

Caminhos de santidade: as biografias espirituais das beatas de Ibiapina no jornal “A voz da religião no Cariri” (1868-1870)*

Edianne dos Santos Nobre
e.snobre@gmail.com.

*A VOZ DA RELIGIÃO quisera declinar os
nomes de todas estas heroínas, gravá-los no
mármore da história, e levá-las a veneração
do mundo e da posteridade¹*

Resumo: Neste trabalho é meu objetivo analisar os modelos de virtude feminina cristã presentes nas biografias espirituais das beatas Josepha de Sant’Anna e Leonarda do Coração de Jesus. Essas biografias foram publicadas entre os anos de 1868 e 1869 no jornal *A voz da religião no Cariri*, que foi criado pelo padre José Antônio Pereira Ibiapina.

Palavras-chave: Beatas, Virtude feminina, Século XIX.

Na região do Cariri, onde está situada a cidade do Crato, o costume

* Este artigo é parte da pesquisa intitulada “Beatas, místicas e profetisas: um estudo dos relatos de milagres das religiosas leigas no Cariri cearense (século XIX)”, desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, com financiamento da CAPES.

¹ “Dedicação das mulheres à Casa de Caridade” In: *A voz da religião no Cariri*, 20.12.1868, n. 3, p. 02.

de usar o hábito religioso mesmo não fazendo parte de uma ordem religiosa provavelmente se iniciou com a obra missionária do padre José Maria Pereira Ibiapina (1806-1883). Em meados do século XIX esse sacerdote peregrinou pelo interior dos estados do Ceará, da Paraíba, de Pernambuco e do Rio Grande do Norte desenvolvendo uma vasta e profícua ação de cunho social e religioso. Entre suas obras (hospitais, poços, açudes, igrejas), destacaram-se a criação dos primeiros centros educacionais da região, que ficaram conhecidos como Casas de Caridade e que funcionavam como escolas e abrigo para órfãos e jovens moças desamparadas.²

Fazia parte do projeto de Ibiapina investir principalmente na educação religiosa feminina e mesmo sem autorização canônica ele criou em todas as Casas um regulamento que obedecia aos preceitos das ordens femininas, inclusive *autorizando* votos de pobreza, obediência e castidade. As mulheres que entravam para esse grupo recebiam um manto preto e o título de *beata*³ que acrescentavam sempre à

² 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. As Casas de Caridades, cujo lema era “*Ora et labora*” (Ora e trabalha), estimulava práticas devocionais inspiradas no modelo católico luso-brasileiro. 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. Ver NOBRE, 2011.

³ Derivando do latim, *beatus*, o termo se refere a alguém que é bem-aventurado. Não obstante, beatificação é a cerimônia na qual o papa concede a alguém que teve uma vida exemplar e imaculada. No entanto, a palavra *beata* para se referir à mulher que escolhe uma vida religiosa existe no vocabulário português, espanhol e italiano, embora, nessas mesmas línguas, *beatice* é geralmente usada para se referir a uma devoção exagerada. No francês é usado o termo “*laïc religieux*” e no inglês “*religious woman*”, uma vez que a palavra “*bigot*”, ganha um sentido mais próximo ao de *fanático*.

frente de seu primeiro nome. É importante ressaltar que Ibiapina tinha autorização diocesana para executar seus projetos sociais, mas, o poder de conferir os títulos de beata vinha mais do apoio popular.⁴

Neste trabalho, é meu interesse analisar a partir de duas biografias espirituais – das beatas Josepha de Sant’Anna e Leonarda do Coração de Jesus – o modelo de virtude feminina estimulado e divulgado pelo padre José Ibiapina no jornal *A voz da religião no Cariri* (1868-1870), um jornal de cunho político e religioso que tinha como missão combater “os extravios da razão” e os “abalos das paixões desenfreadas” e que pretendia agir em favor da “doutrina do Evangelho e da terra da pátria”.⁵

Aparecendo regularmente nas páginas do jornal para designar não apenas as mulheres da Caridade, mas também as mulheres piedosas da elite cariense, o uso do termo *beata* não é peculiar ou extraordinário, ao contrário, é um termo muito conhecido no âmbito católico remetendo às práticas religiosas leigas já na Europa do século XVII que se adensaram com a proliferação dos recolhimentos femininos. Frei Manuel da Esperança esclarece que em Portugal, até 1656,

⁴ Não vamos nos estender na análise da ação missionária de Ibiapina. No momento queremos mostrar que, pelo menos, documentalmente, essa é a origem da formação de grupos de mulheres que se intitulavam como beatas nas cidades do sul do Ceará e Paraíba, embora já existisse na região confrarias e ordens de penitentes, segundo informações obtidas nos relatos de viajantes. Sobre as normas de vida nas casas, ver *Regulamento Interno para as Casas de Caridade do padre José Antônio de Maria Ibiapina*. Departamento Histórico Diocesano Padre Gomes – DHDPG, Cúria Diocesana, Crato-CE.

⁵ *A voz da religião no Cariri*, Ano I, terça-feira, 08.12.1868, n. 1, p. 01. Acervo Hemerográfico da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, RJ. Fizemos a correção ortográfica e gramatical do jornal para dar maior fluidez ao texto, no entanto, não corrigimos as fontes citadas por outros autores.

o termo beata era usado para designar as “mulheres seculares, que sendo mais reformadas na vida e no seu hábito, *parecem religiosas*, o qual nome se deu no Concílio IX de Hespanha, celebrado pelos annos de 665 às donzellas que se consagrão a Deos e são bemaventuradas por este sacrificio”.⁶

Neste sentido, o termo beata refere-se principalmente às mulheres leigas que na impossibilidade de adentrarem em ordens religiosas autorizadas escolhiam uma vida de devoção que podia ser exercida ou nos recolhimentos coletivos ou em suas próprias casas. No entanto, essa aparente liberdade de escolha não retirava essas mulheres e esses recolhimentos do controle eclesiástico, pelo contrário, merecia da igreja especial atenção uma vez que representava uma alternativa à submissão das regras sociais vigentes, isto é, aquelas que impediam que mulheres pobres entrassem nos conventos.

Essas investidas de controle por parte do clero, não eram novas. André Vauchez (2005), ao estudar as relações entre clérigos e leigos, demonstra que desde os primeiros séculos da cristandade as disputas e conflitos eram frequentes no seio da Igreja. No entanto, a ideia até então era que “todos os batizados são a Igreja [...] sem, que se estabelecesse, portanto, entre eles uma separação ou um lugar de subordinação”.⁷

A Reforma Gregoriana no século XI tentou trazer uma nova percepção sobre os direitos dos leigos, ou melhor, uma nova jurisdição dos clérigos sobre a comunidade laica. A partir daquele momento, os

⁶ Frei Manuel da Esperança, *História Seráfica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Província de Portugal*, Primeira Parte, Lisboa, 1656, 560, apud TAVARES, 1996, p. 164, em nota. Grifos nossos.

⁷ Tradução minha: “tous les baptisés sont l’Eglise [...] sans pour autant que s’établisse entre eux une separation ou un lien de subordination” (VAUCHEZ, 2005, p. 56).

sacerdotes reivindicavam não só a liberdade em relação aos poderes laicos, mas também o direito de julgá-los (VAUCHEZ, 2005, p. 58). A partir do século XII algumas práticas religiosas que refletiam uma religião mais experienciada do que institucionalizada se propagaram, o que Vauchez chama de “l’inventivité des laïcs”, a inventividade dos leigos.

Antonio Rubial García (2006) segue a mesma linha de pensamento de Vauchez e nota que ainda no século XII apareceram os primeiros modelos de santidade que inspiraram os leigos à prática de uma vida mais piedosa, como São Francisco de Assis (1181/1182-1226) e São Bernardo de Claraval (1090-1153). García afirma ainda que naquele momento a criação de confrarias, ordens terciárias, beatérios, hospitais e outras instituições para os pobres tiveram um papel fundamental no processo de controle dos leigos (2006, p. 11).

A partir do século XIII, o movimento beguinal, que floresceu nos Países Baixos e no norte da França e Alemanha, ganhou destaque justamente por ser um movimento urbano de mulheres que decidiam viver uma vida de piedade sem fazer votos solenes com a Igreja. Mas, à medida que o movimento foi crescendo, também foi chamando a atenção da Igreja que procurou incorporá-las às ordens religiosas já estabelecidas.⁸

Os grupos de beguinas eram compostos por mulheres da cidade que “se dedicaban a la oración, al trabajo manual, imprescindible pa-

⁸ Os grupos de beguinas (*beghards*, derivado de *to beg*, mendigar, implorar, etc.) eram compostos por mulheres da cidade, frequentemente abastadas. Havia também um ramo masculino no grupo, os beguinos. A pressão institucional teve como primeiro efeito a formação de casas de beguinas durante o século XIV e a submissão dessas mulheres à hierarquia eclesiástica. O movimento foi extinto devido às ações implementadas pela Contra Reforma. Cf. RICHARDS, 1993, p. 72-74.

ra mantenerse, y a las obras de caridad; solían vivir en comunidad y respetaban el celibato” (SÁRRION, 2003, p. 40). Uma das principais acusações que elas sofreram, dirigidas especialmente às duas líderes do movimento, Matilde de Magdeburgo (1207/1210) e Hadewijch de Amberes (1240), foi a de que ousavam escrever em língua vulgar sobre assuntos religiosos, direito reservado somente aos teólogos. Além disso, eram acusadas de interpretarem à sua maneira a palavra de Deus que “les ha hablado a través de sus visiones, les ha manifestado su propio ser y les ha revelado la verdad de su esencia” (Idem, p. 41). A pressão institucional teve como primeiro efeito a formação de casas de beguinhas durante o século XIV e a submissão dessas mulheres à hierarquia eclesiástica.

Ainda nos séculos XV e XVI as experiências místicas de mulheres como Catarina de Siena (1347-1380) e Teresa de Jesus (1515-1582) inspiraram gerações de beatas e religiosas leigas que buscavam transcender em sua relação com o divino. Entretanto, também nesse período, a Inquisição (criada ao longo do século XIII) se tornará mais rígida e passará a combater com mais veemência esse tipo de experiência *transcendente*. A partir desse momento, essas experiências ficaram mais restritas aos conventos e mosteiros. O maior controle recaía efetivamente sobre as mulheres e homens leigos. São esses, inclusive, que figuram na maioria dos estudos nos quais os processos inquisitoriais são as principais fontes (cf. TAVARES, 1996 e BETHENCOURT, 2000).

A estratégia da Igreja de estimular a vida conventual, uma maneira de controlar esse público mais de perto, gerou, no entanto, outras consequências, uma vez que é justamente dentro dos conventos, que se desenvolve uma prática religiosa mais afetiva. A instituição – ainda que não oficial – de novas práticas de vivência religiosa marcou ainda um processo de transição de uma religiosidade

própria da Idade Média, onde a vida secular era considerada incompatível com a vida religiosa e que abarca experiências de fé intrinsecamente diferentes que vão desde os cruzados no século XI, passando pelas experiências espirituais de São Francisco de Assis no século XIII, o que implicou na decadência relativa de ordens mais conservadoras como os beneditinos e agostinianos que foram suplantadas pelas ordens mendicantes. Um movimento que estimulou, por exemplo, as práticas das beguinhas no século XIV (VAUCHEZ, 1987, p. 239).

O destaque foi dado principalmente da parte das mulheres, sobretudo das leigas, com o florescimento de um profetismo visionário que, segundo Vauchez, aparecia naquele momento como refúgio de uma forma de evangelismo que não encontrava lugar nas instituições eclesásticas. É nesse momento que mulheres como Brígida da Suécia (+1373) e Catarina de Siena (1347-1380), seguidas mais tarde por Teresa de Jesus (1515-1582) surgem como representantes e propagadoras de um profetismo visionário que tinha como reivindicação primeira, a reforma da Igreja na sua hierarquia e nas suas ordens religiosas (Idem, p. 240-242).

Se na Espanha abundam os casos de visionárias e profetisas, marca dessa religiosidade mais espiritualizada, também em Portugal, como informa Vilas Boas Tavares, o século XVII conheceu “intenso ambiente visionário e bastantes casos de ‘ilusão’ e ‘embuste’ castigados, em paralelo, claro está, um alargamento ortodoxo do movimento beato polarizado, sobretudo, pela dinâmica devocional de terceiros e terceiras” (1996, p. 169). É em contraposição a essa eferescência mística, que agita esse período, que a Inquisição se enrijece. A partir desse momento, essas experiências ficaram mais restritas aos conventos e mosteiros.

Já na Colônia, uma vez que a política da Coroa estimulava o casamento e impedia que as mulheres professassem a religião por uma via formal, isto é, através dos conventos e ordens religiosas, as mulheres optaram por outras vias. No Brasil, os recolhimentos ou beatérios como ficaram conhecidos, foram barrados principalmente para evitar que as moças solteiras fugissem ao casamento, que não só tinha a função de afastar os cristãos dos pecados da carne, mas também o objetivo de povoar a colônia (ALGRANTI, 1993: 65).

Mas, foi somente no século XIX, durante o Concílio Vaticano I (1869-1870), que a desigualdade entre leigos e clérigos foi institucionalizada, reafirmando o estatuto de subordinação dos primeiros: “ninguém pode ignorar que a Igreja é uma sociedade desigual na qual Deus destinou uns a comandar, outros a obedecer. Esses são os leigos; aqueles são os clérigos”.⁹ O projeto de reforma da Igreja proposto no Concílio Vaticano I teve como principal bandeira a luta contra a autonomia dos poderes civis, situação que se complicou devido aos constantes embates entre a Igreja e o Estado.¹⁰

No entanto, no final do século XIX, as beatas representavam a maior evidência de participação social feminina não só no Cariri cearense, bem como em outros lugares do Brasil, pois circulavam com certa facilidade entre os espaços públicos e privados (Cf. ALGRANTI, 1993 e PAZ, 1998). Um forte campo de ação dessas mulheres era a

⁹ Tradução minha: “personne ne peut ignorer que l’Eglise est une société inégale dans laquelle Dieu a destiné les uns à commander, les autres à obéir. Ceux-ci sont les laïcs; ceux-là sont les clercs” (*Supremi Pastoris*, Vaticano I *apud* VAUCHEZ, 2006, p. 56).

¹⁰ Segundo Hoornaert, a romanização significaria ainda uma europeização do catolicismo praticado no Brasil: “Penetram [no Brasil] nada menos que 39 congregações masculinas de origem europeia, assim como 109 femininas. Liquidam-se as irmandades leigas em benefício de associações religiosas controladas pelo clero” (1998, p. 40).

atividade educativa, uma vez que os recolhimentos femininos já surgiam como escolas (passando a ter essa função obrigatória a partir de 1790): “Na falta de instituições adequadas a esse fim, os conventos e recolhimentos da Colônia supriam as necessidades da comunidade local, abrigando, na clausura, jovens à espera do momento adequado para tomarem estado” (ALGRANTI, 1993, p. 25).

As próprias Casas de Caridade idealizadas e construídas pelo padre Ibiapina obedeciam a esse modelo, tendo ali uma escola que servia não só às órfãs que abrigava, mas, também às filhas dos donos de engenho da região. Outra função da casa era fornecer o dote necessário às moças que quisessem casar e que não tinham recursos para tal, o que leva a pensar que a vida de beata poderia mesmo ser considerada uma escolha, uma vez que elas podiam optar entre casar ou permanecer na casa e seguir a vida religiosa.

Neste sentido, um veículo importante não só de divulgação das obras de Ibiapina, mas de propagação de um modelo feminino de virtude foi o jornal *A voz da religião no Cariri*, que tinha circulação semanal. Idealizado pelo padre Ibiapina e tendo como editor e principal redator o jornalista José Joaquim Telles de Marrocos (1842-1910), este jornal publicou, ao longo de seus números, notícias sobre o funcionamento das Casas de Caridade, notas e sermões que tratavam dos cuidados com a educação feminina e uma coluna chamada “*Folhetim*”, na qual um narrador emocionado falava sobre a vida e a morte de beatas virtuosas da Caridade.

A despeito de uma tradição que acentuava a fragilidade e a submissão da mulher ao homem, os textos veiculados no jornal dão ênfase ao papel da mulher na sociedade e salientam a sua participação no sucesso das Casas de Caridade, não só no aspecto da educação,

mas também no seu empenho físico, papel geralmente reservado ao homem:

Com o entusiasmo mais nobre que o da espartana, com uma dedicação mais sublime que a da mulher do meio-dia que leva coroas de louros aos homens no meio da carruagem, elas não recuaram um só instante na prestação de seu serviço à Santa Casa de Caridade. [...] As mulheres afluem de todos os lados do edifício, acodem aqui, ali, acolá, onde as chamam as exigências dos serviços no momento. Carregam barro, areia, tijolos, botam pedras ao pé da muralha, cruzam-se em diversas direções, vem e voltam, como as abelhas sempre ocupadas. [...] Em uma palavra, desenvolvem uma atividade superior às suas forças, chegando ao ponto de fazerem serviços que os homens recusarão por julgá-los pesados.¹¹

Talvez essa ênfase no trabalho feminino seja também uma crítica à inércia masculina nas ações da Caridade. Os homens cratenses, como o jornal noticia constantemente, estão frequentemente entregues “aos ódios políticos”¹² acirrados durante as épocas eleitorais; assim cabe às mulheres o esforço do trabalho na Caridade.

A coluna *Folhetim* surge já no segundo número do jornal *A voz da religião* (13 de dezembro de 1868) e dedica seu espaço à biografia espiritual de duas beatas da Caridade: as irmãs Josepha de Sant’Anna e Leonarda do Coração de Jesus.¹³ Obedecendo a um estilo hagiográfico, as duas narrativas pretendem mostrar uma trajetória de san-

¹¹ “Dedicação das mulheres à Casa d Caridade”. In: *A voz da religião no Cariri*, 20.12.1868, n. 3, p. 02.

¹² *A voz da religião no Cariri*, 08.12.1868, n. 1, p. 03.

¹³ A coluna existiu durante sete números, entre 13.12.1868 e 14.02.1869, dos quais, os cinco primeiros são dedicados à vida de Josepha de Sant’Anna e os dois últimos à de Leonarda do Coração de Jesus. Essa coluna deu espaço depois a outra sobre o padre Ibiapina e a História das Missões no Cariri Novo de autoria de Bernardino Gomes de Araújo.

tidade e têm como objetivo construir um modelo de comportamento feminino baseado na virtude.

Chamamos esses textos de *biografias espirituais* e não de hagiografias, principalmente pelo caráter não oficial dessas narrativas. A hagiografia, do grego, *hagiographon*, “escrita santa”, refere-se por tradição aos escritos ditos inspirados e oficialmente legitimados pela ortodoxia católica. É justamente através do contato de um jovem cônego, Jacque de Vitry (1160/70-1240), com um grupo de beguinas de Liège que o relato hagiográfico é transformado “na sua estrutura, temas, *topoi*, vocabulário e, sobretudo no motivo que o leva a consignar por escrito os gestos, os sentimentos e o saber das chamadas *mulieres religiosae*” (PEREIRA, 2007, p. 02. *Grifo no original*). Neste sentido, embora ambas as formas narrativas tenham um objetivo semelhante, isto é, servir de exemplo para os fieis e devotos, há um distanciamento que vai se alargando ao longo dos séculos e que as distingue.

A *biografia espiritual* ou *vida* se diferencia da hagiografia principalmente no que diz respeito ao “envolvimento pessoal dos biógrafos com seu sujeito de análise” (Idem), isto é, a hagiografia se institucionaliza como uma narrativa de caráter eminentemente pedagógico, interessada em “reter dos documentos apenas o que eles têm de ‘sincero’ ou de ‘verdadeiro’”, enquanto a biografia espiritual ganha um aspecto mais popular, fundamentada nas relações interpessoais, principalmente nas relações entre beatos e beatas e seus diretores espirituais:

[...] da retórica dos sermões sobre os santos passa-se para uma literatura ‘devota’ que cultiva o afetivo e o extraordinário [...] As primeiras são críticas, menos numerosas, e tratam de santos mais antigos, quer dizer, são ao mesmo tempo relativas a uma pureza primitiva do verdadeiro e a um privilégio

elitista do saber. As segundas, como milhares de “Flores dos santos” populares, são muito difundidas e consagradas a contemporâneos mortos em ‘odor de santidade’ (CERTEAU, 1982, p. 268).

Outro elemento a se considerar é a presença de uma estrutura comum aos relatos de vidas que segue a linha de uma “evolução” e da passagem do espaço privado ao público. O tempo de “glorificação” – os milagres públicos – segue-se ao “tempo de provações” marcado pelos combates solitários, as lutas contra os demônios e as tentações, enquanto que “a hagiografia postula que *tudo é dado na origem*, como uma ‘vocação’, com uma ‘eleição’ [...] O santo é aquele que não perde nada do que recebeu.” (Idem, p. 272. *Grifo no original*).

As vidas contadas na coluna *Folhetim* eram ilustrativas da piedade feminina e, especificamente, da piedade das mulheres da Caridade e deveriam servir de exemplo para outras mulheres. É possível ainda que esses textos tenham sido lidos nas horas de refeição das beatas, ao lado das vidas de santos, da *Imitação de Cristo* e dos *Exercícios Espirituais de Santo Inácio*, como ordenava o regulamento das Casas de Caridade.¹⁴

Josepha de Sant’Anna: uma vida devota

Intitulada “Traços biográficos de Josepha Sant’Anna”, esta biografia inaugura a coluna *Folhetim*, em 13 de dezembro de 1868. Não foi assinada e possivelmente foi escrita por outro leigo, talvez um seguidor

¹⁴ A *Imitação de Cristo* é uma obra do século XV atribuída ao teólogo alemão Tomás de Kempis, muito difundida no mundo católico e especialmente entre os religiosos leigos. A obra *Exercícios Espirituais* foi escrita por Santo Inácio Loyola por volta de 1522. Há registro documental da utilização dessas duas obras por Ibiapina em suas pregações. Ver CARVALHO, 2008.

do padre Ibiapina interessado em divulgar o trabalho missionário de Ibiapina e seu papel na conversão das almas à vida devota.

A narrativa se inicia com uma epígrafe em latim, atribuída a Santo Ambrósio na qual o narrador pede inspiração para contar a história “daquela cujo nome só basta para seu louvor”.¹⁵ A base argumentativa do relato é a ênfase sobre a importância na educação cristã que os pais infundiram na pequena Josepha, nascida em 1846 na freguesia de Cabaceiras, província da Paraíba. Assim, desde criança “Deus operava com sua graça para a perfeição dessa criança que havia de ser mais um vaso de eleição, uma alma de elite”.¹⁶ Sua infância é marcada por uma admirável paixão pelo culto e pela oração. Nascida em uma família de posses, presume o autor, Josepha só poderia ambicionar um “futuro brilhante”.

Então as ilusões que afagam a imaginação feminina com os sonhos que as impressões do dia personificam a noite, as mentiras falazes dos galantes que requestam a incauta, e as seduções que tispão [sic] a candura de uma alma inocente, se lhe mostraram em toda a sua hediondez.¹⁷

Aqui, Josepha já se encontra na puberdade, quando segundo o autor, as mais funestas fantasias atingem sua “alma feminina”, fraca por natureza. Ora, já Santa Teresa d’Ávila, embora valorizando a experiência mística e o papel feminino na sociedade, alertava para os cuidados que as mulheres deveriam ter devido “a fraqueza natural do sexo feminino, mais propenso à melancolia e acessos de imaginação” (*apud* TAVARES, 1996, p. 187). Nesse sentido, era obrigação do diretor espiritual prestar atenção se as “graças” recebidas por sua

¹⁵ *A voz da religião no Cariri*, 13.12.1868, n. 2, p. 01.

¹⁶ *Idem*, p. 02.

¹⁷ *Idem*, p. 02. *Grifo nosso*.

protegida eram reais, invenções da imaginação ou tentações diabólicas.

No caso da nossa biografada, as tópicas relevantes ao sofrimento e aos tormentos que Josepha havia de enfrentar antes de se consagrar à vida religiosa remetiam mais às tentações mundanas. O autor começa um relato dos males causados pelas vicissitudes do mundo e da luta que Josepha passa a travar com os seus próprios desejos:

E, contudo, ela sente em seu coração, um grande vácuo. Deseja preenche-lo, mas não atinge o meio conducente à sua aspiração. Luta com desejos múltiplos e vários, quer acertar com a escolha do seu futuro e ignora o posto que lhe consigna sua vocação. Perde a paz e a reflexão de seu espírito, e chega a julgar-se infeliz. [...] A vaidade começa a erguer a cabeça, tende a firmar seu império naquele coração puro e simples. A noção de sua alma vai desaparecendo e a esterilidade toma terreno.¹⁸

Segundo o narrador, nem mesmo a oração que antes a conduzia de volta ao caminho piedoso lhe consolava. Aqui, a narrativa alcança um auge que visa preparar o leitor para o desenrolar dos acontecimentos que culminaram na adesão definitiva de Josepha à vida religiosa. É importante lembrar que esse tipo de relato tem como missão principal o aperfeiçoamento da doutrina, por isso a narrativa obedece ao que Vilas Boas Tavares (1996) chama de “intenção pedagógica e cautelar”, isto é, importa mostrar as falhas e a fraqueza da beata, bem como o seu longo e torturante esforço para retornar ao caminho de piedade. Segundo Frei Antônio de Almada é necessário que “entendam as almas que seguem a vida espiritual que é a contemplação a altura a que Deus costuma subir os *muito exercita-*

¹⁸ *A voz da religião no Cariri*, 20.12.1868, n.3, p.01.

dos, e não o favor que logo se aja de conceder aos principiantes”.¹⁹

A narrativa segue então, relatando como Deus interviria no caminho espiritual da sua serva, a fim de apontar a saída para seu sofrimento: “O dia d’amanhã para o qual apelara Josepha de Sant’Anna alvoreceu enfim radiante de esperanças para o povo daquele lugar. Anuncia-se a chegada do Rmo. Dr. Ibiapina, Missionário Apostólico.²⁰ A chegada do padre Ibiapina na cidade e o início de mais uma Missão²¹ teria despertado Josepha do seu torpor diante das promessas do mundo. Ao participar da Missão de Ibiapina, Josepha pede a palma do martírio, para que assim como Santa Catarina e Santa Sinfiorosa – ambas santas mártires²² –, compara o autor do relato, ela possa começar uma nova vida: “E quem não se arrependeria de não ter logo amado a Deus, se entrando em si mesmo visse a desolação de sua alma?” A missão de Ibiapina resulta em bons frutos, diz-nos o nar-

¹⁹ *Desposórios do espírito celebrados entre o Divino Amante e sua Amada Esposa a venerável madre Soror Mariana do Rosário, religiosa de veo branco do convento do Salvador na cidade de Évora (1694) apud TAVARES, 1996, p. 198. Grifos no original.*

²⁰ *A voz da religião no Cariri*, 20.12.1868, n. 3, p. 02.

²¹ As pregações de Ibiapina giravam em torno de temas como arrependimento dos pecados – o padre combatia principalmente a intriga e a mancebia –, conversão, salvação, caridade e trabalho. Outro momento do ritual de penitência dirigido por Ibiapina era queima de violas e de pontas de vestidos. Era também durante as missões que Ibiapina arrecadava o dinheiro necessário para a realização de suas obras sociais.

²² Sobre o martírio de Santa Catarina ver VARAZZE, 2003. Ainda na *Lenda* temos a história da mártir Santa Felicidade e seus sete filhos cuja história é semelhante a de Santa Sinfiorosa, esposa de São Getúlio cuja martírio envolveu também seus sete filhos que se chamavam Crescente, Giuliano, Nemesio, Primitivo, Giustino, Statteo e Eugenio. Eles teriam sido mortos durante o governo do Imperador Adriano, por volta de 135 d.C., enquanto que Santa Felicidade e seus sete filhos teriam sido mortos por ordem do Imperador Antonino em 110 d.C.

rador: fortaleceu a fé de Josepha e despertou nela a vontade de se tornar freira.²³

Durante os anos de 1862 e 1863 Josepha continua acompanhando Ibiapina em suas missões, “que ela ouvia trespassada de unção, e orvalhada de lágrimas”²⁴ e torna-se sua filha espiritual. O autor pretende mostrar a evolução espiritual de Josepha desde o momento em que ela toma consciência de suas falhas, das tentações e do caminho espiritual que deveria seguir ao lado do missionário:

Entrega-se com ardor aos estudos e em pouco tempo consegue aperfeiçoar os conhecimentos rudimentares que recebera na puerícia, e depois ilustra sua inteligência e apura sua educação. A oração, o jejum, e a prática das virtudes Cristãs preenchem o tempo da vida religiosa e conduzem à santidade.²⁵

Recebe em 1864 o hábito da ordem do Carmo e em 1866 é chamada pelo padre Ibiapina para trabalhar como professora de letras na Casa de Caridade de Pombas. Não tarda e Josepha adoece gravemente: “A vida penitente e mortificada parece explicar as causas e os sintomas da moléstia”.²⁶ O objetivo do autor agora é mostrar o comportamento de Josepha diante de uma grave provação, pois, mesmo debilitada, “o corpo a definhar-se”, a aparência de um “cadáver” e sem esperança de restabelecimento, a doente sorri constantemente “com um prazer inexplicável”.

A única preocupação de Josepha era de não ter a tosse como um de seus sintomas, uma vez que se fosse constatado que sofria de tí-

²³ *A voz da religião no Cariri*, 02.01.1869, n. 5, p. 02.

²⁴ *Idem*, *ibidem*.

²⁵ *A voz da religião no Cariri*, 10.01.1869, n. 6, p. 02.

²⁶ *A voz da religião no Cariri*, 24.01.1869, n. 7, p. 01.

sica, não poderia mais consumir a Sagrada Eucaristia, mas, continua o narrador, “o tempo dissipa sua apreensão, e a doente continua a sorrir em presença da morte que se aproxima [...] recebe a comunhão diariamente [...] tanta era a sua pureza, a sua virtude”.²⁷ O comportamento de Josepha diante da morte, sua alegria e seu sorriso sempre ressaltados pelo biógrafo fazem parte de uma tópica comum às narrativas de morte dos santos e místicos. O moribundo não sente medo, ao contrário, deseja até apressar o momento no qual se encontrará com a corte celestial e quiçá com o próprio Jesus Cristo, é uma “morte excepcional, extraordinária” (ÀRIES, 1981, p. 15).

Os cuidados tomados a partir de então, foram no sentido de propiciar uma boa-morte à beata que pediu que decorassem seu quarto com todos os quadros de santos que houvesse na Casa, que só se cantassem cânticos alegres e festivos “e que ninguém perturbe sua alegria vertendo sequer uma lágrima”.²⁸ Josepha admira a todos com sua alegria e sua disposição a cantar mesmo agonizando em seu leito: “Na vida dos Santos, na história dos heróis do Cristianismo, não se depara um exemplo idêntico”, ressalta o narrador, comparando-a com Santa Inês que “entre as chamas crepitantes da fogueira, adora a Deus, consola os que choram, permanece tranqüila, mas também não se ri”, enquanto Josepha de Sant’Anna, “grave em toda a sua vida, apenas cai doente, ri-se constantemente com toda a sua calma e serenidade”.²⁹

A morte aparece aqui glorificada, tranquila e esperada: “A sua morte [em 20 de junho de 1867, com 21 anos] fora mais uma vitória

²⁷ Idem, p. 02.

²⁸ Idem, p. 03.

²⁹ *A voz da religião no Cariri*, 31.01.1869, n. 9, p. 01.

do espírito sobre a carne do que o duelo entre a vida que forceja ficar na terra e o Espírito que demanda na eternidade a sua origem imortal”.³⁰ A vida de Josepha haveria de ser inspiradora a outras mulheres que escolheram seguir uma vida devotada à religião e à Caridade. Nessa morte santificada não há medo, só a espera paciente e a certeza de que seria imediatamente absolvida no julgamento individual e levada aos céus, ao contrário dos cristãos comuns cujos destinos os levariam na melhor hipótese ao Purgatório.³¹ Temos aqui, também, uma forma particular de viver a morte que se torna no fim, o coroamento de toda uma vida consagrada a Deus.

Vida e morte da piedosa Leonarda do Coração de Jesus³²

Ao contrário da *vida* de Josepha, a narrativa dedicada a contar a trajetória de Leonarda do Coração de Jesus é mais sucinta e se inicia do momento no qual ela recebe o hábito de irmã da Caridade. Podemos conjecturar que dessa forma, o autor – também desconhecido – pretende marcar apenas o seu nascimento para a vida espiritual. Foi em setembro de 1862 que Leonarda recebeu das mãos do padre Ibiapina o manto de beata e entrou para a Casa de Caridade de Assú, na Paraíba, aonde se tornou a principal assistente da Regente da Casa, Lusía do Coração de Jesus, que também era sua prima.

A narrativa também parece indicar que Leonarda já havia nascido como que predestinada a uma vida de piedade, pois, “desde a mais tenra idade, indicava possuir um coração amável, uma alma caridosa, uma índole cheia de abnegação e bondade, uma natureza, um

³⁰ Idem, p.02.

³¹ Ver REIS, 1991 e RODRIGUES, 2005.

³² Título original da biografia de autor anônimo publicada pela primeira vez na edição de 07 de fevereiro de 1869.

fim que *profetizava uma futura santa*".³³ Há aqui uma combinação topológica, no sentido que sugere Certeau, das virtudes e milagres da personagem que redefinem sua biografia (1982, p. 266). Esta narrativa é sucinta, não porque faltaram elementos interessantes na vida de Leonarda, mas justamente porque vivendo pouco, mas piamente, ela era como "uma destas criaturas que a Providência deixa por algum tempo pousar sobre a terra para bem dizer o seu nome e manifestar a sua onipotência".³⁴

Crescendo longe das vaidades do mundo, Leonarda desde criança cultivou o desejo de ser freira, e seus únicos alimentos eram a prece e as mortificações. Trabalhando na Casa de Caridade, não tardou para que viesse a ocupar o lugar da Regente, devido a uma doença inesperada que acometeu a esta última. Aqui, o papel da prima e Superiora Lusía é importante, porque é a partir dessa relação familiar e de poder que a trajetória de Leonarda será traçada.

Tendo notícia de que sua prima havia melhorado, Leonarda a escreve rogando para que volte à administração da Casa. Lusía atende ao pedido voltando imediatamente, mas quando chega a Casa cai novamente doente, desta vez de sarampo. Leonarda julga então que a doença que ataca sua prima é na verdade, um castigo divino por ela ter apressado a volta da Superiora, recusando-se assim a continuar na administração da Casa:

A piedosa Leonarda reconheceu então um pronto castigo à sofreguidão com que exigia a presença de sua prima; e consternada com a aparição ali de um mal tão contagioso, invoca o nome de N. S. do Carmo, pede-lhe que lhe afugente um mal tão terrível, e livre do contágio as outras irmãs. Que era gran-

³³ *A voz da religião no Cariri*, 07.02.1869, n. 10, p. 01. Grifo nosso.

³⁴ *Idem*.

de o seu merecimento pra aquela Divina Senhora revela a extinção do mal, que ficou limitado na superiora Lusía do Coração de Jesus.³⁵

O valor de santidade é reconhecido na simples invocação que Leonarda faz à sua santa de devoção, Nossa Senhora do Carmo. De fato, desde o início do XIX e cada vez mais, passa-se a dar um valor extremado ao dom de oração que evoca a relação íntima entre o devoto e Deus. Não obstante, a “noção de mística designa a união íntima da alma a Deus [...] Essa experiência subjetiva pode estar contida nos limites da oração, quer dizer, de uma meditação fortemente tingida de afetividade” (ALBERT, 1995, p. 04).³⁶

No entender de Leonarda, os males que atingiam sua prima eram uma forma escolhida por Deus para castigar a ela mesma, uma vez que o amor familiar lhe era tão caro. Poucos dias depois, Luisa se recupera plenamente sendo este acontecimento recebido como um milagre.³⁷ Mas, quando tudo parecia acalmar-se novamente Leonarda é castigada através do sofrimento físico de sua prima que ficou novamente doente, mas desta vez de febre amarela. Vendo aí a oportunidade de se redimir, Leonarda passa a cuidar de sua prima com “os desvelos e carinhos que só uma boa mãe sabe prodigalizar na sua filha querida”.³⁸ No entanto, a saúde de Lusía piora consideravelmente e se iniciam os preparativos para a sua morte:

³⁵ Idem, p.02.

³⁶ Tradução minha: “la notion de mystique désigne l'union intime de l'âme à Dieu [...] Cette expérience toute subjective peut être contenue dans les limites de l'oraison, c'est-à-dire d'une méditation fortement teintée d'affectivité”.

³⁷ *A voz da religião no Cariri*, 07.02.1869, n. 10, p. 02.

³⁸ Idem.

[...] o médico trabalha, as irmãs choram, e a piedosa Leonarda ora, ora muito, ora com fé e lágrimas. E neste momento que ela transida de dor, sufocada de aflições, vendo finar-se aquela sem a qual não poderia viver, com os joelhos em terra, e as mãos em suplica roga a N. S. do Carmo, de quem era irmã e devota, que alcance para a sua prima o restabelecimento e a vida que ela em troca fazia pelo sacrifício da sua. Prodígio, milagre, ciência ou fé – não há duvidá-lo – a melhora foi rápida, curta a convalescença, completo o restabelecimento!³⁹

O médico fica convencido da eficácia de seu tratamento e Leonarda, convencida de ter alcançado mais uma graça. Como diz o narrador, não importava no fim se foi um prodígio da ciência ou um milagre da fé. Ao oferecer sua vida em troca do restabelecimento de sua prima, Leonarda participou de um jogo de trocas simbólicas comum na prática católica. Seu nível de afetividade e de intimidade com os santos permitia esse tipo de permuta que só faz sentido em uma lógica do sagrado: “Lembrava-se da promessa que havia feito, sabia que seus votos tinham sido aceitos, e, sem desejar, mas sem temer, espera a hora de pagar a dívida”.⁴⁰ Assim, Leonarda adoeceu gravemente de febre amarela e baldados foram todos os esforços da ciência em curá-la.

Leonarda é comparada a Theresa de Jesus. O autor ressalta sua paciência e complacência diante da morte. Aparece novamente nesta narrativa, como vimos na de Josepha, uma tópica comum nas biografias espirituais e hagiografias: a espera pela morte é cercada de cuidados e isenta de medo, ao contrário do que acontece com os cristãos comuns em que a morte é sempre cercada pelo temor da condenação.

³⁹ Idem.

⁴⁰ Idem.

O sofrimento de Leonarda é heroicizado, ela é uma mártir, pois oferecera sua vida em troca de outra e só por amor. É essa combinação de traços e elementos similares a outros episódios que demarca a personagem. Aqui, a individualidade conta pouco, é o que ela tem em comum com as outras histórias que dá sentido à narrativa: “importa o modelo que resulta dessa ‘tergiversação’ mais do que a unidade biográfica, o recorte de uma função e do tipo que a representa” (CERTEAU, 1982, p. 272).

Leonarda recebe os últimos sacramentos e pede uma imagem de N. S. do Carmo, que acalenta junto ao seu peito. O narrador ressalta o caráter sagrado daquele evento, uma vez que a morte santa de Leonarda havia sido “profetizada”, ela sabia por inspiração divina o dia e a hora que haveria de morrer. A própria moribunda dirige o espetáculo, “determina como quer ser amortalhada e sepultada”, quais as orações que deveriam ser feitas, os cânticos que seriam entoados e falece no dia 17 de março de 1864 às nove e meia da noite, com 26 anos de idade:

Foi um quadro maravilhoso e venerando que fez arrancar lágrimas de júbilo a todos que testemunhavam tanta resignação nas dores, tanto conforto na morte, tanta fé na Eternidade. Oh, não há decerto neste mundo um espetáculo mais augusto, mais sublime e portentoso, do que a morte de uma mulher católica abraçada com todas as suas crenças.⁴¹

Temos nessas duas biografias os elementos básicos que fornecem não só um modelo perfeito de virtude feminina, mas também um modelo perfeito de cristão, ainda que as trajetórias sejam atravessadas de tentações e provações. Apesar das diferenças marcantes entre as duas personagens – elas são de classes sociais distintas, pos-

⁴¹ *A voz da religião no Cariri*, 14.02.1869, n. 11, p. 02.

suem níveis de educação distintos – é possível distinguir uma trajetória comum que é marcada pela busca da santidade.

A obediência, a conformação, a fé, a crença no poder da própria oração, unem estas mulheres que não se conheceram e unem também a comunidade onde elas se inseriam. São exemplos de vida que têm como objetivo a edificação daqueles que a ouvem – ou a lêem –, através de um estilo dramático e quase barroco, imerso também nas sendas de uma pedagogia do medo que visa alertar o cristão para os cuidados com sua alma. Além dessa função pedagógica, as vidas narradas no jornal *A voz da religião no Cariri*, pretendiam exaltar os frutos das missões ibiapinianas, afinal foram nos sermões e nos rituais de penitência promovidos por Ibiapina que essas mulheres encontraram a “verdade” expressa no único caminho possível para a salvação: a prática cristã católica baseada na obediência e na abnegação de si.

Referências Bibliográficas

ARIÈS, Philippe. *O Homem diante da Morte*. Tradução de P. V. Siqueira. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981, 2 volumes.

ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas: mulheres da colônia*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: EdUnb, 1993.

ALBERT, Jean-Pierre. “Hagio-graphiques”. In : *Terrain*, numero 24 – *La fabrication des saints* (mars 1995), [en ligne], mis en ligne le 07 juin 2007. «<http://terrain.revues.org/index3115.html>». Consulté le 26 juin 2009.

BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, adivi-*

nhos curandeiros em Portugal no século XVI. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CARVALHO, Ernando L. T. *A missão Ibiapina*. Passo Fundo: Berthier, 2008.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. Tradução de Maria de Lourdes Meneses. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

DIAS, Maria Odila da Silva. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

GARCÍA, Antonio Rubíal. *Profetisas y solitarios*. Espacios y mensajes de una religión dirigida por eremitas y beatas laicos en las ciudades de Nueva España. México: Universidad Autónoma de México y Fondo de Cultura Económica, 2006.

HOORNAERT, Eduardo. (org.) *Crônicas das Casas de Caridade fundadas pelo Padre Ibiapina*. Fortaleza: Museu do Ceará / Secretaria de Cultura do Estado do Ceará, 2006.

NOBRE, Edianne S. *O Teatro de Deus: a construção do espaço sagrado de Juazeiro a partir de narrativas femininas (1889-1898)*. Fortaleza, IMEPH, 2011.

PAZ, Renata Marinho. *Para onde sopra o vento: a Igreja Católica e as romarias de Juazeiro do Norte*. Tese (Doutorado em Sociologia). Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2005.

PEREIRA, Ana Paula L. “O relato hagiográfico como fonte histórica”. In: *Revista do Mestrado em História*. Vassouras: Universidade Severino Sombra, vol.9, n.10, 2007. pp. 161-170.

_____. “O método hagiográfico de Jacques de Vitry (+1240) e de Tho-

más de Cantimpré (+1262)”. In: *Anais do XII Encontro Regional de História*. Rio de Janeiro, ANPUH-RJ: 2006. pp. 01-08.

REIS, João José. *A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*. Tradução de Marco Antonio E. da Rocha e Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

RODRIGUES, Cláudia. *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

SARRIÓN, Adelina. *Beatas y endemoniadas: mujeres heterodoxas ante la Inquisición siglos XVI a XIX*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.

TAVARES, Pedro Vilas Boas. “Caminhos e invenções de santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII”. In: *Via Spiritus*. Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, ano 3 (1996). pp. 163-215.

VAUCHEZ, André. “Les laïcs au Moyen-Âge entre ecclésiologie et histoire”. In: *Études*. Revue de Culture Contemporaine. Paris : SER-SA, 2005/1, (402), pp. 55-67.

_____. *Les laïcs au Moyen-Âge : pratiques et expériences religieuses*. Paris: Les Editions du Cerf, 1987.

VARAZZE, Jacoppo. *Legenda Áurea: vidas de santos*. Tradução de Hilário Franco Junior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Abstract: In this paper I aim to analyze the models of female virtue and Christian spiritual gifts in the biographies of the religious women Josepha de Sant'Anna and Leonarda do Coração de Jesus. These biographies were published between the years 1868 and 1869 in the newspaper *A voz da religião no Cariri*, which was created by Father José Antônio Pereira Ibiapina.

Keywords: Religious women, Female virtue, Nineteenth century.

Edianne dos Santos Nobre é graduada em História pela Universidade Regional do Cariri (URCA), mestre em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e doutoranda, também em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). É autora de *O Teatro de Deus: a construção do espaço sagrado de Juazeiro a partir de narrativas femininas (1889-1898)*.