experiencia religiosa y a utilizar su cuerpo como un instrumento místico, se convertían en receptor espiritual ideal gracias a su capacidad para manipular el sufrimiento”.

35 “Tan monstruosas y desconocidas eran la forma y naturaleza de estas desolaciones de Rosa, que apenas se hallaron después de mucho tiempo teólogos bastante perspicaces y tan expertos que pudiesen resolver cuáles eran sus cualidades y su modo de ser”.

36 “La sabiduría produce santos antes que doctores”.

37 “Preguntó también el Doctor si había leído acaso libros de Teología mística que la hubiesen dado a conocer el arte y método de este modo de entrarse dentro de sí que declarasen la naturaleza, señales, propiedades y afectos de este retiro interior y de este recogimiento. A esto contestó la virgen que lo escaso de su caudal no había dado lugar para tener a mano semejantes libros ni usar de ellos; que en estas materias sólo la experiencia y la practica le había servido de libro; que por eso no hallaba palabras que fuesen a propósito para explicar como quisiera los sentimientos íntimos de su espíritu, y que era tal su rudeza, que aún no había llegado a su noticia si había algún nombre propio que significase esta oración intuitiva que ella practicaba”.

38 “Forma de conocimiento divino que los hacía impecables y les permitía contemplar en el Verbo divino todas las cosas ‘criadas’ y ‘por criar’”.

40 “Había subido a aquel grado de oración, que llama unitivo la teología mística”.
41 “Tan monstruosas y desconocidas eran la forma y naturaleza de estas desolaciones de Rosa, que apenas se hallaron después de mucho tiempo teólogos bastante perspicaces y tan expertos que pudiesen resolver cuáles eran sus cualidades y su modo de ser. Al principio todo se le iba a Rosa en variar de confesores, por ver se acertaban a darle remedio, alivio o consejo; pero ni ellos acababan de entender quién era lo que les quería decir la virgen, ni se juzgaban capaces de comprender lo que parecían paradojas o por lo menos enigmas indescifrables de mística”.

43 “Ya toda me entregué y di,
y de tal suerte he trocado,

que mi Amado es para mí
y yo soy para mi Amado.

Cuando el dulce Cazador
me tiró y dejó rendida,
en los brazos del amor
mi alma quedó caída,
y cobrando nueva vida
de tal manera he trocado,
que mi Amado es para mí
y yo soy para mi Amado.

Tiróme con una flecha
enarbolada de amor
y mi alma quedó hecha
una con su Criador;
ya yo no quiero otro amor,
pues a mi Dios me entregado,
que mi Amado es para mí
y yo soy para mi Amado.

47 "¿A dónde te escondiste,
Amado, y me dejaste con gemido?
Como ciervo huiste,
Habiéndome herido;
Salí tras ti corriendo, y eras ido.

51 "The idiot retires".

53 "Does that mean that we must pay for our lives with our body?"

62 "The ambition of a Christian radicalism traced over a history of decay or 'corruption', within a universe in disintegration that must be segregated".
66 "El deseo de sustraerse de una sociedad interpretada como sensual y orgullosa, avara e inestable, en la que triunfaban el mal y la fuerza, y peligraba la salvación individual, llevó a algunos religiosos hacia la evangelización de territorios apartados. Allí, entre gentes consideradas no corrompidas, *sería posible fundar una nueva cristiandad que regenerase la existente*. Utopía y religión ... se entremezclaron en más de un proyecto misional desde las épocas tempranas de la colonización española en América".

68 "(…) … la Rosa mística, la reformista católica, la beata laica asidua lectora del dominico español Luis de Granada (1504-1588) que buscó retornar a la más pura tradición apostólica siguiéndole los pasos a los padres del Desierto y a los santos tardío medievales".

70 "El savonarolismo hispano identifica el retorno al cristianismo primitivo con la construcción de la sociedad vía el ascetismo purificador, la pobreza voluntaria y el

predominio de la vida interior, valores todos que los dominicos españoles exportan al Nuevo Mundo".

75 "Individuals shaped and interpreted the experience of their own lives through the examples and images provided in the lives of the saints".

79 "(…) ... el texto hagiográfico se convertía en un tratado de teología narrada, que volvía accesibles los dogmas al pueblo al mismo tiempo que divertía".

80 "…deleitar e instruir … a los fieles de la Iglesia".
86 "No fue exactamente como ellos, pero tuvo mucho de ellos; añadió un selo propio que no se encuentra en ninguno de ellos. Coincidieron todos, eso sí, en el gran amor a Dios… (…)"

81 "Tales of saints' lives bring a festive element to the community. They are situated on the side of relaxation and leisure (...) They 'divert'".

82 "The act of writing down stories about the saints served to keep alive the memory of those saints".

88 "The saints inhabited a world of competing divine and diabolic powers, sharply etched in a dualistic imagery of light and dark".

90 "The truth value of statements, ideas, and events, such as miracles, based on belief is... notoriously hard to assess".

92 "The only 'real' St. Anianus present in the diocese of Orléans during the Carolingian and capetian periods was the saint 'constructed' by the hagiographers in the texts which were read and hear...on the saint's feast. The hagiographers, their texts, their audiences, and the saints' relics were involved in a symbiotic process of belief which caused the saint to exist as a very 'real' presence in the Orléanais of the Carolingian and Capetian periods".

94 "Narrative is not merely a neutral discursive form".

95 "(…) ... [it] entails ontological and epistemic choices with distinct ideological and even specifically political implications".

96 "(…) …particularly effective system of discursive meaning production by which individuals can be taught to live a distinctively 'imaginary relation to their real conditions of existence', that is to say, an unreal but meaningful relation to the social formations in which they are indentured to live out their lives and realize their destinies as social subjects".

98 "[the reader] remembers what he has just read and modifies his understanding of it in light of what he is now decoding, … reviewing, revising, comparing backwards".

99 “The revision of those sentences, or of I narrativized historical events, is then further compounded as a sequence is read backwards "through" later developments perpetually contributing their respective, retroactive gloss on what preceded them “

100 “The traditional saints presented in these lives were in many ways no more than bundles of *topoi*, simple icons of sanctity and *virtus* in distinction to more fully developed holy men such as Sulpicius Severus’ Martin or Ode of Cluny’s Gerald of Aurillac”.

101 “Nous pourrions donc, em nous conformant à l’antique usage, fonner le nom de légende à tous les récits hagiographiques, même à ceux que ont uma valeur documentaire reconnue”.

106 “The combination of acts, places, and themes indicates a particular structure, that refers not just primarily to ‘what took place’, as does history, but to ‘what is exemplary’ (...) Every life of a saint must indeed be approached as a system which organizes a manifestation, thanks to a topological combination of ‘virtues’ and ‘miracles’”.

108 “(…) [the breakage] promotes a selection between what can be understood and what must be forgotten in order to obtain the representation of a present intelligibility”.

109 “Fictional facts are always artifacts, in this case cultural artifacts, speaking both for and through the culture revering them as truths”.

110 “When people heard or read stories contained in the lives of the saints, they learned not only of the power of the local patron saints, but also of an ideal of behavior, albeit one almost impossible to attain”.

111 “La Iglesia, retornando su papel rector, convirtió a los santos en uno de los recursos más eficaces de la Contrarreforma”.

114 “The saints inhabited a world of competing divine and diabolic powers, sharply etched in a dualistic imagery of light and dark”.

115 “Discontinuities of time are crushed by the permanence of that which is the beginning, the end, and the foundation”.

116 “Common opinion has it that the plot of a narrative imposes a meaning on the events that make up its story level by revealing at the end a structure that was immanent in the events all along”.

117 “Hagiography postulates that everything is given at the very beginning with a ‘calling’, an ‘election’, or, as in the lives of antiquity, with an initial *ethos*. Saints’ histories are then the progressive epiphany of this given (...) The end reiterates the beginning. From the adult we go back to the saint’s childhood, which already bears the signs of the posthumous effigy”.

119 “La santidad aparece más como una predisposición otorgada por Dios a sus elegidos que como un logro de la voluntad”.

123 “De aquí nació el ser todos los años para Rosa de tanto gusto la fiesta del Apóstol San Bartolomé. Sabía con luces soberanas que en este día había de pasar del destierro de este mundo a la patria celestial, y así le celebraba más devotamente que otros y le festejaba con singular cuidado (…) Tres años faltaban para que se llegase el tiempo en que había de morir la virgen (…)”

124 “Al mismo tiempo, como si hubiera procesión general, con gran frecuencia, por diversas calles concurrieron a casa de D. Gonzalo diversas cofradías, sin haber intervenido mandato del Arzobispo ni invitación de persona alguna (…).los corredores, ventanas y azoteas se veían llenos de toda clase de personas, unas sobre otras, amontonadas por todas partes. Hasta los tejados negreaban, poblados de gente de toda edad y estado. Tanto como todo esto montaba en el concepto de todos presenciar el entierro de una pobrecita hija de un soldado apenas conocida en Lima”.

125 “Llegaron a cortarla un dedo; no si sabe si con hierro o con los dientes”

126 “[Había] grandes quejas esparcidas por la ciudad, de que el sagrado cuerpo estuviese en lugar tan retirado, donde por las leyes de la clausura, ni a todas horas, ni de toda clase de personas podía ser visitado”.

127 “De aquí fueron al capítulo registrar el primer sepulcro de la virgen, de donde los fieles sacaban mucha tierra para remedio de varias enfermedades (...) y hallaron que al parecer sólo se podían haber sacado poco más de cuatro o cinco libras de tierra, si bien constaba por muchos testimonios que por aquel agujero que correspondía al lugar en que tuvo la virgen la cabeza, se habían sacado muchos más celemines y repartídolos por todo el reino. De donde se podía colegir con gran fundamento que el cielo había comunicado al sepulcro primero d Rosa lo que se cuenta del antiguo sepulcro de San Raimundo, y es que como van sacando tierra los devotos, va naciendo otra de nuevo”.

128 “Era continua la multitud de gentes que ofrecían votos, colgaban cirios y presentaban las muletas, después de lograda la salud por intercesión de la virgen”.

156 “De esta Rosa, en quien se cifran las glorias de su Patria.”

157 “Esta Santa era la primera flor, que Dios N. Señor había sido servido de plantar en su iglesia, procedida de aquella Gentilidad”.

158 “Nació esta Rosa de estima,
Para dar dulce a la lima*”.*

159 “Si es flor de Lima el azahar, Oy con fuerte mas dichosa, Es flor de Lima la ROSA”.

160 III. En campo de muchas flores diversas, y pequeñas, una Rosa, que sobresale, rodeada de resplandores (…)

En este campo nació
La Rosa, tan bella flor,
Que a todas roba el amor,
Y ninguna la excedió.
(D. Thomas Barreto)

162 "Aquí se descubre en gran parte el origen del vivo interés que despierta en cualquier alma iluminada por los resplandores de la fe de la lectura de la vida de un santo. Dicho queda con esto que hemos creído prestar un servicio a las personas devotas reimprimiendo la de Santa Rosa de Lima, escrita en latín por el P. Fr. Leonardo Hansen y vertida al castellano por el Padre Fr. Jacinto Parra; con algunas pequeñas modificaciones que ha sido preciso introducir".

164 "Afligida, ... fué a buscar con toda prisa el remedio a ... la virgen del Santísimo Rosario (...) No dilató mucho tiempo el consuelo de la virgen Rosa, la que es virgen y Rosa mística; y así con una ilustración oculta, se dignó hablarla en lo muy interior del alma, dando a conocer, como soberana maestra, a la santa … que el nombre de Rosa le era admirablemente agradable al Niño Jesús, que tenía en sus brazos; y que para mayor demonstración de sus favores, era voluntad suya coronar este nombre, aumentándole con el suyo; y que así de allí en adelante había de llamarse *Rosa de Santa María*".

166 "A symbol of an European flower transplanted to the New World".

168 "His face was so filled with glory that it looked like a rose"

173 "(…) … y con su bendición y maternal cariño he llegado a entender que mi alma se ha transformado en una Rosa consagrada al amable Jesús Nazareno".

178 "El en bautismo le fué impuesto el nombre de Isabel, probablemente y siguiendo una costumbre generalizada en América, para perpetuar la memoria de su abuela materna, llamada Isabel de Herrera".

179 "Sin que pueda adivinarse la causa, consta por los libros de bautizos de la parroquia de San Sebastián de Lima, que no recibió nuestra Santa el sacramento de la generación espiritual hasta el día de Pentecostés o de las Rosas, como le llaman los romanos, que cayó aquel año el 25 de Mayo".

180 "Vivió enojada por espacio de cinco años; y hubiera seguido el enojo por muchos más, a no haber mediado un incidente extraordinario que la aplacó para siempre (…)
Santo Toribio de Mongrovejo, … al administrar a nuestra Santa el Sacramento de la Confirmación, movido sin duda por superior impulso, en vez de llamarla con el nombre de pila, la llamó Rosa; (…) Con esto quedó sosegada la abuela de la niña".

182 "Rosa era nombre floral, de forma ninguna cristiano (...) Rosa no era nombra cristiano, parecía pagano, eco del tiempo gentil".

183 “En verdad, nadie llamaba así en Lima, no había otra Rosa en todo el vice-reino del Perú”.

184 “Rosa se sentía señalada por Dios, no en el terreno de los privilegios, pero en la de las obligaciones (…) No sabía si llamarse Rosa era un premio o un castigo, un llamado a la solitud o a caridad con el prójimo”.

186 “ ‘Su abuela le castigaba y batía cuando ella contestaba al nombre de Santa María’, haciendo el mismo María de Oliva cuando contestaba al nombre de Isabel”.

187 “(…) ... quedó de allí en adelante, a su nombre de Rosa adicionaría Santa María y llamaría Rosa de Santa María’. Creyó encontrar, segundo ella, aceptación en el rostro de La Virgen... (…)”

188 “Era quieta, apacible y graciosa, y tenia de continuo sereno el rostro, sin aquellos porfiados llantos que tan comunes suelen ser a los niños”.

196 “No había salido aún, como dicen, de los pañales ni de los primeros años de la infancia, cuando se puso ley rigurosa de abstenerse de todo género de fruta…”

198 “Siendo ya de cinco años, término para muchos de la infancia y principio del uso de la razón, … (…)”

206 “No faltaron por entonces en Lima mujeres tan ligeras de cascos o tan sobradas de malicia que dieron en fingir arrobos y simular éxtasis y venderse cual si fueran grandes Siervas de Dios y muy grandes confidentes suyas”.

207 “La fe exige de sus fieles dos actitudes perfectamente razonables y compatibles: un compromiso interior con la divinidad y un compromiso social con la comunidad religiosa. Este condicionamiento sociológico fue lo que citó las alumbradas limeñas en la categoría de herejes, porque su sociedad de beata fue incapaz de comprender las opciones que asumieran en el interior de su fe”.

208 “La sociedad que condenó estas mujeres no estaba capacitada para comprender que ella eran producto de la mentalidad colectiva y se sus intérpretes más intransigentes. Su pecado no fue otro que de la ortodoxia exagerada en tiempos de extremismos místicos y fervores radicales”.

209 “Maravilla fue que un cuerpo consumido y extenuado con tantos ayunos, hubiese lugar para recibir tantas disciplinas, y que pudiese sacar y derramar sangre el golpe de los azotes”.

210 “Así se verificó que desde la planta del pie hasta lo alto de la cabeza no quedó parte alguna en el cuerpo en que no ejercitase voluntarios tormentos tomados por su mano y buscados con su industria”.

211“Si los prudentes confesores no le hubieran ido a la mano, interponiendo el mandato y amonestándola frecuentemente, que en los ejercicios de mortificación se habían de ajustar discretamente lo santos deseos con lo que podían sufrir las fuerzas del cuerpo, aún hubiera tratado con mayor rigor su carne”.

212 “(…) … tomando el P. Juan de Villalobos una lima, repasó todas las puntas, remachó las que pudo y embotó las que sobresalían más, pareciéndole que con esto no había acabado poco con la virgen, ya que no había podido convencerla del todo a que dejase el uso de la corona”.

213 “Intentó la virgen ponerse una corona de verdaderas espinas para que fuese la semejanza más conforme al Esposo; y habiendo consultado el caso con su confesor, éste la disuadió, temiendo se engendrase materia corrompida en la cabeza, pudriéndose las puntas de las espinas”.

214 “ ¿Y quién había de averiguarlo, siendo ella una virgen tan recatada y modesta? El mismo confesor, que había dado licencia para esta mortificación oculta, porque sin ella no se atrevía la obediente virgen a emprender la más mínima cosa, sabía en confuso que traía una corona de púas; pero ni la había visto, ni le habían pasado por el pensamiento los ardides peregrinos que había inventado Rosa para lastimarse tan atrozmente. Mas al fin no permitió la Providencia divina que se ocultase”

217 “En aquel tiempo algunas señoras nobles, llevadas de devoción, solían convidar a Rosa y a su madre a su casa; rogábanles que se sentasen a la mesa con ellas, sirviéndoles comida, aunque no muy ostentosa bien sazonada. Eran estas ocasiones muy molestas para la virgen, a quien solo el olor de la carne ofendía. Su madre, … mandábala que comiese (…) Obedecía la virgen no solo con tristeza, sino con grave daño y tormento del estómago, no acostumbrado a semejante alimento. Y así no haciendo asiento la comida, se veía después obligada a arrojarla. (…) Si alguna vez el flaco y delicado estómago, aun haciéndole fuerza, no podía lanzar la comida que le inquietaba, luego advertía grandísima molestia (…) Lo mismo la acontecía cuando estando enferma (…) intentaban los médicos que reparase las fuerzas perdidas comiendo carne. Este medio estaba tan lejos de aliviar a la enferma, que con solo un bocado, como si fuera veneno, volvía a recaer, (…) y padecer la enfermedad en su primer estado ”.

218 “Mucho más admirable fue lo que advirtieron los domésticos y familiares de Rosa, que recibía siempre más fuerzas, y más vigor de los ayunos largos que del alimento corporal”

219 “Conociendo él mismo en otra ocasión la gran debilidad de Rosa, por muchos y manifiestos indicios, quiso que tomase un poco de alón de una ave cocida para reparar el desfallecimiento que padecía el estómago. Rosa, aunque sabía lo mucho que solía costarle el probar la carne, esforzábase a obedecer, por no parecer grosera. Apenas había pasado el primer bocado al estómago, cuando sintiendo presagios del peligro, dejó cortésmente la mesa y fuese a toda prisa al oratorio que estaba allí cerca. Echó tras sí las puertas, cerróse y salió después muy entrada la noche, como acostumbraba; pero muy perdido el color y muy macilenta. Preguntada cual fuese la causa del nuevo accidente, dijo casi temblando al contador y a su esposa, que había faltado muy poco para pagar con la vida el haber tomado

el pedazo pequeño de ave a que la obligaron. Tal había sido la obstrucción del pecho, que estuvo a punto de ahogarla".

220 "Medicamento de anacoretas, confesando que no podía acabar de entender cómo podía alimentar el ayuno".

221 "Estas experiencias ejecutadas tan en daño de Rosa, obligaron al contador ... rogase con grande instancia y protesta a los confesores, a los médicos y a los padres de la virgen, que de allí adelante no tratasen de poner en peligro su vida, mandándola comer carne; que bastaban tan siniestros sucesos para testimonio de su obediencia, que se extendía aún más allá de lo que alcanzaban sus fuerzas; que era crueldad y desagradar a Dios cuanto se intentase, haciendo guerra a la abstinencia de Rosa; (...)"

222 "Y porque veía la quitaban el regalo de sus abstinencias pidió a Dios en sus oraciones la diese un rostro y color en él, tal, que no se pudiesen conocer las penitencias, los ayunos que pensaba hacer con su divino favor. Pidióle más que de ninguna suerte (si merecía algo con su divina majestad) conociese el mundo la hacía tal favor. Oyola Dios y así a los 13 años de su edad le dio una enfermedad de postemas que le duró tres. Levantóse de la cama al fin de ellos. Quedóle un color blanquizco con el cual siempre vivió y un rostro tan lleno y tan hermoso que parecía un ángel, figura y color que jamás perdió aunque se le pasaban las semanas y los días sin comer como dicho es más que pan y agua".

224 " 'Las mortifica y las vivifica, las humilla hasta hundirlas en los senos del infierno, para sacarlas con gloria'".

225 "Había intentado la virgen una acción ardua de virtud heroica, a imitación de Santa Catalina de Siena y había salido con Ella. Creyendo doña Isabel Mejía, que esto había de ser dañoso y fatal para su salud, estimulada de un horror piadoso, dio aviso al Padre Maestro Fr. Alonso Velásquez, que era su confesor, rogándole que reprendiese ásperamente aquel exceso de virtud, al parecer temerario, y que la atemorizase para que en adelante no se aventurase a más de lo que podían llevar sus debilitadas fuerzas. Hízolo así el confesor, no sabiendo por las circunstancias, cuánta alabanza merecía, en vez de reprensión. Pero Rosa, como humilde, pidió perdón, y como si fuera culpa lo que era acción santísima, prometió la enmienda; alegre de verse reprendida en aquello en que había temido aplausos y vanagloria".

226 "It is hidden from the wise and prudent, and revealed to the littlest ones".

228 "(...) … comenzó D. Gonzalo a contar La admirable santidad de vida, la mortificación, la penitencia y excelencia de costumbres de Rosa, que entonces vivía en su casa. Estaba ella a la sazón en una pieza tan junta a la sala donde esto se hablaba (…) y así, a pesar suyo, no pudo excusar el oír lo que se decía. Mas no teniendo ánimo para sufrir lo mal que la sentaban alabanzas propias, huyó de allí con la ligereza del gamo (…) Soltando las riendas del desahogo, levantó el grito, y lamentándose amargamente de su infeliz suerte, hería con golpes el pecho, y despedía el sinsabor de sus alabanzas, que tanto la inquietaban. Estaba llena de confusión y de empacho. Y por ver si podía sacar un tormento con otro, golpeaba a

puño cerrado en la cabeza, para herirse con las púas de la corona con que tenía ceñida las sienes. Quien tanta molestia sentía en las alabanzas propias, ¿Con que gusto y alegría será razón pensar que recibiría los desprecios y baldones, las injurias y denuestos?".

229 "El divino infante Jesús, abrasado en amores, sin poder disimularlos, habló finalmente y le dijo estas palabras llenas de favor y ternura: 'Rosa de mi corazón, yo te quiero por esposa'. Estas voces penetraron el corazón de la virgen: y herida el alma con las saetas y dardos del amor, sin poderse tener en pie, cayó de improviso desmayada; y tras una breve lucha de afectos de amor y de temor, de temblor y de alegría, se hundió en el abismo de su nada".

230 "Alcanzó que el mismo hijo de Dios se desposó con ella diciéndola Rosa sed mi esposa. Y la Virgen Santa María, en tal desposorio, fue la madrina; porque en acuesta ocasión tenía al niño Jesús en sus manos, mirando a Sóror Rosa, la dijo: gran favor es el que te ha hecho mi hijo Rosa. Padres, querer decir los portentos, los prodigios, maravillas y gracias que Dios comunicó a Sóror Rosa de Santa María agradecido del amor con que esta sierva suya la servía y amaba, es nunca acaba".

232 "Había llegado Rosa en alas de la oración hasta el grado supremo de perfecta unión con Dios. En este mismo tiempo comenzó a padecer cada día desvíos rigurosos de oscuridades mentales (...). Se hallaba en un momento metida en donde del todo se retiraba la memoria suavísima de la divinidad (…) Allí cuanto más se alejaba Dios de la virgen, tanto más distante se hallaba de sí misma (..)Trabajaba en el entendimiento por rastrear algunas luces de las perfecciones de Dios; pero habíase retirándolas luces y las ideas de tales perfecciones (…) Fatigábase la memoria en reducir a su presencia algún de los muchos favores que había recibido de la mano bondadosa de su amante dueño; más no podía porque se hallaba ciega. Y para que llegasen al último colmo las penas, solo se acordaba, como entre espesas y confusas nieblas, que alguna vez había conocido a Dios y se le había amado; mas sentía que ahora ni le amaba ni le conocía, porque le divisaba confusamente como entre sombras; y le miraba como peregrino ausente, ajeno, extraño, muy a lo lejos, como que le conocía de fama, no de vista, de trato ni de presencia. Y esto era lo que más le martirizaba, verse en destierro tan distante de las noticias de su querido esposo. (…) Voceaba el corazón afligido, clamaba diciendo: 'Dios mío, Dios mío, por qué así me has desamparado'; pero en los vacíos del alma ni aun los ecos respondían de tales lamentaciones. (…) estaba amortiguado el calor de los afectos, embotado el discurso, y todo el sentimiento de la piedad sumergido en letargo profundísimo"

233 "Los más templados y de más seso lo achacaban a la melancolía y al desvanecimiento del cerebro, originado de los continuos ayunos y las frecuentes vigilias. Enflaquecida la cabeza, decían ellos, por la fuerza de las mortificaciones, nada de extraño tendría que soñara con cosas tristes y melancólicas, que no tenían otra realidad que la que la daba una imaginación enferma".

235 "Diríase que era el natural de Rosa nacido para sufrir. Mas eran éstos solamente preludios y rudimentos con que de antemano se industriaba el ánimo a tratar su cuerpo, como si fuera ajeno".

236 “Pero con ser tan prolijo el tiempo de la cura y el dolor tan prolongado, no le faltó a Rosa tal paciencia y constancia, cual a juicio del cirujano no podían esperarse no en aquella tierna edad, ni en la más robusta y crecía del más animoso joven”.

237 “Por mejor tuviera, madre mía, perder la vista, que emplearla en mirar las vanidades del siglo”.

238 “Querellábase de que el estado de nuestro siglo y la honestidad del sexo no permitiesen el retirarse a la aspereza de los montes y buscar allí una gruta inculta entre las quiebras de los peñascos, donde vivir apartada de todo comercio humano. Alababa continuamente con santa envidia los felicísimos tiempos de los ermitaños antiguos; suspiraba en oyendo que se hacía cualquier mención de los desiertos de Nitria y de la Tebaida…(…)”

239 “Si amenazaba el cielo con algún castigo al reino del Perú o a Lima, su patria, procuraba apartarle con sus disciplinas”.

242 “Una última característica signó la capital del virreinato peruano: su piedad. Esta piedad convirtió a la Ciudad de los Reyes en la Ciudad de los Santos. La vida en los hogares limeños era de una acentuación cristiana muy marcada. Los vecinos seguían viviendo, en mucho, el clima de la Reconquista”.

244 “Los limeños vivían orgullosos de su ciudad y la proclamaban Roma por sus iglesias, Florencia por su hermosura, Milán por sus visitantes, Bolonia por su abundancia, Venecia por su riqueza, Génova por sus hijos y Salamanca por su universidad”.

246 “Don Francisco tenía muy gran deseo de buscar lugar para fundar la ciudad que estaba en Xauxa (*sic*). Habían mirado algunas veces el Valle de Lima y tornándolo a ver, pareciendo a todos que era buen lugar y donde había uno de los mejores puertos de la costa, se determinó de fundar en él la ciudad”.

251 “Pizarro explicó que venían de España, donde eran naturales, en cuya tierra estaba un rey grande y poderoso, llamado Carlos, cuyos vasallos y criados eran ellos y otros habían salido a descubrir por aquellas partes, como veían y a poner debajo de la sujeción de aquel rey lo que hallasen. Y principalmente, y ante todas las cosas, a dar noticias como los ídolos en que adoraban eran falsos y sin fundamento los sacrificios que hacían, y como para salvarse habían de se volver cristianos y creer en el Dios que ellos adoraban”.

253 “(...) … tal era el afecto que tenía al Sacramento de la Eucaristía, qué más quisiera gastar la sangre de sus venas derramándola en su defensa, que ofrecerle flores. No tardó mucho en llegar la ocasión. Descubrió-se en la playa del mar Pacífico, cerca de Lima, una gruesa armada de holandeses el año de 1615, por el mes de Julio; poniendo en cuidado y temor las costas marítimas del Perú, por ser inopinada su hostilidad y por no estar bien prevenidas para defenderse. En todas partes sonaba el estruendo formidable de tocar al arma, y en el ínterin el clero secular y regular se ocupaba en hacer públicas rogativas, sacando al Santísimo Sacramento, para que se empleasen en rogar a Dios les librase del peligro los que no podían manejar las armas. (…) dióse orden que saliesen hasta los eclesiásticos a impedir al enemigo el desembarque, por tenerse por cierto, que siendo la

armada de calvinistas, no sólo tiraban sus deseos a despojar la ciudad con el saco y degollar sus habitadores, sino también a profanar todo lo sagrado, robar todos los templos y acabar furiosamente con la religión cristiana. En el ínterin Rosa, que en el templo de Predicadores, acompañadas de muchas nobles matronas, esperaba el fin de estos alborotos sólo temblaba de las injurias que se temía hiciesen los pérfidos herejes al Santísimo Sacramento, que estaba descubierto (…).
Llegó en aquella sazón una nueva, aunque incierta, tristísima, de que (…) os enemigos de la fe (…) estaban ya sus tercios muy cercanos de Lima (…) bastó para hacer desmayar del todo a las que estaban en compañía de Rosa (…) Sólo la virgen estuvo tan lejos de temer o mostrar cobardía, poniéndose en huída o buscando donde esconderse (…) teniendo por cierto se había llegado ya la hora felicísima, que le había costado tantos deseos y tantos suspiros, en que poder dar la vida y derramar su sangre por la honra y culto del Santísimo Sacramento (…) Allí con cara de risa comenzó a exhórtalas al martirio. Decía: 'Que se les había venido a las anos una ocasión preciosa y afortunada, no menos que ser sacrificio cruento, a vista del incruento sacrificio del altar; ser víctimas por la víctima divina que adoraban, y poner el alma y la vida en honra del cuerpo de Jesucristo que estaba descubierto (…)
(...) Llegó aviso que se había retirado el enemigo de la playa, levantando velas y engolfando en el Océano, porque el Almirante, súbitamente acometido de mortales accidentes, había hecho seña de recoger (...) Para [Rosa] volver decentemente a su casa, (...) con no pequeño dolor de que así se hubiese escapado de entre las manos La ocasión fugitiva del martirio. Esto no obstante, también se daba alegres plácemes de La libertad de su patria y mucho más de que no se hubiesen profanado La religión santa ni los templos".

254 "Pero es más glorioso martirio morir despacio que morir de una vez; y no después de haber muerto poco a cada uno de los miembros del cuerpo".

255 "The Blessed Sacrament seemed almost her only food. Her love for it was intense. When the Dutch fleet prepared to attack the town, Rose took her place before the tabernacle, and wept that she was not worthy to die in its defense".

260 "Con el mismo fervor de espíritu trabajaba la piadosa virgen por empeñar y ascender a los que le parecían aptos para este ministerio, con el fin de que se dedicasen a convertir infieles. Especialmente a los religiosos de u Orden, rogaba, amonestaba y protestaba 'que ordenasen a este fin desde el principio todos sus estudios y desvelos, y que fuese el blanco glorioso y sublime de todas sus tareas reducir todo lo restante de la América a la fe católica; desterrando de toda ella la idolatría. (…) Aseguraba con palabras llenas de energía santa: ' que si un fuera mujer había de ser su primer cuidado, en acabando de cursar en los estudios, darse toda a las misiones y predicación del Evangelio, deseando ir a las provincias más feroces, bestiales y que se sustentan de carne humana; sólo para acudir con salud y remedio a los indios, a costa de su sangre y sudores, y a fuerza de la predicación y del catecismo' ".

261 "No sólo se dolía de los indios occidentales, que estaban más vecinos a Lima, sino también de las muchas naciones, que en sus términos contiene el imperio dilatado de la China, y los reinos tan poblados del Oriente."

263“Se le daba a entender por ella indirectamente, que todo este suceso era especial don que Dios concedía a la ciudad de Lima, atendiendo a sus meritos y a sus obras, y que por su respeto quería honrarla con este nuevo monasterio, como con una joya de mucho precio”.

264 “Tanto como todo esto montaba en el concepto de todos presenciar el entierro de una pobrecita hija de un soldado apenas conocida en Lima. Nunca se vió más conmovida esta noble ciudad”.

268 “The relics themselves... were not responsible for the miraculous; they did not serve as a direct conduit of some mysterious taumaturgic radiation”.

279 “Al mismo tiempo, como si hubiera procesión general, con gran frecuencia, por diversas calles concurrieron a casa de D. Gonzalo diversas cofradías, sin haber intervenido mandato del Arzobispo, ni invitación de persona alguna, ni quien les ofreciese limosna porque saliesen. También vinieron los religiosos mendicantes con sus insignias y guiones. Luego vino el cabildo de la Santa Iglesia Metropolitana voluntariamente, fuera de lo que acostumbraba; pues solo hacia esta demonstración cuando se entierran sus arzobispos. Juntóse al acompañamiento la Audiencia y los Oidores, que rara vez hacen tales demonstraciones, sino en la muerte de los virreyes. No tienen número ni cuenta los caballeros y personas nobles que concurrieron, por ser grande la multitud (…). No fue menos solícita la piedad de las ilustres matronas, ni el deseo que tenían de ver por vez última a Rosa (…). Por donde había de pasar el entierro ocuparon los balcones las damas de mayor porte; los corredores, ventanas y azoteas se veían llenos de toda clase de personas, unas sobre otras, amontonadas por todas partes. Hasta los tejados negreaban, poblados de gente de toda edad y estado. Tanto como todo esto montaba en el concepto de todos presenciar el entierro de una pobrecita hija de un soldado apenas conocida en Lima”.

281 “Reconocer la santidad de la virgen peruana era conmemorar la famosa ‘donación’ de Indias que en 1493 el papa Alejandro VI (1431-1503) hiciera a ,os Reyes católicos”.

287 “Estando en ocasión su madre de visita con otras señoras nobles, aconteció que todas ellas comenzaron a pedir con instancia a Rosa se pusiese una guirnalda de flores, que acaso estaba en la pieza, parar darla olor y fragancia (…) Rehuíalo la modesta virgen con todo encogimiento. Porfiaban ellas con todo esfuerzo importuno, hasta que la madre, por no parecer grosera y por dar gusto a las que estaban de visita, mandó las obsediese (…) Venció, empero, el ingenio peregrino de Rosa, haciendo paces y dejando dueños del campo a los dos opuestos efectos”.

288 “En aquel tiempo algunas señoras nobles, llevadas de devoción, solían convidar a Rosa y a su madre a su casa (…) Su madre, más atenta a complacer a las que hacían el convite, que no a su hija, mandábala que comiese (…) Obedecía la virgen no solo con tristeza, sino con grave daño y tormento del estómago, no acostumbrado a semejante alimento”.

289 “Había intentado la virgen una acción ardua de virtud heroica, a imitación de Santa Catalina de Siena y había salido con ella. Creyendo doña Isabel Mejía, que esto había de ser dañoso y fatal para su salud, estimulada de un horror piadoso, dió aviso al Padre Maestro Fr. Alonso Velásquez, que era su confesor, rogándole que reprendiese ásperamente

aquel exceso de virtud (…) Hízolo así el confesor, no sabiendo por las circunstancias, cuánta alabanza merecía, en vez de reprensión. Pero Rosa, como humilde, pidió perdón, y como si fuera culpa lo que era acción santísima, prometió la enmienda; alegre de verse reprendida en aquello en que había temido aplausos y vanagloria".

291 "Medio siglo de existencia contaba tan sólo la Ciudad de los Reyes, como ha dado en llamarse a Lima, capital del Reino descubierto por el intrépido explorador Francisco Pizarro, cuando brotó en ella la flor más hermosa de virtud que ha producido hasta el presente el jardín ameno del Nuevo Mundo".

292 "Dios, que privó a los padres de Rosa de Santa María de los bienes que llaman de fortuna, les enriqueció con una prole numerosa y escogida (…) Buena prueba tenemos de esto en el caso que nos ocupa. A no ser por Rosa de Lima, ¿quién pronunciaría hoy con respecto, mezclado de justa emulación, los nombres del pobre arcabucero real, Francisco flores, y de la humilde y oscura madre de familia, María de Oliva, padres afortunados de la ilustre patrona de todas las Indias?"

294 "La circunstancia de no haber sentido María de Oliva molestia alguna cuando dió a luz a nuestra santa; siendo así que en el parto de los otros hijos se había visto siempre al borde del sepulcro, fue causa de que cuando tuvieron noticia del prodigio auguraran favorablemente de la niña que acababa de venir al mundo. La Providencia divina señala muchas veces El camino que han de recorrer los santos con prodigios que les dan a conocer, apenas sientan la planta en la senda de la vida".

297 "Era doctor Juan Del Castillo en la profesión y el oficio, médico; seglar en el estado; en la vida, pureza del espíritu y en los ejercicios y en la perfección, religioso. En Lima por aquel tiempo, era venerado por varón excelente en virtudes; y entre los siervos de Dios más escogidos, estimado por uno de los primeros (…) fue muy celebrado por muy docto en las escuelas y academias. Aplaudíanle los varones más señalados en letras, porque tenía don de claridad y porque sabía explicar los conceptos más oscuros, con términos breves, propios y clásicos, prenda que gozan pocos, aunque sean muy grandes. Su vida era un espejo puro y terso de piedad, tanto que en el común sentir se tenía por cierto que poseía todas las virtudes en grado heroico".

298 "Era sabio en la teología mística; no a fuerza de especulación y estudios, que se queda muy afuera en esta materia, sino por experiencia propia. La poseía con conocimiento de causa (…)".

299 "El Maestro Fr. Juan de Lorenzana (…) era tenido en la común opinión por casi igual en virtud y santidad al doctor Castillo. Señalabas mucho en este varón insigne la perfección de la vida y la profunda sabiduría de Teología escolástica".

300 "Veía el examinador que Rosa había satisfecho plenamente a todo lo que podía exigir el examen más riguroso (…)
Concluyó el doctor diciendo que el camino que llegaba era llano y seguro (…)
Lo mismo sintió el Maestro Lorenzana, después que con toda atención y diligencia exploró el espíritu de la virgen, con examen más frecuente y más repetido".

301 “María de Oliva, madre de la virgen, entre otra muchas cosas que declaró con juramento delante de los jueces Apostólicos... (...)”

302 “La infancia y niñez de Santa Catalina de Siena, según refieren los historiadores, fueron tan apacibles y tan pacificas, que por esta causa muchos la llamaron, en vez de Catalina, Eufrosina, que significa graciosidad y alegría. Del mismo natural dotó Dios a Rosa en su infancia. Era quieta, apacible y graciosa (…)”.

303 “Innumerables son sin duda los caminos por donde la sabiduría eterna suele llevar a las almas que escoge para que suban a la cumbre de la perfección. A Rosa quiso guiarla por su misma mano, por el atajo, por donde quiso caminara la seráfica virgen Santa Catalina de Siena”.

304 “Sobre cimientos tan sólidos, tan profundos y tan capaces, pude levantar Rosa con seguridad el excelso edificio de las virtudes (…) Sólo consta sumariamente que, siguiendo las pisadas de Santa Catalina de Siena, poco a poco y… (…)”

305 “Al principio, cuando vistió el hábito de Santa Catarina de Siena… (…)”

306 “(…) ... Francisca de Montoya (...) estuvo toda la noche ayudando a Rosa en el oficio de vestir la imagen de Santa Catalina. Acabada la obra apartóse a reposar un rato para asistir a la procesión que había de ser después de pocas horas. Rosa encomendóla muy de veras a la santa, entre tanto que tomaba el sueño, rogando que la librase de un gran peligro que la amenazaba. No fue sin fruto la intercesión solícita, pues disparándose algunos fuegos artificiales mientras andaba la procesión, vino derechamente un cohete a herir a Francisca en uno de los ojos. Dióle un golpe en la ceja sin daño alguno, y no porque no tuviese fuerza la pólvora para abrasarla los ojos; pues saltando de aquel puesto y dando de reborde en otra mujer que estaba allí cerca, la quemó la ropa y pasó el fuego casi hasta las carnes; y así francisca teniendo por cierto que debía este beneficio a las oraciones de la virgen, refrióla el suceso, dándole gracias por el cuidado de haberla encomendado a Santa Catalina”.

307 “Máximas que observa cuidadosamente a imitación de varios santos, cuyas vidas había leído, siendo su último recurso… (…)”

308 “Este fué el horno encendido en el que se purificó la caridad de San Pablo. En este también se purificó la virtud de Rosa, aunque fué muy diverso el fuego”.

309 “Aumentábase cada día la frequencia del pueblo, que venía a visitar el sepulcro, porque cada día crecían los beneficios que allí recibían los enfermos, recobrando la salud”.

310 “(…) ... vió que la Reina celestial con cara afable y rostro alegre se volvía al Hijo que tenía en sus brazos y desde allí la miraba con más suavidad y benevolencia, dando indicios manifiestos de la buena suerte que le esperaba. Rosa entonces, rebosando el corazón con gozo tan crecido, como no esperado de su humildad encogida, puso los ojos en el Dios Niño y vió que también la miraba con agrado y con cariño (…) Otras muchas veces, como

diremos después, había favorecido esta sagrada imagen a la virgen dejándose ver con la afabilidad y la dulzura, pintadas en su rostro, estando Rosa en oración … (…)"

311 "(…) ... comenzó a padecer cada día desvíos rigurosos de oscuridades mentales, (…) que no sabía si estaba en el infierno o en la cárcel terrible del purgatorio, o en otros calabozos profundos, privados de toda luz y consuelo. Se hallaba en un momento metida en donde del todo se retiraba la memoria suavísima de la divinidad (…) Era aquel un destierro de densas tinieblas, una región de muerte, noche de olvido y desmayo, mazmorra de calamidad extrema… (…)"

312 "Entre los muchos dones que gozó Rosa, era uno de los más eminentes y admirables el tener gracia especial de discreción de espíritus para distinguir las visiones verdaderas de las que son ilusiones del demonio y sugestiones astutas de la antigua serpiente (…) dio eruditamente su parecer y censura en orden al modo de distinguir las verdaderas revelaciones de las falsas, por medio de reglas tomadas de los efectos que unas y otras dejan en el alma. (…) Esta era la misma doctrina que Cristo enseñó a Santa Catalina, y de ella lo aprendió, como de única maestra, nuestra virgen Rosa".

313 "Cautelábanse todos de no hacer asiento en la virgen, perdonando a su piadosa huésped; como si juramentados hubieran hecho concierto, pagando así la posada".

314 "A éstas (…) acometían luego en batallones cerrados, poniendo sitio a la cara y a las manos con velocidad y prisa".

315 "Cuándo me entré en esta celda hice paces generales con estos cínifes; fueron las condiciones que ellos no me turbasen ni me afligiesen, y que yo en nada les haría agravio. Hemos cumplido puntualmente entrambas partes; y no solo gozamos con sosiego y sin hostilidades de esta común estancia, sino que ellos también a su modo me ayudan a cantar las alabanzas divinas'".