

«Ti darò un cuore capace di amarmi»: Maria De Araújo e l'esperienza mistica nel Brasile dell'Ottocento¹

di Edianne dos Santos Nobre

[Alla domanda] Ha promesso il Signore di provare con qualche segno più evidente la divina sopanaturalità dei fatti qui avvenuti? Rispose di sì, dicendo però che Nostro Signore non le aveva rivelato niente di speciale riguardo a questo, inculcandole che bastava amarlo; in questa occasione lamentandosi che non sapeva amare Iddio, senti dalla sua bocca le parole seguenti: Io ti darò un cuore capace di amarmi.²

La mattina del 6 marzo 1889, quando il reverendo Cícero Romão Batista (1844-1934) amministrò la comunione a Maria Magdalena de Araújo (1862-1914),³ l'ostia consacrata sanguinò. Il fenomeno, accaduto nella Chiesa della Madonna Addolorata nel villaggio di Juazeiro,⁴ suscitò un acceso dibattito per spiegare l'origine del miracolo, che coinvolse sacerdoti, medici e giornalisti. Fu un inganno, un atto divino o un'opera del Demonio?

Il sanguinamento dell'ostia fu subito considerato un miracolo dai sacerdoti del villaggio e la questione si fece più complessa quando il 24 aprile 1891, il medico Dott. Marcos Rodrigues Madeira pubblicò nel giornale "O Cearense" una certificazione della soprannaturalità di tali fenomeni. Tra il 1891 e il 1893 il miracolo fu oggetto di un processo episcopale, diviso in due inquisizioni, che si concluse con la condanna di Maria de Araújo e con la sospensione *a divinis* del reverendo Cícero.

La storia del "miracolo" di Juazeiro fu descritta per la prima volta in un lavoro accademico dello storico americano Ralph Della Cava dal titolo *Miracle at Joazeiro*.⁵ La sua

¹ Questo lavoro è la presentazione della mia tesi di Dottorato intitolata *Beatas, mistiche e visionarie: Maria de Araújo e i racconti mistiche delle laiche di Juazeiro - Ceará, Brasile 1889-1900*, (*Beatas, místicas e visionárias: Maria de Araújo e os relatos místicos das religiosas leigas de Juazeiro - Ceará, Brasil 1889-1900*), momentaneamente in fase di sviluppo nel Dottorato di Ricerca tra le Università Federale di Rio di Janeiro e l'Università "La Sapienza di Roma" sotto la guida delle Prof.sse. Jacqueline Hermann (UFRJ) e Marina Caffiero (La Sapienza). Vorrei ringraziare il Prof. Claudio Canonici (La Sapienza) per la gentile revisione e correzione del saggio in lingua italiana e per i suggerimenti bibliografici e storiografici.

² Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (da ora ACDF), *Rerum Variarum 1898*, 128 Voll. I e II, *Processo sopra i fatti straordinari avvenuti in questo luogo di Joazeiro*, p. 15.

³ Conosciuta come "Beata Maria de Araújo", come lei stessa si definiva, premettendo davanti al nome proprio la parola "beata" che in Brasile è usata per indicare una persona che ha una vita di osservanza nonostante non sia legata ad un ordine religioso.

⁴ Juazeiro, oggi conosciuto come Juazeiro do Norte, è una città di circa di 500 mila abitanti situata nella provincia del Ceará, nord-est de Brasile. Vari sono i modi in cui il nome del villaggio è citato nei documenti fino al 1911: Juazeiro, Joazeiro e Joazeiro. Useremo sempre la forma Juazeiro, evidenziando che anche le citazioni tratte dai documenti sono attualizzate in questo senso. Tuttavia, i titoli di libri e tesi in cui gli autori hanno scelto di usare la scrittura "Joazeiro" sono stati rispettati.

⁵ R. Della Cava, *Miracle at Joazeiro* New York and London, Columbia University Press, 1970.

versione fu consolidata nelle opere successive con piccole variazioni, ora per appoggiare la posizione del reverendo Cícero, ora per screditare la sua figura. In conclusione, soltanto un elemento restò immutato nel dibattito storiografico: nessuno prese in considerazione l'importanza del ruolo delle donne nei fatti del 1889 e vennero completamente ignorate le loro testimonianze inquisitoriali. Obiettivo di questo lavoro, invece, è proprio quello di studiare gli eventi dal punto di vista della “beata” Maria de Araújo, fornendo alla storia una nuova versione dei fatti.

Le vicende che compaiono nel processo sono tipiche delle vite dei santi: estasi, visioni, sogni mistici, rivelazioni profetiche e viaggi spirituali; ma fissano anche codici e schemi tradizionali delle biografie spirituali e della costruzione delle virtù e della santità femminile. Come ricorda Leila Algranti, è rilevante nella storia di queste donne la ricerca dei modelli di santità, per mezzo dei quali riuscivano a conquistare l'attenzione del popolo.⁶

Queste dinamiche sono state già abbondantemente studiate sia nella storiografia europea che in quella brasiliana. Tuttavia, dobbiamo precisare che in questo saggio non faremo un'analisi comparativa con casi simili; viceversa, il nostro obiettivo principale è di fare conoscere il caso de Juazeiro nella sua specificità, cioè, come un fenomeno che nasce nell'ambito di una radicale e violenta trasformazione del “quotidiano” religioso e sociale vissuto dalle protagoniste, quasi un anacronismo se pensiamo che, almeno in Brasile, fenomeni di questo tipo non si verificavano più dall'inizio del secolo XIX.

Sono proprio i racconti delle esperienze mistiche che Maria de Araújo sosteneva di aver vissuto che ci interessano, perché si verificano dopo il Concilio Vaticano I (1869-1870), in un momento in cui la Chiesa Cattolica si poneva come obiettivo quello di ridimensionare l'autonomia del potere civile rispetto ad una lenta ma progressiva perdita d'importanza sociale del clero. Una situazione che si complicò notevolmente a seguito dei frequenti conflitti tra la Chiesa e lo Stato in Brasile. Nel contesto locale, questo dissidio prese i connotati di una vera e propria riforma, che si traduce nel concetto prettamente brasiliano di “Romanizzazione”, ovvero nell'avvicinamento delle pratiche rituali della Chiesa brasiliana a quella romana e prende, invece, le distanze dalle pratiche della Chiesa portoghese fondata su un cattolicesimo, per così dire, più penitenziale. Questa “Romanizzazione” ebbe anche la funzione di rinnovare il clero brasiliano, a partire dalla propria gerarchia, radicalizzando l'allontanamento della Chiesa locale da quella portoghese.⁷ Questo progetto di riforma legittimò anche un ritorno agli equilibri canonici tra clero e laici, riaffermando lo statuto di subordinazione dei laici, che nel corso degli anni si era perso a causa della forte mancanza della presenza sacerdotale nel culto locale.

Il 18 di giugno del 1861, il vescovo Luigi Antonio dos Santos (1817-1891) assume l'appena creato vescovato del Ceará e la sua nomina è stata considerata dal Presidente della Provincia, al momento il Dr. Giovanni Silveira de Souza, come provvidenziale per imporre l'ordine nella sregolatezza morale e sociale che ha raggiunto la popolazione brasiliana e la

⁶ Sulla vita mistica e i modelli di santità in Brasile, abbiamo lo studio di Leila Mezan Algranti che analizza come le donne che non potevano entrare in un ordine religioso riuscivano a vivere la loro esperienza religiosa. L. M. Algranti, *Honradas e devotas: mulheres da colônia. Condição Feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822*, São Paulo, José Olympio, 1993.

⁷ Le vicende, di cui ci stiamo occupando, sono contemporanee a quel fenomeno storico noto come “romanizzazione” del cattolicesimo praticato in Brasile. In effetti, questo è un periodo in cui “Penetrano nientemeno che 39 congregazione maschili di origine europea, così come 109 femminili. Le confraternite laiche vengono assorbite dalle associazioni religiose controllate dal clero”. Traduzione dell'autrice: “Penetram nada menos que 39 congregações masculinas de origem européia, assim como 109 femininas. Liquidam-se as irmandades leigas em beneficio de associações religiosas controladas pelo clero”, E. Hoornaert., *Os anjos de Canudos*. Petrópolis, RJ Vozes, 1998, p. 40 [traduzione dell'A.].

Chiesa stessa nei secoli precedenti.⁸ Una delle azioni principali del nuovo vescovo nel progetto di romanizzazione della sua diocesi fu l'istituzione della devozione al Sacro Cuore di Gesù, che era già stata inaugurata dalla Chiesa a partire dal secolo XVIII e che fu estesa all'intero mondo cattolico a partire dal pontificato di Pio IX.⁹

Un esempio di questa riforma fu la consacrazione di tutta la provincia del Ceará al Sacro Cuore di Gesù nel 1877/78. Questa misura intendeva promuovere, nell'ambito del progetto di romanizzazione, la sostituzione del culto detto del “Buono Gesù”, una devozione dal forte carattere penitenziale. Questa devozione che ridimensionava l'intermediazione della Chiesa ufficiale si trovava, pertanto, all'interno di una religiosità molto più affettiva e plurale e si distaccava per essere:

[...] Una concezione della intimità al di fuori della soggettività psicologica della modernità borghese, di fronte a una manifestazione esterna e quasi teatrale degli affetti ed emozioni, in cui il religioso evoca un regime di socialità associato alla festa, alla riconciliazione, uno degli effetti [...] di una modalità di essere barocca.¹⁰

Nel 1888, il successore di d. Luigi, g. Gioacchino Giuseppe Vieira (1836-1917) promosse un sinodo diocesano a Ceará che produsse un documento che riassumeva gli obiettivi di questa riforma: alcune attività religiose come le processioni, le novene e i pellegrinaggi popolari furono condannate mentre si stimolavano i pellegrinaggi verso i più importanti centri di devozione europei. Anche l'organizzazione delle donne nelle associazioni femminili, controllate dalla Chiesa, era funzionale al progetto di ridimensionamento di qualsiasi potere laico nell'ambito religioso brasiliano: “L'obiettivo finale di queste azioni è stato abbastanza chiaro: cristianizzare i pellegrinaggi nel modello tridentino”.¹¹ Come dice Hugo Frago, la Chiesa *romanizzadora* si caratterizzava per essere estremamente militante e segnata da un forte conservatorismo che si opponeva alle idee liberali che dalla Francia e dall'Italia si diffondevano anche in Brasile:

Durante questo periodo la Chiesa ha una forte autocoscienza [...] della propria ‘santità’, che si contrappone all'antitesi di un ‘mondo cattivo’. La contestazione dei ‘nemici della fede’ (liberale) motivava questo confronto tra il ‘mondo malvagio’ e ‘la santità della Chiesa’, che è praticamente trasposta dal campo ideale al dominio del reale.¹²

La religiosità formalista e devozionale, che la Chiesa cattolica cercava di implementare, aveva come obiettivo principale quello di stabilire un controllo sui laici, specialmente il controllo sul vasto e variegato movimento delle “fratellanze”. In effetti, la strategia ecclesiastica nel processo di “romanizzazione” si fondava su quattro obiettivi: l'enfasi posta sui sacramenti, l'egemonia clericale, l'incentivo alla santità e l'esaltazione del ruolo

⁸ Relazione del Presidente della Provincia del Ceará Dr. Giovanni Silveira de Souza del primo luglio 1859; disponibile in <http://www.crl.edu> – Brazilian Government Document Digitalization Project.

⁹ Sulla diffusione del culto del Sacro Cuore nel cattolicesimo di età contemporanea vedi D. Menozzi, *Sacro: Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Roma, Viella, 2001. Sull'introduzione del culto del Sacro Cuore in Brasile vedi J. Gélis, “O Corpo, a Igreja e o Sagrado”, in A. Corbin, J.J. Courtine, G. Vigarello (a cura di), *História do Corpo: As mutações do olhar. O Século XX*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

¹⁰ M.A. Gonçalves, *Império da Fé: andarilhas da alma na era barroca*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005, p. 48.

¹¹ R.M. Paz, *Para onde sopra o vento: a Igreja Católica e as romarias de Juazeiro do Norte*. Fortaleza: IMEPH, 2011, p. 56.

¹² H. Frago, in J.O. Beozzo [et al.], *História da Igreja no Brasil: Ensaio de interpretação a partir do povo. Segunda Época – Século XIX*. 4ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 144.

dell'istituzione ecclesiastica.¹³ I laici vennero invitati a partecipare alle associazioni di pietà sotto il diretto controllo dei sacerdoti.

Tuttavia, alla fine del secolo XIX, le laiche religiose rappresentavano la più consistente forma di religiosità femminile, non solo nello stato del Ceará ma in tutto Brasile. Anche queste donne circolavano con relativa facilità tra gli spazi pubblici e privati, a volte nelle azioni quotidiane di pietà in associazioni e nella gestione delle Case della Carità. Nel caso del Ceará, il ruolo delle donne laiche religiose è stato fondamentale nella trasformazione del villaggio quando l'ostia consacrata ha sanguinato per la prima volta nella bocca della beata Maria d'Araújo. Molti pellegrini passarono a visitare il villaggio per adorare il "Prezioso Sangue" che fluiva dall'ostia e cominciarono a stabilirsi lì; fornendo un forte impulso all'aumento della popolazione, allo sviluppo del commercio e alla creazione di strade e scuole per soddisfare le esigenze della popolazione avventizia. Nel 1896, sette anni dopo il primo fenomeno, il villaggio di Juazeiro aveva già più di duemila case, con circa 16.000 abitanti (due terzi dei quali erano avventizi) e non cessava la costruzione di case e capanne intorno al villaggio. Il fattore demografico è stato molto importante per lo sviluppo economico di Juazeiro perché promosse: "lo sviluppo delle attività economiche tipicamente urbane: il commercio e l'industria, soprattutto artigianale".¹⁴

L'enorme flusso di pellegrini attirò l'attenzione del vescovo Gioachino Giuseppe Vieira che iniziò un processo per investigare l'emorragia nell'ostia di Maria de Araújo. In questo processo troviamo, comunque, non solo la storia del miracolo, ma anche la narrazione d'altri fenomeni che ci sono manifestati da Maria de Araújo e da altre donne. Nella lista degli eventi straordinari ci sono: il sanguinamento di crocifissi di metallo, i viaggi spirituali in Paradiso, Inferno e Purgatorio, le visioni dei santi, del Cristo e della Vergine Maria e anche rivelazioni profetiche. Inoltre, nelle loro narrazioni mistiche, le donne erano convinte che Juazeiro fosse un luogo scelto da Cristo per la sua seconda redenzione. La principale accusa mossa dal vescovo al clero locale era di non essere avvertito immediatamente dei fenomeni "soprannaturali", che si stavano verificando, e di esserne venuto a conoscenza attraverso i giornali locali che già parlavano del grande afflusso di pellegrini a Juazeiro. Agli occhi del vescovo, poi, degno di particolare biasimo era il ruolo assunto dal rettore del Seminario della città di Crato, Monsignor Francesco Rodrigues Monteiro (1847-1912), che si era fatto promotore e organizzatore del pellegrinaggio a Juazeiro e che aveva "scosso la curiosità Ceará ed emozionato il pubblico" diffondendo la notizia ai quattro venti.

Per venire a capo di tutto quello che stava avvenendo, il vescovo nominò una prima commissione, costituita dai sacerdoti Cléricio da Costa Lobo (1839-1916) e Francesco Ferreira Antero (1855-1929), i quali cominciarono il lavoro di indagine il 9 settembre 1891. Per questa missione, il vescovo aveva scelto due sacerdoti altamente considerati nell'ambito della Chiesa locale. D. Cléricio era dottore in Teologia e abitava a Rio de Janeiro quando fu invitato a assumere il posto di segretario particolare del primo vescovo del Ceará d. Luigi Antonio dos Santos nel 1880; era anche titolare di una cattedra nel Seminario Maggiore della diocesi e dal 1888 diverrà anche segretario del sinodo diocesano. Egli aveva 52 anni quando arrivò a Juazeiro e già aveva rifiutato la nomina per due importanti posti ecclesiastici: vescovo coadiutore del Ceará e coadiutore dell'arcivescovato de Bahia. Il segretario della Commissione, il prete Francisco Ferreira Antero, aveva 36 anni e aveva studiato e ricevuto gli

¹³ R. Azzì, *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, p. 113.

¹⁴ "[...] o desenvolvimento de atividades econômicas de caráter urbano: comércio e indústria, principalmente artesanal." In A. O. O. Cortez, *A construção da "cidade da cultura": Crato (1889-1960)*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2000, p. 96 [T. d. A.].

ordini sacerdotali nel *Colegio Pio Americano* di Roma: anche a lui era stato proposto l'incarico di vescovo coadiutore di Ceará.

Il compito affidato alla Commissione era quello di investigare il sanguinamento dell'ostia che dal 1889 si verificava ogni mercoledì e venerdì, quasi senza interruzione. Il sangue che fuoriusciva dalle ostie era raccolto in panni che erano posti in piccole scatole e proposti all'adorazione dei fedeli nella cappella della Addolorata a Juazeiro. Una delle principali preoccupazioni del vescovo era il culto reso ai panni macchiati di sangue. Tuttavia, è interessante notare che per ordine diocesano i panni furono salvati all'interno del tabernacolo del Santissimo Sacramento: “[...] Se succede di nuovo che la particella trasudi sangue [...] si salvi detta particella in una fiala o in un calice sacro, si chiuda, si sigilli e si conservi nel tabernacolo”.¹⁵ Comunque, se il sangue non era quello di Cristo, come già aveva detto il vescovo, perché salvarlo dentro il Tabernacolo, uno dei luoghi più sacri di una chiesa? Questa, tuttavia, era solo una delle contraddizioni che apparivano in quel momento. Un altro problema è che l'azione stessa del vescovo appare contraddittoria, perché da una parte afferma che “il sangue apparso nelle particelle sacre non era il Sangue di Nostro Signore Gesù Cristo, secondo gli insegnamenti della teologia cattolica”,¹⁶ escludendo dunque la possibilità del miracolo; dall'altra si mostra molto indulgente e tollerante con il reverendo Cícero, direttore spirituale della beata:

Io non lo vieto, non posso vietare né voglio che V.Rev.ma e altre persone smettano di narrare quello che hanno visto, e *penso che dovrebbero fare*, ma quello che ordina il Concilio di Trento è che non si può qualificare di miracolo [...] prima che la Santa Sede esamini i fatti. Osservi i fatti con cura, ma non qualifichi ora. Il reverendo Clicério raccoglierà le testimonianze e farà altre indagini relative al caso e, dopo tutto il processo fatto salirà presso la Santa Sede, speriamo, con più pazienza.¹⁷

Ora, se il Vescovo non ammetteva la possibilità di un miracolo, perché incoraggiava il reverendo Cícero a raccontare ciò che aveva visto? Un'altra contraddizione risiede nel fatto che, pur ritenendo il giudizio di competenza anche della Santa Sede, egli tarda a inviare la documentazione del processo a Roma, attendendo fino al 1893. Il rifiuto ostinato di d. Gioacchino dovrebbe definire la linea di azione della Commissione episcopale e dovrebbe essere la linea di azione del reverendo Clicério da Costa Lobo che, secondo il vescovo, aveva tutti i “requisiti” per analizzare i fatti e spedire la sua relazione alla Diocesi.

La prima relazione della Commissione fu una vera sorpresa per il Vescovo perché i sacerdoti conclusero che i fenomeni erano veri e che le donne erano incapaci di commettere falsità. D. Gioacchino rifiutò immediatamente queste conclusioni, sostenendo che le donne avevano ingannato i sacerdoti della Commissione.

¹⁵ “Se acontecer de novo que a sagrada partícula se trasmude em sangue [...] guarde a dita partícula em uma âmbula ou em um cálix sagrado, feche-a, lacre-a e guarde-a no sacrário [...]”. Lettera del vescovo al Rev. Cícero R. Batista del 21 maggio 1891”, Archivio della Diocesi di Crato, Ceará (da ora ADC), *Documentário*, pp. 31-32 [T. d. A.].

¹⁶ ACDF, “Processo sui fatti straordinari”, pp. 5-6.

¹⁷ “Eu não proíbo, não posso proibir e nem quero que V. Revma. e outras pessoas deixem de narrar o que hão visto, e *acho que o devem fazer*, mas o que manda o Concílio de Trento é que não se qualifiquem de milagre, [...] antes que a Santa Sé examine os fatos. Examine com prudência os fatos, mas não os qualifique já. O padre Clicério vai coleccionar os depoimentos e fazer outras diligências atinentes ao caso; depois de tudo feito subirá o processo à Santa Sé, esperemos, pois com maior paciência”, ADC, Lettera de D. Gioacchino al Rev. Cícero R. Batista del 23 agosto 1891, *Documentário*, pp. 31-32 [T. d. A.].

La prima indagine sui fatti di Juazeiro é un documento completo, nel senso che qui c'è una linea narrativa molto chiara dall'inizio alla fine.¹⁸ L'indagine durò circa 80 giorni, tra il 9 settembre e il 28 novembre 1891, dieci dei quali destinati a sentire i testimoni chiamati a deporre. Gran parte del tempo fu destinato alle osservazioni della trasformazione dell'ostia e di altri fenomeni occorsi a Maria de Araújo, ignorati dalla Commissione prima del suo arrivo a Juazeiro. Nel corpo documentale della prima indagine troviamo cinque verbali di verifica¹⁹ della trasformazione dell'ostia, quattro verbali di verifica delle scatole con i panni insanguinati, due verbali di verifica dei fenomeni di “crocifissione”²⁰ di Maria de Araújo, un verbale con gli ex voti, tre certificati medici e i costituiti di otto sacerdoti, tre testimonianze di uomini e nove di donne collegate al reverendo Cícero e che probabilmente erano nella Cappella della Addolorata nel giorno del primo sanguinamento dell'ostia.²¹ In allegato ci sono ancora, tra le altre, le testimonianze scritte dai sacerdoti Francesco Rodrigues Monteiro e Quintino Rodrigues e dal giornalista Giuseppe Gioacchino Telles de Marrocos.

In questa sede esaminerò specificamente la narrazione di Maria de Araújo. Chiamata dalla Commissione il 10 settembre, il giorno successivo tornò spontaneamente a fare un'aggiunta alla sua testimonianza. Delle 40 domande fattele nel primo interrogatorio, le prime sette si riferivano a dati anagrafici (nome, paternità, età, nazionalità, stato civile, professione, capacità di leggere e scrivere, ecc.); quattro erano legati alle sue condizioni fisiche (malattie avute, ciclo mestruale, ecc.); cinque erano relative al sanguinamento dell'ostia; cinque alle rivelazioni fatte da Cristo; una era relativa alla sua opinione rispetto alla decisione della diocesi di considerare che il sangue non era di Gesù Cristo e altre diciotto relative alla sua vita religiosa e alle grazie a lei riservate (stigmati, colloqui soprannaturali, estasi, ecc.).

La preoccupazione della Commissione era in primo luogo, relativa ad una possibile malattia che potesse causarle il sanguinamento della bocca, a cui lei rispose che: “dalla età di due anni cominció a soffrire di nervi con maggiore o minore interruzione; essendo cessato questo patimento da cinque anni in qua, presso a poco. [...] [e] che una volta essendo caduta per causa di quei patimenti le venne un piccolo sputo di sangue”.²²

L'argomento sulla salute de Maria de Araújo sará successivamente utilizzato contro di lei dalla diocesi che si baserà principalmente sulle risposte date dal Reverendo Cícero nella sua prima dichiarazione, il quale aveva detto che Maria de Araújo aveva degli attacchi nervosi da piccola, cosa che le causava frequenti svenimenti.²³ Fu principalmente da queste testimonianze che il vescovo si persuase della falsità dei fenomeni: “Ecco il fatto in sintesi: una donna conosciuta per essere malsana, ricevendo la comunione, si agitò, si contrasse[...]e

¹⁸ Non è privo di importanza chiarire che l'elaborazione narrativa su questi fenomeni è trascritta con il linguaggio proprio dei sacerdoti della Commissione e che le testimonianze passarono per un intervento stilistico e semantico di mediazione da parte della Commissione stessa. Anche le “narrazioni mistiche” non sono prodotte dalle donne ma sono le testimonianze ottenute nel processo ecclesiastico e, dunque, sono il risultato di un'inchiesta. Le narrazioni rispondevano alle domande sollevate dai sacerdoti della Commissione e in questo senso obbedivano ad una logica di scrittura guidata, anche perché prima di rispondere alla Commissione le donne consultavano i loro direttori spirituali.

¹⁹ I verbali di verifica sono la descrizione delle osservazioni dei fenomeni con le firme dei testimoni.

²⁰ Le “crocifissioni” erano, secondo la definizione della Commissione, le stimate che apparivano nella testa, nelle mani e nei piedi di Maria de Araújo.

²¹ Jahel Wanderley Cabral (1860-?), Maria Leopoldina Ferreira da Soledade (1862-?), Maria das Dores da Conceição de Jesus (1876), Joana Tertulina (1864-1944), Antônia Maria da Conceição (1861), Maria Joana (1858-?), Anna Leopoldina Aguiar de Melo (1872-?), Ângela Merícia (1863-?) e Rachel Sisnando.

²² ACDF, “Processo sopra i fatti straordinari...”, p. 12.

²³ *Ivi*.

finalmente rilasciò una porzione di sangue con una parte della particella nelle mani di Padre Cícero[...]. Lei povera, malata com'è, butta sangue con straordinaria facilità”²⁴

Nel corso della prima indagine fu fatta anche una serie di esperimenti che hanno cercato di testare i fenomeni soprannaturali: 1) osservazione della trasformazione dell'ostia in sangue nella bocca di Maria de Araújo; 2) osservazione delle stigmate sul suo corpo; 3) l'esame dei panni macchiati di sangue o contenenti dei pezzi di carne o particelle sacre che non erano completamente trasformate. Gli esperimenti erano fatti con l'aiuto di una commissione medica formata dai dottori Marcos Rodrigues Madeira e Ignácio de Souza Dias e dal farmacista Gioacchino Secundo Chaves. A partire da una serie di esami essi individuarono che “tanto dopo l'estrazione dell'ostia, come dopo la consumazione, rimase pulita, come pure la bocca senza che si scorgesse il minimo vestigio di sangue”²⁵

Per confermare questo risultato, la commissione medica ha fatto una serie di esami a Maria de Araújo, concentrandosi soprattutto sui polmoni al fine di escludere la tubercolosi (possibile malattia suggerita dal vescovo) che avrebbe potuto causare i sanguinamenti. Non soddisfatti, i medici le hanno fatto fare il gargarismo con una soluzione di percloruro di ferro,²⁶ sostanza con proprietà coagulanti e di vasocostrizione, in grado di causare un aumento della pressione sanguigna e al tempo stesso di evitare qualsiasi sanguinamento. In questi esami vennero anche esclusi tumori o lesione alla gola, alla bocca e al torace:

Non possiamo neppure attribuire questo sangue a lesione della faringe o del polmone, perché questi fatti ripetendosi da tre anni non hanno comportato nulla nella costituzione e nel temperamento e non hanno causato febbre o tosse, e dall'esame fatto non abbiamo trovato indizio alcuno di lesioni interne che potessero causare le emorragie. Non trovando per tanto per i mezzi da noi impiegati una spiegazione scientifica soddisfacente, siamo indotti a credere che i fatti riprodotti nella devota Maria d'Araújo sono soprannaturali.²⁷

Queste affermazioni furono inserite nella relazione senza alcun dibattito tra la Commissione episcopale e i consulenti scientifici.

Maria de Araújo: percorsi di sangue, incendi dell'anima

Maria de Araújo era nata il 24 maggio del 1862 ed era la quinta di otto fratelli. Il padre, Antônio da Silva Araújo, morì quando era ancora bambina e sua madre, Anna Josefa do Sacramento, era già anziana quando i primi fenomeni si manifestarono. Non frequentò la scuola, né poteva contare sulla possibilità di un buon matrimonio o di seguire la vita religiosa, date le condizioni di miseria in cui viveva. Nota per la sua estrema timidezza, la modestia e l'obbedienza cieca al suo direttore spirituale, il prete Cícero Romão Baptista, così è stata descritta da un contemporaneo:

[...] [colore] misto, capelli ricci che usava portare corti, di media statura, un po' sottile, aveva una testa piccola, leggermente arrotondata, occhi tondi quasi neri e morbidi di espressione, le labbra un po' grosse, il naso piccolo, le guance un po' sporgenti, il mento piccolo e il collo

²⁴ Lettera Pastorale del Vescovo Gioacchino Giuseppe Vieira del 1893.

²⁵ ACDF, “Processo sopra i fatti straordinari...” p. 17.

²⁶ Il perclorato di ferro è una sostanza altamente corrosiva anche dei metalli ferrosi. Oggi, il suo uso è vietato nel settore farmaceutico, ma è ancora usato nell'industria meccanica.

²⁷ *Ivi*, p. 70.

ben proporzionato. Indossava l'abito di devota [dell'Ordine terziario francescano], nero, mantenendo la testa coperta, [...] ed era in generale persona semplice, dolce e buona.²⁸

Fino dal 1889, anno del primo sanguinamento dell'ostia, Maria d'Araújo viveva con la sua famiglia e lavorava come sarta insieme alle sorelle. Nel 1891, quando la prima Commissione arrivò a Juazeiro, lei già viveva nella casa del padre Cícero ed era oggetto costante dei curiosi che le venivano a fare visite cercando di vedere la trasformazione dell'ostia o le stigmatizzazioni.

Nella sua narrazione, Maria de Araújo ha raccontato alla Commissione che le sue visioni cominciarono quando aveva sei o sette anni, informazione che è stata confermata dal prete Cícero Baptista. In queste visioni, Gesù si presentava come un compagno di giochi, in cui la cosa più divertente era simulare il sacrificio della Messa: “[...] giocava col bambino Gesù, senza che allora lo conoscesse; che quel divino infante, che solo ora le è stato rivelato chi fosse, le insegnava i misteri divini e la preparava per i sacramenti della Penitenza e della Eucaristia”.²⁹ Come lei stessa sottolineò nel processo, solo quando ebbe l'opportunità di raccontare la sua storia seppe, per ispirazione divina, che quel bambino era infatti Gesù Cristo. Nella stessa narrazione racconta anche che Gesù Cristo promise “che farebbe venire in questo luogo un sacerdote il quale s'incaricherebbe della sua direzione spirituale, e di quella di tante altre anime, sacerdote questo che soltanto si sarebbe occupato della salvezza delle anime”.³⁰ Poco tempo dopo conobbe il sacerdote Cícero Romão Baptista, uomo di statura bassa e di occhi azzurri, appena arrivato dal Seminario, che si era preso cura della piccola Cappella nel villaggio di Juazeiro. Sotto la direzione di quel prete all'età di dieci anni, fece la sua prima consacrazione alla vita interiore, “considerandosi come vera sposa di Gesù Cristo”.³¹

Da allora, sotto l'influenza del sacerdote, aveva coltivato una devozione molto profonda verso la Passione di Cristo. Comunque, a sottolineare che l'arrivo del suo direttore spirituale le fu comunicato prima, Maria de Araújo segnala l'importanza del sacerdote nel suo percorso, e anche ripetere un *leitmotiv* comune alla vita delle visionarie. Le visioni proseguirono per tutta la sua infanzia, però fu nell'adolescenza che Maria d'Araújo cominciò a interrogarsi e a dubitare della sua esperienza. Le prove e le tentazioni diaboliche si sono fatte presenti nella sua vita, al punto che lei non sapeva più distinguere tra visione divina e spirito diabolico.³² Dai 18 anni, Maria de Araújo divenne, secondo il suo direttore spirituale, “vittima delle più gravi tentazioni e disturbi dello spirito che convergevano per distrarla dalle preghiere e ispirare paura delle pratiche di pietà, oltre ad essere contrarie alle Sacre Virtù della castità”.³³ Lei poneva in dubbio la sua stessa vocazione religiosa e le prove peggiorarono con l'avanzare

²⁸ “[...] bem mestiça, de cabelos quase carapinhos, que usava cortados baixinho, de estatura média, um pouco delgada, tinha cabeça pequena, um pouco arredondada, olhos meídes [sic] quase negros e suaves na expressão, lábios um pouco grossos, nariz pequeno, faces um pouco salientes, queixo pequeno e pescoço bem proporcionado. Vestia hábito de beata, preto, conservando a cabeça coberta, [...] e geral de pessoa simples, dócil e boa”, citato in M.P. Diniz, *Mistérios de Joazeiro*. Joazeiro, Tipografia do Joazeiro, 1935, p. 42 [T.d.A.].

²⁹ ACDF, “Processo sopra i fatti straordinari...”, p. 15.

³⁰ *Ivi*.

³¹ “[...] considerando-se desde aquela data como uma verdadeira esposa de Jesus Cristo” in *Prima inquisizione del padre Cícero R. Batista* del 17 luglio 1891, in *Cópia conforme*, p. 03 [T.d.A.].

³² La tentazione si verifica quando “la persona sente i desideri contro l'insegnamento di Cristo, che possono andare dai cattivi pensieri al piacere in pianificare degli atti peccaminosi”, Garrigou *Le trois âges de la vie interienne*, Paris: Edition du Cerf, 1938, pp. 806-811.

³³ ACDF, “Processo sopra i fatti straordinari...”, p. 3: “[...] vítima das mais graves tentações e perturbações de espírito, as quais todas convergiam para distrai-la da oração e inspirar-lhe receio das práticas de piedade, além de serem contrárias à Santa Virtude da castidade” [T.d.A.].

dell'età. Ci racconta, ad esempio, che più di una volta Gesù Cristo le apparve e lei non poté “riconoscerlo” (poiché con paura non dava credibilità a ciò che vedeva), perché successe molte volte “di essere stata bastonata dai demoni che si facevano a lei vedere prendendo l'aspetto ora di Gesù Cristo ora di Maria SS. ora degli angeli ed anche dello stesso confessore, dalle quali molte tentazioni ed illusioni, tutti per distrarla dalla vita intima”.³⁴

Padre Cícero ricorda che lei si lamentava nelle sue preghiere che tali visioni la disturbavano fino a quando ebbe una visione in cui il Nostro Signore le comandò solo di prestar fede alle apparizioni dopo la recita della preghiera: “Lodata sia la Sacra Morte e Passione di Nostro Signore Gesù Cristo”, cosa che ridusse “l'interferenza” del demonio.

Il contatto con la divinità poi è finito per essere mediato dalle preghiere e si è soprattutto manifestato nelle visioni relative alla Passione, anche se “quanto più intimamente si comunicava col Divino Sposo tanto più forti erano le tentazioni e perturbazioni che le venivano da parte del nemico, le quali però erano poi compensate con le maggiori consolazioni”.³⁵ In questo senso, sia le visioni dei santi come le tentazioni demoniache erano costanti nel processo di consegna spirituale, mentre le prime manifestavano l'amore di Dio e portavano spesso l'incoraggiamento e il conforto, queste ultime avevano la funzione di deviare il suo percorso mistico, metterla alla prova e interrompere la sua missione. Le sofferenze fisiche e le stigmate avevano come obiettivo di sigillare un compromesso tra Gesù Cristo e Maria de Araújo: “a fare di questo luogo una porta del Cielo e un luogo di salvezza per le anime”.³⁶

Questo impegno fu consolidato ulteriormente con la celebrazione di un matrimonio spirituale che si è svolto nella Cappella della Madonna Addolorata. Questo fatto, anteriore al sanguinamento dell'ostia, è raccontato da Maria d'Araújo nel suo costituito del 9 settembre 1891:

Gesù Cristo ha celebrato con lei un consorzio spirituale in modo sensibile? Rispose di sì, che questo fu celebrato solennemente nella Cappella del SS. Sacramento, alla presenza di Maria SS. Di S. Giuseppe, dei cori degli Angeli e delle Vergini, avendo fatto parecchi preparativi, come ad altri sposalizi spirituali; ed allora Gesù Cristo le mise nel dito l'anello di nozze, le diede la mano chiamandola sposa e confermandola come tale, esigendo che ella si consacrasse a Lui unita in modo più intimo, ed annunziandole che d'allora in poi avrebbe avuto da soffrire di più per amore suo.³⁷

La descrizione del matrimonio spirituale di Maria de Araújo con Cristo è piena di elementi mistici: la musica è stata cantata dagli angeli e dalle vergini, i testimoni erano Maria e San Giuseppe, e, alla fine, la consacrazione sarebbe stata segnata dalla sofferenza. La metafora del matrimonio spirituale è rilevante per comprendere il livello del compromesso che Maria de Araújo credeva di avere stabilito con Dio. Nella tradizione mistica, il matrimonio spirituale traduce “un premio supremo di questa ascesa dell'anima”, premio che ricevevano solo alcune visionarie. Il matrimonio indicava, inoltre, un rapporto di condivisione. Come sposa di Cristo Gesù, Maria d'Araújo si impegnava a condividere nel “modo più intimo” le sofferenze del Suo Amato.³⁸ Questa metafora è collegata anche ad una consapevolezza corporea, in cui l'unità spirituale è stata sentita in tutto il corpo. Come ha osservato, Rubíal García, il

³⁴ ACDF, “Processo sopra i fatti straordinari...”, p. 15.

³⁵ *Ivi*, p. 6.

³⁶ *Ivi*, p. 12.

³⁷ *Ivi*, p. 14.

³⁸ *Ivi*, p. 4.

matrimonio mistico era relativo all'erotismo dell'amore cortese, “[...] con sus juegos y alegorías, se entremezclaba con el símbolo del matrimonio entre el alma y Cristo, salido de las interpretaciones cristianas del Cantar de los Cantares”.³⁹

Secondo il suo direttore, il prete Cícero, dopo il matrimonio: “le si accese il cuore in un vero incendio d'amore.”⁴⁰ Il matrimonio potrebbe rappresentare così un impegno che diventava più importante del collegamento con alcuni ordini religiosi, l'eterodossia trascende lo spazio intorno al territorio dell'ortodossia. Il matrimonio simbolizza anche la consacrazione dello spazio in cui l'ostia ha sanguinato e configura la trasformazione del soprannaturale in uno spettacolo. Maria de Araújo, come una buona moglie, doveva portare la croce del suo Amato e sentire anche il dolore che accompagnava la grazia di essere scelta di Dio: “[...] era el camino más corto de la salvación y la más clara manifestación del amor pues convertía al propio cuerpo en un espacio que lo identificaba (es decir lo volvía idéntico) al de la víctima del Calvario”.⁴¹ José Angel Valente rafforza la tesi dell'unione mistica come categoria erotica in cui si opera l'unificazione degli opposti: umano-divino, sposa-amato, esteriore-interiore, corpo-anima, femminile-maschile. Valente dice: “Eros y religión pertenecen al substrato originário de lo sacro. No se trata, pues, de que el eros pueda significar lo sagrado, sino de que el eros es, sobre todo en determinados contextos, lo sagrado”.⁴² L'unione intima di Maria de Araújo con il suo Sposo è segnalata dalla condizione del godimento attraverso il dolore, nel condividere la sofferenza, e nella umiliazione del corpo per la esaltazione dello spirito.

Qualche tempo dopo la celebrazione del matrimonio spirituale, Maria de Araújo cominciava a presentare le stigmate. Il reverendo Cícero conferma che la prima stigmatizzazione pubblica si è verificata nel 1885, quando lei aveva 21 anni. Nel corso di una festa in onore delle anime del Purgatorio, avrebbe avvertito un misterioso abbraccio a seguito del quale le si era stampata sul petto una croce che sanguinava continuamente:

Era la ottava di Tutti i Santi di 1885 quando lei ha sentito che alcuno la abbracciava, rimanendo stampata nel suo petto una croce che sanguinava, di tutto fui io stesso testimone. Era la consacrazione della sua vita di penitenza. In questa vita d'unione con le sofferenze di Nostro Signore, è stata lei per il bene delle anime fino ad oggi. Lei offre se stessa come vittima di spiazione per le anime del Purgatorio e per i peccatori in genere.⁴³

L'interpretazione del sacerdote, che quell'abbraccio sarebbe il segno della consacrazione di Maria de Araújo, conferma l'idea presente in quasi tutti i testimoni del processo episcopale ovvero che i fenomeni che le erano occorsi indicavano la ripetizione della Passione di Cristo. Il sentimento di partecipazione alle sofferenze di Gesù Cristo ha fatto in modo che Maria de Araújo fosse come Simone il Cireneo (Mt 27.32; Mc 15.21-32): cioè aiutasse Cristo a caricare la croce che è stata simbolicamente stampata nel suo proprio corpo.

Un altro elemento importante nelle dichiarazioni attribuite a Maria de Araújo sono i riferimenti alla Passione di Cristo; essi sono molto comuni nel percorso dei mistici, per tradurre l'umanità del Signore in un momento paradossale in cui il corpo fragile si opponeva alla forza spirituale. Questa devozione ha cominciato a essere diffusa nel Settecento e secondo Jacques Gélis il culto è stato favorito dallo sviluppo della stampa che ha diffuso le immagini terrificanti della tortura e delle umiliazioni sofferte da Cristo, che allo stesso tempo

³⁹ A.R. García, *La santidad controvertida*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 180.

⁴⁰ ACDF, “Processo sopra i fatti straordinari...”, p. 18.

⁴¹ J.A. Valente, *Variaciones sobre el pájaro y la red*. Barcelona: Tusquets, 1991, p. 174.

⁴² *Ivi*, p. 52.

⁴³ ACDF, “Processo sopra i fatti straordinari...”, p. 3.

sollececitavano l'ascetismo mediante la penitenza e le pratiche flagellanti.⁴⁴ In Brasile il culto della Passione di Cristo è stato associato con l'influenza del cattolicesimo chiamato penitenziale proposto dalla Chiesa portoghese.

Dopo il 1895 appaiono anche altri fenomeni di sangue nel corpo: “In questo stato di stimate si vedea [sic] la sua fronte grondar sangue come se fosse circondata da una corona di spine; le mani portavan trafitture come di chiodi, ed avea nel costato una piaga che solo nella Quaresima del corrente anno si cicatrizzò. E da tutto queste stimate copioso sangue sgorgava”.⁴⁵ Il dolore e il sangue sono elementi che intendono tradurre il significato dell'esperienza mistica che elimina la dualità tra il corpo e lo spirito. Le sofferenze e le malattie di Maria de Araújo erano generalmente attribuite ai sacrifici che faceva: digiuno, novene e meditazioni, che a volte duravano per diversi giorni. Gli eccessi evidenziati nella visione, come l'eccessivo spargimento di sangue, fanno riferimento alla stessa esagerazione presente nel culto alla Passione in cui le punizioni hanno lasciato il corpo di Cristo in carne viva.

Un altro tipo di penitenza che compare sia nella testimonianza di Maria de Araújo come in quelle del prete Cícero erano i viaggi al Purgatorio e all'Inferno per partecipare alle sofferenze dei dannati:

Se le è stato permesso da Dio andare in spirito al Purgatorio per liberar qualche anima? Rispose di sì, e che allora Nostro Signore le raccomandava di entrare in partecipazione dei patimenti colle Anime per così sollevarle, e concorresse con Lui per liberarle, come fosse di sua divina volontà; la qual cosa molte volte si è verificata, liberandosi dal Purgatorio molte anime, alcune delle quali erano da lei conosciute.⁴⁶

L'enfasi posta nella liberazione delle anime, “alcune delle quali erano da lei conosciute” è un dettaglio importante, perché può essere una risorsa per dare verosimiglianza alla narrazione e mostrare la capacità di creare un effetto di “verità”, al fine di convincere la Commissione vescovile.⁴⁷ C'erano anche altri riferimenti ai viaggi spirituali, come ad esempio, a Roma dove l'obiettivo era di raccomandare al papa “l'approvazione di questi fatti, con la promessa di grandi grazie alla Chiesa universale, in caso di approvazione”.⁴⁸

Tutti questi eventi sono stati narrati nel 1891 e si riferiscono al percorso di Maria de Araújo dal 1885 fino al sanguinamento dell'ostia nel 1889. Così il cammino spirituale di Maria d'Araújo si svolse intorno agli eventi che fanno ricordare la Passione di Cristo, che è utilizzata anche come giustificazione per altri fenomeni che si sono verificati durante l'intervallo tra il matrimonio spirituale, nel 1880, e il sanguinamento dell'ostia nel 1889: estasi, comunioni miracolose in cui Maria riceveva l'ostia direttamente dalle mani di Gesù e crocifissi in bronzo che sanguinavano ecc.⁴⁹ Tutti questi eventi rimasero sconosciuti al

⁴⁴ J. Gélis, “O Corpo, a Igreja e o Sagrado”, Op. Cit., p. 29.

⁴⁵ ACDF, “Processo sopra i fatti straordinari...”, p. 8.

⁴⁶ *Ivi*, p. 15

⁴⁷ Le apparizioni delle anime dopo la morte per richiedere suffragi sono molto comuni nella tradizione religiosa cattolica, e vengono continuamente raccontate dai giornali dell'epoca.

⁴⁸ ACDF, “Processo sopra i fatti straordinari...”, p. 9.

⁴⁹ Nel Nuovo Testamento, il “sangue di Cristo” si riferisce al carattere sacrificale della morte di Gesù (Col. 1:20). È anche attraverso il sangue che saremo riconciliati con Dio (Ef 1:7, 2.13), vale a dire, nell'universo cristiano è solo attraverso il sacrificio (la penitenza nel cattolicesimo tradizionale), e l'espiazione dei peccati (come predetto nel Vecchio Testamento in Levitico 6:30 ed Ezechiele 45,20) che si può ottenere il perdono di Dio. Un'altra allusione è al vino dell'ultima cena che rappresenta il sangue di Gesù sparso per la remissione dei peccati (Mt 26, 27, 28, 1 Cor., 11:25).

Vescovo fino 1889 quando le notizie sull'ostia che sanguinava arrivarono a Fortaleza, sede della diocesi.

La consegna spirituale definitiva di Maria de Araújo è stata segnata, secondo il reverendo, con il sanguinamento dell'ostia del 6 marzo di 1889. Nella sua prima dichiarazione del 17 luglio 1891, il sacerdote raccontò ciò che aveva osservato quella notte, notando che quella fu la prima volta che vide Maria de Araújo in stato di estasi, da ciò si può dedurre che prima del sanguinamento dell'ostia, le visioni e le stigmatizzazioni non furono accompagnati dal fenomeno estatico:

Aveva passata la notte con altre signore in adorazione del SS. Sacramento. Erano già cinque ore della mattina, e considerando io il sacrificio che avevano fatto quelle persone, passando tutta la notte in adorazione a Gesù Sacramentato, stimai conveniente ministrare loro la Santa Comunione, il che fu fatto. Per la prima volta vidi Maria de Araújo presa da un rapimento estatico, risultando secondo lei affermava la trasformazione della santa ostia in sangue, e tanto che oltre a quello che essa bevve, cadde parte nella tovaglia e parte anche sul pavimento, della qual cosa furono testimoni sei od otto persone che insieme a lei si erano comunicate. Durante il tempo quaresimale di quell'anno, e precisamente i Mercoledì e Venerdì di tutte le settimane si osservarono i medesimi fenomeni, il che avvenne anche una volta nel Sabato della Passione del detto anno, dopo il qual tempo passarono ad essere giornalieri fino alla Ascensione del Signore.⁵⁰

Maria de Araújo nel corso del processo ha inoltre osservato che il sangue non era suo, poichè “non ha provato nessun indebolimento, o alterazione di qualsiasi tipo nella sua salute”.⁵¹ Dopo il fenomeno del 1889, l'ostia ha continuato a sanguinare ogni mercoledì e venerdì, e non solo attraverso il reverendo Cícero, ma anche con altri sacerdoti e poi con i preti della Commissione.

Di conseguenza, anche se queste narrazioni sono state trascritte ed eventualmente modificate dal notaio della Commissione, ciò non significa che si debba necessariamente annullare il racconto fatto dalla donna traendo ispirazione dalle vite dei santi conosciute tramite il suo direttore spirituale e altri sacerdoti; ma è corretto domandarsi anche fino a che punto lei è stata istruita dal suo direttore spirituale su cosa dire alla Commissione. Nella sua narrazione troviamo la presenza di una struttura che accompagna l'evoluzione e il passaggio dallo spazio privato al pubblico, comune nell'agiografia dei santi. È proprio attraverso il contatto di un giovane canonico, Jacques de Vitry (1160/70-1240), con un gruppo di beghine di Liegi che il racconto agiografico si trasforma: “[...] nella sua struttura, i temi, i *topoi*, i vocabolari, e soprattutto nel motivo che porta a consegnare per scritto i gesti, i sentimenti e la conoscenza delle *chiamate mulieres religiosas*”.⁵² La “biografia spirituale” o “vita” differisce dall'agiografia principalmente per quanto riguarda: “il coinvolgimento personale dei biografi con il suo soggetto di analisi”, cioè, l'agiografia si istituzionalizza come una narrazione di carattere eminentemente pedagogico, che è interessata a “mantenere nei documenti solo ciò che loro hanno di “vero”, mentre la biografia spirituale propone un taglio più popolare, fondandosi sulle relazioni interpersonali, in particolare sul rapporto tra le devote e i loro direttori spirituali”.⁵³ Nella narrazione di tipo agiografico, al tempo della “glorificazione” - i miracoli pubblici – segue il “tempo delle prove” segnato dal combattimento solitario: le lotte contro i demoni e le tentazioni. Prendendo in prestito l'analisi di Michel de Certeau sui testi

⁵⁰ ACDF, “Processo sopra i fatti straordinari...”, p. 7.

⁵¹ *Idem*, p. 9.

⁵² A.P.L. Pereira, “O relato hagiográfico como fonte histórica”, in *Revista do Mestrado*, 2007, 9, n. 10, p. 02.

⁵³ In M. Certeau. *A escrita da História*. 2° Ed.. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 268.

agiografici, si può dire che “l’agiografia postula che tutto è dato nell’origine come una “vocazione”, come “un’elezione” [...] Il santo è colui che non perde nulla di quello che ha ricevuto”.⁵⁴

Maria de Araújo diventa un personaggio unico perché è stata vista da qualcuno come toccata dalla grazia divina. La nostra ipotesi è che la sua storia venga raccontata dalla combinazione di elementi e caratteristiche simili ad altri episodi agiografici, cioè è quello che la sua storia ha in comune con le altre storie di santi a sostenere la sua narrazione. Tali codici e sistemi tradizionali delle biografie spirituali erano destinati a mostrare un cammino di santità e l’obiettivo era costruire un modello di comportamento femminile in base alle virtù. Inoltre, come dice Leila Algranti, è importante nella storia delle devote la ricerca dei modelli di comportamento e di santità nella vita dei santi e dei pii, proprio perché questa somiglianza attira l’attenzione della popolazione.⁵⁵

Maria de Araújo non sapeva leggere e scrivere, inoltre, tutta la conoscenza religiosa che aveva le era stata trasmessa per via orale; sapeva comunque, recitare le preghiere in latino, il Cantico dei Cantici e tutti i “gradini” (stazioni) della Passione di Cristo, gli “inni di grande eleganza, che si ritiene che le siano stati divinamente insegnati”.⁵⁶ È molto probabile che la sua testimonianza fu modificata considerevolmente, nello stile, nell’uso della retorica e dei termini relativi alla dottrina. Si può pertanto ritenere che i sacerdoti della Commissione furono gli artefici della “santità” di Maria de Araújo. Non si può escludere, tuttavia, che fosse una specie di seduzione e persuasione reciproca tra Maria de Araújo e gli stessi componenti della Commissione. Ma anche considerando questo filtro, è interessante notare come alcuni argomenti siano stati utilizzati per distruggere le accuse del vescovo. Se, per esempio, Don Gioacchino ha sostenuto che le mancava credibilità perché era analfabeta, lei, a sua volta, affermava che, nonostante la sua mancanza di istruzione, le conversazioni e “visioni meravigliose” con il bambino Gesù gli davano “un’intelligenza migliore nella conoscenza dei misteri divini e lasciavano la sua volontà più disposta all’amore di Dio e a tutti i tipi di sacrifici per realizzarla”.⁵⁷

Seguendo il modello delle vite di altre visionarie, anche nella vita di Maria d’Araújo la linea che separa il divino dal demoniaco diventa sempre più tenue e la sofferenza interiore e i conflitti le hanno disturbato lo spirito e impedito di discernere il contenuto e l’origine delle sue visioni. Questo riconoscimento è anche una lotta contro l’illusione, perché senza rendersene conto, il mistico è in grado di “produrre” le sue visioni attraverso artefatti mentali. Questa paura dell’illusione trasforma i mistici in “desconfiados y criticos ante todo lo que pasa por “presencia”.⁵⁸ La credenza che fosse il diavolo (e non la mente stessa) a produrre le false visioni appare ripetutamente nelle biografie spirituali dei candidati al percorso di perfezione e indica una risorsa efficace per valorizzare l’esperienza stessa. Il valore della santità delle visioni di Maria de Araújo è riconosciuto dai sacerdoti della Commissione attraverso la semplice invocazione che lei fa della Passione di Cristo. Secondo Jacques Gélis:

Il Cristo della Passione, offrendo se stesso come vittima per la salvezza dell’umanità, ha un posto essenziale nella vita religiosa dal secolo XVI al secolo XVIII [...] la spiritualità e il

⁵⁴ *Op. Cit.*, p. 272.

⁵⁵ L. M. Algranti, *Op. Cit.*, p.92.

⁵⁶ ACDF, “Processo sopra i fatti straordinari...”, p. 28.

⁵⁷ *Idem*, p. 7.

⁵⁸ M. Certeau. *La fabula mistica*, México: Universidad Ibero-americana, 2004, p. 15.

pensiero saranno profondamente segnati dalla passione, in cui diverse sequenze danno al corpo di Cristo, una presenza permanente, ossessiva, sia in pubblico come in privato.⁵⁹

Infatti, dall'inizio del secolo XIX si comincia a dare un valore estremo al dono della preghiera che evoca la Passione e l'intimo rapporto tra il devoto e Dio, tuttavia, la “mistica significa unione dell'anima con Dio [...] [che] può essere contenuta entro i limiti della preghiera, voglio dire, in una meditazione fortemente tinta di affetto”.⁶⁰ La preghiera, questo “albero dei gesti” come la definisce Certeau, è il linguaggio usato da Maria per cercare di raggiungere il cielo ed è anche lo strumento di trasferimento dei motivi e dei desideri di Cristo che ha scelto, secondo la visione, di riprodurre in quel luogo la sua sofferenza per la salvezza dei peccatori: “Si la oración aspira a encontrar Dios, la cita se ubica siempre en el territorio del hombre, en el cruzamento de su cuerpo y su alma”.⁶¹ Anche santa Tereza d'Avila, ad esempio, comparava un'anima senza preghiera a un corpo storpiato e paralizzato. Data questa debolezza intrinseca, per una donna vincere le tentazioni era indispensabile una grande forza di volontà e la dedizione femminile sarebbe dovuta essere maggiore rispetto a quella maschile: “L'unica soluzione possibile per calmare le tentazioni così vivide era sanzionare il corpo con discipline brutali per costringerlo a sottomettersi ai desideri dell'anima”.⁶²

Un elemento interessante è che nelle narrazioni di Maria de Araújo c'è un' enfasi sul fatto che tutte le sue pratiche religiose erano autorizzate dal suo direttore spirituale (anche se erano già state ordinate da Dio), il che indica una condizione di per sé dell'esperienza mistica e visionaria. Da un lato, la devota presume di avere un'autorità che viene concessa direttamente da Dio, ma d'altra parte afferma la sua umiltà e obbedienza rispetto al confessore. Questo rapporto di dipendenza che segna la vita di tutte le mistiche e visionarie è molto forte anche nella storia di Maria de Araújo.⁶³ Tuttavia, i fenomeni sono stati presi dal vescovo d. Gioacchino come un movimento che voleva dar vita ad una nuova dottrina. La sua preoccupazione era che un nuovo culto potesse imporsi nella diocesi. Se nel secolo XVIII le pratiche mistiche erano già viste con sfiducia, alla fine del secolo XIX erano completamente inopportune poiché la Chiesa aveva lottato per controllare il suo “territorio”.

Dopo avere condannato la prima relazione il vescovo istituì una seconda Commissione sotto la direzione del prete Antonio Alessandrino di Alencar (1843-1903), un prete sconosciuto e con poca istruzione. La nuova relazione sui fenomeni di Juazeiro aveva già un modello narrativo: avrebbe dovuto essere la narrazione di un inganno. La missione di Alessandrino era raccogliere testimonianze che dimostrassero la falsità del sanguinamento, delle visioni e degli altri fenomeni. Pressato da un gruppo di sacerdoti, giornalisti e persone economicamente influenti della regione che credevano nei miracoli, il vescovo Gioacchino si convinse di inviare il processo episcopale alla Santa Sede.

Nel 1894, il Sant'Uffizio attraverso il cardinale Raffaele Monaco la Valletta (1827-1896) emise un parere sugli eventi e condannò come “inutili e superstiziosi” i fenomeni di Juazeiro. Inoltre, condannò le beate come bugiarde, vietando il pellegrinaggio e ordinando che ogni scritto o libro che parlasse di quei fenomeni venisse bruciato.⁶⁴ Queste donne hanno vissuto

⁵⁹ J. Gélis, “O Corpo, a Igreja e o Sagrado”, *Op. Cit.*, p. 26.

⁶⁰ J.P. Albert, “Hagio-graphiques”, *Terrain*, numero-24 - *La fabrication des saints* (mars 1995), [En ligne], mis en ligne le 07 juin 2007. URL : <http://terrain.revues.org/index3115.html>. Consulté le 26 juin 2009, p. 4.

⁶¹ M. Certeau. *La debilidad de creer*. Buenos Aires, Katz, 2006, p. 34.

⁶² “La única solución posible para acallar tan vívidas tentaciones era propinar al cuerpo brutales disciplinas para obligarlo a que se sometiera a los dictámenes del alma” *In* A.R. García, *Op. Cit.* 174-175.

⁶³ Lettera Pastorale di d. Gioacchino Giuseppe Vieira di 1897.

⁶⁴ Lettera Pastorale di d. Gioacchino Giuseppe Vieira di 1898.

un'esperienza religiosa estrema. Loro conoscono e osservano il dettato ufficiale della Chiesa, ma lo fanno in modo del tutto personale; è in questo senso che la Chiesa perde il controllo su ciò che esse affermano nelle proprie relazioni. Se dopo la condanna per la Santa Sede nel 1894 è diventato difficile tracciare il percorso di queste donne, almeno troviamo nelle loro azioni l'avvicinamento a una nuova esperienza attraverso l'uso di mezzi che il contesto culturale e politico offriva loro.

Giornaledistoria.net è una rivista elettronica, registrazione n° ISSN 2036-4938. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledistoria.net.

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledistoria.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.giornaledistoria.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.giornaledistoria.net o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledistoria.net dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo redazione@giornaledistoria.net, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.