



**O TEATRO DE DEUS: A CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO SAGRADO DE
JUAZEIRO A PARTIR DE NARRATIVAS FEMININAS
(CEARÁ, 1889-1898)**

EDIANNE DOS SANTOS NOBRE



**NATAL, RN
Fevereiro de 2010**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA E ESPAÇOS
LINHA DE PESQUISA: CULTURA, PODER E REPRESENTAÇÕES ESPACIAIS**

**O TEATRO DE DEUS: A CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO SAGRADO DE
JUAZEIRO A PARTIR DE NARRATIVAS FEMININAS
(CEARÁ, 1889-1898)**

EDIANNE DOS SANTOS NOBRE

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do grau de Mestre no Curso de Pós-Graduação em História, Área de Concentração em História e Espaços, Linha de Pesquisa Cultura, Poder e Representações Espaciais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, sob a orientação do Prof. Dr. Durval Muniz de Albuquerque Júnior.

NATAL, RN
2010

Catálogo da Publicação na Fonte.
Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Nobre, Edianne dos Santos.

O teatro de Deus: a construção do espaço sagrado de Juazeiro a partir de narrativas femininas (Ceará, 1889-1898) / Edianne dos Santos Nobre. – 2010.

200 f.: il.

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação em História, Natal, 2010.

Orientador: Prof.º Dr. Durval Muniz de Albuquerque Júnior.

1. Espaço sagrado - Juazeiro do Norte (CE). 2. Narrativa (Retórica). 3. Mulheres católicas. 4. Religiosidade. I. Albuquerque Júnior, Durval Muniz de. II. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. III. Título.

RN/BSE-CCHLA

CDU 291.35(813.1)



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA E ESPAÇOS

PPGH

Diante do exposto, a candidata foi considerada
APROVADA com o conceito A.

Prof. Dr. DURVAL MUNIZ DE ALBUQUERQUE JUNIOR

(Presidente)

Prof. Dr. RENATO AMADO PEIXOTO

(Examinador Interno)

Prof. Dr. FRANCISCO RÉGIS LOPES RAMOS

(Examinador Externo)

EDIANNE DOS SANTOS NOBRE

(Mestranda)

Secretaria do PPGH

*Para meu pai, Edmilson Nobre Dourado,
exemplo de caráter e fortaleza, sem seu apoio e carinho
a realização desse trabalho seria impossível.*

AGRADECIMENTOS

Fazer agradecimentos é uma tarefa difícil, pois, não há como medir a importância de cada pessoa que de alguma maneira participou no processo de construção desse trabalho, seja nas conversas informais e nas trocas de ideias, seja nas formalidades acadêmicas que se impõem em nossa profissão. Cada pessoa que travou contato comigo sabe da minha gratidão e da minha dívida. Expresso aqui algumas dessas atuações na minha vida e manifesto de antemão *mea culpa* pelos esquecimentos, que como diz Nietzsche também são necessários.

Em primeiro lugar, agradeço ao padre Francisco Roserlândio de Sousa, diretor do Arquivo Histórico Diocesano Padre Antônio Gomes de Araújo, bem como à sua assistente Tânia Peixoto, que participaram efetivamente na minha trajetória acadêmica e no meu amadurecimento profissional e pessoal.

Às Irmãs Annete Dumoulin, Anna Theresa Guimarães e à professora Maria do Carmo Pagan Forti, pelo carinho e atenção nas primeiras pesquisas no Centro de Psicologia da Religião e pelas considerações e observações valiosas feitas aos meus primeiros trabalhos, tentativas ainda ingênuas de produção acadêmica.

À Sônia Maria de Meneses Silva, pela atenciosa e fundamental orientação desde os meus primeiros passos na graduação. Mais que uma mestra e uma amiga querida, Sônia é um modelo de profissional que tento seguir ainda com passos cambaleantes.

Ao professor Durval Muniz de Albuquerque Junior, que me deu a honra de ser sua orientanda no mestrado e de ser sua amiga na vida. Pelas longas conversas (des) pretensiosas e por acreditar no meu projeto, sou muito grata.

Aos professores Iranilson Buriti (UFCEG), Jacqueline Hermann (UFRJ), Jane Semeão (URCA), Laura de Mello e Sousa (USP), Manoel Salgado (UFRJ), Maria de Deus Manso (Universidade de Évora), Margarida Dias (UFRN), Maria Emília Porto (UFRN), Otonite Cortez (URCA), Renata Marinho Paz (URCA), Renato Amado (UFRN), Régis Lopes Ramos (UFC), Roberto Marques (URCA) e Rosilene Melo (UFCEG), que na graduação e no mestrado fizeram observações valiosas ao meu trabalho e que acompanham minha trajetória, agradeço a

paciência e atenção dispensadas.

Aos queridos amigos e companheiros pelos caminhos de Clio: Daniele Alves, Ítalo Bezerra, João Paulo Fernandes e Jucieldo Alexandre, que compartilham comigo o mesmo sonho desde o início da graduação: esse trabalho é nosso.

A Aryana Costa, Francisco Firmino Neto, Helder Macedo, João Maurício Gomes, Marcos Alves, Olívia Medeiros, Rosenilson Santos e Wesley Garcia, amigos queridíssimos que fiz em Natal e que espero ter sempre por perto.

Ao Grupo de Estudos e Pesquisa em História Social da URCA e ao corpo de discentes e docentes do Programa de Pós-Graduação em História da UFRN: foi através de valiosos diálogos na sala de aula, nas reuniões do fim da tarde, nas lanchonetes e bares que surgiram algumas das ideias que estão presentes aqui.

Às minhas madrinhas queridas Cétura Cruz e Lassalet Cruz que foram meu porto seguro quando eu ainda estava “desterritorializada”, meu sincero agradecimento.

A CAPES pela bolsa de pesquisa concedida através da Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, que foi fundamental para o desenvolvimento e concretização deste trabalho.

E para Daniel Abreu, meu companheiro e ‘leitor oficial’, pelo apoio constante e pelas considerações importantes em alguns dos textos que compõem esse trabalho.

Agradecida.

RESUMO

Neste trabalho, discutimos a construção do povoado de Juazeiro – localizado no interior cearense –, como um espaço sagrado a partir da análise do conjunto de depoimentos de nove beatas contidos em um processo episcopal do final do século XIX. Esse processo foi instaurado em 1891 para investigar a ocorrência de um possível milagre eucarístico com a beata Maria Madalena do Espírito Santo de Araújo. Demonstramos que o conjunto de estratégias punitivas da Diocese acabou por provocar um reordenamento das peregrinações a Juazeiro que até 1894 eram feitas a fim de prestar culto ao Sangue Precioso e que após a condenação dos fenômenos pela Santa Sé se rearranjaram em torno da figura do padre Cícero Romão Batista, com o pretexto de prestar culto ao próprio padre e a Nossa Senhora das Dores, atual padroeira da cidade de Juazeiro do Norte.

Palavras-chave: Juazeiro, espaço sagrado, narrativas femininas.

ABSTRACT

In this work, we discuss the construction of Juazeiro – in the state of Ceará -, as a sacred space from the analysis of the testimonies of nine religious women called “beatas” in an Episcopal process in the late nineteenth century. This process was initiated in 1891 to investigate the occurrence of an Eucharistic miracle with beata Maria Magdalena do Espírito Santo de Araújo. We show that the punitive strategies of the Diocese eventually caused a reordering of pilgrimages to Juazeiro which until 1894 worshipped the “Precious Blood” and that after the condemnation of the phenomena by the Holy See are rearranged around the figure of Father Cicero Romão Batista, under the pretext of worshipping the priest himself and also Nossa Senhora das Dores, currently the patron saint of the city of Juazeiro do Norte.

Keywords: Juazeiro, sacred space, feminine narratives.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO – O Espetáculo	11
PRIMEIRO ATO – Mundo Alucinante e Alucinado	34
<i>Cena I – Um lugar de passagem: o povoado de Juazeiro</i>	34
<i>1872: A povoação de Juazeiro recebe seu sexto capelão</i>	46
<i>Cena II – Os milagres de Juazeiro e os perigos para a “Fé Católica”</i>	54
SEGUNDO ATO – “Locuta romana est, causa finita est”	71
<i>Cena I – O desenrolar do processo episcopal: primeiro inquérito</i>	71
<i>As experiências</i>	76
<i>Práticas do crer no espaço de Juazeiro</i>	85
<i>Cena II – O controverso segundo inquérito</i>	94
<i>Padre Alexandrino: “mártir da obediência”</i>	101
TERCEIRO ATO – Narradoras do sagrado, poetisas da imaginação	105
<i>Cena I – Porta dos Céus: Juazeiro como lugar de salvação</i>	105
<i>Imagens do sagrado na Igreja de Nossa Senhora das Dores</i>	111
<i>Cena II – Vaso de Eleição: Juazeiro como lugar de purgação</i>	123
<i>Purgatório Temporário: o sufrágio do Cardeal Pecci</i>	129
<i>Visões e viagens ao além: as missões no Purgatório e no Inferno</i>	136
ÚLTIMO ATO – Sonhos e esquecimentos: o reordenamento dos espaços	142
<i>Cena I – Os discursos que cercam os espaços de Juazeiro</i>	142
<i>“Dizer a verdade”: as retratações das beatas de Juazeiro</i>	151
<i>Cena II – Como os sonhos constroem uma Nova Jerusalém</i>	164
<i>O apelo à Santa Sé pela “causa santa”</i>	167
<i>Novos espaços de devoção</i>	171
OS BASTIDORES - CONSIDERAÇÕES FINAIS	179
REFERÊNCIAS	184
<i>Fontes</i>	184
<i>Bibliografia</i>	186

*Juazeiro seduz a vontade de lembrar.
(Régis Lopes)*

*Se, por exemplo, pinto a paisagem do rio em Anteuil, espero que a minha pintura me traga tanto imprevisto, embora de um outro gênero, quanto me trouxe o curso verdadeiro que vi. Não se pode tratar nem por um instante de refazer com exatidão um espetáculo que já é do passado. Mas, necessito revivê-lo inteiramente, agora de uma maneira nova e pictural e, fazendo isso, dar a mim mesmo a possibilidade de um novo choque.
(Charles Lapicque)*

INTRODUÇÃO – O ESPETÁCULO

En este teatro, tan ceñido de contrarios, tan adornado de opuestos, ven recíprocamente los mortales representar sus acciones.¹

Na madrugada da primeira sexta-feira da quaresma de 1889, na Igreja de Nossa Senhora das Dores do povoado de Juazeiro, após uma exaustiva noite de orações e penitências oferecidas ao Santíssimo Sacramento, o padre Cícero Romão Batista (1844-1934) que presidia os trabalhos daquela noite, decide encerrar a vigília ministrando a comunhão da Sagrada Eucaristia às pessoas que com ele estavam. Ao receber a comunhão a beata Maria Madalena do Espírito Santo de Araújo (1862-1914) é tomada por uma “*veemente dor, unida ao mesmo tempo a uma grande consolação da alma*”. Em sua língua, a hóstia recém-consumida transformava-se em sangue pela primeira vez e a partir daquele momento ela seria, segundo seus próprios depoimentos, a esposa fiel de Cristo com a missão de “*converter os pecadores, santificar as almas e liberar as almas do purgatório*”. O Sangue Precioso que ali se derramara “*tanto que além do que ela sorveu, parte caiu na toalha e parte caiu mesmo no chão*” teria como objetivo fazer daquele lugar “*uma porta do céu e um lugar de salvação para as almas*”. Segundo o padre Cícero, o fenômeno reproduziu-se durante todo o tempo quaresmal daquele ano “*e principalmente as quartas e sextas feiras de cada semana [...] o que se deu também uma vez, no sábado da Paixão no mencionado ano, depois do que passaram a ser diários até a Ascensão do Senhor*”.²

Em 1891, a Diocese cearense instaurou um processo episcopal que teve como finalidade investigar o caráter do fenômeno acontecido com Maria de Araújo e a partir da investigação das condições nas quais se dava o sangramento da hóstia, a comissão de inquérito deveria dizer se o fenômeno era um milagre ou não. Esse processo contém os depoimentos de Maria de Araújo, bem como de outras beatas, sacerdotes e pessoas influentes econômica ou politicamente da região, contendo ainda relatórios médicos sobre o estado de saúde da beata Maria de Araújo.³

1 Suarez de Figueroa. Varias noticias, fol. 9. Citado por MARAVALL, 1998: 327.

2 Relato construído a partir dos depoimentos de Maria de Araújo (09.09.1981) e do padre Cícero Romão (17.07.1891) In “*Cópia autêntica do processo instruído sobre os fatos do Juazeiro*”, Arquivo do Departamento Histórico Diocesano Padre Gomes, Crato-CE, pp. 04-08. Doravante citaremos como “*Cópia autêntica...*”.

3 Em 2004 o DHDPG nos disponibilizou uma ‘cópia oficial’ do processo que foi transcrito pela professora Maria do Carmo Pagan Forti. No entanto, há outra versão da transcrição que foi feita pelo professor Salatiel Barbosa. Essas cópias se diferenciam em alguns pontos e principalmente por haver na transcrição do prof. Salatiel anexadas no final do segundo inquérito outros depoimentos feitos em 1894 e algumas outras cartas que

Encontramos nesse processo episcopal, não obstante com surpresa, além dos relatos da beata Maria de Araújo, depoimentos de outras mulheres que falavam não só dos sangramentos, mas também de uma série de outros “*fenômenos extraordinários*” como viagens ao Purgatório, Céu e Inferno, aparecimento de hóstias ensangüentadas, estigmas de crucificação, sangramento de crucifixos de metal maciço, relatos de visões, profecias, êxtases e comunhões espirituais.⁴ Além disso, essas mulheres não falavam somente dos fenômenos que envolviam Maria de Araújo, mas também atribuíam a si mesmas a produção desses fenômenos e todas apresentavam a mesma justificativa nos depoimentos: o de confirmar Juazeiro como um lugar escolhido por Deus para salvar a humanidade. Ao todo, outras oito beatas assumiam ter experiências místicas como as relatadas acima, eram elas: Ângela Merícia do Nascimento (1863-?), Antonia Maria da Conceição (1861-?), Anna Leopoldina Aguiar de Melo (1872-?), Jahel Wanderley Cabral (1860-?), Maria das Dores da Conceição de Jesus (1876-?), Maria Joanna de Jesus (1858-?), Maria Leopoldina Ferreira da Soledade (1862-?) e Rachel Sisnando de Lima (1851-?).

Parti do pressuposto de que nos depoimentos dessas mulheres encontramos as primeiras assertivas que fundarão Juazeiro como um lugar de peregrinação. É importante ressaltar que as peregrinações as quais me refiro por todo o texto, dizem respeito àquelas feitas entre os anos de 1889 e 1898, aproximadamente, a fim de prestar culto ao Sangue Precioso de Cristo que, segundo os crentes no milagre eucarístico, manava das hóstias consumidas por Maria de Araújo.

A ocorrência do sangramento da hóstia está, pois, no cerne da formulação do que chamamos de ‘história oficial’ de Juazeiro, cidade situada no sul do Ceará na região conhecida como Cariri cearense, criada oficialmente em 22 de junho de 1911.⁵ No entanto, é necessário ressaltar que em nosso trabalho a cidade de Juazeiro não existe. Em seu lugar, um pequeno povoado que possuía pouco mais de dois mil habitantes em 1889 se encontrava dentro dos limites e, portanto, sob jurisdição civil e religiosa da cidade do Crato, distante 580 km da capital cearense, Fortaleza.⁶

não constam na versão utilizada pela Cúria Diocesana. Em nosso trabalho usaremos principalmente a versão da Cúria, no entanto, quando usarmos a versão transcrita pelo prof. Salatiel referenciaremos em nota de rodapé. Agradecemos especialmente ao padre Francisco Roserlândio de Souza, chanceler da Cúria Diocesana e Diretor do Arquivo Histórico pela disponibilização desse material.

4 Abordaremos esse assunto no primeiro capítulo.

5 A região do Vale do Cariri cearense situada no sul do Ceará compreende várias cidades distintas. Neste trabalho estamos nos referindo especificamente aos municípios de Barbalha, Missão Velha e Crato que compreende também os povoados de Juazeiro e Serra de São Pedro (atual Caririaçu).

6 A partir de sua emancipação política em 1911, o povoado passou a se chamar oficialmente Juazeiro do Norte.

A história que se construiu no século XX sobre o surgimento, fundação e construção de Juazeiro é uma história que oblitera ou minimiza radicalmente a atuação social e religiosa feminina, centrando-se principalmente na figura do padre Cícero Romão Batista.⁷ A própria história de construção da cidade é aliada à biografia/hagiografia do padre. É essa ‘história oficial’ que questionamos continuamente em nosso trabalho. Pretendemos então, investigar a construção de Juazeiro como um espaço sagrado, tomando como eixo norteador a atuação dessas mulheres na vida social e religiosa do Cariri, mas levando em consideração também as relações estabelecidas entre elas e os outros personagens envolvidos na trama do ‘milagre do Juazeiro’: o bispo, sacerdotes, médicos, jornalistas, etc..

A produção historiográfica tem, pois, se centrado especialmente em dois eixos de análise: a biografia do padre Cícero e as romarias feitas ao Juazeiro pelos seus devotos. Percebemos, contudo, nos dois eixos, uma intrínseca relação nas obras, em maior ou menor intensidade, deste fio condutor: a impossibilidade de falar da teia sem falar do artesão que a tecer. No primeiro eixo, localizamos não só as obras que constroem um discurso de santidade do padre Cícero, mas também aquelas que tratam da vida religiosa e político-econômica da cidade articulando-a a biografia/hagiografia do padre. Temos nesse contexto, as obras que se equilibram em dois pólos: o primeiro grupo que exalta e fazem apologia dos eventos como fenômenos milagrosos, divinos e, portanto, evoca o padre Cícero como santo e a cidade como sagrada, uma Nova Jerusalém. Neste grupo temos *Mistérios do Joaseiro*, do memorialista Manuel Pereira Diniz (1935), *O Padre e a Beata: vida do Padre Cícero* do escritor Nertan Macedo (1969), *O Joaseiro do Padre Cícero* (1938) e *Efemérides do Cariri* (1963) do historiador Irineu Pinheiro, *Falta um defensor para o Padre Cícero* (1983) do padre Antônio Feitosa, *Padre Cícero: do milagre à farsa do julgamento* da pesquisadora Fátima Menezes (1998) e *O Padre Cícero que eu conheci* (2001) da professora/memorialista Amália Xavier Oliveira.

No segundo grupo, encontramos as visões negativas sobre os eventos e sobre o padre Cícero e que geralmente defendem a tese de que os fenômenos ocorridos com as beatas são embustes e falsidades e o padre Cícero, um fanático ou megalômano. Destacam-se, *Joaseiro*

Juazeiro, Joaseiro, Joazeiro são as várias grafias do nome do povoado entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX. Usaremos sempre a grafia Juazeiro, ressaltando que as citações retiradas das fontes documentais também tiveram sua grafia atualizada. Entretanto, os títulos de livros ou teses nos quais os autores optaram por utilizar a grafia “Joaseiro” foram respeitados.

⁷ Cícero Romão Batista nasceu na cidade do Crato em 24 de março de 1844, filho de Joaquim Romão Batista e Joaquina Vicência Romana. Formou-se sacerdote no Seminário da Prainha em 30 de novembro de 1870 e chegou à povoação do Juazeiro em 1872, permanecendo lá até sua morte em 20 de julho de 1934. No primeiro capítulo iremos apresentar um pouco mais da sua trajetória.

do Cariry (1913) do padre Alencar Peixoto, *A sedição de Juazeiro* (1915) do médico e escritor Rodolfo Teófilo, *Juazeiro do Padre Cícero: cenas e quadros do fanatismo no Nordeste* (1926) do jornalista Lourenço Filho, *Padre Cícero, Mito e Realidade* (1968) do historiador Otacílio Anselmo e *O Apostolado do Embuste* (1969) do padre Antônio Gomes de Araújo.

No segundo eixo, as obras focalizam a questão das romarias em seus vários aspectos: imaginário e representações dos romeiros sobre o padre Cícero e sobre a cidade, análise das cartas dos romeiros: pedidos, orações e graças alcançadas, etc., são em sua totalidade, trabalhos acadêmicos. Salatiel Barbosa (2007) argumenta que o interesse pela vida e trajetória política do padre Cícero levou a uma crescente marginalização na historiografia dos estudos sobre os devotos. Mas a despeito dessa marginalização temos um bom conjunto de obras que evocam a presença dos devotos: *O verbo encantado: a construção do Padre Cícero no imaginário dos devotos* (1991) e *O meio do mundo: territórios do sagrado em Juazeiro do Padre Cícero* (2001) do historiador Francisco Régis Lopes Ramos, *A terra da Mãe de Deus* (1998), da antropóloga Luitgarde Oliveira Cavalcanti Barros, *O Joazeiro Celeste: tempo e paisagem na devoção ao Padre Cícero* (2007) do próprio Salatiel Barbosa, *Para onde sopra o vento: a igreja católica e as romarias de Juazeiro do Norte* (2005) da antropóloga Renata Marinho Paz e o mais recente *Padre Cícero: sociologia de um padre, antropologia de um santo* (2008) do sociólogo Antônio Mendes da Costa Braga.

Neste conjunto, existem algumas obras pontuais que narram um ou outro aspecto sobre o movimento religioso feminino e sobre as beatas envolvidas no processo episcopal. Não se constituem um eixo de pesquisa até o momento, pois são exceções dentro da vasta bibliografia sobre o tema geral da história do Juazeiro. Ademais, centram-se geralmente na figura de Maria de Araújo, ora como embusteira, ora como “protagonista do milagre”, ora como assistente do padre Cícero em sua missão religiosa. Destacamos *As beatas do padre Cícero: participação feminina leiga no movimento sócio-religioso de Juazeiro do Norte* (1998) de Renata Marinho Paz e *Maria do Juazeiro: a beata do milagre* (1999), da psicóloga Maria do Carmo Pagan Forti.

Nossas inquietações acerca da narrativa histórica, literária ou memorialista sobre os eventos de Juazeiro partem, portanto, da constatação de uma obliteração desse grupo de mulheres (leigas, e em sua maioria, pobres e analfabetas) e da centralização na pessoa do padre Cícero Romão Batista, que apesar de ser tido como um refratário às decisões diocesanas representa o mundo eclesiástico, essencialmente masculino.

Uma historiografia dos espaços de Juazeiro

Já no início dos anos 1920 temos uma obra que é interessante citar na medida em que propõe uma compreensão do movimento religioso juazeirense levando em conta a questão espacial. Em *Joazeiro do Padre Cícero: cenas e quadros do fanatismo no Nordeste* (1926), Lourenço Filho constrói uma imagem de Juazeiro como espaço da loucura. O autor sugere que o fanatismo religioso e a ignorância são “*características naturais da região norte*”:

O Nordeste [sic] [...] faz emergir do seu seio candente e ardusto, casos sociais dos mais imprevistos e singulares [...] um deles, por demais expressivo, porque não logrará nunca dissimular as responsabilidades do governo, o do Estado em que aflorou, o da União, que permitiu e insufla, é o do Juazeiro do Padre Cícero, a Meca dos Sertões cearenses – arraial e feira, antro e oficina, centro de orações e hospício enorme (2002: 19).

Lourenço Filho visita o Ceará no início do século XX convidado pelo presidente do Estado Justiniano de Serpa, para ajudar na construção de um projeto de reforma escolar cearense. Para atender à demanda do projeto, Lourenço Filho percorre todo o estado do Ceará, chegando em 1922 à cidade de Juazeiro, que possuía cerca de vinte e dois mil habitantes na época (2002: 12). A experiência na cidade e o encontro com o padre Cícero inspiraram o professor Lourenço Filho a escrever e publicar uma série composta de dez artigos sobre suas impressões. Esses artigos foram publicados no jornal *O Estado de São Paulo* entre novembro de 1925 e agosto de 1926. As reportagens publicadas neste jornal contribuíram profundamente para a produção das identidades regionais que propunham uma interpretação do Brasil a partir de uma visão dicotômica: litoral/sertão, norte/sul, progresso/atraso, etc..⁸

Chegar a Juazeiro vindo de Fortaleza era para Lourenço Filho, recuar no tempo, sair da “*cidade moderna, do tempo presente*” para chegar a um “*arraial de antanho*”. Para o autor, o grande paradoxo da região é o fato de o Vale do Cariri, considerado como um “*oásis do Nordeste*” por causa das fontes e da vegetação, produzir uma anomalia, “*num desvão da serra do Catolé*”, um povoado como Juazeiro, “*a Meca do fanatismo sertanejo*” (2002: 27).

O “*reino da insânia*” assombrava os ideais civilizatórios de Lourenço Filho, um reino que se mantém principalmente devido ao descaso da União e do Governo que não toma medidas para extirpar da Nação aquele espaço, “*arraial sórdido e miserável*”. O espaço juazeirense não tem nada de sagrado na visão de Lourenço Filho, antes:

⁸ Ver sobre a construção das imagens discursivas sobre o Nordeste: ALBUQUERQUE Jr.. Durval Muniz. *A invenção do Nordeste e outras artes*. 3ª edição, Recife: FJN, Editora Massangana; São Paulo: Cortez, 2006.

[...] o que se tem é um veemente apelo da razão, que o levaria a protestar, a gritar, a chamar à realidade aquele estúpido rebotalho humano, ensandecido e explorado [...] acaba-se tendo a impressão de que se penetrou demais naquele domínio de insânia, no pesado e avassalador ambiente de demência, no império do abracadabra, em que as ideias normais das coisas e dos valores se ensombram (LOURENÇO FILHO, 2002: 46).

Para o autor a “*situação social*” que existia no Juazeiro é uma consequência da “*qualidade do ambiente*”, era o ambiente degenerado pela ignorância que fornecia os elementos que iriam fomentar o fanatismo, movido pelas “*energias cegas da sociedade*”. O espaço de Juazeiro é, portanto, um espaço de demência, de loucura onde é possível ouvir um constante “*apelo à razão*”, clamor abafado, no entanto pelos cantos, orações, bombas e clamores dos romeiros que se juntavam todos os dias na frente da casa do padre Cícero Romão, o líder da “*Meca dos sertões*”.⁹

Para tentar explicar como o padre Cícero, que segundo ele era um homem que naquele momento já se achava em um “*estado de decadência física e mental*” (2002: 54), conseguiu tornar-se o chefe político e religioso que ali se apresentava, Lourenço Filho recorre às teorias de Lombroso e conclui que Juazeiro está inserido no caso das “*sociedades [que] também fabricam, por assim dizer, intencionalmente, os degenerados de que sentem necessidade em certos e determinados momentos de sua evolução*”.¹⁰ Para Lourenço Filho, a existência de um ‘padre Cícero’ estava limitada especificamente ao lugar:

Colocado [o padre Cícero] [...] naquele ambiente de ignorância geral, de superstição rude e grosseira, onde a condição de quase totalidade do povo é a de manifesto primitivismo, sem forças em si, e sem auxílio em derredor, haveria de desempenhar-se por onde inelutavelmente o levaram as energias cegas da sociedade que, por meio século agitou, mas propriamente, não conduziu [...] (2002: 57).

Seguindo essa linha de detração do espaço do Juazeiro e do padre Cícero Romão, destacamos o artigo do padre Antônio Gomes de Araújo, intitulado *O Apostolado do Embuste* (1956), publicado na íntegra como anexo da Revista Itaytera. O padre Antônio Gomes afirma

9 Ver também sobre a visita de Lourenço Filho ao Juazeiro: RAMOS, Francisco Régis Lopes. “Da casa do santo ao santo da casa: o espaço de devoção em Juazeiro”. *Trajeto* – Revista de História da UFC, v. 5, n.9/10 (dez.2007). Fortaleza, UFC, 2007.

10 Lourenço Filho cita especificamente a obra de Lombroso (Torino,1923: 178), *I vantaggi della degenerazione*: “Essa precisão [de fabricar degenerados] é tão fortemente sentida, que alguns povos bárbaros, entre os quais a degeneração é escassa, acham-se na obrigação de criá-las artificialmente, com intoxicações especiais, regime de alimentação e proibições. Os sacerdotes, os profetas, as pitonisas, as vestais, a quem os povos antigos davam tanta importância como conselheiros políticos, eram frequentemente mantidos numa situação de exaltação pela ação do fogo, perfumes, incensos, etc., que lhes alteravam as funções nervosas” (2002: 58).

que “*Juazeiro cresceu vertiginosamente ao embalo do embuste*” (1956: 06). Para Antônio Gomes os fenômenos do sangramento da hóstia na boca de Maria de Araújo em 1889 foram “*produzidos*” artificialmente pelo professor José Joaquim Telles de Marrocos (1842-1910).

Primo e amigo íntimo do padre Cícero, José Marrocos atuava como professor e jornalista na região, além de ter participado ativamente do movimento abolicionista cearense. Fundou junto com o padre José Ibiapina o primeiro jornal cratense de cunho religioso, chamado “*A voz da Religião no Cariri*” e o primeiro jornal de Juazeiro intitulado “*O Rebate*”. Como um homem extremamente religioso que tinha tentado inclusive formar-se padre não conseguindo talvez por ser filho de um (o padre João Marrocos que falecera em 1862 na epidemia de cólera que atingiu o Crato), José Marrocos atuava em várias atividades religiosas e foi um arraigado defensor da veracidade dos fenômenos ocorridos com Maria de Araújo e com as outras beatas.

O padre Antônio Gomes afirmava que José Marrocos formava ao lado do padre Cícero e da beata Maria de Araújo o trio de embusteiros que conseguira produzir artificialmente o sangue que brotava nas comunhões de Maria de Araújo através de uma fórmula química que havia em um “*livro mágico*” ou “*livro de fazer sangue*” chamado “*Formulário*” encontrado entre seus bens após sua morte (1956: 13; 19). O padre Gomes julga que:

[...] a solerte Maria de Araújo, o ‘instrumento do poder divino’, de José Marrocos (caluniava a Divindade, pois a atriz era instrumento de poder dele mesmo), usou processos químicos no embuste do suposto ensanguentamento sobrenatural da partícula-burla, de origem estranha àquela do mistério sacerdotal a qual ela consumiu antes de usar a partícula-burla, conduzida esta, ocultamente e manobrada por trás do manto e dos lábios cerrados (1956: 18).

Talvez seja a obra do padre Antônio Gomes também um referencial que marca a detração de Maria de Araújo na historiografia, ratificada posteriormente pelo primeiro trabalho feito por um historiador sobre Juazeiro, o livro *Milagre em Juazeiro* (1976), do historiador norte-americano Ralph Della Cava. O autor, homem de seu tempo, não está preocupado em compreender o “*milagre da hóstia*” dentro do contexto da religiosidade, antes ‘O Milagre de Joazeiro’ o interessa por mostrar como um fenômeno religioso vai provocar uma mudança extrema no ritmo do desenvolvimento de um povoado como Juazeiro, e como o sacerdote local, o padre Cícero, sendo responsabilizado e culpabilizado pelos eventos que ali ocorreram irá redirecionar suas ações para o campo político.

A literatura que constrói a imagem de Maria de Araújo de forma negativa se sobrepõe

de tal maneira que alguns autores a reproduzem sem a mínima preocupação em contextualizar ou problematizar a informação recebida, como no caso do antropólogo Luís Mott que em sua obra *Rosa Egípcia* (1993) conclui a partir da leitura de uma só obra (O livro do padre Antônio Feitosa, *Falta um defensor para o Padre Cícero*, de 1983) que:

[...] a beata Maria de Araújo, a controvertida santinha protegida do padre Cícero do Juazeiro, ao comungar, a hóstia consagrada se enchia de escuro sangue, fato que o taumaturgo cearense proclamou como sobrenatural. Entretanto, pesquisas levadas a cabo por um sacerdote [refere-se ao padre Antônio Feitosa] da mesma região comprovaram tratar-se não de milagre, mas de simplória farsa (1993: 245).

Não obstante as generalizações e simplificações feitas por este e por outros pesquisadores da história do Juazeiro, não há menção nas produções sobre o assunto das outras ocorrências do evento que se deram não só na presença do padre Cícero, bem como na de outros sacerdotes. Também não há menção aos outros fenômenos que ocorriam com Maria de Araújo, como a estigmatização em seu corpo das chagas de Cristo, os sangramentos de crucifixos de metal e as viagens espirituais que a mesma fazia ao Inferno, Purgatório e Céu ou a outros lugares, como Roma, Fortaleza, etc.

Ao afirmar ser capaz de manifestar em sua comunhão o corpo de Jesus Cristo, Maria de Araújo assume um discurso que a autoriza a representar Deus no seu próprio corpo e naquele espaço. É a experiência de quem *viu* e por isso pode falar, é esta experiência que passa a construir o lugar e ao contrário do que afirma Della Cava não nos parece uma mera imitação:

A princípio, somente a lavadeira [no seu depoimento, Maria de Araújo se apresenta como costureira, mas provavelmente exercia várias funções domésticas] de origem modesta, Maria de Araújo, partilhara da publicidade de Joaseiro, na companhia do padre Cícero e de monsenhor Monteiro. De 1889 até o final de 1891, foi em vida proclamada 'santa'. Só ela transformara a hóstia no sangue de Cristo e só ela era procurada pelas massas, como um oráculo de inspiração divina com poder de interceder junto a Deus. No final de 1891, entretanto, outras beatas, de Crato e Joaseiro *subitamente* apareceram em cena [...] nove dessas beatas depuseram perante a comissão de inquérito [ele fala do primeiro inquérito] em setembro de 1891. [...] *Foi, então que várias dessas beatas descontentes de viver na obscuridade da casa de caridade do Crato ou na residência da família do padre Cícero, começaram a imitar publicamente Maria de Araújo.* Ofuscaram com rapidez, a taciturna, retraída e reticente lavadeira-santa. Reivindicando participação naqueles 'poderes sobrenaturais', as novas beatas tornaram-se oráculos populares de Juazeiro (1976: 79, Grifos nossos).

Ao fazer tal afirmativa sem ao menos se preocupar em analisar o possível significado que tais práticas evidenciavam, o autor deixa entrever seu próprio preconceito relativo à figura feminina e construirá em seu texto um discurso que se cristalizará na produção historiográfica que seguirá à sua obra. Por outro lado, pensar que essas mulheres começaram a produzir tais práticas e que o sangramento da hóstia tenha se dado aleatória ou gratuitamente seria ingenuidade. Pensamos que já havia certo ‘clima’ de efervescência religiosa naquele momento que fez com que aquelas práticas alcançassem uma visibilidade que até então não haviam tido.¹¹

Igualmente, afirmar que “*várias dessas beatas descontentes de viver na obscuridade começaram a imitar publicamente Maria de Araújo*” é destituir a autonomia das narrativas dessas mulheres e ratificar a opinião da Igreja que as considerava embusteiras. Esse procedimento de detração das beatas está ligado ao argumento que coloca a religiosidade popular no campo do folclorismo e das superstições e que assim destrói a própria ideia de uma mística religiosa que se manifesta no espaço de Juazeiro.

Nas obras mais recentes, (últimos 30 anos do século XX e primeira década do XXI) a visão do Juazeiro como um espaço de fanatismo foi se transformando paulatinamente. Além da renovação das teorias do pensamento geográfico e das novas formas de percepção e concepção do espaço, essa transformação é decorrente também de influências pós-concílio Vaticano II e da nova postura da Igreja Católica diante das romarias, principalmente, após a década de 1970.¹² A preocupação dos pesquisadores que tomam o espaço de Juazeiro como objeto de estudo é localizar as experiências que o constrói.

Destacamos os trabalhos do historiador Régis Lopes *O meio do mundo: territórios do sagrado em Juazeiro do Padre Cícero* (2000) e do antropólogo Salatiel Barbosa, *O Joazeiro Celeste: tempo e paisagem na devoção ao Padre Cícero* (2002), que estudam a constituição do espaço a partir das experiências dos romeiros, cada um com sua peculiaridade teórica, evidentemente. Salatiel Barbosa, por exemplo, enxerga o espaço imbricado às andanças dos romeiros. A proposta deste autor é investigar as representações mito-poiéticas feitas pelos romeiros de Juazeiro, perceber quais elementos essas pessoas se utilizam para desenhar uma

11 É inevitável também considerar que alguns anos depois, em 1897, eclodirá o movimento de Canudos liderado por Antonio Vicente Mendes Maciel, o Antônio Conselheiro, nascido em 1828 na cidade de Quixeramobim no Ceará. Conselheiro começa suas peregrinações e prédicas por volta de 1877. O historiador Pierre Sanchis (2007) faz alusão ao Juazeiro como uma “*nova e pacífica Canudos do sertão nordestino*” e marca a relação entre o movimento religioso de Juazeiro, Canudos e Contestado.

12 Sobre as romarias e a atuação eclesial nos movimentos pastorais em Juazeiro do Norte e Crato ver a Introdução e Capítulos 3-6 de PAZ, Renata Marinho. *Para onde sopra o vento: a Igreja Católica e as romarias de Juazeiro do Norte*. Tese de Doutorado. Fortaleza: UFC, 2005: p. 18-19.

“*Joazeiro Celeste*”. A cidade seria construída e reconstruída em um fluxo constante onde o espaço é provisório, constantemente modificado e reificado pelos seus praticantes. O autor faz uma espécie de esquadramento dos espaços de devoção mais visitados e procura neles as significações míticas empreendidas pelos romeiros. O horto, a igreja matriz, o santo sepulcro, a capela inacabada, a ladeira, são comparadas aos espaços bíblicos, se transmutam nesses espaços. Juazeiro é, portanto uma “*Nova Jerusalém*” porque seus andantes estão refazendo a caminhada de Jesus Cristo.

Para Régis Lopes Ramos, o mesmo se dá: “[...] *a fundação da sacralidade de Juazeiro, com o fluxo de sangue e peregrinos, não é a colocação de um centro no espaço e sim a própria constituição do espaço por meio das vivências que fazem o centro*” (2000: 06). Para Ramos assim como para Barbosa, o espaço é também fundado nas vivências e no imaginário dos devotos; “*Juazeiro é uma construção histórica, que se compõe das experiências dos devotos [...] as vivências se concretizam no e pelo espaço [...]*” (2000: 10-11). Portanto, para esses dois autores são as caminhadas e trajetórias dos romeiros que irão constituir um espaço sagrado.

Essa historiografia mais recente traz também de volta ao cenário de Juazeiro a atuação da beata Maria de Araújo. Em *Maria do Juazeiro: a beata do milagre* (1999), a psicóloga Maria do Carmo Pagan Forti, analisa a simbologia do milagre eucarístico buscando interpretações para o evento na própria história de vida da beata Maria de Araújo, no entanto, não se detém em analisar os relatos e narrativas das outras mulheres, apesar de fazer uma discussão sobre a condição da mulher e sobre as estratégias de repressão ao corpo feminino. A autora acaba reforçando com suas argumentações o papel coadjuvante de Maria de Araújo no cenário religioso de Juazeiro do Norte, além disso, não aparecem as outras mulheres envolvidas no processo.

Em *As beatas do padre Cícero: participação feminina leiga no movimento sócio-religioso de Juazeiro do Norte* (1998), a antropóloga Renata Marinho Paz analisa a participação das beatas na sociedade e no campo religioso do Juazeiro. A autora busca na criação das Casas de Caridade e na ação do padre José Maria Ibiapina a origem da atuação das beatas naquela região.¹³ O estudo é importante porque coloca em cena as mulheres, embora se fixe na análise acerca do imaginário criado pelos romeiros e informantes que utiliza como

13 As Casas de Caridades, cujo lema era “*Ora et labora*” (Ora e trabalha), são instituições criadas pelo padre José Antonio Maria Ibiapina, em meados do século XIX, que estimulava práticas devocionais inspiradas no modelo católico luso-brasileiro. Ver: HOORNAERT, Eduardo. (org.) *Crônicas das Casas de Caridade fundadas pelo Padre Ibiapina*. Fortaleza-Ce: Museu do Ceará/Secretaria de Cultura do Ceará, 2006.

fonte de pesquisa.

O historiador Francisco Régis Lopes Ramos no artigo *O Sangue da terra: tramas do sagrado no espaço do Juazeiro* (2001) propõe algumas questões relativas à participação das outras beatas no processo de construção de Juazeiro como espaço sagrado. É um ensaio muito interessante e o primeiro que nos chega às mãos que traz uma discussão diversa da produção existente, ele trata justamente da “*trama de revelações que impulsionaram as primeiras romarias*”, mas ao construir sua argumentação, o autor volta à ideia central de sua tese: os espaços sagrados de Juazeiro são fundados primordialmente nas vivências e ressignificações empreendidas pelos devotos do padre Cícero (2001: 36).

Tais abordagens, apesar de fornecerem dados e documentos valiosos, pouco se preocupam em problematizar a participação das mulheres envolvidas na questão, muitas vezes, fazem exatamente o contrário, ajudando a cerrar ainda mais o véu que as oculta. A ausência de estudos que mostrem a perspectiva dessas mulheres com relação aos eventos de que foram protagonistas, é no mínimo, um indício de que as medidas castradoras da Igreja Católica Apostólica Romana – representada pela Diocese cearense – foram eficientes, uma vez que o processo de obliteração inicia-se em sua contemporaneidade.

Estes autores, embora contribuam bastante para os estudos das romarias e peregrinações religiosas no campo das Ciências Humanas, continuam, todavia, reforçando uma história oficial centralizada no padre Cícero. Esta postura indica que a memória e a narrativa histórica dos eventos de Juazeiro nunca foi uma memória/história das beatas. Nesse sentido, o resultado que temos na produção historiográfica indica que a Diocese cearense e seus mecanismos de repressão tiveram ao menos uma vitória: a de provocar esquecimento sobre a participação feminina no movimento religioso popular que irá ter como ícone principal um sacerdote educado nos moldes da ortodoxia católica.

Nossas inquietações acerca da narrativa histórica, literária ou memorialista sobre os eventos de Juazeiro partem, portanto, da constatação de uma obliteração desse grupo de mulheres (leigas, e em sua maioria, pobres e analfabetas) e da centralização na pessoa do padre Cícero Romão Batista, que apesar de ser tido como um refratário às decisões diocesanas representa o mundo eclesiástico, essencialmente masculino. É a partir da constatação dessa ‘falta’, desse esquecimento que pretendemos investigar a construção de Juazeiro como um *espaço sagrado* que a partir das práticas e narrativas das beatas e nas relações entre elas, os padres e as testemunhas que acreditavam ser aquele lugar eleito por Cristo para sua Segunda vinda ao mundo. Mas, o que chamamos de espaço sagrado?

Espaço sagrado: o uso do conceito

Nossa primeira intuição nos fez pensar Juazeiro como um tecido tramado nas práticas e astúcias das beatas do Juazeiro, um espaço nascido dos conflitos e disputas no campo do religioso, do mítico e do simbólico. Assim, compreendemos o conceito de espaço como um lugar construído através das práticas de seus usuários, dos sujeitos que nele caminham (CERTEAU, 1994: 201). Segundo Merleau-Ponty, o espaço não é um meio “real e lógico” sobre o qual estão dispostas as coisas, antes o espaço é: “[...] *o meio pelo qual é possível a disposição das coisas. No lugar de pensarmos o espaço como uma espécie de éter onde todas as coisas estariam imersas, devemos concebê-lo como o poder universal de suas conexões*” (1999: 328).

Assim, o espaço é também construído, a partir das experiências, vivências e relações que se estabelecem entre os sujeitos. Como estamos vinculados a uma área de concentração que privilegia a percepção das representações sobre os espaços, propomos que os espaços sejam entendidos como “*misturas inextricáveis de dimensões concretas e dimensões simbólicas*” (ALBUQUERQUE JR., 2008:82). O espaço não é um mero cenário, um mero contexto geográfico ou geométrico. Tomando as considerações de Durval Muniz de Albuquerque Junior, devemos perceber os espaços como:

[...] frutos das artes e astúcias dos homens que buscam definir fronteiras, estabelecer proximidades, distâncias e separações entre homens e coisas do mundo, dotá-las de certa ordem, torná-las inteligíveis, lançando mão para isto não apenas das explicações e compreensões racionais, mas também das fantasias, dos mitos, das crenças, dos delírios, das luzes e das sombras (2008:82).

Situamo-nos, para tanto, dentro de uma perspectiva que toma as representações espaciais como eixo investigativo dentro de uma pesquisa que se liga de forma mais ampla à história das religiões onde priorizamos conhecer e compreender o contexto histórico onde os fenômenos se manifestam. Neste sentido, o trabalho do historiador Mircea Eliade dentro do campo das religiões nos foi útil para compreender os conceitos de sagrado e profano tomando como eixo o conceito de espaço. Para Eliade, o sagrado encontra-se no campo do sobrenatural, em contraponto ao que podemos chamar de “*realidades naturais*” que é o campo de atuação do profano: “*A primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano [...] O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano*” (2001: 16). Em outras palavras, o sagrado

seria identificado pela fissura que ele causa na “*ordem natural das coisas*”. É o plano do desconhecido, do contato com a divindade, o plano do a-histórico, do sobrenatural, onde os eventos não obedecem a uma trajetória cronológica dos acontecimentos, da temporalidade e da espacialidade histórica.

Essa percepção de sagrado só é possível para o homem religioso, pois, para este, o espaço não é homogêneo, ele apresenta roturas, se mostra qualitativamente diferente em determinados pontos, isto é, o homem religioso se permite crer no desconhecido.¹⁴ Para Eliade, é a experimentação de uma *hierofania* – uma manifestação do sagrado – que inaugura um espaço como centro de sacralidade, pois, “*toda hierofania, sem distinção alguma, transfigura o lugar que lhes serviu de teatro: de espaço profano que era até então, tal lugar ascende à categoria de espaço sagrado*” (1993: 295).

A manifestação de uma hierofania qualquer irá, pois, criar no espaço uma rotura que sacralizará o espaço construindo-o para o homem religioso como o “*Centro do Mundo*”, um centro de sacralidade por excelência, pois “*toda experiência religiosa da não-homogeneidade do espaço constitui uma experiência primordial, que corresponde a uma ‘fundação do mundo’*” (ELIADE, 2001: 26). O Centro do Mundo é o lugar onde o espaço se torna sagrado, é o lugar que proporciona a aproximação entre o sujeito e a divindade:

A multiplicidade, até mesmo a infinidade dos Centros do Mundo não traz qualquer dificuldades para o pensamento religioso. Porque não se trata do espaço geométrico, mas de um espaço existencial e sagrado, que apresenta uma estrutura totalmente diferente e que é suscetível de uma infinidade de roturas e, portanto, de comunicações com o transcendente (*Idem*: 54).

A noção de espaço sagrado está, portanto, ligada à ideia de repetição do ato hierofânico que consagrou o lugar, distinguindo-o por sua vez dos espaços profanos (os lugares não atingidos pela sacralidade, espaços homogêneos). Mas esta hierofania não surge aleatoriamente, ela é forjada por sua vez, a partir das inúmeras “*maneiras de fazer e dizer*” o sagrado, das “*mil práticas pelas quais os usuários se reapropriam do espaço organizado pelas técnicas de produção sócio-cultural*” (CERTEAU, 1994: 41). O ato hierofânico faz sentido quando percebemos também as relações que os sujeitos estabelecem com a divindade, nas formas como as crenças e as práticas se articulam em um determinado contexto histórico. Nossa intenção é, pois, perceber o sagrado como algo construído através da atribuição de

¹⁴ Rotura quer dizer: “*uma abertura da comunicação entre os níveis cósmicos (entre o Céu e a Terra) possibilitando a passagem, de ordem ontológica, de um modo de ser [profano] ao outro [sagrado]*” (ELIADE, 2001: 59).

significados às práticas que os sujeitos desenvolvem cotidianamente.

Aqui, compreender a noção de crença é fundamental, pois, o ato de crer atuará como produtor de novos espaços de relação com o sagrado. Segundo Certeau, a crença organiza práticas: “[...] *entendo por ‘crença’ não o objeto do crer (um dogma, um programa, etc.), mas o investimento das pessoas em uma proposição, o ato de enunciá-la considerando-a verdadeira*” (1994: 278). A construção de uma crença é, pois, resultado das “*vitórias do ‘fraco’ sobre o mais ‘forte’, pequenos sucessos, artes de dar golpes, astúcias de ‘caçadores’, mobilidades da mão-de-obra, simulações polimorfas, achados que provocam euforia, tanto poéticos quanto bélicos*” (Idem: 47).

Tomando essas primeiras acepções, pretendemos investigar a construção de Juazeiro como um espaço sagrado a partir das relações empreendidas pelos personagens que atuam nessa trama. As narrativas femininas são o ponto de partida, mas entendemos que essas narrativas não se produzem sozinhas. As falas das beatas do Juazeiro estão intrinsecamente ligadas ao modo como essas mulheres percebiam o mundo, às influências religiosas e às relações que elas mantinham com os sacerdotes. Assim, questionamos quais os conflitos e tensões que informaram Juazeiro como um espaço sagrado e quais as imagens e metáforas que serviram de *leitmotiv* à criação de um dos maiores espaços de peregrinação do Brasil?

O Teatro de Deus: o mundo como teatro e a teatralização do mundo

A inspiração para o título desse trabalho surgiu a partir da leitura das cartas apaixonadas de um sacerdote: monsenhor Francisco Rodrigues Monteiro (1847-1912), entusiasmado propagador dos “*fatos extraordinários*”, que certa vez, se referiu ao Juazeiro como “*o teatro das vistas misericordiosas de Deus*”.¹⁵ Monsenhor Monteiro era natural da cidade do Crato e se formou sacerdote na mesma época do padre Cícero, mas ficou durante algum tempo como capelão na cidade de Iguatu, próxima ao Crato, voltando à sua cidade natal em 1888 para assumir a direção do Seminário São José. Segundo Della Cava, monsenhor Monteiro “*angariou para si a reputação de orador veemente, profetizando sobre a punição iminente da humanidade por Deus [...] foi também conhecido por seus brados e vociferações durante o sermão, o que provocava lágrimas de arrependimento em seus paroquianos*” (1976: 44). Não obstante, ficou sendo conhecido também como o principal

15 Carta de monsenhor Francisco R. Monteiro ao cônego Henrique em 11.11.1889 publicada originalmente no jornal “*Estrela da Aparecida*” de São Paulo em 29.12.1889 e citada em PINHEIRO, 1963: 478.

motivador das peregrinações à Juazeiro, organizando por conta própria a primeira romaria ao povoado em sete de julho de 1889, não coincidentemente, o dia em que se comemora no mundo católico a festa do Precioso Sangue.

Tomando esse mote como inspiração para nossa escrita, assumimos a hipótese que o espaço de Juazeiro é um teatro, no sentido em que todas as ações e todas as coisas ali dispostas estabelecem conexões entre si. O Teatro de Deus, o próprio Juazeiro, se apresenta neste estudo como o espaço que é moldado e significado constantemente pelos seus atores, que trocam de roupa e de fala a fim de convencer sua platéia da veracidade da sua história. É nas relações que se travam entre as beatas, os padres, a Diocese e os demais personagens que irão surgindo, que o teatro se faz, e as “*cenais do Céu*”¹⁶ se projetam. Esse teatro assemelha-se, em nossa percepção a uma *Féerie*: “*Uma peça que se baseia em efeitos de magia, maravilhoso e espetacular, e faz intervir personagens imaginárias dotadas de poderes sobrenaturais. [...] a criação de um efeito de maravilhoso ou de fantástico que opõe o mundo real e ‘verossimilhante’ um universo de referência regido por outras leis físicas*” (PAVIS, 1999: 164-165).

Juazeiro seria o lugar do maravilhoso, dos acontecimentos que agem contra a expectativa, contra o comum, e a manifestação do sobrenatural em forma de espetáculo, isto porque o espetáculo traz em si “*a lógica de fazer acreditar via sua potência de sedução e visibilidade [...] sempre se constituindo um modo de representar e entender o mundo*” (SOUZA, 2007: 23). Utilizamos a metáfora do espetáculo no sentido proposto por Artaud, considerando o espetáculo como “*tudo o que oferece ao olhar*”, nele “*tudo é significativo: texto, cena, local do teatro e sala. [...] O teatro abandona sua exigência de forma para apoderar-se de todos os meios de expressão que possam servi-lo*”. Assim segundo Artaud, “*no espetáculo introduzimos uma nova noção de espaço usado em todos os planos possíveis e em todos os graus da perspectiva em profundidade e altura, e a esta ideia virá juntar-se uma noção de tempo acrescida daquela de movimento*” (apud PAVIS, 1999: 141-142).

Tentaremos perceber o espaço em Juazeiro não como um mero cenário, mas como um teatro, na acepção mais ampla do termo, como um “*conjunto de cenais que ocorrem numa dada temporalidade, forjando dadas tramas, dadas redes, dadas relações, constituindo panoramas, montando paisagens móveis, prontas a se desmanchar ao final de cada ato, de cada cena*” (ALBUQUERQUE JR., 2008: 82). O espaço de Juazeiro se transmutará em espaço de espetáculo, pois, será regido por outras noções de tempo e espaço: as do tempo e

16 Relatório de monsenhor Francisco R. Monteiro em 18.10.1891 In “*Cópia autêntica...*”, p. 73. DHDPG.

espaço sagrados. Entenderemos ainda por espetáculo, a trama de tensões e conflitos que se estabelecem nas relações de poder entre os personagens de um enredo, entendendo o poder como “*um jogo encenado – recurso destinado a produzir efeitos que se comparam às ilusões criadas pelo teatro*” (SOUZA, 2007: 23).

Em contrapartida, nas próprias fontes documentais encontramos o uso de metáforas teatrais. A Diocese, por exemplo, elabora discursos que se referem a Juazeiro como o lugar da farsa, da comédia, do ridículo, o espaço no qual a segurança das normas sociais são ameaçadas:

Excluída do reino do bom gosto, a farsa pelo menos consegue jamais deixar-se reduzir ou recuperar pela ordem, pela sociedade ou pelos gêneros nobres, como a tragédia ou a alta comédia. À farsa geralmente se associa um cômico grotesco e bufão, um riso grosseiro e um estilo pouco refinado: qualificativos condescendentes e que estabelecem de imediato e muitas vezes de maneira abusiva que a farsa é oposta ao espírito, que ela está em parte ligada ao corpo, à realidade social, ao cotidiano (PAVIS, 1999: 164).

Tomando essas metáforas teatrais como eixo de interpretação das fontes documentais, tentamos empreender um exercício de compreensão dessas metáforas construídas nos documentos ao mesmo tempo em que o teatro (o espaço do maravilhoso) ou a teatralização dos eventos aparece como o fio condutor da nossa narrativa. Neste sentido, tomar a noção de teatralidade como eixo interpretativo é entender: “[...] *que as relações estabelecidas entre os indivíduos no espaço por eles compartilhados, se definem como gestos carregados de teatralidade*” (SOUZA, 2007:34).

A recorrência às metáforas teatrais presente na documentação utilizada, nos remete ainda à percepção do mundo como teatro, onde os gestos são carregados de teatralidade que “*operam em toda produção social de sentido, de maneira que a teatralidade emerge como matriz geradora de significados a partir de uma compreensão do social fundada na demonstração pelo ‘drama’*” (Idem). Acreditamos que os depoimentos que narram os milagres, bem como aqueles que querem detrá-lo são marcados por uma linguagem teatral que faz parte de uma tradição – estética e religiosa – barroca. O teatro, não é então, mero palco onde as ações se desenrolam, é um espaço tramado, que vai sendo construído e reconstruído nas ações de seus personagens.

Fontes e métodos

Inicialmente, foi a leitura do já citado *Milagre em Juazeiro* (1976) de Ralph Della Cava que nos levou a pensar a ausência das beatas na história de Juazeiro. O acesso às fontes utilizadas pelo autor foi importante na fase de delimitação do recorte espacial e temporal e mesmo da problemática que seria abordada. Assim, resolvemos construir nosso trabalho em uma temporalidade que marcasse o aparecimento e o desaparecimento das mulheres na documentação existente: 1889 a 1898. Sendo 1889, como já dissemos, o ano da transubstanciação eucarística e, portanto o ano que inicia o grande fluxo de correspondências versando sobre Maria de Araújo e o sangramento da hóstia.

O ano de 1898 foi escolhido como marco final de nossa pesquisa, por ser o ano da publicação da última portaria do bispo diocesano do Ceará, que tinha como objetivo “*dar publicidade e execução ao Decreto do Santo Ofício*” que já havia desde 1894, condenado o fenômeno ocorrido em Juazeiro como “*prodígios vãos e supersticiosos*”¹⁷ e exarava uma série de procedimentos com relação à conduta das beatas e peregrinos do Sangue Precioso.¹⁸ É importante ressaltar ainda que as peregrinações as quais nos referimos por todo o texto, dizem respeito àquelas feitas entre os anos de 1889 e 1898, aproximadamente, a fim de prestar culto ao Sangue Precioso de Cristo que, segundo os crentes no milagre eucarístico, manava das hóstias consumidas por Maria de Araújo.

Além disso, não encontramos (ou pelo menos, não nos foi disponibilizado) nenhuma carta posterior ao ano de 1898 que citasse as mulheres ou discutisse os fenômenos relacionando-os a elas. Após 1898 elas desaparecem. No entanto, essa delimitação não é rígida e não nos impede de transitar por outras épocas, caso necessário. Para tanto, o conjunto de documentos que utilizamos é em sua maioria, eclesiástico. Este conjunto divide-se em três grupos:

a) um *conjunto epistolar* que compreende cartas entre 1880 e 1900, entre vários padres e bispos da região, bem como de todo o Brasil. Elas tratam das relações entre o bispo Dom Joaquim e o padre Cícero. A partir de 1891 versam sobre o caráter do fenômeno e conseqüentemente discutem a conduta das mulheres e dos padres que as defendem, muitas

17 Carta Pastoral de D. Joaquim Vieira, datada de 05.06.1893 publicada em 14 e 21.05.1893 no Jornal “*A Verdade*”, Ano II, nº 41. BPMP.

18 Carta Pastoral de D. Joaquim Vieira de 1898. A Pastoral ordenava, por exemplo, que era necessário “*exortar o povo e esclarecê-lo sobre a verdadeira doutrina [...] no sentido interpretado no Juazeiro, onde se abusa dos mais santos princípios de nossa santa Religião [...]*” (MACEDO, 1969: 148).

vezes fazendo referências e citações extensas de teólogos como São Tomás de Aquino. Temos ainda três bilhetes, escritos pelas beatas Maria das Dores, Maria da Soledade e Joanna Tertulina, sendo que o de Maria das Dores foi provavelmente escrito por outra pessoa, pois no processo sua assinatura é feita em cruz, atestando que ela não sabia nem assinar o nome. À exceção deste não temos nenhum outro documento escrito de próprio punho pelas mulheres.

b) o *processo episcopal* instruído pela Diocese cearense para julgar o caráter dos fenômenos narrados nos depoimentos das beatas. É composto de dois inquéritos;

c) o *conjunto de Cartas Pastorais*, portarias e instruções do bispo Dom Joaquim José Vieira publicadas entre 1893 e 1898 no que diz respeito às proibições e recomendações aos padres sobre como proceder com relação às mulheres.¹⁹ Esse acervo encontra-se em sua integralidade no Arquivo do Centro de Psicologia da Religião, em Juazeiro do Norte e no Arquivo Histórico Diocesano padre Antônio Gomes de Araújo, na Cúria Diocesana do Crato;

d) O *acervo hemerográfico*, composto pelos jornais cearenses “A VERDADE”, “CEARENSE”, “A REPÚBLICA”, “O REBATE”, “A VOZ DA RELIGIÃO NO CARIRI” e alguns jornais de outras regiões, “NOVA ERA”, de Pernambuco e “ESTRELA DE APARECIDA”, de São Paulo, que se encontram no Arquivo de Microfilmes da Biblioteca Pública Meneses Pimentel em Fortaleza e na Biblioteca Nacional no Rio de Janeiro.

Não é nossa intenção hierarquizar essa documentação, todas as fontes são importantes na construção de nossa narrativa, entretanto, o *processo episcopal* destaca-se por ser a única fonte que traz o relato das beatas de Juazeiro e a narração do fenômeno do sangramento da hóstia, bem como dos outros fenômenos que elas alegavam manifestar. No entanto, as narrativas das mulheres existentes no processo episcopal são produzidas a partir dos mecanismos (interrogatório, inquérito, processo) escolhidos pelo outro – a Diocese – a fim de ratificar uma verdade previamente estabelecida: a de que os eventos eram ‘farsa’, embuste.

Erige-se aí uma fronteira cultural que tenta caracterizar o espaço: ele é teatro ou é farsa? Para a Diocese o espaço dito ‘sagrado’ se configura como “*uma farsa imoralmente urdida e pessimamente executada*”,²⁰ é o espaço do dantesco, do fanatismo. Para os crentes no Sangue Precioso, o espaço sagrado é o “*teatro dos acontecimentos*”,²¹ um espaço de

19 Trataremos dessas Cartas Pastorais mais adiante, mas de antemão, algumas recomendações mandavam que os bispos de todo o Brasil proibissem “*o concurso de peregrinos*” e o contato destes com Maria de Araújo e com as outras mulheres; mandava que fossem queimados quaisquer livros que versassem sobre “*os acontecimentos do Juazeiro*” e proibia tanto aos sacerdotes como aos leigos que tratassem do assunto “*por palavras ou por escrito, dos pretensos milagres*”, etc. Carta Pastoral de D. Joaquim Vieira de 1894. (Cf. MACEDO, 1969: 138)

20 CPR/CRA: 04,09. Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 09.08.1892.

21 Depoimento de José J. T. de Marrocos de 12.10.1891 In “*Cópia autêntica...*”, p. 68.

milagres, de devoção e salvação. Juazeiro vai sendo assim construído como um espaço sagrado (dos milagres, das romarias, do exagero penitencial) dentro do espaço profano (da ortodoxia, da organização, do controle), através das falas de protesto dos seus atores (HARTOG, 1999: 126).

Suspeitamos obviamente, que essas falas são sempre traduzidas pelo filtro do inquiridor e do escrivão. Cada relato é atravessado pela pena de quem escreve e ao ser transcrito leva consigo não só o que foi dito pela testemunha, mas o que foi interpretado pelo escrivão. Devemos, pois, sempre desconfiar dos relatos, sempre olhá-los com um ponto de interrogação, questionando: Será que é isso mesmo? E questionando também, outro filtro, o nosso próprio, da historiadora que aqui reinterpreta o que está escrito nas fontes.

No caso do processo episcopal, esses depoimentos provocam suspeita, pois, a linguagem utilizada é muito rebuscada e obedece a uma retórica erudita – que pensamos – as mulheres não possuíam por serem, quase todas, analfabetas ou semi-analfabetas (apenas duas delas tinham uma melhor instrução: Jahel Wanderley Cabral e Maria Leopoldina da Soledade). Sabemos, portanto, que essas ‘falas’ são apenas fragmentos do que possivelmente essas mulheres possam ter dito, é uma fonte por onde perpassam outras vozes, se apresenta como a produção de um saber elaborado durante uma investigação, é importante destacar ainda que muitas vezes, *“os escrivães alteram significativamente o discurso emitido oralmente, mesmo quando inexistente qualquer tipo de intenção ilícita”* (ZENHA, 1985:130).

Podemos conjecturar que em grande medida o escrivão formalizou os relatos, inseriu palavras que não foram ditas ou que foram ditas, mas, em sentidos diferentes, ou ainda pensar que ele interpretou o que foi ouvido à sua maneira. Não há, pois, como saber. Inevitavelmente, caímos em um paradoxo: se por um lado, não tomamos as narrativas femininas que aqui apresentamos como uma expressão da verdade e assentimos que esses relatos podem ter sido filtrados pelo escrivão, por outro lado, não podemos acreditar que o relato produzido só existe devido à intervenção deste. Admitimos, pois, os limites que se estabelecem para uma pesquisa desse tipo, onde a análise da narrativa é essencial, e alertamos que algumas incertezas e sombras podem ficar no trabalho.

No entanto, consideramos que importa tentar compreender o sentido daquilo que foi tornado público, dos relatos que permaneceram não obstante os esforços feitos para sufocá-los, pois, *“Apesar desses filtros intermediários e deformantes, tal fonte não constitui um documento menos ‘objetivo’ do que o outro. Como todo registro é um código que precisa ser decifrado”* (MARTINS, 1998: 88). Essa fonte, apesar de suas limitações, nos permite

recuperar pequenos vestígios do cotidiano das pessoas envolvidas e direcionam nossa investigação à percepção das tensões e conflitos que movimentavam as relações entre a ortodoxia católica representada pela Diocese cearense e por outras autoridades episcopais que se posicionavam contra os fenômenos de Juazeiro e o grupo de sacerdotes e crentes que defendiam o caráter divino dos fenômenos descritos pelas mulheres, e principalmente do sangramento da hóstia ocorrido com Maria de Araújo, até o momento em que as mulheres saem de cena e o padre Cícero perde suas ordens sacerdotais.

Para a análise desse material não pretendemos estabelecer uma metodologia rígida. Todavia, entendemos que a pesquisa histórica não pode cair no âmbito das abstrações, portanto, a abordagem a qual nos propomos está totalmente ligada ao conceito de *espaço* e à compreensão desse conceito no diálogo com o nosso objeto: *o espaço sagrado*.

A teoria hermenêutica da interpretação nos forneceu algumas pistas que influenciaram a direção que nossa pesquisa foi tomando. Em primeiro lugar, a consideração de que a metodologia utilizada tem a função principal de nos ajudar a compreender e não a reconstituir um “acontecimento histórico” (PALMER, 1986:191). Aqui as fontes são compreendidas como textos produzidos em um contexto histórico determinado e que, como falamos, passaram por diversos filtros. Assim, agindo como intérprete de um conjunto de textos que apresentam imagens sobre um determinado espaço, utilizamos a hermenêutica como um instrumento que nos auxilia a compreender o significado das imagens e metáforas presentes em nossas fontes documentais.

Importa analisar como os relatos que falam de Juazeiro (os depoimentos das beatas no processo episcopal) o constrói como um espaço de sacralidade. São as imagens contidas nesses relatos que servirão de pano de fundo, segundo nossa interpretação, para a formulação de um discurso de sacralidade em Juazeiro, isto é, são elas que forneceram os elementos de justificação para a escolha daquele espaço como lugar sagrado. Assim, empreendemos um esforço, no sentido de analisar como as imagens produzidas neles relatos de milagres constroem o espaço.

Para tanto, a topoanálise, ou análise dos espaços proposta por Gaston Bachelard fornece algumas pistas interessantes para uma abordagem do espaço. O espaço seria em primeiro lugar uma ferramenta de análise da própria alma humana. A topoanálise compreenderia, pois, a análise fenomenológica dos espaços e lugares através do uso da imaginação: “*seria o estudo psicológico sistemático dos lugares físicos de nossa vida íntima. No teatro da história que é a nossa memória, o cenário mantém as personagens em seu papel*”

*dominante. [...] o espaço retém o comprimido, o espaço serve para isso”.*²²

Em seu estudo, o autor empreende essa análise tomando como referência as imagens do “*espaço feliz*” (topofilia) na literatura poética. Esse espaço feliz diz respeito, na obra de Bachelard, principalmente aos espaços da intimidade: a casa, a cabana, o ninho, são os elementos de sua análise. Em nossa pesquisa, tentaremos seguir os passos de Bachelard compreendendo que o espaço do qual falamos é essencialmente um espaço vivido, um espaço experienciado, que chegou até nós através dos relatos de milagres. Nosso objeto, no entanto, diz respeito a um espaço sagrado que é forjado na experimentação de uma hierofania. Portanto, nossa topoanálise dirá respeito, pelo menos aparentemente, muito mais às imagens do sofrimento, da purgação, da penitência. Dissemos, aparentemente. Isso porque, esse sofrimento será sempre permeado pela expectativa da esperança, da possível salvação e posterior gozo da felicidade no Céu, ao lado de anjos e santos, cercados pela Sagrada Família. Esse teatro de penitência e privação é paradoxalmente, o espaço da salvação.

Assim, nosso cenário principal será uma cidade a qual, as pessoas vão, a fim de se penitenciar, de cumprir promessas, de viver o sagrado em um ritmo intenso. Nessa cidade, anjos e santos aparecem nas visões das beatas trazendo mensagens do fim do mundo, pessoas se autoflagelam à espera do Salvador, beatos e beatas pregam o fim do mundo, o próprio Cristo vem anunciar o apocalipse. O sangue é o elemento que rega constantemente essas imagens: sangue que escorre de crucifixos, sangue que brota dos corpos, das hóstias, vinho que se transforma em sangue.²³

Juazeiro aparece em uma das visões como uma grande caixa de sangue onde as almas famintas se saciam.²⁴ É nesse espaço marcado pela experiência mística, da representação do sofrimento de Cristo que se desenrola nossa trama, pois, “*o fato da experiência ser predominantemente dolorosa não a tingem de negro; deixa-nos ver a sua natureza íntima*” (PALMER, 1986:199). O pequeno povoado de Juazeiro é transformado, nos relatos de milagres, em espaço que irradia sacralidade, onde a comunhão com o divino é possível. As cenas e imagens evocadas nesse teatro de Deus são construídas a partir das narrativas das beatas do Cariri: as narradoras do sagrado, as poetisas da imaginação.

22 Entendemos imaginação, como uma forma de apreensão e recriação da realidade (BACHELARD, 1988: 202).

23 Aditamento ao auto de perguntas feitas à Maria de Araújo de 11.09.1891 In “*Cópia autêntica*”, p. 14.

24 Memorial da beata Jahel W. Cabral de 15.09.1891 In “*Cópia autêntica...*”, p.51.

Organização da Dissertação

Por ser principalmente a narração de um espetáculo, resolvemos incorporar um vocabulário teatral na organização do nosso texto. Assim, tomando o espaço como elemento norteador da pesquisa, propomos em nosso primeiro ato: ***Mundo Alucinante e alucinado***, contar a história de Juazeiro desde sua fundação até chegarmos aos eventos de 1889. Propomos ainda uma leitura contextual do momento em que os sujeitos (as beatas) e os fenômenos ditos milagrosos emergem, tentando visualizar o cenário no qual as tensões e conflitos que envolvem as mulheres e a Diocese vão se desenrolando. Tentamos mostrar como o momento de romanização pelo qual passava a Igreja brasileira determinou a postura de negação da Diocese cearense dos fenômenos manifestados pelas beatas como algo divino, ao analisar o desenrolar dos inquéritos que conformam o processo episcopal. Dividido em duas cenas, cada uma delas pretende dar conta de um tema. A primeira cena, ***Um lugar de passagem: o povoado de Juazeiro*** conta a história de formação, povoamento e fundação dos alicerces que darão origem ao povoado de Juazeiro. ***Os milagres de Juazeiro e os perigos para a fé Católica*** discute o cenário católico no Ceará, durante o final do século XIX, com destaque para as disputas entre o catolicismo penitencial e o catolicismo romanizado.

No segundo ato, ***“Locuta romana est, causa finita est”*** há duas cenas. A primeira pretende apresentar como o processo episcopal foi executado pela primeira comissão episcopal de inquérito e a partir daí as consequências que esse primeiro inquérito gerou. Na segunda cena, discutiremos como a recusa do primeiro inquérito pela Diocese cearense resultou na execução de um segundo inquérito e os conflitos que surgiram das disputas em torno da Diocese e dos crentes em Juazeiro.

No terceiro ato, ***Narradoras do Sagrado, Poetisas da Imaginação***, admitimos a hipótese que as narrativas das beatas apresentam uma dupla demanda de funções ao espaço sagrado. Em uma primeira demanda, temos Juazeiro reconhecido como um espaço de devoção e salvação, hipótese que desenvolvemos na ***Cena I – Porta dos Céus: Juazeiro como lugar de salvação***. Uma segunda demanda corresponde a uma relação entre Juazeiro, agora localizado como espaço de purgação e o Purgatório, que analisaremos a partir de um estudo de caso com a beata Maria Leopoldina Ferreira da Soledade na ***Cena II – “Vaso de Eleição”: Juazeiro como lugar de purgação***.

O quarto e último ato, ***Sonhos e esquecimentos: o reordenamento dos espaços***, é igualmente dividido em duas cenas. A primeira: ***Perseguição versus Desobediência:***

discursos que cercam o espaço de Juazeiro discute a partir dos confrontos entre o padre Cícero e o padre Alexandrino, como o papel de protetor e líder do primeiro se fortaleceu enquanto que ao segundo restou o papel de vilão. Analisamos ainda algumas das retratações de beatas que a Diocese conseguiu obter através do padre Alexandrino. Na segunda cena, *Como os sonhos construíram uma Nova Jerusalém*, analisaremos como o padre Cícero reconta sua história aliando-a ao povoado de Juazeiro através do reordenamento de um tempo sagrado, onde os sonhos são o mote da sua escrita. Finalizamos, com a apresentação dos novos espaços de devoção que foram sendo construídos pelos romeiros e pelo próprio padre Cícero até 1898.

Dar a conhecer outra versão do fenômeno que tornou o povoado de Juazeiro conhecido como lugar de devoção, história que vem sendo contada e recontada há muitos anos parece-nos um constante desafio. É no reconhecimento de que nós somos (principalmente) contadores de histórias, que queremos contá-la mais uma vez. Nós nos envolvemos com as narrativas cerzidas neste texto, esperamos que o leitor também.

PRIMEIRO ATO
MUNDO ALUCINANTE E ALUCINADO

Creemos que não é possível entender a fundação de Juazeiro como um lugar de devoção sem conhecer e tentar compreender o contexto histórico (religioso, social, etc.) que tornou possível o desenvolvimento desse fenômeno religioso (o sangramento eucarístico) a fim de entendermos a trajetória da construção do povoado de Juazeiro como lugar de peregrinações, posto que toda hierofania se manifesta em um dado contexto histórico e, portanto, “*até as experiências místicas mais pessoais e mais transcendentais sofrem a influência do momento histórico*” (ELIADE, 1993: 08). Neste sentido questionamos: Qual contexto histórico permitiu a emergência de um ‘fenômeno místico’, que consideramos como fundador de um espaço sagrado?

Cena I – Um lugar de passagem: o povoado de Juazeiro

O Juazeiro [...] é um pequeno povoado que se separa desta cidade do Crato por três léguas. Nós lhe chamamos jardim desta freguesia por ser abundantíssimo de frutas mui doces e escolhidas.²⁵

A região cearense conhecida como Vale do Cariri (pela presença de tribos indígenas chamadas *Kariri* ou *Kiriri*) compreende diversos municípios cearenses, inclusive a cidade do Crato e o povoado de Juazeiro. Conhecida principalmente pela riqueza de sua vegetação, terra fértil e suas inúmeras fontes de água mineral, a região destaca-se por uma geografia distinta do restante do estado, compreendendo a Serra do Araripe (floresta) e os afluentes dos rios Jaguaribe e Piranhas (HOONAERT, 2006: 27). A região foi colonizada em fins do século XVI com a chegada de exploradores vindos da Bahia e durante muito tempo a principal atividade econômica era a pecuária (Cf. BRASIL, 1997).

A partir da segunda metade do século XIX, a pecuária deu lugar à agricultura, especialmente à produção de cana-de-açúcar e os donos de engenho foram privilegiados com uma lei municipal que delimitava os espaços destinados a cada uma destas atividades. Os conflitos entre as duas atividades compreendiam mais que uma disputa

25 Carta de monsenhor Francisco R. Monteiro ao cônego Henrique de Crato, 11.11.1889 publicada originalmente no jornal “*Estrela da Aparecida*” de São Paulo em 29.12.1889 (apud PINHEIRO, 1963: 478).

por espaço. Em 1855, o jornal cratense *O Araripe* publica um edital com os limites geográficos para cada uma das atividades ressaltando que no Cariri “*sempre contenderam [...] agricultores e criadores*”, alegando os primeiros que o gado – vacum e cavalari – contribuía para a devastação da vegetação local (PINHEIRO, 1963: 138).

Ainda no século XVIII chegaram à região os capuchinhos italianos²⁶ que criaram o primeiro aldeamento em São José dos Cariris Novos, atual Missão Velha. Em 1743 o padre capuchinho Frei Carlos Maria de Ferrara funda o aldeamento denominado Missão do Miranda que deu origem à Vila Real do Crato em 1764, atual cidade do Crato (Cf. HOONAERT, 2006: 27-30; PINHEIRO, 1963:40). Através das suas missões evangelizadoras os capuchinhos introduzem na região uma prática religiosa baseada na condenação dos pecados, na busca pela salvação e no medo perante o ‘fim dos tempos’ onde a ênfase era principalmente nas práticas de caráter devocional coletivas como festas, procissões e novenas (HOONAERT, 2004: 100). Entretanto, mesclados aos elementos penitenciais no qual a culpa, o pecado, o sofrimento e à punição têm destaque, é possível também encontrar elementos festivos que fogem à sobriedade exigida pelo culto ortodoxo e remetem ao gozo, ao regozijo. Visitando a região do Cariri no início do século XIX (1838), George Gardner (1812-1849) nos dá a conhecer o seguinte episódio:

Durante minha estada em Crato, celebrou-se o festival de Nossa Senhora da Conceição [...] Em todo o período da novena, como lhe chamam, o pequeno destacamento de soldados da cidade manteve o fogo quase contínuo dia e noite. [...] Como me diziam que a última noite era mais bela de todas, dirigi-me pelas sete horas à igreja, diante da qual grande número de bandeiras flutuavam em mastros e duas grandes fogueiras ardiam. [...] A igreja, por dentro, estava brilhantemente iluminada e quase repleta, mas surpreendeu-me ver que quase toda a congregação era de mulheres. Vestiam-se todas de branco ou pelo menos traziam à cabeça e aos ombros uma espécie de mantilha branca. No dia seguinte, pouco antes do crepúsculo, uma grande procissão, esta só de homens, percorreu as várias ruas, carregando em grande pompa imagens da Virgem e de seu filho. Os três sacerdotes da Vila, juntamente com o visitador, ou representante do Bispo, então em sua visita trienal às Vilas e cidades da província, caminhavam sob um pálio vermelho. Terminou tudo na tarde seguinte (domingo) com uma dança de mascarados em frente à Igreja e exibições no pau de sebo (GARDNER, 1975: 97)

Conquanto o olhar etnocêntrico do autor, a observação dos aspectos burlescos da festa

²⁶A ordem dos Capuchinhos surgiu na Itália em 1525, como um terceiro ramo da Ordem dos Franciscanos. Segundo Lígia Bellini, a doutrina dos capuchos age especialmente no sentido da “*restauração da pobreza, humildade, penitência e elevação mística, características do começo dos franciscanismo, desde os primeiros anos do século XVI*” (2006: 95).

se sobressai, justamente por apresentar elementos que subvertem a prática católica mais ortodoxa. Esse episódio mostra a forte participação feminina no cotidiano religioso, mas também mostra a clara divisão de tarefas na liturgia, cabendo a elas o culto presencial na Igreja e aos homens, o direito de conduzir a santa pelas ruas da cidade, em procissão. Os elementos penitenciais, no entanto, não saem de cena, o fogo aceso dia e noite denotam a onipotente presença divina.

Essas práticas pautadas numa relação mais íntima com a divindade encontraram solo fértil nas terras úmidas do Vale do Cariri e segundo Della Cava, “*a ênfase que os missionários emprestavam à ira de Deus e à perdição iminente do homem por causa do pecado contribuía para gerar um emaranhado de crenças supersticiosas*” (1976: 28-30). Vistas por este autor, como “*crenças supersticiosas*”, essas práticas revelam, no entanto, muito das experiências e das leituras de mundo feitas por uma população essencialmente católica que possuía uma consciência sobre questões como, pecado, juízo final, ira divina, purgação e salvação. Assim, flagelos como a seca eram vistos como exemplos do furor divino contra uma humanidade pecadora e alimentavam uma prática penitencial da religiosidade.

Já no início do século XIX um frade capuchinho, Frei Vitale da Frascarolo (1780-1820) pregava na região e após sua morte “*foi-lhe atribuída uma profecia sobre a destruição do mundo. Circularam textos impressos dessa profecia por todo o Nordeste [sic], durante quase um século*” (DELLA CAVA, 1976: 28-30). O catolicismo penitencial exaltava também o ‘exagero’ das práticas devocionais, o exemplo de Cristo tomado a ferro e fogo, as emoções exacerbadas, o sentimento de fim de mundo, o temor pelo Juízo Final e pelo destino das almas:

Diz-se comumente que o catolicismo penitencial foi a transplantação européia do catolicismo medieval tardio. Pois foi esse tipo de catolicismo que os portugueses nos trouxeram da Europa. No entanto, é de lembrar que o aspecto ‘penitencial’ do cristianismo remonta às origens mesmas da igreja. Uma consciência profunda do pecado e o temor do julgamento levavam os que traíam seu compromisso com a fé cristã a rigorosas penitências públicas, a maneira de expressar o arrependimento tinha a forma de rigorismo acentuado, sua religiosidade trazendo um profundo senso de pecado, apesar de seus grandes crimes, e dentro de sua índole peculiar procurava expressar seu arrependimento através de rigorosíssimas penitências (FRAGOSO In SILVA, 1987: 10-11).

Imerso nesse caldeirão de crenças, o penitencialismo seria uma das marcas principais dessa religiosidade ligada ao catolicismo luso, de forte matriz barroca, que constituiu nos seiscentos os principais elementos que comporão a “*construção de identidades culturais nos*

trópicos” (GONÇALVES, 2005: 25). Esse catolicismo ibérico ou luso, como chamamos, é, por sua vez, herdeiro de uma tradição contra-reformista que inseriu em suas práticas elementos que reforçaram a hierarquia, mas que por outro lado, também intensificaram o uso de elementos lúdicos na sua linguagem provocando a emersão de novas sensibilidades: “*O lado de espetáculo, com ênfase no visual, foi introduzido tanto no espaço religioso – a exuberância das procissões comemorativas dos dias-santos e dos enterros – como no campo político*” (GONÇALVES, 2005: 23).

Com a constante formação de pequenos povoados em torno dos aldeamentos e embora sem um controle efetivo da Igreja oficial – lembremos também que até 1854 o Ceará ficou sob a jurisdição eclesiástica da Diocese do Pernambuco – muitas capelas foram sendo erguidas na região, a primeira capela do Cariri foi construída em Missão Velha sob o orago de Nossa Senhora da Luz em 1748 e em 1778 o visitador Manuel Antônio da Rocha concede licença para ereção de uma capela em Barbalha sob o orago de Santo Antônio. No final do século XVIII, em 1788 é autorizada a construção da igreja matriz do Crato, sob o orago de Nossa Senhora da Penha (PINHEIRO, 1963: 40).

Renata Paz afirma, no entanto, que apesar do costume de se erguer nichos e capelas nos povoados da região, “*o contato das populações sertanejas com a igreja institucional, os padres e os sacramentos era diminuto*” devido principalmente ao número de sacerdotes disponíveis para atender a população (PAZ, 2005: 29). Estima-se que quando da criação da Diocese cearense em 1854 a população do estado era de aproximadamente 720 mil pessoas, existindo apenas 33 padres para dar conta do serviço eclesiástico (DELLA CAVA, 1976: 35).

Não obstante, a presença no Cariri desde o início do século XIX de famílias mais abastadas irá favorecer o patrimônio eclesiástico e nos dá um quadro mais próximo da vivência religiosa naquela região. Em 1801, por exemplo, dona Luísa Joana Bezerra moradora no sítio da Mata em Crato, doa para o patrimônio de São Vicente Férrer no Crato, “*terras que do lado norte extremavam com a vila*” afim de “*beneficiar a alma do seu marido [o capitão Sebastião de Carvalho] e bem espiritual de sua pessoa*” (PINHEIRO, 1963: 51). O oferecimento de terras ao santo de devoção em favor do sufrágio da alma do marido por dona Luísa Joana faz parte da tradicional economia religiosa – das trocas simbólicas – que marcava o catolicismo penitencial trazido pelos padres capuchinhos.

O pai da citada Luísa Joana era o Brigadeiro Leandro Bezerra Monteiro (1740-1831), filho de Joana Bezerra de Menezes e do Capitão Antônio Pinheiro Lobo, que vivia com sua família na região desde o fim do século XVIII, e era proprietário da fazenda Taboleiro Grande

aonde – segundo consenso entre os pesquisadores que estudam a história da região – teve origem o povoado de Juazeiro. Amália Xavier de Oliveira em seu livro de memórias *O padre Cícero que eu conheci* publicado em 1972, diz que:

O ponto mais pitoresco da fazenda era uma ligeira elevação do terreno, próximo ao rio Salgadinho, onde havia três grandes juazeiros, formando um triângulo e sobressaindo, entre os demais, pelo tamanho de sua fronde [...] Sob esta fronde acolhedora, procuravam abrigo os viajantes feiristas que, de Barbalha, Missão Velha e outras imediações, se dirigiam ao Crato para vender os seus produtos e comprar mantimentos para a semana. Foram estas árvores que deram nome a Juazeiro (OLIVEIRA, 2001: 42).

O povoado de Juazeiro nasce, pois, de um ponto de confluência de pessoas que iam e vinham do Crato e descansavam na sombra das árvores ali existentes. Faz-se, portanto como um lugar de passagem. Em 1827, o padre Pedro Ribeiro (1790?-1856) neto do Brigadeiro Leandro Bezerra constrói próximo à sua casa uma pequena capela que dedica a Nossa Senhora das Dores e passa a ser o capelão da mesma até sua morte em 1856.²⁷ Nesse momento, outro sacerdote, o padre José Antônio Pereira de Maria Ibiapina já andava pelas estradas cearenses em trabalhos missionários. Nascido em 05 de agosto de 1806 na cidade de Sobral, norte do Ceará, o padre Ibiapina como ficou conhecido, era advogado de formação chegando a ser deputado-geral na legislatura de 1834 a 1837 no Ceará. Decidindo naquele último ano tentar a carreira de advogado fora do Ceará, ele reside em Areia na Paraíba e depois em Recife entre 1838 e 1850, abandonando posteriormente a vida política e iniciando-se no sacerdócio.

Ele se ordena padre em 1853 no Convento da Madre de Deus, em Recife, que tinha uma orientação oratoriana, onde se enfatizava “*aspectos práticos ‘úteis’, realistas, baseados mais na caridade concreta do que em profecias messiânicas*” (HOORNAERT, 2006: 18-55).²⁸ Essa sua formação será importante porque se manifestará justamente no aspecto pragmático de suas ações caritativas. Nesse sentido, as pregações e missões do padre Ibiapina irá se

²⁷Há uma divergência com relação às datas de nascimento e morte do padre Pedro Ribeiro, é certo que ele nasceu e morreu no povoado de Juazeiro, mas não se sabe ao certo o período em que ele viveu. O pesquisador padre Antônio Gomes considera que ele nasceu por volta de 1790, pois há um registro de sua entrada na Confraria do Sacramento da Matriz da Penha em Crato no ano de 1815 e possivelmente ele já devesse ter mais de vinte anos. Por outro lado, o padre Antônio Gomes fala que o padre Pedro Ribeiro faleceu em 1835 entrando em conflito com a memorialista Amália Xavier que afirma que o referido padre faleceu em 1856 tomando por base o trabalho de Gustavo Barroso publicado na revista O Cruzeiro de 01.06.1957. A mesma autora não referencia nenhuma possível data de nascimento para o padre Ribeiro. Não achamos uma terceira referência para comparar, consideraremos aqui, portanto, a referência de Amália Xavier para a data de morte do padre Pedro Ribeiro, levando em consideração que o segundo capelão da igreja de Juazeiro criada pelo padre Pedro Ribeiro a assume em 1860 (Cf. ARAÚJO, 1958: 08; OLIVEIRA, 2001: 53-54).

²⁸ Ver também: PINHEIRO, 1963: 52-53; DELLA CAVA, 1976: 33-35. PAZ, 2005: 45-46.

diferenciar das dos padres capuchinhos que atuavam na região pois, tinham também uma consciência sobre os problemas sociais da população local.

Entre 1860 e 1876, Ibiapina percorrerá os estados do Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Piauí e Pernambuco construindo poços e açudes para o abastecimento de água nas regiões mais carentes e mais atingidas pelas secas constantes. Ele ainda erguerá igrejas, cemitérios e Casas de Caridade nos lugares onde as ações governamentais falhavam. É sabido que, a despeito de sua formação oratoriana, sua pregação era marcada pelas mesmas características da pregação escatológica e penitencial da época, mas também estimulava o “*combate à miséria e aos pecados [...] não através do autopadecimento ou da expiação, mas do redirecionamento das energias do povo para o trabalho em prol de melhorias para a coletividade*” (PAZ, 2005: 46).

Neste sentido, ganhou destaque o trabalho feito através das Casas de Caridade que pretendiam dar conta do trabalho assistencial aos mais pobres. Essas Casas eram em sua constituição beatérios que imitavam o modelo europeu dos recolhimentos femininos de mulheres leigas, muito comuns na Europa e que migraram para o Brasil colonial. Segundo Leila Algranti recolhimentos como esses faziam parte do projeto da Igreja de “*preservar a honra e controlar a sexualidade feminina*” através do controle de seus corpos e da reclusão (1993: 49). As Casas de Caridade criadas pelo padre Ibiapina tinham como lema a máxima “*Ora e labora*”, isto é, “*Ora e trabalha*” que já indicava claramente sua função. Elas representavam a ratificação de um modelo ideal feminino no qual a obediência, submissão, abnegação aos bens materiais, humildade, eram as virtudes necessárias à mulher que se dedicava ao trabalho religioso. Ao justificar a criação das Casas, o padre Ibiapina mesclava em seu relato uma espécie de visão mística com uma percepção social muito forte:

[...] tinha visto milhares de infelizes órfãs, arrastando os andrajos da miséria, a tiritar de frio e fome, que embrutecidas pela falta de alimento espiritual, aviltadas, esquecidas no meio da sociedade, acabam por se lançarem na mais negra e vergonhosa prostituição, em prejuízo da Moral, da Religião e do Estado. [...] Tantas mulheres infelizes, que desejando mudar de vida, reformar os costumes, fazer penitência de seus pecados, não o podem conseguir por falta de um asilo, um lugar abrigado do contato do vício, onde possam em segurança levantar seus olhos ao céu, entregando-se às práticas de penitências, sob direção de boas mestras (HOONAERT, 2006: 14-15).

O padre Ibiapina recrutava então, mulheres que quisessem seguir uma vida religiosa e não podiam, pela sua condição social, entrar nas congregações femininas oficiais. Embora

essas Casas de Caridade não tivessem aprovação canônica, as mulheres que nelas entravam respondiam a um dos modelos de virtude valorizados pela Igreja. A vida de devoção e reclusão se apresentava como uma opção de vida para aquelas mulheres que ora estivessem ‘desamparadas’, dada a situação feminina naquele contexto, como também para mulheres que desejavam seguir uma vida religiosa e “*que acreditavam que, para se aproximar de Deus, o melhor caminho era se ausentar do contato com o mundo*” (ALGRANTI, 1993: 92). Apesar de não pertencerem a nenhuma ordem oficial, as beatas das Casas de Caridade do Cariri, faziam votos de obediência, pobreza e castidade e vestiam hábitos religiosos como os das freiras: manto e murça.

As Casas de Caridade se constituíram também nos primeiros centros educacionais para as mulheres do Cariri.²⁹ Na Casa havia uma escola para as órfãs e mulheres que lá moravam e viviam sob a direção da Superiora, que tinha como principal obrigação zelar pela ordem, além de coordenar a execução de pequenos trabalhos manuais que seriam vendidos e aproveitados para o sustento da Casa:

[As Casas] destinavam-se a servir, simultaneamente, de escolas para as filhas dos fazendeiros e comerciantes ricos, de orfanatos para as crianças de classes mais pobres, de centro para manufatura de tecidos baratos, e consoante a própria ambição de Ibiapina, de convento para sua congregação de freiras (DELLA CAVA, 1976: 34).

O padre Ibiapina ergueu ao todo “*vinte Casas de Caridade, dez igrejas, dez açudes, nove cemitérios, quatro hospitais, quatro capelas, uma casa paroquial, uma cacimba pública e um gabinete de leitura*” (PAZ, 2005: 47, Nt. 33). No Cariri foram construídas quatro Casas de Caridade nas cidades de Missão Velha, Barbalha, Milagres e Crato entre os anos de 1864 e 1869. A Casa de Caridade do Crato foi erguida em 07 de março de 1869 e segundo o jornal *A voz da religião no Cariri*, que era dirigido pelo jornalista José Marrocos:

A Pátria e a Religião acabam de ter um desses dias de glória que abrem uma página dourada na história e fazem época nos anais da vida. Domingo, 7 do corrente, realizou-se o ato pomposo e brilhante da instalação da Santa Casa de Caridade, desta cidade. A importância dessa festividade inaugural, a majestade augusta das cerimônias religiosas, a simpatia fascinadora do Venerável Padre Ibiapina atraíram à solenidade um concurso extraordinário, imenso e quase inumerável.³⁰

²⁹Ver também o documento: IBIAPINA, José Antonio de Maria. “*Regulamento Interno para as Casas de Caridade*”, 1865. DHDPG.

³⁰Jornal “*A voz da Religião no Cariri*”, Domingo, 14.03.1869, nº 14, Ano I. PR-SOR 00033.

Criado em dezembro de 1868 justamente para divulgar as obras sociais do padre Ibiapina, o jornal *A voz da Religião no Cariri* se destacou por ser o primeiro jornal caririense religioso que dedicava páginas e páginas à vida social (divulgando e relatando festas e outras atividades) e à vivência religiosa da região. Segundo seu editor, o jornalista José Marrocos, o jornal abria “*uma página para a história de nossa terra, que nos dê a conhecer o estado em que nos achamos pelo lado religioso e moral*”.³¹ O jornal circulou até dezembro de 1870.

Não obstante o trabalho social empreendido pelo padre Ibiapina, sua fama ia além e em 13 de dezembro de 1868 o mesmo jornal, *A voz da religião*, noticia pela primeira vez a ocorrência de milagres em uma fonte de água mineral existente no lugar chamado Caldas, na cidade de Barbalha. Continuamente em todas as edições do jornal – que era semanal – até novembro de 1869, há espaço para a divulgação de milagres realizados pelas águas curativas do Caldas que haviam sido abençoadas pelo padre Ibiapina. No mesmo dia em que noticiava a abertura da Casa de Caridade do Crato, o mesmo jornal dava graças pelos milagres da fonte de águas curativas do Caldas:

Louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo! Sim, louvamo-lo por tantas e tão grandes maravilhas que tem [ilegível] águas do Caldas em benefício dos pobres e dos infelizes. Os milagres ainda não cessaram, porque o espírito de fé não se arrefeceu em todos os que desenganados dos recursos humanos procuram o remédio de seus sofrimentos na bondade e na misericórdia de DEUS [sic].³²

No lugar próximo ao da fonte, o padre Ibiapina ergueu a Capela do Bom Jesus dos Aflitos e provavelmente a ocorrência desses ‘milagres’ tenha chamado a atenção da Diocese sobre a figura do padre Ibiapina. Alguns anos antes o Ceará havia ganhado seu próprio Bispado e se separado do domínio eclesiástico da Diocese de Pernambuco. O Bispado cearense foi confirmado pelo Papa Pio IX em 28 de setembro de 1860 e assumido em 18 de junho de 1861 pelo bispo Dom Luís Antônio dos Santos (1817-1891).³³ Segundo o jornal *O Cearense*, a criação do bispado e a nomeação de D. Luís, “*um varão respeitável por suas luzes e costumes*” foi providencial no sentido de impor ordem no desregramento moral e

31Jornal “*A voz da Religião no Cariri*”, Domingo, 05.12.1868, nº 1, Ano I. PR-SOR 00033.

32Jornal “*A voz da Religião no Cariri*”, Domingo, 14.03.1869, nº 14, Ano I. PR-SOR 00033.

33 Dom Luís nasceu em 03 de março de 1817, em Angra dos Reis-RJ e faleceu em 11 de março de 1891 em Salvador-BA, onde havia assumido o cargo de Arcebispo Signatário em 1883. Dirigiu a Diocese de Ceará de 18 de junho de 1861 a 11 de agosto de 1881, e dentre seus principais feitos está a criação e construção do Seminário da Prainha, atual Arquidiocese de Fortaleza e do Seminário São José na cidade do Crato. Ver para mais informações: NÓBREGA, 1954.

social que atingia a população e a própria Igreja brasileira “*que atualmente, se vê ameaçada senão de um cisma ao menos de graves e desagradáveis complicações com o Governo por causa do célebre projeto dos casamentos mistos*” (apud PINHEIRO, 1950).

O Presidente da Província na época, Dr. João Silveira de Souza esperava também que com a nomeação de D. Luís “*mais tarde ou mais cedo [ver] estabelecido nesta província um seminário, e com ele melhorada a educação intelectual, moral e religiosas do nosso clero que em verdade é atualmente imperfeitíssima*”.³⁴ Nesse aspecto Dom Luís satisfez as expectativas do Presidente, construindo o Seminário da Prainha, atual sede da Arquidiocese de Fortaleza e no Cariri, o Seminário São José na Cidade do Crato que segundo Irineu Pinheiro foi durante muito tempo “*o único estabelecimento de ensino secundário no sul do Ceará e nas regiões limítrofes de Pernambuco, Rio Grande do Norte, Paraíba e Piauí*” (PINHEIRO, 1963: 57).

O Bispado de Dom Luís foi marcado principalmente pela política ultramontana que a Igreja já estava colocando em prática em todo o mundo católico desde o Concílio Vaticano I (1869-1870), onde foi pensada uma nova política de recristianização da sociedade (PAZ, 2005: 34-35). Este movimento conhecido também como romanização nasceu:

[...] sob o impacto das revoluções liberais européias que agitaram o próprio trono pontifício. Buscando uma consolidação doutrinária teológica, estruturou-se em torno de alguns anátemas: a rejeição à ciência, à filosofia e às artes modernas, a condenação do capitalismo e da ordem burguesa, a aversão aos princípios liberais e democráticos, e, sobretudo ao fantasma destruidor do socialismo (GAETA, 1997: 183-202).

Uma das principais ações de D. Luís no projeto de romanização da igreja cearense foi a instituição do culto ao Sagrado Coração de Jesus que já estava sendo fomentado pela Igreja desde o século XVIII. Conta a tradição que uma freira francesa da Ordem da Visitação, Margarida Maria Alacoque (1647-1690) teve em junho de 1675 na cidade de Paray-le-Monial na França, uma visão de Cristo na qual Ele a escolhia para “*revelar ao mundo a devoção ao Sagrado Coração*” dizendo ainda: “*Eu te peço que a primeira sexta-feira depois da oitava de Corpus Christi seja dedicada a uma festa particular para honrar meu coração, comungando e fazendo reparação da honra*” (GÉLIS In CORBIN, 2008: 38). No entanto, o culto que ficou popular na França só foi estendido à Europa ocidental e ao mundo católico a partir de 1856 com o papa Pio IX .

Durante a seca de 1877/1878 lembrada como uma das piores acontecidas no estado

34 Relatório do Presidente de Província Dr. João Silveira de Souza de 01.07.1859. Disponível em <http://www.crl.edu> – Brazilian Government Document Digitalization Project.

do Ceará, o bispo consagrou toda a diocese ao Sagrado Coração de Jesus, prometendo construir uma igreja em Fortaleza como reparação pelos pecados da humanidade (DELLA CAVA, 1976: 41). Esta medida pretendia ainda, dentro do projeto de romanização, substituir o culto ao Bom Jesus, uma prática presente na religiosidade local, que possuía um caráter devocional e penitencial muito forte pautado no relacionamento direto entre santo e fiel que dispensava a intermediação da Igreja oficial e que, portanto, se localizava dentro de uma religiosidade muito mais afetiva e plural.³⁵ Essa prática religiosa mais popular destacava-se por ser:

[...] uma concepção do íntimo fora da dimensão da subjetividade psicológica da modernidade burguesa, voltada para uma manifestação exterior e quase teatral dos afetos e das emoções, em que o religioso evoca um regime de sociabilidade associado à festa, ao congraçamento, um dos efeitos [...] de uma modalidade de ser barroca (GONÇALVES, 2005: 48).

Não obstante, o catolicismo formal e romanizador que a Igreja católica tentava implantar se fazia através de imposições, e tinha como objetivo principal o estabelecimento de um controle sobre o laicato, especialmente sobre as irmandades. A atuação eclesiástica na romanização se fez, pois, sobre quatro aspectos: a vinculação sacramental, a hegemonia clerical, o estímulo à santidade e à instituição eclesiástica (AZZI, 1988: 113). Além disso, há a condenação de atividades como a procissão, as novenas e as romarias, por outro lado, se estimulava a peregrinação aos centros de devoção europeus: “*O objetivo final dessas ações era bastante claro: cristianizar as romarias segundo o modelo tridentino*” (PAZ, 2005: 56). Conforme Hugo Fragoso, a Igreja romanizadora se caracteriza por ser extremamente militante e marcada por um forte conservadorismo que se contrapunha às ideias liberais que vinham da França e da Itália para o Brasil:

Neste período a Igreja tem uma ‘acentuada autoconsciência’ [...] de sua própria ‘santidade’ que é contrastada pela antítese de um ‘mundo mau’. A contestação dos ‘inimigos da fé’ (liberais) motivava este confronto entre a ‘maldade do mundo’ e a ‘santidade da Igreja’ que praticamente é transposta da ordem ideal para o domínio do real (FRAGOSO In BEOZZO: 2008: 144).

O projeto ultramontano vem então, com a função de remodelar o clero dando ênfase na autoridade institucional e hierárquica da Igreja, como forma de controlar a doutrina e

35 Ver sobre: NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *Bruxaria e História: práticas mágicas no Ocidente cristão*. Bauru-SP: EDUSC, 2004 e SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. 4ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

principalmente as manifestações fervorosas do laicato, pois, “*enquanto instituição hierarquizada, a Igreja sempre desconfiou das manifestações de devoção pessoal consideradas excessivas*” (LEBRUN In ÀRIES, 1991: 73). Apesar disso, havia inúmeras dificuldades que se interpunham à concretização desse projeto no Ceará. Um dos fatores que agravava a dificuldade de se romanizar a região era a própria ausência da Igreja no interior do estado desde o início do século XIX:

Também no Cariri, como em quase todo o resto do Brasil, nos anos que antecederam a década de 1860, estava o catolicismo ortodoxo em estado de decomposição. [...] Apenas as missões ocasionais, normalmente pregadas por padres estrangeiros – no caso do Cariri, quase sempre capuchinhos – levavam a religião às classes inferiores [...] (DELLA CAVA, 1976: 28).

A carência de padres e a dificuldade de prestar assistência à região serão, no entanto, um problema que persistirá por todo o século XIX. Não obstante a falta de padres, em 19 de julho de 1869 o bispo Dom Luís envia um ofício ao pároco do Crato, Manuel Joaquim Aires do Nascimento (1804-1883), desautorizando algumas missões no Bispado, pois, “*alguns resultados tem aparecido não pouco inconvenientes, com detrimento da disciplina eclesiástica e daquela paz e harmonia que deve reinar entre o próprio Pastor e o rebanho*”.³⁶ Segundo a tradição tridentina os bispos reformadores não deveriam estimular viagens missionárias, mas investir nas “*Visitas Pastorais com crisma e sacramentalização em geral*” (HOONAERT, 2006: 53).

Lembremos que nesse momento o jornal *A voz da Religião* divulgava os fenômenos de curas e milagres das águas do Caldas que haviam sido abençoadas pelo padre Ibiapina. A ordem dirigida ao pároco do Crato, embora não citasse o nome de Ibiapina se referia claramente a ele e aos fenômenos que estavam em pauta naquele momento. Iniciou-se aí uma tentativa de controle por parte do diocesano sobre as ações de Ibiapina. Não obstante, três anos depois, em 1872, o padre Ibiapina era expulso do Ceará e proibido de voltar a missionar na região do Cariri, sendo obrigado ainda a entregar a direção das Casas de Caridade à Diocese. O jornal parou de ser editado e não houve mais menções à fonte miraculosa do Caldas. A expulsão do padre Ibiapina do Ceará marcou também o fim de sua trajetória como missionário. Após sua partida ele se fixa na Casa de Caridade Santa Fé (Arara, PB) e lá falece em 19 de fevereiro de 1883. Em uma declaração de 16 de setembro de 1872, o padre Ibiapina

³⁶ Ofício do bispo D. Luís Antonio dos Santos de 19.07.1869 registrado no Livro de Tombo da Matriz do Crato, p. 51 *apud* PINHEIRO, 1950:160.

se despede da população local:

Fiz entrega das Casas de Caridade do Cariri Novo ao Exmo. e Revmo. Sr. Bispo por segurar-lhes um venturoso futuro, porque debaixo de tão valiosa proteção de um Pai tão habilitado pelas circunstâncias favoráveis que o cercam, não posso deixar de animar a todos os beatos e Irmãs de caridade para que auxiliem a permanência das Casas e a propriedade delas. [...] Não tendo mais a posição moral que me autorizava a pedir esmolas, os que eram meus esmoleiros, não poderão mais em meu nome, porém para a Caridade; esperem as Casas pela deliberação do Sr. Bispo, que não se esquecerá de providenciar quanto antes para que as Casas não se fechem. [...] Adeus, bom povo do Cariri Novo [...].³⁷

Parece, no entanto que a Diocese não agiu imediatamente e em março de 1873 as beatas da Casa de Caridade de Missão Velha imploravam assistência ao Bispo diocesano:

Exmo. Revmo. Senhor, depois da passagem de V. Ex.a. Revma. nesta Vila, esta casa esteve em abalo e crise por falta de um protetor à casa. O Instituidor, o Remo. Ibiapina, em carta que nos dirigiu, declarou que havendo entregue as Casas de Caridade de sua instituição a V. Ex.a. Revma, nada mais tinha que fazer com as mesmas; no entretanto [sic], não querendo V. Ex.a. Revma. acarretar com a responsabilidade delas, não as quis aceitar, o que nos veio afligir e desanimar, visto como seria uma grande felicidade termos por Diretor e pai em Jesus Cristo a V. Ex.a. Revma.. Assim, pois, sem termos um protetor para nos guiar recorremos a Deus, pela intersecção da Santíssima Virgem, a quem nós dedicamos, e pedimos socorro e amparo. Consternadas e em desamparo por não ter V. Ex.a. Revma. aceitado o pesado encargo de nosso protetor, tudo devido a nossos grandes pecados e misérias, novamente recorremos ao nosso antigo protetor e pai espiritual, o Revmo. Ibiapina, o qual atendendo as nossas súplicas e rogativas, dirigindo ao Revmo. Vigário da Barbalha e aos Senhores. Pedro Lôbo de Meneses e José Marrocos Telles para tomarem o encargo de protegerem as Casas de Caridade do Cariri, até que nosso bom Deus, em suas misericórdias, se lembrasse de nós.³⁸

O apelo ao bispo por parte da Superiora da Casa de Caridade de Missão Velha denota acima de tudo o respeito à hierarquia. As beatas precisavam de um mantenedor material e mais do que isso de um diretor espiritual. Ao cobrar esse apoio do bispo diocesano elas imediatamente se colocam em uma posição de defesa alegando que se o bispo não as queria era dado à sua condição de “*pecados e misérias*”. Inevitavelmente, elas se colocavam em uma atitude de obediência e de humildade em relação ao superior. Essa postura talvez, se

37 “*Declaração que faz o Padre Ibiapina aos Irmão, Beatos e Irmãs das Santas Casas de Caridade do Cariri Novo*” em Gravatá, 16.09.1869 *apud* PINHEIRO, 1950: 161-162.

38 Carta de Maria de Jesus Tavares, superiora da Casa de Caridade de Missão Velha de 29.03.1873 ao bispo D. Luís Antonio dos Santos. Arquivo do Centro de Psicologia da Religião em Juazeiro do Norte-Ceará. Doravante citaremos como CPR. Agradecemos a gentileza das Irmãs Anette Dumoulin e Ana Tereza em conceder o acesso ao Arquivo desde o início de nossa pesquisa em 2004.

configurasse como uma tática, como um “*movimento ‘dentro do campo de visão do inimigo’ e no espaço por ele controlado*” (CERTEAU, 1994: 100). Usando os termos de Certeau, essas mulheres estariam exercendo a “*arte do fraco*”, se utilizavam de modos de dizer peculiares àqueles que estão em um lugar marcado pela “*ausência de poder*”. As demonstrações de humildade e a submissão poderiam ter sido usadas como meio de desarmar qualquer ação repressora ou negativa do bispo diante da cobrança do apoio prometido.

Assim, atendendo o apelo de suas ‘filhas espirituais’, o bispo D. Luís nomeia em meados de 1873, alguns padres recém-formados no Seminário da Prainha de Fortaleza, para assumir a direção das Casas de Caridade e de paróquias no interior do estado, entre eles os padres Fernandes Távora (1851-1916) e Francisco Rodrigues Monteiro (PAZ, 2005: 49). Algum tempo antes havia chegado à região outro padre recém-formado, mas ao contrário de seus colegas ele não tinha ido para o Crato a fim de dirigir uma Casa de Caridade. Os planos do padre Cícero Romão Batista eram mais modestos, ele pretendia se iniciar no magistério.

1872: A povoação de Juazeiro recebe seu sexto capelão

A Capela de Juazeiro havia tido mais quatro capelães desde a morte de seu fundador, o padre Pedro Ribeiro. No final de 1871, a capela de Nossa Senhora das Dores estava sem capelão oficial e não havia quem pudesse celebrar a missa de Natal, uma das festividades mais importantes da Igreja Católica. Naquele momento, o povoado de Juazeiro tinha cerca de 300 habitantes, população formada pelos donos dos engenhos de cana e suas famílias e pelos trabalhadores dos respectivos engenhos, em sua maioria, descendentes de escravos. Havia apenas duas ruas: a Rua Grande (atual Rua Padre Cícero) e a Rua do Brejo (provavelmente a atual Avenida Dr. Floro Bartolomeu), cerca de doze casas de tijolos e telhas e vinte de taipa e palha, uma escola e uma capela, a que fora construída pelo padre Pedro Ribeiro em 1827 (BEOZZO, 2004: 37).

O povoado foi construído numa encruzilhada, por isso era entreposto comercial entre as maiores cidades da região, Crato e Missão Velha, não tendo nenhum atrativo particular a não ser a sombra dos juazeiros onde segundo diversos relatos se reuniam os trabalhadores da região “*em rodas de samba e consumo de álcool*” (PAZ, 2005: 48). Interessante é perceber também a simbologia especial desse lugar: “*a configuração do cruzamento de caminhos transforma a encruzilhada numa espécie de centro do mundo*” (BETHENCOURT, 2004: 133). Há relatos que sugerem também que no “*povoado-encruzilhada*” havia se estabelecido

um grupo de prostitutas que marcavam sua presença nas festividades e sambas do povoado (DELLA CAVA, 1976: 42). A despeito da fama do lugar de abrigar desordeiros, a população local fazia questão de ter uma Missa de Natal naquele ano de 1871 e convidaram então o padre Cícero, que aceitou prontamente a tarefa.

Cícero Romão Batista nascera em 24 de março de 1844 na cidade do Crato, filho de Joaquina Vicência Romana e Joaquim Romão Batista ambos cratenses, tinha duas irmãs Maria Angélica Romana e Angélica Vicência Romana. Seu pai faleceu em 1862, vitimado pela epidemia de cólera que assolou a região em meados do século XIX. Sua mãe, analfabeta e pobre recorreu ao Coronel Antônio Luís Alves Pequeno Junior, padrinho de crisma de Cícero, para que ele auxiliasse na educação de seu filho, já que era o único homem dos três filhos de D. Joaquina, e portanto, o responsável agora pela casa e por sua família.

O Coronel Antônio Luís conseguiu uma vaga como pensionista para Cícero estudar no Seminário da Diocese cearense dadas as suas boas relações com o bispo D. Luís Antônio. Essas relações entre o padrinho e o bispo seriam valiosas para Cícero, quando algum tempo mais tarde, o Reitor do Seminário, o padre francês Pedro Augusto Chevalier (1831-1901), empreendeu resistências à ordenação dele como padre. O padre Chevalier alegava que Cícero era “*um moço teimoso e dado às visões do outro mundo*” (MACEDO, 1964: 47), sendo ainda “*demasiadamente místico, cabeçudo e por vezes audacioso em matéria doutrinária, para que pudesse dar um bom padre*” (DELLA CAVA, 1976: 43), e que, além disso, “*não se confessava uma vez por semana como de praxe, e que tinha ideias próprias*” (FORTI, 1999: 63).

Essa resistência do padre Chevalier com relação ao padre Cícero poderia ser explicada pela evidente diferença entre as formas de pensar e viver a religião do padre Chevalier e do padre Cícero que estava claramente ligado a uma prática religiosa mais próxima à do padre Ibiapina. O fato de ser “*demasiadamente místico*” ou ter “*ideias próprias*” traía as principais metas da romanização que era justamente o controle sobre essas práticas tidas como supersticiosas e talvez quando Chevalier diga “*místicas*” esteja se referindo exatamente a isso: à aproximação que o padre Cícero tinha de práticas mais voltadas a um catolicismo penitencial que estará presente em suas futuras pregações. Não obstante, à resistência do Reitor, Cícero consegue – após a intermediação de seu padrinho com o bispo – sua ordenação, e recebe sua primeira provisão para pregar e celebrar missa das mãos do bispo D. Luís em 29 de dezembro de 1870.³⁹

³⁹Ofício de Dom Luís Antônio dos Santos ao padre Cícero Romão Batista de Fortaleza, 29.12.1870 autorizando-o a pregar por um ano In CASIMIRO, Renato (org.). *Documentário do Joaseiro*, 1976, DHDPG. Doravante

Ele retorna ao Crato em janeiro de 1871 e durante todo o ano além de celebrar ocasionalmente missas na igreja da cidade do Crato, leciona também na escola para moços do seu primo e amigo José Marrocos (OLIVEIRA, 2001: 355). Em abril de 1872 ele decide fixar-se no povoado do Juazeiro que estava sem capelão. No ano anterior, ele havia celebrado a missa de Natal, a pedido da população local. A postura do padre desde que chega ao povoado é realmente a de um diretor. Ele começa sua atividade justamente pela organização do espaço e proibindo as danças e rodas de samba, “*fez com que os homens parassem de beber e obrigou as prostitutas a confessarem seus pecados, fazendo penitência pública*” (DELLA CAVA, 1976: 42). Ao empreender um esforço de moralização do lugar, o padre Cícero não está fazendo nada além do que pedia a própria Igreja na qual ele se ordenara. A Igreja romanizadora tinha como principal objetivo conduzir uma política moralizadora do clero e dos leigos.

Decidindo então, se estabelecer no Juazeiro, o padre Cícero solicita ao bispo D. Luís autorização para permanecer como capelão da pequena Capela de Nossa Senhora das Dores, recebendo em 26 de setembro de 1872, a provisão necessária para celebrar missas, administrar sacramentos e absolvições (DELLA CAVA, 1976: 42). Em 1874, com o aumento da população no povoado e contando também com os habitantes das imediações que se utilizavam do serviço religioso em Juazeiro, o padre Cícero resolve erguer uma Igreja no lugar da primeira Capela que datava de 1827: “*Sem nenhum recurso empreendi levantar uma Igreja [...] num povoadinho tão pobre que eu nem mesmo sei como se fez [...] com a proteção de N. Senhora das Dores, a quem é dedicada, será acabada*”.⁴⁰

Também em maio 1874, o bispo Dom Luís resolve criar na cidade do Crato um seminário “*para facilitar a instrução aos jovens que não podem frequentar as aulas em lugares mais remotos e mais dispendiosos*” e encarrega o padre Cícero de “*agenciar em todo este Bispado e fora dele, esmolas para a obra de dito Seminário*”.⁴¹ Tanto as obras do Seminário quanto as da Igreja de Juazeiro são completadas antes de 1877, quando a região é atingida por uma grande seca. O quadro descrito pelo padre Cícero era assustador:

Eu nunca pensei ver tanta aflição e desespero juntos; os cães saciam-se de carne humana, nos caminhos, nos campos. Por toda a parte é um cemitério e o que mais aflige é que nem ao menos têm as consolações da Fé, sem

citaremos como “*Documentário*”.

40 Carta do padre Cícero Romão ao bispo D. Luís Antônio de 27.04.1874, catalogada sob inscrição SAL: 03.01, *apud* BEOZZO, 2004: 35.

41 Carta de D. Luís Antonio ao padre Cícero Romão de 05.1874. “*Documentário*”, DHDPG.

sacramentos, sem nem ao menos uma voz amiga que lhes pode falar da Eternidade, onde vão sumir como viveram, abandonados dos homens e como que até de Deus.⁴²

Aliada à dificuldade de enviar padres ao interior, a seca de 1877/1878 havia provocado a evasão dos padres lazaristas que dirigiam o Seminário São José na cidade do Crato:

A grande calamidade da seca trienal porque passou esta Diocese impossibilitou de continuar a funcionar o Seminário de preparatórios da cidade do Crato instituído por mim no ano de 1875 e que pela sua excelente posição topográfica já ia sendo bem frequentado, dando fundadas esperanças de o ser muito mais à proporção que se fosse tornando mais conhecido das províncias limítrofes.⁴³

Ainda em 1881, o bispo D. Luís reclamava das condições precárias em que se encontravam as paróquias do estado e chamava a atenção do Presidente de Província para o fato que:

Existem atualmente nesta Diocese 65 freguesias, deixando de ser incluída entre estas a do Umari por não ter sido ainda instituída canonicamente. Destas estão providas de párocos colados 12, de encomendados 49 e vagas 4 que são as de Flores, Boa Viagem, Aracaty-assu e Mecejana. [...] O estado de pobreza, ou antes verdadeira miséria, a que ficaram reduzidas estas 4 freguesias e o grande desfalque que sofreram em suas respectivas populações impossibilitaram os párocos que estão na região, de poderem continuar a parokiá-las, e sem que elas se reabilitem proporcionando-lhes os indispensáveis meios de subsistência, não poderei de novo provê-las. [...].⁴⁴

Em julho de 1882, Dom Luís é convocado para assumir o cargo de Arcebispo Signatário no Arcebispado da Bahia deixando a Diocese vacante até 1884⁴⁵ quando foi assumida pelo bispo Dom Joaquim José Vieira (1836-1917)⁴⁶ que tentou seguir de perto os passos de seu antecessor no processo de reforma do clero cearense. D. Joaquim assim como D. Luís havia tido uma formação nos moldes do catolicismo romanizado, assim, sua primeira

42Carta do padre Cícero Romão ao bispo D. Luís Antonio de 20.02.1878, catalogada sob inscrição CRA: 03.05, *apud* BEOZZO, 2004: 35.

43 *Idem*.

44 Carta de D. Luís Antonio ao Presidente de Província Pedro Leão Veloso de 04.06.1881, APEC.

45 Nesse período de espera pelo novo bispo, a Diocese ficou sob a administração do Vigário Capitular Monsenhor Hipólito Gomes Brasil, conforme é possível ver na documentação episcopal que encontramos no Arquivo Público do Estado do Ceará.

46 Sucedendo o bispo D. Luís Antônio, o bispo D. Joaquim José Vieira, assumiu o Bispado do Ceará em 24.02.1884 e em 14.03.1912 apresentou pedido de renúncia. No site da Arquidiocese de Fortaleza encontra-se sua biografia e as suas principais ações enquanto bispo, entre elas, a de ter lutado “*contra os abusos em Juazeiro do Norte, ao tempo do padre Cícero Romão Batista*”, ver http://www.arquidiocesedefortaleza.org.br/ig_hist2.asp

ação importante foi empreender Visitas Pastorais por todo o estado a fim de conhecer pessoalmente a situação em que estavam as freguesias.

As Visitas Pastorais empreendidas pelos bispos diocesanos em suas dioceses funcionavam como um instrumento fundamental de controle, provocando, sobretudo medo nos padres e sacerdotes que seriam visitados, pois, estariam sob o olhar direto, julgador e culpabilizador de seu superior. Francisco Bethencourt afirma que a Visita Pastoral era um recurso que acaba funcionando como “*elemento desestabilizador da acomodação recíproca entre o cura e as ‘ovelhas’ sob sua guarda*” (BETHENCOURT, 2004: 249). As Visitas Pastorais se constituíam em um eficaz recurso de disciplina social e como tal investiam extensivamente nas regiões rurais – o espaço que estava mais frequentemente distante do controle –, pelas próprias questões geográficas e no caso do Cariri no século XIX, também pela dificuldade de comunicação.

Certeau também afirma esse caráter controlador das Visitas Pastorais: “*A observância e a purificação do culto é a preocupação essencial dos responsáveis, mobilizados, aliás em duas frentes: a luta contra as concorrências exteriores; a eliminação das ‘indecências’ no interior*” (2007: 192). As “*indecências*” às quais se refere Certeau seriam justamente as práticas ligadas às tradições populares: a intimidade com os santos, as festividades ruidosas, etc.. A Visita Pastoral representa ainda para Certeau uma ação da “*polícia das práticas*”. O bispo ou visitador tem a intenção de fiscalizar para poder recriminar e então orientar conforme suas exigências, a reforma do culto. Trata-se ainda de um espetáculo, no sentido que é uma ação teatralizada, uma estratégia para impor respeito e medo (Idem, 193-194).

Destarte o caráter policiador da Visita Pastoral, o bispo Dom Joaquim que havia visitado o Crato no dia 11 de agosto de 1884 escreveu no Livro de Tombo da paróquia do Crato que a Casa de Caridade dali era a melhor das quatro existentes no Cariri, elogiou a construção da igreja do Juazeiro como um “*monumento que atestava o poder da fé da Santa Igreja Católica*” indo no dia 24 seguinte ministrar a benção da mesma igreja consagrando o altar da Santíssima Eucaristia (PINHEIRO, 1963: 163). Em sua Visita o bispo ressaltou ainda, a necessidade de reabertura do Seminário episcopal menor do Crato que estava fechado desde 1877 devido à fuga dos padres lazaristas pelo medo da fome e da penúria que a seca havia trazido à região. No entanto, o Seminário só reabriu em 1888 desta vez sob a direção de um padre local, do monsenhor Francisco Rodrigues Monteiro.

O ano de 1888 foi inclusive, o ano da realização do primeiro Sínodo diocesano cearense, convocado pelo bispo D. Joaquim em janeiro daquele ano. O documento produzido

nesse Sínodo contém discussões que versavam sobre a doutrina católica, os deveres e direitos dos eclesiásticos, a conduta individual e o papel social dos padres, e até a estrutura física das igrejas e paróquias da região.⁴⁷ Com a realização deste Sínodo, o bispo D. Joaquim pretendia reformular o código de conduta dos sacerdotes e também atualizar o culto. Até então, o código que regia a conduta eclesiástica eram as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, criadas em 1707. Algumas das deliberações do Sínodo compreendiam a ratificação do culto oficial ao Sagrado Coração de Jesus e o desestímulo ao culto a Nossa Senhora das Dores que era inclusive a padroeira da Igreja do Juazeiro.⁴⁸ Nossa Senhora das Dores é a representação mariana do sofrimento presente na Paixão de Cristo e essa devoção ao Cristo sofredor e a Virgem dolorosa era claramente uma herança portuguesa do catolicismo medieval: “*Uma religiosidade feita de procissões, romarias, das orações de invocação e perdão, pautados na vivência de temores, sonhos, crenças, urdida na concretude do cotidiano, na busca por amparo e proteção*” (SOUZA, 2007: 85). Justamente o que a Igreja romanizada queria poder conter e controlar.

As cartas trocadas nesse período entre o bispo D. Joaquim e o padre Cícero denotam ainda uma relação amistosa entre eles. Por várias vezes o bispo o elogia e sempre concede faculdades especiais solicitadas pelo padre, por exemplo, a de fazer de uma só vez doze casamentos na igreja do Juazeiro.⁴⁹ Um exemplo dos sentimentos do bispo pelo padre Cícero, podem ser percebidos quando em julho de 1888, o padre fica doente (não sabemos qual enfermidade) e o bispo escreve a um amigo em comum, o Tenente Coronel Secundo Chaves pedindo que este auxilie o padre Cícero:

Ten. Cel., talvez o Pe. Cícero sofra algumas privações por não ter coragem de manifestá-las; se assim acontecer, desde já autorizo e peço a V.S. a bondade de fornecer tudo o que lhe for necessário mandando-me em seguida a conta das despesas feitas, para que eu pague tudo de prontidão. Não é necessário que o pe. Cícero saiba disto, ou antes não convém que lhe chegue ao conhecimento, porque ele talvez recusará, fique pois entre nós.⁵⁰

O bispo D. Joaquim e o padre Cícero tinham uma boa relação. O padre Cícero era para

47 O padre Cícero não foi ao Sínodo Diocesano, provavelmente alegando não ter dinheiro para fazer a viagem. Em carta de D. Joaquim de dezembro de 1887, o bispo dizia a ele: “*deixo-lhe ao alvitar vir ou não vir, conforme as suas circunstâncias financeiras, que eu sei não são lisonjeiras, entretanto estimaria muito que nos animasse com sua presença e luzes*” In Carta de D. Joaquim Vieira ao padre Cícero Romão de 01.12.1887. “*Documentário*”, DHDPG.

48 *Constituições Sinodais de 1888*, DHDPG.

49 Carta de D. Joaquim Vieira ao padre Cícero Romão de 29.08.1886. “*Documentário*”, DHDPG.

50 Carta de D. Joaquim Vieira ao padre Cícero Romão de 12.07.1888. “*Documentário*”, DHDPG.

o bispo um sacerdote “*ilustrado e zeloso*”,⁵¹ “*incansável no serviço de Deus*”.⁵² É importante destacar isso, para entendermos no desenrolar dos eventos algumas atitudes que ambos irão tomar. Em 1888 destacamos ainda a fundação em Juazeiro da Associação do Sagrado Coração de Jesus. À semelhança do padre Ibiapina, o padre Cícero passou a recrutar as moças solteiras do povoado que quisessem seguir vida religiosa, mas desta vez elas estariam organizadas dentro de uma associação aprovada pela Igreja (DELLA CAVA, 1976: 43).

No século XIX, no contexto da reforma eclesial e principalmente após a Proclamação da República em 1889, a organização destas mulheres em associações femininas controladas pela Igreja é essencial para que se destitua do laicato qualquer tipo de poder que dispensasse a atuação dos sacerdotes, tratando-se então de centrar a ação religiosa nos sacramentos e organizando os leigos em associações de piedade dirigidas por sacerdotes. A Igreja precisava de um público que acatasse facilmente as novas normas clericais formuladas com base no Concílio de Trento, para tanto, a criação de irmandades e associações religiosas femininas visava incorporar as mulheres no projeto reformador.

Para Maria José Nunes, essa “*feminização*” do catolicismo não significou o investimento das mulheres no exercício do poder eclesiástico, antes reafirmou sua subordinação: “*Pode-se mesmo afirmar que é justamente porque a Igreja manteve, no período da reforma católica, práticas e discursos restritivos em relação às mulheres, que ela pode incorporá-las em sua estratégia de reforma institucional*” (NUNES, 1997: 491). No entanto, não podemos minimizar a participação dessas mulheres no campo social e religioso, principalmente no interior cearense que carecia muito do trabalho que essas religiosas, chamadas comumente de beatas, faziam tanto nas Associações piedosas, como nas Casas de Caridade. Além disso, o trabalho nesses espaços se configurava como uma alternativa às mulheres que não tinham outras expectativas, fosse a do casamento, fosse a da formação religiosa oficial.

Célia Borges (2005) em seu estudo sobre a circulação do ideário religioso de Santa Teresa D’Ávila mostra como as mulheres do mundo atlântico foram ‘contaminadas’ pela ideia da santidade e da vida de perfeição baseada na imitação de Cristo. Temos também o estudo de Suely Almeida, que identificou na região norte do Brasil, especificamente no Pernambuco do século XVIII, vários beatérios. A autora identificou também a existência de beatas que se submetiam às rigorosas penitências e se dedicavam à uma vida de contemplação e

51 Carta de D. Joaquim Vieira ao padre Cícero Romão, sem data. “*Documentário*”, DHDPG.

52 Carta de D. Joaquim Vieira ao padre Cícero Romão de 11.07.1888. “*Documentário*”, DHDPG.

confinamento, sempre em constante confronto com as autoridades eclesiásticas (Cf. ALMEIDA, 2003).

A existência e a atuação dessas mulheres se tornarão um imperativo nas transformações que ocorreram no espaço de Juazeiro. Juazeiro, enquanto um espaço sagrado será palco dessas disputas de poder entre a autoridade da Diocese e a mística feminina que é, segundo as beatas, autorizada pelo próprio Deus. Segundo Certeau, a mística (palavra que só foi substantivada no século XVII) seria em sua constituição:

[...] uma reação contra a apropriação da verdade pelos clérigos que se profissionalizaram a partir do século XIII; ela privilegia as luzes dos iletrados, a experiências das mulheres, a sabedoria dos loucos [...] Ela sustenta que o ignorante tem competência em matéria de fé” (*apud* CHARTIER, 2002: 161).

É importante ressaltar ainda, que o místico atua dentro de uma tradição religiosa e não é alheio ao aparato dogmático desta, embora seu caráter empírico e aparentemente desligado da ortodoxia causa tensões e conflitos entre o místico e a autoridade religiosa constituída: “*Experiencia de los límites, la experiencia mística há sido com frecuencia, para la autoridad religiosa transgresión de los límites*” (VALENTE, 1991: 103). Enfim, a mística em seu cerne engloba as experiências marcadas por uma percepção intuitiva do divino (CERTEAU *apud* DELUMEAU, 2003: 354).

Anteriormente dissemos que Juazeiro foi concebido como um espaço de passagem, o povoado era um lugar de encontro entre aqueles que se destinavam à outras paragens. É a partir dos eventos ocorridos com um grupo de mulheres no final do século XIX que Juazeiro reafirmará sua condição de lugar de passagem, atraindo peregrinos que buscavam adorar o Sangue Precioso que jorrava dos corpos e crucifixos das beatas.

Cena II – Os milagres de Juazeiro e os perigos para a fé católica

Conforme o regulamento da Associação do Sagrado Coração de Jesus, nas primeiras sextas-feiras de cada mês, as associadas faziam uma noite de vigília e orações com *Comunhão reparadora*.⁵³ Em primeiro de março de 1889, primeira sexta-feira da Quaresma, quando o padre Cícero decidiu ministrar a comunhão às devotas que haviam passado a noite orando, o sol ainda não havia nascido no Juazeiro:

Na primeira sexta-feira de março da quaresma de 1889, essa mocinha pobre e humilde chamada Maria de Araújo que se consagrou a Deus desde menina quando começou a confessar-se comigo, umas das almas mais enriquecidas da graça de Deus que já conheci. [...] ela comungando a sagrada partícula, logo que recebeu, ela extática, a sagrada partícula se transformou em sangue, em tanta quantidade que escorreu pela toalha da comunhão, caindo algum desse sangue no chão. Foi visto por muitos e ela continuou extática ainda por um pedaço de tempo. Afligi-me muito com o caso. Avisei a todos que tinham visto que guardassem reserva e não dissessem nada a ninguém, e quanto a ela que chorava com a maior angústia, mandei que fosse orar em um lugar mais reservado que indiquei. Tomei a toalha purificando o lugar onde tinha caído o sangue e guardei a toalha para não ser vista e evitar celeuma. Procurei ocultar o quanto pude; o fato continuou a se reproduzir por muito tempo.⁵⁴

O sacramento da Eucaristia é para a Igreja a manifestação do próprio sangue e corpo de Jesus Cristo:

[...] se contiene en el saludable sacramento de la santa Eucaristía verdadera, real y substancialmente nuestro Señor Jesucristo, verdadero Dios y hombre [...] es a saber, que nuestro Redentor lo instituyó en la última cena, cuando después de haber bendecido el pan y el vino; testificó a sus Apóstoles con claras y enérgicas palabras, que les daba su propio cuerpo y su propia sangre.⁵⁵

A Eucaristia serve ainda para fazer lembrar o sacrifício maior de Cristo que foi o de morrer na cruz para salvar a humanidade. O sangramento da hóstia na boca de Maria de Araújo é a hierofania que fundou Juazeiro como um espaço sagrado. Por sua vez, essa hierofania que se manifesta na igreja de Juazeiro pretende claramente reproduzir o evento da Paixão de Cristo:

53 A Comunhão reparadora é uma comunhão especial dedicada ao Sagrado Coração de Jesus, a fim de que ele 'repare' (no sentido de consertar, perdoar) as ofensas e pecados dos homens (Cf. OLIVEIRA, 2001: 75).

54 Carta do padre Cícero Romão ao padre Constantino Augusto em 23.10.1914 *apud* SILVA, 1982: 118-119).

55 *Documentos do Concílio de Trento*, Sessão XIII, Cap. I, "De la presencia real de Jesucristo nuestro Señor en el santísimo sacramento de la Eucaristía". Disponível em Biblioteca Electrónica Cristiana - <http://multimedios.org/docs/d000436/>.

Então Nosso Senhor lhe dizia que muitos não queriam acreditar nesses milagres, que diziam mesmo ser ilusão [...] *muitos dizem que eu não posso mais derramar meu Sangue, mas não... se me gozo eu na glória não posso deixar de sofrer no mundo*, a isso acrescentando – homens que fazeis que não vindes a mim enquanto é o tempo de misericórdia!!.. de novo vou reproduzir todos os tormentos de minha Paixão para a salvação dos homens.⁵⁶

É, portanto a hierofania – a manifestação do sagrado – da Paixão que irá provocar uma rotura no espaço profano que era o povoado de Juazeiro, inaugurando ali, um espaço sagrado, um centro de sacralidade. Segundo Eliade, “*é a rotura operada no espaço que permite a constituição do mundo, porque é ela que descobre o ‘ponto fixo’, o eixo central de toda orientação futura*”. Juazeiro se transforma, a partir do sangramento da hóstia, em um Centro de sacralidade, pois, “*a manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo*” (ELIADE, 2001: 25). Não obstante, o próprio Cristo diz a Maria de Araújo que “*era sua vontade fazer daquele lugar um **Centro** de atração ou de chamamento das almas para a salvação*”.⁵⁷

A reprodução do drama cristológico une as narrativas das mulheres que elegeram Juazeiro como um lugar que chama à devoção, que congrega o principal elemento de reprodução da hierofania cristã: o sofrimento de Cristo na cruz para salvar os pecadores. O culto à Paixão de Cristo foi inclusive, muito comum na trajetória de alguns místicos porque traduzia a humanidade do Senhor em um momento paradoxal, quando a fragilidade corporal se contrapunha à fortaleza espiritual:

[...] o Cristianismo empreendeu um amplo processo de síntese que supera a amortalidade do espírito e o renascimento sempre começado, através de um Deus que morre, ressuscita e sobe aos Céus, propiciando através de sua carne doravante tida como incorruptível, a ressurreição dos mortos e a redenção eterna (SOUZA, 2007: 50).

Em Juazeiro, o fenômeno tido como milagroso irá inaugurar também um espaço de peregrinação e o culto ao *Sangue Precioso*, isto é, ao sangue que brotava incessantemente das comunhões de Maria de Araújo e que passaria a brotar também do seu corpo através de estigmas que se reproduziam nas suas mãos, pés e testa. O sangue apareceria também em diversas visões que se reproduziriam não só com Maria de Araújo, mas com outras oito beatas: Ângela Merícia do Nascimento (28 anos, assina o nome), Antonia Maria da Conceição

56 Aditamento ao auto de perguntas feitas à Maria de Araújo de 11.09.1891 In “*Cópia autêntica*”, p. 13. Grifos nossos.

57 Exposição circunstanciada do padre Cícero Romão de 17.07.1891 In “*Cópia autêntica...*”, p. 04.

(30 anos, analfabeta), Anna Leopoldina Aguiar de Melo (19 anos, assina o nome), Jahel Wanderley Cabral (31 anos, alfabetizada), Maria das Dores da Conceição de Jesus (15 anos, analfabeta), Maria Joanna de Jesus (33 anos, analfabeta), Maria Leopoldina Ferreira da Soledade (29 anos, alfabetizada), Maria Magdalena do Espírito Santo de Araújo (27 anos, analfabeta) e Rachel Sisnando de Lima (40 anos, assina o nome).⁵⁸

Infelizmente, não temos informações sobre essas mulheres antes de 1889. Sabemos que Maria da Soledade e Jahel Cabral eram zeladoras do Apostolado da Oração e provavelmente estavam presentes na igreja do Juazeiro no dia do sangramento da hóstia.⁵⁹ É difícil rastrear as outras mulheres, elas não aparecem em nenhum documento ou carta anterior aos eventos de 1889, não deixaram diários nem documentos pessoais. A vida de Maria de Araújo foi, no entanto melhor documentada, principalmente porque mesmo na historiografia que a trata como embusteira há uma preocupação de apresentar a mulher, e talvez certa produção historiográfica a negue justamente por isso, por ela ser mulher.

Maria de Araújo nasceu em 24 de maio de 1862, era costureira por profissão e segundo ela, beata por inspiração divina, já que desde os oito anos ao fazer sua primeira comunhão se consagrou como “*verdadeira esposa de Jesus Cristo*”, segundo seu diretor espiritual, o padre Cícero.⁶⁰ No entanto, mesmo a sua aparência é difícil de precisar, pois há duas fotografias de pessoas diferentes atribuídas a ela, inclusive uma que figurou em um ‘santinho’ da época. Nos relatos mais aceitos, Maria de Araújo é uma mulher “*franzina, de estatura média, mestiça, com predominância do negro, cabeça pequena e arredondada, cabelos quase carapinhos, olhos pequenos, lábios grossos*” (FORTI, 1999: 38).

Abaixo temos duas fotografias, a primeira imagem, da mulher com um crucifixo, é de um santinho que circulou no final do século XIX e que se referia à “*Maria de Araújo no tempo dos pretensos milagres*”. A segunda imagem é mais popular e poderia ser a representação de qualquer beata da época.⁶¹

58 Os dados foram obtidos no processo episcopal e correspondem ao ano de 1891. Os dados sobre a escolaridade das mulheres foram também deduzidos a partir da leitura das fontes documentais.

59 O nome delas está em uma das atas do Apostolado (Cf. OLIVEIRA, 2001: 144).

60 No processo episcopal o padre Cícero diz que Maria de Araújo nasceu em 1863 ou 1864, já a própria beata fala no inquérito de 1891 que tem “*29 anos começados*”. Utilizamos como referência a informação fornecida por Irineu Pinheiro de que a beata haveria nascido em 24 de maio de 1862, às quatro horas da tarde na então povoação de Juazeiro do Norte, sendo filha de Antônio da Silva Araújo e de Ana Josefa do Sacramento, ambos de Juazeiro, e batizada em agosto do mesmo ano pelo vigário Manuel Joaquim Aires do Nascimento. O autor extraiu esses dados do manuscrito de José Joaquim de Maria Lobo nos arquivos pessoais do padre Cícero Romão Batista (1963: 148). Ver também: Exposição circunstanciada do padre Cícero Romão de 17.07.1891 In “*Cópia autêntica...*”, p. 03.

61 Segundo informações do padre Francisco Roserlândio de Souza, diretor do Arquivo Histórico da Cúria Diocesana, Maria de Araújo é a mulher da segunda fotografia, usando um hábito mais simples e apoiada na



Fonte: Arquivo do Museu da Imagem e do Som (MIS), Fortaleza, Ceará.

O caso de Maria de Araújo é peculiar porque ela era a única que possuía um histórico antigo de manifestações tidas como ‘sobrenaturais’. Já em 1885 começam a aparecer os primeiros “*estigmas*” no corpo da beata. Os primeiros aparecem na testa “*a sair como de uma coroa de espinhos, nas mãos, como que cravos, no lado uma chaga que só na Quaresma [período de quarenta dias, compreendido entre quarta-feira de Cinzas e domingo de Páscoa] do corrente ano chegou a cicatrizar, jorrando desses estigmas copioso sangue*” (SOUZA, 2007: 05).

Segundo o padre Cícero, Maria de Araújo desde os dezoito anos era “*vítima das mais graves tentações e perturbações de espírito, as quais todas convergiam para distraí-la da oração e inspirar-lhe receio das práticas de piedade, além de serem contrárias à Santa Virtude da castidade*”.⁶² Lutando contra esses desejos, a beata se utilizava do poder da oração, meditando principalmente sobre a Paixão de Cristo, embora “*quanto mais intimamente se comunicava ela com o Divino Esposo, mais graves tentações e perturbações sofria da parte do Inimigo*”.⁶³ Ainda nesse mesmo ano começam as primeiras aparições da Santíssima Virgem e de Jesus Cristo. Confusa com a procedência daquelas visões, Maria de Araújo pede ao Senhor um meio de reconhecer se aquelas visões seriam divinas ou demoníacas, pois:

[...] sucedendo de ter sido muitas vezes espancada por demônios que se disfarçavam, ora na pessoa de Jesus Cristo, ora na S.S. Virgem, ora em anjos e na do próprio confessor, das quais tentações e ilusões muitas, todas no

cadeira.

62 Exposição circunstanciada do padre Cícero Romão de 17.07.1891 In “*Cópia autêntica...*”, p. 03.

63 *Idem*, p. 03-04.

sentido de distraí-la da vida interior.⁶⁴

Os sofrimentos corporais e os estigmas viriam a selar um compromisso entre ela e Jesus Cristo, o de “*fazer daquele lugar uma porta do céu e um lugar de salvação para as almas*”.⁶⁵ Esse compromisso seria consolidado ainda com a celebração de um consórcio espiritual realizado na Igreja de Nossa Senhora das Dores, atual Matriz de Juazeiro:

[Perguntada se] Jesus Cristo celebrou um consórcio espiritual com sua alma e de modo sensível? Ao que respondeu que sim, tendo-se celebrado o consórcio espiritual com Jesus Cristo na Capela do S.S. Sacramento, em presença de Maria S.S., de S. José, de coros de anjos e de virgens; tendo a isso precedido diversos preparativos, quais outros desposórios espirituais; então Jesus lhe introduziu no dedo o anel nupcial, deu-lhe a mão chamando-lhe esposa e confirmando-a como tal, exigindo que a Ele se consagrasse de um modo mais íntimo ainda e anunciando-lhe que daí em diante teria mais que sofrer por seu amor.⁶⁶

A metáfora do casamento espiritual é relevante para entendermos o nível do compromisso estabelecido entre a divindade e Maria de Araújo, pois “*acendeu-se-lhe o coração num verdadeiro incêndio de amor [...] desde aquele fato Nosso Senhor se constituiu seu mestre e seu diretor: ensinava-lhe a orar, a ouvia mesmo em confissão, a preparava cada vez mais para a vida unitiva*”.⁶⁷ O casamento espiritual simboliza um compromisso que se torna mais importante do que a vinculação com alguma ordem religiosa, o espaço da heterodoxia transcende aí o território da ortodoxia. O consórcio simbolizará ainda a própria consagração do espaço aonde mais tarde a hóstia viria a sangrar na boca da beata e a teatralização do casamento ratificaria a transformação do sobrenatural em espetáculo.

Além do casamento espiritual e dos sangramentos, outros tipos de fenômenos foram relatados por Maria de Araújo e pelas outras beatas. Sistematizamos uma lista com as possíveis interpretações:⁶⁸

- a) *provações*: dores e doenças que se abatiam sobre elas como prova do amor por Cristo;
- b) *penitências*: ofertas geralmente de caráter penitencial que a beata oferecia como expiação e sufrágio das almas do purgatório;
- c) *visões*: imagens de santos, da Virgem Maria ou do próprio Cristo, que quase sempre

64 Auto de perguntas a Maria de Araújo de 09.09.1891 In “*Cópia autêntica*”, p. 09.

65 *Idem*, p. 07.

66 *Idem*, p. 09.

67 Exposição circunstanciada do padre Cícero R. Batista de 17.07.1891 In “*Cópia autêntica...*”, p. 04.

68 Aqui destacamos em itálico os eventos citados no processo episcopal, mas a descrição de cada um deles é nossa interpretação já que o padre apenas descreve as situações em que os fenômenos ocorreram e não dá detalhes sobre o que cada um deles significa.

traziam alguma mensagem de perseverança ou ainda imagens de caráter profético em que “*mistérios*” eram revelados à beata. A visão por vezes toma o caráter de “*revelação*”, que segundo Frei Manoel da Cruz é o “*conhecimento sobrenatural, que Deus comunica a algumas almas, de coisas particulares, que sem luz sobrenatural se não podem alcançar*” (CRUZ *apud* MOTT, 1993: 67-68);

d) *dom de oração*: pelo que é possível entender, se refere à capacidade de Maria de Araújo de compor orações por inspiração divina ou ditadas pelo próprio Cristo. Na Bíblia não há referência direta a esse dom entre os dons concedidos pelo Espírito Santo que são descritos principalmente nas cartas de Paulo no Novo Testamento (I Cor 12);

e) *dom de discernimento*: Se refere à capacidade de discernir espíritos e, além disso, de discernir corretamente o significado das revelações e profecias. O dom de discernimento aparece no Novo Testamento principalmente em 1Jo 4.1, Mt 24.5 e 1Tm 4.1: “*Trata-se de uma dotação especial dada pelo Espírito, para o portador do dom discernir e julgar corretamente profecias e distinguir se uma mensagem provém do Espírito santo ou não*”.

f) *colóquios*: conversas espirituais com Cristo;

g) *consórcio*: o casamento espiritual com Jesus Cristo, manifestado através de visão;

h) *êxtases*: tomando ainda uma definição dada por Frei Manoel da Cruz, o êxtase ocorre quando “*a alma se vai, pouco a pouco, alienando e saindo de seus sentidos*”, é uma comunicação sobrenatural com a divindade, uma comunhão com Deus. José Valente diz que o êxtase é a saída da alma, o “*elemento desencadenante y constitutivo de toda experiencia mística*” (1991: 91).

i) *crucificação e estigmas*: a beata ficava com os braços estendidos como se estivesse sendo crucificada e surgiam ferimentos iguais ao que Cristo teve na cruz, isto é, chagas feitas por pregos nas mãos e pés, a coroa de espinhos na cabeça e a lança na lateral direita do corpo;

j) por último, a *transubstanciação da hóstia*: transformação da partícula sagrada no corpo (comunhões de carne) ou sangue de Jesus Cristo.

Estes fenômenos não eram estranhos às pessoas que os presenciaram e nem às próprias mulheres que os manifestaram. Faziam parte de um cotidiano religioso ligado a uma tradição católica que remonta às práticas medievais do catolicismo, principalmente do catolicismo português. Também não é coincidência que esses eventos miríficos sejam manifestados em um contexto de final de século e às portas da Proclamação da República que marcaria inclusive a separação entre a Igreja e o Estado aconteça o primeiro evento de vulto em Juazeiro. Como nos diz Carlo Ginzburg, durante um período de radical transformação social,

“[...] *emerge a imagem, em geral mítica, de um passado diverso e melhor – um modelo de perfeição, diante do qual o presente aparece como declínio, degeneração*” (2006: 128).

No caso de Juazeiro e das beatas, o modelo de passado perfeito talvez fosse o passado monárquico que o Brasil estava deixando (pelo menos no campo das formalidades políticas) para trás. A Igreja Católica se achava desde meados do século em conflito constante e crescente com as novas doutrinas liberais. Esse conflito vai desafiar a capacidade de padres e bispos em se manterem coerentes e firmes no seu discurso em defesa da romanização, não só no Ceará, mas em todo o Brasil.

Os ataques que a Igreja empreendia contra essas ‘novas filosofias’ já haviam provocado em 1872 um evento que ficou conhecido como ‘Questão religiosa’ envolvendo a prisão de dois bispos, Dom Antônio de Macedo Costa e Dom Vital Maria de Oliveira por ordem do imperador Dom Pedro II. A questão se iniciou por Dom Vital e, posteriormente, Dom Macedo suspenderem os participantes maçons do quadro de membros de diversas irmandades e ordens terceiras. Estas irmandades, por sua vez, apelaram ao Imperador, ele próprio pertencente à maçonaria, que acolheu o recurso afirmando que “[...] *sendo de exclusiva competência do poder civil a constituição orgânica das ordens terceiras e irmandades do Brasil, os bispos com seu procedimento tinham usurpado a jurisdição do poder temporal*” (FRAGOSO In BEOZZO: 2008: 186-187). Os bispos não aceitaram a decisão e empreenderam um recurso ao Supremo Tribunal de Justiça que não aceitou a petição e expediu mandado de prisão, condenando-os a quatro anos de prisão com trabalhos forçados.

Com a Proclamação da República no Brasil a Igreja Católica brasileira enfrentou também um embate que colocava em xeque sua postura diante do Estado, pois, por um lado, cessava o regime do Padroado Régio que até então mantinha os sacerdotes como ‘assalariados’, além de dar o direito à Coroa de criar dioceses e indicar os bispos. Por outro lado, a laicização do Estado destituiu da Igreja a exclusividade sobre alguns ‘direitos’ dos católicos e instituiu, dentre outras mudanças, a laicização do matrimônio e dos cemitérios. Em setembro de 1889, uma circular enviada pelo bispo D. Joaquim às paróquias da Diocese cearense expressava o desagrado do Papa Leão XIII com a laicização do casamento:

Querendo Sua Santidade facilitar todos os meios de santificação e salvação das almas, e tendo em consideração o desgraçado estado a que se reduzem alguns infelizes que se deixam ficar em concubinato legal, pela união ilegítima sancionada pela lei do casamento civil, sem intervenção da Santa Igreja, e mesmo de outros que vivem em simples concubinato, expondo-se a

morrer no triste estado de pecado [...] [seguem as prescrições].⁶⁹

O casamento civil configurava para a Igreja um “*concubinato legal*”, isto é, uma relação ilícita pelas leis divinas, mas amparada pelo poder civil. Em 1890 é divulgado o texto resultante da Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro, onde a Igreja jura fidelidade ao novo regime, embora em tom de lamentação:

Que será de ti, coitado e querido povo do Brasil, se além de tudo te roubam também a tua fé, e ficas sem Deus, sem Deus na família, sem Deus na escola, sem Deus no governo e nas repartições públicas, sem Deus nos últimos momentos da vida, e até na morte e na sepultura sem Deus! (*apud* PAZ, 2005: 39-40).

Algumas das decisões publicadas neste documento enfatizavam a necessidade de “*retirar definitivamente das irmandades leigas a administração financeira dos santuários*” e ainda:

[...] confiar aos sacerdotes a direção espiritual desses devocionais de maneira a torná-los centros de verdadeira fé católica [...] visando erradicar as superstições e as manifestações populares julgadas inconvenientes e substituí-las por uma outra nova instituição religiosa, efetiva, eficaz, de práticas devotas [...] (GAETA, 1997: 04).

A laicização do Estado e o enfraquecimento da própria estrutura eclesial reforçavam naquele momento a necessidade de reestruturação da doutrina católica, efetivada na atuação da ortodoxia frente ao projeto de romanização das práticas religiosas e de um controle mais efetivo do público católico. As reformas empreendidas, baseadas no modelo tridentino visavam reordenar as estruturas internas da Igreja fragilizadas no processo de separação do Estado e um reordenamento das formas de praticar o catolicismo, além do combate às novas filosofias e correntes de pensamento anticlericais e a substituição dos leigos atuantes na Igreja por padres e sacerdotes autorizados em um combate também à própria mística religiosa. É relevante, portanto, que em um de seus relatos, Maria de Araújo faça menção à queda do imperador relacionando-a com um momento de crise e revolução:

[...] dois ou três meses antes da queda da Monarquia, ela [Maria de Araújo]

69 Carta Circular de D. Joaquim Vieira ao padre Cícero Romão em 04.09.1889 In “*Documentário*”, DHDPG. Ressalte-se que a carta original foi emitida pela Secretaria da Sagrada Congregação do Santo Ofício em 29.02.1888.

vira duas vezes o *Anjo Custódio do Império*, no Frontispício da Igreja de Nossa Senhora das Dores do Juazeiro e na Capela do SS. da mesma Igreja, com *vestes encarnadas* e com uma espada desembainhada, tinta de sangue, e que lhe foi significado como um sinal da revolução no Brasil [...] que ela predissera, ouvira em espírito a expulsão do Imperador D. Pedro II [...].⁷⁰

Nessa visão de Maria de Araújo, o anjo da guarda do Império aparece no frontispício da Igreja de Nossa Senhora das Dores no Juazeiro, vestido em “*vestes encarnadas*” e em posição de combate, com sangue em sua espada. A primeira imagem forte que temos nessa visão é o frontispício, isto é, a parte de cima da porta da Igreja. As portas e fachadas simbolizam a fronteira na passagem entre dois estados e dois mundos: “*ponto de passagem do interior para o exterior, do mundo humano para o cósmico, do profano e do sagrado*” (BETHENCOURT, 2004: 134). O limiar indica ainda a continuidade do espaço, “*daí sua grande importância religiosa, porque se trata de um símbolo, e ao mesmo tempo, de um veículo de passagem*” (ELIADE, 2001: 29).

O vermelho das vestes e a menção ao sangue fazem referência ao sangue de Cristo e ao sangue dos mártires do cristianismo, estes últimos pertencentes na hierarquia celeste ao grupo dos eleitos porque deram suas vidas em prol da religião (DELUMEAU, 2003: 157). O sangue que em hebraico “*dam*” significa “*veículo e princípio da vida*”, aparece nos estigmas, nas hóstias, nos crucifixos, nos sanguíneos ou sanguinhos (pano usado pelos sacerdotes para limpar o cálice após a comunhão) e, finalmente, nas hóstias ministradas em comunhão à Maria de Araújo. O próprio sangue que aparece na visão de Maria de Araújo pode ser em um contexto mais amplo (dos significados e propriedades mágicas dos elementos da natureza) objeto de uma interpretação ambivalente, ora ele representa a vida (pois condensa em si os fluidos vitais) ora, significaria a morte: a morte de Cristo, a morte da Monarquia (BETHENCOURT, 2004: 139-140).

A posição de combate do arcanjo alude possivelmente ao momento político que se estava vivendo, as disputas entre o Clero e o Estado, os ataques das filosofias liberais e das “*falsas luzes*”⁷¹ contra a Igreja. Enfim, naquele momento era travada uma verdadeira guerra entre as instâncias civis e eclesiais e por sua vez, dentro da própria igreja outra disputa era travada entre a ortodoxia romanizadora e a heterodoxia. Um sacerdote da região, o padre Francisco Ferreira Antero (1855-1929), do qual iremos falar mais adiante, em carta ao monsenhor Saluci, comissário do Santo Ofício em Roma, também relacionava o milagre

70 Depoimento do monsenhor Francisco R. Monteiro de 24.09.1891 In “*Cópia autêntica...*”, p. 43. Grifo nosso.

71 *Constituições Sinodais de 1888*, p. XII, DHDPG.

eucarístico ocorrido com Maria de Araújo ao combate contra o materialismo e o positivismo:

Ah! Se V. Ex.^a tivesse conhecimento do estado do nosso infeliz Brasil em quanto a religião; como trabalham os sequazes de Satanás para arrancar dos corações daquele abandonado povo toda a ideia de religião; *como fazem progresso agora o positivismo e o materialismo procurando destruir os dogmas, mistérios e tudo o que há de mais santo em nossa religião*; exclamaria como eu e muitos outros maravilhados pelas vitórias que vai tendo nossa santa religião nesses lugares sobre inimigos tão perigosos quanto audazes, originadas por este milagre da transformação de hóstias consagradas em carne e sangue no povoado de Juazeiro: Ó Providência admirável de nosso bom Deus [...] para nos salvar em tempos calamitosos [...].⁷²

A presença do anjo Custódio tornava-se providencial e, portanto bem justificada na imagem narrada por Maria de Araújo, uma vez que em “*tempos calamitosos*” era comum que todos os olhos se voltassem para o Céu em busca da ajuda divina que aparece aqui em forma de anjo guerreiro. Visões com anjos guerreiros também não eram incomuns. Laura de Mello e Souza nota que desde o século XVII, as beatas incluíam em suas visões elementos que denotavam a preocupação com a ordem política “*e o desejo de interferir por meio da religião*” (1993: 117). A beata Luzia de Jesus, por exemplo, penitenciada pela mesa do Santo Ofício de Lisboa em 1647 tinha visões com o “*Anjo da Guarda*” do reino.⁷³

Alguns historiadores portugueses identificam o anjo Custódio do Império como sendo o Arcanjo São Miguel (GANDRA, 2004: 216). Na hierarquia celeste, o terceiro grupo – principados, arcanjos e anjos – compreende aqueles que estão em contato direto com os humanos, os que “*são alumiados e não alumiam*” (DELUMEAU, 2003: 40). Os arcanjos (do latim, *archangelus*, acima dos anjos) são anjos guerreiros, e São Miguel é, nessa hierarquia, chefe das milícias angélicas.⁷⁴ Este mesmo arcanjo guerreiro, não coincidentemente, é também atuante na pesagem das almas do Purgatório e é um dos únicos anjos citado expressamente na Bíblia (Gabriel também é citado) aparecendo sempre em batalhas e disputas tanto no Antigo Testamento (Dn 10.13), como no Novo Testamento (Jd 1.9; Ap 12.7).

O culto canônico ao anjo Custódio de Portugal se tornou extensível ao Brasil e foi confirmado por Decreto da Sagrada Congregação dos Ritos, em nove de julho de 1718. Em suas representações iconográficas mais comuns, o anjo “*foi figurado de couraça e saio, elmo*

72 Carta de padre Francisco F. Antero ao monsenhor Saluci de 05.08.1892 *apud* DELLA CAVA, 1976: 68. Grifo nosso.

73 ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. N° 4564 *apud* SOUZA, 1993: 118.

74 Segundo Manoel Gandra essa identificação foi ratificada durante o consulado miguelista realizado entre 1828-1834 (s/d: 216).

com plumas na cabeça, brandindo a espada com a mão direita e segurando o escudo com as armas de Portugal na outra” (GANDRA, 2004: 216; 229; 235-237). Abaixo vemos uma imagem existente na Biblioteca Nacional de Portugal intitulada *Anjo Custódio do Império* de autoria de Antônio Soares de Albergaria (1663). Acima da sua cabeça um halo com letras em hebraico onde está escrito seu nome, Miguel:



Fonte: *Trophéus lusitanos*, (1633), Biblioteca Nacional de Portugal: Res 4065 P, gravura fl. 2, subs, Agostin Soares fe. (GANDRA, 2004: 232)

A imagem construída na narrativa de Maria de Araújo alude ao contexto religioso e possivelmente ao contexto político. Mas, em que medida, é possível pensar a atuação dessas mulheres em um contexto político? Ou ainda, em que medida, essas práticas estariam ligadas a um imaginário que elege o Monarca como o representante de Deus? Não seria essa visão ainda, um anúncio de uma guerra mais próxima, aquela que iria se travar entre a Diocese e os crentes do Sangue Precioso?

Cabe ainda questionar sobre a própria elaboração da narrativa. Porque há a citação de um Anjo Custódio e não de um Anjo da Guarda, representação essa talvez bem mais comum para as mulheres? A imagem do anjo da guarda, por exemplo, está ligada no ideário católico à proteção das crianças (ÀRIES, 1981: 71). O uso do termo “custódio” estaria muito mais ligado à uma *apropriação política* do anjo da guarda (GANDRA, 2004). Será que esse elemento refletia um pouco da (re) escrita eclesiástica sobre os relatos femininos?

Essas visões femininas (só compreensíveis dentro de uma linguagem católica penitencial) viriam reafirmar o poder das instituições que estavam em crise naquele momento devido ao confronto com as “*novas instituições*” do final do século XIX. Em primeiro lugar, nota-se claramente uma reafirmação da *autoridade monárquica* que se fazia presente nas

visões que relatavam a queda do Imperador e a laicização do casamento, resultado imediato da separação entre a Igreja e o Estado. No caso do Brasil, é possível conjecturar que Dom Pedro II encarnava – desde a abdicação de seu pai – a esperança do povo, provavelmente de uma forma semelhante ao que representou Dom Sebastião (1554-1578) para os portugueses do século XVI. Sobre isso nos diz Ana Guiomar Sousa (a partir de Ernest Kantorowicz), que na Idade Média,

[...] o corpo de Cristo desdobrava-se no corpo do papa e bispos, formando o *corpo místico* da Igreja; com o tempo, no entanto, essa ideia se estendeu ao mundo secular configurando o *duplo corpo do rei*, noção que abarcava tanto um corpo místico – coletivo, social, perene – quanto a sua efêmera perenidade (SOUZA, 2007: 128-129).

Dom Sebastião reinou entre 1568 e 1578 e morreu liderando seu exército na batalha de Alcácer Quibir (1578). O mistério que cerca a morte de Dom Sebastião alimentou em Portugal uma crença na sua volta como um enviado divino que restabeleceria a ordem no reino.⁷⁵ Francisco Bethencourt, por exemplo, faz uma ligação direta entre o sebastianismo, o messianismo e o florescimento de práticas mágicas ilícitas em Portugal ao afirmar que esses últimos elementos estão relacionados à questão dos destinos coletivos, chave escatológica do catolicismo português no século XVI (BETHENCOURT, 2004: 63-65).

Em meados de 1838, George Gardner já narra o encontro em várias partes do Brasil com “*seitas sebastianistas*”, ressaltando que segundo ouvira dizer, haveria mais crentes na volta de Dom Sebastião no Brasil do que mesmo em Portugal. Ele copia uma carta publicada no jornal Diário de Pernambuco, em 16 de junho de 1838, por Francisco Barbosa Nogueira Paz, de Flores, cidade próxima ao Crato e endereçada ao presidente da Província de Pernambuco, Francisco Rego Barros. Nesta carta, o remetente diz que:

Faz agora mais de dois anos que um homem chamado João Antônio, morador do sítio Pedra Bonita, cerca de vinte léguas desta cidade, sítio cercado de matos e perto do qual há dois grandes rochedos, convocou o povo dali, dizendo que dentro daqueles rochedos havia um reino encantado que ele ia desencantar, e que, imediatamente depois disso, apareceria El-Rei D. Sebastião, ricamente adornado [...] (1975: 107-108).

Já em fins do século XIX, temos a figura de Antônio Conselheiro, que pregava no

75 Encontramos uma análise sobre a construção do mito sebastianista em: HERMANN, Jacqueline. *No Reino do Desejado: a construção do sebastianismo em Portugal (séculos XVI e XVII)*, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

interior baiano a crença no retorno de Dom Sebastião, que sairia das ondas do mar com todo o seu exército a fim de “*acabar com a chamada lei do cão (casamento civil), e outras tantas mudanças advindas com a República, e restabelecer a lei de Deus*” (ANDRADE, 2002: 48). O movimento de Canudos havia, segundo Euclides da Cunha, ressignificado a crença em Dom Sebastião e para o líder de Canudos, Antônio Conselheiro, a sua volta estaria ligada ao restabelecimento do regime monárquico no Brasil:

Em verdade vos digo, quando as nações brigam com as nações, o Brasil com o Brasil, a Inglaterra com a Inglaterra, a Prússia com a Prússia, das ondas do mar D. Sebastião sairá com todo o seu exército [...] Neste dia [que] sair com seu exército tira a todos no fio da espada deste papel da República [...] O fim desta guerra se acabará na Santa Casa de Roma e o sangue há de ir até a junta grossa (CUNHA *apud* ANDRADE, 2002: 48).

Inferimos, pois, que as referências à queda da Monarquia nos depoimentos das beatas estavam ligadas ao interesse de manter intacta uma determinada forma de professar a religião e apreender o mundo, onde o Monarca era o representante de Deus na terra e onde a religião que se professava era, em geral, ligada às crenças que envolviam o catolicismo penitencial feito de novenas, rezas e festas, reafirmando em segundo lugar, uma *autoridade religiosa*, contrária à ortodoxia católica. Para o próprio Antônio Conselheiro em seu sermão chamado *Tempestades que se levantam no Coração de Maria por ocasião do mistério da Anunciação*, a relação entre poder divino e Monarquia é quase de ordem natural:

[...] todo poder legítimo é emanção da Onipotência eterna de Deus e está sujeito a uma regra divina, tanto na ordem temporal como na espiritual, de sorte que, *obedecendo ao pontífice, ao príncipe, ao pai, a quem é realmente ministro de Deus para o bem, a Deus só obedecemos* (NOGUEIRA, 1974: 176).

É notável, por exemplo, a presença da crítica ao casamento civil no depoimento de Maria de Araújo, relacionada diretamente à perseguição da “*Igreja Brasileira*”. No entanto, caberia perguntar de que Igreja nos fala Maria de Araújo?

[...] Muitas vezes já na missa, já na Comunhão, já em diversos arrebatamentos de seu espírito a Deus, lhe tem sido revelado que *grande perseguição está iminente e já em começo a Igreja Brasileira*, havendo de ser perseguidos e encarcerados e talvez mesmo mortos muitos padres por causa do Casamento Civil; que muitos povos se levantariam, uns a favor outros contra a Igreja, mas que afinal se daria o triunfo da Igreja.⁷⁶

76Auto de perguntas à Maria de Araújo de 11.09.1891 In “*Cópia autêntica*”, p. 14.

Efetivamente ligadas ao seu tempo e espaço histórico, as narrativas de Maria de Araújo, se configuram como relatos reacionários (Cf. LE GOFF, 2001), porque reagem a uma dada situação histórica e social instaurando um espaço de protesto (CERTEAU, 1994: 77). Elas estão totalmente ligadas ao contexto histórico em que foram produzidas, embora tenham sido ignoradas continuamente na historiografia sobre o assunto. Elas também não pretendem uma luta direta contra a ortodoxia, mas, parece mais empreender uma luta ao lado da ortodoxia, contra os inimigos da Igreja Católica. As narrativas femininas são, no entanto, inovadoras, pois ao contrário da Igreja, elas não se valiam da velha filosofia cristã, mas propunham inspiradas por Cristo evidentemente, um novo “*mistério*” e até mesmo a fundação de uma nova ordem que cuidasse do culto ao *Sangue Precioso*:

Há cerca de dois anos me aparece com o Coração ensanguentado Nosso Senhor Jesus Cristo, mandando-me recomendasse que os padres e os bispos fizessem preces e celebrassem muitas missas pelo bom êxito dessa causa, prometendo abundantes graças a quantos assim fizessem; que se não conheciam esse mistério, por ser um *mistério novo* de que não tratam os teólogos, se recolhessem em seu divino coração onde beberiam o conhecimento e a crença desse mistério, como conheceriam também o seu poder, sua bondade e misericórdia para com os homens. Em conclusão disse que muitas vezes *Nosso Senhor lhe revelou ser de sua divina vontade a fundação aqui de uma ordem que se encarregasse do culto perpétuo da S. S. Trindade*, bem como que fosse sempre aqui bendito e louvado seu *precioso sangue*.⁷⁷

Esse novo “*mistério*” revelado intimamente à Maria de Araújo questionava a autoridade dos teólogos da Igreja, quiçá a do próprio bispo diocesano, principalmente porque sugeria a criação de uma ordem fora dos cânones eclesiásticos, estimulando ainda, um novo culto que envolvia o dogma eucarístico. Também, outra beata, Maria Leopoldina, fala da necessidade de se fundar uma nova ordem que cuidasse do culto ao Sangue Precioso:

Em data de 13 de outubro pretérito, veio à minha presença a Beata Maria Leopoldina Ferreira da Soledade, e requereu que no processo, [...] *se escrevesse, como porventura parecesse mais conveniente, uma passagem que escapara em seu depoimento*, de 15 de setembro do corrente ano; o que foi por mim admitido. A passagem omitida é como se segue: Nos dias 15, 18 e 19 de abril deste ano, Nosso Senhor recomendou que oportunamente se desse notícia ao Santo Padre, ser de sua divina vontade a *decretação do culto perpétuo à S. S. Trindade*; culto esse que se havia de exercer na Capela do

77 Aditamento ao auto de perguntas feitas à Maria de Araújo de 11.09.1891 In “*Cópia autêntica*”, p. 16. Grifo nosso.

Juazeiro.⁷⁸

No entanto, é interessante notar a presença da imagem do Sagrado Coração nas visões, exatamente o culto que estava sendo fomentado pela Igreja reformista. A ênfase no sacramento da Eucaristia também é constantemente ressaltada nas narrativas. Seria uma forma de dar credibilidade à narrativa a fim de convencer a Diocese? Talvez, mas podemos desconfiar também da própria forma como a narrativa aparece, numa linguagem rebuscada e estilizada com alto teor argumentativo. Teriam sido esses elementos que se referem ao culto romanizado mergulhados na narrativa através do escrivão que ‘transcrevia’ a fala de Maria de Araújo? Em que medida, essas mulheres tinham o discernimento da existência de duas práticas diferenciadas (a penitencial do Bom Jesus e a romanizada do Sagrado Coração) em uma só Igreja?

Com relação à referência ao novo culto, podemos dizer que os objetivos das duas mulheres são os mesmos. No que diz respeito à linguagem, essas citações são, no mínimo, um indício de que os relatos que temos são produções também dos sacerdotes responsáveis pelo inquérito. Maria da Soledade pede que “*se escrevesse, como porventura parecesse mais conveniente, uma passagem que escapara em seu depoimento*”. Ela autoriza o sacerdote a utilizar a sua fala de um modo mais conveniente, e conseqüentemente, de forma que sua história ficasse mais convincente.

A decadência da fé na Eucaristia, o enfraquecimento da crença nos poderes de Cristo, inclusive por parte do próprio clero católico são os motivos primeiros para uma Segunda vinda de Cristo. Ora, segundo o próprio Cristo, ela mesma não deveria recomendar aos padres e bispos que “*fizessem preces e celebrassem muitas missas pelo bom êxito dessa causa*”?⁷⁹ Ratificando a importância da Eucaristia, temos ainda em sua narrativa uma possível justificativa para a escolha de Juazeiro como lugar do sangramento da hóstia:

[...] tendo-lhe sido ainda revelado este fato atual da afluência de grande multidão de povo de diversos bispados a este povoado, todos dispostos a purificarem-se aqui no *Sacramento da penitência* e assim preparados receberem o *sacramento da Eucaristia*; relevando ainda notar-se que *Nosso Senhor disse que isso se operaria para avivar a fé da presença real dele na Eucaristia já muito enfraquecida nestes últimos tempos*.⁸⁰

É interessante notar que se antes de 1889 as práticas religiosas populares já tinham

78 Relatório Final do padre Clicério C. Lobo de 22.12.1891 in “*Cópia autêntica...*”, p.62. Grifo nosso.

79 Auto de perguntas à Maria de Araújo de 09.09.1891 In “*Cópia autêntica*”, p.16.

80 *Idem*, p. 07-09. Grifo nosso.

caráter profundamente devocional e penitencial, após a divulgação dos fenômenos essas práticas não só se ampliaram como são justificadas, no sentido de que as práticas místicas ou a apropriação que é feita sobre elas, atuam como ratificadores das crenças populares vinculadas àquela forma de professar a religião católica. No entanto, elas também ratificam e estimulam práticas ligadas ao catolicismo mais ortodoxo. Ao fazer menção ao Sacramento da Penitência, a beata Maria de Araújo nos faz lembrar as prescrições exaradas nos documentos do Concílio de Trento que discute como esse sacramento pode ajudar a reparar até mesmo os pecados mortais:

Mas como Dios, abundante en su misericordia, conoció nuestra debilidad; estableció también remedio para la vida de aquellos que después se entregasen a la servidumbre del pecado, y al poder o esclavitud del demonio; es a saber, el sacramento de la Penitencia, por cuyo medio se aplica a los que pecan después del Bautismo el beneficio de la muerte de Cristo. Fue en efecto necesaria la penitencia en todos tiempos para conseguir la gracia y justificaci3n a todos los hombres que hubiesen incurrido en la mancha de alg3n pecado mortal, y aun a los que pretendiesen purificarse [...].⁸¹

Neste contexto, o que estas práticas místicas possuem em comum, além do fato de terem sido manifestadas por mulheres leigas, é que são também episódios instituidores de uma sacralização desse espaço. Este território seria, nesta circunstância, o lugar da segunda vinda mística de Jesus Cristo à terra. Não obstante, a partir de 1891, menos de dois anos após as primeiras manifestações, o evento toma proporções enormes, passando a atrair romeiros que começavam a cultuar o *Sangue Precioso* de Cristo presente na hóstia e nas cruzes das beatas.

A atração dos romeiros ao povoado de Juazeiro e a rápida divulgação dos eventos, chamou a atenção do bispo diocesano que embora já soubesse de alguns eventos ocorridos anteriormente com Maria de Araújo, não imaginava a eclosão de um novo movimento religioso no interior de sua Diocese. Houve um extenso crescimento demográfico na cidade causado pela vinda de milhares de romeiros que se mudavam para a “*terra santa*”. Os jornais noticiam a mudança na rotina da cidade já em 1891:

Como, no ano passado, celebrou-se também este ano a festividade da semana santa na pitoresca povoação do Juazeiro, da cidade do Crato. Calcula-se, em mais de 25 mil pessoas o número dos que vieram de fora e de longe assistir a

81 *Documentos do Concílio de Trento*, Sessão XIV, Cap. I, “Doctrina del santísimo sacramento de la penitencia”. Disponível em Biblioteca Electrónica Cristiana - <http://multimedios.org/docs/d000436/>.

grande solenidade.⁸²

Em novembro de 1889, o bispo D. Joaquim, preocupado com a divulgação dos eventos, escreveu ao padre Cícero questionando sobre os boatos que ouvira a respeito de Maria de Araújo:

Em 1886, V.Rma. referiu-me alguma cousa acerca de certas maravilhas praticadas por esta devota; guardei reserva, esperando que o tempo viesse esclarecer o negócio de modo a não deixar dúvida. Monsenhor Monteiro, sem me consultar, deu publicidade ao fato, que foi publicado nos jornais. Com franqueza lhe digo, não gostei da história, porque estes fatos só devem sair à luz quando bem averiguados. Agora, porém, o negócio tomou uma feição muito séria, pois que interessa a muita gente [...] Como bispo desta Diocese, não posso ser estranho a esse *movimento* [...] Como é que se pretende *estabelecer uma nova ordem de cousas religiosas, sem audiência do Diocesano!* Como é que se dá publicidade a um fato ainda não completamente averiguado?!

A popularização dos fenômenos sem autorização da Diocese feriu uma ordem de hierarquias que o bispo não perdoaria. Desde a primeira divulgação dos milagres, feita por Monsenhor Monteiro, o argumento da desobediência será utilizado pela Diocese para desacreditar os sacerdotes que mostrassem ser favoráveis aos eventos. Não seriam aceitas insubordinações dentro da própria Igreja, com o risco de se “*estabelecer uma nova ordem de coisas religiosas*”, o que enfim aconteceu, pois os milagres acabaram por estabelecer um novo culto não reconhecido pela Igreja, o do *Sangue Precioso*, além de provocar grande fluxo de peregrinações à região. A falta de sensatez por parte dos próprios padres também é questionada, mas, eles sempre são colocados como vítimas de um logro, de um embuste. Seduzidos pelas malícias e artimanhas das mulheres, na opinião do diocesano, os sacerdotes não teriam sabido distinguir entre o real e a fantasia e teriam caído no crasso erro da desobediência.

82 Jornal *A Verdade* de Domingo, 17 de maio de 1891, Ano II, n° 42.

83 Carta do bispo D. Joaquim Vieira ao padre Cícero Romão de 04.11.1889. In “*Documentário*”, DHDPG.

SEGUNDO ATO
 “LOCUTA ROMANA, CAUSA FINITA EST”⁸⁴

O documento conhecido como *Cópia autêntica do Processo Instruído sobre os fatos do Juazeiro* e que está disponível para consulta no Arquivo Histórico Diocesano da Cúria do Crato é uma fonte importante para a compreensão da história de Juazeiro. Em nossa pesquisa, o estudo desse documento é fundamental porque ele contém os depoimentos das nove mulheres que citamos continuamente ao longo deste trabalho. É praticamente a única fonte – à exceção de três cartas – na qual podemos ter acesso à fala feminina, ainda que seja uma fala filtrada, como fazemos questão de frisar.

Cena I – O desenrolar do processo episcopal: primeiro inquérito

Tendo nos chegado a notícia de alguns fatos maravilhosos, ocorridos já há alguns anos, com a Beata Maria de Araújo, residente no Povoado do Juazeiro da Freguesia do Crato, deste Bispado; fatos esses que acabam de ser atestados por dois médicos, um farmacêutico e dois sacerdotes, os quais afirmam cada qual em sua espécie, ter, por vezes, visto a hóstia consagrada, por ocasião de dar-se a comunhão a dita beata, fazer-se toda em sangue, transformar-se em coração humano e ter a própria beata em estado de êxtase e com estigmas: *constando-nos além disto que grande número de romeiros, os quais visitam a Capela de Juazeiro a testemunhar aqueles fenômenos, chegam até a dar culto aquele sangue como se fora o verdadeiro sangue de Nosso Divino Redentor, e considerando nós em o Senhor, que, si com todo cuidado e vigilância devemos procurar o aumento e a conservação de nossa Santa Fé Católica, somos também obrigados a trabalhar por impedir e até mesmo extinguir tudo quanto ofender possa a sua pureza e Santidade, temos resolvido, em cumprimento de nosso ofício pastoral e em observância do que a respeito dispõe o S. Concílio Tridentino na sessão vinte cinco – Invocatione Sanctorum – fazer examinar, como convém, os referidos fatos.*⁸⁵

O primeiro inquérito “*acerca dos fatos extraordinários ocorridos nesta povoação do Juazeiro*” foi instaurado pelo bispo diocesano Dom Joaquim José Vieira em 19 de julho de 1891, depois de ouvir o padre Cícero Romão Batista falar sobre as circunstâncias de produção dos fenômenos e sobre a conduta da beata Maria de Araújo. Na Portaria de abertura do inquérito transcrita parcialmente acima, temos as principais motivações do bispo: 1) um grande número de romeiros visitava o Juazeiro a fim de dar culto aos panos; 2) era dever da Diocese “*impedir e extinguir*” qualquer coisa que pudesse fugir às normatizações as quais a “*Fé Católica*” estava subordinada. Era preciso investigar as causas do fenômeno para poder

⁸⁴ Roma falou, a causa está encerrada.

⁸⁵ Portaria do bispo D. Joaquim Vieira de 21.07.1891 instaurando o processo In “*Cópia autêntica...*”, p. 06. Grifo nosso.

controlar qualquer movimento cismático ou supersticioso que pudesse se desenvolver a partir dele. Dom Joaquim escreve ao padre Cícero, exigindo sua presença na Capital a fim de prestar esclarecimentos sobre a transubstanciação eucarística – que ocorria com maior frequência durante a quaresma –, ordenando ainda que Maria de Araújo se recolhesse na Casa de Caridade do Crato:

Em resumo, estou ainda às escuras no tocante às circunstâncias deste fato, aliás de grande importância e seriedade; por isso, e é até motivo principal desta carta, V. Rev.ma [padre Cícero] venha a esta Capital por todo o mês de junho próximo futuro, para me fornecer os preciosos esclarecimentos relativos aos fatos extraordinários sucedidos com Maria de Araújo. A Santa Igreja tem leis especiais para estes casos, e eu devo cumpri-las.⁸⁶

Lembramos que neste momento, o que estava em questão era principalmente a veracidade ou não, dos milagres eucarísticos que se davam com a beata Mara de Araújo desde a madrugada do dia seis de março de 1889, pois segundo o próprio bispo, “*um milagre é coisa muito séria, e por isso não se deve apresentar fato nenhum como miraculoso sem que esteja revestido de provas tais que não seja lícito a um homem sensato e razoável da sua veracidade.*”⁸⁷ Nesta mesma carta, o bispo proíbe o padre Cícero de chamar de “*milagres*” os fenômenos acontecidos e de dar culto ao sangue e aos panos manchados de sangue, mandando que eles fossem lavados e purificados, pois “*Se Deus quiser operar qualquer maravilha em favor do Ceará, Ele o fará de modo que não deixará dúvida.*”⁸⁸ Após cada sangramento na boca de Maria de Araújo, a hóstia era recolhida em paninhos e guardada no altar do Santíssimo Sacramento, era à esses panos que estavam sendo guardados e expostos para a adoração da população que o bispo se referia.

Até então, é possível notar, pela leitura das cartas de Dom Joaquim, que ele esperava que a exaltação sobre os fenômenos fosse evanescendo, até extinguir-se completamente. Sua principal preocupação era com o culto ao sangue:

Pe. Cícero, é mister que V. Rev.ma me compreenda bem: eu não lhe proíbo de referir o fato [do sangramento da hóstia], o que tem visto e presenciado; o que eu proíbo expressamente é que V. Rev.ma dê qualificativo de milagres aos casos acontecidos, assim como de modo nenhum posso consentir nesse *culto público* que V. Rev.ma estava dando *aos panos manchados de sangue.*⁸⁹

86 Carta de D. Joaquim Vieira ao padre Cícero Romão de 21.05.1891 In “*Documentário*”, DHDPG.

87 Carta de D. Joaquim Vieira ao padre Cícero Romão de 19.01.1890 In “*Documentário*”, DHDPG.

88 *Idem.*

89 *Idem.* Grifo nosso.

Entretanto, é bem provável que a publicação de um atestado assinado pelo Dr. Marcos Rodrigues Madeira em 24 de abril de 1891 a respeito de um “*extraordinário fato*” – o sangramento da hóstia – ocorrido no Juazeiro, na quinta-feira santa de 26 de março de 1891 tenha feito o bispo Dom Joaquim mudar de ideia e de atitude. Percebe-se que a indignação do bispo foi, sobretudo, com a negligência dos padres da região do Cariri que não se preocuparam em escrever para ele esclarecendo-o sobre o assunto.

Após inquirir o padre Cícero em 18 de julho do mesmo ano, o bispo também determina que o mesmo faça uma exposição detalhada de todos os fatos acontecidos com Maria de Araújo desde o dia em que o padre a conheceu. Essa exposição do padre Cícero foi organizada em tópicos, onde ele falou sobre vários aspectos da vida devota de Maria de Araújo, inclusive fazendo uma relação dos fenômenos (visões, dons, estigmas, etc.) que ela dizia manifestar, os quais já citamos no capítulo anterior. O padre Cícero afirma ainda, que julgou necessário que outras pessoas testemunhassem os fenômenos que aconteciam com Maria de Araújo, a fim de atestar a procedência dos fenômenos, isto é, a fim de demonstrar que não se tratava de embuste de Maria de Araújo:

[...] guardo o registro de mais de mil pessoas que foram testemunhas presenciais, entre as quais dois médicos e um farmacêutico [...] Releva notar-se que aquela devota em vez de gloriar-se com a publicidade desses fatos, muito ao contrário experimenta com isso o maior tormento.⁹⁰

Após ouvir e “*ponderar as respostas*” do padre Cícero, o bispo decide instaurar o processo, convocando e nomeando o padre Clícério da Costa Lobo (1839-1916) como Delegado e o padre Francisco Ferreira Antero (1855-1929), como Secretário de uma Comissão Eclesiástica que tinha como missão ir à povoação do Juazeiro para examinar as condições em que se dava o fenômeno, bem como inquirir sobre a vida interior da devota que dizia servir como instrumento divino, embora declarando, de antemão que o sangue aparecido nas Sagradas Partículas “*não era nem poderia ser o sangue de Jesus Cristo*”, isso segundo os ensinamentos da Teologia Católica.⁹¹

Os padres Clícério da Costa Lobo e Francisco Ferreira Antero tinham larga experiência em assuntos eclesiais, haviam participado do Sínodo Diocesano em 1888 e tinham consciência das normas de conduta da igreja romanizadora. O padre Clícério era Doutor em Teologia e era padre desde 1861. Morava no Rio de Janeiro quando foi convidado

90 Exposição circunstanciada do padre Cícero Romão de 17.07.1891 In “*Cópia autêntica...*”, p. 05.

91 Determinações do bispo diocesano de 19.07.1891 In “*Cópia autêntica...*”, p. 06.

a assumir o cargo de secretário particular do bispo D. Luís Antonio dos Santos e a partir daí também passou a lecionar no Seminário Episcopal. Quando chegou ao Juazeiro em 1891 tinha 52 anos de idade e uma larga experiência eclesiástica, inclusive, já havia sido indicado para o cargo de Arcebispo primaz da Bahia, o mais importante da hierarquia eclesiástica brasileira, cargo esse que recusou. O padre Antero, por sua vez, era natural da cidade de Icó, se ordenou em 1878 pelo Colégio Pio-Americano de Roma e tinha apenas 36 anos quando foi nomeado pelo bispo para compor a comissão de avaliação dos fenômenos de Juazeiro, mas já estava sendo cotado para uma vaga como bispo (Cf. DELLA CAVA, 1976: 65).

Em nove de setembro, a comissão dava início à execução do primeiro inquérito, onde temos três depoimentos do padre Cícero Romão Batista, dois depoimentos de Maria de Araújo (sendo que um deles é um aditamento que ela pediu para fazer) e mais vinte e dois depoimentos de testemunhas: onze deles das beatas (sendo dois deles da beata Jahel Wanderley Cabral que pede para fazer um aditamento); oito depoimentos de padres da região e mais três depoimentos de cidadãos cratenses.

Além disso, há dois termos de crucificação de Maria de Araújo, cinco termos de transformação da hóstia, cinco termos de verificação da caixa com panos ensanguentados, um termo de declaração de graças obtidas pelo culto ao Precioso Sangue, Atestados Médicos dos doutores Ignácio de Souza Dias e Marcos Rodrigues Madeira, dois memoriais, um do Dr. Idelfonso Correia Lima e outro do farmacêutico Tenente Joaquim Secundo Chaves e o Relatório Final do padre Clicério da Costa Lobo, secretário da comissão episcopal. Em anexo temos mais dois depoimentos, um do padre Quintino Rodrigues de Oliveira (1863-1929) e do professor José Joaquim Telles Marrocos (1842-1910), e mais dois documentos (um relatório e uma carta) do monsenhor Francisco Monteiro.

A primeira ação da comissão episcopal foi convocar a beata Maria de Araújo a fim de inquiri-la sobre os fenômenos. Das quarenta perguntas feitas à beata no primeiro interrogatório, as sete primeiras eram de caráter qualificativo: nome, filiação, idade, naturalidade, estado civil, profissão, se sabe ler e escrever, etc.; quatro diziam respeito à sua saúde: doenças anteriores e fluxo menstrual; cinco delas inquiria sobre a transformação da hóstia em sangue, cinco questões sobre as revelações feitas por Cristo, uma questão sobre o que ela achava da decisão da Diocese de considerar que o sangue não era de Jesus Cristo e dezoito sobre aspectos da sua vida religiosa e outras graças: estigmas, colóquios, êxtases, etc..

A preocupação da Comissão era constatar em primeiro lugar, se a beata possuía alguma doença que porventura estivesse provocando os sangramentos na hóstia. Ao ser

questionada se possuía alguma enfermidade, Maria de Araújo responde que “*sofria ligeiros incômodos de estômago*” e que “*desde a idade de dois anos começou a sofrer de ataques nervosos com maior e menor interrupção; tendo os ditos ataques cessado a cinco anos pouco mais ou menos*”, sendo que “*em consequência de uma queda motivada pelos ditos ataques, teve uma vez um escarro de sangue*”.⁹²

O argumento sobre o estado de saúde da beata será posteriormente usado contra ela pela Diocese que se baseará principalmente nas respostas dadas pelo padre Cícero em seu primeiro depoimento, no qual o referido padre disse: “*que ela [Maria de Araújo] tem compleição fraca e doentia tendo ainda em menor de idade uma enfermidade qualificada espasmo, ficando sujeita, desde então, a sofrer por vezes de ataques nervosos que a prostravam até o ponto de perder os sentidos*”.⁹³ Daí a conclusão do bispo sobre o embuste dos fenômenos: “*Eis o fato em resumo: – uma mulher reconhecidamente doentia, recebendo a comunhão, inquietou-se, agitou-se, fez contrações... afinal lançou uma porção de sangue com parte da Partícula nas mãos do padre Cícero... [...] a pobre beata, doentia como é, lança sangue com extraordinária facilidade*”.⁹⁴

É relevante ainda dizer que mesmo antes da instauração do processo, o bispo nunca acreditou que o sangue de Maria de Araújo fosse o sangue de Cristo, ou que houvesse qualquer tipo de obra divina no povoado de Juazeiro. Provavelmente, se o silêncio tivesse sido mantido pelos sacerdotes de Juazeiro, ou se eles mesmos não tivessem acreditado nos fenômenos da beata – padre Cícero, monsenhor Monteiro, etc. –, o evento dificilmente fosse levado a sério pela Diocese. Arriscamos mesmo a dizer que Juazeiro entrou para a história principalmente devido à quebra violenta da hierarquia e a desobediência generalizada ao diocesano por parte de sacerdotes e leigos, a divulgação desautorizada de um milagre e a posterior revolta contra a ortodoxia por parte dos crentes no Sangue Preciso. O bispo para fazer valer sua autoridade se utiliza das prescrições exaradas no Concílio de Trento:

O Concílio Tridentino, na Sess. 25, de *Invocat., Venerat. et Rel. Sanctorum*, decreta que – não se devem admitir novos milagres, nem receber novas Relíquias, sem as reconhecer e aprovar o Bispo [...] o Bispo Diocesano não pode permitir e nem mesmo tolerar um culto novo em sua Diocese, sem consultar antes o Sumo Pontífice.⁹⁵

92 Auto de perguntas a Maria de Araújo de 09.09.1891 In “*Cópia autêntica*”, p. 07.

93 Exposição circunstanciada do padre Cícero Romão de 17.07.1891 In “*Cópia autêntica...*”, p. 05.

94 Carta Pastoral de D. Joaquim Vieira de 1893 publicada em 14 e 21.05.1893 no Jornal “*A Verdade*”, Ano II, nº 41, BPMP. Grifo nosso.

95 *Idem*.

Como colocamos anteriormente, não era conveniente que em meio a um processo de reorganização da Igreja católica e das práticas religiosas surgisse um milagre, ainda mais manifestado por uma mulher! Neste sentido, o primeiro processo já nasce com a missão de provar que os fenômenos são embustes. Como veremos, o sangramento da hóstia é condenado, principalmente, por ser manifestado na boca de uma mulher.

*As experiências*⁹⁶

Em todo o primeiro inquérito foram feitas uma série de experiências que buscavam testar a sobrenaturalidade dos fenômenos. Destacam-se três grupos de experiências: 1) observação da transformação da hóstia na boca da beata; 2) observação das crucificações e estigmas no corpo de Maria de Araújo e 3) exame de panos manchados de sangue ou que continham pedaços de carne ou de partículas sagradas que não tinham se transformado totalmente. Foram feitas cinco experiências de transformação da hóstia⁹⁷, onde a Comissão episcopal, seguindo as instruções do bispo deveria:

[...] *sem ajuntamento do povo* e somente em presença de algumas pessoas como sacerdotes, médicos, farmacêuticos e com outras escolhidas, administrasse ou fizesse administrar a sagrada Comunhão à devota Maria de Araújo, *ficando esta com a boca aberta* de modo que se pudesse ver se, com efeito, a partícula consagrada se convertia em sangue sem outra intervenção mais que o contato com a língua da comungante.⁹⁸

O padre Clicério, delegado da referida comissão, passou a fazer as experiências acompanhado de seu secretário, o padre Dr. Antero; dos médicos, Dr. Marcos Madeira, Dr. Ignácio de Souza Dias e o farmacêutico Joaquim Secundo Chaves; dos sacerdotes padre Cícero, vigário Manuel Francisco da Frota (1837-1927) e padre José Jacome Pontes Rangel (s/d) e mais vinte e uma pessoas da cidade, contrariando de antemão o pedido do bispo de evitar o acesso aos “*curiosos*”.

A comissão e os médicos examinavam a beata antes e depois da transformação da

96 Experiência aqui aparece no sentido de experimento. O auto dos experimentos, como citado no processo: “*Termo de verificação da primeira transformação da hóstia*”, e assim por diante. Em cada “*sessão*” a beata comungava cerca de três vezes, cada vez que se dava o sangramento na hóstia, ela devolvia a hóstia transformada e consumia outra. Nas sessões ocorridas durante a realização do primeiro inquérito, a beata ficava com a boca fechada durante o procedimento.

97 Essas experiências foram feitas nos dias: 10, 11, 12, 24 e 25 de setembro de 1891.

98 Carta de D. Joaquim Vieira ao padre Joaquim Sother de Alencar de 22.11.1891 In “*Documentário*”, DHDPG. Grifo nosso.

partícula, fazendo-a comungar de duas a três vezes para melhor observar a referida transformação, e a fim de provar que a beata não possuía nenhum ferimento na boca pelo qual pudesse sair sangue. Resultando que em todas as vezes, a boca e a língua da beata “*conservaram-se perfeitamente limpas e sãs, já logo depois da extração da partícula*”.⁹⁹ O relatório indica que em todas as comunhões a transformação se deu enquanto a beata ficava em estado de êxtase “*até que só quando o Reverendo Comissário mandou terminantemente e internamente em obediência a Jesus Cristo e a Santa Igreja, que ela se despertasse e se ajoelhasse, realizou-se completa revocação do estado extático em que ela antes se achava*”¹⁰⁰ indicando que durante as experiências ela sempre estava com a boca fechada, contrariando mais uma vez as instruções do diocesano. Além disso, o procedimento empreendido pela comissão – o de fazer Maria de Araújo comungar repetidas vezes – sempre devolvendo a hóstia transformada em sangue ou carne foi criticado pelo bispo Dom Joaquim que considerou uma “*irreverência*” feita à Divina Eucaristia, esta ser devolvida continuamente da língua da beata e ainda mais, ser exposta em panos à “*curiosidade dos assistentes a tais atos*”.¹⁰¹

O bispo da Diocese de Pernambuco, Dom Joaquim Arcoverde (1850-1930) – que seria mais tarde nomeado primeiro cardeal brasileiro – também manifestou seu desgosto em várias cartas, considerando um insulto à Santa Eucaristia: “[...] *o comissário de V. Ex.a* [se refere ao padre Clécio], *não só consente, mas até acredita no que ela diz e obedece às imposições que ela faz de dar-lhe de novo outra partícula! Onde se viu semelhante abuso e falta de decoro ao Sacramento?*”.¹⁰² A opinião desse bispo é relevante, pois ele irá discutir ativamente com o bispo cearense sobre os efeitos causados pelos fenômenos ocorridos em Juazeiro. Por ser muito amigo de D. Joaquim, ele vai inclusive criticar o bispo cearense e muitas vezes sugerir ações para que este último consiga conter o movimento perigoso que ali estava se formando e “*que deveria ser cortado pela raiz, com um ato de energia*”.¹⁰³

A comissão, no entanto, ainda no intuito de provar que o sangue não procedia de nenhum ferimento existente no corpo da beata, com o auxílio dos médicos, fez-na ingerir soluções de perclorureto de ferro, uma substância que tinha efeito anti-hemorrágico:

Outro fato para o qual chamamos particularmente atenção daqueles que

99 Termo de verificação da 3ª. transformação da hóstia de 12.09.1891 In “*Cópia autêntica...*”, p. 17.

100 Termo de verificação da 1ª. transformação da hóstia de 10.09.1891 In “*Cópia autêntica...*”, p. 10.

101 Carta de D. Joaquim Vieira ao padre Joaquim Sother de Alencar de 22.11.1891 In “*Documentário*”, DHDPG.

102 CPR/CRA: 05,04. Carta de D. Joaquim Arcoverde a D. Joaquim Vieira de 12.12.1891.

103 CPR/CRA: 05,03. Carta de D. Joaquim Arcoverde a D. Joaquim Vieira de 27.11.1891.

querem considerar estes fenômenos como ligados a uma moléstia, é o seguinte: que feito o gargarejo diversas vezes com porção de perclorureto de ferro, não devia se reproduzir [a hemorragia], e quando isso se desse o sangue seria de uma cor negra, o que não se deu, ao contrário, fez o sangue aparecido mais rubro do que os outros anteriormente observados. Não podemos atribuir este sangue a uma lesão de laringe ou de pulmão por isto que estes fatos se reproduzem há três anos e ela não tem sofrido na sua constituição e temperamento, além de que não tem ela a menor tosse, febres e pelo exame que fizemos, não encontramos indícios de uma lesão interna, que pudesse ser a origem de tais hemorragias.¹⁰⁴

Os médicos não encontraram, conforme relatam no depoimento do primeiro inquirido, uma explicação científica satisfatória que os fizesse afirmar que os fenômenos ocorridos com Maria de Araújo eram provocados por alguma enfermidade física, bem como descartaram a possibilidade de histerismo, ao considerar que:

Maria de Araújo não tem convulsões de natureza alguma, não tem alteração ou mudança de caráter em seu trato, e tem muito regular o fluxo catamenial, não tem outras perturbações nervosas que possam fazer crer ser ela uma histérica. Entra e sai dos êxtases repentinamente e sem transição, o que não se dá com a crise histérica. Logo após o êxtase, fica calma como antes.¹⁰⁵

Ainda foi incluído no processo, o relato de observações de duas crucificações com estigmas aparecidos em Maria de Araújo nos dias 10 e 24 de setembro, onde era possível observar que depois que o sangue que corria de sua fronte e de suas mãos secava, não havia nenhum ferimento ou talho de onde o sangue pudesse haver brotado, “*dando assim a entender que tal fenômeno não se explicava como causa natural*”.¹⁰⁶ Todas as amostragens feitas pelos médicos e pelos sacerdotes indicavam para eles, a *sobrenaturalidade divina* dos eventos.¹⁰⁷

O exame de cerca de cento e onze paninhos (sanguíneos, toalhas, lenços, palas, corporais e pedaços de pano cortados) manchados de sangue ou com partículas transformadas em carne, atestavam que todo aquele sangue não poderia ser de Maria de Araújo. Da mesma forma, a comissão “*constatou*” que o sangue brotava da própria hóstia não saindo de nenhum ferimento existente no corpo de Maria de Araújo e, ainda, quando se davam as crucificações, não havia sinal de ferimento ou de corte no lugar de onde brotava o sangue. O resultado dessas averiguações foi exposto pelo padre Clicério no seu relatório final:

104 Atestados e Relatórios Médicos assinados pelos médicos Dr. Ignácio de Souza Dias e Dr. Marcos Rodrigues Madeira de 26.09.1891. Anexos em “*Cópia autêntica...*”, p. 55-57.

105 *Idem*.

106 Termo de verificação da 2a. crucifixão da beata Maria de Araújo de 24.09.1891 In “*Cópia autêntica...*”, p.35.

107 Pode parecer redundante, mas colocamos nestes termos para distinguir de uma sobrenaturalidade diabólica.

Em abono da verdade sou obrigado a declarar aqui, querendo cumprir o juramento que prestei de ser fiel à missão que me foi confiada que todo aquele que bem estudar o espírito de Maria de Araújo como também o de Antonia Maria da Conceição, como procuramos fazê-lo, já ouvindo a seus diretores espirituais, já as pessoas que as conhece bem de perto, *excluirá toda a ideia de artimanha e de embuste* nessas comunhões e partículas miraculosas ensanguentadas. São elas, as ditas beatas, como tantas outras, almas levadas à vida unitiva, a vida de contemplação o que bem pouco se conhece e se pratica entre nós.¹⁰⁸

É interessante notar que o padre Clicério ressalta que as mulheres envolvidas eram pessoas incapazes de “*embuste*”, isto é, incapazes de falsear ou falsificar. E também como eram “*levadas à vida unitiva*”, não podiam ser instrumentos do Diabo. É significativo que ele utilize a palavra “*artimanha*” que pode nesse caso completar o sentido de embuste e farsa, bem como pode estar ligada à ideia de astúcia diabólica.

Será necessário fazermos uma pequena digressão, a fim de discutir as opiniões que passaram a rotular os fenômenos após o resultado do primeiro inquérito, isto porque, a desqualificação dos eventos e das mulheres envolvidas estará totalmente relacionada à desqualificação do espaço de Juazeiro como um lugar sagrado. Para os sacerdotes que consideram que as beatas eram embusteadoras, Juazeiro funcionará como o lugar da farsa, onde os “*bons sacerdotes, ilustrados e virtuosos*” se permitiram cair “*miseravelmente nas ciladas das beatas, deixaram-se enganar como crianças!*”. Para o bispo, não havia outra explicação, as beatas e especificamente, Maria de Araújo, haviam armado truques tão perfeitos que ludibriaram vários sacerdotes, inclusive os padres da Comissão que ele próprio escolhera e instituiria.

Segundo Dom Joaquim a culpa da propagação dos eventos, era em grande medida dos sacerdotes “*que se deixaram mistificar por mulheres ignorantes, acreditando [em] quantas asnidades [sic] lhes vem a cabeça delas*”.¹⁰⁹ Havia, neste ponto, certo consenso entre os padres e bispos que se posicionavam contra a aceitação dos fenômenos, em considerar que aqueles que acreditavam no caráter divino dos fenômenos fossem divinos só podiam ter sido enganados e mistificados pelas cenas representadas. Daí, o tom de sarcasmo presente nas cartas que se referem ao Juazeiro como um lugar onde é representada uma comédia ridícula, indigna de credibilidade pelo teor e pela atuação de seus atores.

O bispo Dom Joaquim Arcoverde, já citado, com quem o bispo cearense se

108 Relatório do Delegado Episcopal padre Clicério C. Lobo de 22.12.1891 in “*Cópia autêntica...*”, p.64.

109 Carta de D. Joaquim Vieira ao padre Alexandrino de Alencar de 08.08.1892 In “*Documentário*”, DHDPG.

correspondeu longamente também criticava a postura dos sacerdotes envolvidos na divulgação dos fenômenos como obras divinas, principalmente porque estes estavam relacionados diretamente com uma mulher:

Além de ser proibido pela Igreja que um padre se dê a essas experiências com uma mulher que tem consigo, cresce de ponto a temeridade e a insubordinação sacrílega de fazerem-se semelhantes experiências com gravíssimo desacato de Jesus Cristo sacramentado e abuso da credibilidade do povo simples e ignorante exposto a adorar sangue de galinha, de gato, de porco, etc.!¹¹⁰

Em sua opinião, os eventos só podiam ser resultado de uma ação diabólica:

Não há nada ali de sério, Senhor Bispo [Dom Joaquim], a tal crucifixão da Araújo, a transudação de sangue, e tudo o mais que ela apresenta não passa de um derivativo diabólico [...] o caso não é de consulta; é um escândalo que convém remover ou destruir, e nada mais. Desde que o ridículo tem parte nos fenômenos do Juazeiro, não precisamos de outro critério para afirmar com certeza que eles não são de origem divina, que não são miraculosos, por mais surpreendentes e maravilhosos que sejam. [...] Aí o ridículo é o caráter predominante das maravilhas da infeliz Maria de Araújo. Por conseguinte nada há ali de divino.¹¹¹

O argumento de atuação do demônio tem seu fundamento fixado no combate às insubordinações dentro do próprio clero que a Igreja ortodoxa vinha se esforçando em repreender e condenar. A divulgação não autorizada dos fenômenos como milagres feria a hierarquia clerical e colocava em risco a própria autoridade diocesana, pois, segundo Dom Arcoverde, a “*obediência humilde é a pedra de toque*” do verdadeiro devoto: “*Ora, no Juazeiro tem faltado a submissão humilde ao Prelado diocesano: ali se tem feito exames com aparatos e solenidades proibidos pelas leis da Igreja sem prévia autorização do superior eclesiástico*”.¹¹²

A explicação mais plausível para Dom Arcoverde era que o Diabo se utilizava das mulheres – criaturas que podiam ser facilmente ludibriadas – para provocar um cisma dentro da Igreja. Fato que para este bispo, era provado facilmente dado o “*grotesco*” que representavam estas mulheres ao permitir “*que mão de homem lhe chegasse ao rosto a pretexto de examinar milagres!*”.¹¹³ No entendimento dele, a representação contínua dos fenômenos denotava a influência diabólica, uma vez que Deus não tinha necessidade de usar

110 CPR/CRA: 05,02. Carta de D. Joaquim Arcoverde a D. Joaquim Vieira de 25.10.1891.

111 CPR/CRA: 05,03. Carta de D. Joaquim Arcoverde a D. Joaquim Vieira de 27.11.1891.

112 CPR/CRA: 05,13. Carta de D. Joaquim Arcoverde a D. Joaquim Vieira de 24.10.1891.

113 *Idem*.

continuamente seus poderes para chamar a atenção de seu público.

O padre João Chanavat da Diocese de Mariana, em Minas Gerais, justificava o caráter diabólico dos eventos com o argumento de que “*estes fatos não se dão imediatamente na hóstia consagrada, mas tão somente mediante a boca de uma mulher*”¹¹⁴ e que “*os fenômenos extraordinários que se dão com esta mulher pertencem a mística diabólica, e que Maria de Araújo ciente ou inconscientemente é instrumento de operações diabólicas*”.¹¹⁵

A associação da mulher ao diabólico não é em nada inédita, o processo de demonização feminina remete à fundação da Igreja cristã. O cristianismo já nasce sob o signo da misoginia em um contexto onde a mulher é a introdutora do pecado e “*responsável direta pela condenação dos homens aos tormentos deste e do outro mundo, constituindo assim a vítima e ao mesmo tempo a parceira consciente do Diabo*” (NOGUEIRA, 2004: 78). Para São Tomás de Aquino, o único sexo que existia era o masculino, a mulher seria, por sua natureza, um “*macho deficiente*”. Não era de surpreender, portanto que “*este débil ser, marcado pela imbecilidade de sua natureza, a mulher, ceda às tentações do tentador, devendo ficar sob sua tutela*” (AQUINO *apud* NOGUEIRA, 2004: 172).

Neste sentido, não é de se admirar que esse argumento fizesse uma ligação direta entre a figura da mulher e do diabo. No século XVII, por exemplo, o Frei Manuel do Santo Atanásio, em um parecer da Mesa da Inquisição de Coimbra sobre os possíveis fenômenos extraordinários da beata Maria da Cruz, dizia que “*bastava ser mulher para ser mais vulnerável às trapaças do demônio. [...] Como o demônio conhecesse estas ‘qualidades inatas’ do sexo feminino, era-lhe fácil ludibriá-las com astúcias e artimanhas*” (BORGES, 2005: 05). Os autores do *Malleus Malleficarum*, por sua vez, dizem que “*as mulheres são, por natureza, mais impressionáveis e mais propensas a receberem a influência do espírito descorporificado*”, e explicando o motivo ressaltam:

[...] convém observar que houve uma falha na formação da primeira mulher, por ter sido criada a partir de uma costela recurva, ou seja, uma costela do peito, cuja curvatura é, por assim dizer, contrária à retidão do homem. E como, em virtude dessa falha, a mulher é um animal imperfeito [...] (KRAMER; SPRENGER, 2005: 115-116).

Como podemos observar, para alguns padres e, deste modo, para Dom Arcoverde, as beatas seriam nesse contexto marionetes guiadas pela mão do Demônio. Já Dom Joaquim,

114 CPR/CRA: 02,32. Carta do padre João Chanavat a José J. T. De Marrocos de 20.10.1891.

115 CPR/CRA: 02,33. Carta do padre João Chanavat a D. Joaquim Vieira de 30.11.1891.

oscilava entre as duas posturas, mas tendia sempre a afirmar que a situação de insubordinação havia se instaurado porque os padres da comissão, bem como outros sacerdotes haviam sido enganados por uma farsa que tinha interesse em atacar a “*Santa Religião*”. Esta postura de Dom Joaquim provocou críticas azedas de D. Arcoverde:

Mas qual a origem dos tais fenômenos? V. Ex.a responde que não procedem do demônio, e implicitamente determinava origem, isto é, que são mero *embuste* da Araújo! Aqui discordamos. Porque se considerarmos o complexo dos fenômenos encontramos caracteres tais que não os podemos explicar pelos agentes *puramente* naturais. Quer dizer que Maria de Araújo seria incapaz de produzi-los por si só sem intervenção de uma causa preternatural [estranha, sobrenatural]. Nem seja que um Anjo poderia ser o agente. Neste caso era Deus operando *ministerium angelorum*, era sempre Deus o autor mental de tais fenômenos, o que não podemos admitir pelo ridículo das exibições do Juazeiro.¹¹⁶

Este embate sobre a origem dos fenômenos, no entanto, nunca foi resolvido e o bispo D. Joaquim decidiu recusar o resultado do primeiro inquérito e instaurar uma segunda comissão que iria ao Juazeiro com a missão de juntar provas de que os fenômenos manifestados pelas beatas de Juazeiro eram embustes. Mas antes, exarou uma série de proibições para as mulheres e para os sacerdotes envolvidos (leia-se, aqueles que acreditavam que os fenômenos eram milagres). Para o padre Cícero foram reservadas as seguintes ordens, fixadas em dois de janeiro de 1892:

1º – É preciso que V. Rev.ma observe a rubrica no tocante às horas de celebração do Santo Sacrifício da Missa; pois não tem V. Rev.ma licença, nem nós lha damos para celebrar fora das horas assinaladas [...]; 2º – *É proibido neste Bispado ouvirem-se confissões de mulheres à noite e fora do confessionário [...] Proibimos também e de modo terminante qualquer reunião de mulheres à noite nessa Capela do Juazeiro [...]* 3º – Retiramos toda e qualquer faculdades extraordinárias que porventura lhe tenhamos concedido, exceto a de absolver maçons; 4º – Lembramos a V. Rev.ma que por Decreto de Urbano VIII de 13 de março de 1625 é proibido imprimirem-se livros que referem milagres, revelações, etc., sem prévio exame e aprovação do ordinário. Para evitar dúvidas, declaramos a V. Rev.ma que se violar qualquer das prescrições supra indicadas, incorrerá na pena de suspensão *ipso facto*.¹¹⁷

A restrição de confissão e da reunião de mulheres à noite é bem significativa, pois foi à noite, ou melhor, de madrugada, que se deu o primeiro sangramento da hóstia, além de

116 Carta de D. Joaquim Arcoverde a D. Joaquim Vieira de 28.04.1892 *apud* MENESES, 998: 170. Grifo no original.

117 Carta de D. Joaquim Vieira ao padre Cícero Romão de 02.01.1892 In “*Documentário*”, DHDPG. Grifo nosso.

muitas visões relatadas pelas mulheres terem se dado à noite na Igreja de Nossa Senhora das Dores. Além disso, já no Sínodo Diocesano de 1888, a Diocese havia demonstrado preocupações no que diz respeito ao relacionamento entre os sacerdotes e as mulheres. No capítulo I do documento sinodal, referente justamente à conduta dos eclesiásticos, temos: “*Mandamos que nenhum clérigo de qualquer qualidade ou condição que seja, tenha de portas adentro mulher alguma, de que possa haver suspeita ou perigo (Conc. Trid. Sess. 25 – De Reform. – Cap. 14)*”.¹¹⁸

Em 12 de janeiro, o bispo proibiu também que se desse culto à caixa que continha os panos ensanguentados analisados pela primeira comissão de inquérito, ordenando que ela fosse entregue ao novo pároco do Crato. No Juazeiro foi proibido ainda a quaisquer sacerdotes que fossem feitas experiências com a Eucaristia e em agosto do mesmo ano, o padre Cícero perdeu a administração da paróquia de São Pedro e a licença dada para conservação do Santíssimo Sacramento na Capela de Juazeiro foi retirada.¹¹⁹ Ele ainda foi suspenso do uso de suas ordens sacerdotais, no dia 8 de agosto, “*não podendo [...] nem mesmo administrar a Sagrada Comunhão na Santa Missa*”¹²⁰, além disso, ele ficava ainda proibido de esmolar para qualquer fim e de construir qualquer edifício religioso.¹²¹

Provavelmente, o bispo acreditava que com essas proibições, o padre Cícero imediatamente se arrependeria de sua insistência em fazer a defesa das mulheres contra o seu diocesano e fizesse sua retratação, mostrando humildade e remorso para com a desobediência e os insultos feitos ao diocesano:

O padre [Cícero] apenas recebeu a portaria de suspensão, ajoelhou-se, beijou o chão depois de haver dito as seguintes palavras: ‘Eu ofereço tudo a Nosso Senhor’. Levantou-se em seguida, ficou só por uma meia hora porque eu tinha ido batizar três crianças. Quando voltei, encontrei-o um pouco agitado. Mostrou os considerandos [sic] e disse que não eram verdadeiros. Dois dias depois exigiu do povo que não falassem de V. Ex.a que era Príncipe da Igreja e Superior de todos.¹²²

A suspensão do padre Cícero tinha também o objetivo de arrefecer as romarias ao Sangue Precioso, talvez, porque a Diocese quisesse assustar os leigos com uma punição tão severa ou talvez porque já entendesse a influência que o padre exercia sobre as beatas e sobre

118 *Constituições Sinodais de 1888*, Cap. 1, Sessão XVIII, p.144.

119 Carta de D. Joaquim Vieira ao padre Cícero Romão de 06.01.1892 In “*Documentário*”, DHDPG.

120 Carta de D. Joaquim Vieira ao padre Alexandrino de Alencar de 08.08.1892 In “*Documentário*”, DHDPG.

121 CRA 04,10: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 15.08.1892 In DUMOULIN, A; *et al*, *Anais do III Simpósio Internacional do Padre Cícero – E... quem é ele?* Juazeiro do Norte - CE: 2004, p. 228. Doravante citaremos como “*Anais*”.

122 CRA 04,11: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 31.08.1892 In “*Anais*”, p. 229.

a população romeira e esperava que ele se sentisse obrigado a se retratar provocando assim a dissipação das romarias e o esquecimento sobre os fenômenos. Também os padres da comissão foram severamente punidos. Para D. Joaquim era difícil se confrontar com o fato de que dois dos sacerdotes mais competentes de seu clero haviam se deixado enganar pelos “*embustes*” das beatas do Juazeiro. Ralph Della Cava argumenta que possivelmente dois fatores foram decisivos na “*deserção*” dos padres Clicério e Antero. Por deserção, Della Cava entende que ao assumir a defesa dos fenômenos ocorridos em Juazeiro como milagres, os padres da comissão estariam abandonando seu bispo e aderindo a um movimento que representava uma “*Igreja dentro da Igreja*”, uma ratificação da ideia de que o fenômeno de Juazeiro não se coadunava com a política romanizadora do clero cearense.

Os dois fatores estariam relacionados às próprias transformações pelas quais passava a política brasileira e os conflitos originados da separação entre o Estado e a Igreja, do qual falamos anteriormente e em seguida, os conflitos internos do clero cearense que não aceitava o controle que os padres lazaristas do Seminário Episcopal de Fortaleza tentavam empreender sobre os seminaristas e sacerdotes que lá se formavam. Lembremos que o padre Augusto Chevalier, diretor do Seminário havia implicado com os modos de pensar do padre Cícero. Segundo Della Cava as tensões latentes entre esses dois grupos: os lazaristas franceses e os seminaristas cearenses haviam causado um conflito que ele próprio chama de “*revolta dos seminaristas*”, para marcar o espírito de insubordinação do clero cearense:

No dia 13 de maio [de 1890] por ocasião do segundo aniversário da libertação dos escravos, feriado nacional, recusou-se o reitor Chevalier a suspender as aulas e ordenou que os alunos continuassem os estudos. O ato feriu profundamente o patriotismo dos estudantes cujo estado natal tinha sido o primeiro a abolir a escravidão em 1844. Os estudantes revidaram, por três dias, promoveram manifestações no interior do Seminário recusando-se a assistir às aulas e rebelando-se contra o chamamento à ordem (DELLA CAVA, 1976: 67-69).

O bispo interviu no conflito e logo em seguida o reitor Chevalier foi demitido do cargo. Para Della Cava, esse conflito teria uma relação com o caso de Juazeiro, porque os padres cearenses tinham um modo de entender as questões teológicas diferentes dos franceses que criticavam abertamente os “*milagres*” do Juazeiro. Segundo o padre Antero, Chevalier haveria dito certa vez que Deus não deixaria a França para fazer milagres no Brasil (Cf. DELLA CAVA, 1976: 69).

No entanto, ainda que os braços divinos não se estendessem à pequena povoação do

Juazeiro, centenas de pessoas estavam chegando ali todos os dias para adorar o Sangue Precioso. Elas estavam, para usar um conceito de Certeau, marcando o espaço de Juazeiro com suas práticas de devoção. No primeiro inquérito temos ainda por parte não só das beatas, mas dos sacerdotes que ali depuseram, uma construção discursiva que tenta encontrar ou formular justificativas para essa ‘invasão’ assombrosa de pessoas que vinham de lugares bem distantes, na maioria das vezes à pé ou à cavalo para ver o sangue, que afirmavam eles, era do próprio Jesus Cristo.

Práticas do crer no espaço de Juazeiro: as peregrinações ao Sangue Precioso

Monsenhor Monteiro inicia sua argumentação em defesa do Sangue Precioso e às romarias empreendidas ao Juazeiro com base justamente na vida de Cristo:

A beata é pobre e de baixa condição! O Juazeiro é um insignificante povoado! Serão estes os obstáculos às manifestações divinas? [...] Todo mundo sabe que o príncipe do Céu, Filho Unigênito de Deus Padre nasceu de uma humilde Virgem de Nazaré, e era filho adotivo de um velho Carpinteiro. [...] Onde falou a Virgem de Lourdes, não foi do côncavo de um rochedo deserto a uma humilde Pastorinha? Meu Deus, quem eram os apóstolos? Pobres e grosseiros pescadores dos mares da Galiléia. Eram a escória do mundo! O Grande Batista pregou a penitência no deserto nas margens do Jordão e não nas grandes cidades.¹²³

Para monsenhor Monteiro, se o próprio Cristo havia tido uma vida simples, nascendo e vivendo pobre, porque ele não poderia escolher um lugar pobre para retornar ao mundo? Neste sentido, monsenhor Monteiro assume um discurso que vai tentar justificar a peregrinação ao Juazeiro, peregrinação essa que legitimará as experiências místicas femininas, pois o peregrino vai à busca de sua salvação (e em alguns casos da purgação de seus pecados) em Juazeiro certamente porque ouviu falar do Sangue Precioso que brota ininterruptamente do corpo e dos crucifixos das mulheres.

Segundo o padre Félix Aurélio Arnaud, “*natural da freguesia de Missão Velha deste bispado e vigário colado da mesma freguesia, idade de sessenta e nove anos completos*”, era “*fato publico, notório, dado diariamente a vinda a esse lugar de grande número de pessoas, de diversos estados e bispados, as quais vêm regenerar-se com a recepção dos sacramentos*

123 Relatório de Monsenhor Francisco R. Monteiro sobre os fatos do Juazeiro In “*Cópia autêntica...*”, p. 71.

da penitência e eucaristia".¹²⁴ É importante, pois, lembrarmos que tratamos aqui das peregrinações feitas ao Sangue Precioso entre 1889 e 1894. Não é foco de nosso estudo, as peregrinações feitas ao Juazeiro após esse período, pois acreditamos já são romarias feitas com o fim de prestar culto ao padre Cícero e à Nossa Senhora das Dores.¹²⁵

A peregrinação é uma prática que surge no século V e também é chamada de ‘romaria’, pois alude aos deslocamentos feitos até Roma. É em sua constituição uma viagem ao sagrado. A experiência da peregrinação condensa por sua vez as relações entre tempo e espaço onde a própria vida humana é tomada como uma peregrinação individual, “*inscrita na peregrinação coletiva da Igreja, [essa peregrinação] transforma o tempo em ‘terreno’ de um deslocamento linear – embora não necessariamente retilíneo – orientado para um telos, o encontro final com Deus*” (VENEU, 1986).

Como prática de devoção católica, as peregrinações são até o século XVI privilégio de ricos que iam a Roma ou a Jerusalém. A partir do século XVII, as peregrinações a um lugar sagrado (em grande medida, a uma árvore ou a uma fonte onde tenha aparecido algum santo) se popularizam principalmente na França, embora com reticência e sob o controle da Igreja Católica que queria evitar os “*abusos [provocados pela] crença mágica nos poderes do santo, afã em proclamar o milagre, derivação da festa religiosa para diversões profanas, repreensíveis por si mesmos*” (LEBRUN *apud* ÁRIES, 1991: 95).

Em Juazeiro a peregrinação se transmutará em espetáculo não só porque agrega diversas imagens teatrais reproduzidas nas narrativas que guiam os fiéis ao Sangue Precioso, mas porque a peregrinação envolve claras relações de luta e insatisfação contra a ortodoxia: “*el peregrino se transforma em cruzado llamado a restituir la claridad sgnica del espectáculo social*” (CESAREO *apud* MORAÑA, 1994: 188). A caminhada em direção ao lugar sagrado representa, antes de qualquer coisa, “*a caminhada dos homens sobre a terra*” (SOUZA, 2007: 191).

O catolicismo de origem portuguesa, especialmente a doutrina exercida pelos padres capuchinhos, responsáveis pela colonização do Cariri cearense, não só aceita como estimula diversas práticas devocionais e penitenciais, entre elas, a própria romaria, ‘a ida a Roma’. A reforma empreendida pela ortodoxia católica após o Concílio Vaticano I (1869-1870), pretendia desestimular as práticas devocionais exacerbadas a fim de promover uma “*purificação*” do Cristianismo:

124Depoimento do padre Felix Aurélio Arnaud In “*Cópia autêntica...*”, p. 34.

125 Sobre as peregrinações ao Juazeiro após 1894 ver as teses dos antropólogos Renata Marinho Paz (2005) e Francisco Salatiel Barbosa (2007) e do historiador Francisco Régis Lopes Ramos (2000), citados na bibliografia.

Como as devoções passam a ser vistas como religiosidade própria de segmentos menos esclarecidos da sociedade, ou vinculada a instâncias consideradas tradicionalistas, como irmandades e confrarias, a pecha da ignorância e do fanatismo, foi sobreposta ao catolicismo popular, tornando-se um dos argumentos para a implantação de uma ‘religião purificada’, livre de ‘superstições’ que estivesse sob a égide da hierarquia clerical. [...] a Igreja, no decorrer do Segundo Império, gradativamente vai se tornando mais ‘católica romana’ [...] (SOUZA, 2007: 204; 239).

Neste sentido, o combate à heterodoxia e às suas práticas vinculadas ao catolicismo tradicional, é principalmente um combate pelos espaços de atuação da Igreja. Com o surgimento das romarias e peregrinações em busca dos milagres do Sangue Precioso, a Diocese se viu coagida por um culto que sequer existia oficialmente! Tomando as acepções de Mircea Eliade sobre o espaço sagrado, inferimos que é somente do ponto de vista de uma percepção do espaço como algo construído pelas práticas humanas, que nos é permitido compreender o porquê da permanência das peregrinações ao Juazeiro mesmo quando a Igreja já havia condenado as beatas e o culto ao Sangue Precioso:

A hierofania não teve, pois, por único efeito santificar uma determinada fração do espaço profano homogêneo; além disso, assegura para o futuro a perseverança dessa sacralidade. [...] O lugar transforma-se, assim, numa fonte inesgotável de força e de sacralidade que permite ao homem, na condição de que ali penetre, tomar parte nessa força e comungar nessa sacralidade (ELIADE, 1993: 296).

A hierofania que funda Juazeiro é, pois, na nossa compreensão, a repetição da Paixão de Cristo (através do sangramento da hóstia). Nesse sentido, “*tudo se concentra nas práticas*” (CERTEAU, 1994: 166). São as práticas e dizeres das beatas e dos crentes no Sangue Precioso que fundaram Juazeiro como o lugar da segunda vinda mística de Cristo. Para Maria de Araújo, por exemplo, isso era atestado na sua vivência diária, pois, para provar que Juazeiro havia sido escolhido e que ela era a “*verdadeira esposa d’Ele*”, na madrugada do dia 22 de agosto de 1889, Cristo lhe mandara reproduzir sua Paixão, como “*prova de amor*”:

Nosso Senhor lhe recomendou que fizesse quinze estações em união com sua Paixão e em honra das Dores de sua mãe S. S. terminando cada uma das estações com sete Padres Nossos e sete Ave Marias. Durante aquelas estações Nosso Senhor lhe apareceu diversas vezes, mas de relance e sempre coberto de sangue, declarando a seu pedido que assim sofria para que ela o amasse e pela conversão dos pecadores, instando para que tomasse sobre si todos os seus sofrimentos, para a realização do que lhe prometia novas

graças que lhe aproveitariam tanto a ela própria como a este lugar.¹²⁶

Nesses relatos é construído um “*centro do mundo*”, e Juazeiro aparece como lugar de irradiação da fé católica e mais, lugar de conversão para as almas arrependidas que reencontram a esperança de serem salvos. O tempo também transformado em *tempo sagrado* se delinea de forma escatológica, pois ao se anunciar o fim do mundo é anunciado também o fim da própria história e o único ato que ainda faz sentido é o da luta pela salvação da alma na última hora. Essas narrativas produzidas a partir de um espaço de experiência fundamentado na mística e na religiosidade popular projetaram um horizonte de expectativa que imaginou/construiu Juazeiro como um lugar de salvação.¹²⁷ As imagens da Paixão foram manifestadas nas promessas feitas ao Sangue Precioso que quando alcançadas provocam a peregrinação ao lugar santo. O lugar se torna então um “*centro*” permanente de sacralidade, o lugar de cruzamento entre o “*espaço hierofânico real*” e o espaço “*criacional*”, abolindo o tempo e o espaço profano (histórico) e criando um tempo e um espaço sagrado (mítico) (ELIADE, 1993: 296).

A peregrinação dentro da cosmologia cristã é, pois, uma caminhada em direção à salvação onde o tempo sagrado se inicia com a criação do mundo (Gênesis) e irá acabar no dia do Juízo Final (Apocalipse). A peregrinação aparece ainda como uma prática enunciativa de uma fé, a fé nas graças prometidas por Cristo nas aparições feitas às beatas. Como podemos perceber, é um conjunto complexo de relações entre diversos sujeitos (beatas, sacerdotes, crentes) que se entrelaçam em uma trama que acabará por construir o espaço de Juazeiro como um espaço sagrado, pois, “*as práticas em volta do lugar criam um espaço de improvisação que passam a ser instituídas pelas ‘maneiras de fazer e dizer’ o sagrado*” (CERTEAU, 1994: 41; 166). O sangramento da hóstia, repetição da hierofania primordial, aparece aí não como uma mera manifestação do sagrado mas como o lugar de sua criação. Para José Marrocos essas práticas só podiam ser justificadas pela crença dos fiéis na presença divina nos sangramentos da hóstia e nos fenômenos das beatas.¹²⁸

A lista de graças alcançadas juntada em anexo ao primeiro inquérito mostrará que a

126 Aditamento ao auto de perguntas feitas à Maria de Araújo em 11.09.1891 In “*Cópia autêntica*”, p. 13.

127 Espaço de experiência e horizonte de expectativa são conceitos formulados por Reinhart Koselleck a partir da hermenêutica gadameriana. Falamos na introdução sobre o conceito de experiência. O conceito de horizonte de expectativa denota por sua vez, uma relação entre o futuro e o presente. É a maneira de significar, por assim dizer, no presente aquilo ainda não experimentado, aquilo que pode ser previsto (KOSELLECK, 2006: 310).

128 Depoimento de José J. T. de Marrocos em 12.10.1891 In “*Cópia autêntica...*”, p. 67.

romaria é a principal promessa feita pelos crentes no Sangue Precioso.¹²⁹ A ida ao “centro”, ao espaço sagrado de Juazeiro, faz parte do ritual que atualiza a hierofania primordial, centrada na solidariedade ao sofrimento de Cristo. Além disso, até os motivos das promessas elencadas no referido processo lembram imagens bíblicas, como no caso de Rosa Maria da Conceição:

[...] residente em Pajeú, bispado de Pernambuco, sofrendo de uma *grave enfermidade uterina*, já desenganada pelos médicos, fez um voto ao Precioso Sangue de *ir a pé em romaria ao Juazeiro* e dentro em poucos dias restabeleceu-se perfeitamente. A mesma pessoa já nomeada, *sendo casada há sete anos e não tendo filhos*, ajuntou ao voto já acima referido, o pedido de um filho, graça essa que logo obteve de Deus.¹³⁰

Assim como a mulher que viveu doze anos atormentada por um fluxo de sangue foi salva por tocar na túnica de Cristo (Mt 9. 20-22), ou como Isabel que era estéril e já avançada na idade pôde ser a mãe do profeta João Batista que viria ao mundo para anunciar o Salvador (Lc 1.11-14), a fala que buscava autenticar os milagres, inevitavelmente assimilava a história dos crentes no Sangue Precioso com histórias que lembram passagens da vida de Cristo. Segundo José Marrocos essas graças e promessas serviriam como provas tão evidentes da presença de Cristo naquele lugar, que “*pela sua notoriedade e pelo seu número sempre crescente é que nunca cessaram um só instante as promessas e os votos a esse Sangue que chamam Precioso*”.¹³¹ Outras graças elencadas, seguiam a mesma lógica: aleijados que recuperaram a capacidade de andar,¹³² “*partos laboriosos*”,¹³³ problemas causados por acidentes,¹³⁴ doenças até então incuráveis, etc..

Para Ralph Della Cava as peregrinações feitas ao Juazeiro podem ser divididas em dois momentos: a) as que ocorreram no “*auge dos milagres*”, que eram iniciadas, segundo ele, pelos padres dissidentes que acreditavam nos milagres e contavam inclusive com a participação de todas as “*classes da sociedade*”, havendo entre os peregrinos “*fazendeiros ricos, chefes políticos e funcionários públicos*”; e b) as que ocorreram após 1894, quando

129 São 27 as graças alcançadas que são elencadas no Termo de Declaração de algumas graças obtidas mediante votos feitos ao Precioso Sangue In “*Cópia autêntica...*”, p. 54.

130 Termo de Declaração de algumas graças obtidas mediante votos feitos ao Precioso Sangue In “*Cópia autêntica...*”, p. 54. Grifo nosso.

131 Depoimento de José J. T. de Marrocos em 12.10.1891 In “*Cópia autêntica...*”, p. 68.

132 Graça de Maria da Conceição, moradora na Barra do Jardim, bispado do Ceará In “*Cópia autêntica...*”, p. 54.

133 Graça de Joanna Maria da Conceição, moradora em Piancó, bispado de Pernambuco In “*Cópia autêntica...*”, p. 54.

134 Graça de Henrique Ferreira, residente na Parnaíba, freguesia de Umari, bispado do Ceará. In “*Cópia autêntica...*”, p. 54.

proibidas pela Diocese passaram a ser “*espontâneas*”, vindo pessoas de lugares mais distantes que pertenciam a uma classe mais baixa da sociedade, como “*trabalhadores rurais, vaqueiros e rendeiros desprovidos de terra*” (DELLA CAVA, 1976: 138).

Parece-nos, no entanto, que o fluxo de romeiros “*espontâneos*” começou imediatamente após os milagres de março de 1889 que ocorreram na Igreja de Nossa Senhora das Dores, tomando como base não só a lista das graças alcançadas na qual assinam pessoas de vários lugares, mas também as correspondências entre o bispo Dom Joaquim e o padre Cícero e entre o mesmo bispo e o padre Alexandrino de Alencar (1843-1903). Já em novembro de 1889, o bispo afirma que a história do sangramento da hóstia o estava incomodando justamente porque a divulgação dos fenômenos estava “*abalando o povo*”¹³⁵ de outras freguesias. Não esqueçamos que foi monsenhor Monteiro quem levou a primeira romaria ao Juazeiro e depois o padre Clicério espalhou o culto ao Sangue Precioso na cidade de União, no norte - cearense.

É importante ressaltar ainda que a peregrinação rumo ao sagrado se localize em uma lógica penitencial, no sentido de que as próprias dificuldades do caminho, longo, muitas vezes feito a pé ou em lombos de animais se caracteriza como um ato de mortificação do corpo, como uma autoflagelação. Solidários à própria caminhada de Cristo, os peregrinos carregam suas “*cruzes*”, buscando o arrefecimento de seus padeceres na cidade sagrada, na “*nova Jerusalém*”¹³⁶ que surgia no interior cearense.

As peregrinações são, por sua vez, testemunhas do “*desconcierto del mundo*” (MARAVALL, 1998: 312), da loucura do mundo, do contato com o sobrenatural. Situam-se em um espaço de atuação do maravilhoso. São deslocamentos dentro do espaço sagrado de Juazeiro que se tornam cada vez mais constantes e numerosos porque encontram uma resposta para seus anseios:

[...] a alma cristã do espectador nunca pode ver esse sangue sem sentir-se penetrada de respeito e comovida até a efusão das lágrimas! Jamais ninguém passou por diante dele, que não genuflectasse [sic], que não beijasse o chão, que não orasse e muitos tiravam o calçado, como Moisés, no lugar santo.¹³⁷

Depois da divulgação dos milagres, a principal preocupação da Diocese foi justamente com as romarias, pois, o contínuo afluxo de pessoas ao povoado acabaria (como aconteceu) por legitimar a veracidade dos milagres. Uma das primeiras perguntas que o bispo diocesano

135 Carta de D. Joaquim Vieira ao padre Cícero Romão de 04.11.1889 In “*Documentário*”, DHDPG.

136 Carta do padre Agostinho José de Santiago ao padre Cícero Romão de 15.11.1891. Pasta 33, SAL/DHDPG.

137 Depoimento de José J. T. de Marrocos de 12.10.1891 In “*Cópia autêntica...*”, p. 69.

faz ao padre Cícero, quando o chama a depor sobre os fenômenos é se “*o povo têm dado culto ao sangue e às partículas em que se dão aquelas transformações*”,¹³⁸ e ele responde que sim, pois, “*o povo supunha ser o sangue verdadeiro de Nosso Divino Redentor que ali via-se*”.¹³⁹ Além disso, o próprio Jesus Cristo já havia aparecido à Maria de Araújo e lhe dissera que “*era sua vontade fazer daquele lugar um Centro de atração ou chamamento das almas para a salvação [...]*”.¹⁴⁰

Assim a pergunta: “[...] *tem-se produzido em consequência desses fatos, muitas conversões?*” torna-se obrigatória nos interrogatórios realizados no primeiro inquérito, provavelmente porque a conversão legitima os fenômenos como milagres e conseqüentemente o espaço como lugar de salvação. Maria de Araújo já dissera em seu depoimento que “*com cânticos e tochas viriam muitos romeiros a adorar Seu precioso sangue, muitos dos quais se haviam de converter e dali se haviam de retirar chorando, por não poderem ali ficar*”.¹⁴¹ Todas as testemunhas do primeiro inquérito afirmam que os fenômenos produziram muitas conversões, inclusive sendo essas conversões feitas em consequência de curas e graças alcançadas, como vimos na lista de graças alcançadas. Ainda em outubro de 1891, antes de ser concluído o primeiro inquérito, José Marrocos relata que:

[...] Doentes de toda enfermidade, paralíticos, loucos, cegos, e sobretudo pecadores em grande número têm voltado ao doce gozo das ocupações da vida, de movimento, de inteligência, da luz e da graça. E assim, tornou-se inevitável o culto que em satisfação do voto feito ali, aquém, além, em vários pontos de diferentes dioceses era e é de imprescindível dever de consciência, que a criatura favorecida não pode deixar de ser agradecida pelas graças que pediu e recebeu.¹⁴²

Outra prática que se tornou comum na região foi a de “*tirar as medidas*” do Precioso Sangue:

Nunca houve romeiro que voltasse a terra de sua pátria ou de sua residência sem levar, como relíquia de raro valor, uma fita ou um cadarço que tivesse tocado na caixa de vidro que contém as toalhas, corporais, sanguinhos que receberam esse sangue da hóstia sacramental! E que milagres não se contam dessas fitas e desses cadarços que o povo chama de ‘*medidas do Precioso Sangue*’?!¹⁴³

138 Auto de perguntas feitas ao padre Cícero Romão de 17.07.1891 In “*Cópia autêntica...*”, p. 03. Grifo nosso.

139 *Idem*.

140 Exposição circunstanciada do padre Cícero Romão de 18.07.1891 In “*Cópia autêntica...*”, p. 05. Grifo nosso.

141 Aditamento ao auto de perguntas feitas à Maria de Araújo de 11.09.1891 In “*Cópia autêntica*”, p. 15.

142 Depoimento de José J. T. de Marrocos de 12.10.1891 In “*Cópia autêntica...*”, p. 68.

143 *Idem*, p. 69.

Esses “*cadarços*” como ficaram conhecidos eram feitos com fitas comuns. As pessoas mediam a caixa de vidro onde estavam os panos manchados de sangue e levavam para suas casas como recordação da visita ao Juazeiro. Ainda hoje, há o costume de se comprar pequenas fitas nas feiras da cidade para usar e dar como presente aos que não puderam empreender a viagem ao Juazeiro. Paulo Elpídio narra em suas memórias que se acreditava que os cadarços “*tinham o poder de curar as doenças da alma e do corpo*” (1985: 63).

No comércio local era possível, ainda, comprar medalhas que traziam impressas as figuras de Maria de Araújo e do padre Cícero, retratos da beata e do padre que eram reproduzidos e revendidos no povoado. A quantidade de dinheiro que as pessoas deixavam em Juazeiro causava revolta tanto do pároco do Crato que raramente recebia a parte que lhe era devida, quanto dos cidadãos cratenses que atribuíam a pecha de fanáticos aos que ali deixavam seu dinheiro. O memorialista Paulo Elpídio Menezes conta que a chegada de peregrinos em Juazeiro era intensa e constante. Muitos do que vinham em romaria acabavam por ficar e começavam a explorar como podiam da popularidade dos “*milagres*”. Havia “*os fogueteiros, os que vendiam santos, rosários, orações, medalhas, cadarços e retratos do padre Cícero e de Maria de Araújo*” (MENEZES, 1985: 62). Aí, o sagrado se misturava com o profano, ou melhor, o profano imbricava-se no sagrado. Não havia como fazer uma distinção entre eles.

Cabe questionar aqui, porque a despeito da enorme sensação que os eventos de Juazeiro causaram, o bispo manifestou resistência em ir ao Juazeiro testemunhar os fenômenos e tirar suas próprias conclusões *in loco*? Porque a recusa persistente da Diocese em aceitar tais fenômenos que produziam tantas conversões para lucro da fé católica? Pensamos que tal recusa e resistência se baseasse no fato de que aquelas práticas pretendiam, conforme as narrativas das mulheres, fundar um novo culto e uma nova congregação de padres que:

[...] se encarregariam de guardar o seu Precioso Sangue e de dar culto perpétuo a S. S. Trindade e ao divino Coração de Jesus; dizendo mais que mandaria muitos romeiros de diversas partes e lugares ainda de grande distância, a adorar no Juazeiro o seu sangue, ali se convertendo e chegando-se ao sacramento da penitência e eucaristia [...].¹⁴⁴

Além disso, para Dom Joaquim os fenômenos se davam em condição de desobediência constante ao diocesano: os sacerdotes da primeira comissão entre outros que

144 Depoimento de Antonia Maria da Conceição de 28.09.1891 in “*Copia autêntica...*”, p. 45.

acreditavam nos milagres se recusaram a fazer uma retratação; Maria de Araújo também recusou internar-se na Casa de Caridade; e as beatas se recusaram durante muito tempo a negarem os fenômenos que diziam produzir sob orientação divina, os devotos desobedeceram à ordem de acabar com as romarias, etc.. Destarte todos os esforços dos sacerdotes e das pessoas influentes da região, o bispo diocesano jamais se convenceu da veracidade dos milagres, para ele estava claro que tudo não passava de um grosseiro embuste.

No entanto, os “*fenômenos extraordinários*” vão, paulatinamente, convertendo Maria de Araújo em uma santa popular: “*o povo que a cercava, tendo-a por santa, a contemplava cheio de admiração*”.¹⁴⁵ Ela havia se tornado para os peregrinos um “*oráculo de inspiração divina com poder de interceder junto a Deus*” (DELLA CAVA, 1976: 79). Pelo menos até 1893, temos relatos (nas cartas do padre Alexandrino) que falam de êxtases, crucificações milagrosas e sangramentos da hóstia que aconteciam mesmo quando ela se achava debilitada pelas doenças que a atacavam constantemente. Em 1894, propalava-se que ela (que estava internada na Casa de Caridade da cidade de Barbalha, cidade vizinha ao Juazeiro) fazia milagres a fim de que não cessassem as romarias ao Juazeiro.¹⁴⁶

A população peregrina, no entanto, continuou fazendo suas romarias, embora a partir de 1894, essas fossem feitas sob o signo da proibição diocesana de falar sobre os milagres e de manter contato com as beatas. É importante lembrar, que neste momento o padre Cícero já se encontrava suspenso e resistia em fazer qualquer tipo de retratação à Diocese que o obrigasse a negar o caráter divino dos fenômenos que haviam ocorrido com as beatas, mas, em contrapartida, ele se tornara um grande estimulador das romarias, “*alegando que todos os peregrinos estavam movidos pela fé em Nossa Senhora das Dores*” (RAMOS, 2001: 61).

145 CRA 04,20: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 20.11.1893 In “*Anais*”, p. 243.

146 CRA 08,06: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 21.11.1894 In “*Anais*”, p. 252.

Cena II – O controverso segundo Inquérito

Em abril de 1892, a nova comissão se encarrega de iniciar as investigações acerca dos fenômenos que as mulheres de Juazeiro diziam manifestar. O bispo D. Joaquim indicou dessa vez, o padre Antônio Alexandrino de Alencar, cuja missão principal era coletar material suficiente para provar o embuste dos eventos de Juazeiro. Alexandrino de Alencar era natural de Assaré, pequena cidade do Ceará e nascera em 1844, formando-se sacerdote em 1874. Ele já havia sido pároco nas cidades de Araripe e Quixadá e chegou no Crato em fevereiro de 1892, assumindo a administração da freguesia.

No entanto, esse documento conhecido como o segundo inquérito é um documento bastante problemático. Encontramos um grave problema na organização, além disso, é curioso o fato que à exceção de Maria de Araújo, nenhuma das beatas presentes no primeiro inquérito depôs no segundo. Ele se inicia com três relatos de experiências realizadas com Maria de Araújo, três depoimentos de pessoas da região, uma carta do Dr. Ignácio Dias, duas cartas do Dr. Marcos Madeira, duas cartas do padre Félix Arnaud, uma carta do Dr. Idelfonso Gurgel e quatro retratações de beatas.

O problema começa justamente nessas últimas retratações. Elas são de quatro mulheres da cidade de União, ex-distrito de Aracati, atual Jaguaruana: Raimunda Guilhermina de Jesus (26 anos), Maria de Jesus do Nascimento (50 anos), Maria da Soledade de Jesus (23 anos) e Maria de Jesus da Natividade Rebouças (17 anos). Além disso, em União, foram os reverendos: vigário Agostinho José de Santiago Lima e padre João Luís de Santiago, os responsáveis pelos interrogatórios. Ora, se essas mulheres não eram as beatas do Juazeiro, quem eram elas?

É sabido, através de cartas de Dom Joaquim e de outros padres, que após a recusa da Diocese ao primeiro inquérito, o padre Clicério da Costa Lobo que havia sido o delegado da primeira Comissão, foi para a paróquia de União e desde a sua chegada, algumas mulheres começaram a ‘manifestar’ fenômenos semelhantes aos das beatas do Juazeiro. Nas retratações, essas mulheres assumem ter forjado comunhões miraculosas e de terem enganado o padre Clicério dizendo que recebiam partículas divinas fazendo-o comungar as hóstias que elas tiravam da própria boca. Disse uma delas que *“em outro dia recebeu duas partículas, cada uma de sua vez, tendo comungado uma dando a outra ao padre Clicério que mostrou-a ao povo e mandou que adorassem, que Deus a tinha enviado pela conversão dos*

pecadores”.¹⁴⁷ Para o bispo estes ‘novos milagres’ denotavam uma clara imitação do que ocorria com as mulheres de Juazeiro e só viria a ratificar a sua opinião sobre a farsa que se apresentava em sua Diocese. A insistência na propagação dos fenômenos se configurava para o bispo, um “*triste espetáculo*”:

Com efeito, o coitado do padre Clicério, exaltado pelos embustes das beatas do Juazeiro, e ferido em seu amor próprio, porque não aprovamos seu parecer, dele, sobre os tais fatos, retirou-se para as Praias, fazendo de quando em quando suas peregrinações ao Aracati [...] dando *tristes espetáculos* nos lugares por onde passava.¹⁴⁸

Em julho de 1892, o pai de uma delas, Maria Caminha (que ou não depôs neste segundo inquérito, ou este nome é um apelido), escreve ao bispo Dom Joaquim a fim de pedir conselhos sobre a sua filha, que havia saído de casa e seguido para Juazeiro dizendo ter sido chamada pelos padres Cícero e Antero. Infelizmente, a carta a qual tivemos acesso encontra-se muito rasurada e só podemos apreender um pouco do que o pai de Maria Caminha quis informar ao diocesano:

Os fatos que tiveram lugar ultimamente nesta cidade, que me dizem de natureza divina, sobre humana, e nos quais [ilegível] principal minha filha Maria, me obrigam a escrevê-lo hoje para informá-lo ligeiramente do [ilegível] e peço-lhe [?] que me diga alguma coisa a respeito do modo de pensar [ilegível] do clero desta capital sobre os fatos do Juazeiro. [...] Com a última estada do padre Clicério nesta cidade [ilegível] [...] dava a entender que estava sendo inspirada [ilegível] [...]. Consta-me que tem ela escrito muitos cadernos de papel. Imagine V. Ex.a minhas decepções [...].¹⁴⁹

A moça havia partido de sua casa e seguido para o Juazeiro, aonde chegou em 14 de julho, segundo o padre Alexandrino: “[...] *Acha-se atualmente no Juazeiro onde não sei se vai demorar. A d. Janoca do Icó contou nesta cidade à quem quis ouvir que naquela moça, bem como em outras cinco e um rapaz que foi confessado pelo padre Clicério, se tem dado a conversão da hóstia em sangue*”.¹⁵⁰ A ‘encenação’ do sangramento da hóstia e do aparecimento miraculoso de hóstias que as beatas de União diziam serem enviadas por Deus ratificam o impacto que os fenômenos de Juazeiro provocaram. O caso das beatas de União poderia ser visto talvez, nos termos de um deslocamento do sagrado. A ‘imitação’ dos

147 Auto de perguntas a D. Maria de Jesus da Natividade Rebouças de 09.11.1893 In “*Cópia autentica...*” p.88.

148 Carta de D. Joaquim Vieira ao padre Alexandrino de Alencar de 08.08.1892 In “*Documentário*”, DHDPG.

149 CPR/CRA: 01,35. Carta de José Luiz Tavares de Sá a D. Joaquim Vieira de 01.07.1892.

150 CRA 04,08: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 14.07.1892 In “*Anais*”, p. 227.

fenômenos de Juazeiro traduziria a necessidade de imitar o espaço sagrado, pois, “*o homem religioso desejava viver o mais perto possível do Centro do Mundo*” (ELIADE, 2001: 43).

Inspiradas possivelmente pelas pregações entusiasmadas do padre Clicério, que presenciara e atestara o sangramento de Maria de Araújo como divino, as beatas de União queriam tornar seu espaço, o “*centro do Mundo*”, imitando para tanto, os mesmos elementos que já haviam consagrado Juazeiro como tal, pois, o Centro é justamente “*o lugar onde se efetua uma rotura de nível, onde o espaço se torna sagrado, real por excelência. Uma criação implica superabundância de realidade, ou, em outras palavras, uma irrupção do sagrado no mundo*” (ELIADE, 2001: 44).

Esse deslocamento de significados e sentidos se torna possível porque o espaço sagrado não é homogêneo e não é localizável (em termos profanos) fisicamente, ele pode ser trasladado a qualquer momento. Em 20 de setembro de 1892, apareceram “*em cena, hóstias pintadas, crucifixos ensanguentados*”¹⁵¹ na cidade do Crato. Nesse ínterim o padre Clicério já havia sido suspenso e o “*embuste descoberto no Aracati*”¹⁵² porque, segundo o bispo era preciso “*secar a fonte de tantos males*”.¹⁵³ Entretanto, somente em fevereiro de 1894, o padre transgressor iria se mostrar arrependido e pedir perdão à Diocese que o acolheu novamente:

O Reverendo Clicério da Costa Lobo, que se achava na Diocese da Paraíba, espontaneamente apresentou-se-me no dia 22 de Fevereiro último; recolheu-se ao seminário, onde fez retiro espiritual por três dias, no fim dos quais ofereceu-me a retratação, que V. Ex.a Rev.ma verá no [ilegível] incluso. Este Sacerdote está hoje inteiramente convencido de que foi mistificado por certas pessoas interessadas na comédia.¹⁵⁴

É certo que a Diocese tinha certa urgência em encerrar as discussões teológicas e especulativas que passaram a figurar nas correspondências de vários padres da Diocese, bem como de todo o país, aumentando a popularidade dos fenômenos, das mulheres de Juazeiro e, evidentemente do padre Cícero, reconhecido líder popular. Mas, porque não temos as retratações das mesmas pessoas que depuseram no primeiro inquérito? Porque a Diocese anexou a peça do Aracati aos autos do processo, se os relatos correspondem aos eventos acontecidos com outras mulheres e em outro lugar?

Ora, na documentação epistolar (1892-1900) do padre Antonio Alexandrino de

151 CRA 04,111: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 20.09.1892 In “*Anais*”, p. 231.

152 CPR/CRA: 04,12: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 16.09.1892.

153 Carta de D. Joaquim Vieira ao padre Alexandrino de Alencar de 08.08.1892 In “*Documentário*”, DHDPG.

154 CPR/CRA: 07,01: Carta do bispo D. Joaquim Vieira ao Internúncio Apostólico (o nome do destinatário está ilegível, mas era provavelmente para D. Frei Jerônimo Maria Gotti, arcebispo de Petra) de 04.02.1894.

Alencar, há várias alusões aos procedimentos de interrogatórios e sobre as retratações que foram sendo feitas por algumas mulheres (embora muitas cartas estejam incompletas). Claro que esse processo (de obter as retratações dos envolvidos) durou muitos anos, e talvez a urgência por parte da Diocese em condenar os fenômenos e as mulheres tenham justificado a inclusão das peças das beatas de União. Entendemos, portanto que a peça documental que pretende ser o segundo inquérito é na verdade apenas parte de um longo processo na busca de retratações empreendida pelo diocesano e pelo padre Alexandrino de Alencar, seu assistente. Esse processo durou, por sinal mais de oito anos, encerrando-se com o pedido de transferência do padre Alexandrino em 1900.

A primeira missão do padre Alexandrino ao chegar a Juazeiro era recolher todos os panos ensanguentados das comunhões de Maria de Araújo que estavam em posse do padre Cícero e enviá-los ao diocesano. Ao pedir os tais panos ao padre Cícero, ouviu dele que “*não entregava os panos porque V. Ex.a queimá-los-ia; e como tinha convicção de que ali estava o sangue de Cristo, não podia admitir que ele fosse profanado*”.¹⁵⁵ Para o padre Alexandrino era “*a credulidade infantil nas beatas*”¹⁵⁶ que fazia o padre Cícero pensar daquela forma. Não obstante, a recusa do padre Cícero em entregar os panos, em 21 de março de 1892 o padre Alexandrino conta ao bispo Dom Joaquim que os panos já estavam em seu poder e haviam sido guardados por ele no sacrário da igreja matriz do Crato.¹⁵⁷ Esses panos seriam roubados algumas semanas depois (entre 22 de abril e nove de maio) e a primeira missão do padre Alexandrino seria frustrada, deixando-o com a alma “*saturada de amargura*”.¹⁵⁸ Sua desconfiança recaía principalmente sobre o já citado José Marrocos,¹⁵⁹ que era um fervoroso crente nos fenômenos ocorridos em Juazeiro:

155 CRA 04,03: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 29.02.1892 In “*Anais*”, p. 223.

156 *Idem*.

157 CRA 14,112: Carta do pe. Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 21.03.1892 In “*Anais*”, p. 223-224.

158 CRA 14,108: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 12.07.1892, Crato In “*Anais*”, p. 225. Há uma suspeita sobre o professor José Marrocos, mas não se sabe com certeza se foi ele ou não que tirou os panos do sacrário evitando que eles fossem queimados. Recentemente, o padre Venturelli achou um pano manchado dentro de um dos livros da biblioteca do padre Cícero que pode ter limpado a boca de Maria de Araújo (Ver Jornal *O Povo* de 28.03.2009). Também em 2008, Vicência Alves de Lima, residente em Brasília-DF, devolveu um pano manchado que se achava em posse de sua família desde 1918 (Ver Jornal *Diário do Nordeste* de 27.05.2008). Ambos estão em processo de análise pela Igreja.

159 Só entre 1891 e 1892, ano da realização do primeiro inquérito, ele escreveu cerca de seis consultas a bispos de todo o Brasil, sobre o fenômeno eucarístico, com o intuito de obter respostas favoráveis ao evento de Juazeiro. Do que temos em nosso acervo documental: **a) Respostas a Marrocos:** Dom Antônio, 28.08.1891, Maranhão; Comissário Episcopal (?), 12.10.1891; padre João Chanavat, 20.10.1891, Mariana – MG; Dom Jerônimo, 20.10.1891, Pará; Dom Tomaz, 25.11.1891, Guarda; Dom Joaquim Arcoverde, 27.11.1891, Pernambuco; Cônego José Marcolino Bittencourt, 20.10.1891, Porto Alegre – RS; Monsenhor Vicente Ferreira, 16.01.1892, Porto Alegre – RS.

Que se todo o povo desta cidade atribui o roubo deles a José Marrocos e dizem que só ele era capaz de semelhante atentado. Quando se fez a segunda ou terceira experiência nas comunhões [de Maria de Araújo], sabendo que não deram resultado algum, calculou talvez que seriam destruídos os panos, e então tratou de roubá-los eis o que geralmente se pensa. Se este homem que é um verdadeiro gênio do mal aqui não estivesse desde o começo da questão do Juazeiro, as coisas teriam tomado outro caminho [...].¹⁶⁰

Nessas condições tornava-se imperativo provar que o fenômeno da hóstia era um embuste de Maria de Araújo, para tanto, o padre Alexandrino acompanhado de seu secretário, o padre Manoel Cândido dos Santos (1854-1932) fez três experiências com a beata datadas respectivamente de 20, 21 e 22 de abril de 1892, em um dos quartos da Casa de Caridade no Crato.¹⁶¹ O método era semelhante ao utilizado no primeiro inquérito, com o diferencial de que neste, a beata (que não ficou extática em nenhuma das experiências) deveria permanecer com a boca aberta durante todo o procedimento. Durante a primeira experiência, após ficar com a hóstia em sua língua e com a boca aberta durante 16 minutos, não foi observado “*sinal de sangue, nem também mudança alguma na sagrada forma*”.¹⁶² Da segunda vez, a beata permaneceu com a boca aberta durante 20 minutos e novamente não houve sangramento. No terceiro dia, o tempo diminuiu para 15 minutos e não havendo nenhuma alteração na hóstia pediram para que ela consumisse a hóstia, ao fazê-lo encontrou dificuldade e “*sentindo vontade de vomitar pediu água que lhe foi recusado*”.¹⁶³

Em 02 de maio do mesmo ano, o padre Alexandrino diz ao bispo que Maria de Araújo comportara-se bem nas experiências e que ainda não havia se convencido “*de que houvesse embuste em tudo quanto se tem passado com ela aqui*”.¹⁶⁴ Infelizmente, não temos a carta do dia 22 de abril em que ele faz seu relatório sobre as experiências feitas com a beata e analisa o resultado. Ele fala desta carta em outra, do dia 09 de maio, na qual relata suas suspeitas sobre José Marrocos ter participação no roubo dos panos.

No entanto, sabemos que em nenhuma das experiências realizada pelo padre Alexandrino houve o sangramento da hóstia. Segundo a escritora Fátima Meneses, Maria de Araújo chegou a afirmar que o milagre não acontecera porque os padres da Comissão estavam

160 CRA 04,07: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 28.06.1892 In “*Anais*”, p. 226.

161 Importa notar que o padre Cícero não estava presente durante a realização destas experiências, por sua própria vontade, pois acreditava “*estarem bem provados os fatos do Juazeiro*” em CRA 14, 112: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 21.03.1892 In “*Anais*”, p.223-224.

162 Auto da Primeira Experiência, Segundo Inquérito In “*Cópia autêntica...*”, p. 79.

163 Auto da Terceira Experiência, Segundo Inquérito In “*Cópia autêntica...*”, p. 80.

164 CRA 04,04: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 02.05.1892 In “*Anais*”, p. 224.

em pecado. Esta afirmação lhe rendeu “doze bolos” de palmatória aplicados pelo padre Alexandrino: “*Sabedor do fato, fui à Casa de Caridade e lá ouvi da própria beata a injuriosa insinuação. Naquele instante, movido por justificada indignação muni-me de uma palmatória e apliquei doze bolos na solerte embusteira e mandei-a de volta ao Juazeiro*” (MENESES, 1998: 32-33).

Contudo, percebemos que para o padre Alexandrino, Maria de Araújo não era culpada dos embustes, talvez ela estivesse sendo usada inconscientemente, uma vez que ela tinha, segundo ele, um “*espírito humilde e obediente*”,¹⁶⁵ diferentemente do padre Cícero que se mostrava continuamente obstinado e recusando-se a acatar a decisão da Diocese que condenava os fenômenos.¹⁶⁶ Por um lado, percebemos nas cartas do padre Alexandrino uma tendência a culpar o padre Cícero pela fomentação da ideia de milagre nos fenômenos ocorridos com Maria de Araújo, por outro lado, tentando agradar o bispo ele se volta, por vezes, contra as mulheres ressaltando o caráter de embuste dos depoimentos dados por elas: “*Já disse e repito V. Ex.a conte sempre comigo, não só porque é um dever de obediência, mas também por que cada dia me convenço de que não há nada sério, nem de maravilhoso nos fatos do Juazeiro onde tenho estado muitas vezes com olho atento e desprevenido*”.¹⁶⁷

Em agosto de 1892, o padre Cícero foi suspenso de suas ordens sacerdotais. Alguns dias após a entrega da carta de suspensão ao padre Cícero, o padre Alexandrino conta que “*a suspensão não produziu o efeito que V. Ex.a esperava. Continuam as romarias em larga escala e o dinheiro que deixam no Juazeiro é incalculável. [...] O padre Cícero sentiu muito a suspensão, mas não humilhou-se como devia*”.¹⁶⁸ Ora, a suspensão não só não produziu os efeitos esperados pela Diocese, como acabou por agravar a hostilidade dos crentes contra a Diocese e conseqüentemente, contra seu representante no Cariri, o padre Alexandrino.

O processo que até então se havia dado dentro do foro episcopal foi levado em 1893 ao foro inquisitorial pelo bispo Dom Joaquim que resolveu encarregar a Santa Sé da conclusão final sobre os fenômenos de Juazeiro. Houve, além disso, a atuação insistente de alguns sacerdotes, como o padre Antero que fez sem autorização diocesana uma cópia do processo (leia-se, do primeiro inquérito) em 1892 e o levou pessoalmente a Roma,¹⁶⁹ como

165 *Idem*.

166 Cartas CRA 14.112, 14.103, 14.120, 14.128, entre outras In “*Anais*”.

167 CRA 04,09: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 09.08.1892 In “*Anais*”, p. 228.

168 CPR/CRA 04,12: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 16.09.1892.

169 O Bispo conta que: “[...] *este Sacerdote, para afastar qualquer embaraço ao desempenho de sua missão, aproveitou da Nossa ausência desta Diocese, e com todas as cautelas seguiu desassombadamente caminho da Cidade Eterna, levando consigo uma cópia daquele instrumento, abusivamente extraída [...]*” In Carta Pastoral de D. Joaquim Vieira de 1894 (Cf. MACEDO, 1964: 136).

também, pela atuação irreverente do professor José Marrocos, afoito defensor das causas do Juazeiro que escrevia a padres e autoridades eclesiásticas de todo Brasil, de Portugal e da Itália, procurando provar o caráter divino dos eventos, sendo considerado por Dom Joaquim como o “*instrumento mais poderoso de que se serviu Satanás para lançar o ridículo sobre nossa religião*”.¹⁷⁰

Antes de ouvir a decisão da Santa Sé, Dom Joaquim torna pública uma Carta Pastoral, em maio de 1893, que através de análises sobre o fenômeno da transubstanciação eucarística e a partir da Teologia Católica, principalmente tomando como base as indicações contidas nos Capítulos I, III e IV da Sessão XIII do Concílio Tridentino, considera que:

Seria, pois, um ultraje ao Glorioso Redentor da humanidade supor-se que um sangue corrupto e nauseabundo possa ser o Sangue Divino. Já declaramos de modo público e solene que o sangue aparecido na boca de Maria de Araújo, não era, nem podia ser o Sangue do Divino Salvador [...] é mero efeito de causas puramente naturais. Os outros fatos, nomeadamente – o de aparecimento de Crucifixos ensanguentados nas mãos de algumas mulheres chamadas – beatas, são artifícios dessas pobres criaturas de imaginação enferma, que talvez não tenham sido inteiramente responsáveis pelos disparates que hão praticado. Grosseiramente supersticioso será, portanto, todo ato religioso que de qualquer modo se refira aos pretensos milagres de Juazeiro.¹⁷¹

Forçado, então por essas forças refratárias à sua vontade, Dom Joaquim aceitou esperar a decisão final da Sagrada Inquisição Romana Universal. Em 1894, ao receber a decisão da Santa Sé através do Internúncio Apostólico, Frei Jerônimo, Dom Joaquim afirma triunfante “*não há mais lugar para evasivas; não há mais apelação; já não é lícito em consciência a um católico, sacerdote ou leigo, duvidar sequer de leve. Roma locuta est, causa finita est*” e em seguida reproduz a referida decisão:

Decisão e decreto da Sagrada Inquisição Romana Universal sobre os fatos que sucederam no Juazeiro, Diocese de Fortaleza. Na Congregação de quarta-feira, 4 de abril de 1894, tendo discutido os fatos que aconteceram em Juazeiro, da Diocese de Fortaleza, os Eminentíssimos e Reverendíssimos Padres Cardeais da Santa Igreja Romana, Inquisidores Gerais, pronunciaram, responderam e determinaram, como segue: Que os pretensos milagres e quejandas coisas sobrenaturais que se divulgam de Maria de Araújo são prodígios vãos e supersticiosos, e implicam gravíssima e detestável irreverência e ímpio abuso à Santíssima Eucaristia; por isso o juízo Apostólico os reprova e todos devem reprová-los, e como reprovados e condenados cumpre serem havidos. Para que se imponha um fim a estes

170 Carta de D. Joaquim Vieira ao padre Alexandrino de Alencar de 08.08.1892 In “*Documentário*”, DHDPG.

171 Carta Pastoral de D. Joaquim Vieira de 1893 publicada em 14 e 21.05.1893 no Jornal *A Verdade*, Ano II, nº 41. BPMP. Grifo nosso.

excessos e ao mesmo tempo se previnam mais graves males que daí se possam seguir:

1º – Seja interdito pelos Ordinários de Fortaleza e de todo o Brasil, o concurso de peregrinos ou acesso de curiosos em visita a ela e às outras mulheres culpadas na mesma causa.

2º – Quaisquer escritos, livros ou opúsculos editados ou que, por acaso venham a sê-lo (o que não aconteça) em defesa daquelas pessoas e daqueles fatos sejam tidos por condenados e proibidos, e, na medida do possível, sejam recolhidos e queimados.

3º – Tanto a estes sacerdotes, como a outros, sacerdotes ou leigos, proíbe-se que, por palavras ou por escrito, tratem dos pretensos supracitados milagres.

4º – Os panos manchados de sangue e as hóstias de que se tratou, e todas as outras cousas guardadas como se fossem relíquias, sejam pelo mesmo Ordinário recolhidas e queimadas. [Assinado] R. Cardeal Mênaco.¹⁷²

Ora, acreditamos que no Juazeiro estamos diante de um movimento místico que embora não fosse totalmente desvinculado da ortodoxia trazia em si algumas prerrogativas que desafiavam a autoridade eclesiástica ao criar e propar um novo culto, o do Sangue Precioso que jorrava das hóstias consumidas por Maria de Araújo. Dessa forma, essas mulheres atuavam em um espaço transgressor, pois, Juazeiro será alvo de estratégias da Diocese cearense que tinha como objetivo extingui-lo, obliterá-lo e na falha dessas alternativas, desnaturalizá-lo. Estratégias essas que fazem parte do conjunto de ações empreendidas pela cultura eclesiástica a fim de ‘vencer’ seus inimigos e foi bastante utilizado na incorporação dos elementos pagãos às práticas oficiais da Igreja Católica.

A desnaturalização seria nesse conjunto, o processo mais importante: “*a conservação mais ou menos parcial das formas, acompanhada de uma profunda e radical mudanças de significados*” (NOGUEIRA, 2004: 44). Conjeturamos que foi um processo desse nível que provocou um esquecimento social sobre as mulheres e reorganizou os eventos em torno da figura do padre Cícero, ideia que discutiremos ao longo do último capítulo.

Padre Alexandrino: “mártir da obediência”¹⁷³

O meu maior desejo Exmo. Sr. é cumprir sempre e fielmente todas as ordens emanadas desta Cadeira Episcopal a quem acato e venero como legítima representante de Deus sobre a terra. Se cometer alguma falha contra a obediência será por ignorância e nunca por malícia.¹⁷⁴

Foi com o fim de acompanhar Dom Joaquim na missão de restabelecer a ordem e a

172 Carta Pastoral de D. Joaquim Vieira de 1894 (MACEDO, 1964: 137-138).

173 CRA 04,04: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 02.05.1892 In “*Anais*”, p. 224.

174 CRA 04,07: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 28.06.1892 In “*Anais*”, p. 227.

disciplina na Diocese cearense que o padre Alexandrino empreendeu rigorosamente sua função de pároco do Crato, delegado diocesano e mártir da obediência. O cumprimento dessa missão foi, entretanto, se tornando uma árdua tarefa para o padre Alexandrino visto que ele passou a ser execrado (e, conseqüentemente, sua autoridade passou a ser questionada) pela população romeira e por aqueles que acreditavam que os fenômenos eram verdadeiramente divinos.

Quando assumiu a paróquia do Crato em 1892, o padre Alexandrino passou a cumprir fielmente as prescrições do bispo diocesano no que dizia respeito a vigiar o comportamento do padre Cícero, dos outros padres e das beatas, para tanto escreveu regularmente às vezes três vezes por semana durante os nove anos (1892-1901) que passou como pároco da cidade do Crato ao bispo Dom Joaquim.

A sua escrita passava por oscilações de humor que ora denotavam uma imensa satisfação em servir ao bispo, ora, mostrava um sentimento de insatisfação com a árdua tarefa que lhe fora adjudicada. Por vezes, comunica que “*as romarias decrescem*”, o que denota algum resultado de seu esforço em desmascarar os pretensos milagres.¹⁷⁵ Outras vezes, seu descontentamento, senão tristeza transparece nas cartas, principalmente no que se referia aos boatos que circulava contra ele: “*Nunca houve quem fosse tão odiado pelo povo de Juazeiro ainda crente nos milagres dali como eu estou sendo agora. O próprio padre Cícero revela no seu interior dele certa frieza comigo*”¹⁷⁶ ou contra o bispo: “*é certo que beatas de manto ou de xale tem dito de V. Ex.a. cobras e lagartos*”.¹⁷⁷

Com o passar do tempo, sua figura passou a ser constantemente malquista na região, as manifestações de hostilidade passaram a ser mais permanentes e o que antes era uma causa religiosa se tornou um fardo difícil de carregar. Segundo ele, inúmeros foram os boatos e histórias inventadas pelos crentes do Juazeiro, com o intuito de fazer com que o odiassem ainda mais: “*Todo o ódio do povo de Juazeiro está desencadeado contra mim. Inventam ali mil coisas para me desprestigiarem. As beatas todos os dias rezam um Padre Nosso a N. Senhora do Desterro para que eu seja removido desta Freguesia*”.¹⁷⁸ O sentimento de revolta parte, principalmente do desprezo que ele recebia não só da população juazeirense, mas também dos sacerdotes que defendiam a “*causa do Juazeiro*”:

175CRA 14,126: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 27.09.1892 In “*Anais*”, p. 232.

176 CRA 08,09: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 17.01.1895 In “*Anais*”, p. 254.

177 CRA 14,01: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 29.10.1893 In “*Anais*”, p. 243.

178 CRA 08,08: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 07.01.1895 In “*Anais*”, p. 253.

Uma pessoa digna de toda a fé me contou que o padre Vicente Pinto em conversa com o padre Cícero disse a este: ‘– As proibições de confessar mulheres no Juazeiro é invenção do padre Alexandrino. O Sr. Bispo nunca fez tal proibição o que afirmo porque estando com ele na Capital e falando sobre isso, ele me disse: – Nunca proibi a confissão de mulheres no Juazeiro.’ [...] Eu sei que V. Ex.a não disse isto ao padre Vicente Pinto porque a proibição me foi por V. Ex.a dada e não foi revogada. Só o que me parece é que o Pe. Pinto teve em mira, procedendo assim, me indispor com os crentes nos milagres do Juazeiro.¹⁷⁹

A rejeição do povo em relação ao padre Alexandrino contrastava com a afeição que o povo tinha ao padre Cícero. Surgiam inevitavelmente os ciúmes, a inveja. Ele começa a afirmar nas cartas que o padre Cícero sofria de um “*desequilíbrio cerebral*”, pois, “*o padre Cícero ultimamente tem feito cousas de quem não tem bom senso [...] Crê cegamente nas revelações e profecias das beatas, mas não na Decisão da Santa Sé*”.¹⁸⁰ Outro motivo que irritava o pároco do Crato, era que mesmo com todas as romarias, os rendimentos da “*Capela privilegiada*”, como ironicamente chamava a capela do Juazeiro, não eram enviados para a paróquia. O padre Alexandrino queixava-se que “*o padre Cícero é quase sempre padrinho da metade ou quase a metade das crianças que ali se batizam [...]*” e ele não pagava as taxas dos batizados na Igreja!¹⁸¹

Outro fator que sobressai nas cartas é a total submissão que o padre Alexandrino devotava à D. Joaquim e reafirmava constantemente em suas cartas: “*Sou o mesmo para V. Ex.a. submisso e obediente, aguardo e aguardarei as ordens de V. Ex.a. para religiosamente cumpri-las*”¹⁸² ou ainda “*Quero que V. Ex.a. seja sempre o farol que me guie nos tão emaranhados negócios do Juazeiro*”.¹⁸³ A psicanalista Ana Lúcia MacDowell Gonçalves, analisando algumas cartas do padre Alexandrino afirma que a obediência dele “*tornou-se uma obediência mórbida pelo que tinha de negação de suas próprias questões e seus próprios sentimentos*” (2004: 590). Assim ele lamenta: “*Tenho dado fiel cumprimento às Instruções que recebi, mas tem me custado amargas decepções. Sinto, porém, grande consolação e satisfação pela consciência que tenho de haver cumprido o meu dever*”.¹⁸⁴

Na verdade, ele não tinha coragem de desagradar ao bispo. Por vezes, ele sugere que quer sair do Crato, quer desistir da missão; lamenta também não ter mais poder para subjugar

179 CRA 04,18: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 22.08.1893 In “*Anais*”, p. 240.
180 *Idem*. Grifos no original.

181 CRA 14,98: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 07.04.1893 In “*Anais*”, p. 236.

182 CRA 14,119: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 25.10.1893 In “*Anais*”, p. 242.

183 CRA 14,101: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 11.04.1892 In “*Anais*”, p. 236.

184 CRA 04,28: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 16.05(?).1895 In “*Anais*”, p. 262.

o padre Cícero e os outros sacerdotes a cumprir as ordens do bispo, mas continua se resignando, “*resolvido a levar a Cruz ao Calvário. Serei sempre companheiro de luta de V. Ex.a., convencido que estou cumprindo um dever sagrado*”.¹⁸⁵ Em 1897, ele agradece com uma alegria quase infantil o recebimento da nomeação de Camareiro secreto do Papa Leão XIII: “*A benevolência de V. Ex.a. e a Munificência Pontifícia acabam de esmagar-me com uma distinção de que certamente não sou digno. [...] Procurarei corresponder a confiança que V. Ex.a. sempre em mim depositou, batalhando pela causa de nossa santa Religião tão vilipendiada, menosprezada e desvirtuada nesta Freguesia*”.¹⁸⁶

Segundo Gonçalves, a missão imposta ao padre Alexandrino começou a pesar não só emocionalmente, mas também, fisicamente: ele engorda até se tornar obeso (2004: 59). Em 1899 a situação fica insuportável para o padre Alexandrino, em várias cartas ele afirma estar doente, pede dispensa de ir ao Juazeiro e em dezembro afirma que não pode mais continuar no paróquiato da freguesia: “[...] *vejo-me forçado a retirar-me desta freguesia, ou demitido ou com licença de seis meses ou um ano enquanto não melhora este estado de coisas*”.¹⁸⁷ De janeiro a abril de 1900, insiste com o bispo sobre sua necessidade de se afastar da freguesia do Crato. Em abril daquele ano, finalmente consegue que o padre Vicente Sother o substitua na freguesia.¹⁸⁸ Ele não voltaria mais. Assumiu a paróquia de Picos, no Piauí onde faleceu em 04 de fevereiro de 1903.

185 CRA 08,31: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 08.07.1896 In “*Anais*”, p. 266.

186 CRA 08,32: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 11.01.1897 In “*Anais*”, p. 266.

187 CRA 14,28: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 26.12.1899 In “*Anais*”, p. 281.

188 CRA 04,44: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 03.04.1900 In “*Anais*”, p. 282.

TERCEIRO ATO
NARRADORAS DO SAGRADO, POETISAS DA IMAGINAÇÃO

A partir das questões apresentadas nos capítulos anteriores e no que concerne principalmente ao desenrolar do processo episcopal, iremos inferir que com base nos depoimentos das mulheres e dos padres que se posicionavam à favor da questão, o espaço em Juazeiro será construído a partir de uma dupla demanda. Em primeiro lugar, o espaço de Juazeiro assume uma função de **lugar de salvação** a partir das imagens construídas nos relatos das beatas que pretendiam chamar atenção para um novo culto, o do Sangue Precioso. Em segundo lugar Juazeiro será construído nas narrativas femininas como um **lugar de purgação** dos pecados semelhante ao Purgatório cristão. Aqui, o espaço se transforma, assumindo uma função de lugar purgatório, sendo marcado pela visita de almas ao Juazeiro em busca do sufrágio que é, por sua vez, conseguido através de certas penitências. Daí que esse espaço pode tanto ser o teatro onde é encenada a Paixão de Cristo, como pode servir de palco para a expiação das almas do purgatório. Neste sentido, os diversos personagens dessa trama, as beatas, a Diocese, os sacerdotes e os crentes no Sangue Precioso expressam em suas relações a construção do espaço de Juazeiro.

Cena I – Porta dos Céus: Juazeiro como lugar de salvação

Eis que uma escada se erguia sobre a terra e o seu topo atingia o céu, e anjos de Deus subiam e desciam por ela! (Gn. 28.12).

É na igreja de Nossa Senhora das Dores em Juazeiro que acontece pela primeira vez o sangramento da hóstia. É ainda nesse mesmo lugar que se darão as diversas aparições de anjos, santos, da Virgem Maria, São José e mesmo do próprio Jesus Cristo a derramar o sangue que corre de suas veias inesgotáveis:

Ângela Merícia do Nascimento, natural da cidade do Crato, ora recolhida na Casa de Caridade da mesma cidade, idade de vinte e oito anos pouco mais ou menos [...] indo em espírito, por disposição particular de Deus, a adorar o *sangue precioso* na Capela do Juazeiro, viu Maria S. S., anjos em adoração ao mesmo sangue juntamente com S. Francisco das Chagas, S. Bernardo, S. Luiz Gonzaga, S. Catarina de Sena, S. Rosa e S. Teresa; *revelando-lhe então Nosso Senhor que aquele pequeno lugar era por ele havido em tanto apreço que ele ali estava como num outro Céu, a derramar abundantes graças*.¹⁸⁹

189 Depoimento de Ângela Merícia do Nascimento de 28.09.1891, In “Cópia autêntica...”, p. 48. Grifo nosso.

As narrativas que fornecem imagens do povoado de Juazeiro como um “*outro cu*”, aparecem especialmente nos relatos de visões das beatas que depuseram no primeiro inquérito. As visões místicas são, nesse caso, o principal canal de comunicação com a divindade (ALGRANTI, 1993: 91). Nas narrativas há claramente uma necessidade de justificar a reprodução dos fenômenos extraordinários naquele lugar, que aparece como um lugar escolhido por Jesus, um lugar de Seu “*apreço*”.

Antes de analisarmos as visões, é importante que nos detenhamos um momento nas expressões utilizadas pelas beatas para narrar os fenômenos ao Delegado episcopal: “*Vĩ*”, “*Eis que vĩ*”, “*Eu vĩ*”. As expressões são claras, elas viram. É importante ressaltar o uso da autoridade da visão (enquanto faculdade de ver): elas não estavam sonhando, não estavam em estado de vigília (sono leve): elas estavam orando, meditando ou em êxtases e viram. Segundo Santo Agostinho existem três gêneros de visões: as visões “*corporais*” que depende dos sentidos do corpo, as visões “*espirituais*” que advém da imaginação e as visões “*intelectuais*” que surgem do raciocínio, da razão pura (AGOSTINHO *apud* SCHMITT, 1999: 38). A visão corporal (*visio corporalis*) é o próprio sentido da visão e a visão intelectual (*visio intellectualis*) é a mais alta na hierarquia porque “*provém da razão do homem (mens, ratio) e visa a contemplação direta de Deus*” (Idem, 39). Entre essas duas, a visão espiritual (*visio spiritualis*) é destacada por Santo Agostinho porque é através dela que:

[...] o ‘espírito’ do homem (não os sentidos de seu corpo e tampouco a *mens*, a parte superior da alma) percebe ‘imagens’ ou ‘semelhanças’ de corpos (e não os próprios corpos). A função da alma que entra em jogo aqui é a *imaginatio*, poder intermediário e mediador entre *sensus* e *mens*, que recebe e elabora as imagens [...] (Idem).

As mulheres vêm, durante a oração ou a meditação. Entram em êxtases e podem ver Jesus, Maria, anjos e santos, além disso, podem ter revelações que se assemelham ou são uma espécie de dom da profecia. Tomando as devidas proporções que separam essas mulheres das beatas e santas da Idade Média, podemos inferir que essas visões (como elas mesmas e os padres da comissão chamam) estão no plano das visões espirituais. São, portanto, imagens criadas a partir de elaborações que envolvem o contexto religioso e social onde elas vivem, as instruções morais e religiosas que receberam e claro, sua necessidade de estar em um lugar sagrado e de imitar os santos em sua perfeição.

A própria linguagem e as imagens utilizadas pelas mulheres em suas narrativas são

semelhantes àquelas das narrativas bíblicas; os êxtases são semelhantes aos desses místicos e eles são citados continuamente. De fato, se trata de uma imitação do exemplo de Cristo, claramente de passagens de Sua vida e especialmente, da imitação de Sua Paixão. O que constitui a experiência mística é, portanto, esse transbordamento dos sentidos que se confirma a partir da união definitiva com a divindade. É uma experiência de extrema comunhão com o sagrado, e é antes de tudo uma experiência interior, através da qual o corpo se entrega aos arrebatamentos eróticos da alma:

En la sustancia última del alma (scintilla, apex, interior, íntimo) donde la unión se opera, se opera la unificación de contrarios: humano-divino, esposa-amado, exterior-interior, cuerpo-alma, femenino-masculino. Esa acción unificante del ser escindido es acción que corresponde, según una larga tradición, al Eros. [...] La aspiración de un ser fundir-se con otro en unidad indisoluble constituye el movimiento primero del erotismo, cuando no de la pura sexualidad. [...] Hay fruición, goce, delectación en la experiencia extrema del místico, a la que su entera naturaleza es arrastrada. Hay Eros, no puede no haberlo: eros de la genitalidad asumida y excedida. [...] (VALENTE, 1991: 44; 47).

Essa erotização se depreende ainda dos “colóquios” entretidos entre a beata e Jesus, nestes as juras de amor são tais que “*com muita propriedade se poderia comparar com o dos Cânticos dos Cânticos*”.¹⁹⁰ Da mesma forma, nos êxtases, as cenas descritas pelos narradores, traduzem igualmente um deleite, um gozo, uma perda dos sentidos ao “*ver*”, sentir a presença do ser amado:

[...] tive a felicidade de ver Maria de Araújo, *extática, toda arrebatada em Deus; a face virada para o Céu, olhos docemente cerrados, lábios entreabertos; não respirava, as mãos postas e um pouco erguidas, o rosto animado, que bem deixava traír o segredo de seu coração! Ela estava inundada de delícias, da pureza de amor Divino!*¹⁹¹

O êxtase é elemento que marca e mesmo valida essas experiências como místicas. São Tomás de Aquino o define como a saída da alma, “*uma saída fora de si mesmo*” (AQUINO *apud* VALENTE, 1991: 89). A saída obedece a um processo de independência da alma (em relação ao corpo físico) que confirma a união com o divino. Para São João da Cruz, “*la experiencia de la noche, la salida de sí para llegar al punto en donde ‘nadie parecía’ en el*

190 Exposição circunstanciada do padre Cícero R. Batista de 17.07.1891 In “*Cópia autêntica*”, p. 04.

191 CPR/CRA 01,05: Carta de mons. Francisco R. Monteiro ao bispo D. Joaquim Vieira de 25.08.1890. Grifo nosso.

que ha de realizarse la unión” (CRUZ *apud* VALENTE, 1991: 94).

Pensamos que no caso das beatas de Juazeiro, as narrativas funcionam também como tentativas de persuasão, no sentido em que querem fazer-creer, procuram elementos inspiradores nos relatos de vidas de santos criando “*marcas de enunciação*”¹⁹² que agiriam de forma a legitimar a autoridade de quem narra. A experiência mística e religiosa aparece aí como resultado de uma metaforização dos processos vividos na experimentação do maravilhoso.

É neste sentido que as mulheres se utilizam em suas narrativas de elementos comuns a uma experiência religiosa cristã, por exemplo, ao fazerem viagens aos espaços do além, como o Inferno e o Purgatório, aludem à própria ida de Cristo aos Infernos (Mt 12.40; At 2.31). Os relatos de tentações de demônios lembram as tentações sofridas por Cristo no deserto (Mt 4.1-11; Mc 1.12-13; Lc 4.1-13). A imposição de penitências por Deus ou pelo confessor, ou mesmo as auto-penitências lembram a necessidade de purgar os pecados e a preparação para a vida no outro mundo (Jo 11.52; Ef 2. 14; Ap 1.5). Essas experiências individuais tendiam a reproduzir histórias que são modelos para uma vida casta e de piedade, e certamente, foram essas semelhanças que atraíram a devoção da população.

Segundo Algranti, mulheres que levavam uma vida devotada à Igreja e que ainda apresentavam históricos de reprodução de fenômenos sobrenaturais ou ditos como tal, se identificavam de imediato com a vocação piedosa e, ao mesmo tempo, com suas visões e êxtases quase sempre acompanhados de dores intensas tendiam a ratificar e fazer perdurar os dogmas da Igreja Católica. Nada impedia essas mulheres de manifestar fenômenos extraordinários ou de se comunicar com Jesus Cristo, Maria e outros santos, porque a vida destes era também tomada como exemplo de comportamento:

Por meio de visões oníricas ou imaginárias, as mulheres não só transmitiam os ensinamentos da Igreja, como serviam muitas vezes como porta-vozes da vontade divina. Em suas visões entravam numa comunhão com Deus [...] a mística visitava os céus, o inferno e o paraíso. Avistava-se com as almas no purgatório e ajudava-as através de suas próprias penitências a atingirem a salvação (ALGRANTI, 1993: 307).

A vida do místico se desenrolava, entretanto, em um espaço onde a característica principal seria a dificuldade de comunicar, elas viviam no espaço vazio que se descortina

192 Como sugere François Hartog, as marcas de enunciação seriam os recursos linguísticos e procedimentos literários utilizados para dar veracidade a uma narrativa, para fazer com que o outro acredite em sua história. (1999: 316).

entre o silêncio que se impõe e a palavra que não se cala: “*La primera paradoja del místico es situarse en el lenguaje, señalarnos desde el lenguaje y con el lenguaje una experiencia que el lenguaje no puede alojar. [...] el místico se sitúa paradójicamente entre el silencio y la locuacidad*” (VALENTE, 1991: 85).

Adelina Sarrión ao estudar casos de mulheres leigas que foram levadas perante a inquisição entre os séculos XVI ao XIX, afirma justamente que a experiência mística para ser contada, requer uma linguagem limite. No entanto, essas mulheres não dispõem dos recursos eruditos, na maioria das vezes são analfabetas ou se escrevem, não utilizam uma linguagem erudita e muito menos de uma linguagem ‘autorizada’ e utilizada pela Igreja oficial como o latim. Mas, mesmo considerando que as falas delas tenham passado pelo filtro duvidoso do escrivão, é necessário atentar para as imagens formuladas nas narrativas. Elas se utilizam, pois, da sua língua e da sua linguagem, rompendo, portanto com o conhecimento teológico em favor do conhecimento empírico:

[...] la religiosidad de estas mujeres está centrada en la relación personal con lo divino, es decir, en la posibilidad de superar la intercesión clerical. [...] Por un lado, transmiten sus experiencias – aunque difícilmente comunicables – a través de su propia lengua en la que escriben y predicán en utilizan el latín, rompen, por tanto, con otra mediación, en este caso el uso de una distanciadora lengua culta que es también la lengua de la Iglesia. [...] Por otro lado, sus experiencias les confieren una autoridad que nace y se apoya directamente en la divinidad – de quien se dicen transmisoras de sus revelaciones – y no en ninguna institución eclesial (SARRIÓN, 2003: 42).

Somente na literatura religiosa ligada ao penitencialismo e às práticas religiosas medievais é que encontramos imagens tão próximas às formuladas pelas beatas do Juazeiro. O recorrente chamado para conversão dos pecadores, a ênfase na Paixão de Cristo como um sacrifício pela humanidade são comumente encontrados nos livros de prédicas, e no final do XIX estará presente, de modo destacado nos discursos e profecias de Antônio Conselheiro.¹⁹³ Neste sentido, pensamos que a “*Missão Abreviada para despertar os descuidados, converter os pecadores e sustentar os frutos das Missões*” era um livro bastante utilizado, sendo que até hoje está presente e é amplamente divulgado pelos penitentes do Cariri cearense, os “Aves de Jesus”.¹⁹⁴ O livro foi escrito e editado originariamente em Portugal em 1859 pelo padre

193 Não há referência direta ao Conselheiro nas narrativas femininas. Ver CRA 08,34, sobre boato da presença de Conselheiro no Juazeiro e CRA 14,105, sobre intimação dada ao padre Cícero para sair da cidade de Salgueiro “*visto estar ali grande quantidade de povo à disposição dele para seguir a Canudos*” In “*Anais*”, 2004: p. 269; 274.

194 Grupo de penitentes sediados em Juazeiro do Norte, conhecidos também como Aves de Jesus. Seus rituais são pautados no culto ao Bom Jesus e vivem uma disciplina penitencial rígida que inclui a mortificação ou auto-

Manuel José Gonçalves do Couto (1819-1897), e foi utilizado amplamente por Antônio Conselheiro em sua missão no arraial de Canudos.

Esta talvez seja a última obra conhecida dentro da chamada literatura da “*espiritualidade do terror*”, bastante difundida nos séculos XVIII e XIX na península ibérica, e que migrou para o Brasil com os portugueses.¹⁹⁵ A temática da morte também é constante nas páginas dessa obra que chama a atenção do fiel católico para a condenação eterna no fogo do Inferno após o juízo final:

Considera, pecador que no mesmo instante em que a tua alma se apartar do teu corpo, há de comparecer perante o tribunal de Jesus Cristo para ser julgada. Que confusão, e que horror será o teu, pecador, se quando compareceres em juízo ainda estiveres em pecado mortal? [...] Como poderás suportar a face de um Deus irado e contra ti, se um santo Jó, sendo inocente, antes queria esconder-se no fundo do inferno? O juiz que há de julgar-te é um Deus Onipotente, um Deus por ti ofendido e maltratado, por ti desprezado e até crucificado... Oh! Quanto Ele estará irritado contra ti, pecador! Os seus divinos olhos estarão lançando faíscas de fogo contra ti. As suas mão estarão cheias de raios contra ti. Só a sua vista irada é bastante para reduzir-te a cinzas (COUTO, 1868: 66-67).

O chamado à “*rigorosa penitência*” também marca as prédicas do padre Manoel Gonçalves do Couto. Tomando a Paixão de Cristo como base para seu discurso, o padre argumenta que é através dos “*sofrimentos*” e da “*morte cruel*” que Cristo mostra seu amor pela humanidade (*Idem*, 102; 120). Esse contexto torna possível que Jesus Cristo, “*ensanguentado, cercado de espinhos*” tire sua “*coroa sagrada*” e a coloque na cabeça de Maria de Araújo, dizendo: “*Aprende a amar-me*”.¹⁹⁶

As imagens construídas nos depoimentos remetem à construção em Juazeiro de um espaço de ação do catolicismo devocional, é um espaço estruturado de maneira teleológica, construído a partir de um modelo bíblico que prevê um final apocalíptico. Entretanto, percebemos que a própria imagem do Sagrado Coração de Jesus, uma imagem da ação ‘romanizadora’, será objeto de apropriação e reconfiguração das beatas em suas visões, principalmente quando elas ‘vêm’ essa imagem aliada às outras que fazem parte do catolicismo devocional. Os relatos das beatas irão denotar essas apropriações e irão por sua vez, construir um mito: Juazeiro como lugar da segunda vinda de Cristo.

flagelação dos corpos.

195 Podemos citar neste rol os livros do teólogo aragônes Joseph Boneta y Laplana, com a obra “*Gritos das Almas no Purgatório e meios para as aplacar*” (Lisboa, 1702); do mesmo autor, “*Gritos do Inferno para despertar o mundo*” (Lisboa, 1715); do padre Alexandre Perrier, “*Desengano de pecadores*” (provavelmente do final do XVIII).

196 CPR/CRA: 01,06. Carta de mons. Francisco R. Monteiro a D. Joaquim Vieira datada de Crato, 20.04.1890.

Imagens do sagrado na Igreja de Nossa Senhora das Dores

Neste sentido, a transmutação do espaço de Juazeiro em um lugar de salvação tem na Igreja de Nossa Senhora das Dores sua realização, pois, é lá o espaço de sociabilidade por excelência das beatas e devotos que crêem que o sangue ali derramado é o sangue de Cristo. Embora seja forçoso notar que da maneira como os relatos são elaborados, por vezes, os espaços da igreja e do povoado se confundem e se torna difícil distinguir à qual dos dois lugares as beatas estão se referindo. Um espaço se torna extensão do outro, por isso, falamos aqui de um espaço sagrado – Juazeiro – e de seus lugares de devoção – igreja, Horto, etc. –. Este espaço sagrado é ainda, por excelência, o espaço do espetáculo da aparição de anjos que entoam cânticos de louvor ao Sangue Precioso, juntamente com Jesus e Maria, como conta Maria de Araújo:

Além das revelações já expostas, declarou mais ter, assim antes da transformação das hóstias em sangue, como depois do fato, visto coros de Anjos, precedidos de Jesus e Maria entrando processionalmente na Igreja do Juazeiro com tochas acesas e entoando cânticos, todos em direção ao altar do Santíssimo para ali adorá-lo.¹⁹⁷

Como explica Jean Delumeau, a cidade celeste era geralmente percebida, tanto por visionários quanto pelos artistas sob a forma de uma igreja, era ela mesma, “*a figura da assembléia universal dos fiéis: a ‘Igreja’ com I maiúsculo, ainda ‘militante’ na terra, mas chamada a tornar-se um dia a Igreja ‘triumfante’ e eterna*” (2003: 110). A igreja de Juazeiro será imaginada nesse momento, como um espaço aonde o maravilhoso se manifesta constantemente. Seu interior será palco de visões, revelações divinas e, principalmente, o lugar da adoração do Sangue Precioso de Cristo.

É, porventura, um espaço da esperança de uma eterna felicidade no além, embora o caminho que se percorra até o Paraíso seja perpassado pela aura que alude ao sofrimento de Cristo. É um caminho de pedras e espinhos, mas que traz em si a promessa do gozo eterno. Nas visões, Cristo aparece sempre a derramar seu sangue e pede às suas “*esposas*” que através do sofrimento se unam à ele na tarefa de conversão das almas, a fim de fazer daquele lugar sua morada na terra, seu “*outro céu*”, onde seriam vertidas “*abundantes graças*” para os que ali chegassem e se arrependessem dos seus pecados.

Na perspectiva de uma topoanálise, a igreja constitui uma *imago mundi*, uma imagem

197 Aditamento ao auto de perguntas feitas à Maria de Araújo de 11.09.1891 In “*Cópia autêntica*”, p. 15.

do mundo construída a partir do modelo geral do grande cosmos. Ambas se situam simbolicamente no Centro do Mundo, pois, cada habitação traz em si a marca do habitante, é um “*verdadeiro cosmos [...] a casa abriga o devaneio, a casa protege o sonhador*” (BACHELARD, 2003: 199; 201). Também a Igreja enquanto *imago mundi* é para as beatas seu cosmos, um lugar de proteção contra o mal, é também sua casa, e posto que esteja localizada em um espaço sagrado é a própria “*imitação da Jerusalém celeste*” e constitui uma “*abertura para o alto*” que assegura comunicação com o mundo divino.¹⁹⁸ De fato, como afirma Delumeau, para os cristãos, “*O lugar da felicidade eterna é a cidade celeste*” (2003: 101).

Neste lugar de devoção é forjada a intimidade com a divindade, é na igreja que as beatas se sentem à vontade para receber o amor de Cristo em sua integridade. É ali também que as fronteiras entre a ortodoxia e a heterodoxia se diluem, no sentido, em que estas mulheres se sentem autorizadas por Deus à proclamar ‘novos’ cultos e práticas dentro do espaço de controle da ortodoxia – pois, embora tenha seu espaço ressignificado pelas experiências e vivências que ali se desenvolvem a igreja (física) pertence primordialmente à Igreja oficial e está dentro da jurisdição da Diocese. Essa função ambígua é inerente à igreja, uma vez que lá são executados:

[...] gestos regulados, simbólicos, que figuram ou atualizam realidades misteriosas no decurso de cerimônias para as quais concorrem simultaneamente, como no jogo, as virtudes contrárias da exuberância e da regulamentação, do êxtase e da prudência, do delírio entusiasta e da precisão minuciosa (CAILLOIS *apud* FLECK, 2002: 1001).

Também, a mistura de elementos de ordem material e sobrenatural nas visões é significativa dessa diluição das fronteiras, no que diz respeito à própria organização do mundo das beatas. A Igreja de Nossa Senhora das Dores se torna um espaço de devoção que é continuamente ratificado nas visões que as beatas tinham com a igreja ou na igreja. O *leitmotiv* mais recorrente nessas visões é a imagem do *derramamento* ou do *transbordamento*:

Maria das Dores do Coração de Jesus, natural da freguesia de Missão Velha deste bispado e ora aqui residente, costureira, idade de quinze anos, solteira, testemunha jurada dos Santos Evangelhos [...] disse que uma vez viu *a âmbula cheia de sangue a transbordar e derramar-se por todo o altar*,

¹⁹⁸ Para Eliade, toda igreja ou templo é por sua estrutura uma imitação do modelo da Jerusalém celeste, pois, foi Jeová que revelou a Moisés e a seus eleitos os modelos do tabernáculo, dos utensílios sagrados e do Templo, desde a eternidade, para que fossem reproduzidos sobre a Terra (2001: 30; 56-59).

*aparecendo então Nosso Senhor todo ensanguentado, o qual nessa mesma ocasião deu a comunhão a Beata Maria de Araújo sob a espécie de pão tirando para esse fim uma partícula da mesma âmbula.*¹⁹⁹

O transbordamento do sangue na âmbula nos guia por sua vez ao transbordamento dos sentidos presentes nessa visão. No Novo Testamento, o “*sangue de Cristo*” alude ao caráter sacrificial da morte de Jesus (Cl 1,20). É também através do sangue que seremos reconciliados por Deus (Ef 1.7; 2.13), isto é, no universo cristão é somente através do sacrifício (em que se baseia a penitência no catolicismo tradicional), e da expiação dos pecados (já predita no Antigo Testamento em Lv 6.30 e Ez 45.20) que é possível obter o perdão de Deus. A noção de sacrifício pode então ser entendida como “*dom e abandono [...] compartilhamento de uma paixão que se traduz em comunhão experienciada através de gestos que levam aos excessos, ao aniquilamento*” (SOUZA, 2007: 42). Não obstante, a missa católica também é chamada de sacrifício, pois, a cena central e esperada do espetáculo é a comunhão eucarística, isto é, a divisão entre os fiéis da hóstia consagrada que “*sob espécie de pão*” representa o corpo de Cristo:

El mismo Dios, pues, y Señor nuestro, aunque se había de ofrecer a sí mismo a Dios Padre, una vez, por medio de la muerte en el ara de la cruz, para obrar desde ella la redención eterna; con todo, como su sacerdocio no había de acabarse con su muerte; para dejar en la última cena de la noche misma en que era entregado, a su amada esposa la Iglesia un sacrificio visible, según requiere la condición de los hombres, en el que se representase el sacrificio cruento que por una vez se había de hacer en la cruz, y permaneciese su memoria hasta el fin del mundo, y se aplicase su saludable virtud a la remisión de los pecados que cotidianamente cometemos.²⁰⁰

Segundo as prescrições do Concílio de Trento, a missa, tomada como sacrifício serviria para relembrar a morte de Cristo na cruz que é a imagem central da Paixão. Na cultura barroca a cruz é evocadora da própria memória da morte sacrificial do cordeiro e do drama de Maria, por isso seguindo as prescrições de Trento, o texto das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia manda que “*nas Igrejas se ponham as Imagens de Cristo Nosso Senhor, de sua Sagrada Cruz, da Virgem Maria Nossa Senhora, e dos outros santos*” e acrescenta que “*sempre as Imagens de Cristo Nosso Senhor devem preceder a todas, e estar*

199 Depoimento de Maria das Dores do Coração de Jesus de 18.09.1891 In “*Cópia autêntica...*”, p. 29. Grifo nosso.

200 *Documentos do Concílio de Trento*, Sessão XXII, Cap. I “De la institución del sacrosanto sacrificio de la Misa”. Disponível em Biblioteca Electrónica Cristiana - <http://multimedios.org/docs/d000436/>.

no melhor lugar; e logo as da Virgem Nossa Senhora".²⁰¹

Segundo informa Adalgisa Campos, na iconografia do catolicismo barroco, a cruz é também o elemento que unifica o culto da Paixão ao Arcanjo Miguel, que como falamos foi amplamente associado ao anjo Custódio do reino de Portugal. Para as beatas, o sangue que se derrama continuamente faz de Juazeiro um espaço onde aqueles que têm sede podem recorrer:

Jahel Wanderley Cabral, natural desta povoação do Juazeiro, deste bispado, idade de trinta e um anos, solteira, testemunha jurada dos Santos Evangelhos [...] Em dias do mês de julho de 1890, estando eu orando na Capela do Juazeiro, às oito horas da manhã, [...] *eis que vi o mundo a sofrer uma grande tempestade*, depois da qual tive de ver pássaros de todas as qualidades e de todas as cores, bebendo sangue contido em uma grande caixa; então um deles olhou para mim, e com o bico tinto de sangue me disse: *estes pássaros são almas de toda qualidade, as quais virão de todas as partes e lugares a beber sua salvação no sangue de Nosso Senhor derramado aqui neste lugar*. Esta visão foi seguida de outras.²⁰²

A visão é ambígua quanto à localização da “caixa”. A expressão “*aqui neste lugar*”, tanto pode ser a Igreja onde acontece o milagre eucarístico com Maria de Araújo, como pode ser o próprio Juazeiro. Também pode ser uma referência à caixa de vidro que guardava os panos manchados com o sangue que brotava das ‘hóstias milagrosas’ ou dos crucifixos sangrentos. Também outra imagem próxima é citada pela beata Jahel no aditamento que fez ao seu depoimento no primeiro inquérito, que “*Desde a vez primeira que apareceu aqui sangue nas hóstias consagradas me foi revelado divinamente que aqui (na Capela do S. S.) seria como outra piscina, onde muitos se lavariam assim na alma, como no corpo*”.²⁰³

Ambas as imagens da caixa e da piscina se referem a um lugar de purificação, além disso, a primeira imagem possui claramente um caráter de profecia: primeiro, o “*mundo sofre uma tempestade*”, depois todos os pássaros se põem a beber do sangue da “*grande caixa*”. Estaria a beata se referindo às crises políticas que envolviam a Igreja e a queda da Monarquia? Pela ordem dos eventos narrados, após a tempestade, os pássaros, que como ela mesma diz representam as almas cristãs, correm a beber do sangue.

Da mesma forma, o sangramento da hóstia em Juazeiro se dá concomitantemente aos eventos que provocaram a Proclamação da República em 1889. A visão demonstrava que com

201Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, Sessão XX-696/699, Cf. CAMPOS, Adalgisa Arantes. *São Miguel, as almas do Purgatório e as balanças: iconografia e veneração na Época Moderna*. Revista Memorandum 7, 102-127, p. 119, Nt. 34. Grifo nosso. Disponível em <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos07/campos01.htm>. Acessado em 23/02/2009.

202 Aditamento de Jahel Wanderley Cabral de 05.10.1891 In “*Cópia autêntica...*”, p.51. Grifo nosso.

203 *Idem*, p.53.

a queda da Monarquia perdia-se o controle da religião? Talvez, mas por outro lado, como várias visões vêm claramente advertir sobre a Segunda vinda de Cristo, podemos aferir que a visão da beata Jahel vem ainda, anunciar a transformação do espaço em um lugar de peregrinação, onde os pássaros são as almas (peregrinos) que viriam ver e beber do Sangue Precioso, arrependendo-se de seus pecados e convertendo-se à religião de Cristo.

Finalmente, o sangue precisa ser derramado, pois, segundo o próprio Cristo, na voz da beata Jahel Cabral, do mesmo modo que serve para a salvação, serve também como punição: “o sangue que derramei e [que] hei de derramar servirá de castigo para os que não acreditarem na minha onipotência”.²⁰⁴ A caixa repleta de sangue é a imagem que representa o espaço sacralizado, é o lugar aonde as “*almas de toda qualidade*” recorrem pois, ali é o Centro do Mundo, um espaço que vive “*em comunicação com o mundo divino*” (ELIADE, 2001: 81).

Outra referência que a “*caixa de sangue*” evoca é a imagem do *lagar místico*. A partir da difusão ao culto eucarístico e às chagas de Cristo, é possível, já no século XIII, identificar na iconografia religiosa que fazia representações da Paixão de Cristo a imagem do lagar místico como um tanque que abrigava o sangue que escorria das chagas de Jesus. O próprio tema do sangue que escorre é recorrente nessas imagens do lagar:

[No] final do século XV, a imagem do lagar místico era tratada de maneira realista e dolorista, pois era preciso atrair a atenção sobre os sofrimentos do Redentor, para avivar a compaixão dos fiéis. Assim como o cacho de uvas era esmagado no lagar, Cristo estava sujeito às opressões da cruz e aos sofrimentos da paixão. Chegou-se até mesmo a representar a imagem surpreendente do Pai ativando ele mesma a prensa do lagar que fazia jorrar o sangue do corpo de Cristo (GÉLIS In CORBIN, 2008: 40).

A caixa sangrenta descrita por Jahel serve de apara ao sangue de Cristo, como um lagar serve de apara ao suco da uva que será transformado em vinho. Não sabemos se essa imagem do lagar era uma imagem conhecida dessas mulheres, mas sabemos que certamente era conhecida dos sacerdotes, eles mesmos conhecedores de várias outras imagens ligadas ao sacrifício de Cristo.

A presença dos pássaros também alude à um trânsito entre o céu e a terra, eles são os mensageiros de Deus. No campo simbólico, eles significam a espiritualidade de uma maneira geral (BETHENCOURT, 2004: 153). Notemos que é a pomba que representa o Espírito Santo tanto nas aparições miríficas quanto na iconografia cristã. A imagem do pássaro também é

204Depoimento de Jahel Wanderley Cabral de 15.09.1891 In “*Cópia autêntica...*”, p.22.

recorrente na literatura religiosa para representar os anjos, que segundo São Paulo, são seres que “*brilham como o Sol, têm o nome de Deus inscrito no peito e trazem a palma, símbolo da vitória contra o mal, e a cruz, símbolo maior para o cristão*” (CAMPOS, 2004: 107). Os anjos estavam presentes na criação e estarão presentes no Juízo Final, tendo em São Miguel seu grande líder.

Nos relatos das beatas, as visões com os anjos são recorrentes e embora não haja nos relatos uma especificação mais detalhada de como eram esses anjos, de onde eles vinham ou se eram chamados por algum nome em especial, a relação das mulheres com eles também era de total intimidade, eles estavam sempre à disposição para auxiliá-las nos resgates das almas do Purgatório, bem como viviam a adorar o Sangue Precioso na igreja de Nossa Senhora das Dores:

Maria Leopoldina Ferreira da Soledade, natural da freguesia do Crato, ora residente na povoação do Juazeiro, idade de vinte nove anos incompletos, solteira, testemunha jurada dos Santos Evangelhos [...] Respondeu que no dia 25 de março, tendo-lhe ordenado o confessor, depois de uma benção a ela dada em honra da S. S. Virgem, que ela testemunha adorasse a Nosso Senhor ali presente no Sacramento da Eucaristia, especialmente manifestado naquelas hóstias transformadas em sangue, logo depois de sua comunhão, teve ela de ver na Capela do S. S. Sacramento diversos anjos e dentre eles três que se nomearam por seus próprios nomes, sendo um – *Testes fidelis* – outro – *Reverentia* – outro finalmente – *Maravilha*.²⁰⁵

Um dos anjos citados, *Testes fidelis*, que quer dizer, *Testemunha Fiel* (Cf. BARBOSA, 2007) , é um anjo presente nas páginas dos Salmos bíblicos: “*Para sempre será sua linhagem, seu trono como um sol à minha frente; como a lua que dura sem cessar, testemunha fiel no firmamento*” (Sl 89: 37-38). A menção de *Testes fidelis* adquire um sentido profético ao proclamar a presença constante da testemunha fiel do derramamento do Sangue Precioso de Cristo. Neste sentido, mencionar os nomes dos anjos talvez tenha o objetivo de dar credibilidade à narrativa.²⁰⁶

Por outro lado, também nos leva a pensar que estas mulheres se assumem como testemunhas de Cristo ao reivindicar a missão que mostra que o Juazeiro é o lugar que Ele escolheu para sua Segunda Redenção. Sem exceção, todas essas “*testemunhas*” empregam em

205 Auto de perguntas à Maria Leopoldina F. da Soledade de 17.09.1891 In “*Cópia autêntica*”, p. 23.

206 Infelizmente ainda não descobrimos referências diretas ao possível significado para os outros dois nomes: *Reverentia* e *Maravilha*. O primeiro, do latim, *Reverência*, aparece na Bíblia mostrando que de uma “*atitude de reverência, fluem com naturalidade os atos de obediência*” (2Co 7.1). *Maravilha* se refere possivelmente ao fato extraordinário realizado por intervenção divina, como em Mt 21.15.

suas narrativas elementos por sua vez, da ortodoxia católica e aquelas mais instruídas trazem discussões mais profundas que visam dar legitimidade aos fenômenos nos quais elas são os instrumentos de Deus.

Neste sentido, um dos recursos importantes que as mulheres utilizam em suas narrativas é fazer Jesus Cristo falar em primeira pessoa. Quando a afirmação é muito forte ou questiona de algum modo a autoridade da Diocese, as testemunhas chamam o protagonista, recurso expressivo dentro de uma ação teatralizada:

No dia 29 de julho de 1891 as dez horas da manhã, [...] estando eu a confessar-me teve o confessor de dizer que a opinião do Bispo era que o sangue havido aqui nas comunhões não era o sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo, e sim um sangue trazido pelos anjos; [...] No mesmo dia, estando eu a assistir missa que se celebrava na Capela do S. S. Sacramento, na ocasião de fazer eu uma estação em honra da Paixão de Nosso Senhor, no ato mesmo da comunhão por mim feita no adorável Coração de Jesus, conforme ele mesmo me prescrevera, falou-me Ele assim: *Santo Tomás não disse que aquele sangue derramado das hóstias, era sangue trazido pelos anjos, se assim fosse, como teria ele feito, em tantos livros, tantos atos de desagravo ao Coração de Jesus no S. S. Sacramento? Se é assim – um sangue trazido pelos anjos – então que se acabe com todas as obras de Santo Tomás. Pergunte ao Bispo se quando eu institui o S. S. Sacramento, não era Homem-Deus? Maior humilhação foi a que eu me sujeitei, instituindo o S. S. Sacramento, do que a de encarnar eu no ventre de uma Virgem, fazendo-me menino, e passando por todos os passos de minha vida humana até a morte de cruz. Semelhantemente maior é a humilhação de estar eu presente na eucaristia até a consumação dos tempos, do que a de derramar nela o meu sangue. Foi justamente nesta ocasião que eu vi Jesus pregado na Cruz, e sendo traspassado seu coração por uma lança, ele me disse: [...] assim a encarrego de dizer que posso derramar meu sangue no meu sacramento, mostrando-me assim no mesmo tempo passível e impassível.*²⁰⁷

Assim, para questionar (e condenar) o julgamento do Bispo sobre o sangramento eucarístico, quem fala é o próprio Deus/Cristo, ao mesmo tempo, usando ainda a primeira pessoa, ele “*a encarrega*”, isto é, ele a torna uma mensageira com a missão de divulgar que o sangramento eucarístico é verdadeiramente um milagre, um prodígio divino. É significativo, também que a visão aconteça durante uma meditação sobre a Paixão de Cristo.

Vários místicos dedicavam suas horas de meditação ao drama da Paixão e à imagem do Cristo sofredor, e nessas horas de meditação chegavam a compartilhar do sofrimento de Cristo. Segundo a tradição religiosa, São Francisco meditava sobre a Paixão de Cristo quando “*sentiu necessidade de compartilhar com Cristo, as dores do Calvário, recebendo aí os estigmas da Paixão*” (CAMPOS, 2004: 107). Santa Tereza D’Ávila meditava sobre a Paixão

207 Aditamento de Jahel Wanderley Cabral de 05.10.1891 In “*Cópia autêntica...*”, p.51. Grifo nosso.

quando sofreu a transverberação do coração e teve “*a impressão de que me transpassava algumas vezes com o dardo o coração até o mais íntimo e, quando o tirava, parecia-me estar arrancando também esta parte íntima do coração. E quando me deixava sentia-me inteiramente inflamada do ardente amor de Deus*” (NIGG *apud* MOTT, 1993: 525).

Outras beatas menos famosas, mas que possuíam as mesmas direções espirituais, também manifestaram certos fenômenos, que somente ficaram conhecidos, graças à perseguição empreendida pela Igreja católica através do Tribunal da Inquisição, como Micaela de Jesus, moradora em Lisboa, que aos 27 anos se unia corporalmente a Cristo em solidariedade ao seu sofrimento, “*sentindo essa união em todas as partes do corpo*”.²⁰⁸ Neste sentido, essas manifestações de êxtase intenso com a divindade provocados pela meditação na Paixão traduzem uma “*emoção religiosa intensa*”, que no dizer de Roger Caillois, “*faz-se acompanhar de uma representação que se sabe factícia, de um espetáculo que se desempenha cientemente, mas que todavia não é de forma alguma embuste ou divertimento*” (*apud* FLECK, 2002: 1001).

Como mostram também as falas da visão, para os crentes nos milagres de nada importa a autoridade diocesana perante a autoridade do próprio Deus/Cristo, pois só ele tem o direito de colocar em discussão o seu próprio sangue. Segundo José Marrocos a impressão que se tinha era que nada poderia destruir a “*verdade*” que ali se mostrava. Para os peregrinos e beatas o sangue que brotava das hóstias e crucifixos era mesmo o sangue do próprio Jesus Cristo e diante disso, a “*proibição Diocesana desapareceu [...] e anulou-se mesmo diante desse poder que pisa por cima das duas forças invencíveis deste mundo: o poder da autoridade que manda e a submissão do súdito que obedece*”.²⁰⁹

Algumas ‘reivindicações’ também são expressas nas visões, quando, por exemplo, em uma das visões de Maria de Araújo, “*a S. S. Virgem recomendou que nesta Igreja do Juazeiro se cantasse, das seis para as sete horas da tarde o Ofício em honra de suas dores, prometendo muitas graças particulares que Deus tinha de dar a este lugar [...]*”.²¹⁰ De fato, na(s) igreja(s) do Juazeiro, o Ofício da Imaculada Conceição de Maria é cantado até hoje, todos os dias ao cair da tarde.

Esse Ofício foi composto no século XV e é formado por sete hinos que louvam as virtudes de Maria e a tomam como a grande defensora das causas dos pecadores e intercessora fiel junto à seu filho. No século XIX a prática de se rezar o Ofício respeitava os horários

²⁰⁸Fonte: ANTT, Inquisição de Lisboa, processo nº 7.896. Auto de fé de 14.10.1744, *apud* MOTT, 1993: 525.

²⁰⁹Depoimento de José J. T. de Marrocos de 12.10.1891 In “*Cópia autêntica...*”, p. 68.

²¹⁰Aditamento ao auto de perguntas feitas à Maria de Araújo de 11.09.1891 In “*Cópia autêntica*”, p. 14.

canônicos: *Matinas* (de madrugada), *Prima* (seis da manhã), *Terça* (nove da manhã), *Sexta* (meio-dia), *Noa* (três da tarde), *Vésperas* (seis da tarde) e *Compleatas* (cair da noite) e na tradição popular é sabido que nas casas de família onde havia o costume de se rezar o Ofício, todas as atividades domésticas paravam, porque “*Nossa Senhora ficava de joelhos e de mãos postas, sem poder se levantar enquanto não viessem a completar o seu Ofício*” (VIANA apud MOTT, 1993: 71). Uma das estrofes do Ofício que é um belo poema de exaltação à virgindade de Maria diz: “*Sede em meu favor/ Virgem soberana/ livrai-me do inimigo/ com vosso valor*”. Como nesse trecho do poema, em muitas visões Maria assume o papel de intercessora:

[...] *vi Nossa Senhora* toda vestida de verde dizendo então: *remetam ao Papa o processo que se há de fazer*, o que respondendo eu que só seria remetido ao Papa se o Bispo mandasse, como me disse o padre, ela replicou: *remetam para o Papa*.²¹¹

A ênfase na ordem da Virgem Maria para que o processo fosse remetido para o Papa, significava provavelmente a esperança das mulheres – simbolizada também na cor verde do vestido de Maria – de que a Igreja Católica apoiasse e se manifestasse a favor dos fenômenos que ocorriam em Juazeiro. Essa visão também se fundamentava na ideia que as beatas tinham que o Papa seria a favor dos milagres, pois ele mesmo não aprovara outros tantos?²¹² Questionamos ainda, em que medida não há uma influência externa, dos sacerdotes, na ênfase destas narrativas em achar que se o processo fosse remetido diretamente ao Papa, seria aprovado sem mais delongas? Não é coincidência que o padre Antero, secretário da primeira comissão tenha levado pessoalmente uma cópia à Roma sem autorização do diocesano. O próprio Antero já afirmara também que se “*Roma não autenticasse os milagres de Juazeiro, ela se defrontaria com a tarefa de invalidar ‘milagres idênticos (que já tinham sido) aprovados pela Igreja’ e nos quais os povos da França, de Portugal e da Itália vinham de longa data, acreditando*”.²¹³

Na época, a Igreja Católica achava-se sob o pontificado de Leão XIII (1810-1903).²¹⁴

211 Aditamento ao depoimento de Jahel W. Cabral de 05.10.1891 In “*Cópia autêntica*”, p. 52. Grifo nosso.

212 O mais famoso milagre eucarístico aconteceu em 1263 na cidade de Bolsena, quando o padre Pedro de Praga pôs em dúvida a presença de Cristo na Sagrada Eucaristia. Durante a missa, ao partir a hóstia, esta se transformou em carne viva, sangrando por todo o altar. Esse episódio inspirou o papa Urbano IV a criar a festa de Corpus Christi. Há outros menos famosos como o de Santa Juliana Falconieri (Século XIV) ou das beatas espanholas Madalena da Cruz e Maria da Visitação (Século XVII) (Cf. MOTT, 1993: 142).

213 Carta de padre Antero à monsenhor Saluci de 05.08.1892, apud DELLA CAVA, 1976: 69.

214 Nascido Vincenzo Gioacchino Raffaele Luigi Pecci Prosperi Buzzi na cidade de Carpineto Romano em 02 de março de 1810 e faleceu em Roma, 20 de julho de 1903. Foi entronizado papa em 20 de fevereiro de 1878. Conhecido como “papa das encíclicas sociais”, sua encíclica mais famosa é a *Rerum Novarum* que versa sobre os direitos dos trabalhadores.

Esse papa, famoso pela quantidade de encíclicas que promulgou ao longo de seus 25 anos de pontificado (83 ao todo), foi responsável também pela instituição do culto à Virgem Maria sob a forma do dogma da Imaculada Conceição. As visões com o papa se faziam sempre no sentido de dar andamento ao processo, enviando-o diretamente para Roma, isso é um indício de que as mulheres não queriam que o processo passasse pelas mãos do bispo, pois já sabiam da sua indisposição com relação aos milagres. Assim é, que o papa é visto tanto no Juazeiro: “*vi eu em espírito o Eterno Padre e o Papa, ajoelharem-se e adorarem as hóstias ensanguentadas*”;²¹⁵ quanto em Roma, quando a beata Maria de Araújo faz suas viagens espirituais: “*teve ela de ser mandada em espírito por ordem imediata de Deus a ir ter com o Papa em Roma a recomendar-lhe a aprovação destes fatos, com promessa da dispensação de maiores graças para a Igreja Universal, se por ventura tal aprovação se efetuasse*”.²¹⁶

Em outras visões, como nas da beata Jahel Cabral, o próprio Deus aparece em adoração aos panos “*no Consistório da Capela do Juazeiro, trajando verde, em figura de um homem, ajoelhado diante da caixa de vidro, e logo depois teve um sonho no qual acordou quando se achava no Palácio Episcopal de Fortaleza*”.²¹⁷ Novamente a cor verde está presente na visão para indicar a esperança. Em algumas pinturas que representam motivos cristãos, o verde é geralmente a cor predominante indicando a esperança da salvação promovida pelo Messias (DELUMEAU, 2003: 158). Em outra visão da mesma beata, Deus (Pai Eterno) surge com a intenção de ajudar as mulheres a convencer o bispo diocesano do caráter divino dos milagres:

Às dez horas do mesmo dia [04.09.1891], estava eu em oração, quando vi outra vez o Eterno Padre, dizendo-me então: Nos altos decretos de Deus foi permitido isso que o Bispo fez (E nisso mostrava-me uma carta); em seguida o Padre Eterno tomou-me pelas mãos dizendo: Vamos a casa do Bispo; quando ali chegamos, chamou ele pelo Bispo e ele [o bispo] não respondeu, o que se deu depois, digo, então eu indiquei que melhor seria subirmos, e o Eterno Padre disse em resposta: não, vamos ser os pequenos para depois sermos os grandes. Chamou pela segunda vez o Bispo, e vindo então algumas pessoas, da casa para saber do que queria, disse o Eterno Padre que queria falar com o Bispo mesmo, ao que ficando eles como que indiferentes, chamou terceira vez o Eterno Padre pelo Bispo, que não acudiu ao chamado, quando então disse o Eterno Padre – está vendo? Já é a terceira vez que o chamo, vamos embora, e nesse ínterim traçou uma cruz sobre a porta.²¹⁸

A carta a qual a beata se refere e que é mostrada a ela pelo Pai Eterno, é possivelmente

215 Aditamento ao auto de perguntas da beata Jahel W. Cabral de 05.10.1891 In “*Cópia autêntica*”, p.52.

216 Aditamento ao auto de perguntas feitas à Maria de Araújo de 11.09.1891 In “*Cópia autêntica*”, p. 14.

217CRA 04,28: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 1895 (16.05??) In “*Anais*”, p. 262.

218 Aditamento ao auto de perguntas da beata Jahel W. Cabral de 05.10.1891 In “*Cópia autêntica*”, p. 52.

a Decisão interlocutória do bispo (divulgada em 21 de julho de 1891) que proibia que se desse culto ao sangue “*como se fora o verdadeiro sangue de Nosso Divino Redentor*”²¹⁹, como vimos no primeiro capítulo. Mas, a visão talvez deseje mostrar principalmente que o bispo diocesano não estava conectado com Deus tanto quanto elas estavam. Os funcionários do bispo, da mesma forma não conseguem intuir que aquele que se apresenta à sua frente é o próprio Deus e “*ficam indiferentes*”. Essas mulheres afirmam com suas visões possuir uma ligação com a divindade independente de uma intermediação, e essa é uma das prerrogativas do catolicismo penitencial, bem como do misticismo, conforme Roger Bastide: “*O misticismo é a consciência individual procurando Deus fora de qualquer intermediário*” (apud ALMEIDA, 2003: 236).

Ainda na mesma visão, o Pai Eterno chama o bispo por três vezes. A simbologia do número três está presente em várias visões: três vezes Maria de Araújo teve de ir à Roma conversar com o Papa;²²⁰ três anjos se nomearam perante Maria da Soledade e esta mesma beata tomou sobre si a incumbência de sufragar três almas;²²¹ três vezes Anna Leopoldina teve de ir ao Céu;²²² e no dia três de setembro de 1891, a Virgem Maria apareceu e “*com ar de tristeza*” disse a Maria de Araújo: “*Todos esses fatos aqui ocorridos são graças reservadas para os últimos tempos*”.²²³ O número três representa justamente o Deus trinitário cristão (Pai, o Filho e o Espírito Santo) simbolizando a perfeição divina, “*exprimindo a síntese, a ordem espiritual em Deus, no cosmos e no homem*” (BETHENCOURT, 2004: 136).

Essas visões ratificariam a proposição principal de que o espaço de Juazeiro era essencialmente um espaço de salvação porque ali há o derramamento do sangue de Cristo e este morreu na cruz para salvar a humanidade, redimindo-a de seus pecados. A imagem do derramamento também alude à sede. Na Bíblia, o amor de Cristo é comparado a uma fonte que jorra a água da vida para aqueles que têm sede: “*E disse-me mais: Está cumprido. Eu sou o Alfa e o Ômega, o princípio e o fim. A quem quer que tiver sede, de graça lhe darei da fonte da água da vida*” (Ap 21.6). Do mesmo modo, Juazeiro enquanto espaço escolhido por Cristo para sua Segunda Redenção é o lugar de onde as graças são derramadas para o mundo inteiro:

[Jesus disse a Jahel Cabral] Eis aqui está (nesta caixa) o princípio das graças que hei de derramar sobre o mundo inteiro: quiseram muitos de secar o rio

219 Portaria do bispo D. Joaquim J. Vieira, de 21.07.1891 instaurando o processo In “*Cópia autêntica...*”, p. 06.

220 Aditamento ao auto de perguntas feitas à Maria de Araújo de 11.09.1891 In “*Cópia autêntica*”, p. 14.

221 Auto de perguntas à Maria Leopoldina F. da Soledade de 17.09.1891 In “*Cópia autêntica*”, p. 23-25.

222 Auto de perguntas à Anna Leopoldina Aguiar Melo de 28.09.1891 In “*Cópia autêntica*”, p. 46.

223 Aditamento ao auto de perguntas feitas à Maria de Araújo de 11.09.1891 In “*Cópia autêntica*”, p. 16.

que jorra daquele princípio, mas por muito que tenham lutado para assim fazer, eu não consentirei; aí *me era mostrado* tendo Jesus aberto o coração, do qual jorrava um rio que regava toda a terra, como também *me era representado* o Padre Eterno e o Espírito Santo, de um e outro lado de Jesus.²²⁴

Novamente a Trindade se destaca na visão que fala sobre as graças reservadas àqueles que beberem da fonte da vida (do sangue) que é o coração de Jesus. Ela diz: “*me era representado*”, aí temos não a percepção dos corpos da Trindade, mas uma ‘semelhança de corpos’, sem o ser verdadeiramente. São imagens, representações, o que confirma a visão espiritual: “[...] *É uma imago, uma ‘imagem espiritual’ e não ‘corporal’, que tem apenas a aparência de um corpo. [...] Todas essas imagens são percebidas não pelos olhos do corpo, mas pelos ‘olhos da alma’ [...]*” (SCHMITT, 1999: 41-42, Grifo no original).

A experiência dessas mulheres irá construir o espaço de Juazeiro como um lugar de irradiação do sagrado a partir da repetição da hierofania que é a Paixão de Cristo. Os diversos personagens que compõem as cenas representadas nas visões dão legitimidade aos relatos das beatas (ainda que sejam relatos filtrados), isto é, a afirmação de Juazeiro como espaço sagrado e da Igreja de Nossa Senhora das Dores como lugar de salvação não é feita somente pelas mulheres, mas também por anjos e santos, pela Trindade, pela Virgem Maria e até mesmo pelo papa (que fora das visões apoiou a Diocese e condenou os milagres).

224 Aditamento ao auto de perguntas da beata Jahel W. Cabral de 05.10.1891 In “*Cópia autêntica*”, p. 53.

Cena II – Vaso de Eleição: Juazeiro como lugar de purgação

Verás também aqueles que contentes no fogo estão, porque inda esperam ir juntar-se um dia às venturosas gentes (ALIGHIERI, 1979: 110).

Temas como pecado, Inferno, Céu, Purgatório, fim do mundo, tentação e redenção há muito fazem parte do cotidiano dos cristãos católicos. Percebemos que os relatos de visões miríficas e de viagens espirituais traduzem uma geografia do além que se materializa no espaço da cidade, elaborando imagens que retratam Juazeiro como um lugar de “*chamamento para as almas*”, um “*vaso de eleição*” para a remissão dos pecados em uma analogia clara com o espaço de purgação católico: o Purgatório.

Não há dúvida de que o final do século XIX foi marcado pelo medo do futuro incerto, pelas questões relacionadas ao destino das almas, pela proximidade da morte e do juízo final. Não obstante, nossa principal inquietação diz respeito às fontes que alimentavam as imagens e visões que estavam presentes nas narrativas das beatas de Juazeiro. Se a Bíblia não se refere expressamente ao Purgatório quais os textos que as inspiraram? Quais as influências literárias ou orais que embasavam os seus relatos? Neste momento, só o uso da imaginação pode nos favorecer. Como essas beatas não nos legaram nenhum escrito pessoal, nenhum diário ou carta, precisamos buscar no contexto religioso da época, a possível literatura religiosa que as inspirou a produzir tais revelações. Neste sentido, pensamos que a *Missão Abreviada* e as imagens escatológicas do *Apocalipse* de João no Novo Testamento forneceram os principais elementos que ajudaram a compor os cenários descritos pelas beatas nos depoimentos que encontramos especialmente no primeiro inquérito.

Também, as vidas de santos podem ter fornecido algumas imagens, pois, alguns deles são citados continuamente. Embora, seja forçoso notar que não há como comprovar que elas realmente tenham tido acesso à essa literatura, podemos intuir ainda que os sermões – quer do padre Cícero, quer de outros sacerdotes – possam ter ajudado na composição das paisagens escatológicas. Admitindo, por fim, o filtro do escrivão nos depoimentos dessas mulheres, podemos ainda supor que esses sacerdotes tenham ‘colorido’ as narrativas, quando, por exemplo, há falas em latim ou palavras de uso erudito.

O que mais nos chamou a atenção nos relatos que falam do Purgatório foram os episódios ocorridos com a beata Maria da Soledade, que não só fez viagens aos espaços do além, mas relatou como a Igreja do Juazeiro se tornou um Purgatório temporário e ela – auxiliada pelo padre Cícero –, a responsável pelo sufrágio de certas almas que foram para lá, a

fim de purgar seus pecados. A ‘transposição’ momentânea do Purgatório para o espaço de Juazeiro, ou mesmo, o fato de que uma das principais missões das beatas consistisse em “*tirar almas do Purgatório*” – aliás, essa era uma missão comum aos místicos –, aponta ainda, para a importância dos sufrágios em uma sociedade que acreditava nos destinos individuais e na nova Redenção de Cristo. O poder de trânsito entre os espaços do além e da terra ratificadas pelo próprio Deus, faz alusão ainda à própria descida do Cristo aos infernos a fim de libertar as almas (Mt 12,40; At 2,31).

No universo religioso da cristandade católica, o problema da salvação se realça sobremaneira, na medida em que, toda e qualquer prática cristã católica é voltada para os cuidados com a vida no além. Para um cristão a vida é em si mesma uma preparação para a iminência da morte e para o julgamento final. Jean Delumeau chama atenção para o fato de que a modernidade é marcada desde seu início por esse pessimismo geral. O próprio Cristianismo se afirmará como uma “*religião da ansiedade*” e a “*teologia do pecado*” é uma marca da Igreja Católica.²²⁵ Essa doutrina do pecado e da culpa se acentua de fato nas práticas do catolicismo penitencial, como poderemos observar na citação abaixo. O padre Manoel do Couto, autor da *Missão Abreviada*, alerta para a iminência da morte, da culpa, do acerto de contas com Deus:

[...] Quando menos pensares, a morte há de vir sobre ti. Talvez se cortar o fio da tua vida de repente, enquanto estás tecendo ou urdindo teia. Talvez fazendo planos para melhor viver segundo a tua vontade, Deus te chamará às contas. ‘Eu virei como ladrão, diz Jesus Cristo; virei de improviso, às escondidas’. O Senhor avisa-te com tempo, pecador, porque quer salvar-te, e quer achar-te preparado. Pensa bem nestas verdades, pecador, dizendo, muitas vezes lá contigo mesmo: Eu brevemente hei de morrer, mas não sei como; hei de morrer, mas não sei aonde; hei de morrer, mas não sei quando [...] (1868: 50).

As discussões sobre os destinos preparados às almas cristãs após a morte, já sofriam desde o século IV uma reavaliação dos mais proeminentes teólogos e estudiosos do cristianismo. Até o fim do século XII, no entanto, o sistema de orientação espaço-simbólico da Igreja cristã ainda vai ser fundamentado na relação alto-baixo, isto é, existia um lugar de recompensa (alto/céu) e um lugar de punição (baixo/inferno). Com o surgimento da palavra *purgatorium* (lugar de purgação; *purgatorius*, *purgatoria*, que expurga), uma geografia do

225 Segundo Delumeau, “*O Cristianismo, seguindo a esteira do judaísmo, faz do pecado uma oposição da vontade do homem à vontade de um Deus pessoal – oposição que não se manifesta apenas por atos exteriores, mas também por pensamentos e sentimentos*” (2003b: 358).

além começa a tomar forma mais consistente e se manifesta na divisão entre os lugares de purgação e os lugares de punição. Segundo Le Goff, o Purgatório se torna na geografia do sagrado:

[...] un au-delà intermédiaire où certains morts subissent une épreuve qui peut être raccourcie par les suffrages – l’aide spirituelle – des vivants. [...] L’existence du Purgatoire repose aussi sur la conception d’un jugement des morts [...] pour l’essentiel le Purgatoire est apparu comme le lieu de purgation des péchés véniels, [...] est aussi un entre-deux proprement spatial qui se glisse et s’élargit entre le Paradis et l’Enfer. [...] Le Purgatoire appartient à un système, celui des lieux de l’au-delà et n’a d’existence et de signification que par rapport à ces autres lieux (1981: 14-17).²²⁶

Essa espacialização dos lugares no além faz parte, portanto, de uma preocupação da Igreja em localizar geograficamente os espaços para onde irão as almas que estão sob sua responsabilidade na terra e denota principalmente que as relações entre os mortos e os vivos são muito profundas e fazem parte do cotidiano dos cristãos. Para a Igreja da Idade Média, organizar os espaços do além e desenhar sua geografia foi uma tarefa essencial. Organizando os espaços em um sistema vertical, alto-baixo, essa geografia localizou o Purgatório entre o Céu e o Inferno. O Purgatório seria, portanto, um intervalo que tem como principal função estabelecer as ligações entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos.

À noção de Purgatório se liga ainda à ideia de responsabilidade pessoal, pois, para o Purgatório só vão aquelas almas que caíram em pecados veniais (pecados perdoáveis), é por esse motivo que o Purgatório se apresenta, acima de tudo, como um lugar de esperança, onde o cristão poderia experimentar mais avidamente da misericórdia de Deus. É justamente o fator *esperança* que diferencia Inferno e Purgatório de maneira mais inteligível. No inferno, a alma já está condenada e não existe a possibilidade da fuga ou da redenção: “*Deixai, ó vós que entraís, toda a esperança*”, é a frase impressa nos umbrais do Inferno visitado por Dante (ALIGHIERI, 1979: 110).

A existência do Purgatório está, pois, ligada à própria existência/conduita do cristão no mundo e subentende uma ideia de continuidade entre o espaço terreno e o além da purgação. Consideramos que esse espaço do além, o Purgatório, estaria separado do plano

226Tradução nossa: “[...] *um além intermediário onde certos mortos passam por uma provação que pode ser abreviada pelos sufrágios – a ajuda espiritual - dos vivos. [...] A existência do Purgatório repousa também sobre a concepção de um julgamento dos mortos [...] essencialmente surgiu como o lugar de purgação dos pecados veniais [...] é também um intervalo propriamente espacial que se insinua e se amplia entre o Paraíso e o Inferno [...] O Purgatório faz parte de um sistema, que é os dos lugares do além, e não tem existência nem significado senão em relação a esses outros lugares [...]*”.

terreno por uma linha bastante tênue, daí a possibilidade das viagens espirituais ao Purgatório, bem como das visitas espectrais aos espaços terrenos.

A prática da comunicação com os mortos pertencia a uma visão mágica do mundo que foi sendo incorporada pela Igreja Católica. No século XVI muitas orações e práticas mágicas associavam as almas do Purgatório às práticas de adivinhação. A devoção dos finados fazia parte de um universo que considerava que as almas eram onipresentes e tinham a capacidade de dizer onde achavam-se as coisas ou pessoas perdidas, bem como de adivinhar o futuro. No entanto, essas práticas se utilizavam com frequência de elementos da ortodoxia cristã, demonstrando mais uma vez a tênue linha que separa os ritos considerados ‘supersticiosos’ ou ‘populares’, dos ritos canônicos oficiais (BETHENCOURT, 2004: 69).

O Purgatório aparece com uma prerrogativa importante: seu funcionamento dependia integralmente da intervenção dos vivos e das relações de solidariedade que se estabeleceram em vida e que continuam na morte, pois as almas precisam de missas e orações para alívio dos seus tormentos (*Idem*, 148). O sufrágio pelos mortos irá então se constituir como prática obrigatória do cristão católico:

Les suffrages pour les morts supposent la constitution de longues solidarités de part et d’autre de la mort, des relations étroites entre vivants et défunts, l’existence entre les uns et les autres d’institutions de liaison qui financent les suffrages – tels les testaments – ou en font une pratique obligatoire – comme les confréries (LE GOFF, 1981: 23-24).²²⁷

Na Bíblia encontramos algumas passagens que servem como justificativa para os sufrágios na doutrina católica: “*Quando o justo morre, a sua esperança não morre*” (Pv 11.7) e, “*se alguém falar contra o Espírito Santo, não lhe será perdoado, nem neste século nem no futuro*” (Mt 12, 32), onde o evangelista fala de uma vida futura após a morte (Cf. LE GOFF, 1981: 231-232). No século XVI, o Concílio de Trento em sua Sessão XXV, já considerava que “*las almas detenidas en él [Purgatório] reciben alivio con los sufragios de los fieles*”²²⁸ e mandava que os bispos fizessem com que os sufrágios, a saber “*los sacrificios de las misas, las oraciones, las limosnas y otras obras de piedad, que se acostumbra hacer por otros*

227 Tradução nossa: “Os sufrágios pelos mortos supõem a constituição de longas solidariedades de uma parte e de outra na morte, das relações estreitas entre vivos e defuntos, a existência entre uns e outros, das instituições de ligação que financiam os sufrágios, tais como os testamentos – ou a fazem uma prática obrigatória – como as confrarias”.

228 Documentos do Concílio de Trento, Sessão XXV, Cap. I “Decreto sobre el Purgatorio”. Disponível em Biblioteca Electrónica Cristiana - <http://multimedios.org/docs/d000436/>.

fieles difuntos, se ejecuten piadosa y devotamente según lo establecido por la Iglesia".²²⁹

Após 1650, os livros de oração se popularizam na Europa e nesse contexto, a pastoral em favor das almas do Purgatório ganha importância e rápida divulgação, chegando ao Brasil através das missões de jesuítas e capuchinhos. Em Portugal, a devoção às almas do Purgatório, também ganha dimensão a partir dos setecentos e são criadas várias confrarias das Almas com a função de promover cerimônias religiosas ligadas ao sufrágio das almas (OLIVEIRA,1991: 349-353). A necessidade do sufrágio passa a ser exortada principalmente nas obras dos padres que escreviam ao estilo da “*espiritualidade do terror*” onde a infernalização das penas do Purgatório é a marca registrada desses autores. A *Missão Abreviada* é provavelmente a última obra desse gênero que foi inaugurado pela obra “*Gritos das almas do Purgatório e meios para as aplacar*” do padre e teólogo aragonês Joseph Boneta y Laplana (1638-1714).

Como o objetivo primeiro dessas obras é despertar os fiéis para as penas do Inferno (e daí, portanto, a infernalização do Purgatório) há a preocupação de mostrar que o Purgatório tal qual o Inferno é um lugar de fogo e de tormentos pelo fogo. O padre Inácio Martins (1513-1598) que pregou no final dos seiscentos descreve o Purgatório a partir de São Gregório, como sendo:

[...] da mesma natureza específica como do inferno [...] está o Purgatório no meio da terra. Dá um santo uma comparação que quadrará. Assim como um marmelo ou camoesa tem no meio certos recolhentos de pvides [sic] pretas assim a terra é redonda e tem no meio certos receptáculos em que estão encarceradas as almas enegrecidas com pecado, um deles é o purgatório.²³⁰

Essas descrições da geografia do além que são embasadas no catolicismo tradicional traduzem essa infernalização, onde o Purgatório só é diferido do Inferno devido ao seu caráter temporário. A descrição do Purgatório dada pelo padre Couto é também muito próxima das representações estudadas por Le Goff:

[...] daquele lugar médio, entre o Paraíso e o Inferno, que se chama Purgatório, isto é, um lugar onde se é purificado dos pecados veniais e das penas devidas a estes pecados, *lugar onde queima um fogo verdadeiro, corpóreo e não unicamente metafórico* – , *que queima as almas sem as consumir* (COUTO, 1868: 121, Grifo nosso).

O padre Manoel do Couto assimila o Purgatório ao Inferno quando descreve o último

229 *Idem*.

230 Inácio MARTINS, *Sermões*, B.N.L. cod. 6271. fl. 390v. (Cf. OLIVEIRA, s/d: p. 611-626).

como “*uma caverna profundíssima cheia de escuridão, de tristeza e horror; é uma caverna cheia de lavaredas de fogo e de nuvens de espesso fumo*” (1868: 78), daí que o Purgatório é definido como um lugar onde os tormentos são “*tais quais os do inferno, só não são eternos*” (*Idem*, 528). Segundo Jacques Le Goff, as tentativas de espacialização do Purgatório na terra, ou pelo menos seus acessos, associavam este aos vulcões, que supunham eram entradas que levavam ao centro da terra (1981: 20).

Manuel do Couto ainda atenta aos que ainda estão vivos para a necessidade de lembrar daqueles que estão ardendo no fogo purgatório. Sua fala é erigida já em torno da condenação: “*e tu, cristão descuidado, que fazes? Ah! Vives no maior esquecimento, no maior indiferentismo: parece que não tens fé nenhuma e caridade muito menos*” (1868:529). Mais uma vez, encontramos o recurso teatral de apelação na primeira pessoa. Para chamar a atenção, o padre se coloca no lugar da mãe do fiel: “*aqui estou sofrendo tormentos tais como os do inferno; sem ver a Deus, e ardendo em fogo; e tu, meu filho, lá estás, comendo o que te deixei, mas não te lembras desta desvalida nem com missa, nem esmola, nem orações, nem indulgências*” (*Idem*, 530).

A crença em que as orações dos vivos são eficazes na redenção de certos mortos constrói uma visão de mundo baseada nas expectativas com relação à vida após a morte. Está em jogo o destino das almas, tanto o destino individual – no qual prevalece a certeza de um julgamento imediato após a morte que o leva ao Purgatório ou direto ao Inferno, pois, somente a alguns pouco escolhidos compete ir direto para o Céu – quanto um destino coletivo, onde se afirma a crença no Juízo Final (Apocalipse) e na Segunda Redenção de Cristo. Assim é que Maria de Araújo “*aprende*” do próprio Cristo uma oração que envolve as almas do Purgatório:

Lembra-se e pode comunicar alguma das orações que aprendeu da boca de Nosso Senhor? Respondeu [Maria de Araújo] que sim e disse ser uma delas: ‘Louvada seja a morte e paixão de Jesus Cristo e as dores da Imaculada sempre Virgem Maria – e mandava dizer ainda – Meu pai abençoe a mim e as almas do Purgatório e tudo que Jesus, Maria e José queira abençoar; que sejam todos abençoados e salvos pelo Sagrado Coração de Jesus e seu preciosíssimo sangue’, com promessa de indulgência toda vez que fossem recitadas essas preces.²³¹

A crença nas almas do Purgatório e que suas orações a favor delas resultariam em indulgências para a própria alma está marcada na própria cultura religiosa herdada por essas

231Auto de perguntas a Maria de Araújo de 09.09.1891 In “*Cópia autêntica...*”, p. 09.

mulheres. Há, pois, uma permanência desses elementos ligados ao catolicismo penitencial na vivência e nas práticas religiosas das beatas do Juazeiro. O trânsito entre os espaços do além aparece quase que naturalizado nas narrativas, e de fato, essas mulheres mantêm uma relação muito peculiar com o sobrenatural, pois, em seus relatos são comuns as descrições das viagens ao Inferno, ao Céu e ao Purgatório.

Purgatório Temporário: o sufrágio do Cardeal Pecci

Enquanto espaço sagrado, Juazeiro terá seu espaço transfigurado temporariamente em um Purgatório. Nesse espetáculo que se dá na Igreja de Nossa Senhora das Dores, a cena central é o sufrágio do Cardeal Pecci, conforme iremos acompanhar na narrativa de Maria da Soledade. Esta beata era “*natural da freguesia do Crato, ora residente na povoação do Juazeiro, idade de vinte nove anos incompletos, solteira*” e ao ser inquirida sobre as viagens espirituais da beata Maria de Araújo, ela afirma que nessas viagens esta beata “*libertava do Purgatório algumas almas, e prendia no inferno alguns demônios mais infensos à Igreja*”, enquanto que com ela se deu o seguinte:

No dia 23 de dezembro de 1890, por ocasião de confessar-me, foi-me imposta como penitência sacramental dar-me toda a Deus para em honra do preciosíssimo sangue de Jesus, das dores de sua Mãe S. S. e maior glória da Trindade S. S., tomar sobre mim as penas de três almas que fossem de papas e assim libertá-las do Purgatório. Sucedeu, porém, que Nosso Senhor não aceitou essa oblação em relação aos papas e substituiu aplicando-a as almas de um Cardeal e dois bispos. No mesmo dia apareceram estas três almas, na ocasião da missa, e perguntando-lhes o padre Cícero quem eram, o que fez em nome e em obediência a Deus, responderam uma que era um Cardeal, e as outras que eram – Episcopus Joachinus et Episcopus Petrus – o primeiro que foi antecessor do Arcebispo da Bahia D. Luiz, o segundo, que foi bispo do Rio de Janeiro. Desde esse dia até o dia seis de janeiro do ano seguinte, estas três almas vinham todos os dias a assistir a missa, colocando-se os dois bispos de um e outro lado e o Cardeal no meio; todos possuídos do maior acatamento [...].²³²

Neste caso, a beata não vai ao Purgatório ajudar as almas, mas, as almas que lá estão cumprindo penitência vêm à Igreja onde o sangue de Cristo foi derramado para serem perdoadas de seus pecados, sendo que o Cardeal foi o único que não se identificou de imediato. Na doutrina católica sobre os mortos e sua interferência no mundo dos vivos, os primeiros são autorizados a aparecer aos vivos com a permissão de Deus “*para os incitar a*

232 Auto de perguntas à Maria Leopoldina F. da Soledade de 17.09.1891 In “*Cópia autêntica*”, p. 23-25.

fazer penitências e para solicitar seus sufrágios” (SCHMITT, 1999: 78). Note-se que a beata fala das “*almas*” dos sacerdotes e não dos seus “*fantasmas*”, o que é interessante, pois, denota a influência das prédicas penitenciais que fala das “*almas do purgatório*”, embora não exista uma diferenciação segura entre fantasma e alma (ambos são imateriais), o termo alma (do latim, *anima*) sugere uma interpretação mais voltada para o sagrado, enquanto fantasma sugere um tom mais profano (Cf. SCHMITT, 1999).

A beata ainda destaca a participação ativa do padre Cícero como intermediador entre ela e as almas. Neste relato está presente também a ideia de um fogo purgatório, um fogo que “*queima sem consumir*”, e que é amenizado paulatinamente com as penitências feitas em sufrágio daqueles que lá padecem, pois, como nos diz a Missão Abreviada:

As penas do purgatório são as mais terríveis e as mais horrorosas. [...] lá no purgatório as almas também estão privadas da vista clara de Deus, e ardendo em fogo tal qual o do inferno. [...] S. Tomás diz, que mais padece uma alma no Purgatório, do que Jesus Cristo padeceu na Cruz. Santo Anselmo diz que o mínimo tormento do Purgatório é maior do que todos os tormentos desta vida [...] (COUTO, 1868: 527-530).

A beata permanece firme em sua missão de sufragar as almas que ali estavam se penitenciando e narra com detalhes como se comportavam as almas durante o tempo em que permaneceram lá na Igreja do Juazeiro, estas sempre em posição de adoração ao Sangue Precioso (os panos manchados de sangue) que estava na caixa de vidro no Sacrário que guardava a imagem do Sagrado Coração de Jesus:

No dia 26 de Dezembro do ano passado, sucedeu que, ao tocar – Sanctus – o Cardeal, inflamado com as chamas de amor que, saindo do Sacrário envolviam o Sacerdote oficiante e se transmitiam ao mesmo Cardeal, sentiu-se incitado a subir ao altar, onde prostrado com a face em terra, em adoração ao sangue de Jesus que então caía sobre ele, como chuva, exclamou: ‘– oh, amor!’ conservando-se nessa posição até o fim da missa. No dia 28 do mesmo mês e ano já declarados continuando-se a sufragar as ditas almas; por ocasião da consagração na missa, o Cardeal elevando as mãos e os olhos, e seu rosto desfazendo-se então em chamas, exclamou: Oh! levita do Santuário, tenro arbusto sacerdotal, vaso de eleição, chamado a serdes sentinela em Israel, vós doce esperança de nossos gozos e resplendores eternos, chegai-vos a este vulcão de amor, (e isto dizendo, apontava para um retábulo do Sagrado Coração de Jesus e o tabernáculo e a caixa de vidro contendo as partículas transformadas em sangue;) atirai-vos às ardentes chamas, acendei-vos em seu abrasado ardor para serdes luz e calor no meio das nossas trevas; terminando com dizer duas vezes ‘– luce mea, ardens, ardens’.²³³

O fogo manifestado na Igreja do Juazeiro é outro indício que demonstra que aquele lugar, temporariamente servia como um Purgatório. A presença dele – “*desfazendo-se em chamas*”, “*vulcão de amor*”, “*ardentes chamas*”, “*abrasado ardor*” – na narrativa de Maria da Soledade está diretamente relacionada ao ato de purgar. Ora, não existe purgação sem o fogo purgatório, pois, “*o fogo porá à prova a obra de cada um*” (1Co 3.13). Conforme Le Goff, o fogo purgatório tem duas características principais. A primeira é que ele é um fogo “*à travers le quel on passe*”, pelo qual se passa, isto é, o fogo purgatório se constitui por excelência em um ordálio, uma prova. São Paulo diz: “*Ele será salvo, todavia como pelo fogo*” (1Co 3.15).

A segunda característica é que o Purgatório é formado a partir de um par, o fogo e a água, que nas representações medievais, indicam que o Purgatório possui lugares ígneos e lugares úmidos e a principal provação das almas seria a passagem alternada pelo fogo e pela água gelada. Nas narrativas de Maria da Soledade não temos a imagem da água. Somente o fogo aparece, em várias formas, inclusive na imagem de um “*vulcão de amor*” fazendo uma analogia entre o calor do fogo e o calor do amor. Não obstante essas variações, o fogo purgatório tem uma função principal onde quer que seja representado, que é o da salvação pela purificação, e é neste sentido que ele aparecerá nas narrativas de Maria da Soledade.

O sufrágio do Cardeal é o ponto alto da narrativa. Solicitado a dizer seu nome, ele responde: “*Ego sum Cardinalis Pecci*”, repetindo três vezes esta frase. Não encontramos em nossas pesquisas nenhuma referência à existência de um cardeal com este nome, ao não ser o próprio papa Leão XIII, cujo nome era Gioacchino Pecci.²³⁴ Ora, como Leão XIII só faleceu em 1903, ele não pode ser o cardeal desta narrativa. Será que este Pecci tinha alguma relação de parentesco com o papa? Segundo o padre Alexandrino a visão foi “*fabricada*” no intuito de “*dispor bem o Santo Padre em favor de Juazeiro*”, pois corria na região a notícia de que “*Leão XIII teve notícia disto, chorou e ficou bem disposto em favor da causa*”.²³⁵ Talvez o fato de o papa chorar, ainda que em uma “*notícia*”, pode indicar uma relação próxima entre ele e este Pecci da narrativa de Maria da Soledade, embora não possamos confirmar esta hipótese. Resolvemos transcrever o relato, embora ele seja um pouco longo, pois nela temos a própria fala do cardeal dando seu testemunho e descrevendo seus sentimentos diante da iminência de ir para o Céu:

Finalmente, no dia seguinte, 6 do mês e ano já declarado, assistindo missa

234 Consultamos o site do Vaticano que contém a lista dos papas e cardeais da Igreja Católica, ordenada por século. Disponível em <http://www.vatican.va>, além da Biblioteca Electrónica Cristiana, BEC.

235 CRA 04,07: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 28.06.1892 In “*Anais*”, p. 227.

aquelas três almas, levadas todas e possuídas do maior acatamento, depois da benção do S. S. Sacramento a que assistiram o Cardeal, como que fora de si, somente possuído de Deus, erguendo as mãos exclamou: *Oh! Caríssimo e dedicado irmão, que amor, que ternura e que reconhecimento não devo eu ter para convosco, quando considero que fostes o instrumento pelo qual quebraram-se cadeias que me detinham nesse cárcere, depois de minha morte; por meio e intermédio de vós é tempo hoje de eu consumir todos os meus trabalhos, subindo da terra ao Céu para habitar, reinar e glorificar aquele que é o princípio e o fim de todas as cousas; vou por tanto entrar no gozo do meu Senhor; e assim, como tomastes parte no meu doloroso e delatado exílio, tomai hoje parte nesta enchente de alegria de que a minha alma está penetrada, e que é o fim de tantas dores, lágrimas e gemidos. Eu me vou para o seio de Deus... para acabar de consumir as minhas vitórias sobre o mundo, o inferno e o pecado, pela minha entrada gloriosa e triunfante em seu reino; [...] – e isto dizendo, voou para o céu, acompanhado de seu Anjo Custódio e de todos os santos que foram seus protetores e advogados neste mundo.*²³⁶

Um elemento a se considerar, é que destarte as tentativas de localização do Purgatório feitas por alguns santos e teólogos da Igreja católica, predomina em relação a ele um sentimento de libertação espacial, onde o Purgatório antes de ser um lugar, é um estado, uma situação: “*pour la théologie catholique moderne le Purgatoire n’est pas un lieu mais un état [...] Le Purgatoire sera un habitacle ou un ensemble d’habitacles, un lieu de renfermement mais aussi de l’Enfer au Purgatoire, du Purgatoire au Paradis, le territoire s’agrandit, l’espace se dilate*” (LE GOFF, 1981: 25; 52, Grifo no original).²³⁷ Por isso, justifica-se que o Purgatório possa estar em qualquer lugar, é um espaço que cresce, um espaço que se dilata. Embora estivesse na Igreja do Juazeiro, o cardeal estava constantemente cercado pelo fogo, pelas chamas ardentes, preso nas “*cadeias de um cárcere*” desde a sua morte, sentindo dores que se manifestavam nas lágrimas e nos gemidos.

O seu sufrágio representa então uma vitória “*sobre o mundo, o inferno e o pecado*”. A descrição de sua ida para o Céu também denota uma obediência ao sistema espacial do além, ele voa para o Céu, ele sobe. O sistema alto/baixo prevalecerá nas representações mais tradicionais desses espaços, veja-se, por exemplo, a narrativa de Dante que mostra uma trajetória desde o Inferno até o Paraíso, passando pelo intermediário Purgatório. A presença do anjo da guarda do cardeal, bem como de seus santos protetores (não nomeados) dá à imagem uma aura celestial. Continuando sua narração (embora aqui de forma bem resumida), Maria da Soledade conta que em 18 de janeiro e dois de fevereiro, respectivamente, os bispos Dom

236 Auto de perguntas à Maria L. F. da Soledade de 17.09.1891 In “*Cópia autêntica*”, p. 24-25. Grifo nosso.

237 Tradução nossa: “[...] *para a teologia católica moderna o Purgatório não é um lugar mas um estado [...] O Purgatório seria um habitáculo ou um conjunto de habitáculos, um lugar de encarceramento mas também do Inferno ao Purgatório, do Purgatório ao Paraíso, o território se alarga, o espaço se dilata*”

Joaquim e Dom Pedro, conseguiram o sufrágio de suas almas sendo suas “*subidas triunfantes*” acompanhadas de “*exclamações cheias de amor*” por parte dela, do sacerdote e dos anjos e santos.

Para a Diocese, essas visões não passavam de artimanhas e invenções das beatas que pretendiam com isso destruir a autoridade diocesana, uma vez que esta não dava crédito aos “*pretensos milagres*” ocorridos em Juazeiro. Entretanto, a narrativa de Maria da Soledade nos permite apreender um pouco da forma como as relações entre o mundo terreno e o mundo espiritual são concebidas por essas mulheres. Os elementos presentes nas narrativas pelas mulheres agem nos sentido de legitimar suas crenças. Se utilizando ainda, do recurso de ligar seus atos à própria instituição eclesiástica representada na figura do confessor, as mulheres erigem para si um lugar de fala, que exprime suas crenças e ao mesmo tempo ratifica certos dogmas da Igreja. Elas se utilizam de elementos do cotidiano da própria ortodoxia para forjar um sistema simbólico que ratificará sua autoridade de fala, no sentido do que nos fala Cassirer:

Todos os conteúdos da consciência mítica-religiosa [...] contém em sua mera existência e em sua constituição imediata uma revelação, que como tal ainda conserva, porém, o traço de mistério – e é justamente essa imbricação, essa revelação, que é igualmente descobrimento e ocultação, imprime no conteúdo mítico-religioso o seu traço fundamental, o caráter de ‘sagrado’ (2004: 137-138).

As almas de sacerdotes, o sacrifício da missa e as orações de sufrágio são, portanto, elementos presentes no conteúdo de uma existência que constrói um sentido baseado no seu valor de ‘sagrado’. Estas práticas sugerem também a intimidade da relação dessas mulheres com o sagrado, intimidade essa que não é partilhada pelos próprios eclesiásticos. Suas práticas falam também de um presente, um momento conturbado onde seu próprio campo de atuação estava sendo podado e circunscrito às áreas restritas de atuação.

As representações espaciais produzidas nas narrativas são baseadas na própria experimentação de um espaço místico que se utiliza de elementos de um sistema simbólico vivenciado nas relações com o sobrenatural, com o mistério. Isso remete a identificação de um espaço de experiência que permite pensar o Juazeiro como um lugar sagrado que forja um horizonte de expectativa da redenção dos pecados. O sagrado se encontra então, no próprio lugar. É o espaço escolhido por Deus que absorve essas características de santidade e que nas narrativas ganha status de sacralidade.

Também podemos supor a partir da narrativa de Maria da Soledade, que ao transportar as almas dos bispos e do cardeal até a Capela do Juazeiro, quer-se mostrar que se lá é um espaço em que até os sacerdotes vem purgar após a morte, não deveria haver por parte da Igreja uma recusa ou mesma uma descrença da sacralidade que aquele espaço condensa, pois segundo o próprio Cristo dizia em uma das revelações de Maria da Soledade:

[...] no dia dezoito de Dezembro de mil oitocentos noventa, depois da comunhão a que seguiu a missa, tive eu uma revelação a respeito nesses termos: É isso um mistério de amor, além da razão humana, nessa segunda vinda mística minha ao mundo, eu hei de ser do mesmo modo traído, blasfemado, injuriado, odiado, escarnecido e vilipendiado ainda mais que dantes por aqueles mesmos a quem vinha salvar e remediar; [...] No dia oito de abril do corrente ano, fez-me Nosso Senhor uma nova revelação sobre o caso de que se trata, dizendo assim: Sou – (neste sangue) uma vítima eucarística, como também uma hóstia de expiação por todos os crimes do mundo inteiro e para restaurar e aumentar a gloria da S. S. Trindade roubada pelos homens.²³⁸

É importante que em nenhum momento, o recurso de apelo à própria Igreja, através de seus sacerdotes, é descartado. Maria da Soledade deixa claro que sempre, suas visões são mediadas por seu confessor, e que Cristo atua em prol do desenvolvimento de sua Igreja. Ela é apenas um instrumento de transmissão da vontade de Deus:

[...] Em outra ocasião, continua a mesma beata [Maria da Soledade], Nosso Senhor fez-me ver que assim como os Padres Franciscanos eram os guardas do Santo Sepulcro assim também haviam eles de ser os guardas do sangue derramado das hóstias consagradas aqui nesta Povoação do Juazeiro.²³⁹

Novamente, a justificação do espaço sagrado utiliza elementos da ortodoxia católica como o culto ao dogma da Trindade, por outro lado, a referência aos padres Franciscanos, uma ordem mendicante, é colocada em oposição à ordem dos padres lazaristas franceses, que naquele momento dirigia a Diocese cearense. Destacamos também o fato de que São Francisco, o fundador da ordem, foi também um grande místico, e alguns dos principais fenômenos que ele manifestou foram também exteriorizados pelas beatas. É um conjunto de crenças como esse que torna possível que mulheres do interior do Ceará empreendam viagens espirituais ao além, no final do século XIX, com o objetivo de ajudar Cristo na missão de resgatar almas ao Purgatório, ou que o próprio Purgatório possa ser ‘transplantado’ e passe a

238 Auto de perguntas à Maria L. F. da Soledade de 17.09.1891 In “*Cópia autêntica*”, p. 24-25.

239 Relatório final do padre Clicério C. Lobo de 22.12.1891 in “*Cópia autêntica...*”, p.62.

situar-se geograficamente no povoado de Juazeiro.

Infelizmente, pouco ficou da vida de Maria da Soledade, apenas o que foi relatado nos inquéritos e em algumas cartas do padre Alexandrino. Sabemos que em outubro de 1892 depois que a segunda comissão fez as experiências com Maria de Araújo e atuava no sentido de conseguir as retratações das outras beatas, ela foi à Barbalha (cidade que faz divisa com Juazeiro e Crato) onde apresentou ao padre Joaquim Sother de Alencar (1858-1914) uma hóstia que havia sangrado em sua boca.²⁴⁰ Logo depois ela foi a Jardim (outra cidade do Cariri) onde “*uma hóstia que ela não pode consumir foi posta no altar*” pelo padre Vicente Sother Alencar (1866-1946). Em janeiro de 1893, as pessoas que assistiram aos fenômenos com Maria da Soledade registraram no cartório de Jardim um documento atestando o “*milagre*”.²⁴¹

Em vinte de setembro de 1894 ela foi intimada a depor pelo padre Alexandrino, embora não tenhamos conhecimento de qual foi sua resposta sabemos que em vinte de outubro ela foi proibida de receber qualquer sacramento, juntamente com as beatas Maria das Dores, Joanna Tertulina da Conceição e Antonia Maria da Conceição. Claro, que grande parte da documentação sobre os eventos de 1889 ainda se encontra inacessível, mas do que sabemos da trajetória desta beata, nos diz que sua insistência em afirmar a veracidade dos fenômenos levou-a também a perder o hábito religioso:

Conferenciei com as beatas Maria da Soledade, Maria das Dores, [Joana] Tertulina e Jahel. Sustentaram seus depoimentos dizendo serem estes as expressões da verdade [...]. Intimei todas as quatro à tirarem o manto, digo, o hábito religioso, e declarei-lhes que estavam privadas dos sacramentos pena que duraria enquanto durasse a contumácia delas. Disse-lhes com toda clareza que do hábito religioso não usariam mais nunca.²⁴²

No entanto, ela continuou a evitar o encontro com o padre Alexandrino ou de dar mais alguma declaração. Em bilhete de dois de novembro de 1894 ela escreve ao padre Alexandrino dizendo que recebeu as ordens do mesmo de ir encontrar-se com ele “*e não sei como possam cumprir as ordens determinadas em virtude dos muitos ataques espasmódicos que constantemente sofro como V. Revma. sabe e assim não posso afirmar minha ida, só sim,*

240 CRA 14,128: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 28.02.1893 In “*Anais*”, p. 235.

241 Segundo Della Cava esses fenômenos foram divulgados no jornal *A Província* do Recife – Pernambuco em 20 de janeiro de 1893 (1976: 98, Nt.23).

242 CPR/CRA 04,28: Carta do padre Alexandrino Alencar a D. Joaquim Vieira, sem data, provavelmente do final de 1893.

se me for possível”.²⁴³ Em data desconhecida de 1895, ela é finalmente intimada à tirar o manto de beata: “Disse-lhes com toda clareza que do hábito religioso não usariam nunca mais”.²⁴⁴ Assim, em 1895, Maria da Soledade, achava-se oficialmente privada do uso do hábito religioso e privada dos Sacramentos, isto é, não poderia mais confessar e comungar do corpo de Cristo, portanto, não seria absolvida de seus pecados e se viesse a morrer, não receberia a extrema-unção.²⁴⁵ Essa não seria, portanto, uma condenação para a vida na terra, mas para a vida no além.²⁴⁶

Visões e viagens ao além: as missões no Purgatório e no Inferno

[...] caiu a dita Beata [Maria de Araújo] em profundo êxtases, ficando a derramar copioso sangue logo depois de sua prostração por terra: corria-lhe então sangue da fronte e dos olhos pela face abaixo, sendo para notar-se que esse facto se reproduziu durante o resto do mês de novembro do dito ano [1890], permanecendo nesse estado, cada vez pelo espaço de cinco horas. Nessas ocasiões entrava ela efetivamente na participação dos sofrimentos das almas do Purgatório que lhe afetavam assim a alma como ao corpo.²⁴⁷

As visitas ao além são narradas na literatura cristã desde aproximadamente o século VI com os *Diálogos* de São Gregório Magno (540-604). A admissão da existência de visões e revelações proféticas denotam uma consciência da fluidez das fronteiras entre a sociedade dos vivos e a sociedade dos mortos. São Gregório autoriza com suas narrativas “*todas as evocações paradisíacas – ou infernais – por ocasião da viagem da alma*” (DELUMEAU, 2003: 74-75). Este gênero literário perdurará sem grandes alterações até o século XIII, tendo seu ápice no século XII com o *Purgatório de São Patrício* (1173-1186 ap.), viagem feita pelo cavaleiro irlandês Owen e com as *Visões de Tnugdál*, escrita provavelmente na metade do século XII por um monge irlandês e que narra a visita ao Inferno e ao Paraíso por um nobre chamado Tnugdál (Cf. DELUMEAU, 2003: 81-83). No século XIII, a narrativa mais famosa sobre os espaços do além, é com certeza, a *Divina Comédia* (1304-1321) do poeta florentino Dante Alighieri, já amplamente estudada na historiografia sobre as viagens ao além (Cf. LE

243 CPR/CRA 07,33: Bilhete de Maria Leopoldina F. Da Soledade de 02.11.1894.

244 CRA: 04,28. Carta do padre Alexandrino Alencar a D. Joaquim Vieira de 1895 (16.05 ?). In “*Anais*”, p. 262.

245CRA: 04,26. Carta do padre Alexandrino Alencar a D. Joaquim Vieira de 20.10.1894. In “*Anais*”, p. 250-251.

246No testamento de 1923 do padre Cícero encontramos uma última referência à esta beata, ela morava em um dos prédios pertencentes ao padre Cícero e que após sua morte deveria ser passado ao controle da então Matriz de Juazeiro (SILVA, 1982: 333).

247 Aditamento à exposição circunstanciada do padre Cícero Romão de 14.09.1891 In “*Cópia autêntica*”, p.18.

GOFF, 1981; SCHMITT, 1999). A *Legenda Áurea*, do arcebispo genovês Jacoppo da Varazze (1228-1298), também contribuiu ao divulgar as vidas dos santos em que os espaços do além eram acessíveis aos vivos (Cf. DELUMEAU, 2003: 94).

Jean Delumeau faz uma distinção entre essas narrativas de viagens e as visões dos místicos com o além e seus espaços. As primeiras se dariam em estado de quase morte ou de morte aparente, já as últimas seriam visões que se davam em sonho ou em estado de êxtase. Peter Dinzelbacher notou em suas pesquisas sobre a “*literatura das revelações na Idade Média*” que houve uma modificação na percepção e nas descrições sobre o espaço fornecido nos relatos de visões a partir do século XII (claro, que essa delimitação temporal não deve ser tomada rigidamente):

Enquanto os lugares do além, desempenham um papel importante para o primeiro grupo de visionários (séculos VI-XII), [...] o segundo grupo (a partir dos séculos XII-XIII) dá apenas descrições fracas e pouco impressionantes desses lugares, pois a ênfase é dada aos personagens celestes. O fascínio exercido pela topografia escatológica perde-se a tal ponto que, depois do século XII, os relatos de visões contam unicamente o encontro com o Cristo, com Maria ou com os santos (*apud* DELUMEAU, 2003: 42-43).

Essa prerrogativa fez com que as descrições das viagens ao além perdessem o caráter descritivo dos lugares visitados, enfatizando a união extática entre o místico e a divindade. Em Juazeiro, as mulheres vão ao Purgatório para auxiliar Jesus Cristo no resgate de almas do Purgatório, às vezes acompanhadas por anjos ou por José e Maria.

No caso de Maria de Araújo, as idas ao Purgatório não podem ser localizadas no rol da literatura das viagens ao além, pois não contém descrições do Purgatório, mas antes enfatizam o estado de êxtase e o casamento místico no qual ela se consagrou como esposa de Cristo. O objetivo da missão era claramente sufragar as almas participando de seus sofrimentos, nesse caso, o sufrágio cumpria sofrer as dores iguais as das almas que lá penavam, por isso ela derramava “*copioso sangue*” quando entrava em êxtase:

Estendida no ladrilho da casa estava a pobre e fraca Maria, em suas mãos cruzadas pousava um crucifixo de metal, onde também, coloquei o meu crucifixo, *estava absolutamente fora deste mundo*, não sentia as misérias desta vida, [...] todo o rosto abrasando e crescendo de esforço em esforço contorcia-se horrivelmente, gemia, ou então perdia toda sensibilidade [...] Coisa inacreditável! eu, os padres Cícero e Quintino *orávamos sobre ela as orações dos mortos, de repente o sangue enxugava o rosto procurava uma certa tranquilidade* [...] Cessadas as orações, de novo o sangue começava à

correr e a aflição vinha logo estampar-se no rosto.²⁴⁸

Tendo a informação das viagens de Maria de Araújo, o padre Clicério questiona acerca delas na trigésima nona questão do seu primeiro depoimento: “*Tem-lhe Deus Nosso Senhor permitido ir muitas vezes em espírito ao purgatório libertar algumas almas?*”, ao que ela responde que sim, e que essas viagens espirituais ao Purgatório se davam a fim de que ela “*entrasse na participação dos sofrimentos das almas para assim aliviá-las e que concorresse com ele para libertá-las*”, como era de “*divina vontade*”, completando ela que havia já libertado muitas almas, inclusive “*algumas das quais foram dela conhecidas*”.²⁴⁹ O fato de ela conhecer algumas das almas, as quais ajudava a retirar do Purgatório é significativo, pois, parece natural que ela fizesse sufrágios para pessoas de sua convivência. Esse detalhe dá ainda verossimilhança à narrativa, já que se ela teve contato com a literatura hagiográfica e, provavelmente teve, ela sabe que é comum que pessoas conhecidas apareçam após a morte para pedirem sufrágios (Cf. SCHMITT, 1999).

Os perigos da ida ao Purgatório são lembrados também pela beata que conta que Jesus lhe ensinou uma jaculatória²⁵⁰ a fim de que pudesse se certificar quanto às aparições de santos e anjos, se eram divinas ou se eram “*ilusões e malícias do inimigo*”. A jaculatória dizia: “*Louvada seja a Paixão e Morte de Jesus Cristo e as dores da Imaculada sempre virgem Maria*” e deveria ser recitada tanto no Purgatório, quanto no Inferno, pois quando fosse ao primeiro iria amenizar as penas das almas que lá se achavam, mas quando fosse recitada no Inferno “*aumentava os horrores do mesmo, provocando os demônios às blasfêmias, ao passo que os anjos e os santos no céu lhe correspondiam dizendo: Para sempre seja louvado*”.²⁵¹

Ainda sobre as idas de Maria de Araújo, é importante destacar que era de conhecimento público que ela fazia essas viagens. Diz o padre Quintino Rodrigues (1863-1929)²⁵² que havia presenciado um êxtase o que representava que a beata se achava no Purgatório, e quando ali ia “*libertava dali algumas almas com participação de suas penas; cumprindo notar-se que nessas ocasiões mostrava ela muito sofrer, derramava de seu corpo bastante sangue*”.²⁵³ O derramamento de sangue, claramente relacionado ao culto eucarístico, não é somente a condição que torna o espaço de Juazeiro um lugar de salvação como vimos

248CPR/CRA 01.05: Carta de monsenhor Francisco R. Monteiro a D. Joaquim Vieira de 25.01.1890.

249 Auto de perguntas feitas à Maria de Araújo de 11.09.1891 In “*Cópia autêntica*”, p. 09.

250 Sf.: Oração curta e fervorosa. *Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*, 2000.

251 Aditamento ao auto de perguntas feitas à Maria de Araújo de 11.09.1891 In “*Cópia autêntica*”, p. 15.

252 Este padre depois condenará os milagres e apoiará Dom Joaquim Vieira. Mais tarde, em 1909, ele se tornaria o primeiro bispo da Diocese do Crato.

253 Depoimento do padre Quintino Rodrigues de Oliveira e Silva de 25.09.1891 In “*Cópia autêntica*”, p. 40.

anteriormente, mas ainda irá incorporar os relatos das viagens aos espaços do além. O sangramento será intrínseco às cenas de sacrifício das beatas de Juazeiro:

[...] quando ela [Maria de Araújo] ia ao Purgatório dava sinais de muito sofrer, e derramava sangue em grande quantidade, o que porém só acontecia quando por ordem de seu confessor ela ia fazer penitência no Purgatório em lugar de Jesus Cristo, para alívio de almas de particular escolha divina; dando-se mesmo derramamento de sangue quando em obediência ao confessor descia ao Inferno.²⁵⁴

Não era somente Maria de Araújo que tinha a graça de ir ao Purgatório por orientação divina (ou por orientação de seu diretor espiritual), outras beatas também não só tinham visões a respeito do Purgatório como iam até lá para ajudar Maria de Araújo em sua missão. Anna Leopoldina diz que “*em espírito*” vira Maria de Araújo “*transportando-se também em espírito*” ao Purgatório onde libertava algumas “*almas que chegava mesmo a conhecer*”, embora aqui fique ambíguo sobre quem conhece as almas, se ela própria ou se Maria de Araújo ou se ambas. A mesma beata diz ainda, que fora ela mesma, várias vezes ao Céu e ao Purgatório, e quando ia a este último “*comungava das mãos do próprio Jesus Cristo em sufrágio das almas do Purgatório*”.²⁵⁵

A beata Jahel Cabral não fazia viagens ao Purgatório, mas tinha inúmeras visões, e dentre todas as suas eram as mais detalhadas. Jahel, por sua vez, teve uma experiência distinta das de Maria de Araújo e de Anna Leopoldina, neste caso ela não exteriorizava nenhum tipo de sangramento, ela apenas via Jesus derramar seu sangue:

Eu muitas vezes, vi distintamente Nosso Senhor a derramar sangue de seu coração e de suas mãos, dizendo, hei de derramar muitas vezes sangue, para chamar assim o povo a mim, como muitas vezes vi Nosso Senhor no Purgatório a derramar ali sangue de seu coração e de suas mãos, dizendo então que tantas outras vezes havia de derramar aqui no Juazeiro o seu mesmo sangue, para o fim de confirmar o povo na fé dos mistérios do amor de seu coração.²⁵⁶

Novamente ela enfatiza o “*eu vi*”, uma garantia de autenticidade para seu relato. A visão desperta é tida como mais privilegiada que as visões oníricas, isto porque na cultura religiosa católica os sonhos são propícios às ilusões do diabo, além disso, um elemento comum à todas as visões e relatos de viagens é que eles sugerem a veracidade do que é

254 Depoimento de monsenhor Francisco R. Monteiro de 27.09.1891 In “*Cópia autêntica*”, p. 42-43.

255 Depoimento de Anna Leopoldina A. de Melo de 28.09.1891 In “*Cópia autêntica*”, p. 48.

256 Aditamento ao depoimento de Jahel W. Cabral de 05.10.1891 In “*Cópia autêntica*”, p. 51.

contado (Cf. SCHMITT, 1999: 89). E de novo, o propósito do derramamento: “*confirmar o povo*”, resgatá-lo do pecado, salvá-lo.

Outra beata, Maria das Dores do Coração de Jesus, de apenas quinze anos e que possuía um nome bem sugestivo, também afirmava ter visões quando meditava sobre a Paixão de Cristo na igreja do Juazeiro. Em uma destas visões “*viu então Nossa Senhora acompanhada de quatro anjos tirar duas almas do purgatório*”.²⁵⁷ Novamente a Virgem aparece no seu papel de intermediadora, aqui a santa interfere diretamente no destino das almas. A relação da Virgem Maria com o Purgatório e com os relatos de viagens ao além remonta ao século XI. A própria igreja a difundiu como “*principal auxiliar das almas*” através dos relatos de aparições de fantasmas nos monastérios franceses (Cf. SCHMITT, 1999). Nos relatos de idas ao Inferno, ainda que não existam tantos detalhes do lugar, temos a ênfase no sofrimento dos que lá estão. As viagens nesse caso, não são sufragadoras ou purgatórias (a não ser para a própria beata que faz a penitência), mas, servem para aumentar a dor dos que lá estão, correspondem, pois, a uma punição:

[...] teve ela [Maria de Araújo] também de ir ao Inferno de ordem do confessor que a mandava em companhia de Jesus, Maria e José, e dos anjos de sua guarda e do próprio confessor, a prender ali os demônios para maior bem da Santa Igreja e Salvação das almas dando-se realmente a prisão dos demônios por intermédio de um anjo com prévio mandado dela em nome de Deus; sucedendo em tais ocasiões banhar-se em copioso sangue, sempre em estado de êxtases.²⁵⁸

A prisão dos demônios no Inferno dava-se provavelmente para interferir na influência destes sobre as almas dos vivos e mortos, favorecendo a conversão efetiva dos primeiros e o sufrágio mais rápido dos últimos. Nas viagens ao Céu, o mesmo sangramento se dava no êxtase, mas desta vez, com um objetivo distinto, o do “*aumento da glória de Deus*”.²⁵⁹ O padre Quintino Rodrigues chegou mesmo a dizer que “*quando ela subia em espírito ao Céu, entretinha colóquios com Deus que então lhe dava lições relativamente ao progresso espiritual da alma o que lhe excitava desejos até mesmo pedidos de ali ficar*”.²⁶⁰ A sensação de júbilo e de progresso espiritual provocada pela ida ao Céu durante um êxtase é o ápice da comunhão divina para o místico.

Difíceis de narrar, as experiências no espaço paradisíaco são bem menos

257 Depoimento de Maria das Dores do Coração de Jesus de 18.09.1891 In “*Cópia autêntica*”, p. 30.

258 Aditamento ao auto de perguntas feitas à Maria de Araújo de 11.09.1891 In “*Cópia autêntica*”, p. 15.

259 Aditamento à exposição circunstanciada do padre Cícero Romão de 14.09.1891 In “*Cópia autêntica*”, p.19.

260 Depoimento do padre Quintino Rodrigues de Oliveira e Silva de 25.09.1891 In “*Cópia autêntica*”, p. 40.

documentadas que as experiências no Purgatório e no Inferno que narram os tormentos e as penas pós-morte. Algumas visões traziam elementos peculiares da representação paradisíaca, como o cálice de ouro cheio de sangue que Anna Leopoldina vê e que é uma clara imagem do sacrifício eucarístico:

Três vezes teve de ir também ao Céu, a mandado de seu confessor, e ali Nosso Senhor mesmo lhe deu a comunhão sob a espécie de sangue contido num cálice de ouro dizendo-lhe então: ‘bebei, que este é o sangue do meu coração’; e isso, como uma prova de como o sangue derramado das hóstias era o verdadeiro sangue dele.²⁶¹

Essas visões se enquadram na perspectiva de uma mentalidade religiosa que admitia a existência de uma continuidade entre o passado, o presente e o futuro.²⁶² Essa percepção escatológica e teleológica do mundo permitia por sua vez, a transitoriedade entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos (DELUMEAU, 2003: 96). O Céu será o lugar da eterna repetição do sacrifício eucarístico, onde Cristo cercados de anjos, santos e da Virgem reproduziria mais uma vez essa cena, agora em prol da conversão e redenção de seus eleitos. Não é coincidência, portanto, que em Juazeiro, Jesus Cristo estivesse “*como num outro Céu, a derramar abundantes graças*”.²⁶³

Os relatos de visões das beatas de Juazeiro possuem a função clara de produzir conversão, seja através do terror e das mostras da ira divina, quando Cristo reclama que seu próprio povo não acredita nele como da primeira vez em que ele veio à Terra, seja através de promessas de graças e de salvação para os que acreditarem nos fenômenos maravilhosos que ali ocorrem. Elas contam “*histórias verdadeiras*” porque na mentalidade da época são “*dadas como verdadeiras*” (SCHMITT, 1999: 89; 95). Como lembra Lucien Febvre, embora se referindo ao século XVI: “[...] *um sonho profético, uma aparição, uma ação ou uma comunicação à distância: fatos. E como duvidar de um fato?*” (FEBVRE *apud* DELUMEAU, 2003: 97-98).

261 Depoimento de Anna Leopoldina A. Melo de 28.09.1891 In “*Cópia autêntica*”, p. 48.

262 O termo “*mentalidade*” é aqui utilizado não só no que concerne ao pensamento de uma dada época, mas também como sugere Jean-Claude Schmitt, refere-se principalmente às crenças, palavras imagens e gestos “*que encontram plenamente seu sentido na atualidade presente e bem viva das relações sociais e ideologias de uma época*” (1999:18)

263 Depoimento de Ângela Merícia do Nascimento de 28.09.1891, In “*Cópia autêntica...*”, p. 48. Grifo nosso.

ÚLTIMO ATO

SONHOS E ESQUECIMENTOS: O REORDENAMENTO DOS ESPAÇOS EM JUAZEIRO

Neste último capítulo, discutimos como o conjunto de estratégias punitivas da Diocese acabou por provocar um reordenamento das peregrinações ao povoado de Juazeiro que até 1894 eram feitas a fim de prestar culto ao Sangue Precioso e que após a condenação dos fenômenos pela Santa Sé se rearranjaram em torno da liderança do padre Cícero Romão Batista. Assim, mais uma vez o ato se compõem de duas cenas. A primeira cena gira em torno dos discursos que cercam o espaço de Juazeiro e seus personagens: desobediência e perseguição. Iremos analisar como pouco a pouco a Diocese foi conseguindo que alguns envolvidos na questão religiosa se retratassem. Além disso, estudamos um pouco como se deu o processo de retratação de algumas beatas, tentando perceber como as mulheres vão saindo do cenário e sendo “*esquecidas*” nas fontes. Na segunda cena destacamos o surgimento de novos espaços de devoção, agora em torno do culto à Mãe das Dores. Nesse contexto, o padre Cícero começa a recontar sua história assumindo Juazeiro como espaço sagrado e como uma missão que recebera em sonho pelo próprio Jesus Cristo. É reconstruído aí um espaço e um tempo sagrado no qual o padre ganha status de *protetor* e *santo*, enquanto as beatas desaparecem do espaço público.

Cena I: Os discursos que cercam o espaço de Juazeiro

Em Juazeiro, a igreja de Nossa Senhora das Dores foi objeto de diversas disputas entre a população e a Diocese. Alguns episódios ocorridos após a chegada do padre Alexandrino na paróquia do Crato demonstram a indisposição da Diocese com os peregrinos e beatas do Juazeiro. O padre critica abertamente em suas cartas o que ocorria na igreja de Juazeiro bem como no próprio povoado. Por exemplo, em agosto de 1893 ele relata que em Juazeiro se fizera uma “*festa do Precioso Sangue [dia 07 de julho] em cujo dia deveria apresentar a comunhão sanguinolenta como outrora*”²⁶⁴, para ele, o suposto “*milagre*” havia sido transformado em espetáculo com o fim de continuar atraindo devotos.

Outra festa, dessa vez, feita para receber o padre Antero – ex-secretário da primeira

264 CRA 14,94: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 03.08.1893 In “*Anais*”, p. 239.

comissão de inquérito – que havia ido a Roma levando uma cópia do primeiro inquérito sem autorização do bispo diocesano, foi descrita pelo padre Alexandrino nestes termos:

No dia dois e três do corrente [julho de 1893], houve missa cantada no Juazeiro com a maior solenidade, sendo a segunda em presença do padre Dr. Antero que teve ali recepção papal na expressão dos fanáticos do Juazeiro. Monsenhor Monteiro disse à muitas pessoas sem a menor reserva ‘ – Andei com o bispo dois anos em visita e nunca ele foi recebido assim’, referindo-se ao Revdo. Dr. [...] Outras pessoas fidedignas me afirmaram que nas comunhões de Maria de Araújo nos dias dois e três do corrente, apareceu sangue, muito sangue, e ouviram dizer que essa *manifestação sanguínea* fora revelada antes à Maria de Araújo. Não me consta que outras beatas entrassem no drama.²⁶⁵

O resultado disso é que em cinco de dezembro do mesmo ano, é expedida uma portaria pelo bispo diocesano proibindo confissões, prédicas e festas no Juazeiro.²⁶⁶ Logo depois, em janeiro de 1894 o padre Alexandrino fala que proibirá também a realização da Semana Santa na cidade,²⁶⁷ e em um sermão sobre o pecado realizado em 27 de março daquele ano na Igreja do Juazeiro critica os “abusos que ali se davam”, bem como “reunião de mulheres à noite, [...] cantando terços pelas casas”,²⁶⁸ o que provocou protestos indignados do padre Cícero que afirmara serem mentiras aquelas acusações.

A partir de 1894, as romarias ao Juazeiro ganharam um novo significado, representavam uma forma de desobediência aos decretos da Suprema Congregação do Santo Ofício promulgados e divulgados na Carta Pastoral do bispo Dom Joaquim de 25 de julho daquele ano. As peregrinações significavam uma afronta não só a Igreja, mas, mais diretamente ao bispo diocesano. No entanto, o padre Cícero ia, paulatinamente, ganhando mais e mais destaque nas correspondências entre o padre Alexandrino e Dom Joaquim e o assunto principal era a sua teimosia e resistência em assumir expressamente que não acreditava que os “eventos ocorridos no Juazeiro” eram milagres. Isto, dizia ele, não afirmaria porque “sem detrimento de minha consciência eu não podia negar a verdade e sinceridade do que fui testemunha”.²⁶⁹

Em 1894, a ordem expressa era não confessar nem prestar os sacramentos àqueles que

265 CRA 04,17: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 04.07.1893 In “Anais”, p. 238. Grifo no original. Nessa mesma carta ele fala que envia em anexo a descrição minuciosa da festa. Infelizmente não temos esse anexo.

266 CRA 14,02: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 05.12.1893 In “Anais”, p. 244.

267 CRA 04,23: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 01.01.1894 In “Anais”, p. 245.

268 CRA 14,125: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 27.03.1893 In “Anais”, p. 245.
269 *Idem*.

recusassem a negar a crença no Sangue Precioso, isto, segundo o padre Cícero fazia de Juazeiro um lugar onde “*milheiros e milheiros de almas excluídas dos sacramentos [...] [padeciam] verdadeira perseguição*”.²⁷⁰ Ilustrativo disso é um episódio narrado por Paulo Elpídio. Ele conta que uma vez foi na casa do padre Alexandrino de Alencar quando:

[...] vinha saindo de dentro uma mulher em adiantado estado de gravidez. Impressionou-me os gritos da mulher. Ela dava murro com a mão direita, na palma da mão esquerda, e gritava ainda mais alto que o Vigário: ‘Acredito, acredito, acredito! Se quiser me confessar, me confesse, se não quiser, não me confesse!’ (MENEZES, 1985: 66).

A desobediência às decisões da Santa Sé, portanto, não partia somente dos sacerdotes e beatas envolvidos no processo episcopal. A população também recusava obedecer, mesmo correndo o risco de morrer sem a absolvição dos pecados. Até antes de setembro de 1894, o padre Cícero – embora tivesse suas ordens suspensas – podia ainda celebrar missa fora dos limites de Juazeiro. Assim, para atender à necessidade da população, ele costumava ir celebrar na capela do Sítio Saquinho, um lugar distante dois quilômetros e meio da cidade do Crato, como narra Paulo Elpídio:

Em um desses dias, reservado ao descanso, fui a Juazeiro. Passando pelo Saquinho encontrei o padre [Cícero] à frente de uma considerável procissão. Mas, sem santo. Em Juazeiro, encontrei um sacerdote dizendo missa por ordem do Bispo. A vila, no entanto, dava a impressão de que se encontrava sem viva alma. O enviado à Santa Sé celebrou ouvindo as moscas voarem, no espaçoso templo de Nossa Senhora das Dores [...] (MENEZES, 1985: 65).

Ir assistir à missa do padre Cícero e deixar o “*sacerdote do bispo*” às moscas, se configurava naquele momento como uma tática de resistência às ordens do Diocesano – para o padre Alexandrino, um claro ato de desobediência –. Assim, os crentes continuavam ratificando a fé nos milagres da “*Terra Prometida*”, mas, as obrigações cristãs não eram deixadas de lado. Em setembro de 1894, o padre Cícero recebe uma carta de Dom Joaquim que continha mais uma série de proibições que desta vez se estendia não só ao padre Cícero, mas também ao monsenhor Monteiro e aos padres Antero, Manoel Rodrigues, João Carlos Augusto e Vicente Sother:

Proibimos, sob pena [ilegível] *ipso facto incurrenda* [sic], [...] [de] comunicarem-se, por palavra ou por escrito ou por *interposto* [sic] [ilegível]

270 Carta do padre Cícero Romão ao Cardeal Gotti de 16.11.1895 In SILVA, 1982: 19.

com as seguintes mulheres: Maria Magdalena do Espírito Santo de Araújo, Jahel Wanderley Cabral, Maria Leopoldina Ferreira da Soledade, Maria das Dores do Coração de Jesus, Joaquina Timotheo de Jesus, Antonia Maria da Conceição, Maria Joanna de Jesus, Anna Leopoldina de Aguiar e Rachel Sisnando Lima, que depuseram no processo do Juazeiro.²⁷¹

Nessa carta, o bispo retira a última faculdade que restava ao padre Cícero: a de ministrar o Santo Sacrifício da Missa. Os sacerdotes citados acima também ficaram proibidos de ministrar a missa “*e presidirem a qualquer ato religioso na Capela principal do Juazeiro e em outras Capelas ou oratórios, que porventura existam na circunscrição do Distrito do mesmo Juazeiro*”.²⁷² Esta proibição abalou profundamente o padre Cícero. Neste momento, ele se acreditou vítima de uma severa perseguição. Se por um lado, ele evitava falar sobre os eventos de 1889 – pelo menos, a viva voz –, por outro lado, não deixava de ratificar as inumeráveis conversões que se realizavam no Juazeiro:

O nosso bispo espantou-se do bem que os fatos do Juazeiro produziram, que foram um fonte de salvação tão grande que foi como um chamado do Céu; e o povo em massa, gente de todas as classes, sacerdotes, homens de letra, ignorantes e sábios, médicos, ímpios de todas as classes, maçons e grandes pecadores os mais horrorosos, mulheres de má vida, tudo se movia em ordem a procurar o Céu, todos afirmavam: foi uma voz de Deus chamando a todos por sua Misericórdia, se consertando Freguesias inteiras, renascia a vida da fé por toda a parte.²⁷³

Perseguição. Esse mote estará presente de forma cada vez mais eloquente nas cartas do padre Cícero: “*Pois ali nada mais resta senão recitação do rosário fora da Igreja, na praça pública, pedindo-se a Mãe da Misericórdia [...] que ninguém se perverta no meio da perseguição, que exclui milheiros de almas de todos os recursos da salvação*”,²⁷⁴ diz criticando a decisão da Diocese de só prestar os sacramentos a quem negasse acreditar nos fenômenos de Juazeiro. O padre Cícero também se queixa da atitude do pároco do Crato com relação às beatas e, principalmente com relação à Maria de Araújo:

Nem nunca Maria de Araújo, nem nenhuma das outras em nada desobedecem, em nada, pela graça de Deus sofrendo como verdadeiro

271 CPR/CRA 03, 20: Carta de D. Joaquim Vieira ao padre Cícero Romão de 13.09.1894. Grifo no original. Uma observação: a citada Joaquina Timotheo de Jesus era uma beata dirigida do monsenhor Francisco Rodrigues Monteiro, por vezes citada também erroneamente como uma das mulheres que dizia experimentar fenômenos. No primeiro inquérito ela somente confirma os fenômenos com Maria de Araújo e, por conseguinte dizia acreditar que eles eram divinos.

272 *Idem*.

273 Carta do padre Cícero Romão a D. Jerônima de 08.01.1896 In SILVA, 1982: 79.

274 Carta do padre Cícero Romão ao Cardeal Gotti de 16.11.1895 In SILVA, 1982: 19.

martírio por Jesus Sacramentado, *um abismo de calúnias, de injúrias e de perseguição, em nome da Santa Sé e do Bispo.*²⁷⁵

Inevitavelmente, as idas do padre Alexandrino ao Juazeiro sempre causavam um desconforto, tanto para ele quanto para os “juazeiristas”²⁷⁶, como ele chamava aqueles que acreditavam na causa do Juazeiro: “*Tendo alguém espalhado uma notícia que eu iria fechar as portas da Igreja do Juazeiro, alguns romeiros sabendo da minha chegada ali com o fim de confessar alguns doentes, armaram-se de clavinote faca [sic] para impedir que eu cumprisse as ordens de V. Ex.a.*”²⁷⁷ Nesses episódios de confrontação, que não foram poucos, é possível perceber bem a oposição que se fazia entre a fala do padre Cícero que alegava a *perseguição* e a fala do padre Alexandrino que acusava a *desobediência*.

Os enfrentamentos mais sérios geralmente se davam na Igreja, como em uma vez em que o padre Alexandrino recebeu ameaças “*de toda sorte se eu tivesse a audácia de ler a referida Pastoral*” que havia sido emitida pela Santa Sé em julho e que condenava os fenômenos de Juazeiro como embustes. Obstinado, o padre Alexandrino dirigiu-se ao Juazeiro em 16 de setembro de 1894, com o fim de fazer a leitura da Pastoral quando:

[...] algumas mulheres durante a leitura da mencionada Pastoral disseram por vezes, é mentira, é mentira; e alguns homens e mulheres em não pequena quantidade retiraram-se para não ouvir a leitura e sermão. [...] o povo do Juazeiro em quase sua totalidade, não aceita a Decisão da Santa Sé baseada [sic] em sofismas. [...] Esta turba ignara composta de criminosos e homens de todo o jaez são capazes de tudo.²⁷⁸

Nesta mesma carta, o padre Alexandrino pede uma interdição para a igreja do Juazeiro, pois, “*o espírito de revolta está ali plantado e V. Ex.a sabe quem lançou a semente*”, diz, referindo-se ao padre Cícero. Seis dias depois, ele recebe uma pastoral que proíbe os sacerdotes de celebrar missa na Igreja do Juazeiro, “*ou outra qualquer encravada no respectivo distrito*”.²⁷⁹ Também, com o fim de coibir os diversos cultos e principalmente com o objetivo de destruir o movimento de peregrinação, a Diocese proibiu em 1895 que a igreja de Nossa Senhora das Dores recebesse sacerdotes que assumissem os serviços religiosos do povoado, ficando os fiéis católicos subjugados às visitas dos padres da paróquia do Crato,

275 Carta do padre Cícero Romão ao padre Francisco F. Antero de 04.10.1896 In SILVA, 1982: 26. Grifo nosso.

276 CRA 08, 02: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 30.06.1894 In “Anais”, p. 247.

277 CRA 14,111: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 20.09.1892 In “Anais”, p. 231. Grifo no original.

278 CRA 04,24: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 20.09.1894 In “Anais”, p. 248.

279 CRA 04,25: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 26.09.1894 In “Anais”, p. 250.

entre eles, o próprio padre Alexandrino. A Igreja permaneceu sob essa proibição até 1916 (PAZ, 2005: 95).

Uma das grandes querelas entre o pároco do Crato e o padre Cícero – o que envolvia, por consequência a população de Juazeiro e os amigos de ambos – dizia respeito à ida de Maria de Araújo para a Casa de Caridade de Barbalha. O bispo queria que a beata saísse de Juazeiro, provavelmente para tentar acabar com um dos focos de visitas dos peregrinos. Preocupava a quantidade de pessoas que se concentrava na frente e nas imediações da casa da beata que desde 1893 morava com seus irmãos. Certa vez, o padre Alexandrino afirmou que encontrou “*a casa repleta de mulheres talvez umas duzentas e o terreiro e imediações ocupados por quinhentos e tantos homens entre os quais alguns armados*”.²⁸⁰ A ida de Maria de Araújo para a Casa de Caridade representava, portanto, a transferência do foco de atenção para um espaço, no qual a Diocese poderia controlar de forma mais eficiente o acesso não só a Maria de Araújo, mas ao objeto de adoração que era o sangue que continuava ano após ano, a jorrar dos estigmas da beata.

Sempre usando como desculpa o fraco estado de saúde de Maria de Araújo, o padre Cícero e a família dela conseguiam driblar as ordens do Diocesano. Em 13 de setembro de 1894, o padre Alexandrino insiste mais uma vez com Maria de Araújo, dando-lhe o prazo de quatro dias para ir para Barbalha. No dia dezesseis seguinte, ele recebe a visita de dois irmãos da beata – ela possuía oito irmãos, sendo quatro homens e quatro mulheres – que afirmavam que Maria estava prostrada e não podia ir para a Casa de Caridade. Ele estende o prazo até o fim do mês de setembro, mas no dia seguinte, 17 de setembro, o irmão mais velho de Maria de Araújo o convida a ir até a casa dela a fim de ver o estado de saúde no qual ela se encontrava. O próprio padre Alexandrino narra o episódio:

[...] montei à cavalo, fui a casa da referida beata [...] entrei [...] fui ao quarto da beata onde encontrei-a doente. Intimei-a a dar-me resposta definitiva se ia ou não para a Casa de Caridade, mas não pude ouvir a resposta. O terceiro irmão e uma irmã moça interrompeu-nos e disseram em voz alta ‘– Ela não vai, ela não vai porque não queremos’. Neste comenos [sic] fecharam por fora a porta do quarto, e então supus que os três irmãos que se achavam no quarto me quisessem ofender. Bati logo a porta que foi imediatamente aberta, saí incólume, me fui a cavalo, reprovei o procedimento do povo ali reunido, e nesta ocasião o terceiro irmão da beata, de nome José de Araújo, aproximou-se do cavalo e disse ‘– Ela não vai porque eu não quero!’. Repeli-o e segui para o Crato, e quando estava a pequena distância, ouvi vivas não sei a quem; talvez ao padre Cícero e a Maria de Araújo.²⁸¹

280 CRA 04,24: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 20.09.1894 In “*Anais*”, p. 248.

281 *Idem*, p. 249.

Os conflitos vão ficando mais intensos com o tempo. É possível notar nas cartas do padre Alexandrino a tensão pela qual ele passava. Em quase todas as cartas, a partir de 1893, ele cita algum episódio no qual sua vida foi ameaçada. Logo em seguida, diz ao Bispo que não quer ir mais ao Juazeiro, com medo de ser assassinado. Do seu lado, o padre Cícero dava outra versão sobre o procedimento que o padre Alexandrino usava para conseguir seu intento – o de levar Maria de Araújo para a Casa de Caridade de Barbalha. Conta que certa vez, o pároco do Crato chegou em Juazeiro dizendo:

[...] que havia de arrastar daqui Maria de Araújo (que está ela prostrada quase morta, parálitica de um lado, sem quase poder falar que se ouvisse). Ele gritava que havia de arrastá-la aquela cabrita ou por gesto ou a força, não obstante ela sempre dizer que não desobedecia [...] E lá chega este padre [Alexandrino] com dois cabras armados um de faca e garrucha ou revólver e outro de facão e cacete e fala com tanta imprudência que algumas mulheres com medo saltam pela janela, e entrando para o quarto onde estava Maria de Araújo (que estava como já disse quase morta de doença e de aflição) e fechou ou mandou fechar a porta e estando dentro, um dos cabras armados de facão e cacete quis entrar, então dois senhores de consideração que aí se achavam Leopoldino de Major Pedro e outro não consentiram que o tal homem armado entrasse, mesmo sem se oporem com armas, nem de modo nenhum violento, somente disseram que não consentiam que ele entrasse, então saiu o padre de um modo que não era pra se supor de um padre e sai espalhando e dizendo pelo Crato que bem quinhentos homens armados lhe fizeram resistência e desacato e o quiseram matar [...].²⁸²

Não obstante, em 26 de setembro de 1894, o padre Alexandrino recebe uma portaria do bispo (de 13 de setembro) na qual proibia alguns padres de celebrar na Capela do Juazeiro, de se comunicarem com as beatas, “*mulheres culpadas no embuste do Juazeiro*” e ordenando novamente que o padre Cícero redistribuísse aos seus respectivos donos os donativos recebidos em nome dos “*pretensos milagres do célebre Juazeiro*”.²⁸³ Mas, na prática essas proibições pouco representavam para a população devota. O padre Cícero alegava que os donativos eram esmolas recebidas para o patrimônio de Nossa Senhora das Dores e ignorou deliberadamente a proibição, pois dizia que recebia as esmolas, “*exigindo dos senhores [doadores] que me facultem a gastá-las no que achar mais conveniente*”.²⁸⁴ O bispo, obviamente, concordava com o padre Alexandrino, e criticava as romarias, culpando o padre

282 Carta do padre Cícero Romão ao padre Francisco F. Antero de 04.10.1896 In SILVA, 1982: 25-26.

283 CRA 04,25: Carta do padre Alexandrino de Alencar a Dom Joaquim Vieira de 26.09.1894. In “*Anais*”, p. 250. O padre Cícero já havia sido proibido de receber esmolas em nome dos fenômenos de Juazeiro. Ver: CRA 14, 116. Carta do padre Alexandrino Alencar a D. Joaquim Vieira, datada de 27.09.1892. In “*Anais*”, p. 232.

284 CRA 14,116: Carta do padre Alexandrino Alencar a D. Joaquim Vieira de 27.09.1892 In “*Anais*”, p. 232.

Cícero pelo seu desenvolvimento e permanência:

E os pobres visitantes do Juazeiro, desprevenidos da verdadeira instrução religiosa, admirados de certas singularidades, que não observam em outros sacerdotes, retiram-se uns para atrair outros a virem ver o *novo taumaturgo*, mantendo-se, desta maneira, constante romaria àquele lugar, com grande vantagem para o comércio, é certo, mas enorme dano à fé católica, pois além da crença nos supostos milagres reprovados, leva a esta pobre gente, falsas ideias religiosas desprezando os ensinamentos da Santa Igreja para se apegar a grosseiras práticas supersticiosas, tornando-se vítimas inconscientes de nefandos especuladores.²⁸⁵

Em 20 de outubro, ele comunica ao bispo que o povo de Juazeiro não procura o confessor. Na mesma carta, diz ainda, chateado que não esperava que o padre João Carlos (um dos amigos do padre Cícero) voltasse ao Cariri com permissão de confessar mulheres: “*Talvez esse padre venha a servir de obstáculo às medidas tomadas por mim, padre Manuel Cândido [pároco de Barbalha] e os padres do Seminário [...] [de] não confessar ninguém sem primeiro interrogar se reprovam ou condena os fatos do Juazeiro*”.²⁸⁶ Nem todos os sacerdotes obedeciam às ordens que o bispo dava e que o pároco do Crato devia fazer cumprir. Alguns padres continuavam confessando mulheres e penitentes que acreditavam nos milagres de Juazeiro e se “*esqueciam*” de inquirir se eles reprovavam ou não os fatos do Juazeiro:

Pe. Vicente Pinto Teixeira, Vigário de Aurora, tem confessado e continua a confessar indistintamente a penitentes que acreditam nos fatos do Juazeiro, e este procedimento tem feito afluir grande número de pessoas daquele povoado em cujo número só não se contam os rebeldes que depuseram no processo. Consta que o padre Cícero manda os seus sequazes se confessarem lá.²⁸⁷

Outra tática utilizada para fugir ao alcance do diocesano era procurar uma igreja onde o sacerdote estivesse fora da jurisdição da paróquia do Crato. Assim, não só os “*penitentes*” iam para Aurora – cidade distante 80km do Crato – para se confessar, mas também para casar ou executar quaisquer votos que precisasse de uma confissão prévia:

Alguns noivos de Juazeiro vieram pedir licença para se casarem na Aurora.

285 Carta Pastoral de D. Joaquim Vieira de 1897. Grifo nosso. (MACEDO, 1969: 142).

286 CRA 04,26: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 20.10.1894. In “*Anais*”, p. 252.

287 CRA 08,21: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 11.12.1895. In “*Anais*”, p. 260-261.

Concedi licença a alguns que me afirmaram ter de se mudarem para lá. Depois conhecendo que não queriam casar-se aqui por causa da confissão na qual eram obrigados a se declararem descrentes dos fatos de Juazeiro, neguei-lhes as licenças que pediram.²⁸⁸

Em novembro de 1894, Maria de Araújo, havia finalmente ido morar na Casa de Caridade de Barbalha. Não obstante, mesmo estando distante cerca de dez quilômetros da Capela do Juazeiro, afirmavam que a beata continuava “fazendo milagres, a fim de que não cessem as romarias”.²⁸⁹ Mas, o Juazeiro se achava sem missas e atendimento espiritual, pelo menos desde setembro, quando do episódio narrado acima pelo padre Alexandrino. Nem mesmo a tradicional Missa de Natal foi celebrada naquele ano de 1894.

Outros casos de desobediência narrados pelo padre Alexandrino chegam a ser engraçados: “[...] ouvi dizer que o padre José Alves, que V. Ex.a. conhece muito bem, tendo sido suspenso declarou: ‘– Estou suspenso!!! Pois já sei o que devo fazer’. Apostatou e casou-se com uma viúva rica na freguesia de que é Vigário.”²⁹⁰ Mas, para a Diocese o grande desobediente, era sem dúvida o padre Cícero. O padre Alexandrino acreditava que “enquanto o padre Cícero se conservar obstinado, os embustes do Juazeiro não cessarão”.²⁹¹ Várias vezes, o pároco do Crato teve suas solicitações negadas, suas ordens refutadas, seus desejos insatisfeitos. Para o padre Alexandrino, a obstinação do padre Cícero equivalia à desobediência, mas para este último era óbvia a perseguição empreendida pelo bispo e pelo pároco do Crato.

Um episódio marca bem essa oposição. Em 13 de junho de 1897, o padre Alexandrino convocou o padre Cícero para uma entrevista reservada, às quatro horas da tarde no consistório da Igreja Matriz do Crato.²⁹² Este respondeu que tendo recebido a mensagem às cinco horas da tarde, “não tinha mais lugar a satisfação do chamado, nem também se revelava a necessidade da entrevista [...] pode fazê-lo com melhor vantagem por escrito; pois ‘verba volant et scripta manent’ [as palavras faladas voam e as escritas permanecem]”.²⁹³ O padre Cícero pedia tudo por escrito, mais que uma mania, era provavelmente um meio de se resguardar de possíveis ataques, uma vez que, segundo ele, “a calúnia e a má vontade, que não respeitam ninguém, há muito me perseguem e me faz vítima, pode ainda em desempenho

288 *Idem*.

289 CRA 08,06: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 21.11.1894. In “Anais”, p. 252.

290 CRA 14,95: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 05.12.1894 In “Anais”, p. 253.

291 CRA 08,22: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 24.12.1895. In “Anais”, p. 261.

292 CRA 04,32: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 13.06.1897. In “Anais”, p. 270.

293 Carta do padre Cícero Romão ao padre Alexandrino de Alencar de 13.06.1897 In SILVA, 1982: 14.

de seu ofício atribuir-me crimes e desobediência”.²⁹⁴ Nessa troca de acusações, o padre Alexandrino atribuía essa fala ao caráter obstinado e teimoso do padre Cícero, que *“pelo modo de falar dele, não se julga obrigado a obedecer ao Santo Ofício*”.²⁹⁵ Já este último dava ao primeiro a pecha de caluniador e perseguidor. O resultado disso, é que ambos sofreram muito, mas o padre Alexandrino entrou para a história no papel de vilão, enquanto o padre Cícero foi retratado por muitos como santo.

***“Dizer a verdade”*: As retratações das beatas de Juazeiro**

Em janeiro de 1895, o Internúncio Apostólico no Brasil, frei Jerônimo Maria, escreve ao bispo Dom Joaquim José Vieira, solicitando informações sobre os procedimentos dos padres Cícero Romão, Clicério da Costa Lobo e monsenhor Francisco Monteiro, após o recebimento da Decisão e Decretos do Santo Ofício sobre os fatos de Juazeiro. O Internúncio perguntava ainda sobre a retratação de Maria de Araújo e das outras beatas. A esta solicitação, o bispo responde que ainda não havia obtido sucesso completo na busca das referidas retratações. Apenas quatro beatas – Antonia Maria, Jahel Cabral, Maria Joana e Rachel Sisnando – haviam confessado os *“seus erros e desvios; outras, porém ainda sustentam os seus desatinos*”.²⁹⁶ Dos sacerdotes envolvidos, o padre Clicério Lobo, ex-delegado da primeira comissão episcopal havia se retratado formalmente e se submetido à Diocese:

O Revdo. Clicério da Costa Lobo, que se achava na Diocese da Paraíba, espontaneamente apresentou-se-me no dia 22 de janeiro último; recolheu-se ao seminário, onde fez retiro espiritual por três dias, no fim dos quais ofereceu-me a retratação, que V. Ex.a Rev.ma verá no [ilegível] incluso. Este Sacerdote está hoje inteiramente convencido de que foi mistificado por certas pessoas interessadas na comédia.²⁹⁷

Já o padre Antero, dizia Dom Joaquim, *“desempenhava papel saliente neste triste negócio, nega-se a dar público testemunho das desobediências à Santa Sé; e isto por mal entendido amor próprio, que espero será vencido*”.²⁹⁸ Para o bispo, o maior problema ainda era o padre Cícero. Este já havia sido convocado três vezes pela Diocese a elaborar uma carta de retratação e obediência aos Decretos da Santa Sé, mas, segundo o bispo, sempre o fazia

²⁹⁴*Idem.*

²⁹⁵ CRA 04,33: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 28.06.1897. In *“Anais”*, p. 271.

²⁹⁶ CPR/CRA: 07,01. Carta de D. Joaquim Vieira ao Internúncio Apostólico, Frei Jerônimo de 04.02.1895.

²⁹⁷ *Idem.*

²⁹⁸ *Idem.*

com “*equivocos*” e “*tergiversações*”, isto é, ele jurava obediência à Igreja, mas não negava o caráter divino dos fenômenos:

Recebi um novo ofício que V. Ex.a Rev.ma me dirigiu em 28 de novembro pp. [próximo passado: 28 de novembro de 1894] não se conformando com a declaração que por escrito fiz da minha obediência à Divisão e Decreto da Suprema Congregação da Santa Inquisição Romana e ordenando-me que fizesse outra no prazo de três dias conforme a minuta que enviou-me prescrevendo-me omitindo a frase, onde dizia que sem detrimento de minha consciência, eu não podia negar a verdade e a sinceridade do que fui testemunha [...] *eu falando assim, não quero de forma alguma sustentar nem defender os fatos ocorridos no Juazeiro, quando já declarei e torno a declarar que uma vez que a Sagrada Congregação do Santo Ofício os condenou e reprovou, eu os condeno e reprovoo obedecendo sem restrição [...] como filho submisso e obediente da Santa Igreja.*²⁹⁹

Deste modo, o bispo acreditava que o padre Cícero, “*homem original e principal protagonista da deplorável comédia*”, queria apenas ganhar tempo, uma vez que já havia solicitado autorização para ir a Roma defender sua causa pessoalmente, “*com intuito de entreter alguns [de] seus sectários na esperança de reforma da sentença do Santo Ofício sobre o caso [...]*”.³⁰⁰ Segundo o bispo as peregrinações continuavam porque o padre Cícero “*alimenta nesta pobre gente uma certa dúvida sobre a Decisão do Santo Ofício*”.³⁰¹ Mais tarde, na sua última Carta Pastoral, o bispo irá dizer em tom de mágoa que uma só palavra do padre Cícero teria sido o bastante para cessar as romarias ao povoado de Juazeiro.³⁰²

Ainda na mesma carta ao Internúncio Apostólico, Dom Joaquim lamenta não haver conseguido a retratação de Maria de Araújo. Segundo ele, “*até o presente, esta abominável mulher tem ocultado os embustes e sacrilégios que cometeu: não procura confessar-se e nem poderá ser absolvida enquanto não revelar **extra confessionem** os horrores que praticou*”.³⁰³ É imperativo dizer que Maria de Araújo nunca se retratou. Depois de suas idas e vindas, das Casas de Caridade do Crato e de Barbalha para Juazeiro, finalmente ficou reclusa em uma casa para “*mulheres desamparadas*” situada na Rua Grande do povoado – não coincidentemente, atual Rua Padre Cícero – até sua morte em 1914 (Cf. OLIVEIRA, 2001).

Monsenhor Monteiro, também havia se retratado e segundo o bispo, estava se

299 Carta do padre Cícero Romão a D. Joaquim Vieira de 16.12.1894 In SILVA, 1982: 16. Grifo nosso.

300 CPR/CRA: 07,01. Carta de D. Joaquim Vieira ao Internúncio Apostólico, Frei Jerônimo de 04.02.1895.

301 *Idem*.

302 Carta Pastoral de D. Joaquim Vieira de 1898 (MACEDO, 1964: 149).

303 CPR/CRA: 07,01. Carta de D. Joaquim Vieira ao Internúncio Apostólico, Frei Jerônimo de 04.02.1895.

portando bem, “*prestando inteira obediência à Santa Sé*”.³⁰⁴ O padre Alexandrino, encarregado de mandar notícias periódicas sobre os principais envolvidos na questão religiosa do Juazeiro, confirmava ao bispo esse fato. Segundo ele, monsenhor Monteiro lhe declarara que “*não crê em mais nada e que Juazeiro para ele é como se nunca existisse*”.³⁰⁵ Em outra carta, padre Alexandrino conta um acontecimento que comprovaria a retratação de monsenhor Monteiro: indo esse padre confessar uma doente, não consegue porque “*ela doente conserva a crença nos fatos de Juazeiro, não quer de forma alguma reprová-los e condená-los como ordena a Sagrada Congregação por cujo órgão falou a Santa Sé*”.³⁰⁶ Monsenhor Monteiro deixa a doente sem confissão sob o risco de morrer sem absolvição, mas “*poucos dias depois, é chamado o padre Cícero para confessar tal doente, dirige-se à casa dela, absolve-a, exprobrando depois o procedimento de monsenhor Monteiro e outros colegas que, em idênticas circunstâncias, procedem como ele*”.³⁰⁷

O padre Antero, ex-secretário da primeira comissão, agiu de forma diferente: não se retratou e em 1896 pediu carta de ex-confirmação, isto é, uma carta de transferência para outra Diocese, o que o retirava da jurisdição de Dom Joaquim. O bispo aceitou o pedido, mas o padre Alexandrino viu nisso uma cilada: “*por essa forma, ficou isento do castigo que merece pela sua rebeldia [do padre Antero]*”.³⁰⁸ Mas, no ano seguinte, entregou uma “*declaração escrita dizendo que prestava obediência inteira e sem equívoco ao Decreto de 4 de abril de 1894, que reprovou e condenou os pretensos milagres*”.³⁰⁹

Como não podia deixar de ser, as primeiras retratações vieram das mulheres que depuseram no primeiro inquérito. As beatas viviam sob constante ameaça de perder o hábito, o direito aos sacramentos, e para aquelas que dependiam da Casa de Caridade, o maior receio era ser expulsa de lá. Através das cartas é possível acompanhar como paulatinamente, o padre Alexandrino conseguiu que algumas dessas mulheres se retratassem, embora o projeto não tenha tido completo sucesso.

O caso mais emblemático é o de Antonia Maria da Conceição. Esta beata não ficou tão famosa quanto Maria de Araújo, mas seu caso nos chamou atenção ao percebermos que ela atraía, tanto quanto sua companheira, a atenção das comissões episcopais enviadas para Juazeiro. Por exemplo, já no primeiro inquérito ao ser inquirida sobre os êxtases e revelações

304 *Idem*.

305 CRA 08,06: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 21.11.1894 In “*Anais*”, p. 252.

306 CRA 08,18: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 11.07.1895 In “*Anais*”, p. 259.

307 *Idem*.

308 CRA 08,27: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 16.05.1896 In “*Anais*”, p. 266.

309 Carta Pastoral de D. Joaquim Vieira de 1897 (MACEDO, 1969: 143).

acontecidos com Maria de Araújo, Antonia responde que:

[...] ela mesma viu em espírito a beata no Céu e no Purgatório, glorificando quando ia ao Céu, a SS. Trindade, e sofrendo quando ia ao Purgatório, em lugar de Nosso Senhor, libertando assim muitas almas. [Perguntada se tem tido] alguma revelação especial, relativamente ao sangue, a carne e ao coração nas hóstias aparecido: Ao que respondeu que tendo ido em espírito, muitas vezes, a adorar o sangue aparecido nas hóstias na Igreja do Juazeiro, como penitência sacramental que lhe era imposta, teve em ditas ocasiões de lhe ser revelado por Jesus Cristo ser aquele sangue, aquela carne e aquele coração, que nas hóstias apareciam, a verdadeira carne, o verdadeiro sangue e o verdadeiro coração divino d' Ele; revelações essas que eram confirmadas por Maria S.S. e seu esposo S. José.³¹⁰

Percebemos que Antonia, não quer se apresentar somente como espectadora dos eventos que estão acontecendo ao seu redor, assim como Maria de Araújo, ela também é um instrumento divino, assim, durante o depoimento, a beata é tomada de um êxtase e produz um “*fenômeno*” diante dos padres da comissão, ela produz com o corpo a sua verdade:

[...] eis que a testemunha tomada de êxtases apresentou entre os dedos polegar e índice da mão direita quatro partículas dizendo: ‘– que Nosso Senhor mandava entregar aquelas quatro partículas a seu Confessor para que ele comungasse juntamente com os Padres da Comissão e a própria testemunha e isso como prova da verdade do fato de que a carne, o sangue derramado, tanto das Hóstias, quanto dos Crucifixos e bem assim o Coração humano em que se transformaram as Hóstias, algumas vezes eram verdadeiramente a Carne, o sangue e o Coração de Jesus’ [...].³¹¹

A “*produção*” de um fenômeno miraculoso diante da comissão episcopal teria o objetivo de convencer os padres da verdade de suas palavras. Tática essa que se fez efeito no primeiro inquérito, na qual a atenção dos padres estava voltada para a essência dos “*milagres*”, no segundo não obteve sucesso, uma vez que a estratégia clara do inquérito é o de produzir outras “*verdades*” que servissem para desqualificar os fenômenos, desacreditando-os, bem como ao espaço no qual eles se reproduziam. Depois que o primeiro inquérito é invalidado, Antonia é intimada a depor no segundo inquérito, em 16 de setembro de 1892, o padre Alexandrino, reclama em carta dirigida ao bispo diocesano da relutância da mesma em “*confessar a verdade*”:

[...] nada consegui da beata Antonia a quem interroguei sobre a procedência das partículas que apresentou aos Padres da comissão e cousas mais, e em

310Depoimento de Antônia Maria da Conceição de 28.09.1891 in “*Copia autêntica...*”, p. 44-45.

311*Idem*, p. 45.

resposta só obtive o seguinte: que as partículas foram dadas à ela por Nosso Senhor J. Cristo, como havia dado em outras muitas sendo as ditas partículas sempre comungadas [ministradas?] pelo confessor dela [monsenhor Monteiro], que a dirigia antes da vinda da comissão ano passado. Fiz-lhe ver que isto era impossível e que se falasse a verdade continuaria na Casa de Caridade, se não seria dela expulsa, isto depois de haver empregado meios suasórios [sic]. Oito dias depois prazo que julguei suficiente, chamei-a de novo, e ela afirmou a mesma cousa e disse que se cem vezes fosse interrogada, cem vezes diria a mesma cousa embora fosse expulsa da Casa.³¹²

As ordens da autoridade diocesana, com relação ao caso eram claras. Em carta enviada ao padre Alexandrino em 20 de agosto de 1894, D. Joaquim discorre sobre uma série de “*Instruções que devem ser fielmente observadas no tocante às pessoas envolvidas nos fatos do Juazeiro*”. A estratégia da Igreja naquele momento objetivava fazer com que as beatas falassem aquilo que eles queriam ouvir, as perguntas seriam, segundo as ordens do diocesano, direcionadas nesse sentido:

Chegam àquela casa [refere-se à Casa de Caridade do Crato] sem prévio aviso [...] fará vir a sua presença a mesma superiora, a quem recomendará toda ressalva e segredo e lhe ordenará que chame em uma sala na mesma capela as beatas Antonia Maria da Conceição e Maria Joana de Jesus, que depuseram no processo; presentes as ditas beatas, o Revdo. Capelão e Superiora da Casa, diz-lhes o seguinte: ‘– Em obediência às ordens do Sr. Bispo Diocesano declaro-lhes que, tendo a Santa Sé Apostólica condenado os embustes do Juazeiro como detestável e ímpio abuso da divina Eucaristia, e tendo as senhoras deposto no processo muitas falsidades, todas por exaltação da fantasia, chegando a senhora Antonia a apresentar partículas aos Padre da Comissão, [ilegível] dizendo com Nosso Senhor falar [...] mandalhe dizer o Senhor Bispo que se as Senhoras confessarem tudo à mim e ao Revdo. Capelão e a Senhora Superiora ficarão privadas e continuarão a residir nesta casa, ficando tudo em reserva; se, porém, negarem-se a confessar suas faltas, serão expulsas’ [...].³¹³

A expulsão da Casa de Caridade é a principal ameaça feita às beatas, atuando como um eficiente dispositivo disciplinar. Pensamos que a Casa de Caridade se apresenta como um espaço onde as mulheres tinham uma maior liberdade de atuação, uma vez que eram mulheres leigas, isto é, não tinham vínculos oficiais com a Igreja. No entanto, essas Casas como qualquer recolhimento feminino existiam sobre a proteção da Diocese, e era um local para a educação moral e religiosa das mulheres. Expulsar da Casa o ‘mau exemplo’, isto é, aquelas mulheres que poderiam devido a sua desobediência causar revolta e contestação contra a

312 CPR/CRA: 04.12: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 16.09.1892.

313 CPR/CRA: 04.01: Carta de D. Joaquim Vieira ao padre Alexandrino de Alencar de 20.08.1894.

autoridade diocesana era uma função do padre Alexandrino.

Constrói-se aí uma relação de dependência mútua entre confessor e confessado, de maneira que o confessor exerça um poder que ‘adestre’ o comportamento daquele em que a verdade é extraída. Para Michel Foucault (1987), a confissão é como um ritual de discurso no qual o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado, isto é, faz-se necessário que o confessado diga o que o confessor quer ouvir, se estabelece aí uma relação de poder: aquele que exerce o poder depende do outro que traduzirá em discurso a manifestação do poder recebida.

Neste ritual, a verdade é autenticada pelos obstáculos e as resistências que teve de suprimir para poder se manifestar. Em caso de resistência à *verdade* pretendida, o poder se manifesta de outra forma: se faz perceber de modo disciplinador ao impor regras de conduta a fim de obter o resultado esperado. A disciplina atua como um princípio de controle, fixando-lhes limites pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma reatualização permanente das regras: “*O poder disciplinar é, com efeito, um poder que, em vez de se apropriar e de retirar, tem como função maior ‘adestrar’, ou sem dúvida adestrar para retirar e se apropriar ainda mais e melhor*” (FOUCAULT, 1987: 143).

Se não dita de livre e espontânea vontade, a verdade precisa ser extorquida, extraída, mediante ameaças à alma ou tortura ao corpo: “*Disse-lhe eu [refere-se à beata Antonia] [...] se continuar a sustentar suas velhacadas e embustes, será expulsa da Casa de Caridade e privada de todos os sacramentos*”.³¹⁴ Embora seus esforços, o padre Alexandrino demonstra em suas cartas certa dificuldade para impor suas ordens; em várias delas, reclama de que algumas beatas estão dispostas a manter o embuste, destas, Antonia é a que age de forma mais contundente e muitas vezes contraditória. Em 20 de setembro de 1894, o padre Alexandrino procura a beata Antonia na Casa de Caridade e a mesma continua sustentando o que disse no primeiro inquérito:

[...] notadamente ter de Deus recebido as partículas. Contestei-a, dizendo ser isto impossível, e animei-a à dizer a verdade. Tudo foi baldado; nada se conseguiu. Dei a mesma beata o prazo de três dias fazendo-lhe ver as penas que lhe seriam impostas, se não falasse a verdade.³¹⁵

Dois dias depois, em 22 de setembro, Antonia declara que:

314 CPR/CRA 04,26: Carta do padre Antonio Alexandrino a D. Joaquim Vieira de 20.10.1894.

315 CRA 04,24: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 20.09.1894 In “*Anais*”, p. 248-249.

[...] são falsas todas as declarações constantes de um depoimento dela no processo do Juazeiro, e que, por conseguinte nunca teve revelações de espécie alguma, nunca tendo visto ou ouvido nada que se referisse ao Juazeiro; que Jesus Cristo, Maria Santíssima e S. José nunca lhe apareceram, que os êxtases, que se diz lhe ter sobrevivido na ocasião de seu depoimento foi todo fingido, que as partículas na mesma ocasião apresentadas foram por elas levadas para o fim de passá-las como miraculosas, que tudo o mais que afirmou em seu depoimento no processo não passa de grosseiro embuste do qual está sinceramente arrependida.³¹⁶

Finalmente, a confissão se realiza e o mecanismo de poder faz efeito na acusada dos embustes. No entanto, a beata retorna dias depois da sua retratação à presença do padre Alexandrino:

[...] a qual depois de haver confessado os embustes que praticou, como V. Ex.a. terá visto no documento remetido em dias do mês passado – veio à casa de minha residência, no dia 4 do corrente à tarde [4 de outubro], declarou-me que não falou a verdade na retratação passada naquele mesmo documento. Disse-lhe eu: ‘– *A senhora falou a verdade, agora quer negá-la*’. A retratação já deve estar em poder do Senhor Bispo; por tanto é impensado conversar mais sobre estas cousas. Se continuar à sustentar suas velhacadas e embustes, será expulsa da Casa de Caridade e privada de todos os sacramentos.³¹⁷

Na mesma carta em que relata este fato, o padre Alexandrino, diz que dez dias depois (14 de outubro), procurou a mesma beata na Casa de Caridade em que esta era recolhida, encontrando-a doente. Perguntada novamente se afirmava ser verdade os embustes que testemunhara no processo, ela confirmou, sendo então expulsa em definitivo da casa de caridade e privada do uso do hábito religioso e dos sacramentos:

Perguntei a ela na presença da Superiora, se ainda sustentava o que havia deposto no processo [leia-se, primeiro inquérito]? Respondeu que sim. Disse-lhe então: ‘– Tu não mereces fé, és uma perjura, indigna de estar nessa casa, onde sempre te comportaste mal, desobedecendo à Superiora e vivendo na ociosidade. Por atenção a Monsenhor Monteiro que foi sempre benfeitor desta casa [e que havia sido o confessor dela], não foste a mais tempo expulsa. Deponha o hábito religioso, e saia imediatamente desta casa, e fique sabendo que está privada dos sacramentos’.³¹⁸

O padre Alexandrino atribui o comportamento instável de Antônia Maria à imitação

316 Carta anexa ao segundo inquérito, datada de 22.09.1894. In “*Cópia autêntica...*”, p. 71. Versão transcrita por Salatiel Barbosa.

317 CRA 04,26: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 20.10.1894 In “*Anais*”, p. 250-252. Grifo nosso.

318 *Idem*.

das outras beatas. Segundo ele, dias antes de Antonia voltar atrás no seu depoimento, outras quatro beatas sustentaram obstinadamente a sobrenaturalidade dos fatos ocorridos ali.³¹⁹ Ele se refere às beatas Maria da Soledade, Maria das Dores, Jahel Cabral e Joana Tertulina. Em fins de abril de 1895, já expulsa da Casa de Caridade e proibida de usar o manto de beata, Antonia procura o padre Alexandrino, conforme ele narra em carta de 21 de maio do mesmo ano, a fim de que o mesmo padre a confessasse:

Procurou-me e pediu em todo empenho que eu a confessasse ao que respondi que só o faria se ela descobrisse todos os embustes que pôs em ação. Disse ela que descobriria tudo, e faria o que eu determinasse. Efetivamente, muitos dias depois desta entrevista, veio a casa de minha residência onde, perante mim, o Pe. Miguel e os três signatários do documento – fez sem constrangimento algum as revelações nele exaradas depois de juramentada. Exmo. Sr., Antonia desta vez falou a verdade que já uma vez teve a infelicidade de negar, perjurando. Ela está convertida sinceramente [...]. Depois de declarar a Antonia que a confissão dela devia ser geral, impus-lhe a ela diversas penitências, ordenei que fizesse um diligente exame de uns dez dias e já comecei a confessá-la, o que soube religiosamente cumprir. Notando nela excelentes disposições resolvi-me marcar a comunhão dela para o dia da Ascensão. Agora veio-me a mente perguntar a V. Ex.a. o seguinte: se Antonia quiser depois de algum tempo andar de manto e mesmo ir para a Casa de Caridade eu devo permitir? Eu serei dora [sic] [de agora] em diante o Diretor dela, isto a pedido que me fez [...].³²⁰

Ela também é proibida pelo padre Alexandrino de se comunicar com outras beatas, com José Marrocos e “*outros apaniguados do padre Cícero*”.³²¹ Mais tarde, José Marrocos irá dizer que o padre Alexandrino para conseguir a retratação ameaçou a beata com o inferno.³²² A partir daí não temos mais registros dessa beata, pelo menos na documentação a qual tivemos acesso. Mas, outras beatas também dificultaram o trabalho do padre Alexandrino. A principal tática usada por elas era eventualmente dar alguma desculpa para não comparecer às “*conferências*” que ele convocava: “*a esquivança delas para comigo, porque sabem que eu não dou crédito às revelações, êxtases e outras peloticas e escamotagens que fazem*”.³²³ É, portanto, no espaço manipulado pela Diocese que a resistência dessas mulheres é revelada através de ações que burlavam as proibições diocesanas. Não procurar a confissão, ou se confessar com um padre fora da paróquia se configura enquanto atos de contestação à estratégia de coerção de seus atos e palavras.

319 *Idem*.

320 CRA 08,16: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 21.05.1895 In “*Anais*”, p. 259.

321 *Idem*.

322 CRA 08,17: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 27.05.1895 In “*Anais*”, p. 259.

323 CRA 14,111: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 20.09.1892 In “*Anais*”, p. 231. Grifo no original.

Frequentemente o padre Alexandrino tem que explicar ao bispo seu insucesso. Atribui isso, geralmente, ao grande trabalho que tinha na freguesia, uma vez que poucos padres ali estavam autorizados a confessar e ministrar sacramentos, diz ele que o serviço da freguesia “*cada dia se avoluma mais em razão da população adventícia atraída pelos milagres do Juazeiro*”.³²⁴ Obviamente, ele também culpava a rebeldia das beatas e sacerdotes que, segundo ele, atrapalhavam o andamento do trabalho:

Exmo. Sr., é bem difícil a minha posição nesta freguesia atualmente porque devo por um lado cumprir todas as ordens de V. Ex.a. e por em atividade minha fraca cooperação no intuito de desmascarar o negócio do Juazeiro, e por outro lado conservar-me ou antes portar-me de um modo tal que não suponham os fanáticos daqui que eu estou hostilizando o Pe. Cícero. Se de tal se convencessem, talvez me estrangulassem.³²⁵

Para complicar a situação do padre Alexandrino, os “*fenômenos extraordinários*” experimentados pelas beatas, não só não cessaram, como se reproduziam continuamente. Em fevereiro de 1893, ele comunica ao bispo que Maria da Soledade também dizia manifestar o sangramento eucarístico:

A beata que está atualmente na ordem do dia é Maria da Soledade. Foi com ela que se deu o fato da Barbalha, e mais um outro no Jardim semelhante ao da Barbalha com algumas modificações. Tendo ido ao Jardim em fim de janeiro [...] encontrei o padre Cícero em companhia de José Marrocos que seguiam também para o Jardim. Ali querem tratar de uma justificação sobre a manifestação da hóstia sanguenta na boca de Maria da Soledade [...].³²⁶

Outras ações das beatas denotam ainda, a impotência do padre Alexandrino em controlá-las. Na mesma carta, ele diz ao bispo que desconfia que “*uma das santas do Juazeiro*”, referindo-se à beata Maria das Dores, havia comungado duas vezes seguidas na missa de Natal: “*sendo a comunhão dada por mim que conheci-a na da primeira vez na Casa de Caridade, mas não na Matriz pelas cautelas que tomou. Pessoas de critério viram-na comungar em um e outro lugar no mesmo dia [...] segundo observei e me informaram, ela é culpada; e apesar disso, é venerada pelos romeiros e beatos do Juazeiro*”.³²⁷ O bispo, por sua vez, exigia que o pároco do Crato fosse mais enérgico com as beatas, ora, quanto mais aquela

324 CRA 14,98: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 07.04.1893 In “*Anais*”, p. 236. Grifo no original.

325 CRA 04,11: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 31.08.1892. In “*Anais*”, p. 229.

326 CRA 14,128: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 28.02.1893. In “*Anais*”, p. 235.
327 *Idem*.

resistência iria durar?! O padre Alexandrino se defende:

Sr. Bispo, eu tenho sido prudente quando se trata do negócio do Juazeiro, mas nunca condescendi com as beatas e muito menos com as *milagrosas*. Estas nunca se confessam comigo e as outras que vão ao meu confessorário reconciliar-se com Deus *tem sido muitas vezes ameaçadas de não serem absolvidas* se comungarem mais do que eu permito.³²⁸

Outra preocupação do padre Alexandrino era no tocante à direção espiritual das beatas. Para ele, enquanto o padre Cícero e seus aliados tivessem autorização para confessar mulheres, as beatas não iriam recorrer aos ‘sacerdotes do bispo’. Ainda, segundo ele, continuava a reunião de mulheres na igreja do Juazeiro, a despeito da ordem contrária do bispo. O comportamento rebelde das mulheres seria, segundo ele, não só apoiado, mas também estimulado pelo padre Cícero. Ele ilustra essa opinião com o seguinte episódio:

No dia oito do corrente, às duas horas da tarde, depois da missa do padre Cícero, fiz um sermão sobre o pecado e no fim deste, falei sobre alguns abusos que ali se davam, tais como a reunião de beatas e mulheres à noite, ora cantando terços pelas casas, ora carregando materiais para uma Igreja, etc. Quando exprobrava o procedimento de semelhante gente, o Pe. Cícero, do altar onde estava, interrompeu-me dizendo a altas vozes diante da grande massa de povo que me rodeava que não era exato o que eu dizia; que eu estava mal informado; que aqueles fatos nunca tinham se dado, etc. Tive a prudência de não romper com ele na ocasião e nem mesmo depois; apenas lancei-lhe no rosto o seu desgraçado procedimento [...].³²⁹

Na mesma carta, ele conta ao bispo que pelo menos, uma vitória já estava certa, conseguira que a beata Jahel Cabral aceitasse fazer a retratação: “*A Jahel está separada da comunhão do Pe. Cícero e das santas do Juazeiro. Estas últimas, nem sequer, consentem que ela as acompanhe do Juazeiro para esta cidade*”.³³⁰ Outra beata, Anna Leopoldina, se retratou logo em seguida, não por medo de ser excomungada mas porque estava de casamento marcado com um primo, segundo o padre Alexandrino, “*depois de correrem boatos infamantes dela beata com o referido primo*”, e continua:

[...] há dias impetraram dispensa de parentesco, e licença de hora, lugar e dispensa de banhos a fim de não haver escândalos. A beata impetrou também dispensa do voto de castidade [...] Este fato tem produzido bastante alarme

328 CRA 14, 94: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 03.08.1893 In “*Anais*”, p. 239. Grifo nosso.

329 CRA 14,125: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 27.03.1894 In “*Anais*”, p. 246..

330 *Idem*. Grifo no original.

aqui e no Juazeiro, e causado sensação enorme em toda a população.³³¹

Aqui, o padre aproveita para questionar o comportamento dos sacerdotes que “*extorquiam votos de moças de tenra idade e inexperientes [...] a maior parte das beatas daqui estão ligadas por ritos e outros votos de igual natureza*”.³³² A retratação de Anna Leopoldina, é quase uma acusação. Ela afirmou ao padre Alexandrino e a duas testemunhas “*nunca ter dito o que estava no processo. ‘– Não me lembro que isto se desse’, me disse ela. ‘– Escreviam o que queriam’*”.³³³ Na mesma carta, comunica ainda a retratação de Maria Joana que “*depois de alguma hesitação, declarou ser falso o que dissera no depoimento exarado no processo*”.³³⁴ Até setembro de 1894, isto é, após a condenação dos fenômenos de Juazeiro pela Sagrada Congregação do Santo Ofício, o padre Alexandrino só havia conseguido a retratação de três beatas: Jahel Cabral, Anna Leopoldina e Maria Joana. Suas maiores queixas eram com relação ao comportamento de Maria de Araújo, Marias das Dores, Maria da Soledade e Joana Tertulina, segundo o padre Alexandrino, “*as queridas do Pe. Cícero*”.³³⁵

É preciso abrir um pequeno parêntese para explicar a atuação peculiar da beata Joana Tertulina. Escolhemos não incluir esta beata em nosso estudo porque ela não reivindica para si participação nos fenômenos e diz que nunca recebeu nenhuma graça particular. Joana Tertulina, mais conhecida como beata Mocinha nasceu em 27 de janeiro de 1864, na freguesia do Riacho do Sangue – atual Jaguaretama, norte do Ceará –, sendo filha de Francisco Antônio de Oliveira e Maria Teotônia de Oliveira. Ficou órfã em 1879 e foi morar na povoação de Juazeiro com uma senhora chamada D. Naninha, “*uma professora que instalou em Juazeiro uma escola para ensinar crianças do sexo feminino*” (ALENCAR; MENEZES, s/d: 12).

Em 1885, ela recebeu o manto de beata na mesma solenidade que conferiu o manto às beatas Maria de Araújo, Maria das Dores, Jahel Cabral e Maria da Soledade. Logo em seguida foi morar na casa do padre Cícero e com a morte da mãe deste se tornou a governanta da casa do padre. A grande questão que envolve o caso de Joana Tertulina é o apoio incondicional que ela dá ao padre Cícero e o não acatamento às Decisões do Santo Ofício. Ela afirma obediência à Igreja, mas não nega o milagre, tal qual o padre Cícero. Por vezes, se recusa a ir ao encontro

331CRA 08,02: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 30.06.1894 In “*Anais*”, p. 247.

332 *Idem*.

333 CRA 04,24: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 20.09.1894 In “*Anais*”, p. 249.

334 *Idem*.

335 CRA 04,28: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 16.05(?).1895 In “*Anais*”, p. 262.

do padre Alexandrino alegando estar doente ou ocupada.³³⁶ Quando o padre Alexandrino a intima a tirar o manto de beata ela responde:

Não sei por que o Sr. Bispo me castiga com as outras; eu não tive graças particulares como elas afirmam. No meu depoimento tudo quando disse foi baseado no que me disseram outros entre os quais alguns sacerdotes. Vou escrever a ele [ao bispo] pedindo uso de clemência para comigo.³³⁷

A beata Mocinha sempre afirmou sua fidelidade ao padre Cícero e aos milagres de Juazeiro e jamais negou essa proposição até a sua morte em 20 de abril de 1944, ocasionada por um câncer de fígado (ALENCAR; MENEZES, s/d: 17). A relação entre Joana Tertulina e o padre Cícero é exemplificadora da dependência que existia entre as beatas e os sacerdotes. Como já falamos anteriormente, está explícito o vínculo que unia o ‘pai espiritual’ e suas filhas.

Em outubro de 1894, a beata Rachel Sisnando faz sua retratação. Infelizmente não temos a carta onde o padre Alexandrino dá os detalhes da “*confissão*” de Rachel. Também não temos registro de que Maria das Dores, Maria da Soledade, Joana Tertulina e Maria de Araújo tenham se retratado. Em maio de 1896 ele volta a falar sobre as mulheres. Para ele, a peculiaridade entre as beatas do Cariri é que “*em vez de serem dirigidas querem ter a ousadia de dirigir os confessores, o que deu lugar ao meu mano padre Francisco dizer que não gostava de dirigir e confessar as mulheres do Cariri, e particularmente desta cidade, porque [elas] queriam saber mais que os padres*”.³³⁸ E concluía dizendo que felizmente no Cariri, o hábito de se tornar beata caíra em desuso: “*O beatismo atual não é o mesmo de outrora, e nem nossa religião está mais tão desvirtuada como já foi, graças a Deus. Grande número de beatas tem deixado os mantos e voltado para o século. Algumas delas estão de casamento quito. Já ninguém fala mais em tomar o manto*”.³³⁹

Mais do que uma questão de desuso, acreditamos que as severas penas que o bispo aplicou às beatas envolvidas nos acontecimentos de 1889, provocou o receio das mulheres em

336 Uma das três cartas escritas por beatas é de Joana Tertulina. Escrita em 20 de novembro de 1894 para o padre Alexandrino, ela diz: “*De posse da carta de Vossa Reverendíssima, expondo que não só acham-se pessoas da Casa muito doentes e a meus cuidados como eu própria me acho doente, [ilegível] se estes embaraços cessarem cumprirei fielmente o que me diz*”. Uma das várias vezes que ela recusou o chamado do padre Alexandrino a dar novo depoimento. CPR/CRA: 07,34.

337 CRA 04,28: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 16.05(?).1895 In “*Anais*”, p. 262.

338 CRA 08,27: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 14.05.1896 In “*Anais*”, p. 264-265.

339 *Idem*.

tomar o manto de beata. Como explica Renata Paz, no início do século XX, o termo também começou a significar carolice, fanatismo e superstição: “*É importante notar que a rejeição dos ‘milagres’ e o redirecionamento da questão religiosa abrem espaços não só para a colocação das beatas num plano secundário, mas, sobretudo para a sua caracterização como embusteiras e fanáticas*” (1998: 84). Em sua Carta Pastoral de 1897, o bispo D. Joaquim ressalta: “*Maria de Araújo e as outras mulheres invencioneiras já estão bem conhecidas, havendo parte delas confessado e deplorado seu embuste e parte caído em completo desprezo, de modo que hoje em dia, não vogam mais as suas astúcias*”.³⁴⁰

Aqui a ideia de esquecimento está ligada a noção de desmascaramento. Uma vez tidas como atrizes de uma farsa as beatas deveriam sair de cena. Assim, o esquecimento historiográfico dessas mulheres foi acima de tudo, um esquecimento social que buscou e conseguiu através das inúmeras técnicas do ‘fazer falar uma verdade’, que elas não só negassem suas narrativas de milagres, mas também, que desaparecessem do cenário. Para a Diocese cearense isso representou uma vitória: se não foi possível acabar com as romarias a Juazeiro, ao menos, as mulheres saíram de cena. O elemento inesperado, nesse caso é que paulatinamente, o padre Cícero foi ganhando *status* de santo.

340Carta Pastoral de D. Joaquim Vieira de 1897 (MACEDO, 1969: 140).

Cena II – Como os sonhos construíram uma Nova Jerusalém

Conta a tradição que, depois de um dia cansativo, atendendo os fieis no confessionário e nos outros misteres presbiterais, dirigiu-se a escola do professor Simeão para uma soneca, reclinando-se sobre a mesa que ali havia. *Sonhou* então que lhe aparecia Jesus, acompanhado dos doze apóstolos, como no painel famoso da *Santa Ceia de Leonardo Da Vinci*. O Cristo deixava entrever também o seu coração [...] o Mestre recrimina a ingratidão dos homens e reafirma sua disposição de dar mais uma chance de salvação à humanidade pecadora. O quadro se completa com o surgimento de um grupo de flagelados, maltrapilhos e esfomeados. O *Coração de Jesus* volta-se então para o padre Cícero e diz: ‘E tu, Cícero, cuida deles!’ (BARBOSA, 2007: 17; Grifos nossos).

Em dezembro de 1871, o padre Cícero celebrou a sua primeira missa na povoação de Juazeiro. Naquela noite ele teve um sonho. Embora não saibamos quando esse sonho foi contado pela primeira vez, em nossa análise, consideramos que esse sonho faz parte de uma reescrita da história de Juazeiro. Uma história que vincula a vida do padre Cícero ao povoado. Até o momento, defendemos em nosso trabalho que Juazeiro foi fundado como espaço sagrado a partir dos fenômenos de 1889, ou melhor, a partir da narração das experiências místicas das beatas caririenses no processo episcopal de 1891.

A partir da condenação dos “*fatos de Juazeiro*” pela Santa Sé, a história do povoado ganhará uma nova interpretação. Ela será contada mais uma vez, agora pelo padre Cícero. Essa nova história começa em 1871 na sala de uma escola onde o padre Cícero – agora narrador e protagonista da história –, descansava e onde ele sonhou que o próprio Jesus Cristo lhe dava a missão de cuidar dos habitantes miseráveis daquele lugar. Cícero começou a imaginar-se padrinho, líder e administrador daquele povoado. O padre Antenor Silva ao resumir a trajetória dele, lembra que outro sonho fora o responsável pela fundação de um espaço importante: um sonho de Dom Bosco ocorrido também no final do século XIX deu origem à Brasília, a capital federal (1982: 340).³⁴¹

É interessante também, que a história do sonho nunca tenha sido escrita de próprio punho pelo padre Cícero, um homem que aliás escrevia muito como denota as mais de três mil cartas existentes no Arquivo Histórico da Cúria Diocesana. É um relato oral que foi passado através de gerações e a versão de Salatiel Barbosa que usamos aqui é uma das muitas leituras feitas sobre as motivações do padre Cícero em permanecer em Juazeiro, ou melhor,

341 Nesse sonho, ocorrido em 30 de agosto de 1883, Dom Bosco é guiado por um jovem até a América do Sul, chegando aos paralelos 15° e 20° que se localizavam em um extenso planalto com um imenso lago. Neste lugar será construída quase 80 anos depois a cidade de Brasília.

em mudar-se para o Juazeiro, dado que até abril de 1872 ele morou efetivamente na cidade do Crato. Porém, mais importante que questionar quando o padre começou a contar sua experiência em Juazeiro, é analisar que consequências resultaram dessa escolha.

Para Salatiel Barbosa, Juazeiro foi fundado a partir de três fatos: o sonho de 1871, que levou o padre a morar no Juazeiro; o “*milagre*” de 1889, que consagrou o povoado como cidade santa; e a guerra de 1914, que confirmou o poder de liderança do padre junto à população local (2007: 20). Para Régis Lopes Ramos, “*Durante toda a sua vida, o Padre Cícero nunca mostrou resistência para falar que a decisão de morar em Juazeiro fora consequência dessa aparição de Cristo*” (2000: 21). Não obstante, o sonho do padre Cícero implica na reconstrução de um tempo sagrado. Como lembra Ramos, no sonho temos duas composições imagéticas que são muito comuns entre as populações sertanejas: a primeira é a da Santa Ceia, imagem presente em praticamente todos os lares católicos; a segunda é a imagem do Sagrado Coração de Jesus que como vimos é o carro-chefe da política romanizadora que a Igreja implementou a partir da segunda metade do século XIX.

As duas imagens se mesclam. O Cristo da Santa Ceia se tornou o Cristo do Sagrado Coração que sangra. A última ceia simboliza ainda, a caminhada de Cristo em direção à morte. É quando ele escolhe se sacrificar pela humanidade. Naquele momento, o sacrifício de Cristo será o sacrifício do próprio Cícero, porque ele assumiu essa missão. Ele contou ainda outros sonhos, significativos do seu destino e do destino do mundo: “*Vira, em um sonho, um enorme urso branco, com manchas pretas, tendo nas mãos o Globo Terrestre. O urso era feroz e retalhava com suas grandes unhas o Globo causando horríveis sofrimentos e ruínas a todas as Nações*” (OLIVEIRA, 2001: 60). Em outro sonho, o padre viu:

[...] sair do seio da Terra um grande animal, semelhante a um urso, o qual foi recebido festivamente por diversos moleques, ‘molambudos’, nus, que batiam calorosas palmas. Perguntando a razão de tanta festa, responderam: ‘Estamos alegres, porque este é o chefe de todas as concupiscências, que agora se soltou e chama-se ‘garra das garras’ (Idem).

Jean-Claude Schmitt (1999) lembra que todo relato – de sonhos, visões, revelações, profecias – tem uma função ideológica que é mobilizar a população à serviço da Igreja. Ao contar seus sonhos, o padre Cícero sabia que olhando pelo viés de uma mística religiosa – da qual ele mesmo afirma ter conhecimento³⁴² – esse tipo de sonho transcendia a interpretação

342 Certa vez, por exemplo, ele critica o padre Alexandrino afirmando que ele não sabia nada de mística nem de vida dos santos. Cf. CRA 04,13: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 18.10.1892 In

literal, seu significado era mais profundo. Sua missão consistia ainda e interpretar o sonho e concorrer para, no caso, na não realização dele:

No desejo de se sentir como parte de um projeto Divino, ele precisava criar cumplicidade. As visões deveriam ressoar na fé dos que tinham boa-vontade para ver as obras da Divina Providência. Tratava-se de uma questão política: ser reconhecido como dono do poder de vislumbrar os subterrâneos da verdade nas imagens recônditas do insondável. Ao falar sobre as visões noturnas, o padre de olhos azuis mostrava a si e aos outros a legitimidade de sua missão (RAMOS, 2000: 22).

Não bastava assumir a missão, era necessário torná-la sagrada, torná-la indispensável. O relato de sonho tem como função conferir legitimidade. Na hierarquia das visões místicas, os sonhos, no entanto, são considerados como sendo mais sujeitos à dúvida; são também mais propícios às ilusões do diabo. Assim, se exige garantias de autenticidade para as aparições oníricas, quais sejam: *“a nobreza e a santidade do informador não permitem suspeita; seja porque seu próprio informador tenha se beneficiado do sonho; seja, enfim, porque narre o próprio sonho”* (SCHMITT, 1999: 92). Outro elemento serve como fator de autenticação: a repetição do sonho. Ora, nos dois sonhos do padre Cícero há um mesmo *leitmotiv*, o aparecimento de um urso feroz, o *“garra das garras”*, que destroçará a humanidade e provocará danos às nações.

Os relatos de sonhos do padre Cícero legitimariam a sua ligação mística com Juazeiro e mobilizariam a população em torno de uma causa santa: mostrar que Juazeiro era um lugar sagrado, palco de conversões e de salvação. Ora, aquele era um momento no qual a Igreja lutava contra a laicização dos principais sacramentos religiosos – o batismo, o casamento, a morte. Seria o urso esse grande inimigo representado pelos interesses liberais e republicanos? Mas, se o padre afirmava que o sonho se deu em 1871, ou seja, dezoito anos antes da Proclamação da República, esse sonho não seria também uma profecia? Nesse caso, teríamos ainda nessa narrativa de sonho, a recriação de um tempo sagrado.

O povoado de Juazeiro – que já existia antes da chegada do padre – é fundado não mais (ou não somente) nos eventos de 1889; é fundado agora em 1871, quando o padre Cícero assume-o como uma missão para a vida inteira. Diz Mircea Eliade, que essa é uma das qualidades do tempo sagrado, ele é *“por sua própria natureza reversível, no sentido em que é, propriamente falando, um Tempo mítico primordial tornado presente* (2001: 64. Grifos no

original). Também a imagem da Santa Ceia presente no sonho do padre remete ao sacrifício de Cristo, é o primeiro passo dado em direção à Paixão. Nessa re-escritura da história de Juazeiro, a hierofania é a mesma – a Paixão de Cristo –, mas os personagens mudam de lugar ou assumem novas funções. Neste novo tempo sagrado é o padre Cícero quem manifesta e divulga suas visões, sonhos e revelações. Os peregrinos começam a recorrer ao “*padrinho*” Cícero.

Após 1893, o padre Alexandrino ressalta várias vezes, que o “*povo santo do Juazeiro [...] não reconhece poder algum, senão o do padre Cícero, o novo Papa*”³⁴³, embora afirme alguns anos depois que o povo só quer o padre Cícero lá porque ele espalha dinheiro, provavelmente se referindo ao comércio de santinhos e imagens que já se fazia à custa dos milagres.³⁴⁴ Segundo ele, “*o povo do Juazeiro em sua quase totalidade, não aceita a Decisão da Santa Sé*”, diz ainda na mesma carta em que relata o incidente acima referido: “[o povo] não crê em Papa, Bispo, em qualquer autoridade Eclesiástica. O padre Cícero para eles é tudo, e depois do padre Cícero, a Maria de Araújo. Quando fui a casa dela – o povo que a cercava, tendo-a por santa, a contemplava cheio de admiração”.³⁴⁵

O apelo à Santa Sé pela “causa santa”

Mas o depoimento que venho perpetuar nestas linhas, nada tem de singular, É apenas mais uma voz que no coro geral de todas as vozes e no concerto comum de todas as harmonias vem afirmar que sabe e que viu mesmo na igreja do Juazeiro a hóstia sacramental da comunhão de Maria de Araújo transformar-se em sangue tão natural como o produto vivo de um corpo vivente.³⁴⁶

Assim, José Marrocos narra mais uma vez, da maneira poética que lhe é peculiar, o sangramento da hóstia ocorrido nas comunhões de Maria de Araújo. Esse evento que congregava desde 1889 as vozes que afirmavam a sobrenaturalidade dos fenômenos e que clamavam por sua aprovação canônica provocou como vimos anteriormente a emigração de centenas de pessoas que saíam de suas cidades em direção ao povoado de Juazeiro. Mesmo após a condenação dessas peregrinações a chegada de romeiros e devotos não cessou. Tal como no sonho de 1871, em Juazeiro “*o povo em massa, sacerdotes, médicos, sábios e*

343CRA 04,20: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 20.11.1893 In “*Anais*”, p. 243. Grifo no original.

344 CRA 08,29: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 03.06.1896 In “*Anais*”, p. 265.

345 *Idem*.

346Depoimento de José J. T. de Marrocos em 12.10.1891 In “*Cópia autêntica...*”, 67.

ignorantes, militares, maçons e ímpios de todas as classes, mulheres de má vida, pecadores os mais horrorosos”, todos procuravam o Céu em Juazeiro e com a direção espiritual do padre “*consertavam-se*”.³⁴⁷ Segundo ele, eram essas “*maravilhas de conversão*” que o bispo diocesano tentava destruir usando as Decisões do Santo Ofício como arma de perseguição.³⁴⁸

Acusado de enriquecer à custa das romarias, o padre Cícero no seu testamento de 1923 fez sua defesa afirmando que foi auxiliado com as esmolas recebidas dos romeiros de Nossa Senhora das Dores e que sempre distribuiu o dinheiro em atos de caridade: “*Nunca me apoderei delas [esmolas], ao contrário, ordenei que fossem recolhidas aos respectivos cofres da igreja matriz, os quais sempre estiveram sob a guarda dos vigários da paróquia*” (SILVA, 1982: 326). Mas, o dinheiro arrecadado entre os fiéis serviu também para custear missões em prol da “*causa santa*”. Por duas vezes, o padre Cícero e mais um grupo de pessoas que o apoiavam, incluindo aí, o professor José Marrocos e o padre Antero, ex-secretário da primeira comissão episcopal, se dirigem ao papa Leão XIII solicitando revogação das Decisões exaradas no Decreto de 1894 que condenava os fenômenos como embustes. Em ambas, recebeu como resposta: “*Adquiescat decisis*”, isto é, “*Submetei-vos à decisão*” (SILVA, 1982: 356).

Ao longo dos anos, o padre Cícero ganha novos aliados. No final de 1894, o Tenente Coronel da Guarda Nacional, José Joaquim de Maria Lobo se propõe a trabalhar em prol da causa de Juazeiro, assumindo a direção da irmandade da Legião da Cruz que tinha como fim fazer a cobrança do Óbolo de São Pedro. Ao lado de José Marrocos, a função de José Lobo foi, em grande medida, agenciar e gerir recursos para financiar os gastos com a papelada que apelava em favor da revogação dos Decretos de 1894 e que era enviada periodicamente para Roma. Em 1896, José Lobo foi à Petrópolis no Rio de Janeiro conversar pessoalmente com o Núncio Apostólico, Dom Jerônimo Gotti.

Ainda naquele ano, José Lobo vai a Roma – como representante da Legião da Cruz –, com a missão de pedir a revogação dos Decretos. Quando voltou de Roma, José Lobo afirmou, segundo o padre Alexandrino, ter conferenciado três vezes com o Santo Padre. Se foi verdade ou se ele exagerou um pouco não vamos saber, mas sabemos que as tentativas foram em vão. Em junho de 1897, a Santa Sé rejeitou a apelação de José Lobo e solicitou que o padre Cícero se retirasse do Juazeiro no prazo de dez dias após o recebimento da carta, sob pena de excomunhão, conforme carta do Cardeal Parochi de 19 de fevereiro de 1897.

³⁴⁷ *Idem*. Em outras cartas o padre Cícero faz defesa semelhante. Ver: Carta a destinatário desconhecido e carta à D. Jerônima In SILVA, 1982, respectivamente pp. 70 e 79.

³⁴⁸ *Idem*.

Essa ordem da Santa Sé provinha provavelmente do receio de que o padre Cícero estivesse reunindo a população de Juazeiro a fim de rebelar-se contra a Igreja. Não podemos esquecer que naquele momento estoura a revolta de Canudos, em torno da liderança de Antonio Conselheiro e que quando ele estava em Salgueiro surgiu um boato que sua presença ali tinha como finalidade reunir adeptos para seguir para a Bahia.³⁴⁹

Na sua terceira Carta Pastoral, Dom Joaquim lamenta “*o estado de fanatismo*” da freguesia por causa do Juazeiro³⁵⁰ e critica a atuação da Legião da Cruz, que segundo ele, fugia às suas funções originais para “*promover concorrência de romeiros ao Juazeiro, mostrar os prodígios de Maria de Araújo e apregoar a santidade do padre Cícero*”.³⁵¹ Ainda segundo Dom Joaquim, a Legião da Cruz queria se tornar independente da Igreja. Seus líderes diziam que o Bispo e seus padres eram enviados de Satanás que sustentavam a República, mostrando aí uma clara analogia entre a política romanizadora e os ideais republicanos em contraposição a um catolicismo penitencial ligado à Monarquia.³⁵²

Além disso, continua Dom Joaquim, os membros dessa irmandade elaboravam novas orações, prédicas e ritos de batismo e casamento tais como: “*Recebo a vós fulana de tal por minha legítima mulher, em nome da Santa Legião da Cruz e do Reverendo Padre Cícero*”, ou “*Eu te batizo em nome de Nossa Senhora do Juazeiro, de Maria de Araújo e de meu padrinho Padre Cícero*”.³⁵³ Esse comportamento tido como fanático pelo bispo, concorria para que se formasse em Juazeiro uma “*Igreja dentro da Igreja*”, uma nova religião que girava em torno do padre Cícero e que tinha como palco, o povoado de Juazeiro.

Note-se que até aqui, importava mais conseguir que a Santa Sé revogasse os Decretos de 1894 dado que se os fenômenos fossem considerados como milagres, qualquer condenação aos sacerdotes seria conseqüentemente anulada. Somente a partir de 1897, provavelmente por causa do insucesso em conseguir a anulação da Decisão da Santa Sé, é que o padre Cícero e seus amigos começam a luta para reaver suas ordens sacerdotais perdidas em 1892. O Ofício que continha a ordem da Santa Sé foi entregue ao padre Cícero pelo padre Alexandrino no dia 21 de junho de 1897, ele dizia que:

O sacerdote Cícero Romão Batista [...] dentro de 10 dias do conhecimento

349 Ver CRA 14,125: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 15.10.1897 In “*Anais*”, p. 274.

350 Carta Pastoral de D. Joaquim Vieira de 1897 (MACEDO, 1969: 140).

351 Carta Pastoral de D. Joaquim Vieira de 1898 (MACEDO, 1969: 146).

352 *Idem*, p. 147.

353 *Idem*.

do presente mandato, deixe o lugar de Juazeiro e vizinhança, sob pena de excomunhão *latae sententiae* do mesmo modo reservada ao Pontífice Romano, e se de novo quiser recorrer para a Santa Sé, contra as penas a ele impostas pelo Ordinário, obedeça primeiramente aos decretos de quarta-feira, 4 de abril de 1894 e da presente quarta-feira 10 de fevereiro de 1897, e depois o mais breve possível venha a Roma.³⁵⁴

O padre Alexandrino conta ao bispo que a entrega desse ofício piorou consideravelmente a situação dele perante o povo de Juazeiro que atribuiu a partida do padre Cícero para o Pernambuco à perseguição infligida pelo primeiro.³⁵⁵ O padre Cícero foi então, para a cidade de Salgueiro da qual também foi expulso pelo bispo do Pernambuco, Dom Manuel, que achava que ele poderia estar ali para guiar peregrinos até Canudos.³⁵⁶ Em agosto daquele mesmo ano, o padre Cícero comunica sua decisão de ir a Roma apelar pessoalmente ao papa Leão XIII acerca da reabilitação de suas ordens sacerdotais. Em janeiro de 1898, ele começa sua viagem embarcando para Roma pelo porto de Pernambuco. Eximira-se de ir à Fortaleza, evitando assim ter que se encontrar com o bispo. Levou com ele vários “*atestados*” que afirmavam sua boa conduta e alguns abaixo-assinados que solicitavam a reabilitação de suas ordens.³⁵⁷

Em fevereiro, provavelmente quando o padre Cícero estava em trânsito, o Cardeal Parochi envia a Dom Joaquim o mais recente decreto do Santo Ofício: tanto o padre Cícero quanto José Lobo seriam absolvidos de suas faltas caso se abstivessem de falar ou escrever qualquer coisa sobre o Juazeiro. Sendo que o padre Cícero continuava proibido de “*pregar a palavra de Deus, a ouvir confissões e à direção das almas sem especial licença do Santo Ofício*”.³⁵⁸ No Decreto, nada havia sobre Maria de Araújo ou sobre as beatas. Em setembro, o padre Cícero escreveu ao diocesano, de Roma, para comunicar que prestou um ato de submissão ao Decreto do Tribunal do Santo Ofício sobre os fatos ocorridos com Maria de Araújo:

Fui absolvido das censuras que eu pudesse ter incorrido, e me foi dada faculdade de celebrar o Santo Sacrifício da Missa e de voltar para casa. Como o mesmo Santo Tribunal comunicará a V. Ex.a. Revma. [...] Quando

354 Carta Pastoral de D. Joaquim Vieira datada de 1897, Grifo nosso. (MACEDO, 1964: 145).

355 CRA 04,34: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 30.06.1897 In “*Anais*”, p. 272.

356 CRA 14,105: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 15.10.1897 In “*Anais*”, p. 274.

357 Essas petições continuaram a ser enviadas para Roma entre 1900 e 1910. Nas pastas dos Salesianos (sob n° 33, 35, 37, 38, 39 e 43) que estão arquivadas no Departamento Histórico Diocesano constam cerca de vinte petições das Câmaras Municipais de Crato, Brejo Santo, Porteiras, Barbalha, Santana do Cariri e Fortaleza solicitando desde permissão para o padre Cícero celebrar missa até a reabilitação completas das ordens. Transcrevemos parte desse arquivo durante a nossa pesquisa.

358 Carta Pastoral de D. Joaquim Vieira de 26.12.1898 (MACEDO, 1969: 151).

eu voltar, vou render a minha obediência a V. Ex.a. Revma., espero que me receberá como filho humilde e submisso.³⁵⁹

Mais tarde, o bispo concede autorização ao padre Cícero de celebrar a Missa em qualquer lugar da Diocese, **exceto** na Capela do Juazeiro e nas circunvizinhanças desta.³⁶⁰ Além disso, o bispo também proibiu a Legião da Cruz de funcionar e obedecendo ao Decreto da Santa Sé, providenciou o envio de missionários para a região. O padre Cícero se desesperava, pois a tão esperada carta que o autorizava a pregar e prestar os sacramentos não chegava. O bispo alegou que nunca recebeu o documento da Santa Sé que devolvia as ordens do padre Cícero e o autorizava a morar em Juazeiro. Tendo que sair de Juazeiro, o padre escreve a D. Joaquim pedindo que atendesse à solicitação do Santo Tribunal.³⁶¹ Em vão. O assunto estava encerrado e o padre Cícero havia perdido suas ordens sacerdotais, por ser, na opinião de Dom Joaquim:

[...] o principal responsável, se não, o único culpado de todos [os] abusos e prevaricações [...] Porque os culpados destas desordens religiosas e morais são seus amigos íntimos, [...] de sorte que uma só palavra sua, um só gesto seu, que houvesse reprovado tais desregramentos, tudo teria cessado imediatamente.³⁶²

No povoado, se espalhou a notícia de que o Santo Ofício devolvera as ordens ao padre Cícero, mas que o bispo as havia tomado.³⁶³ Aumentou a revolta da população contra o diocesano e contra o padre Alexandrino. A seca tomava conta da região e em Juazeiro “*a população faminta e maltrapilha, em sua maioria, sai todos os dias a mendigar o pão em todas as direções*”.³⁶⁴ 1898 terminava sem notícias de Maria de Araújo e das beatas de Juazeiro que nove anos antes afirmaram que ali Cristo derramara o seu sangue.

Novos espaços de devoção

Mesmo após a publicação da Portaria de 1894 que, como vimos anteriormente, condena definitivamente os fenômenos como embustes das beatas, as romarias continuavam

359Carta do padre Cícero Romão a D. Joaquim Vieira de 01.09.1898 In SILVA, 1982:28.

360Carta de D. Joaquim Vieira ao padre Cícero Romão de 15.11.1898 In SILVA, 1982:30.

361Carta do padre Cícero Romão a D. Joaquim Vieira de 15.11.1898 In SILVA, 1982:31 e PINHEIRO, 1963:503-504.

362 Carta Pastoral de D. Joaquim Vieira de 1898 (MACEDO, 1964: 149).

363 CRA 04,38: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 14.12.1898 In “*Anais*”, p. 279.

364*Idem*.

largamente como registram algumas cartas do padre Alexandrino ao bispo diocesano. Vimos também que a partir desse momento, o esforço da Diocese consistirá na tentativa de acabar com as romarias ao Precioso Sangue. Neste momento, o espaço começa a ser re-configurado, e vão sendo criados outros espaços que funcionarão como lugares de devoção.

A própria geografia da cidade ajudou na definição de alguns desses lugares de devoção que foram organizados e nomeados com uma clara inspiração nas passagens bíblicas da vida de Cristo. Assim temos, por exemplo, a Serra do Catolé (elevação montanhosa que rodeia a cidade de Juazeiro), convertida em Horto das Oliveiras e a ladeira que leva ao topo da serra convertida em caminho do calvário. Um sítio formado por pequenas cavernas de pedra, distante cerca de dois quilômetros da igreja do Horto, ainda na Serra do Catolé, é nomeado Santo Sepulcro, porque a forma como as pedras estão organizadas lembra a imagem do sepulcro de Cristo.

Em 1890, o padre Cícero havia começado a construção de uma capela no topo da serra do Catolé em cumprimento de uma promessa que fizera juntamente com três outros sacerdotes, os padres Manuel Félix de Moura (1849-1912), padre Fernando Távora e monsenhor Francisco Monteiro, em favor do Sagrado Coração de Jesus para que o ano de 1890 não fosse de seca.³⁶⁵ Em abril de 1896, o bispo Dom Joaquim envia ao padre Alexandrino uma Portaria que ordenava a interrupção das obras da capela que estava sendo construída na serra do Horto – já com o novo nome –, deixa patente a reinvenção dos lugares de devoção em Juazeiro.³⁶⁶ Essa decisão do bispo fez com que a população se revoltasse cada vez mais contra a Diocese e conseqüentemente contra o padre Alexandrino que não só desestimulava as romarias como ainda buscava retratações das beatas e dos padres que acreditavam nos fenômenos.³⁶⁷ Na Pastoral de 1897, o bispo reitera que as Constituições Sinodais de 1888, já proibiam a edificação de igrejas ou capelas sem autorização do diocesano por escrito.

Naquela época, a Igreja de Nossa Senhora das Dores que outrora havia sido qualificada pelo bispo Dom Joaquim como “*um monumento que atestava, eloquentemente, o poder da fé e da Santa Igreja Católica*” já estava fechada e somente os sacerdotes enviados pelo bispo podiam celebrar a missa nela (PINHEIRO, 1963: 431). A capela do Horto surge como transgressora. Do alto da serra, ela pertencia mais ao Reino de Deus do que à jurisdição

365 Testamento do padre Cícero R. Batista de 04.10.1923 In LOURENÇO FILHO, 2002: 154.

366 CRA 08,26: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 29.04.1896 In “*Anais*”, p. 243. Grifo no original.

367 A capela se encontra inacabada até hoje, mas o lugar recebe milhares de romeiros todos os anos desde 1895.

episcopal. A atribuição de sacralidade à serra do Horto, no entanto, já não é mais obra das beatas, mas dos romeiros e da população adventícia do Juazeiro, senão do próprio padre Cícero que teve seu projeto de construir a capela naquela serra frustrado pela Diocese. A serra do Horto lembra também a mística da “*montanha cósmica*”, pois, a elevação serrana exprime a ligação entre o Céu e a Terra, situa o peregrino no Centro do Mundo. A montanha manifesta, segundo Mircea Eliade, um sentimento profundamente religioso, onde o “*‘nosso mundo’ é uma terra santa porque é o lugar mais próximo do Céu, porque daqui, dentre nós, pode-se atingir o Céu; nosso mundo é pois, um ‘lugar alto’*” (2001: 39).

A imagem da montanha sagrada alude também à cidade celeste, à Nova Jerusalém mítica, sempre representada no alto. Mas, na cristandade latina, onde as imagens do Apocalipse ganham maior importância, a relação vertical entre a terra e o céu ganha um sentido escatológico (DELUMEAU, 2003: 278-179). Assim o Horto será também a montanha do testemunho e do julgamento, o lugar por excelência do Juízo Final, da pregação escatológica do fim do mundo (BARBOSA, 2007: 145). Segundo Bethencourt, a própria verticalidade da montanha remete a um duplo simbolismo: “*por um lado de eixo (e de centro) do mundo, por outro lado de proximidade com o céu*” (2004: 133). Também Eliade, ressalta a importância simbólica desse espaço: “*a montanha figura entre as imagens que exprimem uma ligação entre o Céu e a Terra; [...] a montanha se encontra no centro do mundo*” (2001: 39). Salatiel Barbosa que estudou o espaço sagrado em Juazeiro ressalta também a importância da ladeira que leva ao Horto. Para ele, a ladeira constitui uma relação espacial de mediação entre o Juazeiro da planície – que, segundo ele, não foi construído pelo “*padrinho*” – e um Juazeiro da montanha, o lugar que ele escolheu para viver sua penitência (2007: 107).

Se o Horto é o lugar sagrado, por excelência – já que assim o povo o consagra –, nada mais natural que aquele lugar começasse a servir de palco para reprodução de ‘cenas sagradas’. Por exemplo, em maio de 1896, o padre Cícero, “*mandou rodear de um mato espinhoso um pé de angico próximo a Igreja que estava construindo com o fim de impedir o contato de qualquer pessoa com a dita árvore na qual disse ele, Nosso Senhor Jesus Cristo foi amarrado*”.³⁶⁸ Simbolicamente, a árvore também têm uma grande importância na fundação do espaço sagrado. Lembremos que Juazeiro tem esse nome devido à três árvores que marcavam a encruzilhada que deu origem ao povoado. O pé de angico, que para o padre Cícero passa a simbolizar o lugar no qual Cristo foi amarrado – uma alusão talvez, ao poste no qual ele foi açoitado – também é uma imagem que representa uma ligação entre o Céu e a

368CRA 08,27: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 14.05.1896 In “*Anais*”, p. 264.

Terra. É um *Axis mundi*, um pilar de sustentação entre os dois mundos, porque “*toda morada situa-se perto do Axis mundi, pois o homem religioso só pode viver implantado na realidade absoluta*” (ELIADE, 2001: 51).

Para o padre Alexandrino, as romarias de Juazeiro, agora se faziam muito mais dos boatos inventados pelos “*juazeiristas*” do que pela crença no Sangue Precioso, e um fator que atrapalhava o bom andamento de sua tarefa era a ação dos comerciantes em Juazeiro. Estes lucravam com as vendas de medalhas, santinhos e ‘reliquias’ do Sangue Precioso. Os comerciantes eram, para o padre Alexandrino, aproveitadores que exploravam a “*turba ignara*” e os colocava contra ele.³⁶⁹ Um desses comerciantes, chamado Antonio Renno, negociante italiano que atuava principalmente em Fortaleza, chegou a encomendar quinze mil medalhas com a efígie do padre Cícero e da beata Maria de Araújo. Dentre as inúmeras medalhas comercializadas em Juazeiro, o padre Alexandrino conseguiu remeter apenas cento e sete para o bispo Dom Joaquim.³⁷⁰

Sabemos que para o desenvolvimento econômico e político do Juazeiro, o movimento das romarias foi fundamental e decisivo, por isso, segundo o padre Alexandrino, os comerciantes que ali haviam se estabelecido não se conformariam com a diminuição das peregrinações: “*Começada a superstição em Juazeiro pelo orgulho, está sendo sustentada e alimentada pela especulação*”.³⁷¹ O padre Alexandrino lamentava as “*centenas de pessoas que cotidianamente entram no Juazeiro sendo quase todos da última camada da sociedade*”.³⁷² Em 1896, a povoação de Juazeiro já possuía mais de dois mil fogos, com cerca de dezesseis mil habitantes (sendo dois terços da população de adventícios, segundo informa o padre Alexandrino) e não cessava a edificação de casas e casebres em volta da povoação, o que muito assustava o padre Alexandrino que à esta época já vivia aterrorizado com a ideia de ser assassinado pelo povo de Juazeiro e, por sua vez, a cidade cratense estava com medo de ser ‘invadida’ pelos habitantes da povoação, uma vez que os que chegavam não respeitavam as propriedades alheias, “*invadem os sítios; cortam árvores seculares, derrubam roçados; [...] No Juazeiro está havendo muita fome: e se [não] houver algum refrigerante de seca, o saque nesta cidade e à casa dos capitalistas será inevitável*”.³⁷³

A historiadora Otonite Cortez ao estudar as representações sobre a cidade do Crato

369 CRA 04,27: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 1895, sem referência ao dia e mês, Crato In “*Anais*”, p. 261.

370 CRA 08,10: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 16.02.1895 In “*Anais*”, p. 255.

371 CRA 08,31: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 08.07.1896 In “*Anais*”, p. 266.

372 CRA 08,34: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 31.01.1897 In “*Anais*”, p. 269.

373 CRA 04,30: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 04.11.1896 In “*Anais*”, p. 267.

por um grupo de intelectuais entre 1889 e 1960, afirma que as disputas entre os moradores de Crato e Juazeiro se acirraram nas primeiras décadas do século XX devido ao aumento populacional em Juazeiro. O fator demográfico foi muito importante no desenvolvimento econômico do Juazeiro, porque ali a população adventícia se alocava na zona urbana, favorecendo “o desenvolvimento de atividades econômicas de caráter urbano: comércio e indústria, principalmente artesanal. Enquanto no Crato as atividades agrícolas e pecuárias continuaram sendo preponderantes na economia” (CORTEZ, 2000: 96).

Além disso, com o passar do tempo os habitantes do Crato passaram a ter medo da população juazeirense: “Compreendia-se que a ordem pública das cidades da região estava ameaçada pela presença de malfeitores cujo histórico contemplava todos os tipos de crime contra a vida, a propriedade, a honra e os costumes” (2000: 104). Não obstante, a situação do povoado era descrita de forma aterradora pelo padre Alexandrino: “está sofrendo aquele povo uma fome horrorosa que unida a influenza e outras doenças, faz hebdomadariamente termo médio de oitenta vítimas”.³⁷⁴ A fome e a seca que se espalhava na região faziam frente à quantidade de pessoas que chegavam diariamente ao Juazeiro e que ali depositavam seu dinheiro e sua esperança.

Para Dom Joaquim, a culpa da situação era do padre Cícero que continuava empenhado em semear a desordem no Cariri. Sua desobediência passou a ser considerada um traço inerente à sua personalidade: “pois este sacerdote [...] sempre foi de tal modo tenaz em suas opiniões que uma vez metendo-se-lhes na cabeça que o preto é branco, não há argumento intrínseco ou extrínseco capaz de demovê-lo de tal convicção ou fantasia”.³⁷⁵ Ora, a despeito de todas as proibições, o padre Cícero continuava a fazer pregações em casas particulares com direito à benção. Em uma dessas ocasiões, cinco homens armados tentaram atacá-lo e acabaram ferindo algumas mulheres, sendo que um deles foi preso e os outros quatro conseguiram fugir. A tentativa de agressão foi atribuída ao padre Alexandrino que se defendeu dizendo que “aquela imputação caluniosa saiu das beatas, tendo por fim indispor-me com os romeiros e mais fanáticos do Joaseiro, e dispô-los a me assassinare”.³⁷⁶

A prática que o próprio padre Cícero chamava de *consagração* acontecia todas as noites, às sete horas em frente a uma casa “em uma das ruas principais”, provavelmente a Rua Grande, que reunia, “uma massa inumerável de povo”.³⁷⁷ Segundo ele, a maioria dos

³⁷⁴*Idem.*

³⁷⁵Carta Pastoral de D. Joaquim Vieira de 1898 (MACEDO, 1969: 150).

³⁷⁶CRA 04,30: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 04.11.1896 In “*Anais*”, p. 267.

³⁷⁷ CRA 08,34: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 31.01.1897 In “*Anais*”, p. 269.

romeiros ouvia a prática armados de faca e de garruchas, o que favorecia a violência gratuita cotidianamente. O padre Alexandrino em sua fala nesta carta de janeiro de 1897, faz uma clássica associação entre os pobres e a violência, e alerta sobre os riscos que corriam os “*comerciantes e capitalistas*” da cidade do Crato. Para ele, a seca e a epidemia de *influenza* que atingiu o povoado em 1897 era resultado das “*misérias morais que ali existem em grande cópia [sic], tais como a prostituição, defloramento de virgens*”.³⁷⁸

Não obstante, ele ainda faz menção nessa carta à possível presença de Antônio Conselheiro no povoado de Juazeiro o que nos permite interpretar que o padre Alexandrino coloca o movimento de Juazeiro e de Canudos no mesmo patamar, embora isso não fique claramente explicitado em sua fala. A “*decadência da cidade improvisada*” e a diminuição das romarias vai ser o principal assunto das cartas a partir de 1897, principalmente a partir de outubro, quando ele relata que no Juazeiro “*as entradas [da cidade] estão repletas todos os dias de grande número de romeiros que regressam para os seus lares*”.

Segundo ele, esses romeiros iam embora por estarem “*desenganados dos milagres*”,³⁷⁹ mas, em outra carta ele diz que “*a retirada dos romeiros do Povoado de Juazeiro vai se avolumando, não só pela ausência do padre Cícero, mas também pela perseguição da polícia aos muitos criminosos que lá se achavam*”.³⁸⁰ A seca e a fome expulsavam os romeiros que voltavam para suas cidades de origem: “*A decadência do Juazeiro vai em progresso tal que nele existem mais de quinhentas casas sem moradores. Já se vendeu uma por um quilo de carne, outra por três mil réis, e outras não se vendem à falta de compradores*”.³⁸¹

A situação em Juazeiro piorava a cada dia, mas, pensamos que sobretudo, a ausência do padre Cícero será o motivo maior das grandes e seguidas retiradas de romeiros da cidade. É notável também que pouco ou nada mais ouvimos falar nas cartas do padre Alexandrino ou do bispo, sobre as beatas. Neste ínterim, o padre Alexandrino discutia com Dom Joaquim, a possibilidade de trazer para a igreja de Juazeiro um novo capelão, “*um padre de idade mais avançada, prudente e ao mesmo tempo enérgico*”.³⁸² Além disso, ao invés de aceitar que os “*sacerdotes do bispo*” ministrassem a missa na Capela do Saquinho, a única que estava funcionando, a população preferia pagar ao padre Vicente Pinto para celebrar todos os domingos o Santo Sacrifício.³⁸³ O padre Alexandrino insiste com o bispo na necessidade de

378 *Idem*.

379 CRA 14,109: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 19.10.1897 In “*Anais*”, p. 275.

380 CRA 14,11: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 23.11.1897 In “*Anais*”, p. 275.

381 CRA 14,109: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 19.10.1897 In “*Anais*”, p. 275.

382 CRA 04,38: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 14.12.1897 In “*Anais*”, p. 279.

383 CRA 04,30: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 04.11.1896 In “*Anais*”, p. 268.

indicação de um Capelão para Juazeiro que fosse remunerado pela Diocese, “*este para viver independente e ter mais liberdade de ação não deve sujeitar-se a uma Capelania paga por aquele povo*”.³⁸⁴

Em junho de 1899 são enviadas as Santas Missões para lá com o fim de doutrinar o povo da cidade, segundo o padre Alexandrino elas haviam tido bons resultados, mas alerta que os resultados “*só serão duradouros se vier um sacerdote bom e o padre Cícero deixar o Juazeiro*”, pois “*o povo fez dele uma espécie de ídolo a quem adoram*”.³⁸⁵ Depois afirma que embora as Missões tivessem ajudado a diminuir os abusos do Juazeiro, ainda havia afluência de romeiros diariamente.³⁸⁶ Agora, as peregrinações eram feitas à casa do padre Cícero, ao Horto e mais tarde à Igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro onde ficaram os restos de mortais de Maria de Araújo até 1930 – quando foram roubados –, e do padre Cícero, após seu falecimento em 1934.

Outros lugares de devoção foram sendo criados ao longo do século XX: o Santo Sepulcro, a casa de ex-votos, as casas do padre Cícero (tanto a central na atual Rua São José, como a casa do Horto) e no próprio Horto, a visita à estátua de 27 metros erguida na década de 1970 tornou-se visita obrigatória aos romeiros. Mas, esses espaços não estão presentes nas falas das beatas, elas não “reconhecem” esses espaços como sagrados em seus relatos. O horto, a ladeira e outros lugares só se tornaram alvos de peregrinação e do próprio investimento do padre Cícero após 1894. Antes disso, esses espaços não existiam, eles foram criados à medida que as mulheres foram sendo esquecidas.

Nas romarias que ocorreram após a Decisão da Santa Sé, podemos observar uma mudança fundamental que é o redirecionamento do culto ao Sangue Precioso para uma devoção à Mãe das Dores que terá como seu ponto fulcral a figura do padre Cícero. Em janeiro de 1896 o padre Alexandrino alerta Dom Joaquim: “*Continua a afluência de romeiros para ali; e sou informado por pessoas criteriosas de que quase todos os romeiros vem cumprir promessas que fizeram ao padre Cícero na qualidade de santo e a Nossa Senhora das Dores*”.³⁸⁷ Por sua vez, o padre Cícero procurava ressaltar em suas cartas que as romarias eram feitas à Virgem das Dores, embora sempre lembrasse do “*acontecimento de Juazeiro*” como uma “*grande fonte de salvação*”.³⁸⁸ Ainda em 1917, ele tinha que explicar – agora para o bispo do Crato, Dom Quintino Rodrigues – que não fomentava “*como nunca fomentei as*

384 CRA 04,41: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 10.07.1899 In “*Anais*”, p. 280.

385 *Idem*.

386 CRA 14,24: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 29.09.1899 In “*Anais*”, p. 281.

387 CRA 08,23: Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 23.01.1896 In “*Anais*”, p. 263.

388 Carta do padre Cícero Romão ao Cardeal Gotti de 16.11.1895 In SILVA, 1982:22

'romarias' ou 'visitas' a este lugar" (PINHEIRO, 1963: 529).

Por sua atitude apadrinhadora e de conciliação, o padre Cícero foi conquistando amigos fiéis que não só lhe obedeciam como não questionavam sua autoridade. Milagres começaram paulatinamente a ser atribuídos a ele, mas dentro de um processo que extrapola os limites deste trabalho, pois, se desenrolou principalmente após 1898 se acentuando depois da sua morte em 1934. O padre injustiçado pela incompreensão da ortodoxia católica se tornou o padrinho/santo protetor das populações carentes.

Juazeiro é o nome de uma árvore frondosa que fornece pequenos frutos mesmo em épocas de seca. Foi essa árvore que deu nome à povoação de Juazeiro que mais tarde iria ser conhecida nacionalmente por atrair às suas terras milhares de romeiros movidos pela esperança. Seja buscando a sombra dos Juazeiros, o Sangue Precioso de Cristo revelado pelas beatas ou a proteção do padrinho Cícero, é naquela terra que eles encontram alívio para suas dores, é aquela terra que eles chamam de sagrada. Em seu pioneiro livro, Ralph Della Cava se refere a um *"milagre em Juazeiro"*, talvez seja melhor falar no *"milagre de Juazeiro"*: do fato extraordinário que é um pequeno povoado sombreado por juazeiros crescer no meio do nada e se transformar em um caloroso e famoso centro de religiosidade católica.

OS BASTIDORES - CONSIDERAÇÕES FINAIS

*“Os contos são contados de noite, porque na noite vive o sagrado, e quem sabe contar conta sabendo que o nome é a coisa que o nome chama.”
(Eduardo Galeano)*

Preciso dizer que essa dissertação não é somente uma pesquisa de mestrado. Na verdade, ela vem sendo projetada, pensada e trabalhada durante os últimos quatro anos, isto é, desde que comecei a pensar em um projeto de pesquisa, ainda na graduação. O caminho trilhado até aqui, no entanto, não me deixa nem às portas do trabalho que ainda há por fazer, daquilo que não consegui fazer nestes últimos dois anos. Por isso, esta nem de longe pretende ser uma conclusão.

Ora, um trabalho acadêmico deve partir de uma premissa: a de que é possível contar a história que se quer contar. Mas, no início da escrita deste trabalho, me deparei com uma premissa contrária, justamente com a incapacidade de narrar meu objeto. Como dizer uma experiência do maravilhoso? Como contar uma história do sobrenatural? Haveria palavras capazes de traduzir essa experiência? Certa vez, meu orientador, o professor Durval Muniz me deu a resposta: é possível narrar qualquer acontecimento através do uso da imaginação e da paciência. O ofício do historiador seria como o de um tecelão, um trabalho artesanal que precisa de cuidado, dedicação e capacidade de criação e articulação.

Narrar o maravilhoso dos eventos de Juazeiro, requeria, portanto, um dizer extremo, um falar alucinado. Como uma das ‘personagens’ dessa história, precisei me tornar costureira, a fim de cerzir os retalhos constituídos pela enorme quantidade de fontes documentais, as quais eu tive acesso. Por fim, me tornei também uma narradora embalada pela vontade de contar essa história. Percorrer esse caminho, na maioria das vezes dividida entre a paixão pelo tema e a exigência dos rigores acadêmicos que pediam um distanciamento do objeto da pesquisa foi um árduo exercício, mas também, uma tarefa recompensada pela possibilidade de poder contar uma história da cidade em que nasci e cresci ouvindo falar de um padre, uma beata e um sangue milagroso.

Mas, segundo Certeau, a escrita do outro é sempre uma escrita conquistadora. Do mesmo modo, a relação do historiador com sua fonte é também uma relação de poder instaurada nos jogos de sedução que se estabeleceram entre um e outro. O historiador maravilha-se ao encontrar a fonte e tem necessidade de compreendê-la, examiná-la, dissecá-la

para constatar aterrorizado que ela mesma já é em si produto social de um lugar, ela não traz o passado, ela mesma já nasceu cheia de interpretações e a pretensa ‘voz da verdade’ não passa de um sussurro maroto do vento. É também esse entrelaçamento entre presente, passado e futuro que dá sentido ao trabalho artesanal que é o trabalho do historiador.

Assim, “descobrir” no processo episcopal os relatos das beatas foi uma grata e fascinante surpresa. Parti do pressuposto de que os milagres que foram narrados no processo episcopal a partir de 1891 pelas beatas do Cariri cearense são os eventos fundadores de um dos maiores espaços devocionais do Brasil. Quando as nove mulheres começaram a contar como a Paixão de Cristo se repetia no povoado de Juazeiro desde 1889, aquele lugar se tornou o “*Centro do Mundo*”, um espaço sagrado. Para a Diocese o espaço dito ‘sagrado’ se configurou como “*uma farsa imoralmente urdida e pessimamente executada*”,³⁸⁹ é o espaço do dantesco, do fanatismo. Para os crentes no Sangue Precioso, o espaço sagrado é o “*teatro dos acontecimentos*”,³⁹⁰ um espaço de milagres, de devoção e salvação.

A leitura da historiografia sobre o tema me levou ao questionamento sobre o estudo das práticas religiosas populares da região e especificamente sobre a participação feminina no processo que transformou aquele espaço em um dos principais centros de romarias do Brasil. Minha principal preocupação dizia respeito principalmente à recorrência das biografias/hagiografias do padre Cícero que amalgamavam a história de vida deste à própria história da cidade, ratificando o dito atribuído ao padre: “*Sou filho do Crato, mas pai do Juazeiro*”. Sempre me inquietou essa imagem de um Juazeiro, filho de padre e órfão de mãe.

Considerarei ainda que as narrativas elaboradas pelas mulheres – e ratificadas pelos crentes e testemunhas do Sangue Precioso – atuaram na construção de uma geografia do sagrado em uma região que será descrita na historiografia como um oásis no meio do sertão. Escrito e inscrito nas tessituras das disputas entre uma prática católica tradicional (de origem lusa e caráter devocional e penitencial) e uma prática romanizada que tentava se impor, esse espaço foi nomeado e renomeado nas diversas interpretações feitas pelos autores que narram sua história. Juazeiro é o teatro de Deus, palco que se transforma diante das ações dos sujeitos históricos que por ali caminham.

Os relatos femininos que descreveram as visões e revelações de caráter profético denotavam uma imagem do mundo que seguia uma linha de pensamento que já estava presente na literatura penitencial da época, onde o mundo é entendido ora como posse de Satã,

389 CPR/CRA: 04,09. Carta do padre Alexandrino de Alencar a D. Joaquim Vieira de 09.08.1892.

390 Depoimento de José J. T. de Marrocos de 12.10.1891, In “*Cópia autêntica...*”, p. 68.

ora, como lugar do pecado, do profano: “*Considera homem, que tu não fostes criado por Deus, nem vives nesse mundo para gozar os bens desta vida*” (COUTO, 1884: 25). Também esses elementos escatológicos construíram o pequeno povoado de Juazeiro como espaço de uma sacralidade onde o sangue derramado se transmutou em espetáculo.³⁹¹

Juazeiro transformou-se em um *theatrum mundi*,³⁹² onde o ritual antropofágico do comer e degustar Cristo foi a cena central do espetáculo no qual se manifestava a Paixão de Cristo re-apresentada não só por Maria de Araújo, mas pelo próprio padre Cícero, pelos outros padres e beatas e finalmente pelos devotos que legitimaram aquele espaço como o lugar onde vertia o Sangue Precioso de Cristo. Esse espetáculo, ao mesmo tempo em que chamava a atenção da Diocese para uma “*nova ordem das coisas*”, como mais tarde irá dizer o bispo Dom Joaquim, também atiçava a curiosidade de centenas de pessoas que passaram a peregrinar procurando ver a manifestação da hóstia sagrada ou mesmo adorar os sanguíneos que serviam de apra ao sangue que Cristo derramava naquele pequeno povoado no sul do Ceará.

A recusa da Diocese em aceitar o milagre e as perseguições empreendidas aos crentes que ousavam acreditar que o sangue da hóstia era o sangue de Cristo fez com que essas mulheres fossem esquecidas, em primeiro lugar da memória local e em segundo lugar, da historiografia que versa sobre o tema. Infelizmente, mesmo havendo uma vasta bibliografia acerca da criação e desenvolvimento de Juazeiro como cidade, em sua maioria, as obras versam acerca de recortes como a biografia do padre Cícero, as romarias e o movimento sócio-religioso, predominando o trabalho de sociólogos e antropólogos. Nessa história não há lugar para as beatas, a não ser para considerá-las fanáticas e histéricas, isto quando aparecem de alguma forma. A beata Maria de Araújo é praticamente a única no cenário e mesmo assim é apresentada, ora como coadjuvante do evento, ora como embusteira.

As ações repressoras da Diocese conseguiram fazer com que as mulheres fossem esquecidas, mas por outro lado, acabaram desviando o foco das romarias para a figura do padre Cícero que já tinha um considerável poder na região. A cidade ficou marcada pela peregrinação de milhares de devotos que ano após ano, desde 1889 a visitam. Cada um deles conta uma história, todos movidos pela fé. Fé em que? Ou em quem? No final, não importa o

391 Paráfrase a partir do texto de SOUZA, 2007:157.

392 Segundo José Maravall, a ideia de *teatro do mundo* pode ser entendida a partir de três pontos: “*Primero, el carácter transitorio del papel asignado a cada uno que sólo se goza o se sufre durante una representación. Segundo, su rotación en el reparto, de manera que lo que hoy es uno mañana lo será otro. Tercero, su condición aparental, nunca sustancial, con lo que aquello aparenta ser [...]*” In MARAVALL, José. *La Cultura del Barroco*, p. 320.

motivo ou os motivos, o que interessa é essa contínua atualização do espaço.

Portanto, o espaço de Juazeiro ao ter suas peregrinações reorientadas, isto é, direcionadas agora à Mãe das Dores e depois ao padre Cícero e não mais, ao Sangue Precioso, não perdeu o sentido da hierofania original que o inaugurou – o da Paixão de Cristo –, que foi e vem sendo ressignificado constantemente e não perdeu seu caráter sagrado, pois, transformou-se “*numa fonte inesgotável de força e de sacralidade*” (ELIADE, 1993:296).

Em março de 2009 – não coincidentemente, no aniversário dos 120 anos do sangramento da hóstia –, um padre salesiano, José Venturelli, de Juazeiro do Norte tornou pública a notícia de que um pano manchado de sangue fora encontrado dentro de um dos livros que pertencera ao jornalista José Marrocos e que estava na biblioteca do padre Cícero que está sendo reinventariada e catalogada. O pano manchado é “*envelhecido, fino, alguns rasgos. Tem cerca de 40 centímetros de comprimento por 10 de largura. Tem manchas escuras, que podem levantar a suspeita de sangue*” e possui as inscrições “*Marrocos*” e mais abaixo: “*Oh Dio mio. Iddio mio*”, que quer dizer “*Oh, Deus meu. Pai meu*”.³⁹³ A Diocese do Crato, sob os cuidados do bispo italiano Dom Fernando Panico pediu cautela e silêncio, mas o padre afirma ter quase certeza de que este é um dos panos que enxugaram o Sangue Precioso da comunhão de Maria de Araújo.

Assim, embora as mulheres tenham sido esquecidas e nomes como Ângela Merícia do Nascimento, Anna Leopoldina Aguiar de Melo, Antonia Maria da Conceição, Jahel Wanderley Cabral, Maria das Dores da Conceição de Jesus, Maria Joanna de Jesus, Maria Leopoldina Ferreira da Soledade e Rachel Sisnando de Lima, sejam pouco ou nada conhecidos, o nome da costureira Maria de Araújo permaneceu, ainda que no papel de coadjuvante ou mesmo no papel de embusteira. A ordem de silêncio da Diocese, sob pena de excomunhão, sobre os eventos ali ocorridos fez nascer um novo santo, o santo protetor e padrinho, padre Cícero e ao mesmo tempo, sufocou um importante movimento feminino, que ocorreu enquanto a própria Igreja Católica estava em crise e em processo de reestruturação de suas bases.

Na construção dessa história, o mundo é um teatro e cada personagem irá, então, construir sua versão. Sendo todas essas versões repletas de elementos alucinantes, apaixonantes, que através da recordação de um tempo mítico trazem para si o direito de fala em uma época onde a própria fala feminina é castrada. São estes mesmo elementos que tornam esse mesmo mundo alucinado, arrebatado em êxtase, um mundo encantado pela

393Jornal O Povo, on-line, “*Padre guarda pano que pode ter enxugado o sangue de beata*” datado de 01.03.2009. Disponível em <http://www.opovo.com.br>.

possibilidade da esperança, aonde os sacrifícios são bem-vindos, mas somente às mulheres o silêncio foi imposto.

Juazeiro provocou e continua provocando em mim uma vontade de narrar, de explicar. Como disse o professor Régis Lopes,³⁹⁴ – que em grande medida me inspirou com seus trabalhos sobre Juazeiro – esta é uma característica da cidade: ela seduz e induz à fabulação sobre o que ali foi vivido e produzido. Este desejo de narrar e essa busca pelos imprevistos são a motivação da escrita deste trabalho e é esta vontade que me guia, como juazeirense e como historiadora.

³⁹⁴Atualmente professor da Universidade Federal do Ceará, desenvolve trabalhos acerca de Juazeiro, padre Cícero e do Caldeirão de Santa Cruz.

REFERÊNCIAS

1 – FONTES MANUSCRITAS

a) Arquivo do Departamento Histórico Diocesano Padre Antônio Gomes de Araújo - DHDPG. Crato, Ceará.

Cópia autêntica do Processo Instruído sobre os fatos do Juazeiro (1891-1893).

Caderno de José Joaquim Teles Marrocos (Cortes de Jornais, Cartas e Petições sobre a questão do Juazeiro entre 1891 e 1896).

Documentação epistolar dos Salesianos (1891-1892/1898).

Documentação epistolar do Arquivo pessoal de Renato Casimiro (1870-1894): CASIMIRO, Renato. Documentário do Joazeiro. Fortaleza, 1976.

Regulamento Interno para as Casas de Caridade do padre José Antônio de Maria Ibiapina.

b) Centro de Psicologia da Religião. Fundo de Pesquisa CRATO. Juazeiro do Norte - Ceará.

Documentação epistolar de monsenhor Francisco Rodrigues Monteiro (1890);

Documentação epistolar de José Joaquim Teles Marrocos (1891);

Documentação epistolar de Dom Joaquim Arcoverde (1891);

Documentação epistolar do padre Antonio Alexandrino de Alencar (1892);

c) Arquivo Público do Estado do Ceará – APEC. Fortaleza, Ceará - Ofícios expedidos pelas diversas Freguesias Cearenses (1870-1916). Ala 19, Estante 411, Caixa 02. Fundo Palácio Episcopal do Ceará – Bispado Cearense.

Documentação epistolar dos bispos cearenses aos Presidentes de Província (1870-1916);

2 – FONTES IMPRESSAS

a) Biblioteca do Arquivo do Departamento Histórico Diocesano Padre Antônio Gomes de Araújo. Crato, CE.

Anais do III Simpósio Internacional sobre o Padre Cícero. DUMOULIN, A; GUIMARÃES, A. T.; FORTI, M.C.P. (Editoras), Juazeiro do Norte - CE: 2004.

Constituições Sinodais da Diocese do Ceará (1888).

COUTO, padre Manuel Gonçalves. *Missão Abreviada: para despertar os descuidados, converter os pecadores e sustentar os frutos das Missões.* 12ª edição. Porto: Sebastião José Pereira Editor. 1868.

SILVA, Antenor de Andrade. *Cartas do Padre Cícero*. Salvador: Edições Salesianas, 1982.

b) Biblioteca Pública Governador Meneses Pimentel. Fortaleza, CE.

Jornal “A Verdade” (1891-1893).

Jornal “Cearense” (1890-1891).

c) Instituto de Pesquisa Sócio-culturais José Marrocos – IPESC/URCA. Juazeiro do Norte, CE.

Jornal “A República” (1898).

d) Biblioteca do Memorial Padre Cícero. Juazeiro do Norte, CE.

Jornal “O Rebate” (1909-1910)

e) Arquivo da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, RJ.

Jornal “A Voz da Religião no Cariri” (1868-1870).

3 – OBRAS DE REFERÊNCIA

Bíblia Sagrada. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

Bíblia de Estudo Pentecostal: antigo e novo testamento. Trad. Por João Ferreira de Almeida, com referências e algumas variantes. Rev. e Corrigida. Sociedade Bíblica do Brasil - CPAD, São Paulo: 1995.

Documentos do Concílio de Trento, Disponível em Biblioteca Electrónica Cristiana - <http://multimedios.org/docs/d000436/> .

KEMPIS, Thomas. *A imitação de Cristo*. 24ª edição. São Paulo: Ed. Ave-Maria. S/d.

BIBLIOGRAFIA

1 – ARTIGOS E LIVROS

ABREU, Laurinda. *A difícil gestão do Purgatório: os Breves da Redução das missas perpétuas do Arquivo da Nunciatura de Lisboa (séculos XVIII e XIX)*. *Penélope*, nº 30/31, 2004, pp. 51-74. Disponível em http://www.penelope.ics.ul.pt/indices/penelope_30_31/30-31_08_LAbreu.pdf. Acessado em 24.02.2009.

ALBUQUERQUE Jr., Durval Muniz de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. 3ª. ed. Recife: FJN, Ed. Massangana; São Paulo: Ed. Cortez, 2006.

_____. *História: a arte de inventar o passado*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2007.

_____. *Nos destinos de fronteira: história, espaços e identidade regional*. Recife: Bagaço, 2008.

ALENCAR, Generosa; MENEZES, Fátima. *Beata Mocinha: governanta e tesoureira da casa do padre Cícero*. Juazeiro do Norte: HB Editora, s/d.

ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas: mulheres da colônia*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: EdUnb, 1993.

ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia: Inferno, Purgatório e Paraíso*. 2. edição. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1979.

ANSELMO, Otacílio. *Padre Cícero: mito e realidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

ARAÚJO, Antônio Gomes. “O Apostolado do Embuste”, *Revista Itaytera*, Ano II, nº 02. Crato: Tipografia Imperial, 1956, pp. 03-62.

_____. “Padre Pedro Ribeiro da Silva: o fundador e primeiro capelão de Juazeiro do Norte”. *Revista Itaytera*. Ano IV, n. 04, 1958 - Tipografia Imperial, Crato-Ce.

ARAÚJO, Emanuel. “A arte da sedução: sexualidade feminina na colônia” In PRIORE, Mary. (org.) *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto/UNESP, 1997.

ARRUDA, Gilmar. *Cidades e Sertões: entre a memória e a história*. Bauru, SP: EDUSC, 2000.

AZZI, Riolando. *As romarias de Juazeiro: catolicismo luso-brasileiro versus Catolicismo romanizado*. Anais do I Simpósio Internacional sobre o Padre Cícero e os Romeiros de Juazeiro do Norte. Fortaleza: UFC, 1988.

BACHELARD, Gaston. *A Poética do Espaço*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

BARBOSA, Francisco Salatiel de Alencar. *O Joazeiro Celeste: tempo e paisagem na devoção ao Padre Cícero*. São Paulo: Attar, 2007.

BARROS, Luitgarde. *A terra da Mãe de Deus*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec; Brasília, EdUnb, 1999.

BELLINI L., SOUZA, Evergton Sales e SAMPAIO Gabriela dos Reis (orgs.). *Formas de criar: Ensaio de história religiosa do mundo luso-afro-brasileiro, séculos XIX-XXI*. Salvador, EdUfba, 2006.

BEOZZO, José Oscar. [et al.] *História da Igreja no Brasil: Ensaio de interpretação a partir do povo. Segunda Época – Século XIX*. 4ª edição. Petrópolis, Rj: Vozes, 2008.

BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçeras, adivinhos curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BORGES, Célia Maia. *Santa Teresa e a espiritualidade mística: a circulação de um ideário religioso no Mundo Atlântico*. Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico do Antigo Regime: poderes e sociedade. Lisboa: Instituto Camões, 2005. Disponível em http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/celia_maia_borges.pdf. Acessado em 20.03.2009.

BRAGA, Antônio Mendes da Costa. *Padre Cícero: sociologia de um padre, antropologia de um santo*. Bauru-SP: EDUSC, 2008.

BRASIL, Thomaz Pompeu de Sousa. *Ensaio Estatístico da Província do Ceará*. T 2. Edição fac-similar de 1863. Fortaleza: Fundação Waldemar de Alcântara. 1997.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. *São Miguel, as Almas do Purgatório e as balanças: iconografia e veneração na época moderna*. Memorandum, 7, 2004. pp. 102-127. Disponível em <http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos07/campos01.htm>. Acessado em 20.02.2009.

CAMURÇA, Marcelo. *Marretas, Molambudos e Rabelistas: a revolta de 14 no Juazeiro*. São Paulo: Maltese, 1994.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. 5ª edição. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CARNEIRO, Henrique. *A Igreja, a medicina e o amor - práticas moralistas da época moderna em Portugal e no Brasil*. São Paulo: Xamã, 2000.

CARVALHO, José Murilo de. *Os Bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. 3ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Superstição no Brasil*. São Paulo: Global Editora, 2001.

CASSIRER, Ernst. *A Filosofia das formas simbólicas. Vol. II, O Pensamento Mítico*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CÁTEDRA, Maria. *L'invention d'un saint*. Terrain, numero-24 – La fabrication des saints (mars 1995), [En ligne], mis en ligne le 07 juin 2007. Disponível em: <http://terrain.revues.org/index3112.html>. Acessado em 29.09.2008.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano*, Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. *A escrita da História*. 2ª Ed.. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

CESAREO, Mario. *Cruzados, mártires y beatos*. Publicado por Purdue University Press, 1995. E-book. Disponível em <http://books.google.com/books?id=eBNd0ohoYkIC&pg>. Acessado em 20.12.2008.

_____. “Menú y emplazamientos de la corporalidad barroca”. In MORAÑA, M. *Relecturas del barroco de Indias*. Hanover: Ediciones del Norte, 1994.

_____. *Jerónimo Mendieta: Razón Barroca, delirio institucional*. Revista Iberoamericana, 1999. 172-3.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

_____. *À beira da Falésia: a história entre certeza e inquietudes*. Porto Alegre, Editora da Universidade/ UFRGS, 2002.

_____. “Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico”. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 8, n.º 16, 1995, p. 179-192, p. 185.

_____. “O mundo como representação”. *Revista Estudos Avançados*, 11(5), 1991. pp. 173-191.

COUTO, Edilece Souza. “Devoções, festas e rito: algumas considerações”. *Revista Brasileira de História das Religiões*. 2008, Ano I, n.º 1.

DE LA FLOR, Fernando R. *La península metafísica: arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1999.

DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Joazeiro*. São Paulo: Paz e Terra, 1976.

DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do Paraíso?* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *O Pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (século 13-18)*. Vol. I. Bauru-SP: EDUSC, 2003b.

DINIZ, Manoel Pereira. *Mistérios de Joazeiro*. Joazeiro: Tipografia do Joazeiro, 1935.

DOSSE, François. *A História*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FARIAS, Alberto. *Pe. Cícero e a Invenção do Juazeiro*. Brasília: edição do autor, 1994.

FEITOSA, Antonio. *Falta um defensor para o Padre Cícero*. São Paulo: Loyola, 1983.

FERNANDÉZ, Angela Munoz. *Mujer y experiencia Religiosa en el Marco de la Santidad Medieval*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 1988.

FIGUEIREDO FILHO, José de. *A História do Cariri*. Vol.4. Crato: Faculdade de Filosofia, 1964.

FLECK, Eliane C.D. “Corpos piedosos em barrocas igrejas: um estudo das representações do espaço reducional do Paraguai do século XVII”. *Actas del Congreso Internacional del Barroco iberoamericano*. Sevilla, Espanha: Universidad Pablo de Olavide, 2002, pp. 996-1011. Disponível em <http://www.upo.es/dopa/webdhuma/areas/letras/actas/3cibi/documentos/079.pdf>. Acessado em 23.03.2009.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1987.

FORTI, Maria do Carmo Pagan. *Maria do Juazeiro: A Beata do Milagre*. São Paulo: Annablume, 1999.

FRAGOSO, Hugo. “O apaziguamento do povo rebelado mediante as missões populares, Nordeste do II Império”. In Silva, Severino (org.). *A Igreja e o controle social nos sertões nordestinos*. São Paulo: Paulinas, 1987.

FRANCO, Jean. *Las Conspiradoras: La Representación de la mujer en México*. México: Terra Firme/Fundo de Cultura Econômica, 1993.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1973.

GADDIS, John Lewis. *Paisagens da História: como os historiadores mapeiam o passado*. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

GAETA, Maria Aparecida Junqueira. “A cultura clerical e a folia popular: estudo sobre o catolicismo brasileiro nos finais do século XIX e início do século XX”. *Revista Brasileira de História*, v.17, n.34 [online] 1997, vol.17, n°34. p.183-202. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=script_arttext&pid=ISSN 0102-0188. Acessado em 06.06.2006.

GAJANO, Sofia Boesch. *Miracles et miracles*. Terrain, numero-24 – La fabrication des saints (mars 1995), [En ligne], mis en ligne le 08 juin 2007. Disponível em: <http://terrain.revues.org/index3119.html>. Acessado em 29.09.2008.

GANDRA, Manoel J. “Em torno do anjo Custódio de Portugal e outras epifanias da hierarquia celeste no monumento de Mafra”. *Boletim Cultural*, 2004. Disponível em http://www.cesdies.net/arvore/ico_sim/anjocustodio.pdf. Acessado em 20.02.2009.

GARDNER, George. *Viagem ao interior do Brasil*. São Paulo: EDUSP/Ed. Itatiaia, 1975.

GÉLIS, Jacques. “O Corpo, a Igreja e o Sagrado” In CORBIN, A.; COURTINE, JJ.; VIGARELLO, G. *História do Corpo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. pp. 19-130.

GIMENEZ, José Carlos. “Santificação: o religioso e o político no processo de canonização da Rainha

Santa Isabel de Portugal”. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Ano I, n°1, 2008.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *História Noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. *Nenhuma Ilha é uma Ilha*, São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

GOMES, Ângela de Castro. *Escrita de si, escrita da História*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

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

GONÇALVES, Ana Lucia MacDowell. “Quem é o meu Senhor?” In *Anais do III Simpósio Internacional sobre o padre Cícero*. DUMOULIN, A; et al, Juazeiro do Norte - CE: 2004, pp. 56-59.

GREENBLATT, Stephen. *Possessões Maravilhosas*. São Paulo: EDUSP, 1996.

GRESPLAN, Jorge. “Considerações sobre o método” In PINSKY, Carla B. (org.). *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2005.

GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz. *Vira mundo, vira mundo: trajetórias nômades. As cidades amazônicas*. Revista Projeto História, São Paulo (27), p. 49-69, dez.2003.

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999.

_____. *Os antigos, o passado e o presente*. Brasília: EdUnb, 2003.

HARVEY, David. *A Produção Capitalista do Espaço*. São Paulo: Annablume, 2005.

HERMANN, Jacqueline. “Religião e política no alvorecer da República: os movimentos de Juazeiro, Canudos e Contestado” In FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *O Brasil Republicano: o tempo do liberalismo excludente – da Proclamação da república à Revolução de 1930*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

HOLANDA, Sérgio Buarque. *Caminhos e Fronteiras*. 3ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

HOORNAERT, Eduardo. (org.) *Crônicas das Casas de Caridade fundadas pelo Padre Ibiapina*. Fortaleza-Ce: Museu do Ceará/Secretaria de Cultura do Estado do Ceará, 2006.

_____. “O mundo sombrio do padre Cícero” In *Anais do III Simpósio Internacional sobre o padre Cícero*. DUMOULIN, A; et al, Juazeiro do Norte - CE: 2004, pp. 32-45.

JENKINS, Keith. *A História Repensada*. Tradução de Mario Vilela. São Paulo: Contexto, 2001.

- KARNAL, Leandro; TATSCH, Flávia Galli. “A memória evanescente: documento e História”. In *A escrita da memória*. São Paulo: Instituto Cultural Banco Santos, 2004.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.
- KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *Malleus Malleficarum: O Martelo das Feiticeiras*. 18ª. Ed. Rio de Janeiro: Record/ Rosa dos Tempos, 2005.
- LADURIE, Emmanuel Le Roy. *Montaillou: povoado occitânico (1294-1324)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- LEBRUN, François. “As reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal” In ÁRIES, Philippe; CHARTIER, Roger. (orgs.). *História da vida privada: da renascença ao século das Luzes. Vol. 3*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- LE GOFF, Jacques. *La naissance du Purgatoire*. Paris: Gallimard, 1981.
- _____. *São Francisco*. São Paulo: Record, 2001.
- LOURENÇO FILHO, Manoel Bergstrom. *Juazeiro do Padre Cícero*. 4ª edição aumentada. Brasília-DF: Inep/MEC, 2002.
- MACEDO, Nertan. *O Padre e a Beata: vida do Padre Cícero*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1969.
- MARAVALL, José. *La Cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica*. Barcelona: Ariel, 1998.
- MARCÍLIO, Maria Luíza. “Algumas propostas metodológicas para o estudo da mulher latino-americana” In _____. (org.) *A mulher pobre na história da Igreja Latino-americana*. CEHILA (Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina), São Paulo, Ed. Paulinas, 1984
- MARTINS, Sílvia Helena Zanirato. “A representação da pobreza nos registros de repressão: metodologia do trabalho com fontes criminais”. *Revista de História Regional*. 3(1): 87-116. Verão 1998
- MENESES, Fátima. *Padre Cícero: do milagre à farsa do julgamento*. Recife- PE: Bagaço, 1998.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MICHELET, Jules. *A feiticeira*. São Paulo: Aquariana, 2003.
- MORAES, Antônio Carlos Robert. *Ideologias Geográficas*. 5ª edição. São Paulo, Annablume, 2005.
- _____. *Território e História no Brasil*. 2ª edição. São Paulo: Annablume, 2005.
- MOTT, Luís. *Rosa Egípcia: uma santa africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.
- NIETZSCHE, Friedrich. “Da utilidade e desvantagem da história para a vida” In *Obras incompletas*. 2ª

edição. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

NOBRE, Edianne S. “Sangue e pecado na terra santa: as beatas do Juazeiro sob uma perspectiva de gênero (1880-1895)”. In MARQUES, Roberto. (org.). *Os limites do gênero: estudos transdisciplinares*. Fortaleza: Expressão Gráfica/Ceres Editora, 2006. pp. 115-128.

NÓBREGA, Apolônio. “Dioceses e Bispos do Brasil”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, vol. 222, jan/mar, 1954. Rio de Janeiro.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *Bruxaria e História: práticas mágicas no Ocidente cristão*. Bauru-SP: EDUSC, 2004.

NOGUEIRA, Ataliba. *Antonio Conselheiro e Canudos: revisão histórica*. São Paulo: Brasiliense, 1974.

NUNES, Maria José Rosado. “Freiras no Brasil” In PRIORE, Mary Del. (org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997.

ODÍSIO, Agostinho Balmes. *Memórias sobre Juazeiro do Padre Cícero – 1935*. Ed. fac-similar. Fortaleza: Museu do Ceará, 2006.

OLIVEIRA, Amália Xavier. *O Padre Cícero que eu conheci*. Fortaleza: Premium, 2001.

OLIVEIRA, Maria Gabriela Gomes de. “Uma ‘irmandade’ volante do Século XVIII, o Folheto ‘Lágrimas da Alma’”. *Revista da Faculdade de letras, línguas e literatura*. Lisboa, Instituto de Cultura Portuguesa, série II, vol. 9, 1992, pp. 349-353. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2657.pdf>. Acessado em 10.12.2008.

_____. “Almas do Purgatório: meditação, devoção, conversão. A propósito de alguns sermões do Padre Inácio Martins” S.J. *A Companhia de Jesus na península ibérica nos séculos XVI e XVII: Espiritualidade e cultura – Actas do Colóquio Internacional*. Maio de 2004. Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, pp. 611-626. Disponível em <http://www.ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3787.pdf>. Acessado em 21.02.2009.

PALMER, Richard. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1986.

PAVIS, Patrice. *Dicionário de Teatro*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

PAZ, Renata Marinho. *As Beatas do Padre Cícero: Participação feminina leiga no movimento sócio-religioso de Juazeiro do Norte*. Juazeiro do Norte, Ed. IPESC/URCA, 1998.

PEIXOTO, Alencar. *Joazeiro do Cariry*. Fortaleza: Tipografia Moderna, 1913.

PERROT, Michele. *Os excluídos da História: Operários, Mulheres, Prisioneiros*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História e História Cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

PINHEIRO, Irineu. *O Cariri, seu descobrimento, povoamento e costumes*. Fortaleza, 1950.

_____. *Efemérides do Cariri*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1963.

PRIORE, Mary Del. *Histórias do Cotidiano*. São Paulo: Contexto, 2001.

_____. *Mulheres no Brasil Colonial*. São Paulo: Contexto, 2003.

_____. “Viagem pelo imaginário do interior feminino” In *Revista Brasileira de História* v. 19, n.37, São Paulo, Set.1999.

RANCIÈRE, Jacques. *Os nomes da História*. São Paulo: EDUSC/ Pontes, 1994.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. *O Verbo encantado: a construção do Padre Cícero no imaginário dos devotos*. Ijuí - RS: UNIJUÍ, 1998.

_____. *O Sangue da Terra: tramas do sagrado no espaço do Juazeiro*. Cadernos CEOM. Chapecó: Argos, 2001.

_____. “Da casa do santo ao santo da casa: o espaço de devoção em Juazeiro”. *Trajetos – Revista de História da UFC*, v. 5, n.9/10 (dez.2007). Fortaleza, UFC, 2007.

_____. “Juazeiro e Caldeirão: espaços de sagrado e profano” In *Uma nova História do Ceará*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2004.

_____. “Mil e uma Memórias”. *Jornal Diário do Nordeste* [on-line] de 24 de março de 2008. Seção Regional.

RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

RICOEUR, Paul. *Teoria da Interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 1976.

ROUSSO, Henry. *O arquivo ou o indício de uma falta*. Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro, n. 17, 1996.

RUBIO, Graciela; ALVARADO, Miguel. “La romantica estulticia o el barroco introyectado: Notas sobre la urgencia de los poeta héroe en José Victorino Lastarria”. *Revista Hispania Nova: revista de Historia Contemporánea*. Número 4 (2004). Disponível em <http://hispanianova.rediris.es> . Acessado em 16.09.2008.

SAID, Edward. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANCHIS, Pierre. “Desponta novo autor no campo religioso Brasileiro? O padre Cícero Romão Batista”. *Revista Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 27(2): 11-29, 2007.

SANTOS, Douglas. *A Reinvenção do Espaço*. São Paulo: UNESP, 2002.

SARRIÓN, Adelina. *Beatas y endemoniadas: mujeres heterodoxas ante la Inquisición siglos XVI a XIX*. Alianza Editorial: Madrid, 2003.

SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SILVA, Severino (org.). *A Igreja e o controle social nos sertões nordestinos*. São Paulo: Paulinas, 1987.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. 4ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

THOMPSON, E. P. “Folclore, Antropologia e História Social” In *As peculiaridades dos Ingleses e outros artigos*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2002.

VALENTE, José Ángel. *Variaciones sobre el pájaro y la red*. Barcelona: Tusquets, 1991.

VENEU, Marcos Guedes. “A cruz e o barrete: tempo e história no conflito de Canudos”. *Revista Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 13, nº.2, pp. 38-56, 1986. Disponível em www.casaruibarbosa.gov.br/dados/doc/artigos. Acessado em 21.02.2009.

ZENHA, Celeste. *As práticas da Justiça no cotidiano da pobreza*. Revista Brasileira de História. São Paulo: ANPUH, nº. 10, 1985.

2 – MONOGRAFIAS, DISSERTAÇÕES E TESES

ABREU, Jean Luiz Neves. *O imaginário do milagre e a religiosidade popular: um estudo sobre a prática votiva nas minas do Século XVIII*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2001. Dissertação de Mestrado, 174p. Disponível em www.dominiopublico.gov.br. Acessado em 17.06.2007.

ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro. *O Sexo Devoto: normatização e resistência feminina no Império português. XVI-XVIII*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2003. Tese de doutoramento, 319p. Disponível em www.dominiopublico.gov.br. Acessado em 12.09.2006.

ANDRADE, Joel Carlos de Souza. *Os Filhos da Lua: poéticas sebastianistas na Ilha dos Lençóis – MA*. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2002. Dissertação de Mestrado, 164p. Disponível em www.dominiopublico.gov.br. Acessado em 11.10.2008.

CORTEZ, Antônia Otonite de Oliveira. *A construção da “cidade da cultura”: Crato (1889-1960)*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2000. Dissertação de Mestrado, 210p. Cedida pela autora.

NÓBREGA, Elisa Mariana. *Retalhos de um corpo santo: a construção histórica da cruz da menina (1923-1995)*. Campinas-SP: Universidade Estadual de Campinas, 2000. Dissertação de Mestrado, 195p. Disponível em <http://libdigi.unicamp.br/>. Acessado em 06.06.2009.

PAZ, Renata Marinho. *Para onde sopra o vento: a Igreja Católica e as romarias de Juazeiro do Norte*. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2005. Tese de doutoramento. Cedida pela autora.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. *O meio do mundo: territórios do sagrado em Juazeiro do Padre Cícero*. São Paulo-SP: PUC-SP, 2000. Tese de doutoramento. Cedida pelo autor.

SOUZA, Ana Guiomar Rêgo. *Paixões em cena: a Semana Santa na cidade de Goiás (Século XIX)*. Brasília-DF: Universidade de Brasília, 2007. Tese de doutoramento. Disponível em www.tdbd.ceb.unb.br . Acessado em 15.12.2008.

3 – SITES

Arquidiocese de Fortaleza - http://www.arquidiocesedefortaleza.org.br/ig_hist2.asp

Dicionário de Termos Teatrais - http://www.cbtij.org.br/ponto_encontro/glossario.