



**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO  
CURSO DE DOUTORADO**

**GILVAN GOMES DAS NEVES**

**“O PASSADO É A MORTE DAS COISAS” – PADRE IBIAPINA: ANTE  
O ESQUECIMENTO, A MEMÓRIA EM CONSTRUÇÃO**

**RECIFE  
2019**

GILVAN GOMES DAS NEVES

**“O PASSADO É A MORTE DAS COISAS” – PADRE IBIAPINA: ANTE  
O ESQUECIMENTO, A MEMÓRIA EM CONSTRUÇÃO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação  
*Stricto Sensu* em Ciências da Religião da  
Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP  
como requisito parcial para a aquisição do título de  
Doutor em Ciências da Religião.

Linha de pesquisa: Tradições e experiências  
religiosas, cultura e sociedade

Orientador: Prof. Dr. Newton Darwin de Andrade  
Cabral

**RECIFE  
2019**

**GILVAN GOMES DAS NEVES**

**“O PASSADO É A MORTE DAS COISAS” – PADRE IBIAPINA: ANTE  
O ESQUECIMENTO, A MEMÓRIA EM CONSTRUÇÃO**

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Newton Darwin De Andrade Cabral (Orientador)

---

Profa. Dra. Rita de Cássia Barbosa de Araújo (Examinadora externa)

---

Prof. Dr. Gilberto Gonçalves Garcia ( Examinador externo)

---

Profa. Dra. Zuleica Pereira Dantas (Examinadora interna)

---

Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão (Examinador interno)

## AGRADECIMENTOS

A Deus, pela inspiração e coragem;

Ao meu orientador, Prof. Dr. Newton Darwin de Andrade Cabral, pela paciência e ajuda nessa construção;

À minha família, sempre presente nas diversas batalhas da vida;

Ao povo romeiro de Santa Fé;

Aos padres Anastácio Ferreira, José Florence e José Comblin (*in memoriam*) pela inspiração e efetiva contribuição;

Aos amigos, algumas vezes distantes fisicamente, mas sempre dispostos a ajudar, assim como foi com Ana Cristina Moreira, Constantino Melo e José Roberto Souza;

Ao Programa PROSUC/CAPES, pela bolsa concedida;

Enfim, a todos que, direta e indiretamente, contribuíram para a elaboração desta tese.

Esta é a história do meu Menino Jesus.

Porque razão que se perceba  
não há de ser ela mais verdadeira  
que tudo quanto os filósofos pensam  
e tudo quanto as religiões ensinam?

(ALBERTO CAEIRO)

## RESUMO

O estudo tem como objetivo geral analisar a trajetória e a missão do Padre Ibiapina (1806-1883) no Nordeste brasileiro, evidenciando o porquê de suas ações serem esquecidas durante cerca de cem anos e de um reavivar de sua memória, nos dias atuais. Como metodologia, a pesquisa se caracteriza como de caráter predominantemente qualitativo, de análise de natureza sócio-histórica, sendo adotado o estudo de caso. O estudo foi embasado na análise documental dos relatos das missões do Padre Ibiapina, do Estatuto e do Regimento que ordenavam o funcionamento das Casas de Caridade, nas principais biografias, todas as publicações sobre o tema, de vários autores, interessados e curiosos, religiosos ou não, que escreveram sobre a ação missionária de Ibiapina. Além disso, foram realizadas entrevistas no Santuário de Santa Fé, Arara – PB, lugar de peregrinação dos devotos do Padre Ibiapina: com o ex-reitor do Santuário, Padre Gaspar, com o atual reitor, Padre José Florence, que organizou o arquivo, com dois bispos, bem como com os peregrinos que visitavam o Santuário. Contou-se também com o aporte da História Oral, que valoriza as histórias narradas por pessoas comuns, que anteriormente não tinham oportunidade de ser escutadas. A trajetória de vida de Ibiapina está inserida na realidade socioeconômica e cultural do semiárido nordestino, com suas contradições que gravitam por diversos campos, como o catolicismo popular e seus subcampos: o catolicismo místico e o sertanejo, que permeiam e delineiam a mesma existência. Pode-se concluir que a herança de Padre Ibiapina não foi diretamente confrontada, questionada. Simplesmente, deixaram-na morrer, como uma plantinha que morre sem água... Nada se fazendo para renová-la ou lhe dar continuidade, um espaço de sobrevivência. Durante quase cem anos, Padre Ibiapina permaneceu não apenas desconhecido, mas também relegado, pois seu exemplo de vida apontava para um modelo bem mais distinto de uma pastoral que tem como fundo uma opção preferencial pelos pobres. Somente depois do surgimento das Comunidades Eclesiais de Base, na década de 70 do século XX, e da Conferência Episcopal Latino-Americana de Puebla, em 1979, é que houve, por parte da Igreja Católica, uma nova valorização da religião do povo ou do que ainda sobrou dela. Na construção dessa memória do “Santo” de Santa Fé ocorreu a descoberta de diversos agentes da pastoral: bispos, padres, religiosos, religiosas, leigos, de seu belo exemplo de vida, ação pastoral e santidade e eles se tornaram promotores de sua causa, de maneira especial os que passaram pela Diocese de Guarabira: Dom Marcelo Carvalheira e Dom Antônio Muniz. Na multidão que ocorre ao Santuário de Santa Fé no dia 19 de fevereiro percebe-se não apenas o reconhecimento de suas virtudes heroicas, de sua santidade, mas também uma afirmação, um reconhecimento de sua maneira de ser missionário, que penetrou no coração e na mente do povo nordestino.

**Palavras-chave:** Igreja. Modelos eclesiais. Memória. Trajetória. Construção social.

## ABSTRACT

The objective of this study is to analyze the trajectory and mission of Father Ibiapina (1806-1883) in the Brazilian Northeast, showing why his actions have been forgotten for about a hundred years and a revival of his memory in the present day. As a methodology, the research is characterized as predominantly qualitative, of socio-historical analysis, and the case study was adopted. The study was based on the documentary analysis of the reports of the missions of Father Ibiapina, the Statute and the Rules of Order, which ordered the functioning of the Houses of Charity, in the main biographies, all publications on the subject, of various authors, interested and curious, religious or not that they wrote about the missionary activity of Ibiapina. In addition, interviews were held at the Sanctuary of Santa Fe, Arara - PB, pilgrimage site of the devotees of Father Ibiapina: with the former rector of the Sanctuary, Father Gaspar, with the current rector, Father José Florence, who organized the archive, with two bishops, as well as with the pilgrims who visited the Sanctuary. There was also the contribution of Oral History, which values stories told by ordinary people who previously had no opportunity to be heard. Ibiapina's life trajectory is part of the socioeconomic and cultural reality of the northeastern semi-arid region, with its contradictions that gravitate towards various fields, such as popular Catholicism and its subfields: mystical Catholicism, the sertanejo, which permeate and delineate the same existence. It can be concluded that the inheritance of Father Ibiapina was not directly confronted, questioned. They simply let it die, like a little plant that dies without water ... doing nothing to renew it or give it continuity, a space of survival. For almost a hundred years, Father Ibiapina remained not only unknown, but also relegated, for his example of life pointed to a model that is much more distinct from a pastoral one that has as its background a preferential option for the poor. Only after the emergence of the Basic Ecclesial Communities in the 1970s and the Latin American Episcopal Conference in Puebla in 1979 has there been a new appreciation of the religion of the people or of the Catholic Church. which is still left of her. In the construction of this memory of the Saint of Santa Fe, a number of pastoral agents were discovered: bishops, priests, religious, lay people, about their beautiful example of life, pastoral activity and holiness, and they became promoters of their cause, especially those who passed through the diocese of Guarabira: Dom Marcelo Carvalheira and Dom Antonio Muniz. In the crowd that comes to the Sanctuary of Santa Fe on February 19, not only the recognition of their heroic virtues, of their sanctity, but also an affirmation, a recognition of their missionary way of life, has penetrated the heart and soul. of the Northeastern people.

**Keywords:** Church. Models. Memory. Trajectory. Social construction.

## RESUMEN

El estudio tiene como objetivo general analizar la trayectoria y la misión del Padre Ibiapina (1806-1883) en el Nordeste brasileño, evidenciando el porqué de sus acciones ser olvidadas durante cerca de cien años y de un reavivar de su memoria, en los días actuales. Como metodología, la investigación se caracteriza como de carácter predominantemente cualitativo, de análisis de naturaleza socio-histórica, siendo adoptado el estudio de caso. El estudio se basó en el análisis documental de los relatos de las misiones del Padre Ibiapina, del Estatuto y del Reglamento que ordenaban el funcionamiento de las Casas de Caridad, en las principales biografías, todas las publicaciones sobre el tema, de varios autores, interesados y curiosos, religiosos o religiosos, no, que escribieron sobre la acción misionera de Ibiapina. En el santuario de Santa Fe, Arara - PB, lugar de peregrinación de los devotos del Padre Ibiapina: con el ex rector del Santuario, Padre Gaspar, con el actual rector, el Padre José Florence, que organizó el archivo, con dos obispos, así como con los peregrinos que visitaban el Santuario. Se contó también con el aporte de la Historia Oral, que valora las historias narradas por personas comunes, que anteriormente no tenían oportunidad de ser escuchadas. La trayectoria de vida de Ibiapina está inserta en la realidad socioeconómica y cultural del semiárido nordestino, con sus contradicciones que gravitan por diversos campos, como el catolicismo popular y sus subcampos: el catolicismo místico, el sertanejo, que permean y delinear la misma existencia. Se puede concluir que la herencia del Padre Ibiapina no fue directamente confrontada, cuestionada. Simplemente, la dejaron morir, como una plantita que muere sin agua ... nada haciendo para renovarla o darle continuidad, un espacio de supervivencia. Durante casi cien años, el Padre Ibiapina permaneció no sólo desconocido, sino también relegado, pues su ejemplo de vida apuntaba a un modelo mucho más distinto de una pastoral que tiene como fondo una opción preferencial por los pobres. Sólo después del surgimiento de las Comunidades Eclesiales de Base, en la década del 70 del siglo XX, y de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Puebla, en 1979, hubo una nueva valoración de la religión del pueblo o del pueblo, que aún quedaba de ella. En la construcción de esta memoria del Santo de Santa Fe, se produjo un descubrimiento de diversos agentes de la pastoral: obispos, sacerdotes, religiosos, religiosas, laicos, acerca de su hermoso ejemplo de vida, acción pastoral y santidad y se convirtieron en promotores de su causa, de manera especial los que pasaron por la Diócesis de Guarabira: Mons. Marcelo Carvalheira y Mons. Antônio Muniz. En la multitud que acude al Santuario de Santa Fe el 19 de febrero se percibe no sólo el reconocimiento de sus virtudes heroicas, de su santidad, sino también una afirmación, un reconocimiento de su manera de ser misionero, que penetró en el corazón y en la del pueblo nordestino.

**Palabras-clave:** Iglesia. Modelos eclesiales. La memoria. Trayectoria. Construcción social.

## LISTAS DE FIGURAS

Figura 1. Ibiapina: Advogado, Deputado e Juiz .....	38
Figura 2. Ibiapina Padre .....	53
Figura 3. Mapa das Missões do Pe. Ibiapina .....	119
Figura 4. Trabalhos manuais nas Casas de Caridade - Azulejos pintados à mão ..	150
Figura 5. Ir. Mariana .....	155
Figura 6. Irmão Ignácio .....	160
Figura 7. Quadro a óleo de Ibiapina .....	166
Figura 8. Fonte do Caldas - Barbalha-CE .....	173
Figura 8. Ex-votos ofertados ao Padre Ibiapina .....	184
Figura 10. Ibiapina: rosário e cabaça na mão .....	193
Figura 11. Túmulo do Padre Comblin .....	200
Figura 12. Casa de Caridade de Santa Fé .....	202
Figura 13. Santuário de Santa Fé .....	205
Figura 14. Romaria a Santa Fé .....	208
Figura 15. Relíquias do Servo de Deus, Padre Ibiapina .....	210

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
<b>1 NÃO NASCEMOS SÓ PARA NÓS, CADA PLANTA DEVE DAR SEU FRUTO .</b>	<b>21</b>
1.1 HISTÓRIA E TRAJETÓRIA DE VIDA .....	23
1.1.1 Trajetória de vida do Padre Ibiapina.....	24
1.1.2 A semente cai na terra fértil (Mt 13,8): formação na vida e no saber..	27
1.2 “NÃO PERCAM TEMPO” – “VAMOS, A GLÓRIA VOS ESPERA!”: COMEÇANDO A VIDA PÚBLICA.....	36
1.2.1 O Juiz de Direito.....	40
1.2.2 “Mas onde está esta glória?”:A vida de advogado .....	43
1.3 OS ANOS DE SOLIDÃO: “DESCANSAI E MEDITAI” .....	47
1.4 IBIAPINA SACERDOTE: “FAÇA-SE, SENHOR, A VOSSA E NÃO A MINHA VONTADE” .....	50
1.5 O MISSIONÁRIO VIAJANTE: “ANDAI E OBRAI” .....	54
<b>2 PADRE IBIAPINA: APRENDIZ DOS SINAIS DO TEMPO .....</b>	<b>72</b>
2.1 TECENDO O FIO DE ARIADNE: O CATOLICISMO POPULAR – MÍSTICOS, BEATOS, FANÁTICOS, MESSIAS E PROFETAS .....	73
2.1.1 Em busca de uma definição para o catolicismo popular, místico .....	77
2.1.2 As primeiras interpretações.....	78
2.1.3 Visões em que predominam a realidade econômica .....	81
2.1.4 Visão socioantropológica .....	84
2.1.5 Retorno ao Sagrado .....	85
2.2 O CATOLICISMO POPULAR: SANTORIAL E DEVOCIONAL .....	88
2.2.1 Catolicismo Popular Sertanejo .....	96
2.2.2 A Igreja oficial e o catolicismo do povo .....	100
2.3 IBIAPINA E A REVOLTA DO QUEBRA-QUILOS .....	107
2.4 COMO DEFINIR O MODELO DE LIDERANÇA DO PADRE IBIAPINA? .....	110
<b>3 PADRE IBIAPINA NOS SERTÕES NORDESTINOS: A CONSTRUÇÃO DE SUA MEMÓRIA</b>	<b>118</b>
3.1 OS MEIOS DE ARTICULAÇÃO E A AÇÃO DO PADRE IBIAPINA NOS SERTÕES NORDESTINOS .....	122
3.1.1 As santas missões .....	125

3.1.2 Os vários modelos de missionários .....	128
3.1.2.1 Os frades capuchinhos italianos.....	132
3.1.2.2 Os padres lazaristas franceses.....	134
3.1.2.3 Os padres seculares brasileiros.....	136
3.2 AS MISSÕES IBIAPINIANAS .....	137
3.3 PADRE IBIAPINA E AS CASAS DE CARIDADE .....	144
3.3.1 As Irmãs de Caridade ou Beatas do Padre Ibiapina .....	154
<b>4 PADRE IBIAPINA DIANTE DO ESQUECIMENTO, A MEMÓRIA E A CONSTRUÇÃO DO SANTO: HISTÓRIAS NARRADAS NO SANTUÁRIO DE SANTA FÉ, ARARA – PB.....</b>	<b>166</b>
4.1 DO MISSIONÁRIO AO SANTO TAUMATURGO .....	172
4.2 O RESGATE DA MEMÓRIA: A CONSTRUÇÃO DO SANTO .....	176
4.2.1 A hierarquia católica: a Igreja do Regional Nordeste II .....	185
4.2.2 O processo de canonização do Padre Ibiapina .....	191
4.2.3 Padre Comblin e a sua “enxada teológica” .....	197
4.3 O SANTUÁRIO DE SANTA FÉ: MEMÓRIA E ESPAÇO SAGRADO .....	201
4.3.1 “Bendita, louvada seja, essa romaria!”: romeiros rumo ao centro do universo .....	206
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>208</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>216</b>
<b>ANEXO.....</b>	<b>224</b>

## INTRODUÇÃO

Esta Tese está inserida na área das Ciências da Religião, particularmente nas subáreas de História, Sociologia e Antropologia da Religião. Tem como proposta estudar a vida e a missão do Padre José Antônio Maria Ibiapina (1806-1883), “esquecidas” ao longo de mais de cem anos, e em processo de reconstrução, nos dias atuais. O principal intuito do estudo é compreender o porquê desse esquecimento.

Contrariamente ao que se preconizava acerca da racionalização e laicização dos Estados Ocidentais, no Brasil ocorreu uma proliferação de místicos nos campos e subcampos católicos, incluindo as relações dos agentes com outras esferas de religiosidades não católicas.

Partindo de uma visão que aponta a mística como forma autônoma de institucionalização religiosa, em que cada místico percebe o caminho percorrido como uma *via devotionis* (ou *via beatitudinis*), que demarcou grandes espaços sociais durante a Idade Média, surgiram, nos últimos dois séculos, dois grandes adversários: a Igreja (a partir do século XVI), e a Ciência Moderna – que até pouco tempo a identificava como atraso, ignorância. Daí decorre uma sistematização e teorização sobre este fenômeno, no Brasil, como um processo de hibridismo, que molda as expressões religiosas entre suas manifestações particulares e simetrias no mundo ocidentalizado.

A pesquisa constitui um estudo socioantropológico da missão e da espiritualidade vividas pelo Padre-Mestre<sup>1</sup> Ibiapina, nascido José Antônio Pereira, em 05 de agosto de 1806, na fazenda Morro, onde hoje se encontram bairros periféricos da cidade de Sobral, Estado do Ceará. Durante sua infância viveu com seu pai, Francisco Miguel Ibiapina, que lutara na Confederação do Equador, em 1824 (MARIZ, 1997).

Sua trajetória na juventude foi marcada por tragédias que, por vezes, o obrigaram a interromper os estudos e mudar a direção de sua vida: o falecimento de sua mãe, de seu pai e de seu irmão mais velho, os dois últimos em circunstâncias dolorosas. Em 1825, Ibiapina foi obrigado a interromper os estudos, no Convento dos Oratorianos, na cidade do Recife, e voltar para o Ceará, para cuidar das irmãs órfãs, empobrecidas pelo fato de os bens da família terem sido confiscados pelo Império. A

---

<sup>1</sup> Nome como o Padre Ibiapina era chamado pelo povo dos sertões nordestinos.

experiência dolorosa da juventude moldou seu caráter austero, seu senso de justiça e a solidariedade com os sofredores e abandonados.

Em 1834, ele obteve o diploma, então 'carta' de Bacharel em Ciências Sociais e Jurídicas, na Faculdade de Direito, Olinda-PE, e se tornou lente na mesma Faculdade onde estudara. Foi eleito deputado cearense à Assembleia Geral do Brasil, no Rio de Janeiro, e, no ano seguinte, Juiz de Direito e chefe de polícia em Quixeramobim, no Ceará.

Entre os anos de 1828, quando ingressara na Escola de Direito de Olinda, e 1850, quando abandonou a advocacia, o Brasil passava por um período de profundas crises e revoluções. Durante todo esse tempo, o que fazia Ibiapina? Filho e irmão de revolucionários, como ele reagia ante tempos tão conturbados, com sua personalidade apegada à justiça?

É curioso que um de seus biógrafos, Celso Mariz, nada menciona sobre essas lutas, apenas diz que

continuando a viver em Recife por toda a década de 1840 a 1850, Ibiapina consolida a sua reputação intelectual e moral, por uma conduta à parte. Trabalhando e estudando, solteiro, retraído das elegâncias da cidade, sempre em relação com altos clérigos e elementos leigos da Igreja e catolicismo de Pernambuco (1997, p. 37).

Comblin (1984b) esclarece que o martírio do pai e do irmão mais velho, na luta pela liberdade, a dura orfandade e as privações financeiras fortaleceram, no juiz e deputado e, mais tarde, no missionário José Antônio Ibiapina, a consciência de justiça social. Por isso, no período em que trabalhou com a justiça assumiu as causas dos pobres e assim ficou conhecido e respeitado, na Paraíba e no Recife.

Foi ordenado padre na Sé de Olinda, em 1854, e passou a exercer o cargo de Vigário-Geral da Diocese e Professor de Eloquência Sacra do Seminário Diocesano, atividades a que renunciou para atender ao chamado de sua alma, ansioso para mitigar "a miséria em que se debatem as classes menos favorecidas da fortuna, [...] milhares de infelizes órfãos, arrastando os andrajos da miséria, [...] a tiritar de fome" (HOORNAERT, 2006, p. 75).

Entre os anos de 1860 e 1876, Padre Ibiapina viveu sua peregrinação, sua itinerância nos sertões do Nordeste, percorrendo incansavelmente, a pé ou a cavalo, as províncias de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte, Alagoas, Ceará e Piauí, numa jornada que o levou a ser denominado Pai do Povo, por Comblin (1993, p. 21-

22): “Ele é missionário porque se torna o Pai fundador do povo do interior. Ele é fator de ligação e comunhão desse povo”.

Coincidentemente, foi durante esta peregrinação que a Igreja começou o processo de romanização, criando, assim, dificuldades para a sua ação.

Os bispos da época queriam destruir as formas populares e mais ou menos carismáticas de lideranças religiosas. Quiseram destruir o papel dos conselheiros, beatos ou beatas. Queriam promover a única autoridade religiosa prevista pelo direito canônico, a autoridade dos párocos. A herança de Ibiapina fora atacada diretamente. Deixaram-na morrer sem fazer nenhum esforço para renová-la (COMBLIN, 1993, p. 46).

Com a romanização vai se eliminando a produção religiosa popular. Daí, a hierarquia eclesiástica é investida de uma visão preconceituosa quando se propõe a elevar o nível cultural e religioso do povo; combatendo principalmente o tradicional caráter lusitano leigo do mundo devocional. Junte-se a isso a desarticulação das funções dos leigos, como beatos e rezadores, como também do trabalho de missionários populares, como o foi Padre Ibiapina.

Considera-se, neste estudo, que o Padre Ibiapina estava imerso num conflito de padrões (ELIAS, 1995) entre uma religião romanizada, racionalizada, e uma religião cabocla, de origem luso-brasileira.

Suas ações ocorriam num contexto conflituoso: de um lado, a realidade vivida por um catolicismo popular<sup>2</sup> e, do outro, a negativa dos bispos, através do novo fenômeno de ‘romanização’<sup>3</sup> do clero nordestino, praticamente iniciada por D. Luís Antônio dos Santos, nomeado primeiro bispo do Ceará, em 1861.

Foi entre a dureza da vida concreta e em meio a conflitos acerca das formas de organização eclesial que ele teve que tomar decisões e fazer suas opções.

---

<sup>2</sup> A noção de “catolicismo popular”, apesar de ter um desenvolvimento próprio, constrói-se quase paralelamente ao conceito de romanização, apresentado, às vezes, como o seu oposto, ou o aposto do catolicismo ortodoxo. A ele são ligados traços do catolicismo pré-tridentino, de magia, de superstição, de sincretismo, de credices e humanização do divino, entre outras características. Para tratar dessa noção e de sua historiografia aqui, precisaríamos de mais um capítulo, no mínimo; por isso, não será tratado. Para um aprofundamento sobre essa noção: SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009: ela tem um capítulo inteiro sobre o tema nesse livro; AZZI, Riolando: “Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil”. *Religião e Sociedade*, n. 1, 125-149, 1977; *O episcopado do Brasil frente ao catolicismo popular*. Petrópolis: Vozes, 1977; *O catolicismo popular no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1978; *O Altar unido ao Trono: um projeto conservador*. São Paulo: Paulinas, 1992.

<sup>3</sup> Apesar de não existir consenso sobre essa nomenclatura, nós o utilizamos a partir de Hoornaert (1991), que considera a Romanização como um processo de sujeição de Igrejas locais à hegemonia romana, ocorrido na Igreja do Brasil a partir da segunda metade do século XIX.

Portanto, foram resgatadas e analisadas a prática pastoral, missões, mutirões e mística do Bom Pastor, que moviam o Padre-Mestre, bem como a espiritualidade implantada nas Casas de Caridade<sup>4</sup> por ele fundadas. O tema estudado nesta pesquisa em Ciências da Religião poderia ser descrito numa frase: “O passado é a morte das coisas” - Padre Ibiapina: ante o esquecimento, a memória em construção”.

Personagens como o Padre Ibiapina ainda suscitam polêmicas dentro e fora da Igreja Católica do Brasil e são objeto de diversas interpretações. Às vezes, inclusive, são catalogados como fanáticos e radicais. Por isso, foi adotado esse mesmo enfoque, na tentativa de enfrentá-lo e superá-lo a partir de uma leitura mais aproximada de sua realidade.

Esta pesquisa tem importância e relevância acadêmica devido ao seu caráter inovador. Ao realizá-la, não se pretendeu construir uma biografia do Padre Ibiapina, mas, sim, propor uma trajetória individual segundo a perspectiva teórica de Pierre Bourdieu, buscando resgatar seu valor antropológico e historiográfico. A proposta é situar o Padre Ibiapina (1806-1883) no amplo contexto da História do Nordeste e na sua relação com os movimentos sociais e religiosos brasileiros.

Ainda podemos evidenciar a correlação entre memória e história: as narrativas biográficas e as trajetórias de vida são assunto de grande atualidade no mundo acadêmico, literário e artístico, sobretudo nas áreas de História, Ciências Sociais, Letras, Literatura e Psicologia. No Brasil, vivemos uma recorrente afirmação de que somos “um país sem memória”, uma expressão que ganhou força e visibilidade nos últimos meses – e não apenas entre a comunidade científica -, com o incêndio do Museu Nacional, no Rio de Janeiro, e também com as recentes discussões no campo da política e da História sobre ter havido ou não uma ditadura militar no Brasil, no período de 1964 a 1985. Nossa pesquisa, além de atualizar o debate historiográfico sobre memória e história, dialoga com outros temas e outras áreas de conhecimento, como a História Regional do Nordeste, História do Sertão, História da Cultura e sobre o Patrimônio Cultural, História da Religião, História das Mulheres, entre outros.

---

<sup>4</sup> HOORNAERT, Eduardo. **5 reflexões sobre o padre Ibiapina**. *ADITAL - Notícias da América Latina e Caribe*, Fortaleza, 02 maio 2011. Disponível em <[www.adital.com.br/site/noticia\\_imp.asp?lang=PT&img=S&cod=56034](http://www.adital.com.br/site/noticia_imp.asp?lang=PT&img=S&cod=56034)>. Acesso: 09 mai. 2016. Durante vinte anos de sua ação missionária, Padre Ibiapina fundou vinte e duas Casas de Caridade espalhadas pelo interior nordestino, de Bezerros (PE) no sul (1866) a Acaraú (CE) no norte (1860), de Pilões (PB) no leste (1860) a Crato (CE) no oeste (1869).

Uma dificuldade a transpor diz respeito à escassez de fontes, pois muitos místicos, beatos, cristãos anônimos e marginalizados – é o que se pode dizer destes personagens –, geralmente emergiram na historiografia como “casos de polícia”, pois com ela acabaram sendo envolvidos. Foi o caso de Antônio Conselheiro, em Canudos, José Lourenço, em Caldeirão, e do beato Franciscano, em Monte Belo (AL).

O propósito é investigar, a partir dessas características, como se instalou uma alternativa de vivência religiosa na Igreja do Brasil: o poder dividido entre a instituição eclesiástica, ligada ao sistema colonial, e o livre caminhar de missionários que despontavam em quase todos os períodos da história da Igreja Católica no Brasil, sobretudo a partir do ciclo missionário mineiro<sup>5</sup>, que foi marcadamente leigo, não clerical.

Essa alternativa nasceu da ausência da Igreja oficial que, dessa forma, deixou o caminho aberto para a influência dos missionários e agentes leigos. Com a Reforma, isto mudou: ela queria acabar com o “fanatismo” e a “superstição” do povo ignorante.

De repente ele (o povo) se viu separado dos seus santos, impedido de cumprir suas típicas promessas. E o clero passou a reprovar suas atitudes e seus costumes religiosos. Não é, pois, de estranhar que alguns desses grupos marginalizados vissem, no sacerdote, um inimigo de sua religião e de sua fé (AZZI, 1981, p. 30).

No convívio com essa característica “leiga” da religião popular<sup>6</sup> se percebe que a atuação dos místicos e beatos prescinde do padre. Não se precisava da presença de um padre, já que existia um beato: seu relicário substituía a missa, a imagem do santo excluía o sacrário, enquanto a capela substituía a matriz.

O desafio maior proposto nesta pesquisa é investigar por que, não obstante as andanças do Padre Ibiapina pelos sertões nordestinos, onde percorreu mais de 600 km<sup>2</sup>, pregando missões, construindo, com o povo, 22 casas de caridade, 4 hospitais, cemitérios, açudes e cacimbas, deu-se um declínio e um certo esquecimento de sua pessoa e de sua obra.

Por que, só depois de mais de cem anos de sua morte, a partir do Brejo Paraibano, com a presença de Dom Marcelo Pinto Carvalheira, em 1974, quando se

---

<sup>5</sup> Surgido no século XVIII, especificamente em Vila Rica (MG), tem uma característica especial, pois, diferentemente dos demais realizados pelas ordens religiosas, este é um ciclo popular, laico, feito especialmente pelas irmandades e são elas que farão a catequese dos mamelucos paulistas atraídos pelo ouro (o ciclo durou entre 1720 e 1750).

<sup>6</sup> Nas Ciências Sociais o uso da palavra ‘popular’ qualificando o termo ‘religião’ estabelece uma dicotomia de difícil solução. Mas, ao usar este termo, queremos indicar ‘não oficial’, ‘não eclesial’.

criou a Região Episcopal de Guarabira, é que começou um resgate da memória do Padre Ibiapina, depois continuada pelo seu sucessor, Dom Frei Antônio Muniz Fernandes, em 1998, e, por último, com Dom Francisco de Assis Dantas Lucena, que encampou a causa e deu continuidade ao processo de beatificação do Padre Ibiapina?

Outro fato que levanta questionamentos: o Padre Ibiapina era filho e irmão de revolucionários, viveu no século XIX, cujas quatro primeiras décadas foram marcadas por uma efervescência política pontuada por insurreições (Revolução Pernambucana, Confederação do Equador, Praieira). Não obstante, um de seus biógrafos, Celso Mariz (1942) não diz uma só palavra sobre qualquer um desses movimentos. O que explica isso? Ainda mais: Por que, ao contrário do que aconteceu com o Padre Cícero Romão Batista, de Juazeiro do Norte (CE), o Padre Ibiapina não cedeu ao apelo de certo tipo de populismo que lhe trouxesse vantagens políticas ou sociais?

Diante disso, ao debruçar-se no estudo da trajetória de vida e missão do Padre Ibiapina é possível deparar-se com questionamentos que vão do esquecimento à construção de sua memória nos dias atuais, o que justifica a realização deste estudo, que torna possível apontar sua relevância social e acadêmica.

Nesse contexto, o estudo teve como objetivo geral analisar a trajetória e a missão do Padre Ibiapina (1806-1883) no Nordeste brasileiro, evidenciando o porquê de suas ações serem esquecidas durante cerca de cem anos e de um reavivar de sua memória, nos dias atuais. E, como objetivos específicos: I – resgatar a trajetória do Padre Ibiapina (1806-1883) no amplo contexto histórico e social do Nordeste brasileiro; II – refletir sobre o modelo de catolicismo que Ibiapina e seus seguidores vivenciavam, superando as leituras deterministas existentes; III – identificar os meios de articulação utilizados pelo Padre Ibiapina que asseguravam a concretização dos projetos sociais que ele coordenava; e IV – verificar, diante de cem anos de esquecimento, como se dá a construção da memória e da santidade do Padre Ibiapina, tendo como ponto de partida o Sertão do Curumataú paraibano.

Como instrumentos de recuperação da memória utilizamos teóricos como Maurice Halbwachs, Paul Ricouer, Pierre Nora, Fernando Catroga e Jacques Le Goff, procurando convergir a memória e a história, com a clareza de que “memória é vida sempre carregada por grupos vivos, (...) e está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento” (NORA, 1993, p.9).

Mas, falar do Padre Mestre é falar do “Santo” de Santa Fé, o que, por sua vez, nos remete às romarias que a cada ano se repetem para celebrar o dia de sua morte.

Estas romarias são realizadas a cada 19 de fevereiro, o que torna mais forte a presença do “santo”. É nelas que sua auréola de santidade se reflete mais intensamente. Por este motivo, vamos tratar do espaço sagrado de Santa Fé e do peregrinar de romeiros àquele solo sagrado.

Como metodologia, a pesquisa se caracteriza como de caráter predominantemente qualitativo, de análise de natureza sócio-histórica, sendo adotado o estudo de caso como método. O estudo foi embasado na análise documental dos relatos das missões do Padre Ibiapina, a partir das *Crônicas das Casas de Caridade*, edições do Jornal *A Voz da Religião no Cariri*, cartas do Padre Ibiapina às Superiores das Casas de Caridade e os Estatuto e Regimento que ordenavam o funcionamento das Casas de Caridade. Também foram analisadas as principais biografias, todas as publicações sobre o tema, de vários autores, interessados e curiosos, religiosos ou não. Enfim, de todos que escreveram sobre a ação missionária de Ibiapina, que se tornaram, para nós, preciosos dados de pesquisa, diante da dificuldade de reuni-los e das muitas lacunas verificadas no que diz respeito ao registro oficial da história que buscamos construir. Ao citar os textos referidos, o fizemos atualizando a escrita de acordo com as normas atuais da língua portuguesa.

Além disso, contamos com o Santuário de Santa Fé (Arara - PB), lugar de peregrinação dos devotos do Padre Ibiapina, onde realizamos entrevistas com o ex-reitor do Santuário, Padre Gaspar Rafael, com dois bispos e o atual reitor, padre José Florence, que organizou o arquivo, bem como com os peregrinos que visitavam o Santuário. Um aporte valioso da História Oral, que valoriza as narrativas de pessoas comuns, da História, e que, anteriormente, não tinham a oportunidade de ser escutadas.

No início da pesquisa pressupomos que o tema era bastante documentado, com um vasto campo de informações nos arquivos dos institutos históricos, nas paróquias e cúrias diocesanas. A realidade, contudo, era bem diferente: os registros encontrados eram poucos e dispersos. Possivelmente, pelo fato de a maioria das instituições criadas pelo Padre Ibiapina terem sido mantidas apenas por algum tempo, sem continuidade, após sua morte. Mais ainda, suas biografias foram baseadas nestes registros escassos, produzidos por beatas e beatos que o acompanharam e com ele conviveram. E, mais uma dificuldade: os documentos atestando os fatos ocorridos no semiárido nordestino, no entorno de Padre Ibiapina, foram publicados ao longo do século XX e, nos anos mais recentes, não foram objeto de edições

atualizadas. Não são facilmente encontrados e, por sua raridade, se tornaram documentos de pesquisa. E a razão primeira e maior de tudo isso: a falta de interesse da Igreja e das autoridades pertinentes em contribuir para perpetuar a vida e os feitos do Padre-Mestre.

Portanto, vale salientar que a tese central de nossa pesquisa é que uma boa parte da obra missionária do Padre Ibiapina (Casas de Caridade, hospitais, as beatas, os beatos), caiu no esquecimento, no abandono, sob a ação de um certo modelo eclesial, implantado na Igreja do Brasil a partir da segunda metade do século XIX. Um processo iniciado antes mesmo de sua morte, conforme atestam alguns fatos: D. Luís Antônio, bispo do Ceará, o proíbe de missionar na região do Cariri e o Padre Mestre entrega àquela Diocese a administração das Casas de Caridade edificadas nas cidades do Crato, Milagres, Barbalha e Missão Velha; a reconstrução da sua memória se dá a partir do Sertão do Curumataú-PB, quase um século depois, nos anos setenta do século XX.

Para melhor atingir os objetivos a que nos propusemos, a tese foi estruturada em quatro capítulos:

O primeiro, cujo título é “*Não nascemos só para nós, cada planta deve dar seu fruto*”, traz a trajetória de vida de Padre Ibiapina, desde seu nascimento até o exercício de suas profissões e caminhadas, antes e enquanto missionário, numa tentativa de apresentar os fatos significativos de sua história.

O segundo, intitulado “*Padre Ibiapina: aprendiz dos sinais do tempo*”, faz uma abordagem das questões religiosas que envolveram a vida de Padre Ibiapina, um estudo da arte sobre os diversos movimentos populares que eclodiam nos sertões e, sobretudo, como poderiam ser tipificados os seus seguidores, chamados, muitas vezes, de fanáticos, beatos e místicos, e os efeitos da romanização sobre eles.

O terceiro capítulo, a que demos o título “*Padre Ibiapina nos sertões nordestinos: a construção de sua memória*”, descreve sua trajetória e memória no Sertão nordestino, sua pregação, sua fé e afinidade com os pobres e sofridos sertanejos.

Por fim, com o título “*Padre Ibiapina diante do esquecimento, a memória e a construção do santo: histórias narradas no Santuário de Santa Fé, Arara – Pb*,” o quarto capítulo faz a análise documental e a pesquisa de campo, com ênfase no porquê tão importante e significativa figura da História do povo sertanejo permaneceu

adormecida da memória nacional, em especial da memória da Igreja, por mais de cem anos.

Padre Ibiapina continua sendo uma figura inesquecível para o sertanejo, com sua fé inquebrantável, não obstante tantas vicissitudes, tantas iniquidades sofridas, por conta dos poderosos, e até mesmo, ironicamente, da própria natureza.

## 1 - “NÃO NASCEMOS SÓ PARA NÓS, CADA PLANTA DEVE DAR SEU FRUTO”<sup>7</sup>

No dia 19 de fevereiro de 2018, no Santuário do Padre Ibiapina, no vilarejo de Santa Fé, em Arara (PB), Dom Aldemiro Sena dos Santos, Bispo da Diocese de Guarabira, diante de aproximadamente oito mil romeiros, começou a celebração pelos 135 anos da morte do Padre Ibiapina dizendo: “Estamos no solo sagrado de Santa Fé para fazermos a memória do Padre mestre: Padre Ibiapina, inspirai-nos! A caridade em primeiro lugar”.

Etimologicamente, a palavra memória, de origem latina, deriva de *menor* e *oris*, e significa “o que lembra”, ligando-se, assim, ao passado; portanto, ao já vivido (GIRON, 2000, p. 23). Ao considerarmos o nível individual, a memória é a capacidade de um conjunto de funções psíquicas que possibilitam conservar certas informações, “graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas” (LE GOFF, 2013, p. 423).

Para Maurice Halbwachs (2015), a função primordial da memória enquanto imagem partilhada do passado é a de promover um laço de filiação entre os membros de um grupo com base no seu passado coletivo, conferindo-lhe uma ilusão de imutabilidade, ao mesmo tempo em que cristaliza valores e as aceções predominantes do grupo ao qual as memórias se referem. Quer dizer que o indivíduo que lembra é sempre um indivíduo inserido e habitado por grupos de referência; a memória é sempre construída em grupo.

Para o autor, diversos fatores contribuem para que uma lembrança venha à tona, seja individualmente ou em grupo. Na recorrência a essa memória, muitas vezes é necessário retornar ao momento de ocorrência do fato e, nesse retorno, identificar, além das pessoas envolvidas, as circunstâncias em que aqueles fatos ocorreram. Nessa perspectiva, ganha destaque, nos estudos de Halbwachs, a noção de tempo, visto aqui não como recuperação exata do dia, mas como recordação de um período, o que faz com que pouco a pouco haja o reviver de uma lembrança.

A identificação de um contexto temporal que particulariza aquele acontecimento diante de muitos outros pode possibilitar que ele seja lembrado por meio de vestígios que se destacam quando pensamos no momento em que ele ocorreu. Sobre essa

---

<sup>7</sup> Citação de Hoornaert (2006, p. 40).

relação entre a noção de tempo como “localização temporal de um fato”, Halbwachs destaca que

não deixa de ser verdade que, em grande número de casos, encontramos a imagem de um fato passado ao percorrermos o contexto do tempo – mas, para isso, é preciso que o tempo seja apropriado para enquadrar as lembranças (2015, p. 125).

Mas, será que é pertinente, em nossa pesquisa, falar em memória coletiva? Não será esse conceito “filho de uma ilusão holística, de cariz antropomórfico, incompatível com a atual reivindicação da subjetividade e com a contestação da autossuficiência e autonomia das totalidades sociais?” (CATROGA, 2018, p. 11). Já Santo Agostinho, na sua obra *Confissões*, Livro XI, centra a recordação na alma, como medida do tempo, sendo este experimentado “como uma indizível tensão entre a anamnese e as saudades do futuro” (CATROGA, 2018, p. 11), inaugurando, assim, um novo modo de pensar que circunscreve a memória a um “olhar interior” e à “assunção pessoal das temporalidades” (CATROGA, p. 11).

Porém, alguns autores têm acentuado o “olhar exterior” da memória, dando ênfase à sua dimensão coletiva e social, como que seguindo o pensamento sociológico de Durkheim, como o fez Halbwachs (2015). Outros, ainda, têm sublinhado que, “em coexistência interna com a memória pública, existe a memória privada, sendo difícil não reconhecer que ambas interagem e se formam em simultâneo” (CATROGA, 2018, p. 12). Uma espécie de terceira via entre “o atomismo social extremo e o organicismo totalizante, onde a memória coletiva emerge substantivada como memória histórica” (CATROGA, 2018, p. 12). Sendo esta “a recolha de vestígios deixados pelos acontecimentos marginais que foram afetados pelo curso da história dos grupos” (RICOEUR, 2018, p. 284). Assim, é ela que confere “o poder de colocar em cena as lembranças comuns por ocasião das festas, rituais e celebrações” (RICOEUR, 2018, p. 284).

Perspectivar a estruturação, assimilação e reprodução da memória coletiva na longa duração não é incompatível com a tese de Ricoeur, segundo a qual recordar em si mesmo é um ato relacional, ou melhor, de alteridade (CATROGA, 2018, p. 13).

Para Ricoeur (2018), “fazer memória” é lutar contra o esquecimento. O autor analisa o esquecimento como condição da falibilidade humana. Ele conclui a terceira parte do seu livro, *A memória, a história e o esquecimento* (2018), com uma análise sobre o fenômeno do esquecimento e o situa no mesmo nível de importância da

memória e da história que analisou anteriormente. Há um denominador comum entre esses três fenômenos – a referência ao passado: “é o passado que, em sua dupla dimensão mnemônica e histórica, no esquecimento, se perde” (RICOEUR, 2018, p. 374). Portanto, é enquanto perda do passado que o esquecimento se revela como inquietante ameaça para toda tentativa de fenomenologia da memória, pois ele emerge como representação da vulnerabilidade de toda condição histórica. Podemos dizer, com Ricoeur, que o esquecimento revela o caráter problemático da pretensão de ser fiel ao passado, levantada pela proposição “eu posso fazer memória” (RICOEUR, 2018, p. 538).

Portanto, na tarefa de construção da memória do Padre Ibiapina (1806 – 1883) diante do “esquecimento”, faremos uma primeira abordagem da trajetória de vida desse missionário, objeto de nosso estudo.

## 1.1 HISTÓRIA E TRAJETÓRIA DE VIDA

Existe uma relação bem aproximada entre Biografia e História e, desde muito tempo, ela está inserida em um campo amplo de dualidades presentes na Sociologia, baseada na exploração de dialéticas como indivíduo/sociedade, ação individual/coletiva, entre outras. Ela aponta para a manutenção, no indivíduo, de componentes subjetivos sociais ligados ao grupo em que ele vive, tecendo, assim, um aparato mais vasto de representações da memória, internalizadas a partir da sociedade.

Dentro dessa relação dialética encontramos a história de vida, entendida como uma narração biográfica de acontecimentos que um ator social realiza para justificar suas ações e condições presentes. No entanto, em narrativas desse tipo, os atores destacam apenas o que lhes parece relevante, com um encadeamento de fatos marcantes, construídos a partir de uma seleção que não obedece a uma linearidade na narrativa ou a uma lógica à qual o indivíduo atribua sentido e que se justifiquem entre si, através de relações inteligíveis.

Para Bourdieu, esses fatos importantes relacionados para descrever uma história de vida dependem da posição do agente em um determinado campo. A título de exemplo, o relato de um indivíduo, aos 50 anos, sobre os seus primeiros 20 anos, difere do que ele contaria caso fosse inquirido aos 20 anos para falar sobre sua vida. Assim, a trajetória de vida é vista como um

sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, apreciações e ações, e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas que permitem resolver os problemas da mesma forma e graças às correções incessantes dos resultados obtidos, dialeticamente produzidas por estes resultados (1983, p. 65).

Com essa ideia, o autor vai além do conceito de história de vida e introduz o conceito de trajetória de vida, que se articula aos conceitos de campo e de *habitus*. Na sua aceção, a trajetória de vida é linear, cronologicamente ordenada por eventos contínuos, de modo que são apresentados nas posições em que foram sucessivamente ocupados pelo agente num campo. Por consequência, a narrativa do agente terá uma vinculação determinada dentro do campo social:

O campo, no seu conjunto, define-se como um sistema de desvio de níveis diferentes e nada, nem nas instituições ou nos agentes, nem nos atos ou nos discursos que eles produzem, tem sentido senão relacionalmente, por meio do jogo das oposições e das distinções (BOURDIEU, 2007, p. 179).

Logo, a narrativa é sustentada por sua história passada, acumulada, como uma espécie de “script”, que orienta o perfil e a ação posterior da trajetória do indivíduo, ou seja, seu *habitus*.

Assim, seguindo a definição clássica de Bourdieu, o *habitus* deve ser pensado

como sistema das disposições socialmente constituídas que, enquanto estruturas estruturantes, constituem o princípio gerador e unificador do conjunto das práticas e das ideologias características de um grupo de agentes (2007, p. 191).

Partindo dessa perspectiva, o estudo se propõe analisar a trajetória do Padre Ibiapina: vida e missão, buscando a possibilidade de estabelecer uma relação com o momento histórico-social, com destaque, sobretudo, para as revoltas que aconteceram na segunda metade do século XIX, momento em que ele iniciou sua vida missionária.

### 1.1.1 Trajetória de vida do Padre Ibiapina

Ibiapina nasceu José Antônio Pereira, aos 05 de agosto de 1806, na fazenda Morro, local onde hoje se encontram bairros periféricos da cidade de Sobral, Estado do Ceará. Foi o terceiro filho de uma prole de sete, frutos do casamento de Francisco Miguel Pereira e Tereza Maria de Jesus, seus pais.

O primeiro documento sobre sua vida consiste no assentamento do seu batismo:

JOSÉ, filho legítimo de Francisco Miguel Pereira e Maria, digo Tereza Maria de Jesus, naturais e moradores nesta freguesia de Sobral, nasceu a cinco de agosto de mil oitocentos e seis, e foi batizado solenemente nesta fazenda de Olho d'Água a vinte e cinco do mesmo mês e ano pelo Reverendo Padre Antônio Mendes de Mesquita e foram padrinhos Joaquim José de Souza e sua mãe Maria, digo Tereza Maria da Assumpção e para constar mandei fazer este assento que assignei. Pe. José Gonsalves de Medeiros, vigário colado de Sobral (Livro de Batismo de Sobral, 1804-1808, fl. 12v).

Em 1816, quando já nascidos todos os seus filhos, Francisco Miguel Pereira viajou, em companhia do filho Alexandre, à povoação de São Pedro de Ibiapina, fronteira do Ceará com o Piauí. A viagem foi motivada pela intenção de encontrar novos meios de subsistência, enquanto sua nomeação para um cargo de escrivão não se concretizava. No entanto:

A nomeação não foi totalmente a esperada pois não fora nomeado para Sobral e sim para Icó, onde deveria assumir as funções de escrivão do crime. De início, teve logo que superar as dificuldades da resistência da família, que se opunha à sua ida, e da fatigante preparação para uma viagem tão penosa para si, para a esposa e os filhos menores. A distância de Sobral para Icó, mesmo em linha reta são (*sic*) quase quatrocentos quilômetros de sertão impérvio e de calor causticante (ARAÚJO, 1995, p. 22).

Pouco depois da chegada a Icó, acompanhado por sua família, foi deflagrada a Revolução Pernambucana de 1817. Francisco Miguel acompanhou os fatos de longe “e o menino José Antônio Pereira Ibiapina encetou os estudos primários (MARIZ, 1997, p. 8)”.

Dois anos depois, Francisco foi transferido para a Comarca do Crato, assumindo o cargo de proprietário vitalício dos ofícios de tabelião mais anexos. Mais tarde, com a acentuada mudança política acontecida na província do Ceará, a partir da Independência do Brasil, ocorrida em 07 de setembro de 1822, o protetor de Francisco Miguel, Francisco Porbém Barbosa, foi indicado para fazer parte do Governo Provisório do Ceará. Em decorrência desse fato, Francisco Porbém deixou o Crato e se estabeleceu em Fortaleza.

Naquela nova configuração política, Francisco Miguel sentiu-se inseguro e resolveu transferir-se com a família para Fortaleza, numa exaustiva, mas necessária viagem de 500 quilômetros, para cuidar da saúde de Tereza, sua esposa, e realizar seu desejo de enviar o filho – José Antônio – para o Seminário de Olinda. “É realmente

comovente verificar o profundo sentimento de justiça e retidão de consciência de Francisco Miguel, duas riquezas morais que sempre procurou cultivar e transmitir aos filhos” (ARAÚJO, 1995, p. 23).

Com a chegada a Fortaleza, as principais preocupações de Francisco Miguel se concentraram em dar assistência total no cuidado da saúde da esposa enferma e em enviar José Pereira ao Seminário de Olinda. Porém, sofreu um revés: sua esposa veio a falecer, em 04 de novembro de 1823, com 38 anos de idade, deixando na orfandade os sete filhos. José Antônio fora matriculado no Seminário olindense em 10 de novembro, mas logo teve que sair, em 15 de dezembro do mesmo ano, para retornar ao Ceará, atendendo ao chamado do pai viúvo (Livro de matrícula do Seminário de Olinda, nº 7, fl. 2v).

Em 1824 estourou, em Pernambuco, mais precisamente em dois de julho, o movimento republicano da Confederação do Equador. Foram estopins desta revolta dois atos arbitrários do Imperador Pedro I: a dissolução da Assembleia Constituinte, em 12 de novembro de 1823, e a promulgação autoritária da primeira Constituição Brasileira, chamada de Carta Outorgada, em 25 de março de 1824, que impunha um governo centralizador. “A Confederação do Equador foi uma resposta rebelde a estes gestos ditatoriais. A rebelião alastra-se pelo Nordeste e o Ceará a ela adere no dia 26 de agosto” (ARAÚJO, 1995, p. 23).

Francisco Miguel e seu filho Alexandre Raimundo se engajaram nesta luta até a morte, “imbuídos dos ideais libertários e separatistas” (ARAÚJO, 1995, p. 23). E, como prova do seu compromisso “e de que não mais voltariam atrás, assumem a alcunha de Ibiapina, nome de guerra, que depois foi assumido pela família como sobrenome” (ARAÚJO, 1995, p. 24).

No dia 31 de outubro de 1824, numa luta decisiva contra as forças governistas no povoado de Santa Rosa, hoje cidade de Jaguaribara (CE), Francisco Miguel foi preso e remetido para Fortaleza, onde foi fuzilado no Campo da Pólvora, no dia 07 de maio de 1825. Alexandre Raimundo – que, como o pai, também lutou na Confederação do Equador –, foi exilado na Ilha de Fernando de Noronha, em 1824 (COMBLIN, 1984, p. 10), “onde faleceu com as ondas” (HOORNAERT, 2006, p. 65).

De acordo com o testamento<sup>8</sup> deixado por seu pai Francisco Miguel Pereira Ibiapina, ele morreu coberto de dívidas “contraídas principalmente durante sua agitada

---

<sup>8</sup> Testamento feito no dia 05 de maio de 1825, na cidade de Fortaleza (CE).

participação nos movimentos da Confederação do Equador” (ARAÚJO, 1995, p. 25). Diante da situação de penúria econômica, em 1825 Ibiapina foi obrigado a voltar ao Ceará para cuidar de suas irmãs órfãs e empobrecidas, em decorrência dos bens da família terem sido confiscados pelo Império.

#### 1.1.2 A semente cai na terra fértil (Mt 13,8): formação na vida e no saber

As informações sobre a educação informal de Ibiapina são bastante reduzidas e seu biógrafo, Celso Mariz (1997), restringe-se a afirmar que “a personalidade de Ibiapina se veio formando e definindo com serena coerência desde a infância” (p. 7).

“Padre Ibiapina é um autêntico filho do sertão” (ARAÚJO, 1995, p. 34). Esta é uma característica que veio a consolidar seu caráter por toda a vida. Segundo estudiosos como Gustavo Barroso (1947), da Academia Brasileira de Letras, de modo geral se admite que a palavra portuguesa ‘sertão’ nada mais é do que a corruptela ou abreviatura de ‘desertão’, deserto grande, apelativo dado pelos portugueses às regiões despovoadas e híspidas da África Equatorial. Tal vocábulo, por sua vez, derivou-se da forma latina correspondente: *desertus* (interior, coração das terras).

É importante frisar que, quando nos referimos à Região Nordeste do começo do século XIX não pretendemos fazer uma leitura anacrônica, tendo em vista que o conceito “Nordeste” é bem mais recente, provavelmente a partir da segunda metade do século XX.

Segundo Albuquerque Jr. (2015), qualquer local, cidade, região ou nação é composto por uma realidade variada de vidas, histórias, hábitos e costumes. Porém, é o encobrimento desta variedade, em nome ou em torno de uma unidade interessada, que possibilita a instituição de um discurso identitário predominante. Com o Nordeste não ocorreu diferente. Para o autor, a região Nordeste que emerge na “paisagem imaginária” do país nas primeiras décadas do século XX (colocando-se no lugar da antiga divisão regional Norte e Sul), foi fundada na saudade e na tradição. O Nordeste, não mais sob a ótica naturalista-geográfica, foi, como dito acima, uma “elaboração”, uma “invenção”: o Nordeste não é um fato inerte na natureza. Não está dado desde sempre. Os recortes geográficos, as regiões, são fatos humanos, são pedaços de história, magma de enfrentamentos que se cristalizaram, ilusórios ancoradouros da lava da luta social que um dia veio à tona e escorreu sobre este território. Assim, o Nordeste é uma espacialidade fundada historicamente, originada por uma tradição de

pensamento, uma imagística e textos que lhe deram realidade e presença (p. 66).

Segundo o autor:

O ano de 1877 é erigido como marco da própria decadência regional, como um momento decisivo para a derrota do Norte diante do Sul. Um momento de transferência de poder de uma área para outra. Freyre, por exemplo, atribui a esta seca e ao fim “abrupto” e sem indenização da escravidão o declínio da produção nordestina. Para Freyre, a seca de 1877 contribuiu inclusive para acelerar a própria abolição, já que obrigou a transferência de uma grande quantidade de escravos para o Sul, regionalizando o mercado de trabalho, destruindo solidariedades escravistas ao Norte. Segundo Freyre, a subordinação nortista foi acentuada ainda mais pelo êxodo de inteligências; homens de elite que a seca de 1877 transferiu para o Sul (ALBUQUERQUE Jr., 2015, p. 72).

Dentro desse contexto, o autor destaca que

é o saber sociológico, preocupado com as questões sociais e culturais, que vai assumindo um papel de suma importância na definição de uma identidade para o brasileiro e para o Brasil, bem como na definição de suas regiões e de seus tipos regionais” (p. 93).

Nesse sentido, o autor levanta a questão dos fatores natural (clima) e étnico (raça). É importante ressaltar que nessa vertente foi moldada a região Nordeste, que substituiu “a antiga divisão regional do país entre Norte e Sul” (p. 76).

Destaca-se que, além da semiaridez da terra, o capitalismo agrário nascente e os desastres climáticos acarretam dificuldades para os grandes proprietários de terras, que tentam solucioná-las através da maior exploração dos pobres, tomando-lhes terras ou exigindo proventos dos moradores. Assim, as “leis sagradas” caem: “a sagrada instituição do compadrio se rompe. Há uma outra transgressão entre as mais sagradas leis: a de não roubar a terra cultivada” (OTTEN, 1990, p. 258). Nesse contexto, o universo do sertanejo se desagrega. A justiça não funciona: o pobre passa a enxergar a vingança como uma solução, uma vez que, no Sertão, a honra masculina é vista com maior valor do que os mandamentos bíblicos, como “não matarás”. Há, assim, uma violenta disputa pelos poucos bens.

O banditismo e o cangaço é (*sic*) também outro tema que, eleito pelo “discurso do Norte” para atestar as consequências perigosas das secas e da de investimento do Estado na região, de sua não modernização, adquire uma conotação pejorativa que vai marcar o nortista ou o nordestino com o estigma da violência, da selvageria (ALBUQUERQUE Jr., 2015, p. 74).

A dissolução não veio só de fora. E, nesse sentido, Queiroz (2003) alerta que a “anomia” reinava no Sertão desde a origem da sociedade sertaneja (p. 319).

Documentos da época falam de brancos com 60 filhos de várias mulheres. Famílias desorganizadas e sem solidariedade; sendo esta característica afirmada como valor, mas, negligenciada como comportamento. Há prostituição, violência e abusos. O povo sertanejo é descrito como capanga e matador, além de relaxado, barulhento, cachaceiro, sem religião e soberbo. Assim, esta crise não vem do capitalismo agrário: vem do berço.

O novo sistema econômico acelera o processo de dissolução de grupos, a abolição das novenas, das festas de santo etc. Aumenta o número de migrantes nus e moribundos, contribui ainda para que o povo sertanejo perca não só os costumes, mas a fé.

Foram-lhe roubados, de uma vez, a vida na terra e no céu. Neste contexto cabe o depoimento daquele pai que evita falar de Deus aos seus filhos para não precisar falar-lhes mal dele. Não conhece e não lhe reconhece a bondade [...]. Abundam no sertão os benditos penitenciais (OTTEN, 1990, p. 263).

De acordo com a antropóloga alagoana Luitgarde Oliveira Cavalcanti Barros (2000), existe uma mistificação das visões sobre o Sertão e o sertanejo, como também sobre as classes sociais que formavam o Sertão nordestino. O Sertão, tantas vezes interpretado como uma realidade homogênea, assume, nas páginas da obra “*A derradeira gesta*”, as formas e o conteúdo de uma realidade heterogênea e dinâmica, da mesma forma que o sertanejo aparece em toda sua diversidade e complexidade.

Cientificamente analisando o sertão enquanto realidade geo-climática, tem-se um panorama do locus natural, o cenário onde se constroem histórias-dramas, tragédias e tragédias e comédias; lutas-vitórias e frustrações, sonhos de homens singulares numa sociedade original. Por isso não falo do sertanejo, abstração teoricamente construída, mas de homens e mulheres, crianças, jovens, adultos e anciãos, que viveram uma saga numa época, nesse lugar. Esse é ao mesmo tempo um espaço analisado pela ciência e trabalhado materialmente pelo homem, e um mundo construído pelo imaginário, guardado na memória, permeando o cotidiano, povoando o presente com vívidas ou esmaecidas imagens do passado (BARROS, 2000, p. 66-67).

A estratificação social do Sertão nordestino é normalmente simplificada em interpretações presas à oposição entre senhores e escravos e/ou entre o latifúndio semifeudal e o camponês semisservil, com uma presença incipiente de trabalhadores livres (BARROS, 2000, p. 104). Tais interpretações, segundo a autora, acabam negligenciando a complexidade das classes e das frações de classes em conflito na sociedade sertaneja. Ela destaca o papel das frações intermediárias, formadas pelos

pequenos proprietários, comerciantes e artesãos. Sendo que Ferreiras e Nazarenos são oriundos dessa camada social de “remediados” (p. 105).

No Sertão das calamidades climáticas, “onde agem forças incontroláveis como seca, chuva, fome e doença, diante desse jogo das forças naturais, projeta-as na imagem de um Deus distante, implacável” (OTTEN, 1990, p. 102). Então, se a natureza é cruel e implacável, Deus, como criador e senhor da natureza, assume traços semelhantes: rigidez inflexível, que exige do homem submissão e resignação ante os imprevisíveis golpes do correr do tempo.

Nessa região, as marcas mais profundas parecem ser as da morte e não as da vida. A resposta religiosa se manifesta em penitências sem fim. As revoltas e os bandos de cangaceiros são reprimidos pelas autoridades com crueldade e esvaziados pelos sermões dos frades a um alto custo. Porém, a religião não é mais hegemônica.

É provável que o Deus que levaram aos rebeldes não atendesse às misérias dos sertanejos. Era o Deus das autoridades que os frades proclamavam, e não o do povo ignorado e desatendido [...]. O Deus que levarão, por sua vez, Ibiapina e Antônio Conselheiro atende ao povo e é atendido pelo povo do sertão, mas causará irritação e a reação das autoridades (OTTEN, 1990, p. 265).

Segundo Araújo (1995), Padre Ibiapina é um autêntico filho do Sertão, “fato que vai lhe marcar o caráter por toda vida” (p. 34). E, analisando a diversidade do comportamento reativo do sertanejo diante das forças adversas do meio, o autor o resume em três tipos principais: sublimação, resistência e rebeldia. O primeiro tipo, de sublimação religiosa, é aquele em que, diante das adversidades, surge o santo. O segundo tipo, reação por resistência, corresponde ao heroísmo sertanejo, e o terceiro tipo, reação por rebeldia, é aquele em que a seca não é mais vista como a causa principal dos sofrimentos do nordestino, mas, estas devem ser buscadas nos fatores estruturais e na exploração egoística por parte da pequena minoria que detém o poder econômico em suas mãos.

De acordo com essa tipologia reativa ou regionalista, em que direção caminhou a formação do jovem José Antônio? Um de seus biógrafos, Araújo (1995), diz:

Parece-me que seguramente foi no tipo de sublimação abrangente, incluindo os aspectos religioso, artístico e intelectual. [...] Soube ser missionário católico, e ao mesmo tempo, homem estudioso do Direito e da Ciência Política, incansável educador do povo [...]. Soube vencer todas as dificuldades do meio hostil e das muitas adversidades da vida mediante o processo de sublimação centrada na fé, no estudo e no serviço educativo do povo empobrecido (p. 35).

Nesse sentido, soube aliar a prática da religião com os ditames da racionalidade do seu tempo. A experiência infanto-juvenil de Ibiapina marcou seu caráter, como é o caso de tantos outros grandes líderes que, a partir do Nordeste, trilharam caminhos, ainda que distintos, de inconformismo ou revolta com as injustiças das quais foram vítimas. Entre esses líderes pode-se destacar Antônio Conselheiro, Beato Zé Lourenço e até a vindita primitiva do guerrilheiro Lampião.

“Foi esta a herança maior de sua educação informal, assimilada desde a mais remota infância” (ARAÚJO, 1995, p. 35). Desde cedo, aprendeu a viver com seriedade e senso de responsabilidade. “O sertão marcou-lhe profundamente a alma” (ARAÚJO, p. 35). “Não se sentiu feliz, enquanto viveu na cidade grande” (p. 35), mas, sim, somente quando entrou sertões afora, e se entregou à vida peregrina, missionária, pelos mais distantes lugares do interior do Nordeste. A educação formal, recebida posteriormente, veio apenas aprimorar sua educação informal, adquirida na experiência vivida através de seus estranhos deslocamentos.

Em se tratando da educação formal de Ibiapina, sabemos que, nos seus dez primeiros anos de vida (1806-1816), passados sempre na fazenda do interior e na vila de Sobral, junto a seus familiares, ele “recebeu apenas a educação doméstica, as primeiras letras e os rudimentos da doutrina cristã” (ARAÚJO, 1995, p. 35).

Em 1816, quando a família se transferiu para a então vila do Icó, José Antônio foi matriculado na escola do professor José Felipe, lugar de início da sua “educação formal”. “Moreno, de crescimento inferior, constituição de aparência frágil, ‘Pereirinha’, antonomásia que logo inspirou na escola, era, entretanto, de inteligência lúcida e vivaz” (MARIZ, 1997, p. 8).

A família permaneceu em Icó até 1819, quando Francisco Miguel foi removido para a recém-criada comarca do Crato, lugar onde o jovem José Antônio teve aulas de religião com o padre José Manuel Felipe Gonçalves; apenas no ano seguinte foi mandado para Jardim, onde aprendeu latim com o mestre Joaquim Teotônio Sobreira de Mélo. O pároco de Jardim acolheu o jovem em sua residência, onde permaneceu até terminar o curso de humanidades e ser considerado apto para os estudos no Seminário de Olinda. Por esse motivo, José Antônio voltou ao Crato, coincidindo com o momento em que seu pai planejava a transferência para Fortaleza, o que ocorreu em “princípios de 1823 e pôs-se na viagem com toda a família, menos a idolatrada esposa que havia falecido vítima de um aborto” (NOGUEIRA, 1888, p. 163).

José Antônio não esteve no sepultamento de sua genitora, pois na ocasião se encontrava matriculado no Seminário de Olinda; na época, contava dezessete anos e três meses de idade. Sua permanência no seminário foi rápida; porém, por duas vezes: a primeira, por trinta e cinco dias, de dez de novembro a 15 de dezembro de 1823, e a segunda, por seis meses, de 03 de fevereiro a 05 de agosto em 1828. Afirma um dos biógrafos de Ibiapina que “o nível moral do estabelecimento era ao tempo impróprio para a formação do caráter sacerdotal” (MARIZ, 1997, p. 9).

Segundo Araújo (1995):

O jovem viajou por mar de Fortaleza ao Recife e trazia consigo carta de recomendação do padre oratoriano Antônio de Castro e Silva, dirigida ao Pe. João Dias, oratoriano do Convento da Madre de Deus no Recife, que o acolheu e depois o encaminhou ao Seminário (p. 47).

Afirma ainda o autor que sua breve estada no seminário se deu não por razões morais, conforme já apontado, “mas porque foi chamado por seu pai, tendo em vista o falecimento da mãe, ocorrido a 4 de novembro” (p. 48). É importante destacar que a razão de ele ter permanecido fora do seminário foi o envolvimento do seu pai na Confederação do Equador, na qual acabou perdendo a vida. A partir de então, Ibiapina e seus irmãos estavam órfãos. “Esses dolorosos acontecimentos exigiram a permanência do jovem seminarista no Ceará, só lhe tendo sido possível retornar em 1828” (MARIZ, 1972, p. 10).

Gilberto Vilar de Carvalho (1983) afirma que, durante a perseguição e morte do pai e degredo do irmão mais velho, Ibiapina se encontrava escondido no Convento da Madre de Deus, no Recife, onde permaneceu por todo o tempo que durou a revolta e sangrenta repressão que culminou com a derrota dos confederados. Seja como for, logo que as coisas se acalmaram, Ibiapina, já com 22 anos de idade, teve de deixar o Madre de Deus (p. 100).

Entretanto, segundo Araújo (1983), Gilberto Vilar não cita em qual fonte se baseia para fazer tal afirmação; assim, fundamentado em um dos primeiros biógrafos, Paulino Nogueira faz a seguinte asserção:

Ibiapina completou 22 anos a 5 de agosto de 1828, quando o Convento da Madre de Deus não mais existia, pois desde 27 de outubro de 1825 transformara-se oficialmente em Alfândega e, naquele dia do aniversário, o que ele deixou foi o Seminário, pela segunda vez. Durante os anos de 1824 a 1827 o jovem Ibiapina residiu no Ceará, com um pequeno intervalo de uma viagem ao Maranhão (1888, p. 168).

Durante quatro anos, Ibiapina amargou experiências dolorosas: após a perda da mãe, com 38 anos, em 1823, aconteceu a de seu pai, em 07 de maio de 1825, executado a tiros em praça pública pelas forças governistas, e de seu irmão Alexandre Raimundo, exilado até a morte na Ilha de Fernando de Noronha. Em 15 de outubro do mesmo ano, ainda aconteceu o assassinato, em Sobral, de seu cunhado, Otaviano Néri, deixando sua irmã Francisca viúva, após menos de dois meses do seu casamento.

José Antônio achou-se no dever de assumir a orientação da família economicamente esfacelada e moralmente deprimida. Superou galhardamente todas as adversidades, considerou-as passageiras, porque confiou no Deus de sua fé. Entregou-se à vida de oração e à leitura assídua da “Imitação de Cristo”, onde encontrou consolação para o espírito. Tomou também a si cooperar com o integral cumprimento do testamento do pai e por isso teve de embarcar para o Maranhão, com o fim de resolver o problema de uma fiança e responsabilidade financeira, que o genitor assumira (ARAÚJO, 1995, p. 49).

Com o passar do tempo e a ajuda de parentes e amigos, pouco a pouco a família se recompôs. E, em 1827, a sorte dos irmãos foi definida: “a viúva Tereza e Rita, que logo se casou, permaneceriam em Sobral, enquanto os adolescentes João Carlos, Maria José e Ana seguiriam com José Antônio para o Recife” (ARAÚJO, 1995, p. 49). O dinheiro das passagens foi conseguido por uma campanha feita pelo Padre José Martiniano de Alencar, pai do escritor José de Alencar, e outros amigos.

Assim, a viagem ao Recife foi feita por mar, na companhia apenas de suas duas irmãs. Permanecendo seu irmão para viajar em uma data posterior, após concluir os estudos de humanidades.

No Recife, Ibiapina conseguiu hospedar as irmãs no Recolhimento Nossa Senhora da Glória, destinado a meninas órfãs, situado no bairro da Boa Vista, ao lado da igreja de mesmo nome.

Sua segunda matrícula no Seminário Episcopal de Olinda ocorreu no dia 3 de fevereiro de 1828, sendo inscrito como aluno numerário, gratuito. O registro de sua matrícula no livro dos numerários é simples e humilde: “Ceará – José Antônio Pereira, filho de Francisco Miguel Pereira, de idade 21, entrou a 3 de fevereiro e saiu a 5 de agosto” (Livro de Matrícula dos Numerários, fl. 3).

Vale ressaltar que, no Brasil, após a Independência, foram criados os primeiros cursos jurídicos, em agosto de 1827, em Olinda e em São Paulo. Em Olinda, as aulas se iniciaram em 2 de junho de 1828, no Mosteiro de São Bento. Numa turma com mais

de quarenta estudantes, José Antônio Pereira foi aprovado nos exames admissionais e matriculado no novo curso (ARAÚJO, 1995, p. 119). No livro de matrículas, o nome de Ibiapina vem sob o nº XXVIII seguido dos dizeres: “José Antônio Pereira, filho de Francisco Miguel Pereira, natural da Vila de Sobral, província do Ceará” (ARAÚJO, 1995, p. 13-16).

Era o jovem Pereirinha um dos estudantes mais bem preparados para encetar o curso das ciências que se bebiam naquele templo de sabedoria. Instigado, pois pelo ardente desejo de saber e ilustrar o seu espírito, entrou com outros nesta luta gloriosa. Encontrando sérias dificuldades nesta empresa, em razão de sua pobreza, esteve a ponto de abandoná-la, mas animado e auxiliado pelos companheiros, prosseguiu o curso e no ano de 1832 obteve a carta de bacharel em ciências sociais e jurídicas pela Academia de Pernambuco (CARVALHO, 2008, p. 28).

Sobre sua atuação no Curso de Ciências Jurídicas e Sociais, Araújo afirma que “Ibiapina fez um curso brilhante. Foi aprovado em todas as matérias, mas dedicou-se, de maneira especial, a três de sua predileção: Direito Natural, Direito Eclesiástico e Direito Criminal” (1995, p. 55).

Em 14 de setembro de 1831 irrompeu um levante militar popular, em Pernambuco e no Maranhão, conhecido como “Setembrada”, com o intuito de expulsar das terras brasileiras todos os colonos portugueses, “e muitos acadêmicos armados envolveram-se na luta. Quando a sedição foi reprimida e tudo parecia voltar ao normal, rompe outro levante, conhecido por novembrada e, outra vez, os alunos se agitam” (ARAÚJO, 1995, p. 53). No ano seguinte, surgiu a “Abrilada”, perdurando o clima de intranquilidade por um ano inteiro.

Embora não existam recursos documentais para produzir avaliações tão subjetivas sobre as opções políticas do estudante José Antônio Pereira, destacamos que, naquele momento de sua vida ele se encontrava sem recursos financeiros e com a família destruída após os envolvimento políticos, já narrados, de seu pai e de seu irmão mais velho. Assim, sua escolha de vida foi pragmática, dispondo-se a estudar e se inserir socialmente através do diploma de bacharel, o que abriria novas perspectivas para si e para o sustento das suas irmãs desamparadas. Para tanto, ele contava com o apoio moral e financeiro de alguns amigos, como Manuel Teixeira Peixoto, Padre João Dias e os irmãos João e Francisco Bandeira de Melo.

Durante os primeiros anos do Curso de Direito, Ibiapina ficou hospedado no Mosteiro de São Bento e “acompanhava religiosamente a vida litúrgica dos monges,

inclusive na recitação do ofício divino” (ARAÚJO, 1995, p. 53). Diante da insatisfação da comunidade beneditina com o funcionamento do referido curso nas suas dependências, o que culminou na transferência para outro local, “Ibiapina resolveu, por iniciativa própria, solicitar ao Pe. João Dias, ex-preposto dos oratorianos e então capelão da Igreja da Madre de Deus, a caridade de o acolher, no que foi atendido prontamente” (ARAÚJO, 1995, p. 54).

Finalmente, ele se bacharelou, aos 26 anos de idade, na primeira turma; a colação de grau ocorreu aos 09 de outubro de 1832, em um período de agitação política. Foi-lhe expedida a Carta de Bacharel formado:

Academia de Ciências Sociais e Jurídicas. Em nome da Congregação, eu, Manuel Inácio de Carvalho, exercendo as funções de diretor da Academia de Ciências Sociais Jurídicas da cidade de Olinda, tendo presente o termo de aptidão no grau de Bacharel Formado obtido pelo Sr. José Antônio Pereira Ibiapina, nascido na Vila de Sobral, província do Ceará, a 5 de agosto de 1806, e de lhe haver conferido o dito grau o presidente e lente que o examinaram e o aprovaram plenamente. E em consequência da autoridade que me é dada pelos estatutos que regem esta Academia e do que nelas me é ordenado, dou por esta presente, ao dito José Antônio Pereira Ibiapina a carta de Bacharel Formado em Ciências Sociais e Jurídicas para que com ela goze de todos os direitos e prerrogativas atribuídas pela lei do Império. Olinda, 9 de outubro de 1832. O presidente do ato, Antônio José Coelho. O diretor da Academia Jurídica, Dr. Manuel Inácio de Carvalho. O secretário Manuel José da Silva Porto. (Livro do Registro dos Diplomas de Bacharel expedidos pelo Curso Jurídico de Olinda, 1832-1848, Faculdade de Direito do Recife (ARAÚJO, 1995, p. 59, nota 69).

Segundo Hoornaert (2011), Ibiapina não se entusiasmava com as grandes ideias libertárias que afetavam a burguesia de sua época, o que se mostra estranho diante de uma história familiar marcada pelas ideias francesas. Seu pai e irmão lutaram e morreram por ideias libertárias. Ibiapina, ao contrário, se posicionou de forma independente, não aderindo aos grandes ideais burgueses.

Parece que não lhe interessavam aqueles grandes programas e que ele preferiu formar-se distante das ‘brigas de gente grande’. Podemos ver nisso, desde já, o esboço da futura opção pela gente miúda da sociedade? Mais tarde, Joaquim Nabuco implicitamente deu razão a Ibiapina, ao escrever: “As revoluções brasileiras são ondulações do que se passa em Paris’. Elas não combinam com a realidade do país (p. 4).

## 1.2 – “NÃO PERCAM TEMPO” – “VAMOS, A GLÓRIA VOS ESPERA”<sup>9</sup> : COMEÇANDO A VIDA PÚBLICA

Tendo recebido a Carta de Bacharel, aos 26 anos de idade, José Pereira estava “habilitado a ingressar na vida pública” (ARAÚJO, 1995, p. 63). Foi aí que tomou conhecimento que, entre os 41 bacharéis de sua turma, “seu nome fora remetido ao Ministério do Império, para fins de nomeação de Professor de Direito Natural” (ARAÚJO, 1995, p. 63). Assim, sua nomeação ocorreu em 10 de outubro de 1832 (BEVILAQUA, 1927, p. 44); uma vez que tinha pela frente quatro meses de férias escolares, viajou ao Ceará para visitar os parentes e amigos. Em Fortaleza, fez uma visita de cortesia ao Presidente da Província do Ceará, José Mariano de Albuquerque Cavalcante, que o consultou para apresentar seu nome como candidato a Deputado Geral, pelo Partido Liberal, nas eleições que se aproximavam: março daquele ano de 1833. Porém, Ibiapina recusou a proposta, alegando já ter assumido o compromisso de ser lente de Direito Natural, no Curso Jurídico de Olinda, no ano letivo seguinte. A recusa não foi aceita, sob o argumento de que a posse dos deputados eleitos só aconteceria em abril de 1834. Convencido, Ibiapina aceitou o convite e foi eleito Deputado Geral, pelo Partido Liberal.

Naquele período de férias, Ibiapina passou a frequentar a casa de dona Ana Triste de Araripe, viúva de Tristão Gonçalves de Alencar que, do mesmo modo que seu pai, foi executado pelo envolvimento na Confederação do Equador. Nas visitas, Ibiapina conheceu Carolina Clarence, filha primogênita da viúva, brotando uma paixão no coração dos dois jovens. Tendo que regressar a Olinda para o ano letivo, ele prometeu voltar nas próximas férias para a realização do casamento.

Lecionou metodicamente, com pontos cuidadosamente preparados em vários compêndios principalmente os de Zeiler e Heinício. Primou pela “palavra eloquente e ilustrada” clareza e facilidade de expressão, além da exemplar assiduidade, pelo que foi atenciosamente ouvido por “discípulos que vieram a honrar o mestre” (NOGUEIRA, 1888, p. 170).

Concluído o ano letivo e liberado das obrigações escolares, voltou a Fortaleza para se preparar para o casamento, que deixara acertado, e para assumir a cadeira de Deputado, no Rio de Janeiro. No entanto, ao chegar em Fortaleza, a primeira notícia que recebeu foi a do casamento inesperado de Caroline Clarence com um primo. “O jovem professor de Direito e agora deputado tinha sido preterido no coração da adolescente pelo parente Antônio Sucupira” (ARAÚJO, 1995, p. 64).

Diante disso, Ibiapina antecipou sua viagem ao Rio de Janeiro, com antecedência prolongada, para assumir as funções de Deputado. “Ao desembarcar, teve conhecimento de que havia sido nomeado Juiz de Direito da comarca de Campo Maior (hoje Quixeramobim), por carta imperial de 13 de dezembro do mesmo ano” (ARAÚJO, 1995, p. 65). Prestou juramento e tomou posse no recesso legislativo da sessão de 1834.

Um título pomposo, um emprego prestigioso e uma comissão importante punham o jovem Dr. Ibiapina em contato com as grandes e principais notabilidades do Império. Os seus conhecimentos das letras humanas e seu talento portentoso, a sua fácil dialética, a sua dicção florida e poética, eram acessórios que lhe abriam um vasto horizonte na representação nacional, a par dos Andradas, dos Calmons, dos Montezumas (CARVALHO, 2008, p. 28-29).

José Antônio Ibiapina fora o mais votado para Deputado, em toda a província, para a legislatura de 1834-1837, a terceira do Império após a Independência do Brasil. Durante aquela legislatura, o Brasil passava pela fase intermediária da Regência, “período dos mais interessantes de nossa evolução política, porque corresponde à organização do Estado brasileiro” (ARAÚJO, 1995, p. 66). Para alguns historiadores, a partir da maioria de D. Pedro II, a situação política piorou, “de 1837 a 1849 percorre a política brasileira a mais caracterizada trajetória reacionária de sua história” (PRADO Jr., 1978, p. 142).

“Ibiapina foi considerado liberal moderado” (ARAÚJO, 1995, p. 66). Marcado por uma postura silenciosa, só saía dela para defender os interesses das causas populares, destacando-se na Comissão de Justiça Criminal da qual fazia parte.

Figura 01: Ibiapina Advogado, Deputado e Juiz



Fonte: Museu da Casa de Caridade de Santa Fé - PB

Na sequência, Ibiapina retornou ao Ceará após o encerramento da Sessão Legislativa de 1834, para assumir as funções de Juiz de Direito e Chefe de Polícia de Quixeramobim (CE), onde trabalhou por três meses. Era, então, Presidente da Província do Ceará, José Martiniano de Alencar, pai do romancista José de Alencar. Ele retornou ao Rio de Janeiro, em março de 1835, para reassumir os trabalhos parlamentares.

No Brasil, em 1835, a vida política fervilhava de lutas, como a Guerra Civil dos Cabanos, que ocorreu entre os anos de 1835 e 1840 na província do Grão-Pará (hoje, estado do Pará). O movimento recebeu esse nome em decorrência dos muitos revoltados morarem em cabanas à beira de rios, sendo chamados de cabanos. Na Bahia, destacou-se a revolta dos Malês, na cidade de Salvador (província da Bahia) entre os dias 25 e 27 de janeiro de 1835. No período, também aconteceu a mudança da Regência Trina para Una, com eleição e posse do Regente Único, o Pe. Feijó. Outra luta foi deflagrada: a Guerra dos Farrapos, no Rio Grande do Sul, mais precisamente na província de São Pedro do Rio Grande do Sul, entre 20 de setembro de 1835 e 1º de março de 1845, conhecida também como Revolução Farroupilha, que se configurou como um conflito regional de caráter republicano, contrário ao governo imperial brasileiro.

Destaca-se que todas as revoltas foram abafadas com repressões sanguinárias. E ainda:

Se nos dermos ao trabalho de arrolar os padres, os militares, intelectuais, jornalistas, levados ao patíbulo ou às prisões, sob a regência, verificamos que grande parte deles eram de antigos combatentes da Independência (SODRÉ, 1965, p. 231).

Em tal contexto, temas polêmicos se revezavam na tribuna: independência da Igreja Brasileira frente ao Vaticano; nomeação de bispos, admissão de noviços nas ordens religiosas, provimento de paróquias e recrutamento militar.

“Ibiapina é um deputado silente, mas não omissor” (ARAÚJO, 1995, p. 67). Como interpretar esse silêncio, esse “alheamento” diante de lavas de vulcão vomitadas pelas ruas, através dos movimentos populares que se insurgiam contra os governantes? Por que não chama a atenção dos historiadores e demais estudiosos a trajetória que percorreu o cearense durante os anos de 1834 a 1837?

Sua prática parlamentar teve características diferenciadas, as quais podem ser observadas, entre outras coisas, mediante relações interpessoais travadas durante os quatro anos e nas questões políticas de realce das quais se ocupou, como, por exemplo, a anexação territorial feita à província do Ceará, a reforma dos cursos de Direito no Brasil e a intervenção civil nas Igrejas num modelo galicano, que foi defendida também pelo regente, Padre Feijó.

Em 1837, terminou a legislatura e, com ela, o mandato do Dr. Ibiapina, que não mais quis continuar na vida política. “Foi-lhe oferecida a presidência de uma província e a pasta de Ministro da Justiça, mas ele de ambas declinou” (NOGUEIRA, 1888, p. 172). A última sessão da Assembleia Geral Legislativa do Império de que Ibiapina participou, conforme consta nos Annaes do Parlamento, foi a de 18 de agosto de 1837. Nos Annaes está relatada sua participação numa Comissão Especial da qual foi um dos três membros componentes, encerrando aí sua carreira de deputado provincial pelo Ceará. Segundo Mariz:

Ibiapina também não voltou à Assembleia Nacional no período seguinte. Já então dominavam outros elementos. Formara-se o Partido Conservador nas transformações que se deram após o Ato Adicional. Dada a sua última atitude, não lhe podia ser infenso o gabinete de 19 de setembro, o primeiro nomeado pelo regente Olinda. Entretanto, sumiu-se da política (1997, p. 35).

Ibiapina voltou, então, às suas origens, para assumir a função de Juiz de Direito na comarca de Santo Antônio de Quixeramobim, como se ouvisse uma voz secreta

que sussurrava aos seus ouvidos: “Este caminho vai errado; o nosso destino é outro, procuremo-lo” (CARVALHO, 2008, p. 29).

Neste choque contínuo do espírito contra a matéria, da religião contra a política, da virtude contra o vício, o nosso Dr. Ibiapina estacava, vacilava e quando queria retroceder, o mundo lhe bradava forte: “Vamos, a glória vos espera!” “Mas onde está esta glória?” dizia ele para si. Desde o Chefe da Nação até o último dos magistrados não vejo senão fingimentos, mentiras e traições. A glória, pois não se encontra por este caminho. Mas, qual será o caminho da glória? O seu espírito enfraquecido não tinha liberdade para lhe apontar. Ele vacilava ainda e dizia: “Cumpramos o nosso dever!” (CARVALHO, 2008, p. 29).

#### O Dr. Ibiapina percebia que

a gangrena, porém, que fere de morte a nossa sociedade já ia fazendo vítimas. Todas as paixões se tinham feito aceitáveis em política, o vício era igual à virtude, o patriotismo ao egoísmo, a probidade à hipocrisia; e só se distinguiam os indivíduos pela força de suas bajulações e servilismo. O Dr. Ibiapina, que prestava culto à verdade, à probidade e à justiça, saiu da Corte desgostoso em fins de 1834 em procura de sua Comarca, onde pretendia viver retirado do grande bulício do mundo, a quem já temia (CARVALHO, 2008, p. 30).

#### 1.2.1 O Juiz de Direito

Ibiapina havia assumido, efetivamente, a magistratura por apenas três meses, durante o período do recesso parlamentar, compreendido entre o final de 1834 e o começo de 1835. Voltando para reassumir seu cargo de Juiz de Direito e Chefe de Polícia da Comarca de Quixeramobim, em 1837, sua posse foi marcada para 10 de dezembro. Ele encontrou “a província governada pelo Padre José Martiniano de Alencar que assumira o cargo há apenas dois meses, exatamente a 6 de outubro” (ARAÚJO, 1995, p. 77).

Martiniano de Alencar, com toda a sua experiência de luta na Confederação do Equador, ainda no cargo de Deputado Geral e Senador, assumiu, aos 40 anos, pela primeira vez, um cargo executivo. E Ibiapina, aos 29 anos, iniciou uma nova atividade, após a breve experiência como Professor de Direito e Deputado Geral. “Ambos, portanto, eram novatos nos respectivos setores, o que os levou, pela inexperiência, a tomar algumas posições apressadas que chegaram ao rompimento” (ARAÚJO, 1995, p. 77).

Chegando a sua comarca, tratou de desempenhar os seus deveres de Magistrado. Abriu a sessão do júri e novos escândalos se lhe apresentaram. Além das pretensões exageradas que teve de

combater. Deu-se um fato que muito o impressionou: um indivíduo tinha sido arrancado da cadeia pública da Vila do Tauá e assassinado cruelmente em meio das ruas mais públicas; instaurou-se o processo e não houve criminoso! (HOORNAERT, 2006, p. 68).

Ocorreram alguns conflitos entre Ibiapina e o padre governador da província, principalmente por diferenças de opinião e de temperamento: “Padre Alencar, homem forte e cheio de confiança em si mesmo; Ibiapina, jovem tímido e reservado, porém intransigente na defesa da justiça e do direito” (ARAÚJO, 1995, p. 78).

Em 14 de dezembro de 1834, Ibiapina, recém-empossado na Comarca de Quixeramobim, escreveu ao Presidente Alencar:

Participo a V. Exa. que no dia 10 deste corrente mês tomei posse da vara de Juiz de Direito desta comarca. Pronto, portanto, estou para obedecer às ordens de V. Exa. e executar as leis na parte que me toca. Aproveito esta mesma oportunidade para pedir a V. Exa. força com que possa punir os criminosos. V. Exa. sabe bem avaliar o estado das coisas desta comarca e providenciará, portanto, a tal respeito, enquanto eu, no círculo de minhas atribuições, emprego todo o meu cuidado, para que de uma vez o crime deixe de zombar das leis. Deus guarde a V. Exa. muitos anos. Vila Santo Antônio de Quixeramobim, 14 de dezembro de 1834, José Antônio Pereira Ibiapina (NOGUEIRA, 1888, p. 176).

Em poucas linhas, Ibiapina traçou seu plano de ação: cumprir e fazer cumprir a lei e combater os criminosos. Para cumprir seus objetivos, pediu reforço policial ao presidente da Província. A resposta do Presidente Alencar foi direta, “põe à disposição a força pública que for necessária” (ARAÚJO, 1995, p. 78).

Com a chegada do primeiro juiz de direito em Quixeramobim, a esperança foi reacendida na população, desgastada e cansada do banditismo, das rivalidades e das vinganças entre as famílias locais: Maciel, Araújo e Leitão, que deixaram um saldo de assassinatos, de outubro a dezembro, além de crimes hediondos.

Por toda a parte, a desorganização da justiça era verdadeira calamidade; não estavam estabelecidos os limites da comarca, não havia prisões, nem local para reunir o júri e nem funcionamento das juntas de paz. Ibiapina deseja tudo reorganizar, mas sente que *lhe faltam os meios* (ARAÚJO, 1995, p. 79. Grifo original).

Mais uma vez, ele escreveu ao Presidente Alencar, um longo ofício datado de 30 de janeiro de 1835, relatando o que ali realizou: instalação de jurados nos povoados da comarca, não achando casa própria para os jurados e a Igreja trabalharem, “onde em falta dessa deveriam trabalhar, não serviu por mui pequena e maltratada. Servi-

me de uma casa particular, que as circunstâncias me ofereceram melhor” (ARAÚJO, 1995, p. 79).

No dia da abertura do júri, Ibiapina realizou uma festa para que as pessoas se alegrassem e dessem parabéns a si mesmas. Na ocasião foi plantada uma árvore, por ele denominada de Liberdade. O hino nacional foi cantado e podiam-se ouvir, pela primeira vez, vivas à Liberdade e à Constituição.

“Como bom orador, falando a linguagem do cidadão manso a chorar à vista das desgraças dos nossos semelhantes, fizemos passar como homens desprezíveis aqueles que protegiam assassinos e a estes, por tigres da Escânia” (ARAÚJO, 1995, p. 80). Ibiapina fazia-se ouvir sobre a Constituição e o Código Penal, como instrumentos de proteção e defesa dos direitos, das liberdades individuais. No referido ofício, ele fez menção ao processo educativo que, embora seja uma meta a longo prazo, se coloca como um remédio para muitos males. Terminou o ofício fazendo um balanço de seu trabalho de poucos meses, viajando pelos distritos de Tauá, Mombaça e redondezas.

Esta carta, verdadeiro relatório das atividades do juiz em Mombaça, mostra que o Dr. Ibiapina não queria ser apenas o julgador do crime, mas principalmente o educador do povo, com a conseqüente consciência dos direitos e deveres da cidadania. Entendia que não se combate o crime tão somente pela punição posterior, mas pela educação preventiva e formadora da personalidade humana, responsável pelo bem comum da sociedade (ARAÚJO, 1995, p. 82).

A resposta de Alencar àquele ofício demonstra que o Presidente começou a se irritar com a postura sincera e transparente do juiz de direito: “V. Mercê escreve palavras inconsideradas que, além de atacarem minha pessoa, são em extremo ofensivas do decoro devido à autoridade de que me acho revestido” (ARAÚJO, 1995, p. 82).

Ibiapina percebeu certa incoerência no ofício recebido de Alencar: primeiro, uma reprimenda e, depois, carta branca para que agisse.

Concluindo todos os processos pendentes, em 24 de março de 1835, Ibiapina deixou Quixeramobim e foi a Fortaleza, de onde se dirigiu para o Rio de Janeiro, a fim de assumir os trabalhos na Assembleia Legislativa Nacional, para a qual havia sido eleito para o período de 1834 a 1837.

Em Fortaleza, aos 07 de abril, foi instalada a Assembleia Provincial. Durante a sessão, Alencar falou aos primeiros deputados cearenses:

Devendo falar-lhe com franqueza, o juiz de direito da comarca de Quixeramobim “no pouco tempo que nela esteve, causou males irreparáveis pelas doutrinas anárquicas que pregou e a oposição que fez às ordens do governo, dirigidas contra assassinos prepotentes, tachando-as de ilegais e insinuando contra elas o direito de resistência (CORREIO DO CEARÁ, 20 março 1960).

O que, de fato, foi a “oposição de Ibiapina às ordens” do Presidente Alencar? Segundo Paulino Nogueira (1888, p. 189), o Presidente da Província quis que ele atendesse à vontade de um coronel local de Quixeramobim e condenasse um rapaz acusado de roubar um cavalo do dito coronel. Ao invés de seguir a orientação de seu superior, Ibiapina instalou um processo judicial e absolveu o rapaz. Diante disso, o Presidente da província passou a hostilizá-lo e Ibiapina teve de abandonar sua terra natal.

O Dr. Ibiapina exerceu a magistratura em Quixeramobim por apenas três meses, mas deixou um memorável exemplo de honradez e senso de justiça. Como já referimos, não se limitou a julgar, mas, juntamente aos deveres de Juiz de Direito, assumiu, voluntariamente, o papel de defensor da cidadania, educador do povo e civilizador dos sertões. 2.2.2 “Mas onde está esta glória?": a vida de advogado

Os trabalhos da Assembleia Nacional foram encerrados em 1837 e Ibiapina optou por não continuar na vida pública, apesar de estar com apenas 31 anos de idade.

À vista, pois, da grande desmoralização que lavrava nas classes mais elevadas da sociedade, resolveu o Dr. Ibiapina deixar a vida pública e estabelecer-se na modesta profissão de advogado. Voltando, portanto, à Assembleia Geral em 1835, pediu e obteve a demissão do lugar de Juiz de Direito, e concluídos os trabalhos legislativos, voltou a Pernambuco e estabeleceu banca de advogado na cidade do Recife (CARVALHO, 2008, p. 30).

Em princípio de 1838, Ibiapina foi convidado para ir à Vila Real do Brejo de Areia (PB), para tratar de negócios de uma casa de comércio importante na região. No lugar, ele passou a exercer a profissão de advogado e fixou moradia em Areia, uma vila próspera do brejo paraibano, formada por uma burguesia de senhores de engenho de açúcar (produção de rapadura) e de ‘casas de farinha’. “Ali esteve três anos, ocupado com os negócios dessa casa e muitos outros lhe foram aparecendo” (CARVALHO, 2008, p. 30).

Nesse período, ele foi muito bem acolhido pela cidade, não só pela sua competência, mas pelo seu compromisso com a causa dos mais pobres.

Ibiapina ficou famoso na região quando defendeu dois pobres agricultores, Antônio Nunes de Sousa e João Caetano do Nascimento, acusados de tentativa de morte contra João Marinho Falcão. A razão da denúncia: ambos atravessaram a propriedade do denunciante com espingardas e facas. Entretanto, tudo havia sido motivado por uma antiga rixa entre as famílias de ambos. Como advogado dos réus, Ibiapina fez a seguinte defesa:

A razão desta denúncia provinha da inimizade que, há bastante anos, havia entre o pai e o sogro dos réus. [...] Os denunciados, é verdade, levavam cada um uma espingarda, mas era para caçar e nem isto foi contestado. [...] Portanto, isto não só não indica intenção de fazer mal ao denunciante, nem ainda a menor disposição de perpetrar um crime (ARAÚJO, 1995, p. 92).

Outro episódio que ilustra sua atuação consistiu em um processo no qual Ibiapina teve de usar toda a profundidade do seu conhecimento em Direito Penal, bem como sua oratória, para defender um jovem acusado de horrendo crime. Por este motivo, entrou, de novo, em conflito com a 'boa sociedade': ao voltar da roça, um camponês tinha encontrado sua mulher com outro homem. Imediatamente disparou a espingarda, matando o 'adúltero'. Ibiapina alegou forte pressão psicológica e conseguiu que não se condenasse o rapaz como assassino culposo. Sua defesa em Júri foi pronunciada no dia 18 de março de 1838, perante o Juiz de Areia, em defesa de Felipe José, cuja pena de morte era exigida na acusação do promotor público. Assim canta um cordelista<sup>9</sup>:

Ninguém se julgue infeliz/ Nem desanime da sorte/ Viu-se em Brejo de Areia/ Da Paraíba do Norte/ Um réu escapar da forca/ Já sentenciado à morte.

Quando o padre Ibiapina/ Ainda era doutor/ Que depois disso ordenou-se/ E foi grande pregador/ Se foi bom advogado/ Ainda foi melhor pastor.

Aí entrou o conselho./ Ibiapina saiu./ Quando chegou no hotel/ Um almoço então pediu./ Com pouco ali chegou o réu,/ Curvado a seus pés caiu.

Levante-se, disse o doutor,/ Não tem que me agradecer/ Quem lhe deu a vida foi Deus,/ O mesmo que o fez viver./ Eu apenas fiz ali/ O que Deus manda fazer.

---

<sup>9</sup> João Melquíades Ferreira da Silva, poeta popular nascido em Bananeiras (PB), aos 7 de julho de 1869 e falecido em João Pessoa, aos 10 de dezembro de 1933 fez a narrativa desse evento em um folheto de cordel. **Revista do Instituto do Ceará**, 1998, p. 92-97.

Ao terminar seu cordel, o poeta popular diz a razão que movia o advogado Dr. Ibiapina a buscar a justiça: “o que Deus mandou fazer”.

A partir de 1840 fixou residência no Recife. Conforme afirma Carvalho (2008, p. 30): “Concluídos os seus trabalhos na cidade de Areia, voltou ao Recife, onde ocupou-se na profissão de advogado até 1850”. No Recife, conquistou o crédito de “grande advogado”,

não só pela vastidão de seus conhecimentos profissionais, como pela certeza de sua probidade inconcussa, as vantagens que auferia, a independência, que mais que tudo prezava, de sua nobre e modesta profissão, seriam títulos de glória e invejável felicidade para os espíritos vãos, mas não para o nosso doutor (CARVALHO, 2008, p. 31).

Na década de 1840 a 1850, Dr. Ibiapina morou na capital pernambucana, com total dedicação ao estudo do Direito e ao seu trabalho profissional de advogado. Residia no bairro de São José, Rua Santa Rita, 37. Todo seu talento, saber e energia foram colocados a serviço dos pobres e dos humildes, adquirindo a fama de ser um dos melhores juristas de sua geração (COMBLIN, 1984, p. 10-11).

Dr. Ibiapina frequentava diariamente a Capela de Santa Rita, como também a da Penha, dos frades capuchinhos, hoje Praça D. Vital, onde também está localizado o Mercado de São José.

Durante muitos anos foi ele considerado, senão o primeiro, com certeza um dos mais notáveis advogados do Recife, já pelos seus conhecimentos como civilista, já pela facúndia e aptidão que revelava na tribuna criminal. Neste gênero deixou ele mais de um trabalho notável; os moços o tomavam por modelo, porque de fato havia em seu estilo alguma coisa de original, e a frase era límpida e correta (DIARIO DE PERNAMBUCO, 05 agosto 1878).

No Recife, Ibiapina era muito procurado para defender as causas da Diocese e do clero, talvez por sua capacidade jurídica, mas também pela condição de ex-seminarista. Durante os cinco primeiros anos em sua atividade de advogado dedicou-se, exclusivamente, aos serviços e atendimentos à sua grande clientela. “O estafante trabalho no escritório, com a conseqüente exigência da vida sedentária, começou a lhe provocar acessos de asma, enfermidade que, mais ou menos intensamente, carregou pelo restante da vida” (ARAÚJO, 1995, p. 99).

No ano de 1844, o Nordeste sofreu os efeitos de uma seca que perdurou até 1846, e foi uma das maiores da história, espalhando a fome por toda a região.

A fome se alastrava nos sertões. O bispo D. João da Purificação, preocupado com o abatimento moral e físico do povo, resolve realizar missões populares no Recife. [...] A procissão penitencial de encerramento reuniu imensa multidão nas ruas centrais e foi seguida de copiosas chuvas, o que mais fez entusiasmar os participantes” (REVISTA DO INSTITUTO DO CEARÁ, tomo II, p. 205).

Foi a partir dessa Santa Missão que o Dr. Ibiapina começou a frequentar mais assiduamente os atos religiosos e a intensificar a amizade com os frades capuchinhos da Penha. Certamente, foi a partir desse contato e dos trabalhos missionários daqueles frades que brotou no seu coração o gosto pelas missões e o desejo de trabalhar pelos pobres e sofredores do Sertão.

Os capuchinhos da Penha, que missionaram pelo Nordeste desde 1725, intensificaram seu trabalho no interior depois da experiência da grande missão em Recife, quando se destacaram admiráveis figuras de missionários: como Frei Caetano de Messina, Frei Serafim, Frei Plácido de Catânia, Frei Sebastião de Melia, e tantos outros, beneméritos pregadores do evangelho e defensores das causas populares (ARAÚJO, 1995, p. 99).

Acredita-se que a preferência dos missionários capuchinhos pela região Nordeste, especialmente pelos sertões, não foi por acaso. Havia nela um rastro de vida e de sofrimento. O flagelo da seca, a fome, a miséria e a carestia sempre marcaram a vida do sertanejo. Essa situação, que coloca a região nordestina como uma das regiões de maior tensão social no país, tornou-se fértil para a ação dos missionários, que traziam o conforto espiritual e material para a população. Contudo, como lembra Regni (1991, p. 226): “Este sentimento de confiante abandono nas mãos de Deus não indica uma aceitação passiva e resignada de uma estrutura social baseada na injustiça, na opressão e no desfrute da classe pobre”. Por isso, os missionários, longe de somente contribuírem com a conformação do povo, estavam atentos a esses sofrimentos e organizavam formas de contestação da realidade.

Em 1848, o Dr. Ibiapina retornou ao Brejo paraibano para resolver um longo processo de demarcação de terras de um fazendeiro cearense que lá possuía propriedades. Ao retornar ao Recife, em 1849, “o Dr. Ibiapina já trazia consigo a intenção de abandonar o exercício da advocacia, desenganado da política e da magistratura, desencantado do matrimônio e agora praticamente desiludido dos homens” (ARAÚJO, 1995, p. 100).

Ele olhava para o céu e consultando o povo não encontrava uma tangente que tocasse a morada eterna dos bem-aventurados. A sua alma desejava ardentemente conversar assaz com Deus e só pendia

para a solidão. Retirou-se, pois, do mundo no ano de 1850 e procurou a solidão que sua alma desejava com tanto empenho (CARVALHO, 2008, p. 31).

Em tal estado de solidão, aludido nas *Crônicas das Casas de Caridade*, Ibiapina sentiu o desejo de entregar-se inteiramente a Deus, na esperança de encontrar a realização da sua vida.

Mas, afinal, desgostoso por certas contrariedades que sofreu e mesmo pela doença de asma que muito e muito o perseguia ao ponto de passar noites inteiras sem dormir e recostado em sua cadeira, deixou a vida de advocacia, digo mesmo, abandonou a sociedade e recolheu-se a um sítio que possuía para as bandas de Caxangá, junto à povoação da Várzea (NOGUEIRA, 1888, tomo II, p. 197).

Retirado da agitação do mundo e imergido no silêncio, passou a refletir sobre o destino da humanidade, inquieto diante de tudo que via e ouvia. “Gênio incompreendido” de quem muito se fala e que na verdade existe, embora em número reduzido (FREYRE, 2013, p. 91).

Se olharmos para o céu durante o dia, vemos a Deus criador e regulador do mundo como que dando vida e movimento às suas criaturas e dizendo: *Andai e obrai!* Se olharmos durante a noite, vemos a Deus como que descansando no seio da natureza, alumiado de milhões de tochas, dizendo: *Descansai e meditai!* (CARVALHO, 2008, p. 31-32).

### 1.2.3. “Descansai e meditai”: os anos de solidão

Tendo abandonado a advocacia em 1850, aos 44 anos de idade, de posse das economias que fizera nos anos de trabalho Ibiapina comprou um sítio em Caxangá, subúrbio do Recife, perto do bairro da Várzea, margem direita do rio Capibaribe. O sítio fazia parte do “espólio do Cônego Francisco Pereira Lopes Caxangá, falecido em 1833, que havia construído ali a capela dedicada a São Francisco de Paula, onde Ibiapina ia orar, meditar e participar da missa dominical” (ARAÚJO, 1995, p. 107). Durante três anos (1850-1853) ficou mergulhado em uma reclusão que só era interrompida pela assistência à missa e por rápidas saídas para fazer compras. Assim relata a Crônica:

Se subimos o monte, vemos o seu nome esculpido nas pedras, nos troncos e nas flores das árvores, e as brisas nos cochicham ao ouvido, dizendo: *Louvemos a Deus!* – e os ecos repetem os seus hinos. Se descemos aos prados, vemo-Lo no tapiz das várzeas, no aveludado das flores, no aroma delicioso que respiramos – e a límpida corrente nos murmura, dizendo: *Só Deus é bom!* (CARVALHO, 2008, p. 32. Grifo original).

Naquele ambiente distenso Ibiapina passou três anos em retiro espiritual, sob meditação e exercícios de piedade. O tempo serviu para uma profunda revisão de vida: suas vicissitudes, as desgraças que o cercaram – seu pai fuzilado pela política, seu irmão desterrado com uma morte violenta e suas irmãs órfãs, abandonadas pelas casas dos parentes “deram ao meu espírito uma direção tão penosa, que aprendi a pensar seriamente, na idade da juventude, e com pendor sempre para coisas penosas” (ARAÚJO, 1995, p. 107).

Nesse tempo de reflexão, para leitura levou consigo a Bíblia, o Breviário, um Manual de Teologia, o *Flos Sanctorum*<sup>10</sup> e a Imitação de Cristo. “Como lazer, dedicava muitas horas ao cultivo de um jardim e de um pomar” (ARAÚJO, 1995, p. 107).

Diante de tamanho silêncio e solidão, que pensamentos brotavam na cabeça de Ibiapina? A resposta ele mesmo deu, anos depois, abrindo sua alma:

Tenho simpatia pelas ruínas de Cartago, de Palmira, do Egito, e outras. Meu espírito se impressiona e me convida a meditar sobre os destinos da Humanidade e a marcha sapientíssima com que Deus leva o homem ao fim para que foi criado. O presente e os sucessos ordinários da vida não me impressionam. Sou homem do passado e do futuro (MARIZ, 1997, p. 227-229).

Um dos livros que leu foi ‘A imitação de Cristo’, de Tomás Kempis:

Trata-se do livro mais lido depois da Bíblia! Sem exagero, podemos considerá-lo como fruto maduro e permanente da Devoção Moderna. Com esta obra – na realidade, um conjunto de quatro pequenos tratados intimamente relacionados entre si – seu compositor, Tomás Kempis (1380 - 1471), prestou ao mundo cristão e à humanidade em geral um serviço de inestimável alcance espiritual (MATOS, 2014, p. 63).

O livro, datado do século XIV, provavelmente chegou a seu conhecimento nos anos de permanência no Madre de Deus, em contato com os padres oratorianos daquele Convento. A espiritualidade dos padres oratorianos contrastava com a das tradicionais ordens religiosas do Brasil colonial, principalmente os carmelitas, franciscanos e beneditinos. Era uma espiritualidade herdeira da chamada ‘devoção moderna’<sup>11</sup>, ou ‘vida comum’, um movimento leigo atuante no sul da atual Holanda

---

<sup>10</sup> Denominação, em latim, das traduções e edições hispânicas da famosa *Legenda Sanctorum* ou *Legenda Áurea*, de Jacopo de Varazze (1230-1298).

<sup>11</sup> “Devoção se refere a uma manifestação exterior de sentimentos religiosos, piedade ou fervor espiritual. “Moderna” simplesmente aponta para aquilo que existe há pouco tempo ou que se mostra atual.

(donde provém Kempis), nos últimos séculos da Idade Média (XIV e XV). A busca de interioridade é, inegavelmente, o aspecto mais característico da Devoção Moderna.

“Devoção Moderna” ou “renovação interior” pressupõe uma dinâmica que conjuga graça divina e colaboração humana. O ser humano é convidado a tornar-se o que, no fundo, já é: imagem de Deus. (...) Este ‘caminho espiritual’ se realiza de acordo com o ritmo e a situação concreta da pessoa. O caminhante aprende a desprender-se, gradualmente, de si mesmo, numa entrega progressiva ao amor divino, sendo finalmente, acolhido no seio da Trindade Santa, objetivo derradeiro e cabal de toda a sua existência (MATOS, 2014, p. 40).

A ideia básica é que o ‘mundo’ também é lugar de santificação, não só os conventos. Nem todos(as) têm condições de viver em convento ou frequentar a igreja. A grande maioria vive a vida toda no trabalho, na cozinha e na oficina, no comércio e na lavoura, na casa e no casamento, afinal. Eis o lugar ‘frequente’ da santificação das pessoas ‘comuns’, escreve Tomás Kempis.

“A Imitação de Cristo” se divide em quatro partes ou livros: no primeiro, tudo começa com a vontade de mudança, de ‘deixar as trevas’ e entrar na ‘luz da verdade’. E uma pergunta básica o norteia: O que realmente é importante para mim? O que me move por dentro? O segundo livro faz ver que o desejo de abertura a Deus pressupõe uma crescente interiorização da pessoa, pois dentro dela é que se encontra o ‘Reino de Deus’ e a Verdade de Deus, de Cristo. Tudo isso inclui um processo de desapego. Já o Livro três aborda a Eucaristia. Inicia um insistente diálogo de Cristo com o fiel (discípulo). O quarto e último livro é o mais místico. O ‘amigo’ e ‘discípulo’ de Cristo é introduzido, sem merecimento nenhum, na *graça divina*. *Essa introdução se dá através da contemplação*. Como se vê, ‘A Imitação de Cristo’ delineia um caminho espiritual de progressiva profundidade.

Eis uma ideia simples e fundamental, defendida desde muitos séculos por alguns mestres espirituais: Mestre Eckhart, Gerardus Grotius, Tereza D’Ávila e tantos outros. Esta ideia foi compreendida e vivida pelo Padre Ibiapina.

Atingido o objetivo da experiência contemplativa de três anos no eremitério de Caxangá, quando sentiu restabelecida a saúde física e conquistada a paz espiritual, resolveu vender o bucólico sítio para poder comprar a casa que mantivera alugada no Recife. Sua meta agora, era conseguir realizar a vocação sacerdotal que, desde a infância, sentia insistentemente palpar dentro do coração (ARAÚJO, 1995, p. 108).

Com o dinheiro da venda do sítio, Ibiapina comprou a casa da Rua Santa Rita, no Recife, e ao voltar a morar na antiga residência conservou consigo o desejo de se tornar sacerdote, mas não partilhou tal propósito com ninguém.

Levantou seu pensamento além do espaço, e foi encontrar a Deus. Lançou a vista sobre a vastidão dos mares, e viu a Deus. Escutou o murmurar das ondas, o sibilar dos ventos, o gorjear das aves, e ouviu Deus. Provou os frutos, apalpou os corpos que o cercavam, pisou sobre as flores, sobre as areias e, em toda parte, encontrou a sabedoria, a providência de Deus. O seu espírito (...); a sua alma encontrando em Deus o Ente que procurava, como que rejuvenesceu. Os sentimentos, as idéias que lhe afagaram a infância, reapareceram e tomaram vulto. E um grande pendor de piedade acabou por decidir-lo na escolha de uma vida contemplativa e solitária (CARVALHO, 2008, p. 32-33).

Este trecho, que se refere à natureza como inspiração, fonte da revelação de Deus, é profundamente baseado em Santo Agostinho, que pregava que Deus escreveu dois livros: a bíblia e a natureza.

Na “Crônica do século XIX”, escrita por colaboradores e amigos do Padre Mestre, descreve-se uma visão que ele teve com a palavra Eternidade. Ao tentar tomar nota do que viu, não o conseguia, por causa da

afluência de lágrimas aos olhos que ele sentava [...] o nome e as lágrimas o apagavam; de sorte que não pôde tomar nota. Era então dia de São Jerônimo [...] e, desde logo esse homem deu as costas ao mundo e procurou encher o destino que a Providência lhe marcou (CARVALHO, 2008, p. 56).

#### 1.2.4 “Faça-se, Senhor, a vossa e não a minha vontade”: Ibiapina sacerdote

Como relatam os manuscritos, foi no ano de 1850, a partir da visão supradescrita, que Ibiapina mudou a sua vida. Largou a profissão e passou três anos lendo, estudando e meditando. Aquele estilo de vida chamou a atenção de alguns padres do Recife, inclusive do bispo Dom João Perdigão, “que muitas vezes passou muitos dias com ele e que muito o considerava” (MILITÃO, 1888, t. II, p. 202). Pensavam na possibilidade de aproveitá-lo para o sacerdócio: um homem tão bem-dotado, piedoso, com profundas convicções cristãs. No dia 12 de junho de 1853, reuniram-se o bispo, o Cônego Lourenço de Sá e o Padre Gama, amigos de Ibiapina, e convenceram o Dr. Américo de Freitas Magalhães, ex-colega de foro e íntimo do referido, a lhe perguntar se não gostaria de ser padre. O Dr. Américo foi realizar a missão da qual fora encarregado: era domingo e Ibiapina havia acabado de chegar da missa na Igreja da Penha.

O amigo tomou-se de resolução e avançou súbito: ‘O senhor nesta vida assim... por que não se ordena? Não é melhor? E terá havido uma pausa um tanto incômoda. Então Ibiapina rompeu as últimas barreiras da alma e proferiu impetuoso: ‘Sr. Américo, o senhor hoje foi mandado pela Providência. Saiba que meu espírito há muito luta com essa ideia e esse é o meu maior desejo!’ E acrescentou seus escrúpulos de se abrir com alguém e de passar como doido ao juízo dos faladores (MARIZ, 1997, p. 52).

E ainda fez uma exigência ao amigo interlocutor: “Faça ver o Sr. Dom João que quero ordenar-me, mas, não me sujeito a exame nenhum. Se for possível assim, muito bem. Do contrário, nada se fará. Entretanto, peço-lhe o maior segredo em tudo isto” (ARAÚJO, 1995, p. 109).

Dom João, sabendo o quanto Ibiapina já estava preparado para o sacerdócio, deixou que fossem queimadas as etapas, suprimiu os interstícios canônicos e lhe conferiu as Ordens Menores logo no sábado seguinte, dia 18 de julho de 1852, e no domingo, dia 19, o subdiaconato. No dia 26 do mesmo mês, já era ordenado sacerdote.

Depois de receber o presbiterato no domingo seguinte, 26 de julho, [...] Ibiapina celebrou a primeira missa no dia 29, na igreja da Madre de Deus. Trocou o sobrenome de Pereira pelo de Maria, em homenagem à Mãe de Jesus, que ia ser o culto e inspiração do seu apostolado (MARIZ, 1997, p. 55).

Essa alteração do seu nome não se deu logo após a ordenação, como afirma Celso Mariz, e sim, somente a partir de 8 de dezembro de 1855, no primeiro aniversário da proclamação do dogma da Imaculada Conceição de Maria.

Cheio de vida, contava com 48 anos de idade<sup>12</sup>, cheio de gosto, dedicação e bons desejos por ter achado afinal uma carreira que preenchia suas mais íntimas aspirações, no fim da qual já estava de braços abertos o Supremo Ente que sua alma desejava e que já começara a amar. [...] A humildade, a caridade, o amor de Deus enfim, com relação ao próximo, dimanavam de suas palavras e de seus atos, como as águas cristalinas que dimanam da fonte da vida; como essas águas puríssimas que destila a fonte do Caldas<sup>13</sup>, de que Deus se tem servido para tantas e tão grandes maravilhas! (CARVALHO, 2008, p. 34).

Logo após a ordenação sacerdotal, Ibiapina desfez-se completamente dos poucos bens que ainda lhe restavam, inclusive de um resto de livros de literatura que

---

<sup>12</sup> Tendo nascido aos 05 de agosto de 1806, Ibiapina estava com 47 anos incompletos quando foi ordenado.

<sup>13</sup> A referência às maravilhas de Deus pelas águas do Caldas indica que o texto foi escrito depois das curas miraculosas operadas, através dessa fonte, a partir de 1868.

já não guardava, e os de direito. Renunciou a tudo em favor de duas irmãs com quem então morava (MARIZ, 1997, p. 56).

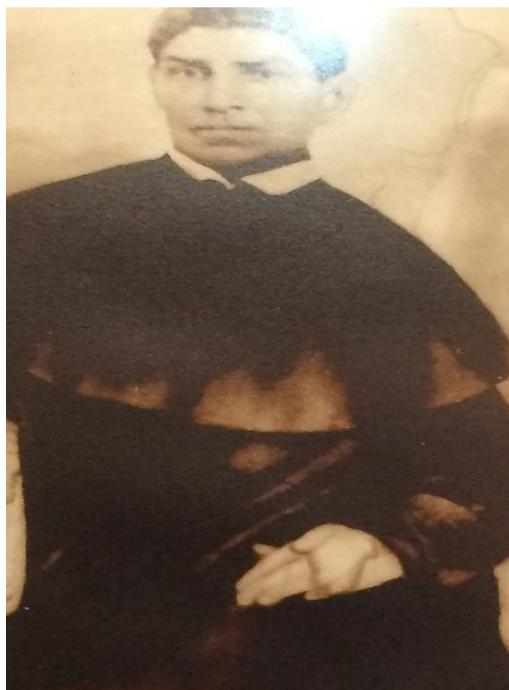
Ordenado padre, pelo bispo de Olinda e Recife, exerceu vários cargos da Igreja: professor de Eloquência Sagrada no Seminário, Vigário-Geral e,

em atendimento ao convite de Dom João da Purificação, passou a residir temporariamente no Palácio Episcopal da Soledade. Algum tempo depois, informa o Dr. Américo Militão, o bispo quis nomeá-lo vigário geral e provisor do bispado, mas ele só por mera obediência, como me disse, aceitou a nomeação de vigário geral (REVISTA DO INSTITUTO DO CEARÁ, 1888, t. II, p. 205).

Tempos depois, movido pelo senso de justiça e solidariedade advindos da família e da escola da vida, renunciou a tudo. Deixou a vida cômoda da capital e foi-se embrenhar nos sertões, ao encontro dos abandonados da 'sorte'. Comblin, ao falar do homem messiânico, o caracteriza como ser da liberdade. Ser livre é ir ao encontro do outro, reconhecer e acolher a dignidade do outro e colocar-se a seu serviço (2005, p. 33-36).

Comblin entende que o testemunho do pai e do irmão mais velho, martirizados na luta por liberdade, a dura orfandade e as privações financeiras fortaleceram, no juiz e no deputado e, mais tarde, no missionário José Antônio Ibiapina, a consciência de justiça social e solidariedade dirigida aos pobres. No período em que trabalhou com a justiça, assumiu as causas dos pobres, o que o levou a ser reconhecido e respeitado na Paraíba e no Recife (2011, p. 21-23).

Figura 2: Ibiapina Padre



Fonte: Museu da Casa de Caridade de Santa Fé - PB

Era o ano de 1854 e, por aquele tempo, começou a chegar a notícia de que uma epidemia de cólera-morbo estava se alastrando pela Bahia e chegando a Pernambuco. Por maiores que fossem os esforços profiláticos realizados, não foi possível impedir que a doença se disseminasse pelas províncias do Nordeste e dizimasse milhares de pessoas. “Nessa triste situação, padre Ibiapina sente-se omissos, por não estar ao lado da população que sofre, e resolve abandonar o magistério e outros afazeres burocráticos, para se dedicar inteiramente ao serviço dos pobres” (ARAÚJO, 1995, p. 115).

Aconteceu, então, outra mudança profunda em sua vida: diante da realidade permeada pela miséria, surgiu, de repente, um homem ativo, lutador, impetuoso, um apaixonado pelas grandes viagens, um pregador constante e incansável, um construtor de casas, de estradas e de açudes, comprometido com os mais pobres da região penosa que escolheria para o seu apostolado. Surgiu “um obstinado no pensamento de viajar, curar, educar e construir para o povo semi-abandonado dos sertões” (MARIZ, 1997, p. 56).

Ele tinha entrado no âmago da nossa sociedade; tinha visto em todas as suas fases, em toda a sua hediondez, a miséria em que se debatem as classes menos favorecidas da fortuna. Ele tinha visto milhares de infelizes órfãos arrastando os andrajos da miséria, a tiritar de frio e de fome, embrutecidos pela falta de alimento espiritual, aviltados e esquecidos no meio da sociedade (CARVALHO, 2008, p. 36).

Naquele momento surgia, sobretudo, um amigo do povo, do povo sem-terra do semiárido: os abandonados, os órfãos, os enjeitados, os mais miseráveis, justamente porque não tinham mais esperança.

A partir de então, o padre José Antônio de Maria Ibiapina iniciou sua vida pelo interior de todo o Nordeste – 600 Km<sup>2</sup> – pelas províncias de Pernambuco, Paraíba, Ceará, Rio Grande do Norte e Piauí. Em vinte anos de missão, levou sua mensagem de fé e esperança aos irmãos mais necessitados.

De todos os sacerdotes que foram adotados pelo povo sertanejo, Ibiapina foi o mais puro, o mais lúcido e o mais inteligente, o mais digno de permanecer na memória dos pobres e de ser proposto aos missionários como modelo (COMBLIN, 2011, p. 10).

Foi essa experiência que levou o Padre Ibiapina ao encontro dos pobres e, através de palavras simples, a reconstruir a vida daquele povo, renovar a esperança que move as pessoas. Construiu mais que obras materiais: capelas, cemitérios, asilos, casas de caridade, açudes. O Padre Mestre fazia discursos que eram entendidos pelos mais simples do povo, e neles fazia ecoar sua máxima: “Pequeno não existe. Grande só Deus” (CARVALHO, 2008, p. 32).

#### 1.2.5 “Andai e obrai”: o missionário viajante

Nos seus escritos, José Comblin reconhece o Padre Ibiapina como “o maior missionário do Nordeste do Brasil” (2011, p. 7). Assim, Padre Ibiapina se lançou nas estradas do Nordeste, procurando responder, com a maior rapidez possível, a todas as situações dramáticas e desumanas que encontrava em suas andanças, como que movido pela convicção de que não tinha tempo a perder!

Lembramos aqui que, durante seus vinte anos como missionário itinerante, após a experiência como vigário-geral e professor no Seminário de Olinda, “Ibiapina não aguenta essas funções, nem se deixa seduzir pela quase certeza de ser eleito bispo para a primeira diocese vacante” (COMBLIN, 1984, p. 11). Andou, então, milhares e milhares de quilômetros, a pé ou a cavalo, construiu e fundou vinte e duas casas de caridade, dez igrejas, dez açudes, nove cemitérios, quatro hospitais, uma casa paroquial, uma cacimba pública e um gabinete de leitura. Esse missionário incansável era movido por uma verdadeira paixão: após descobrir os abismos de miséria material e moral do povo, quis responder concretamente, e com pressa, ao estado de abandono do nordestino, no interior do Brasil.

O missionário Ibiapina convocou o povo do Nordeste para juntar todas as suas forças espalhadas pelo sertão, era possível dar-lhes novas esperanças. Sabia que não podia contar com a ajuda de ninguém. Viu que juntando as energias dos camponeses espalhados pelo sertão, era possível dar-lhes novas esperanças, consciência da sua capacidade (COMBLIN, 2011, p. 12-13).

Podemos afirmar, ainda, que Ibiapina encontrou uma sociedade em estado de anomia, em dissolução, cujos efeitos são visíveis para ele na ruína dos costumes. “O vício partindo de bem alto e do mais alto, arrastou consigo muitas massas, muita miséria” (HOORNAERT, 2006, p. 40). Conjugando, assim, a sua percepção da miséria e a denúncia do pecado.

Mas quantos anos Deus já nos adverte fazendo pesar sobre nós todos os flagelos que faz desgraçado o homem e a humanidade: a miséria pública, a fome, a nudez, as angústias que vivem os pobres, a perturbação geral, falta de sossego e paz de consciência, a perda da boa moral, força contra o fraco, desesperação, por não haver confiança, a perda da boa moral substituída pelo escândalo, pelo furto, pela falta absoluta do temor de Deus. Tudo isto pesa infelizmente sobre nós, e é um meio poderoso de que Deus se serve para nos chamar ao arrependimento, sendo a maior de todas as coisas o ultraje que se faz a Jesus Cristo Nosso Senhor e à sua Santa Lei (COMBLIN, 1984, p. 78-79).

Parece-nos quase impossível descrever linearmente a missão empreendida por Ibiapina, durante vinte anos, pelos sertões do Nordeste. Também não se pode afirmar ao certo o ano em que ele começou a empreender sua viagem missionária. Irineu Pinto relata a presença do missionário, na Paraíba, em 1856, “ano da primeira irrupção da cólera nesta província. Ibiapina teria fundado um cemitério para pestosos” (MARIZ, 1997, p. 57).

Porém, existem outras biografias de Ibiapina que só aludem a construções a partir de 1860, opção feita por Celso Mariz (1997). Já Luiz da Câmara Cascudo escreve, no jornal “A República”, Natal, 09 junho 1940, que a visita do missionário ao Rio Grande do Norte ocorreu em 1860, quando fundou a Casa de Caridade “em Santa Luzia de Mossoró”.

Nesse sentido, fazemos a opção de fixar em 1860 o início de suas viagens de maior penetração nos sertões. No registro da Casa de Caridade de Santa Fé, publicado em 1915 pelo Monsenhor José Paulino Duarte, encontramos: “Já tinha o nosso missionário apostólico feito até 1860 grandes conquistas em favor da religião, do Estado, da moral e dos bons costumes, da paz e da harmonia da sociedade” (MARIZ, 1997, p. 63).

O percurso que ele empreendeu em suas viagens constitui um verdadeiro labirinto, uma vez que não era feito a partir de alguma geometria humana, mas, “pelo vento que sopra onde quer, como os que nasceram pelo espírito” (Jo 3,18),

para buscar a sua vocação no sertão. Deixa a Igreja instalada na capital pernambucana para buscar o povo de Deus perdido nesse interior que a ninguém interessa. Então começa a sua vida de missionário. Os últimos 28 anos da sua vida vão fazer uma extraordinária carreira de missionário (COMBLIN, 1984, p. 11).

Muitas vezes, durante um só mês, Ibiapina realiza missões em três diferentes províncias, com idas e voltas constantes, o que, sem dúvida, dificulta a narração histórico-cronológica de seus deslocamentos.

A respeito disso, Aderbal Jurema afirma, em um comentário sobre a obra de Celso Mariz:

Ibiapina sempre chegava a tempo nas vilas e cidades do sertão, ainda ignorado da metrópole, para fundar colégios, hospitais, capelas, igrejas, cemitérios, movimentando-se do Piauí a Pernambuco como se não usasse sapatos de fivela e botas de couro cru, botas de sete léguas de gigante dos contos de Grimm, furando o serão adusto e a mata fechada em cima de alimárias, de liteira e, muitas vezes, a pé. Diga-se mais que tal ardor do andarilho foi mantido durante vinte anos, cessando somente quando uma paralisia das pernas obriga a se sujeitar a uma cadeira de rodas (JUREMA *apud* MARIZ, 1997, p. 8).

Por essa razão, para descrever suas andanças missionárias, tivemos que abandonar a ordem cronológica direta e procurar preservá-las na descrição por província. Como fontes de informação sobre o período, utilizamos as “*Crônicas das Casas de Caridade*”, manuscritos recolhidos por Eduardo Hoornaert (2006), e o trabalho de compilação das duas versões, feito pelo Padre Ernando Luiz Teixeira de Carvalho (2008).

## PERNAMBUCO

No início de 1856 aconteceu uma epidemia do vibrião colérico. Quando um colega, vigário do interior, o informou que, no distrito de Gravatá do Jaburu, no interior de Pernambuco, apareceu um surto de cólera e que muita gente estava morrendo por absoluta falta de infraestrutura para combater a terrível epidemia, Ibiapina não hesitou. Em maio de 1860, retornou à povoação de Gravatá, onde

pregou e fez o santo mês mariano e tomou por protetores os sagrados Corações de Jesus e Maria e começou o primeiro edifício da caridade, ele ‘abriu missão’ segundo a tradição. Mas foi uma missão diferente, uma missão ‘útil’, no sentido de que Ibiapina aliou o trabalho espiritual

(orações, sacramentos, sermões, penitências, procissões) ao trabalho material: comandou a construção de um hospital provisório e de um cemitério. Escreve a Crônica: '[Ibiapina] tratou de associar obras espirituais [morais] e materiais, como [construção de] igrejas, cemitérios e açudes (HOORNAERT, 2006, p. 73).

Organizada e inaugurada a primeira Casa de Caridade e entregue, para sua manutenção, a uma comissão encarregada de tal função, "Padre Ibiapina permaneceu ainda alguns meses na região, quando pregou missões em Vertentes e iniciou a construção das capelas de Taquaritinga do Norte, Santa Maria do Cambucá e Santa Cruz do Capibaribe" (ARAÚJO, 1995, p. 123).

Em 1867, Padre Ibiapina apareceu na Vila de Floresta, onde pregou missões, levantou um cruzeiro e fez a bênção da pedra fundamental da nova matriz, cujo projeto arquitetônico ele próprio desenhou.

No mesmo ano de 1867, Padre Ibiapina fez uma visita à paróquia de Bezerros, onde "aproveitou muito e deu início a uma Casa de Caridade, a qual por justo motivo não pode (*sic*) acabar, mas deixou isto aos cuidados dos Revmos. Srs. padres Trajano e Seabra que estavam muito empenhados na sua construção" (HOORNAERT, 2006, p. 39).

Durante sua terceira visita àquela localidade foi inaugurada a Casa de Caridade de Bezerros, com a Capela de Nossa Senhora da Soledade construída em anexo. Essa fundação foi bastante noticiada pela imprensa do Recife e de outras capitais do Nordeste. Na edição de 11 de novembro de 1870, o jornal "Pedro II", de Fortaleza, publicou a seguinte notícia:

O Rev. Ibiapina – O "Jornal de Recife" noticiou que o Rev. Padre Dr. José Antônio Maria Ibiapina, secundado pelo vigário Trajano de Figueredo Lima, tinha fundado na povoação de Bezerros um asilo destinado aos órfãos desvalidos. A inauguração teve lugar no dia 11 de setembro.

Com o término da missão em Bezerros, Padre Ibiapina começou uma longa viagem, a cavalo, para o Piauí, passando por Caruaru, Pesqueira, Arcoverde e Custódia, lugar onde pousou à noite e fez uma farta refeição. Em Vila Bela, hoje Serra Talhada, permaneceu por alguns dias para pregar missões e dar início à reconstrução da Igreja matriz de Nossa Senhora da Penha. De Serra Talhada, continuou sua viagem até Salgueiro, onde pregou missões e deu início à ampliação da capela de Santo Antônio de Pádua. As construções de Ibiapina, por maiores que fossem, eram concluídas ou podiam ser inauguradas em poucos dias ou em poucos meses. Ele

trabalhava com a multidão, em festa de fé e glória pelas realizações (MARIZ, 1997, p. 65).

Saindo de Salgueiro, seguiu para Ouricuri, onde fez uma pequena pausa na capela de Santa Ana de Leopoldina, hoje Parnamirim. Na capela de São Sebastião de Ouricuri, cuja construção foi iniciada em 1847 e concluída no ano de 1865, Padre Ibiapina pregou missão.

Rumando para o Piauí, cortando caminho pelo sul do Ceará, o missionário atravessou a Serra do Araripe e chegou ao seu destino a tempo de celebrar o Natal de 1870 e a passagem do ano novo para 1871.

Em outubro de 1871, Padre Ibiapina regressou do Piauí e retornou à Província de Pernambuco, permanecendo na Fazenda São Gonçalo, hoje cidade de Araripina, onde deu início à construção da capela de Nossa Senhora da Conceição e do cemitério. Lá permaneceu até a conclusão da capela, que foi considerada o marco inicial da atual cidade.

A capela construída por Ibiapina “foi reformada em 1923 e o cemitério, ao lado, fechado no mesmo ano” (ARAÚJO, 1995, p. 127). A população repudiou a violação do respeito feita a essas relíquias e houve protestos, que o poeta popular (ARRAES, 1988, p. 9) soube bem expressar:

Igreja sem campanário,/ Sem adornos de beleza,/ Toda ela singeleza/  
Como Jesus no seu sacrário,/ Não chegou ao centenário/ Esquecendo  
seu passado./ As mãos frias de um malvado/ Derrubaram a Igrejinha/  
E tudo que nela tinha/ Com tanto gosto criado./ Sei que não tem  
perdão/ Para crime tão infame,/ Nem que todo céu conclame/ Em favor  
desse vilão,/ Que chamou a maldição/ Do santo padre Luís,/ Que  
erguida sempre a quis,/ E do padre Ibiapina/ Que ornou Araripina/ Com  
essa pequena matriz.

Na viagem de volta, de Araripina a Serra Talhada, Padre Ibiapina, sempre a cavalo, faz o mesmo percurso da sua ida ao Piauí, para visitar novamente os locais por onde passara, objetivando reforçar os trabalhos de catequese e reanimar os serviços das obras iniciadas.

Partindo de Serra Talhada, subiu em direção à região do Pajeú, Serra da Baixa Verde, com parada nas cidades de Triunfo e Flores, na Vila de Santa Cruz, antiga fazenda Brocotó, no interior de Triunfo:

Ibiapina prega missão na fazenda Brocotó, onde levanta um cruzeiro  
que deu o nome da localidade de Santa Cruz da Baixa Verde, hoje  
sede de distrito. Depois parte para Flores, sede da velha freguesia de  
Nossa Senhora da Conceição do Pajeú, onde sua pregação é ouvida

por grandes números de participantes e com registro de muitas conversões e grande afervoramento da fé (ARAÚJO, 1995, p. 127).

Desse ponto, Ibiapina atravessou a fronteira da Paraíba, permanecendo nessa Província cerca de seis meses. Em meados de 1873, retornou a Pernambuco para fazer uma visita à Casa de Caridade de Gravatá e pregar missões no povoado de Santa Cruz, onde fez a ampliação da Igreja de Bom Jesus da Via-Sacra, edificada em 1790, com a construção de um cemitério novo e um açude. Na Fazenda Carrapato ele se dedicou, durante o mês de julho de 1873, à edificação da Capela de Nossa Senhora da Conceição, hoje respectivamente Santa Cruz do Capibaribe e Santa Maria do Cambucá.

Em torno da Capela de Nossa Senhora da Conceição, em Carrapato, foi nascendo uma povoação, que deu origem à cidade de Santa Maria do Cambucá, fato este cantado pelo poeta popular<sup>14</sup>:

A origem da cidade/ Para nós é tradição:/ O Sr. Tavares Lira/ Fez a sua instalação,/ Donde o primeiro passo/ Foi fazenda de criação./ O seu nome Cambucá/ Deve-se a serra existente,/ Onde um pé daquela árvore/ Viveu com os antepassados/ No ponto leste ou nascente,/ Morreu sem deixar semente.

Transformou-se em povoado/ Quando ainda era menina/ A sua antiga capela,/ Relíquia que nos fascina,/ Foi a mesma edificada/ Pelo Padre Ibiapina./ Vindo lá do Ceará,/ Chegou ao itinerário,/ Dedicou nossa capela/ À Senhora do Rosário,/ Fez as suas pregações/ Dignas de um missionário.

Ao terminar os trabalhos em Santa Maria do Cambucá, “há notícia que o Padre desceu pelas margens do Capibaribe e seguiu até a Fazenda Pedra Tapada, hoje, município de Passira, onde construiu a Capela de São José, com o cemitério ao lado” (ARAÚJO, 1995, p. 129).

Ibiapina retornou à Paraíba, onde permaneceu nos anos de 1874 e 1875. Em novembro de 1875, o Padre-mestre veio, mais uma vez, a Pernambuco. Dizem as *Crônicas das Casas de Caridade*:

No mês de setembro de 1875 noticiaram a meu pai que a Casa de Caridade da Vila de Baixa Verde estava sofrendo oposições e contrariedades, bastante para em breve desmoronar-se. E isto falou alto ao seu coração, que ele, como mãe carinhosa que vê seu inocente filhinho em perigo de ser devorado pela desumana fera, não deixa de arriscar a própria vida, a do inocente amor do seu coração (HOORNAERT, 2006, p. 83).

---

<sup>14</sup> Antônio José da Silva, cordelista de Santa Maria do Cambucá (PE).

Ele havia partido da Casa de Santa Fé, na Paraíba, em 23 de setembro de 1875, visitando as Casas de Caridade de Santa Luzia do Sabugi, Souza e Cazajeiras e “seguiu em direção à Baixa Verde, onde chegou no mês de novembro do mesmo ano” (HOORNAERT, 2006, p. 88). Lá permaneceu até o dia 07 de janeiro, por conta da sua enfermidade: asma, paralisia das pernas.

Às três horas, mandou rezar a primeira parte do Ofício divino, depois o ofício de Nossa Senhora, ladainha, salve-rainha, tudo cantado. Às cinco e meia, mandou que nós o colocássemos na cama de viagem, mas o seu estado era tão doloroso, que não permitia se tocasse na cabeça. Mesmo assim, com muito jeito nós o levamos e o colocamos na cama. Às seis horas e dez minutos, saímos para fora. Ele subiu por uma rua e nós descemos por outra, quase na carreira (HOORNAERT, 2006, p. 85-88).

## RIO GRANDE DO NORTE

Luís da Câmara Cascudo, em sua coluna do Jornal “*A República*”, de Natal, publicou, no dia 09 de junho de 1940:

Pelo sertão ainda se fala no Padre-mestre Ibiapina, o santo missionário, com mais lendas que passos dados na terra. Uma vida singular, intensa e alta, foi a sua (...) A pé, a cavalo, carregado em rede quando aleijado, o pregador das missões, o evangelizador do sertão, semeou a palavra de Deus erguendo capelas, cemitérios, casas de caridade, recolhimentos. Atravessou as secas e epidemias em plena coivara acesa. Caminhou pelas almas dos homens. Advinha, prevê, abençoa, trabalha. E, em quatro províncias, imprime o vestígio de seu nome no coração de todas as lembranças.

Vindo do Ceará, várias vezes varou o Rio Grande do Norte, reganhando a Paraíba pelo Seridó. Em 1860, visitou-nos. Em Santa Luzia do Mossoró fundou uma Casa de Caridade. Em 1862, instalou no Açú outra Casa. Consegue aí a conversão do Irmão Inácio, depois sua sombra inseparável (...). Em Angicos, de 19 a 26 de agosto de 1862, pregou as missões. Falava na sombra de uma latada, fazendo intercalar o sermão com cânticos coletivos, numa inteligente intuição do canto orfeônico. Construiu o cemitério, que veio a 1900. E consertou o açude, abandonado sessenta e dois anos depois. Quando deixou Angicos, as famílias cantavam:

Foi embora o padre-mestre/  
Deixou três ervas plantadas;/  
Salve-rainha ao meio-dia,/  
O terço à boca da noite,/  
O ofício de madrugada  
(CÂMARA CASCUDO, 1989, p. 128).

O Padre-mestre fez a primeira visita à Província do Rio Grande do Norte durante a primeira epidemia de cólera, em 1856. Saindo de Soledade, na Paraíba, e chegando ao Seridó para socorrer os doentes, passando por Parelhas, Carnaúba e Acari, subindo até Currais Novos. “O cemitério público e respectiva capela, construídos em 1856 e inaugurados em 1857, foram da iniciativa do missionário Frei

[sic] José Antônio de Maria Ibiapina e custeados pelos óbolos da população” (LIMA, 1942, p. 386).

A “*Crônica das Casas de Caridade*” (2006), referindo-se ao ano de 1862, informa:

Foi o Revmo. Missionário convidado para pregar na cidade de Açu, onde fez grande colheita com proveitos maravilhosos, sendo o mais notável a conversão do Irmão Inácio, que desde logo dedicou-se à caridade e hoje é esmoler geral das Casas de Caridade, instituídas pelo mesmo missionário Ibiapina. O nosso virtuoso apóstolo achou o lugar próprio e conveniente para estabelecer uma Casa de Caridade, que deixou em boa posição e bem dirigida (HOORNAERT, p. 43).

Na narrativa das “Crônicas” consta que o Padre-mestre, após fundar e estabilizar a Casa de Caridade de Açu, “foi missionar na Vila de Santa Luzia, hoje Mossoró, onde houve muitas conversões e instituiu uma Casa de Caridade, que deixou na mesma circunstância, isto é, em boa posição e bem erigida” (HOORNAERT, 2006, p. 43).

Em agosto de 1864, Padre Ibiapina retornou ao Rio Grande do Norte para pregar em Acari, conforme informa a “Crônica”:

Em 1864 foi chamado para pregar na Vila do Acari, onde achou grande vantagem e proveitos espirituais que deram lugar a estabelecer ali uma Casa de Caridade, que foi instalada em 15 de agosto do mesmo ano. Mas, logo no dia de sua instalação, ele disse em uma profecia: “Estabeleço aqui esta Casa, mas, ela não há de permanecer” (2006, p. 47).

No ano de 1866, registra-se que o Padre foi à Fazenda Flores, hoje cidade de Florânia, onde deu início à construção da Capela de São Sebastião, que foi inaugurada no dia 25 de dezembro do mesmo ano. Pode-se ver que é “hoje, um templo confortável e elegante, de construção sólida e estilo moderno, depois dos reparos por que passou em 1876 e 1892” (ARAÚJO, 1995, p. 137).

As missões em Florânia foram encerradas em janeiro de 1867. Há notícias de que o missionário foi até Açu e Mossoró, inspecionar as Casas de Caridade, daí voltando para o Brejo paraibano.

## CEARÁ

Padre Ibiapina, que percorreu 600 km<sup>2</sup> durante os vinte anos de sua atividade missionária pelas províncias do Nordeste, não poderia deixar de visitar também sua província natal, especialmente a cidade de Sobral, onde nasceu.

Segundo Paulino Nogueira (1888), ele partiu em 7 de setembro de 1862, após construir Casas de Caridade em Açu e Mossoró. Ao chegar em Fortaleza, foi visitar o recém-chegado bispo do Ceará, Dom Luís Antônio dos Santos. O bispo, na ocasião, se encontrava em Caucaia, em uma visita pastoral. “Para lá se dirigiu o missionário, e obtida a necessária vênua, fez ele aí de manhã, perante S. Exa. Revma., a sua primeira prédica” (p. 47).

Naquele ano de 1862, a Província do Ceará estava sob ameaça do reinício de um surto de cólera, o que deixava a população preocupada e temerosa, principalmente os habitantes do Vale do Acaraú, onde Sobral está localizada. Assim, para lá seguiu o missionário<sup>15</sup>. A ida até Sobral, a pé, previa algumas paradas intermediárias: em Itapipoca, onde celebrou missa e pregou, em Santana do Acaraú e, por último, fez ainda uma parada na Capela de Nossa Senhora da Conceição, de São José da Mutuca, onde pregou e passou uma noite, tendo chegado a Sobral na tarde do dia 20 de setembro de 1862, quando foi festivamente recebido por grande multidão que o aguardava no pátio da Matriz. Assim foi noticiado em jornal:

No dia 21 do passado, entrou nesta cidade o Revdo. padre-mestre missionário apostólico José Antônio Pereira Ibiapina, para pregar missão nesta cidade. Foi bem recebido pelos seus patrícios sobralenses e começou a pregar com muito bom resultado, porque os ouvintes prestaram-lhe muita atenção e respeito e mostraram muita contrição. (...) O mesmo missionário foi à cadeia pública para confessar os presos e ali fez uma prática e foi um chefe de obra, isto é, uma obra-prima (O CEARENSE, 14 out. 1862).

“Estas missões em Sobral serviram também de preparação para a primeira visita pastoral de Dom Luís Antônio dos Santos, primeiro bispo do Ceará, cuja chegada estava marcada para o dia 14 de dezembro” (ARAÚJO, 1995, p. 140). Mas, a grande obra deixada pelo missionário foi a instituição da “Casa de Caridade” na sua cidade natal.

O prédio adquirido por contrato de compra e venda ao Sr. Francisco José Madeira, custou dois mil contos e quinhentos mil réis, dinheiro

---

<sup>15</sup> “O Cearense”, 20 março 1863. O jornal informa que “em 1862, morreram no Ceará 12.584 pessoas vítimas do cólera”.

conseguido de escolas. No interior da casa haviam sido instalados uma sala de aula, uma enfermaria, uma capela, um refeitório e um dormitório com capacidade para trinta leitos (AMARAL, 1931, p. 23).

Com o término das missões em Sobral, o padre-mestre seguiu para Santana do Acaraú, iniciando aí as missões em 04 de outubro de 1862, dia em que se celebra São Francisco de Assis. Narra o "*Município de Santana*", publicado em 1926 pela editora sobralense "Correio de Semana", à página 197: "A povoação regurgitava de povo [*sic*]. Os que dispunham de meios ocupavam as casas e outras comodidades. Os demais, as choças, as margens do rio e as moitas nas várzeas".

No dia 06, segunda-feira, iniciou a construção de um cemitério, quando aconteceu um fato inesperado, uma desgraça. Segundo Paulino Nogueira (1888):

Era o dia 10 de outubro. [...] Seriam dez horas da manhã, quando um ruído medonho, pavoroso, misto de angústia e desespero, atroou nos ares despertando em todos as ideias do mais desastroso acontecimento. De todas as partes, o povo em tropel corria para o lado do cemitério. Em breve se viu ali toda a população de que falamos. A cena foi horrível. O fato é de natureza indescritível. Tinha sido uma das paredes do cemitério que desabara pela impulsão de enorme peso de areia, amontoadas de encontro a ela, dando por sobre a multidão que se apinhava. Morreram oito pessoas: seis pais de família e dois rapazes (p. 214).

O padre-mestre permaneceu em Santana o tempo suficiente para enterrar dignamente as vítimas e consolar as famílias enlutadas. Após isso, prosseguiu viagem pelas margens do rio Acaraú. Sua caminhada foi lenta, pois parava em cada casa, levando consolo aos moradores. "Caminha evangelizando e ensinando o povo a viver dignamente" (ARAÚJO, 1995, p. 143).

Pregou missão e promoveu, com o povo, a restauração da Matriz e a construção de um cemitério em Barra, hoje cidade de Acaraú. Terminadas as missões em Acaraú, o missionário subiu as margens do rio homônimo em direção a Sobral, chegando no dia 28 de outubro para inaugurar, oficialmente, a Casa de Caridade, fundada em 27 de setembro.

Inaugurada a Casa de Caridade de Sobral, padre Ibiapina retornou a Santana do Acaraú, onde passou os meses de dezembro de 1862 e janeiro de 1863, ocupando-se com a construção e fundação da Casa de Caridade de lá. Depois da inauguração, o missionário continuou ainda alguns dias naquela paróquia, quando levantou o cruzeiro em frente da Matriz.

De Santana, Padre Ibiapina foi, de novo, à vila do Acaraú e de lá seguiu, por via marítima, até Fortaleza, onde embarcou, no vapor “Jaguaribe”, em direção ao Recife.

Após essa viagem, o Padre Ibiapina não mais retornou ao Vale do Acaraú. No entanto, no ano seguinte, regressou ao Ceará, pela região do Cariri, onde passou três períodos em intervalos: 14 de novembro de 1864 a 03 de fevereiro de 1865, fim de maio de 1868 a meado de agosto de 1869 e 9 de fevereiro a 25 de abril de 1870.

Em 1865, construiu e fundou, em Missão Velha, uma Casa de Caridade e, na cidade do Crato, em 1868 e, no ano seguinte, 1869, as Casas de Barbalha e Milagres. Também na região do Cariri construiu cemitérios em Barbalha, em 1864, Porteiras, São Pedro, Missão Velha e Abaiara, em 1868, e o de Caldas, em 1870.

Em 1868, foi a vez do Hospital de Milagres e das Igrejas de Missão Velha, Barbalha, Porteiras e Goianinha; como também do açude, em Porteiras, e de cacimbas, em Milagres, Abaiara, Barbalha, Goianinha e São Pedro.

Pregou missões em Missão Velha, ano de 1865, Crato em 1868, Barbalha e Milagres, em 1869. Na semana santa de 1870, de 10 a 17 de abril, Padre Ibiapina oficiou em Milagres. “Terminada a Semana Santa, padre Ibiapina reuniu as irmãs para aconselhar e instruir, despediu-se das órfãs e viajou para Cajazeiras, onde prosseguiu seus trabalhos missionários” (ARAÚJO, 1995, p. 162).

Desta data em diante não mais pregou missão no Ceará, “...pois deixara o Cariri e a zona norte da Província suficientemente assistidos pelas instituições que continuaram em funcionamento” (ARAÚJO, 1995, p. 163).

Tendo notícias de que a Província do Piauí estava espiritualmente necessitada, no ano seguinte ele atravessou o Ceará em direção ao Piauí.

## PIAUI

O primeiro relato da presença do missionário no Piauí é encontrado em uma missiva que ele escreveu de Carnaibinha (PI), a 2 de janeiro de 1871 (MARIZ, 1942, p. 241), hoje, cidade de Pio IX, nome por ele sugerido. Em um terreno dentro da fazenda Carnaibinha, “o missionário construiu apenas um apartamento que lhe serviu de rancho durante a sua permanência em Pio IX” (ARAÚJO, 1995, p. 163), cujo espaço seria mais tarde utilizado como sacristia. Naquele local foi construído um palanque e o padre-mestre pregou a missão e deu início à construção da Igreja. “Se

não concluiu a Igreja, terminou completamente o cemitério e a capela anexa dedicada a São Miguel” (1995, p. 163).

José de Alencar Bezerra, escrevendo no nº 25 da Revista Itaytera, no Crato, reproduz os seguintes versos colhidos em Pio IX (PI):

Padre-mestre Ibiapina/ Percorria os sertões,/ Construiu muitas igrejas,/ Converteu as multidões,/ Pedreiros e carpinteiros/ Tinha em sua companhia,/ Eram sólidas e bem feitas/ As construções que fazia.

Foi no século XIX/ Que deixou o Cariri/ E, no ano de setenta,/ Penetrou no Piauí:/ Na fazenda Carnaibinha/ Uma igreja edificou/ Deu o nome de Pio IX/ À cidade que fundou.

Da Fazenda Carnaibinha, Padre Ibiapina seguiu para Picos, onde chegou em meados de abril de 1871. A matriz estava arruinada e, diante disso, o padre-mestre promoveu animação do povo para construir um novo templo, bem como um cemitério e um cruzeiro de madeira, para permanecer como lembrança das missões ali pregadas.

Ibiapina deixou o Piauí e seguiu para Araripina - PE, para dar continuidade ao trabalho ali iniciado, e não mais retornou àquela província.

## PARAÍBA

Consideramos, seguindo Mariz (1997) e Araújo (1995), que os acontecimentos mais relevantes da vida e da ação missionária do padre-mestre ocorreram na antiga província da Paraíba. Foi lá que ele iniciou e concluiu sua vocação de peregrino da caridade, apóstolo do Nordeste. Também foi ali que fundou o maior número de Casas de Caridade e visitou a maioria das povoações do interior, passo a passo, fincando, na região do Brejo, o centro do seu trabalho evangelizador.

Na antiga fazenda de Santa Fé, perto da povoação de Arara, construiu a mais ativa e bem organizada das Casas de Caridade. Nos intervalos das inúmeras viagens sempre tornava a esse centro evangelizador, onde recuperava as forças, refazia planos, repousava das fadigas, escrevia a crônica e preparava as orientações necessárias ao bom andamento das muitas obras de caridade que espalhou por todo o Nordeste. Aí passou os últimos anos de sua vida e faleceu santamente. Também aí, jaz sepultado nesse espaço de chão paraibano, que ele tanto amou e que tanto serviu (ARAÚJO, 1995, p. 168).

Em 1855, começam a aparecer os primeiros casos de epidemia de cólera no interior da Paraíba. Um décimo da sua população, de 300 mil habitantes, morreu na epidemia: cerca de trinta mil pessoas foram vitimadas pelo vibrião colérico.

“Irineu Pinto dá a presença do apóstolo na Paraíba em 1856 (...). Ibiapina teria fundado um cemitério para pestosos. Esse campo santo, que batizou de Soledade, teve uma capela anexa e em torno algumas casas” (MARIZ, 1997, p. 57). Chegando à região do Brejo e do Curimataú, em meados de 1857, Ibiapina encontrou a população desolada: só na povoação de Areia, 2.300 mortes foram registradas e o número de doentes era ainda mais elevado. Por essa razão, o padre-mestre demorou-se mais na região para construir hospitais de emergência. Ao fazer uma pregação em Arara, sua palavra despertou a generosidade de um rico fazendeiro, o major Antônio José da Cunha, cuja esposa, Cândida Americana Hermógenes de Miranda, há pouco se restabelecera do mal; ambos fizeram “doação de uma propriedade de terras, no lugar de Santa Fé e Sobradinho, para patrimônio de um desses hospitais de caridade” (MARIZ, 1997, p. 85).

Na fazenda recebida em doação, Ibiapina construiu um hospital que, depois, foi transformado em Casa de Caridade, inaugurada oficialmente em 1º de maio de 1866. Já os hospitais de Alagoa Nova e Areia entraram em funcionamento imediatamente e, em seguida, foram transformados em Casas de Caridade, porque “tinha visto tantos inválidos, enfim, a quem a idade ou a moléstia privaram do uso de forças para ganharem o pão de cada dia e que desfalecem pelos alpendres dos ricos” (HOORNAERT, 2006, p. 40).

No final de 1863, pregou missões em Bananeiras, onde foi recebido com grande entusiasmo popular. O cronista descreve:

O povo compareceu com fervor, mas logo no primeiro dia da missão houve um desagrado por parte do santo apóstolo, motivado pela ignorância do povo que, não entendendo o preceito da missão, começou a retirar-se para as suas casas, de sorte que ele subindo ao púlpito, não achou gente a quem encarregar os trabalhos. Então disse: Sendo assim, eu me retiro e deixo de pregar aqui! A estas palavras não esperadas, o povo começou a formigar de todos os lados e dia a dia aumentava o círculo do auditório, que chegou ao número de oito mil pessoas (HOORNAERT, 2006, p. 44).

Ibiapina começou a construção da nova matriz, a maior de toda a província, sobre os escombros da igreja anterior, que desmoronara.

De Bananeiras, o missionário se deslocou para Santa Fé, onde trabalhou na construção de um açude. Daí partiu para o Rio Grande do Norte e, em seguida, para a região do Cariri, no Ceará. Ao encerrar essa primeira estada no Cariri, em 1865,

Ibiapina deu-se conta de que já estava no décimo ano de sua ação missionária e resolveu fazer uma pausa no restante do ano para refletir, reavaliar a sua ação.

A crônica não faz nenhum registro desse período de recolhimento e reflexão, mas vagamente se refere: “Ele saiu pressuroso, subindo montes e descendo vales, atravessando bosques escuros” (HOONAERT, 2006, p. 47). O ano foi de visitas, inspeção do que já fora feito e passagens inesperadas por lugares já visitados. Sem missões populares, foi um tempo dedicado à reflexão, oração e meditação.

Como resultado da sua avaliação, decidiu que deveria concentrar o maior número de fundações de Casas de Caridade na Paraíba, com o objetivo de proporcionar atendimento maior à população pobre da região: alfabetização, educação religiosa, formação profissional e atenção à saúde, priorizando o atendimento às meninas órfãs.

Depois de inaugurar a Casa de Caridade de Santa Fé, o padre-mestre foi até a povoação de Pocinhos, onde passou tempo suficiente para levantar e instalar uma Casa de Caridade, que entrou em funcionamento no final de maio de 1866. Esta Casa de Caridade passou por muitas dificuldades de manutenção, superadas pelos esforços e cuidados especiais que o missionário lhe dedicou, conforme atestam as correspondências que manteve com a superiora da casa.

Na sua jornada sem descanso, Ibiapina foi até a povoação de Pombas, onde “acabou de fazer uma casa que já havia começado (...), de sorte que, sendo esta uma Casa de Caridade, ficou em melhor posição” (A VOZ DA RELIGIÃO NO CARIRI, 03 outubro 1869). Foi inaugurada em outubro de 1866.

No dia 2 de agosto de 1869 o padre-mestre deu início à missão em Cajazeiras, sendo saudado pelo Dr. Praxedes Teódulo da Silva:

Este é o momento solene em que temos a felicidade de ver, no meio de nós, o venerando missionário, cujas virtudes e maravilhas ferem, arrebatam e obumbram o espírito mais forte e pertinaz. (...) Vêde-o fraco e abatido no corpo, mas sua alma, robusta de fé e cheia de amor divino, esvoaça pelas regiões do infinito e se vai prender ao Criador, de quem espera receber o galardão do mártir e o diadema do justo (A VOZ DA RELIGIÃO NO CARIRI, 03 outubro 1869).

As missões tiveram duração de doze dias, terminando em 31 de agosto. Em Cajazeiras foi construída uma Casa de Caridade, com o apoio da população local, inaugurada em 15 de maio de 1870. Relata o cronista que era “tempo de fome, mas não faltou coisa alguma para o serviço da Casa de Caridade”. Concluída a obra, Ibiapina deixou as recomendações para o bom funcionamento da Casa e partiu para

Barra do Juá, no dia 9 de outubro, lá permanecendo de 10 a 28 de outubro de 1869. Logo no dia 12, começou a construção da parede de um grande açude e um cemitério com capela anexa. Indo à cidade de Sousa, construiu e instalou uma Casa de Caridade: “para tal fim, o missionário recebeu as doações do sobrado de propriedade do pároco local” (ARAÚJO, 1995, p. 177). No dia 23 de janeiro de 1870, foi feita a inauguração. Ele partiu de Sousa em 31 de janeiro de 1870.

Depois de uma longa viagem ao Piauí, o padre-mestre foi até Santa Fé para rever o andamento da Casa de Caridade e descansar. No dia 7 de julho de 1872, após celebrar a missa, despediu-se das irmãs e das órfãs e foi até Areia: “Ali não se cansou de pregar a palavra de Deus e ainda trabalhou na ampliação do hospital” (ARAÚJO, 1995, p. 179). Partiu, então, para Alagoa Nova, onde pregou missões, recebeu novos pobres para o ingresso na Casa de Caridade, instruiu as Irmãs e distribuiu alimentos para muitos pobres.

Prosseguiu viagem para Soledade, passando por Pocinhos, onde fez conferência e deu assistência espiritual às irmãs e órfãs da Casa de Caridade.

No dia 26 de julho chegou à povoação de Pariri, em cuja Casa de Caridade demorou pouco tempo, mas o bastante para realizar um trabalho na comunidade, instruindo e orientando, tanto espiritual como materialmente.

Em princípio de agosto de 1872, viajou para Cabaceiras, onde se demorou até construir uma Casa de Caridade. Lá, pregou missões e construiu a obra em pouco tempo; sua inauguração ocorreu no dia 15 de agosto, festa da Assunção de Nossa Senhora.

No dia seguinte – 16 de agosto – o missionário seguiu viagem para Campina Grande, onde já iniciara, em viagem anterior, a construção da Casa de Caridade, inaugurada em 25 de agosto de 1872, dez dias após a instalação da de Cabaceiras.

Enquanto o Padre Ibiapina se encontrava em Campina Grande, a chamada “Questão Religiosa” começou “a tomar vulto na Diocese de Pernambuco, à qual pertencia a província da Paraíba” (ARAÚJO, 1995, p. 179). O padre-mestre, no interior da Paraíba, tomou a firme decisão de defender seu Bispo e a Igreja, como demonstrou em suas pregações nas missões e em manuscritos de livros de registros de suas Casas de Caridade.

Em 1873, em pleno ardor da Questão Religiosa, o Padre Ibiapina permaneceu por três meses na Casa de Santa Fé.

Nesse tempo, meu Pai empreendeu fazer um açude, que ficasse dentro do cercado da casa, para refrigério das pessoas que aí residiam, porque a terra era árida e seca. Não havia outro açude perto, que servisse ao pessoal da casa (HOORNAERT, 2006, p. 79).

Ao término da construção do açude, foi pregar na Serra da Raiz, regressando depois a Santa Fé, onde deu início à construção de um cemitério, com uma capela anexa, concluído em pouco tempo. Foi aí que “manifestou a resolução de fixar residência nessa Casa de Caridade, onde espera passar os últimos anos de vida. Aos 66 anos de idade, já se sentia sem forças para empreender outras longas viagens” (ARAÚJO, 1995, p. 180). Mesmo assim, com toda a limitação imposta pela asma, pretendia ir à Casa de Caridade de Gravatá do Jaburu, talvez pela última vez, para visitar sua irmã Ana, que ali se consagrara ao serviço das órfãs internas.

Padre Ibiapina iniciou a viagem no início de junho de 1873, fazendo uma parada em Cabaceiras, onde pregou missões e concluiu a construção da Capela de Nossa Senhora da Conceição, construiu um cemitério e um açude.

Partiu, em seguida, para a Barra de Santana (hoje vila Bodocongó, município paraibano de Boqueirão), onde pregou missão, trabalhou na reforma da Igreja e, “no meio de todas essas ocupações, não se cansava de estar no confessionário constantemente” (HOORNAERT, 2006, p. 80).

Enquanto pregava missões em Bodocongó, em outubro de 1873, “Padre Ibiapina recebeu convite do então vigário de Campina Grande, padre Calixto Coreia da Nóbrega, para ir pregar em sua paróquia” (ARAÚJO, 1995, p. 181). Existia, nesta cidade, uma loja maçônica, denominada “Segredo e Lealdade”, contra a qual o padre mirou toda sua artilharia, chegando a declarar em público: “Os maçons são contra Dom Vital e eu serei contra os maçons”! (ARAÚJO, 1995, p. 181).

Ibiapina chegou em Campina Grande em meio àquela agitação. Contudo, “o zelo do apóstolo, amante da santa religião, deu princípio à missão, não temendo a nada, nem aos mesmos maçons que até queriam tirar-lhe a vida” (HOORNAERT, 2006, p. 80).

Finda a missão em Campina Grande, o padre-mestre seguiu viagem até Pocinhos, onde, na Casa de Caridade, celebrou o Natal na companhia de suas filhas espirituais: irmãs e órfãos, a quem orientava todos os dias, dando sua assistência paternal e espiritual. Dali retornou para a Casa de Caridade de Santa Fé; chegou em 29 de dezembro de 1873 e nela pretendia passar o restante de sua vida.

Em Santa Fé, começou o serviço de construção da nova Casa. Uma vez concluída a obra, Ibiapina ali permaneceu; lá, “nos domingos e dias-santos: havia o catecismo na capela do cemitério” (ARAÚJO, 1995, p. 183). Ainda no ano de 1874, celebrou a Semana Santa com algumas cerimônias, na referida Casa de Caridade.

Por se sentir impossibilitado de pessoalmente empreender viagem de inspeção às instituições que criara pelo interior, Ibiapina resolveu organizar uma caravana de irmãs para seguir, desde o interior da Paraíba, até o Cariri Novo, no Ceará. Ele mesmo preparou tudo e a comissão visitadora partiu de Santa Fé no dia 4 de julho de 1874, retornando a 3 de outubro do mesmo ano.

Permanecendo na Casa de Santa Fé, em setembro de 1875 Ibiapina tomou conhecimento de que a Casa de Caridade de Baixa Verde (hoje Triunfo, em Pernambuco), “atravessa fase de muitas dificuldades, com ameaça de fechamento. A notícia fez com que ele recobrasse forças para resolver empreender aquela que seria a última viagem missionária de sua vida” (ARAÚJO, 1995, p. 185). A 23 de setembro, a cavalo, o missionário deixou Santa Fé, acompanhado de oito irmãs e dez órfãs, que seguiram a pé.

A viagem foi entremeada por paradas e visitas intermediárias às Casas de Caridade de Pocinhos, Santa Luzia do Sabugi, Souza e Cajazeiras, chegando a Baixa Verde bastante doente, no final de novembro de 1875.

Apesar da sua frágil saúde,

iniciou sua viagem de volta à Paraíba. Em liteira e marcha lenta, tendo percorrido 18 km em 3 dias, exatamente de 7 a 10 de janeiro de 1876. [...] Quando chegou a Princesa Isabel, foi obrigado a permanecer durante mais de dois meses, por motivo da recaída de pleuris, fortes crises de asma e dores reumáticas.

Essa procissão comovente chegou ao seu destino exatamente às três horas da tarde da sexta-feira santa, 14 de abril de 1876 e, na chegada, o encontro da comitiva itinerante com a comunidade de Santa Fé se deu em Arara.

Diz o cronista:

Neste desejado encontro, não houve nada de sentimentos alegres, com que se costumava encontrá-lo. [...] Primeiro, por ser o dia e a hora da paixão e morte de nosso adorado Jesus; e, segundo, porque o seu grave mal pouco se tinha cedido [...]. E ele, ao ver suas queridas filhas, não pôde pronunciar uma só palavra, mas, as lágrimas que lhe molharam a face [...]. Enfim, chegamos a Santa Fé (HOORNAERT, 2006, p. 80).

Assim, cessou o peregrinar de Ibiapina, o “incansável peregrino da caridade” (ARAÚJO, 1995, p. 187), que já não mais podia se deslocar pelo Sertão. “Passará sete anos preso a uma rústica cadeira de rodas, toda feita de madeira, que ele mandou confeccionar pelos carpinas da Casa” (ARAÚJO, 1995, p. 187). Uma paralisia das pernas foi, ironicamente, o preço que pagou por trilhar tantos caminhos.

No dia 05 de agosto de 1881, dia do seu aniversário de 75 anos de idade, a comunidade prestou-lhe uma homenagem que “as órfãs prepararam, como forma de parabéns e cujo texto as irmãs deixaram escrito no livro de registro da Casa (Livro de Cânticos da Casa de Santa Fé, fl. 57):

No mundo nasceu um homem/ Que se chamava José,/ que de longes terras veio/ habitar em Santa Fé.

Estrilho: Eis aqui o nosso pai,/ Nosso pai que Deus nos deu,/ que de longes terra veio,/ cumprindo mandado seu. (...)

Assim passou este homem/ Seus dias em Santa Fé./ Roguemos por ele a Deus/ e também a São José.

Ibiapina falava muito em Nossa Senhora nas suas últimas horas. Falava às beatas: “Minha filha, você está vendo Maria? Olhe ali, minha filha, lá está Maria!” (MARIZ, 1997, p. 185).

No dia 19 de fevereiro de 1883, às 15 horas, faleceu o Padre Ibiapina. “Sua fama de santidade, firmada no exercício heroico das virtudes e guardada na memória popular, fundamentou a abertura de sua causa de canonização, ora em tramitação no Vaticano” (ARAÚJO, 1995, p. 207).

Comblin (2011), escrevendo a respeito de Ibiapina, diz:

Ibiapina foi o missionário completo, capaz de dar ao povo abandonado do Nordeste os sinais do evangelho que esse povo esperava e podia compreender. Longe de separar o “material” do “espiritual”, Ibiapina sabia que o evangelho sem as obras é puro vento sem consistência (p. 13-14).

Encerramos este capítulo, após uma incursão pela trajetória de vida do Padre Ibiapina, o que nos levou a refletir, como Halbwachs (2015), que uma das funções da memória “é a de promover um fio de ligação entre os membros de um grupo”. Para tal fim, pretendemos, no próximo capítulo, a partir do estado da arte, estabelecer um olhar sobre os grupos de seguidores do Padre Ibiapina, discutindo sua natureza e suas articulações com os diversos campos e subcampos da vida religiosa.

## 2 - PADRE IBIAPINA: APRENDIZ DOS SINAIS DO TEMPO<sup>16</sup>

Neste capítulo, o estudo se alicerçou na trajetória de vida do Padre Ibiapina, considerando a afirmativa de Halbwachs (2015, p. 41) de que toda memória individual existe sempre a partir de uma memória coletiva e, ainda, que os homens tecem suas memórias a partir das diversas formas de interação que mantêm com outros indivíduos. Segundo Pollak (1989):

A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementariedade, mas também as oposições irreduzíveis (p. 6).

Para alcançar tal objetivo, a partir de Bourdieu (2004), investigamos o campo religioso e os subcampos em que se desenrolou a ação missionária de Ibiapina e seus seguidores. De acordo com o autor,

A profecia opõe-se ao corpo sacerdotal da mesma forma que o descontínuo ao contínuo, o extraordinário [...]. Ao ordinário, o extra cotidiano ao cotidiano, ao banal”, mas, para realizar-se, a profecia tem de morrer enquanto tal a fim de “fundar uma comunidade capaz de perpetuar-se numa instituição apta a exercer uma ação de imposição e de inculcação duradoura e contínua (relação entre profecia de origem e o corpo sacerdotal” (p. 89-90).

Considera-se, nesse momento, que lembrar e esquecer, sob o ponto de vista da historiografia contemporânea, adquiriram densidade e complexidade para além do que a memória tradicionalmente as concebe. Isto é, mais do que funções intrínsecas e mútuas, estes atos polares da memória são também resultados de determinadas condições históricas; procuramos, ainda, elaborar o estado da arte sobre a conceituação do catolicismo popular sertanejo no qual está inserido o Padre Ibiapina com seus beatos e beatas e a ação delimitadora da europeização ou romanização da Igreja, no Brasil.

---

<sup>16</sup> Expressão colhida de um poema cujo título é “Apressador de Urgências”, de autoria da Irmã Agostinha Vieira de Mello, 2003, por ocasião do octogésimo aniversário de nascimento do Padre Comblin.

## 2.1- TECENDO O FIO DE ARIADNE: O CATOLICISMO POPULAR – MÍSTICOS, BEATOS, FANÁTICOS, MESSIAS E PROFETAS

Para Michel de Certeau (2011, p. 62): “Toda pesquisa historiográfica se articula com um lugar de produção socioeconômico, político e cultural”. Quando se refere, particularmente, às características do trabalho do historiador, o autor ressalta que a operação historiográfica tem a singularidade de aludir ao domínio e a um lugar ao praticar a sua investigação.

Resumidamente, pode-se dizer que, a seu ver, existe um saber histórico dentro de um lugar, e entre o saber e o lugar se ajusta o enquadramento das pesquisas. “O estudo histórico está muito mais ligado ao complexo de uma fabricação coletiva do que ao estatuto de efeito de uma filosofia pessoal ou à ressurgência de uma ‘realidade’ passada. É o produto de um lugar” (CERTEAU, 2011, p. 73).

A partir dos anos sessenta e primeira metade de 1970, a produção sociológica sobre o catolicismo começou a enfocar os movimentos religiosos de contestação que ocorreram nos sertões nordestinos do Brasil, na segunda metade do século XIX e primeira metade do século XX. Classificados como milenaristas ou messiânicos, tais movimentos foram associados à violência “decorrente do caráter moral e das disposições interiores de indivíduos que não teriam ascendido ao nível da racionalidade moderna que teria alcançado a sociedade brasileira como um processo natural e irreversível” (STEIL, 2010, p. 1).

Então, a partir de que lugar devemos pesquisar uma determinada narrativa decorrente de um fato social? As denominações atribuídas a algo correspondem à realidade que se pretende designar? São místicos, fanáticos, milenaristas ou messiânicos os movimentos que eclodiram no Nordeste brasileiro a partir da segunda metade do século XIX e primeira metade do século XX?

Uma das asserções básicas da teoria sociológica sobre a religião, desenvolvida por Pierre Bourdieu, é a de que ela é uma estrutura estruturante (2007) e ele a trata como linguagem: sistema simbólico de comunicação e de pensamento. Portanto, “é enquanto sistema de pensamento que a religião interessa à sociologia, uma vez que ela opera para uma dada sociedade a ordenação lógica do seu mundo natural e social, integrando-o num *cosmos*” (OLIVEIRA, 2003, p. 178). Em outras palavras, para a religião, o que existe ou que venha a existir tem sentido por se integrar numa certa ordem cósmica.

Ao enfatizar a produção de sentido (assumindo a contribuição de Max Weber), Bourdieu descarta a crítica iluminista da religião (como se ela fosse um sistema explicativo, equivalente à filosofia ou à ciência) e a ponta sua especificidade: unir cada evento particular à ordem cósmica (OLIVEIRA, 2003, p. 178-179).

Por isso, à medida que a religião é um sistema simbólico, ela é estruturada, porque seus elementos internos se relacionam entre si, formando uma totalidade coerente capaz de construir uma experiência. Diante disso, os vários pares dicotômicos que compõem o sistema religioso (sagrado e profano, céu e terra, eterno e temporal) irão funcionar como alicerces sobre os quais se constrói a experiência vivida. “Alicerces, porque, sendo revestidas de caráter sagrado, elas não podem ser postas em discussão e podem assim assegurar o consenso lógico e moral de qualquer sociedade” (OLIVEIRA, 2003, p. 179).

Bourdieu (2007) fala, ainda, do poder de *consagração*, que seria uma função eminentemente política desempenhada pela religião, com sua eficácia simbólica revestida da habilidade de transfigurar instituições sociais em instituições de origem sobrenatural. “O mesmo efeito de consagração pode aplicar-se a atributos de grupos ou pessoas, que passam a ser considerados como frutos do desígnio divino ou de uma ordem natural intocável” (OLIVEIRA, 2003, p. 179). Sendo assim, reafirmamos seu caráter de força estruturante da sociedade. Uma vez aplicada às relações sociais, ela dá necessidade, virtude e transforma o “assim é” em “assim deve ser”.

A isso Bourdieu (2007) chama de *alquimia ideológica* (grifo nosso) porque, ao revestir o que é produto humano com o caráter sagrado, conforme disserta Oliveira (2003, p. 180), “desempenha a função simbólica de conferir à ordem social um caráter transcendente e inquestionável [...]”, residindo aí, “sua eficácia simbólica e, ao mesmo tempo, sua função eminentemente política”.

Essa transfiguração, essa alquimia religiosa faz com que o campo religioso não somente cumpra funções de atendimento de demandas estritamente religiosas, correspondendo aos interesses por ações e práticas mágicas, mas esteja vinculado a demandas propriamente ideológicas, donde a “necessidade de legitimação das propriedades associadas a um tipo determinado de condições de existência e de posição na estrutura social” (BOURDIEU, 2007, p. 84). A demanda ideológica corresponde, por conseguinte, à:

espera de que uma mensagem sistemática seja capaz de dar sentido unitário à vida, propondo a seus destinatários privilegiados uma visão coerente do mundo e da existência humana, e dando-lhe os meios de

realizar a integração sistemática de sua conduta cotidiana. Portanto, capaz de lhes fornecer justificativas de existir como existem, isto é, em uma posição social determinada ( p. 85-86).

Ainda segundo Bourdieu (2007), as correlações entre essas duas tensões definem a dinâmica do *campo religioso* como um *campo de forças* (pode ser comparado a um campo magnético). O autor procura explicar a produção e o consumo dos bens religiosos, relacionando seus componentes internos (os diferentes agentes religiosos) aos interesses externos dos grupos ou classes sociais cuja posição é legitimada pela religião. Portanto, existe o trabalho religioso quando os homens produzem e objetivam as suas práticas e discursos revestidos de sagrado, atendendo, assim, a necessidade de expressão de certo grupo ou classe social.

Enquanto a experiência mística e a especulação permanecem na esfera subjetiva, o trabalho religioso só se completa quando as crenças e práticas sugeridas por alguém socializam-se como crenças e práticas de um grupo, por pequeno que seja (OLIVEIRA, 2003, p. 182).

A produção de bens simbólicos de salvação, que ocorre dentro do campo explicitado, recebeu o nome de “trabalho religioso” e pode ser classificado de acordo com a sua procedência, podendo ser *anônimo ou coletivo*, quando efetuado por leigos, ou *institucional*, quando produzido por especialistas ou agentes de uma crença oficial.

De fato, esses dois polos são abstrações e não realidades históricas. Eles apenas ajudam a situar as religiões entre esses dois extremos: uma sociedade simples, onde todos fossem produtores de sentido religioso para seu próprio uso; e outra, onde o trabalho religioso estivesse monopolizado pelos produtores e todos os demais membros fossem consumidores dos bens simbólicos (como no modelo ideal de cristandade, que separava a nobreza, o clero e os “leigos”) (OLIVEIRA, 2003, p. 183-184).

A busca incessante pela hegemonia da produção, organização e distribuição dos bens religiosos, manifestada dentro do campo religioso por um grupo de especialistas, é contrabalançada pelo agir de grupos e classes dominadas. Estes buscam outro sentido em uma via alternativa de explicação da sua condição existencial, recorrendo à autoprodução religiosa ou aos especialistas que agem paralelamente às determinações das instituições oficiais. Esclarece Pedro Ribeiro de Oliveira (2003), quando comenta a dinâmica do campo religioso segundo a concepção de Bourdieu (2007, p. 186):

Há, portanto, duas fontes de tensões internas ao campo religioso: uma que opõe agentes especializados à autoprodução dos leigos, e outra, que opõe os agentes especializados entre si no atendimento das demandas leigas.

Entendidas quais são as relações que sustentam o campo religioso, é preciso saber como estes bens simbólicos, produzidos por um grupo que detém um tipo de conhecimento, impõem-se aos outros que não possuem acesso ao conhecimento específico. Por isso, é preciso compreender bem, principalmente as relações que se estabelecem entre os especialistas do sagrado (os que fazem o catolicismo oficial, romanizado) e os leigos, beatos e conselheiros, com seu catolicismo popular.

### 2.1.1 Em busca de uma definição para o catolicismo popular, místico

Será possível definir um catolicismo “místico”? Ao falar de mística, nos referimos à apreensão do mistério ou do “sagrado”, que são modos de revelação<sup>17</sup> do divino, sobrenatural, ou, ainda, transcendente.

Paul Tillich (1984) dá a “mistério”, que etimologicamente vem do grego *muein*, o significado de “fechar os olhos” ou “fechar a boca”, apontando que um mistério genuíno é experimentado em uma atitude que transcende a nossa cognição ordinária. Assim, segundo o autor: “O mistério transcende o ato de ver, de enfrentar os objetos, cujas estruturas e relações se apresentam ao sujeito para o seu conhecimento, isto é, precedem a relação sujeito-objeto” (TILLICH, 1984, p. 97).

Portanto, o mistério acontece quando a razão é levada além de si mesma, até o fundamento mais profundo, que se manifesta como o “totalmente outro”, que ora se manifesta como o *mysterium tremendum*, no momento demoníaco, quando se identifica com o terror e angústia, ora no mistério divino da experiência religiosa – o *mysterium fascinans*,<sup>18</sup> com a fascinação da união erótico-mística (ALVES, 1975, p. 97).

A experiência mística designará então todo e qualquer encontro com o divino ou transcendente, onde são superadas as categorias da

---

<sup>17</sup> Revelação “é a denominação que se dá ao ato de desvendar, de tornar claro e compreensível alguma coisa, por meio de uma comunicação. A palavra provém do termo latino *revelatio* que, etimologicamente, se refere à ação de “retirar o véu” de algo ou de alguém e, assim, desvendar o que anteriormente estava escondido (Enciclopédia digital Latino-Americana <http://theologicalatinoamericana.com/>)

<sup>18</sup> Rudolf Otto, na sua obra “O Sagrado”, define o sentimento de criatura, um reflexo da experiência do *numinoso*, que se apresenta como *mysterium tremendum et fascinans* (2007, p. 37-45).

linguagem discursiva num sentimento de comunhão apenas comunicável através de símbolos religiosos (HIGUET, 1984, p. 21).

Certeau (2015), diante do grande dilema que se esconde por trás da palavra “mística”, opta por limitar sua análise a partir de uma mudança de perspectiva que ocorre no século XVI, tomando como referência dois aspectos que lhe são constitutivos: *pragmático e metalinguístico*. Mas, qual foi essa mudança?

A mudança se deu porque “mística” era um adjetivo que significava uma “maneira de dizer”; e o que ocorreu no século XVI foi importante, porque de adjetivo, “mística passou a ser substantivo (a mística)”.

A mística, pois, não reúne, nem regula suas práticas, mas é um nome de algo que não poderia converter-se em objeto (senão místico) e que não deixa de julgá-las enquanto lhes escapa. Desvanece-se em sua origem (CERTEAU, 2015, p. 84).

Nesta pesquisa, chamamos de “místicos” todos os fenômenos religiosos que implicam relações diretas ou imediatas com o Sagrado, isto é, “relações que dispensam ou reduzem de maneira significativa as mediações de discursos – preferindo a linguagem do símbolo – e das instituições reguladas de forma oficializada da religião” (HIGUET, 1984, p. 22).

Por isso, iremos nos referir a um catolicismo “rústico”, “místico”, “profético”, “messiânico”, não institucionalizado, não racionalizado, não teologizado. Temos a certeza de estar tratando de um tipo ideal: a religiosidade (no nosso caso, do catolicismo!), sabendo-se, também, que ele não existe de forma pura, pois a reação contra o peso das instituições inclui um momento de anomia ou de “caos”, mas a necessidade de segurança leva à reconstituição da ordem institucional sob outras formas, a partir do que foi pesquisado, interpretado, escrito, sobre esse fenômeno, a partir da segunda metade do século XX

### 2.1.2 As primeiras interpretações

Thales de Azevedo publicou, em 1955, o primeiro trabalho acadêmico com foco exclusivo no catolicismo, o “Catolicismo no Brasil”. Na obra, o autor pretende situar os fenômenos religiosos como integrantes da psicologia coletiva, na qual se manifestam as concepções populares acerca do sobrenatural e do divino. As manifestações religiosas surgem, assim, como respostas às aspirações e

necessidades de ordem psíquica, de maneira especial as relacionadas com a busca de segurança e segurança afetiva.

Ao que parece, seu objetivo, ao publicar aquele trabalho, foi o de romper com as leituras feitas até então, nas quais essas manifestações religiosas eram tratadas como comportamento exótico, da mesma maneira que na narrativa da nação brasileira. Neste trabalho, assumimos uma perspectiva extremamente diferente daqueles que viam as práticas católicas “como pitorescas ou exóticas, ou como aspectos depreciativos e ridículos da fé popular, ou como esquisitices com que o cientista social poderá se distrair” (AZEVEDO, 2002, p. 7).

O autor também demonstrava preocupação com a mudança que vinha ocorrendo no período: o início de uma diversificação no campo religioso brasileiro. Faz um levantamento das questões que seriam importantes para investigação pelas Ciências Sociais:

A expansão e as características do protestantismo, do espiritismo, do ocultismo, da teosofia, como as implicações sociais da indiferença religiosa e do próprio ateísmo; do peculiar anti-clericalismo brasileiro; dos sincretismos encarados não somente do lado das religiões africanas e do espiritismo mas do lado do catolicismo; dos surtos de fanatismo e de misticismo em torno dos líderes carismáticos, de taumaturgos e até sacerdotes católicos como o padre Cícero e o padre Antônio de Urucânia (AZEVEDO, 2002, p. 6).

Assim, pode-se dizer que Azevedo não foi apenas o precursor dos estudos sobre o catolicismo no Brasil, mas, que ele foi o primeiro a chamar a atenção para a diversificação do campo religioso e para a necessidade de as Ciências Sociais investigarem esse fenômeno.

### 2.1.3 Visões em que predominam a realidade econômica

A partir dos anos 60 do século XX, teve início a virada que causou o colapso das esperanças desenvolvimentistas.

As contradições internas e externas do desenvolvimento econômico, o conflito entre os donos do poder e as classes pobres, a compreensão de nossa situação como um capitalismo dependente (cabendo-nos as desvantagens do capitalismo, sem usufruir suas vantagens...) e finalmente a inauguração de um estado totalitário em 1964, solução de força para os conflitos indicados acima, decretaram o fim de esquema ideológico anterior (ALVES, 1978, p. 116).

Uma ideologia que ganha força neste vácuo é o marxismo. Uma parte das pesquisas sobre os movimentos sertanejos se inscreve nesta ideologia. Uma primeira

obra de grande alcance é a de Rui Facó, "*Cangaceiros e fanáticos*", publicada em 1963. Livro de valor histórico extraordinário, com uma interpretação inédita das políticas em curso no Brasil, analisadas com o rigor da dialética marxista. O autor apreende a História como um processo de lutas de classe. Para ele, o papel político das classes dominantes é impedir a organização de comunidades, entendidas como o ajuntamento de pessoas pobres em várias áreas do Nordeste brasileiro.

Ao lado dessa análise, Rui Facó identificou, no papel político das classes dominantes, uma reação para impedir a organização de comunidades, entendidas como o ajuntamento de pessoas pobres em várias áreas do Nordeste brasileiro.

Na abordagem de Facó, o catolicismo aparece "como a única ideologia possível entre aquelas camadas da população sertaneja" (1976, p. 132). Uma ideologia capaz de subverter o latifúndio, "mas, incapaz de realizar a revolução social, por se tratar de uma ideologia primária" associada a um estágio pré-capitalista do desenvolvimento das forças produtivas". Facó as denomina de "atraso medieval" (1976, p. 38).

O autor questiona a leitura oficial sobre o papel das lutas do campo, qualificadas como misticismo e, para alguns, dotadas de passividade no processo de resistência. Para ele, pode-se até encontrar características de uma resistência passiva a partir do papel desempenhado por figuras como Antônio Conselheiro, Beato José Lourenço e Padre Cícero. No entanto, essa passividade como forma de luta não era real e concreta no conjunto das manifestações de resistências no campo, no século XX (FACÓ, 1976).

Facó (1976) não compreendia os sertanejos como "atrasados" e "fanáticos", mas, antes de tudo, como vítimas de uma "monstruosa organização social", que ainda hoje impediria uma visão idealista e romantizada das classes oprimidas. A religião é vista por ele como uma determinação da superestrutura da realidade econômica. Ainda na esteira da realidade socioeconômica como determinante da produção religiosa popular, Pedro Assis Ribeiro de Oliveira, em seu livro "*Religião e dominação de classes*" (1985), comenta:

Até então, ela (a religiosidade popular) funcionava como garantidora das relações pré-capitalistas, sacralizando os laços de dominação/dependência pessoal e representando a ordem social pré-capitalista como a manifestação terrena da ordem cósmica estabelecida por Deus (p. 263).

O capitalismo agrário, porém, vem dissolver a dominação pessoal. O senhor enfraquecido não consegue mais cuidar do camponês, assim desprotegido. A ordem

social começa a ruir, o camponês não entende mais o mundo. Não só a situação econômica piora: “o camponês sente a ruptura da aliança entre poderosos e fracos como uma quebra de compromissos sagrados” (OLIVEIRA, 1985, p. 239). Proteção, promessas e obrigações de auxílio falham: rompem-se os laços sagrados. O mundo torna-se desencantado. Os camponeses reagem pela intensificação de sua produção religiosa; mas, uma vez que as práticas tradicionais se mostram ineficazes, eles partem para práticas mais poderosas:

Jesus se reencarna, ou São Sebastião, o chefe dos militares, volta; os beatos os anunciam: e os camponeses deixam tudo e o seguem, porque já não há mais lugar para eles – lugar só no novo mundo, no novo século, no século da liberdade, da ordem e da festa. Diante desta experiência, o camponês reage pelo banditismo ou marginalidade social, pela migração pelo sertão, ou pelo protesto religioso (OLIVEIRA, 1985, p. 240).

O autor acrescenta: “Os movimentos religiosos de protesto camponês aparecem como sendo determinados pela mudança de relações sociais de produção” (p. 266). Este mecanismo não funciona no sentido mecanicista ou economicista – estes esquecem a importância da vontade humana –, no sentido de que “tal processo provoca a reação dos dominados, mas não define qual seria a produção religiosa dela decorrente. Essa produção religiosa é moldada pelos atores sociais” (OLIVEIRA, 1985, p. 267).

Mas, ainda havia uma questão de fundo marxista: a força histórica das classes populares. Teriam elas capacidade de enfrentar, de maneira consciente, a luta de classes? Eric Hobsbawm, em “*Rebeldes primitivos*” (1978) e o “*Banditismo*” (2010) afirma que elas irão influenciar, por muito tempo, as pesquisas das ciências históricas, antropológicas e sociológicas no Brasil.

Nesse momento, o historiador buscava compreender a formação do que chamou de “movimentos sociais pré-políticos”. Isto é, que apresentavam uma postura de oposição à ordem social vigente – ordem comumente estabelecida em forma de organizações socioeconômicas pré-capitalistas –, mas que não tinham um programa político preciso. Tais movimentos eram formados por

Gentes pré-políticas que não encontraram ainda uma linguagem específica para expressar suas aspirações sobre o mundo. Apesar de que os movimentos que eles participam muitas vezes são movidos pela cegueira e pela insegurança do terreno em que se movem, quando comparados ao que chamamos de modernos, não por falta de importância ou que sejam marginais (HOBSBAWM, 1983, p. 11-12).

Ao atribuir real importância a tais movimentos, Hobsbawm retira um caráter negativo dessas formas de insurgências às quais chama de arcaicas. As diferenças com os métodos de ação modernos são explicitadas, não no sentido de atraso dos rebeldes, mas como formas de adaptação a contextos históricos específicos.

Ao refletir sobre o banditismo, Hobsbawm está interessado nas transformações, sendo estas explicadas de forma estrutural. E, para isso, importam tanto os condicionamentos econômicos e sociais como a sublevação pelas ideias, subvertendo assim a maior crítica feita ao materialismo histórico: seu suposto determinismo entre base (estruturas econômicas e sociais, *grosso modo*). O método utilizado por Hobsbawm implica, ao invés disso, “uma consideração da superestrutura também como base, ou seja, a importância das ideias”, de maneira que importa analisar “a lógica interna de sistemas e comportamentos” que “se adequam ao modo pelo qual as pessoas vivem em sociedade em sua classe particular e em sua situação particular da luta de classes, contra aqueles de cima, ou [...], de baixo” (HOBBSAWM, 2010, p. 199).

Esta pesquisa nos fez perceber que a visão marxista cai num evolucionismo mecânico. É a luta de classes como meta histórica que comanda tudo. Parece, assim, que os autores não se adaptaram ao mundo moderno, que tem suas formas específicas de lutar.

#### 2.1.4 Visão Socioantropológica

José de Souza Martins (1981), em suas diversas obras, sobretudo em “*Os camponeses e a política no Brasil*”, oferece-nos sua visão sobre os movimentos rurais, sobretudo o de Canudos, na tentativa de recuperar a “história dos trabalhadores e rebeldes”, pois até agora a história do Brasil é “a história das suas classes dominantes” (MARTINS, 1981, p. 184).

Messianismo, como aconteceu em Canudos e no Contestado; banditismo social, como aconteceu no Nordeste com Antônio Silvino e Lampião; associativismo e sindicalismo, como aconteceu com as Ligas Camponesas e com os sindicatos de trabalhadores rurais (MARTINS, 1981, p. 185).

Segundo o autor, os movimentos e as lutas camponesas são antigos. Como, por exemplo, o messianismo e o cangaço no Nordeste brasileiro, sem dúvida alguma

uma resistência de classe que buscava romper com a exploração implantada pelo sistema latifundiário e seus coronéis.

Ainda conforme Martins (1981), tal processo foi marcado pela expropriação de posseiros, foreiros, parceiros e arrendatários que, principalmente nas décadas de 1940 a 1970, culminaram em confrontos destes com os fazendeiros, seus jagunços e, muitas vezes, contra os governantes e a sua polícia. Estes governantes, na maioria das situações, movidos pela busca de apoio político, auxiliavam os fazendeiros na constituição e ampliação de suas terras, em detrimento de outros.

Os grupos religiosos e milenaristas têm uma “presença quase sempre ativa nas lutas camponesas” (MARTINS, 1981, p. 28). A teoria segundo a qual a religião seria suplantada pela política não se confirma.

O movimento sindical e político-partidário no campo passa a cobrir uma boa parte do espaço que antes era ocupado pelo messianismo e pelo banditismo social, mas não cobre, mesmo hoje, todo o espaço. É significativo que o movimento messiânico e o movimento sindical se entrecruzem com frequência, sem causar nos seus participantes o mesmo choque que tal cruzamento causa nos guardiães da pureza política das lutas populares (MARTINS, 1981, p. 30).

O misticismo dos camponeses não pode ser explicado como limitação de classe, segundo Martins. Seu trabalho quer libertar os movimentos milenaristas de conceitos sufocantes que uma perspectiva evolucionista lhes impôs. O autor interpreta sucintamente o movimento de Canudos: a Lei de Terras e a entrada do capitalismo no campo afastam os pobres de suas terras.

Os moradores passaram a ter de oferecer ao fazendeiro determinado número de dias de trabalho gratuito ou mediante baixa remuneração no canavial. A concessão do sítio para lavoura de subsistência fica cada vez mais dependente do trabalho no canavial (MARTINS, 1981, p. 44).

Para interpretar os movimentos messiânicos, Martins conseguiu resgatar o espaço livre, abrindo o cerco restritivo do ideário evolucionista. No entanto, este esforço não trouxe ainda uma valorização concreta do papel da Religião.

Foi Maria Isaura Pereira de Queiroz quem conferiu peso ao tema do messianismo no Brasil, a partir de 1965. O seu livro “*O messianismo no Brasil e no mundo*”, baseado na famosa tipologia de Max Weber acerca da autoridade carismática e do conceito de carisma, procura englobar os movimentos rurais brasileiros da República Velha (1889-1930) no conceito de messianismo. Em vasta obra, ela realçou

a importância política dos movimentos rústicos e sua capacidade de adaptação ao mundo moderno.

A autora se coloca em oposição às interpretações marxistas, posição respaldada pela sua compreensão da economia dos movimentos. A meta não seria a luta de classes, mas a contribuição ou adaptação ao desenvolvimento econômico e ao progresso. “A reorganização da sociedade rústica fornece a base ao progresso” (QUEIROZ, 2003, p. 347).

Queiroz (2003) trilha por uma visão funcionalista e racionalista quando evidencia, nos sertanejos, capacidade de entrar no mundo moderno, descartando sua resistência à civilização e seu apego a tradições sagradas. “Em função do maior nível de instrução, da vivência mais diversificada e do descortino de seus líderes as comunidades messiânicas erigidas funcionam como polos de desenvolvimento econômico regional” (p. 305).

Numa situação de anomia, surgem os movimentos messiânicos com um objetivo claro: “Surgindo em tais condições e como uma reação contra elas, o intuito da reorganização e reordenação das relações sociais de tais movimentos é manifesto” (QUEIROZ, 2003, p. 319). Tentam preservar a essência da sociedade rústica, a sua moralidade e as relações comunitárias religiosamente sancionadas. A autora acrescenta:

Na comunidade anterior ao grupo messiânico, ninguém se preocupava em fazer coincidir o comportamento efetivo com os valores coletivos vigentes na comunidade enquanto numa comunidade messiânica esta preocupação era máxima (p. 319).

Sendo assim, os movimentos messiânicos podem ser considerados conservadores ou talvez inovadores, enquanto o combate à anomia, pelo fortalecimento de valores, padrões morais, regras rígidas, como no caso de Canudos, é conservador. Quando, como no Contestado, inaugura novos padrões, procura anular a estrutura e organização vigentes para reformulá-las, é inovador. “Nenhum dos messias sertanejos pregou somente contra a camada abastada e superior, contra grandes proprietários de terras, num sentido classista” (QUEIROZ, 2003, p. 324). A autora esclarece que o Messias é sempre um líder reformista, às vezes conservador, às vezes inovador, mas nunca revolucionário, pois “não busca a destruição nem de estrutura nem de organização social existentes; não quer aniquilar o que é vigente, e sim dar-lhe meios de funcionar melhor” (QUEIROZ, 2003, p. 329).

Este conceito de messianismo ganha novos contornos quando se trata de salvaguardar o caráter racional e progressista dos movimentos. Sustenta a autora, contra Max Weber, Eric Hobsbawm e outros, que os movimentos messiânicos não são movimentos de rejeição e fuga do mundo, mas, sim, de adaptação e transformação. A função do Messias é ser produtor do progresso:

Assim a vocação do líder messiânico não seria tanto a vocação religiosa, mas uma intuição desenvolvida para problemas sociais, constituindo a religião um meio de que lança mão, consciente ou inconscientemente, para legitimar as soluções que propõe para as crises que o preocupam (QUEIROZ, 2003, p. 370).

Maurício Vinhas de Queiroz, em *Messianismo e conflito social: a Guerra Sertaneja do Contestado: 1912-1916*, lançado em 1966, em comemoração aos cinquenta anos do término da Guerra Sertaneja do Contestado, se propõe entender a dinâmica do movimento messiânico sob uma perspectiva teórica, partindo de “uma exposição dos fatos tão fidedigna, clara e completa quanto possível” (p. 4). O autor conseguiu realizar esse objetivo ao apresentar o desenrolar dos episódios num quadro fundamentado numa detalhada coleta e análise de depoimentos, reportagens, documentos, processos etc., facilitando ao leitor o entendimento de um acontecimento obscuro de nossa História.

O movimento messiânico se configura no momento em que se desencadeia um processo de crise na sociedade sertaneja, que passa a ser envolvida de modo mais direto pelas decisões que emanam dos grandes centros urbanos do país. A canalização para a área em questão de capitais e da força de trabalho necessária para o estabelecimento da ligação ferroviária com o extremo sul, ao mesmo tempo em que se inicia a exploração dos recursos florestais por companhias estrangeiras, provoca o solapamento da base sobre a qual se fundamentava a organização tradicional, que era a propriedade da terra. Compreende-se, então, por que, a partir de um determinado momento, ocorre um movimento messiânico que se transforma mais tarde numa guerra franca, que faz do sertanejo um jagunço, “esse demônio de fúria, coragem inventiva e pertinência” (VINHAS DE QUEIROZ, 1977, p. 2).

### 2.1.5 Retorno ao Sagrado

Os estudos históricos e socioantropológicos baseados na realidade econômica muito contribuíram para desfazer o preconceito de “banditismo” com referência aos movimentos de protesto religioso. Mas, tanto a linha desenvolvimentista emanada do positivismo e liberalismo como a marxista são interpretações do mundo “que querem fundamentar-se na economia e para as quais a economia fornece a base de toda visão do mundo” (COMBLIN, 1982, p. 222). Constata Duglas Teixeira Monteiro (1974): “No caso de movimentos de rebeldia com um teor religioso, a dimensão religiosa pode então ser facilmente alijada como um epifenômeno – uma capa que apenas esconde o que seria essencial” (p. 12). Em seus estudos de sociologia da religião Monteiro dá ênfase à dimensão religiosa dos acontecimentos.

Em sua obra principal, “*Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*”, Monteiro retoma o tema do milenarismo e propõe uma nova e diferente interpretação daquela que havia sido apresentada por Maria Isaura Pereira de Queiroz. Assim, enquanto Maria Isaura enfatiza os eventos gerais do Contestado e considera a religião como um epifenômeno que escondia o que era essencial ao movimento, Duglas Teixeira Monteiro procura compreender o significado das ações religiosas e dos rituais para os atores sociais envolvidos com o movimento.

Monteiro (1974) mobiliza os mesmos velhos elementos históricos há tanto conhecidos, mas, redefine-os dentro de um outro quadro teórico, fá-los adquirir novos conteúdos e, portanto, mudar de sentido. Um dos vários elementos reinterpretados é a frequência com que tais movimentos se apresentam como monarquistas, daí para a repisada reflexão corrente, comprometidos com o retrocesso. Porém, o autor se detém e tenta entender o conteúdo desse ideal de monarquia por parte dos que se insurgem, não como uma simples volta a um passado considerado melhor, mas, sim, “um símbolo que exprime [...] a única alternativa política formal que conheciam”. (MONTEIRO, 1974, p. 11).

O velho século ligado ao Império era aquele das antigas relações de dominação paternalista e pessoal: a entrada do capitalismo pleno na região do Contestado, com as grandes companhias expulsando os antigos moradores vai expor a verdadeira face dessas relações. O povo do campo ficará desprotegido, ao mesmo tempo, ante a velha e a nova ordem. Se a República é o presente e ela nos é perversa, e só ouvimos falar numa alternativa para ela, que é a monarquia, então desejamos a monarquia;

mas, segundo o autor, uma monarquia simbólica, expressão da carência e desorientação desse povo.

Essa nova perspectiva foi enriquecida pelas áreas do saber ativadas: além da Sociologia, a Antropologia, a História, e também a Literatura, a Teologia e as teorias do mito. Assim, por exemplo, o cômodo rótulo de fanáticos e hereges classicamente atribuído, no Brasil, a esse tipo de rebeldes, perdeu seu sentido, porque o autor examinou a doutrina católica e mediu os desvios com relação a ela. E, se os encontrou, procurou analisar quando esses desvios começaram, como tal, a ser considerados na própria história da ortodoxia, remetendo, em certos casos, ao cristianismo primitivo e mesmo aos tempos bíblicos, para encontrar a explicação.

As questões levantadas passaram a ser, então: que significado têm a persistência e a descontinuidade no que se refere à ortodoxia católica? Que relação têm certas persistências e descontinuidades com as camadas do mito ou, melhor dizendo, com o pensamento escatológico existente que, às vezes, aflora em outras rebeliões? A que necessidades profundas ou conjunturais atendiam? Resume Lísias Negrão a interpretação de Monteiro:

Com a emergência das oligarquias regionais republicanas, comprometidas com a modernização e com a expansão das formas capitalistas de relação de trabalho, entram em crise os segmentos patrimonialistas da sociedade brasileira, sustentados pelo mandonismo local. Baseados até então em relações clientelistas, que vincularam o coronel ao agregado, regidas por um código tradicional de direitos e deveres recíprocos, que associavam de forma integrada consenso e coerção, os “mandões” locais não reúnem mais condições de honrar seus compromissos. Dá-se assim um processo que Douglas Teixeira Monteiro chamou de “desencantamento do mundo”, correspondente à disjunção entre consenso e coerção. A violência rotineira oculta aflorou, e a dominação patrimonialista revelou totalmente sua face cruel. Somente a religião rústica, que forneceria os quadros ideológicos aos sertanejos poderia servir de instrumento capaz de propiciar o novo “Reencantamento do mundo” (NEGRÃO, 1983, p. 54-55).

No entanto, um aspecto que acreditamos ser de grande importância consiste no fato de o autor mostrar como pairou, no Contestado, o sonho do “reino da liberdade”, concretizado na festa permanente. À medida que a festa cotidiana ali perdeu seu caráter de ocasião excepcional para alívio coletivo de tensões, a vida nos redutos tendeu a se tornar uma festa permanente, uma recuperação da alegria de viver. Acabando assim, a nosso ver, a dualidade entre a festa profana e a sacra.

Dando-nos a entender que todas as insurreições, religiosas ou laicas, têm a ver com a esfera dos valores e com o desejo de superação da infelicidade.

Além de todos os outros temas estudados por tantos autores, os errantes do novo século vêm nos inspirar a não continuar errando em qualquer século.

Eduardo Hoornaert (1974), para defender certa abordagem histórica, lembra que a história deve estar atenta ao que acontece ao homem comum e não apenas à clássica história dos grandes personagens, “narrada pelas fontes diplomáticas escritas. Tal historiografia pode ser interessante nas horas vagas, mas, não interessa a quem está na luta” (p. 27).

Nesta abordagem o autor adota a postura teórica dos historiadores franceses, como Febvre e Braudel, defendendo a história de cunho econômico e social, influenciada pelo marxismo, fazendo oposição a uma história política, defendida pelos historiadores do século XIX, como Ranke e Macauley (HOORNAERT, 1974).

Utiliza, também, o termo “cultura da pobreza”, emprestado do antropólogo norte-americano Oscar Lewis (1961), para relacioná-lo às correntes missionárias, as quais divide em quatro movimentos: os jesuítas, os missionários brasileiros do século XIX, os atuais missionários católicos e os protestantes. De maneira específica, a “cultura da pobreza” está ligada aos jesuítas.

Hoornaert (1974) o considera assistencialismo, quando destaca a proteção dada, pelos jesuítas, aos índios das missões. Sua tese é a seguinte: “A proteção aos índios criou no Brasil a cultura da pobreza que sobrevive até hoje” (1974, p. 38). Para o autor, o grande problema é que, no Brasil, a cultura da pobreza criou aspectos de um sentimento de marginalidade, de abandono, de inferioridade e de desvalorização social.

Por outro lado, Hoornaert acredita que os missionários do século XIX deixaram uma marca no povo, de uma ética para o desenvolvimento, exemplificando com os casos de Padre Cícero, em Juazeiro do Norte, no Ceará, e de Padre Ibiapina, no interior de Pernambuco, Paraíba, Ceará, Piauí e Rio Grande do Norte. Eles conseguiram transformar as cidades em que intervieram com obras sociais e políticas, através da educação ou pelos famosos “conselhos” que influenciavam as pessoas que ali residiam.

Ibiapina (1806), Antônio Conselheiro (1830) e Pe. Cícero (1844), considerados “os maiores evangelizadores do sertão nordestino” no cenário do século XIX, segundo Modino (2014), embora nascidos em anos mais ou menos distantes,

foram contemporâneos, inclusive chegaram a se cruzar pelos caminhos de suas vidas e missões. Com Antônio Conselheiro, certamente ocorreu um primeiro encontro quando o apóstolo da caridade fora juiz em Quixeramobim. Ali o menino Antônio Vicente Mendes Maciel deve ter visto várias vezes aquele famoso magistrado que tentou muitas vezes pacificar a contenda entre os Maciéis e os Araújo, tendo ele ficado do lado dos primeiros. Alexandre Otten (1990) acredita que houve um tempo em que o Conselheiro chegou a acompanhar Ibiapina em suas missões (p.272). Nas vezes em que se encontraram, certamente o futuro Conselheiro se impressionou com o exemplo de Ibiapina, procurando imitá-lo em alguns pontos<sup>19</sup>.

Segundo Araújo (1995), o encontro com Padre Cícero e Padre Ibiapina aconteceu em 1865, na missão do Cariri. O jovem Cícero Romão Batista se fez presente na inauguração da primeira Casa de Caridade da região. Naquele mesmo ano, aquele jovem ingressou no Seminário de Fortaleza, aos 21 anos de idade(61). Provavelmente as pregações e o exemplo de Ibiapina também influenciaram a vocação do futuro Pe. Cícero (p.380-381).

## 2.2- O CATOLICISMO POPULAR: SANTORIAL E DEVOCIONAL

Ao abordar o campo do catolicismo denominado popular<sup>20</sup>, é necessário esclarecer que não é muito fácil demarcar seus limites. Não obstante os numerosos estudos<sup>21</sup>, escritos, pesquisas, esforços tipológicos realizados no Brasil, vamos aqui tentar fazer alguns resgates.

A primeira pergunta que emerge consiste em definir o que é “catolicismo” e quem é “católico”. Não vamos entrar em declinações dogmáticas ou teológicas. Mas, se observarmos o último censo demográfico, perceberemos que, mesmo com a

---

<sup>19</sup> Um dos exemplos dessa imitação se dá no campo da humildade, no combate ao luxo, na preocupação incessante com as obras, (OTTEN, 1990, p. 273); frase como “Só Deus é grande”, a saudação “louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo”; as orientações sobre a reza do terço à boca da noite e a salve-rainha ao meio dia, algo levado à prática, em Belo Monte; e a devoção ao Bom Jesus dos pobres (p. 273).

<sup>20</sup> Expressão usada para indicar a religiosidade popular brasileira que, de fato, é católica; trata-se do catolicismo como é vivido na prática pelo povo brasileiro que, em geral, se distancia do que é vivido pela Igreja oficial.

<sup>21</sup> Podemos citar os trabalhos dos pesquisadores do Cehila (Centro de Estudos de História da Igreja Latino Americano), tais como Eduardo Hoornaert, Riolando Azzi e José Oscar Beozzo, entre outros.

redução dos que se declaram católicos, os números indicam que 64,6%<sup>22</sup> da população brasileira se diz pertencente à Igreja Católica.

Gilberto Freyre (1936) acentuava a importância do catolicismo na formação do povo brasileiro como um elemento integrador entre as três raças que vão constituir a cultura brasileira. Diz ele:

Foi desse cristianismo doméstico, lírico e festivo, de santos compadres, de santas comadre dos homens, de Nossas Senhoras madrinhas dos meninos, que criou nos negros as primeiras ligações espirituais, morais e estéticas com a família e a cultura brasileira (1936, p. 11).

Podemos, então, considerar como catolicismo “aquele sistema de doutrina e prática moral-religiosa” que “os membros da Igreja Católica reconhecem como catolicismo” (DANTAS, 1982, p. 4). Chamando a atenção para o fato de que, dentro desse grupo, há comportamentos, motivações, visões de mundo, práticas religiosas, crenças extremamente diversificadas e que apenas uma minoria se aproxima dos padrões e valores ortodoxos do catolicismo.

Eduardo Hoornaert (1976a), no artigo “*O catolicismo popular numa perspectiva de libertação: pressupostos*”, utiliza a abordagem habitual quando destaca os aspectos antropológicos e históricos do catolicismo para que ele se torne possível; estrutura seu artigo, primeiro, pela percepção do problema e, em seguida, realiza uma aproximação histórica e antropológica da situação. Lembra, ainda, o total desconhecimento da cultura local nacional pelos nossos colonizadores e destaca:

Os primeiros missionários que abordavam o Brasil estavam imbuídos de uma forte ideologia religiosa que os fez desconhecer a validade e mesmo a existência de uma religião e cultura indígenas. Eram representantes de um catolicismo que desconhece suas fronteiras e só concebe a alteridade da religião dos outros em termos de marginalidade (HOORNAERT, 1976a, p. 189).

O autor enfatiza uma perspectiva de choque entre europeus e indígenas, na qual a não-validade da religião indígena era convicção dos primeiros missionários. O quadro de referência era o europeu e o missionário não se mostrava capaz de uma atitude de alteridade.

Para o autor, esses condicionamentos existiram até a década de 1970. Ele analisou as declarações episcopais e nelas percebeu, por parte da hierarquia, observações como as seguintes:

---

<sup>22</sup> Dado do Censo do IBGE de 2010.

A terminologia ‘catolicismo popular’ não existe. Os termos usados são: religiosidade popular, popular, povo. Para os bispos, o catolicismo popular não existe, pois só há um catolicismo, o catolicismo [...]. O povo é considerado ‘nosso’ [...] a reação dos bispos diante do ‘intruso’ claramente revela uma atitude possessiva do povo [...] o vocabulário usado acerca do povo revela uma atitude de descoberta e admiração: o povo é bom, ordeiro, ativo, sofredor, paciente, hospitaleiro, abnegado, resignado, simples, corajoso, religioso, admirável, sábio (‘mesmo sendo analfabeto’ (sic). Mas há, também, os aspectos negativos: povo alienado, fatalista, com motivações primitivas, com fraco espírito de iniciativa, supersticioso [...]. Analisando a religiosidade popular de modo específico, as referidas declarações episcopais revelam, de maneira ainda mais clara, o ‘lugar’ a partir do qual falam: é o lugar da ortodoxia que ainda não problematizou suas posições (HOORNAERT, 1976a, p. 192-193).

O catolicismo popular seria, então, uma das maneiras de tradução do catolicismo dentro das condições concretas da vida, com seu universo simbólico, sua linguagem e sua gramática particulares. Segundo Hoornaert (1999, p. 5):

O povo vendido, traído, humilhado e sangrado, não perdeu a sua dignidade, mas transformou os símbolos da religião dos dominadores em símbolos de sua fé em Deus, de sua paciência, apesar de tudo, de sua dignidade, em situações de extrema miséria e degradação, de sorte que o catolicismo popular se tornou a expressão mais valiosa do Evangelho na realidade brasileira.

O mesmo autor, fazendo uso de expressões como “catolicismo moreno”, “sertanejo”, sai em defesa de um catolicismo popular e diz:

Existem três atitudes bem distintas: uns negam simplesmente a existência de um Catolicismo Popular distinto do catolicismo estabelecido ou patriarcal: no Brasil só há um catolicismo que constitui o “cimento” da unidade Nacional. Outros aceitam o Catolicismo Popular, mas lhe negam toda originalidade e todo valor: o catolicismo vivido pelo povo é simplesmente a interiorização dos temas apresentados pela religião dominante. A nossa posição é a seguinte: existe um Catolicismo Popular distinto do Catolicismo Patriarcal. O povo tem uma cultura própria e podemos mesmo afirmar que o Catolicismo Popular constitui a cultura mais original e mais rica que o Brasil já produziu (HOORNAERT, 1991, p. 98-99). Grifo original.

O autor defende, ainda, que somente com uma revisão contínua nos pressupostos de ação junto ao povo seria possível uma abordagem do catolicismo popular em uma perspectiva de libertação. Uma dessas posturas seria a de que os agentes não teriam uma imagem idealizada do povo, havendo, desse modo, um risco de projetar no povo qualidades como generosidade e cordialidade. E, ainda mais importante, que eles fizessem uma opção mais consciente com relação ao

desprivilegiado, conduzindo, assim, a uma tentativa de rompimento com os colonizadores.

Perceber o problema do catolicismo popular significa, pois, abandonar o 'lugar' central que é o lugar de quem oprime o povo e passar a encarar o catolicismo do povo como uma fronteira a ser respeitada, uma alteridade desconhecida e original, uma novidade a ser estudada, ouvida, contemplada e admirada como uma revelação do próprio Deus (HOORNAERT, 1976a, p. 195).

Em outra obra, ao analisar o catolicismo popular, chamado por ele de "Cristianismo devocional", Hoornaert (1998) se pergunta: "Estaríamos, então, diante de uma forma alternativa de igreja, talvez a tão sonhada 'igreja dos pobres'? (p. 52). O autor chega à seguinte conclusão: "No fundo, estamos diante de um cristianismo originário que dispensa intermediários, um cristianismo 'devocional' " (p. 53).

Riolando Azzi (1976) tenta estabelecer uma tipologia do catolicismo popular em seu artigo "*Elementos para uma História do Catolicismo Popular*". Divide o artigo em dois enfoques: o sociológico, em que procura evidenciar alguns aspectos do catolicismo com um cunho de maior participação popular, e o histórico, em que pretende indicar, no contexto brasileiro, alguns aspectos do catolicismo popular.

Partindo do enfoque sociológico, o autor faz uma distinção entre dois tipos distintos de catolicismo que teriam influenciado a formação religiosa do Brasil. O primeiro consiste no *catolicismo tradicional*, que remonta ao início da colonização e é, portanto, composto pelos seguintes elementos: luso-brasileiro, leigo, medieval, social e familiar. "O catolicismo do Brasil é em máxima parte herança de Portugal: a maioria das tradições é trazida da terra-mãe, bem como o gosto pelas procissões, o hábito das romarias e a crença nos milagres" (AZZI, 1976, p. 96).

O segundo tipo destacado pelo autor diz respeito a um *catolicismo leigo*, devedor da instituição do Padroado, no qual as figuras dos eclesiásticos seriam secundárias, uma vez que eles eram considerados funcionários públicos, pagos pela Fazenda Real.

A iniciativa de muitas manifestações é tipicamente leiga: são os leigos que com frequência introduzem novas devoções no Brasil, constroem muitas vezes oratórios e ermidas para cultuar a imagem venerada, e em seguida se organizam em irmandades ou confrarias para zelar e manter o culto. Pode-se mesmo dizer que dentro da mentalidade tradicional o catolicismo é uma religião do povo, não do clero (AZZI, 1976, p. 89).

Um catolicismo medieval. Apesar de afirmar que, no Brasil, não existiu uma Idade Média significativa, para Azzi o catolicismo aqui implantado foi fruto de uma tradição medieval decadente e deformada: “É dentro desse contexto medieval que surgem eremitas e os irmãos, as recolhidas e as beatas, as Ordens Terceiras e as Irmandades, as romarias, as procissões e as inúmeras formas de devoção tradicional” (1976, p. 99).

Pedro A. Ribeiro de Oliveira (1972), em artigo intitulado “*Religiosidade popular na América Latina*”, sintetiza uma pesquisa sociológica encomendada pela Conferência Episcopal Latino-americana (Celam), em preparação para a Conferência Episcopal de Puebla, no México. Oliveira afirma que todo o estudo centrado na religiosidade popular acabaria por se limitar apenas às manifestações ligadas ao catolicismo popular. Primeiro, pela limitação dos recursos recebidos para tal e, depois, “por ser o catolicismo um sistema religioso definido, enquanto o termo religiosidade seria uma noção muito vaga para ser operacionalizada, por incluir não apenas as manifestações religiosas, mas, outras práticas” (ANDRADE, 2012, p. 183).

No que se refere ao vocábulo *popular*, Oliveira explica que o termo seria utilizado como contraposição ao *doutrinal*. Assim, conceitua o catolicismo popular da seguinte forma:

O catolicismo é uma religião que se incorpora numa instituição específica, a Igreja Católica, que é a sua portadora por excelência. É uma instituição que oficialmente, propõe a doutrina, determina a forma do ritual e estabelece normas a que devem sujeitar-se seus membros. O catolicismo popular, portanto, deve ser encarado como um desvio em relação ao que é oficialmente proposto pela Igreja, sem, entretanto, constituir-se outro sistema religioso (OLIVEIRA, 1972, p. 355).

Em seu livro “*Religião e dominação de classes*”, Oliveira (1985) define sociologicamente o catolicismo popular como um conjunto de representações e práticas religiosas que ligam o ser humano ao sobrenatural pela intercessão dos santos e santas, independentemente da mediação dos religiosos institucionais. As origens desse catolicismo podem ser encontradas nos tempos do Brasil colônia. É a autoprodução religiosa que o define, pois, nele, uma comunidade se une pelos seus atos religiosos em uma atividade comum e autônoma. No entanto, em uma sociedade de classes, os rituais populares católicos estão vinculados aos símbolos religiosos do catolicismo oficial, do catolicismo romanizado. Diz o autor:

A autoprodução religiosa popular não fica, portanto, separada da produção oficial, mas guarda com ela uma relação dialética: ela exprime as condições de existência das classes dominadas e subalternas, fazendo uso dos códigos religiosos oficiais. Isto significa que o Catolicismo Popular incorpora elementos do catolicismo oficial – os significantes – mas, lhe dá uma significação própria, que pode inclusive opor-se à significação que lhes é oficialmente atribuída pelos especialistas. O resultado é que o mesmo código religioso é diferentemente interpretado pelas classes sociais de maneira que, sob uma unidade formal, escondem-se, de fato, diversas representações e práticas religiosas (OLIVEIRA, 1985, p. 135).

Quais características dominantes constituem o catolicismo popular? Waldo César (1976, p. 6), no seu artigo “*O que é ‘popular’ no Catolicismo Popular*”, constrói uma análise do conceito de popular e propõe quatro enfoques dialéticos para ele ser compreendido. O primeiro enfoque aponta que o catolicismo popular se identifica como rural em contraposição ao urbano (enfoque ecológico). O catolicismo rural, mesmo transplantado para a cidade, carrega em si sobrevivências de uma “mística da natureza”; nele, é vista uma dependência incondicional face às forças do cosmo, vividas como manifestação do sagrado. “Seu mundo vivido está povoado de presenças misteriosas e atuantes de santos e demônios, de Deus e de almas que cobrem a vida, a história, o ambiente, e as pessoas com a nuvem do religioso” (LEERS, 1977, p. 69-76).

Outra dimensão acentuada por Waldo César acerca desse enfoque, destaca que o catolicismo popular rural é, sobretudo, festivo. Nesse sentido, estão incluídas todas as manifestações de piedade que se externam sob os símbolos do catolicismo em ciclos, onde são ressignificadas as estações do ano e as datas da vida: festas dos santos padroeiros, dias de festa no ciclo do ano (a exemplo da Sexta-feira Santa, com a procissão de Jesus morto, enfeitado festivamente).

As festas religiosas se transformam em pontos culminantes da vida social e as tradições religiosas são funcionais para a conservação do estado presente. Os rituais, além do contato com o sagrado, permitem recriar a consciência coletiva do povo. Esse catolicismo conta com os rituais oficiais (missa e sacramentos) e acrescenta novos sentidos para torná-los mais funcionais para a vida (batismo-saúde, confissão-cura, sacramento-compadrio). Dito de outra forma, conforme popularmente consagrado: “muita reza, pouca missa; muito santo, pouco padre”. Portanto, não é um catolicismo independente da hierarquia eclesiástica, mas uma retradução dele.

Como segundo enfoque, Waldo César (1976) assinala que popular se opõe a oficial (enfoque político). Temos que dizer, de antemão, que a denominação “popular” é externa: quem o nomeia são os grupos privilegiados (elite), deixando clara, assim, a diferença em relação às outras classes. Quando o “popular” é aplicado ao catolicismo, aparece com as seguintes conotações: sem poder, pobre, leigo, sem cultura, não reconhecido criativamente, próximo à vida. Em contraponto, tudo o que for contraste vai caracterizar o catolicismo oficial: poderoso, rico, clerical, instruído, dominante.

O catolicismo popular, nesse sentido, se caracteriza por religiosidade simples e espontânea, contraposta à organização da religião oficial. Enquanto, “a lei” é proposta pelo catolicismo oficial, com sua hierarquia, desde que os missionários chegaram no Brasil, juntamente com o projeto de colonização, permanecendo fora da responsabilidade do povo, a religião popular expressa convicções pessoais que exprimem a busca de mais segurança perante as incertezas da vida.

Portanto, a distinção popular/oficial coincide, em grande parte, com a distinção entre tradicional/moderno. O catolicismo tradicional – presente no catolicismo popular atual – já foi oficial no tempo da colônia e do império: é o tradicional catolicismo luso-brasileiro, medieval, congruente com a sociedade, leigo e familiar. O catolicismo renovado ou modernizado é, por sua vez, romano, tridentino, sacramental, individual e clerical. “Ele foi introduzido pela ação dos ‘bispos reformadores’ no século passado e marginalizou aos poucos o catolicismo hoje chamado de tradicional” (HOORNAERT, 1974, p. 34-36).

Podemos ainda acentuar que esse catolicismo popular, tradicional, era uma religião leiga, com suas devoções próprias e suas iniciativas religiosas, como a organização das irmandades e confrarias. Assim, nele, as festas dos santos – novenas, procissões e rezas –, poderiam ser realizadas sem a presença do padre. Quando o padre é convidado, ele participa, ele está a serviço do povo, que tem desejos e esperanças concretas para com ele.

No que se refere ao terceiro enfoque, podemos chamá-lo de cultural: o popular é aquilo que não se aprende na escola, em oposição ao letrado, erudito. A religião popular será das classes não escolarizadas, dos “não-padres”, “dos leigos para os quais a religião não é nem saber especializado ou profissão” (CESAR, 1976, p. 13).

É preciso atentar para o fato de que o simbolismo popular é, geralmente, rejeitado – como antropomórfico ou ingênuo – pelos teólogos, agentes de pastorais e intelectuais do sagrado.

O catolicismo popular constitui, porém, uma verdadeira cultura, no sentido antropológico do termo, expressando-se por um conjunto de crenças, de rituais e de formas de organização peculiares. É um sistema cultural que imprime na pessoa um conjunto de disposições profundas e duradouras que formam o “sentimento religioso do povo”. Também porque proporciona ao crente “uma cosmovisão” adequada, uma resposta à questão do sentido da vida, do sofrimento e do mal (MARZAL, 1976, p. 129).

Por fim, “popular” significa sagrado, em oposição a secular (enfoque religioso). Na concepção popular do mundo,

dá-se um valor religioso a todos os eventos da vida, sejam os do dia-a-dia, sejam as grandes decisões, de tal forma que a vida prática parece envolvida por um certo mistério que a torna dependente do domínio religioso (CESAR, 1976, p. 14).

Diante disso, podemos afirmar que o catolicismo popular é sacral. Ele se constrói não em cima de uma visão secular, mas sob uma visão em que a realidade é sacralizada. Nesta realidade, Deus e os demais seres sobrenaturais estão presentes, manifestam-se de imediato no mundo e na história. Ele é também marcado pela preponderância do rito e do acesso mágico ao sagrado, tendo certa funcionalidade nos momentos de situações de dificuldades, como se, pelo rito, o homem forçasse o sagrado a fazer milagres.

Além disso, o catolicismo popular pode ser caracterizado pelo lugar central que nele ocupam “constelações devocionais e de proteções” (OLIVEIRA, 1972, p. 355). O autor explica que a constelação devocional

se compõe da totalidade das práticas pelas quais o homem toma contato diretamente com um ser santo e pessoal. São todos os atos de piedade pelos quais pode ser estabelecida uma relação íntima para um ser santo, de modo semelhante como se dá entre duas pessoas. As práticas que dão acesso a esta relação direta e pessoal podem ter caráter individual como oração, novenas, práticas de piedade diante de imagens de santos, ou coletivo (como festa, procissão) (p. 356).

É por meio destas práticas que o crente estabelece uma aliança com seu santo ou reforça a já existente. Aliança que nunca poderá ser rompida. O santo desempenha o papel de ‘padrinho do céu’, com obrigações mútuas que existem entre padrinho-afilhado. “O devoto deve prestar um culto regular ao santo. Este, por sua vez, deve

proteger seu devoto nesta vida e lhe facilitar o acesso à vida eterna” (OLIVEIRA, 1978, p. 74).

A partir dos aspectos analisados do catolicismo popular, santorial e devocional podemos dizer que é uma religião caracterizada pelo misticismo. Espontâneo, criativo, leigo, dispensando a mediação sacramental e doutrinal da instituição eclesial e seu principal representante – o padre –, o catolicismo popular procura proteção através de um contato imediato com o sagrado – na sua fascinação e repulsa – que ele encontra na natureza e na história, realizando, assim, uma ressignificação da vida cotidiana.

Assim, ela traduz em si mesma a sede de Deus, que somente os pobres e os simples podem experimentar; ela torna as pessoas capazes de terem rasgos de generosidade e predispõe-nos para o sacrifício até o heroísmo, quando se trata de manifestar a fé; ela comporta um apurado sentido dos atributos profundos de Deus: a paternidade, a providência, a presença amorosa e constante, etc. Ela, depois, suscita atitudes interiores que raramente se observam alhures no mesmo grau: paciência, sentido da cruz na vida cotidiana, desapego, aceitação dos outros (PAULO VI, 1975, nº 48).

A espinha dorsal da religiosidade popular é a mística, ou seja, a espiritualidade. Está presente em todas as expressões do catolicismo e em todos os graus da consciência popular.

### 2.2.1- Catolicismo Popular Sertanejo

O Catolicismo Popular Sertanejo é uma forma nordestina do Catolicismo Popular, que é típica do Sertão e tem como núcleo a figura do conselheiro, “provavelmente enraizada em estruturas ameríndias” (HOORNAERT, 1973, p. 59). Essa manifestação do Catolicismo é profundamente marcada pela tradição dos beatos e beatas, segundo o costume dos sertanejos, com suas cantorias e rezas populares; além disso, ele é também caracterizado pelo medo do diabo e pelo hábito de rezar o terço e o ofício.

Nesse catolicismo, as manifestações dos ritos religiosos se renovam, mudam. Mesmo assim, não significa que os adeptos do Catolicismo Popular Sertanejo não necessitem mais da intermediação do catolicismo romano, como, por exemplo, dos sacramentos. Seu ritual seguiu uma matriz de catolicismo familiar. Esse foi o catolicismo difundido no Sertão do Nordeste brasileiro pelos missionários, através das Santas Missões, sobretudo pelos capuchinhos, que aqui estão presentes desde o Brasil Colônia. Segundo Hoornaert (1997):

O sertanejo nordestino vive imerso num mundo referencial bíblico e cristão, reconhece os símbolos, sabe interpretar as figuras. É herdeiro de uma longa e bonita tradição teológica, sendo ele mesmo um teólogo. Teólogo sofrido, de mãos calejadas, mas teólogo. Embora não acostumado ao mundo das letras, produz versos, poesias e textos que não são de forma nenhuma simplórios, mas carregados daquela sabedoria sofrida, típica do povo da terra, feita de desencanto mas também de uma esperança indestrutível. [...] Não cartesiano no sentido de se operar uma rígida separação entre a racionalidade e a emotividade, entre os conceitos claros e as imagens, entre o experimentado e o sonhado. [...] Sua teologia é mística e escatológica, espera um tempo bom após tanto sofrimento (p. 63-64).

De acordo com o autor, Padre Ibiapina, Antônio Conselheiro e Padre Cícero “são três figuras religiosas nordestinas que, por assim dizer, caracterizam a religião do sertão na segunda parte do século XIX e primeira do século XX” (HOORNAERT, 1997, p. 95).

Maria Isaura Pereira de Queiroz, na obra *O messianismo no Brasil e no mundo*, (2003), analisando esse catolicismo usa a expressão “catolicismo rústico”. Já o pesquisador potiguar Câmara Cascudo rememora: “O povo tem uma fé de antes, durante e depois dos Concílios e da Patrística” e, ironicamente, cataloga esse tipo de prática como “catolicismo ignorante” (CASCUDO, 1985, p. 429). Costa e Silva (1982, p. 14) chama essa forma de devoção de “catolicismo sertanejo” e vê seus adeptos como “um tipo de cristão entre tantos que o cristianismo fez surgir, mundo afora, em dois milênios. Não cabe avaliar se mais ou menos ortodoxo que os outros”.

Essa forma de compreender a relação homem-Deus-natureza nos sertões do Nordeste pode ser atestada, no decorrer do século XX, como bem expressa a letra de uma música, abaixo, a súplica do sertanejo, na voz de Luiz Gonzaga, intitulada “Súplica Cearense”:<sup>23</sup>

Oh! Deus, perdoe este pobre coitado/  
que de joelhos rezou um  
bocado/  
pedindo pra chuva cair sem parar.

Oh! Deus, será que o Senhor se zangou/  
e só por isso o sol se  
arretirou/  
fazendo cair toda chuva que há.

Senhor, eu pedi para o sol se esconder um tiquinho/  
Pedi pra chover,  
mas chover de mansinho./  
Pra ver se nascia uma planta no chão.

Oh! Deus, se eu não rezei direito, o Senhor me perdoe,/  
eu acho que  
a culpa foi/  
desse pobre que não sabe fazer oração.

Meu Deus, perdoe eu encher os meus olhos de água./  
E ter-lhe pedido  
cheinho de mágoa,/  
pro sol inclemente se arretirar.

<sup>23</sup> Sobre a música Súplica Cearense: a letra é de Gordurinha e Nelinho e foi gravada por Luiz Gonzaga, 1979, LP “Eu e meu pai” (RCA).

Desculpe eu pedir a toda hora pra chegar o inverno./ Desculpe eu pedir para acabar com o inferno,/ que sempre queimou o meu Ceará.

Tendo esta música como referência, percebemos várias questões: a concepção divinizada do controle da natureza, o Deus cristão, o Senhor domina de forma absoluta os fenômenos climáticos e, através deles, pune ou gratifica os homens, em consequência das suas práticas de vida; ainda podemos perceber o papel fundamental destes fenômenos climáticos: seca, chuva, inundações, na vida dos sertanejos que, em boa parte, vivem da agricultura; e, por fim, a prática da oração, da súplica, que transformaria alguns rituais da Igreja católica em metodologias mediadoras a favor dos homens, junto a Deus.

Pode-se, assim, depreender que a religião “popular, sertaneja, ignorante”, dentre outros termos, não pode ser reduzida a uma realidade menor, desprezível, caricaturada, da doutrina oficial da Igreja Católica e dos seus sacerdotes.

Diante do assunto que passamos a apresentar existem três atitudes bem distintas: uns negam simplesmente a existência de um Catolicismo Popular distinto do catolicismo estabelecido ou patriarcal: no Brasil só há um catolicismo que constitui o “cimento da unidade nacional”. Outros aceitam o Catolicismo Popular mas lhe negam toda originalidade e todo o valor: o catolicismo vivido pelo povo é simplesmente a interiorização dos temas apresentados pela religião dominante. A nossa posição é a seguinte: existe um Catolicismo Popular distinto do catolicismo patriarcal. O povo tem uma cultura própria e podemos mesmo afirmar que o Catolicismo Popular constitui a cultura mais original e mais rica que o Brasil já produziu (HOORNAERT, 1991, p. 98-99).

Com base nesta visão, compreender e lidar com o catolicismo do povo é uma tarefa instigante e desafiadora, uma vez que não podemos ‘coisificá-lo’, nem fechá-lo em um ‘sistema religioso’; a atitude que devemos ter, diante desse fenômeno, deve ser de abertura e respeito.

Ao longo dos anos em que trabalhei nas comunidades rurais, durante as festas dos padroeiros, era comum presenciar manifestações de alegria ao término das festas, que contavam com a procissão, barraquinhas ao redor da capela e as pessoas demonstrando satisfação. Atrás disso tudo, havia a resignação da perda da colheita, uma doença na família, uma vez que, para o povo, era “tudo vontade de Deus”.

Esse mesmo povo tinha suas celebrações sem a mediação do padre: a coroação de Nossa Senhora, depois de um mês inteiro de novena; as procissões de madrugada, roubando São José, para lavar seus pés no rio, em tempos de seca; os

puxadores de rezas, as benzedeadas que curam o mau olhado e a espinhela caída; os curandeiros com suas *mezinhas*, feitas de plantas e ervas medicinais.

A coragem e a resignação com que o camponês aceita os muitos sofrimentos da vida, porque Jesus sofreu muito também; a confiança que o povo tem em seus santos protetores e milagreiros, no benzedor que cura mordedura de cobra, na rezadeira de reza brava; certas práticas talvez pareçam ao visitante de fora exageradas, esquisitas ou atrasadas, mas para o povo continuam a ter sua significação e fazer parte de sua vida cotidiana, porque 'sempre foi assim' (LEERS, 1977, p. 9).

É notável a grandiosidade observada em todos os aspectos vivenciados durante a pesquisa: nos gestos, no linguajar do povo que fala de Deus, de Jesus, de Nossa Senhora, o tempo todo; que manda gente "prá lugar ruim"; estórias de Jesus e Pedro que vão de boca em boca, e não estão escritas em nenhum texto da Bíblia Sagrada.

Na unidade relativa do sistema católico de vida, a vitalidade reprodutiva e produtiva do povo rural é tão grande que sob pressão clerical transborda por todos os lados as fronteiras marcadas pela autoridade eclesiástica e seus cânones (LEERS, 1977, p. 13).

A atitude da Igreja Oficial muitas vezes é condenatória, repressiva, através das ações adotadas pelo clero em relação a essas manifestações do povo e seus fenômenos religiosos 'heterodoxos'; só recentemente, a Igreja se tornou mais tolerante. Mesmo assim, documentos como o de Puebla (1979, p. 451) usam expressões como "purificar a religião do povo", criando, assim, uma situação confusa para o povo católico, que, de um lado, segue, com maior ou menor interesse, as diretrizes e imposições eclesiásticas oficiais, mas, por outro lado, esconde fatos por medo de censura.

Esta vitalidade é percebida nas festas, novenas e rezas que o povo organiza, por conta própria, em suas casas, ermidas ou em redor de cruzeiros; é também percebida na fé que brota dos 'milagres' disseminados oralmente, além de nos benzedeados, beatos e beatas, santos vivos que nunca receberam, e não receberão, o reconhecimento da Igreja oficial.

À guisa de conclusão, podemos dizer que, em muitos aspectos analisados, o catolicismo popular, santorial e devocional, é um catolicismo autônomo, leigo. Caracterizado pela espontaneidade e criatividade leiga e pela dispensa da mediação sacramental e doutrinal da instituição eclesial e do seu principal representante, o padre. Dessa forma, ele é interpretado como uma negação prática do catolicismo

romanizado e não como uma forma popular de viver o catolicismo. Isso advém da 'renovação' estabelecida pelo episcopado através do Concílio Vaticano I, que não compreendeu os diferentes elementos significativos constituintes desse catolicismo e estabeleceu uma dicotomia cultural que nomeia o outro como menor, como algo periférico e supersticioso.

### 2.3 - A IGREJA OFICIAL E O CATOLICISMO DO POVO

Conforme Riolando Azzi (1977), "desde sua criação em 1551, na Bahia, o episcopado do Brasil procurou exercer uma ação de controle da devoção popular e implantar, na medida do possível, a reforma tridentina" (p.104). Refere-se ao Concílio de Trento, que representou a consolidação da Reforma Católica implantada no século XVI.

No Brasil, as duas forças mais poderosas que operaram na implantação da Reforma Católica foram a Companhia de Jesus e o episcopado. Durante a época colonial a Companhia de Jesus teve um aspecto predominante, pois a atuação do episcopado foi muito débil e limitada. Os jesuítas constituem a grande força mobilizadora da colônia, reagindo fortemente contra as mancebias dos colonos portugueses, com os quais se solidarizam com frequência os próprios membros do clero secular. Somente a partir do período imperial o episcopado passa a assumir uma posição de liderança no movimento de Reforma Católica (AZZI, 1976, p. 106).

Mas, foi a partir do período imperial (1822-1889), mais precisamente no Segundo Império, que o episcopado brasileiro passou a unir forças em torno do ideal tridentino, mediante o movimento dos bispos reformadores, que procurou levar adiante a referida reforma, que atingia tanto o clero quanto o povo. "O governo imperial, fundamentado no Padroado, sustenta o catolicismo tradicional, enquanto o episcopado brasileiro, com apoio da Santa Sé, defende o catolicismo renovado" (AZZI, 1976, p. 109).

Aos poucos foi-se fazendo a romanização da Igreja do Brasil, mediante vinculações mais estreitas com a Santa Sé, sob a orientação dos bispos reformadores, com a colaboração de religiosos das congregações europeias, principalmente os lazaristas, redentoristas e salesianos, que foram chamados para colaborar na romanização<sup>24</sup>. Tal empreendimento era de duas ordens:

---

<sup>24</sup> Movimento de reestruturação interna da hierarquia eclesiástica com a finalidade de reforçar seu poder espiritual, reafirmando os cânones da fé e da moral.

- 1) restaurar o prestígio da Igreja e a ortodoxia da sua fé e 2) remodelar o clero, tornando-o exemplar e virtuoso, de modo que as práticas e as crenças religiosas pudessem ficar de acordo com a fé católica, apostólica e romana de que a Europa se fazia então estandarte (DELLA CAVA, 1977, p. 32).

Os responsáveis pela referida expressão foram os brasilianistas: o sociólogo francês Roger Bastide (1898-1974) e o historiador estadunidense Ralph Della Cava, professor da Universidade de Colúmbia. A romanização é discutida no artigo clássico de Roger Bastide, *Religion and the Church in Brasil*. Ralph Della Cava, a partir dos conceitos elaborados por Roger Bastide, apresentou e desenvolveu o conceito de ultramontanismo e romanização em sua obra *Milagre em Joazeiro* (1977, p. 31-34; 43-44).

Os efeitos da chamada romanização sobre o catolicismo popular foram importantes; como afirma Pedro Ribeiro de Oliveira, “a romanização aparece, pois, como um processo de repressão clerical do catolicismo do povo. Porém, este último nem por isso desapareceu [...], sobreviveu à margem do controle clerical” (1976, p. 136).

Ressalta-se que o objetivo do catolicismo romanizado era afastar os fiéis do catolicismo popular, orientando-os para a prática do catolicismo romano, sobretudo a recepção e vivência dos sacramentos. Portanto, era preciso combater o catolicismo popular, pois assim se livraria os fiéis da ignorância e de outros males. Oliveira (1980, p. 181) diz ainda:

Para a burguesia agrária, como para os bispos e clérigos, a luta contra o Catolicismo Popular apresentava-se como uma luta contra a ignorância, o fanatismo, as superstições, as crenças atrasadas, as práticas imorais. O combate aparecia, portanto, como uma missão educativa a ser desempenhada pelo aparelho religioso, para elevar o nível cultural e religioso das grandes massas populares.

Desse modo, consistiu em um movimento marcado por uma ambiguidade, pois da mesma forma que mudou a Igreja, preservou-lhe as tradições. Ao mesmo tempo que a Igreja procurava se adaptar a uma nova sociedade, também decretava a ortodoxia, a autoridade eclesial e o fim da autonomia leiga. Com isso, indiretamente proclamava o fim da religiosidade popular presente nos movimentos citados. Portanto:

A romanização foi a modernização conservadora do catolicismo brasileiro. Surgiu após os generalizados ataques da Revolução Francesa contra o clero e os privilégios, bens e doutrinas da Igreja. A fase mais intensa da romanização começou no pontificado de Pio IX,

em 1846, e prosseguiu até a Primeira Guerra Mundial (SERBIN, 2008, p. 79).

Comblin (1966) critica o que denomina de *processo de re-europeização*<sup>25</sup>, ocorrido no século XIX. Processo também vivido pela Igreja brasileira, ocorrido após 1870, época em que houve o movimento de *restauração* na Europa<sup>26</sup>. Este movimento levou ao distanciamento da Igreja em relação ao povo e sua religiosidade, criando uma profunda divisão no catolicismo brasileiro:

De um lado ficou a maioria da população concentrada no campo, abandonada pela Igreja, entregue às manifestações populares e, de outro, ficou uma população urbana com uma Igreja europeizada e sem qualquer influência sobre os primeiros (ANDRADE, 2012, p. 155).

Comblin (1968b) defende, ainda, a necessidade do estabelecimento de categorias que definam o catolicismo no Brasil, afirmando que as tipologias existentes não dão conta da realidade nacional e propõe outra tipologia:

Há no Brasil [...] várias formas de catolicismo popular, várias estruturas perfeitamente coerentes e lógicas, cada uma na sua ordem. Mais ainda: o catolicismo oficial, definido pela tipologia e pelo direito canônico, nunca existiu [...] não devemos destruir o catolicismo popular, mas deixar que os próprios cristãos populares o melhorem dentro do seu próprio dinamismo (p. 48).

Durante o período Imperial (1822-1889), o episcopado brasileiro se vinculou mais estreitamente a Roma. Podemos apontar algumas causas: a tomada de consciência, por parte do clero e do episcopado brasileiro, do sentido universal de Igreja e da importância da Sé pontifícia como centro da unidade e ortodoxia (FRAGOSO, 1980, p. 182). Um exemplo dessa vinculação foi dado por D. Viçoso, bispo de Mariana, que enviou nove alunos de sua diocese para estudar em Roma, pois “nada lhe agradava tanto como irem jovens de sua diocese beber à fonte pura das ciências divinas em Roma” (p. 182). Dentre este grupo de alunos seriam escolhidos os futuros bispos brasileiros,

como D. Pedro Maria de Lacerda para o Rio de Janeiro, D. Luís Antônio dos Santos para o Ceará, D. João Antônio dos Santos para Diamantina. Também as outras dioceses procuravam enviar seminaristas para Roma. Em 1870 estudavam no Seminário Latino-Americano 50 brasileiros, assim distribuídos: 18 de Pernambuco, 12 do Rio Grande do Sul, 8 do Ceará, 8 do Rio Grande do Norte, 7 da

---

<sup>25</sup> Conceito emitido por Gilberto Freyre, em Sobrados e Mucambos.

<sup>26</sup> Essa restauração é mais conhecida como ultramontanismo ou romanização.

Bahia, 2 de Santa Catarina, 1 da Paraíba e 1 de Sergipe (FRAGOSO, 1980, p. 182).

Naquele período, o Brasil contava com 11 dioceses, além da Arquidiocese de São Salvador, na Bahia: Rio de Janeiro, Mariana, Diamantina, São Paulo, Rio Grande do Sul, Goiás, Mato Grosso, Pernambuco, Ceará, Maranhão e Pará. “As Dioceses de Diamantina e Ceará foram criadas em 1853, e por conseguinte, foram as únicas criadas no Segundo Império” (FRAGOSO, 1980, p. 183).

Essa estreita ligação com Roma foi sintetizada pelo bispo de Mariana, D. Viçoso, que durante o conflito da Questão Religiosa assim se expressou: “Somos 12 bispos unidos em torno do Pontífice Romano, como os 12 apóstolos em torno de Pedro” (p. 182).

Naquele período, qual era a situação do clero brasileiro? Podemos salientar uma redução numérica. “Em 1854 o presidente da Província da Bahia queixava-se da ‘falta de sacerdotes’ para prover-se o cargo de coadjutores paroquiais” (FRAGOSO, 1980, p. 192). Redução que também acontecia nas outras províncias. “E as razões alegadas para tal redução eram o descrédito da vocação sacerdotal e a mesquinhez da cômputa que o Governo concedia” (FRAGOSO, 1980, p. 192).

Consoante a bibliografia consultada (FRAGOSO, 1980; SERBIN, 2008), podemos afirmar que tanto os bispos como o governo achavam que os padres falhavam naquilo que era a sua principal missão: a orientação espiritual e moral das massas. “A facilidade de acesso ao sacerdócio, os baixos níveis educacionais, o concubinato e o declínio das ordens religiosas reduziam a competência da Igreja” (SERBIN, 2008, p. 68).

A formação moral e intelectual do clero brasileiro, no período, “oscilava entre uma deficiência herdada de épocas anteriores e o esforço de reforma no tocante à formação sacerdotal” (FRAGOSO, 1980, p. 193).

Na Diocese do Ceará, em 1861, Dom Luís Antônio dos Santos foi nomeado seu primeiro bispo. Deparou-se com uma realidade assim descrita por Macedo (1961, p. 44):

Com uma população estimada em 720 mil habitantes, possuía apenas 33 padres dos quais mais de dois terços tinham, conforme se dizia, famílias constituídas e cujo prestígio, entre os leigos, havia atingido, em consequência, o seu ponto mais baixo.

O então eleito e empossado bispo, ao chegar na Diocese do Ceará, deparou-se com um estado de coisas que o levou a tomar atitudes drásticas. Diante do quadro,

sua primeira providência foi fundar o seminário da diocese, um decisivo passo em direção à romanização da igreja católica, no Ceará. Antigo aluno dos padres lazaristas franceses no seminário de Mariana-MG, Dom Luís os convidou para montar e dirigir o novo empreendimento. No mesmo período (1864), Ibiapina voltou ao Ceará, como missionário, e encontrou sua província natal sob ameaça de um surto de cólera; permaneceu no Vale do Cariri de outubro de 1864 a fevereiro de 1865.

O trabalho realizado por Ibiapina no Vale teve, realmente, algo de extraordinário: fundou uma congregação religiosa de mulheres, [...] reuniu pobres e ricos no trabalho em comum pela glória de Deus e pelo progresso material do homem. [...] Mas, no tocante à hierarquia eclesiástica militante e igualmente devota não teve boa acolhida, tendo sido, na realidade, por ela contestado (DELLA CAVA, 1977, p. 33).

No entanto, as interdições e os ataques à pessoa do padre-mestre e à sua obra contaminavam o clero nordestino, que cada vez mais se romanizava através do trabalho dos bispos da região. Ibiapina foi chamado por aquela corrente da Igreja de “padre inútil”. Sobre as suas dificuldades com a hierarquia religiosa, escreveu Comblin (2011, p. 46):

Os bispos da época queriam destruir as formas populares e mais ou menos carismáticas de lideranças religiosas. Quiseram destruir o papel dos Conselheiros, beatos ou beatas. Queriam promover a única autoridade religiosa prevista pelo direito canônico: a autoridade dos párocos. [...] A herança de Ibiapina foi atacada diretamente. Deixaram-na morrer sem fazer nenhum esforço para renová-la.

Aconteceu um fato que merece registro, pelo agir contraditório de Dom Luiz, que estava em visita pastoral em Sobral – CE:

No dia 21 de dezembro de 1862, compareceu a [sic] Casa de Caridade [Sobral, fundada em 28 de outubro daquele ano por Ibiapina] e ofereceu 380 mil réis para ajudar no funcionamento inicial (ARAÚJO, 1995, p. 366).

[...] daquela Casa, ouvindo na ocasião o discurso do Sr. Domingos Pinto Braga, um dos provedores, que destacou em sua fala, a Casa de Caridade, “fruto dessas santas missões”, “testemunho de quanto é sublime a doutrina cristã e poderosa a Palavra de Deus” (FROTA, 1974, p. 263).

Nessa mesma época, Padre Ibiapina se encontrava bem próximo dali, em Santana de Acaraú, onde passou os meses de dezembro de 1862 e janeiro de 1863, à frente da construção da Casa de Caridade daquela Vila; portanto, geograficamente, muito próximo do bispo.

Durante esta permanência em Santana, Padre Ibiapina sugeriu que os homens acrescentassem o nome de Maria, como sobrenome ao próprio nome, como ele mesmo fizera após sua ordenação sacerdotal. A proposta foi aceita e adotada por muitos, mas não recebeu a simpatia do Bispo Dom Luiz, que havia chegado ali em visita pastoral. Este pequeno e irrelevante incidente foi interpretado por alguns, como sinal de sérias divergências entre o missionário e o pastor diocesano. Houve até quem chegou ao deslante de afirmar 'que em janeiro de 1863', o bispo do Ceará foi pessoalmente a Sobral e condenou, de público, as práticas instituídas por Ibiapina e, a despeito da solidariedade geral, para com o missionário, ordenou sua saída imediata da diocese (ARAÚJO, 1995, p. 371).

Todavia, não demorou muito para que o modelo de Igreja, presente no projeto romanizador do bispo e o projeto missionário de Ibiapina, homens da Igreja, mas com práticas evangelizadoras diferentes, entrassem em conflito. Dom Luís Antônio dos Santos, bispo do Ceará entre 1861 e 1881, em sua aguerrida luta para implantar as reformas exigidas pela romanização, mandou, em 1863, que o Padre Ibiapina saísse de Sobral.

Porém, em 1869, cinco meses depois de o jornal "A Voz da Religião no Cariri" ter passado a publicar com frequência notícias de curas atribuídas ao Padre Ibiapina, Dom Luís ordenou que ele cessasse todo e qualquer trabalho missionário:

Palácio Episcopal do Ceará, 19 de julho de 1869. Muito Reverendo Snr. Tendo nós observado que em algumas missões, [...] tem aparecido não poucos inconvenientes, com detrimento da disciplina eclesiástica e daquela paz e harmonia que deve reinar entre o próprio Pastor e o rebanho, conhecendo nós que em grande parte isto é devido a não conhecerem os Reverendos Párocos as faculdades de que se acham munidos os Reverendos Missionários durante os tempos das Missões, e querendo nós obviar a este inconveniente mandamos a V. Revma. não permita nem consinta que Missionário algum de qualquer título e ordem que seja missione na sua paróquia sem licença nossa por escrito, na qual com a necessária autorização declaremos as faculdades de que o Missionário poderá usar neste Bispado, o que a V. Revma. cumprirá e fará cumprir para maior serviço de Deus e bem dos fiéis. Deus guarde a V. Revma, Luiz, Bispo do Ceará (PINHEIRO, 1950, p. 160).

Portanto, por obediência ao bispo do Ceará, que exigiu que Ibiapina renunciasse à direção das Casas de Caridade situadas no Cariri, ele se retirou da região, sem nunca mais retornar, conforme podemos constatar através de carta que escreveu à superiora da Casa do Crato:

Declaração que faz o Padre Ibiapina aos Irmãos, Beatos e Irmãs das Santas Casas de Caridade Cariri Novo. Fiz entrega das Casas de Caridade do Cariri Novo ao Excmo. [sic] Revmo. Sr. Bispo por segurar-lhes um venturoso futuro [...]. Digo adeus a todas as Casas, abraçando

as minhas queridas filhas órfãs e derramando uma lágrima de ternura paternal. [...] Adeus bom povo do Cariri Novo, eu vos abraço sem exceção porque de todos vós recebi testemunhos de amor e de simpatia que bem se conhecia que o vosso coração era meu, como o meu era vosso (PINHEIRO, 1950, p. 161).

Padre Ibiapina faleceu em fevereiro de 1883. E, mesmo depois de morto, continuou tendo a sua ação condenada pela Igreja-Instituição. Como se pode ver na carta de Dom Joaquim Vieira, bispo que sucedeu a D. Luis Antônio, endereçada ao Monsenhor Guidi, internúncio apostólico no Brasil, datada em 27 de março de 1897:

Presentemente ninguém mais liga importância às mulheres embusteiiras, que não fazem mais milagres e já caíram no ridículo; todo o fanatismo agora se concentra na pessoa do Padre Cícero que os ignorantes apelidaram de “Padre Santo”; é um segundo Antônio Conselheiro, que tem o dom de fanatizar as classes ignorantes. Cumpre-me cientificar a V. Excia. Revma. que nesta Diocese os casos de desequilíbrios das faculdades mentais são frequentes e ocasionais, e quase todos se manifestam por tendências para o maravilhoso [...]; isto devido ao Dr. Ibiapina, homem ilustrado em ciências jurídicas, mas supersticioso, que resolvendo ordenar-se, conseguiu esta graça sem estudar Teologia, e depois saiu a pregar pelos sertões de Pernambuco e do Ceará, e demorando-se mais nesta Diocese, onde muito contrariou o meu antecessor de saudosa memória, o Sr. Dom Luís: o Padre Cícero, o Sr. José Marrocos e outros foram discípulos deste Doutor Pe. Ibiapina. Daí vem em parte a história do Juazeiro.<sup>27</sup>

Verifica-se, assim, que as tentativas da Igreja para conter a religião popular faziam parte das tendências europeizantes que dominaram a cultura brasileira durante o Segundo Império e a Primeira República, dando margem a diversas interpretações acerca do catolicismo popular e suas lideranças, visando tirar o povo e seus líderes religiosos da ignorância, do fanatismo.

## 2.4 – IBIAPINA E A REVOLTA DO QUEBRA-QUILOS

Historicamente, o movimento Quebra-Quilos pode ser inserido no cenário de lutas e manifestações sociais do Império, que entrava em declínio na segunda metade do século XIX. "O Império mumificou-se na sua capacidade de promover reformas.

---

<sup>27</sup> Esta carta encontra-se em dois arquivos: os de Dom Mateus Rocha, beneditino, Rio de Janeiro (inédito): “Documentos sobre o Padre Cícero” e os de Mons. Francisco Assis Pereira, p. 75 (Documento inédito – Padre Cícero no Santo Ofício, 2004).

[...] O Quebra-quilos, no Nordeste, é uma dimensão da crise que a sua imobilidade não soube ou não pôde evitar” (SOUTO MAIOR, 1978, p. 5).

O principal motivo da revolta foi o estabelecimento do novo sistema métrico decimal, com o objetivo de substituir as antigas medidas usadas por comerciantes, ou seja,

a vara como bitola de cinco palmos, feitas em oitavados de madeira, de preferência a sucupira, facilmente aferível a mão de cada qual; como a libra de 450 gramas equivalente ao peso de alguns dobrões de quarenta réis – o popularíssimo gabão de cobre, e com as indefectíveis e imutáveis tigelas portuguesas (LYRA, 1939, p. 68).

Pobres e ricos se sentiram ameaçados pela lei imperial imposta em 26 de junho de 1862 (Lei nº 1.157), através da qual entrava em vigor o novo sistema métrico, seguindo o modelo do Sistema Métrico Francês. Vale ressaltar que os populares seriam os mais atingidos por essa lei.

Souto Maior (1978, p. 35) afirma, para explicar o contexto: “Havia em todo o Nordeste uma tal identidade de situações econômicas abrangidas e abrangentes de toda uma estrutura social”. Tratava-se de uma época em que não havia tantos meios de comunicação social e, assim, a revolta explodiu, quase ao mesmo tempo, em diversas cidades e povoados das províncias da Paraíba, Pernambuco e Rio Grande do Norte.

A respeito deste movimento, *A Província* publicou, sob o título “A onda cresce”:

Em Timbaúba e Goiana alguma coisa tem havido no sentido de resistência: não avultam por enquanto os fatos, mas alguma coisa há: sabemos das fontes fidedignas. Tanta compressão, tanto desbarato dos brios e do dinheiro do povo [...] algum dia, havia de começar o princípio do fim. [...] Quem pode marcar o dia do povo? (ed. 29 novembro 1862).

Souto Maior diz que a expressão “Quebra-Quilos” não é nordestina, uma vez que apareceu no Rio de Janeiro, em 1871, em decorrência das arruaças que lá aconteceram. Entretanto: “O ato depredatório de quebrar as medidas do novo sistema de pesos e medidas nas feiras adquiriu pouco a pouco, entre os quebra-quilos, uma ritualidade que os identificava perante as vilas e cidades nordestinas” (1978, p. 56).

Destaca-se que o primeiro grito de revolta foi dado em 7 de novembro de 1874, provavelmente em Fagundes, povoação próxima a Campina Grande, na Paraíba. Contudo, pela necessidade de encontrar culpados, de atribuir a alguém a função de “bode expiatório”, a política situacionista apontou, sem demora, “a sotaina jesuítica” e

o clero em geral, principalmente o Padre Calixto, vigário de Campina Grande, e Ibiapina.

O Presidente da Província da Paraíba, Silvino Carneiro da Cunha, queria convencer o Imperador que a causa principal da revolta foi o protesto às prisões dos bispos de Olinda e do Pará, Dom Vital e Dom Macedo, respectivamente. No entanto, os motivos da revolta eram os novos impostos, a lei do serviço militar obrigatório, chamada pelo povo de “lei da escravidão”, e a substituição das antigas medidas pelo sistema métrico decimal (daí o nome Quebra-Quilos).

Os jornais publicaram um texto anônimo, com um pseudônimo muito estranho – “Um Parahybano” –, que resumia a situação vivida pelo povo:

Essa Província tocou ao desespero. O peso dos impostos e o modo bárbaro de cobrá-los e as extorsões de todo o gênero feitas ao povo para saciar esse sorvedouro insaciável que se chama ‘necessidades públicas’ esgotaram afinal a paciência deste e lançaram-no no caminho da revolta. Não somos amigos das revoluções armadas, mas um povo que se deixa matar à fome é um povo suicida; e o suicídio é uma infâmia no povo como o é no indivíduo. O Governo do Imperador quer matar o povo à fome, o povo não achou recurso nos seus representantes e Governador que são meros instrumentos daquele Governo, não teve coragem para deixar-se matar, lançou mão do triste, mas único recurso que lhe restava – a força, está no seu direito porque defende sua vida (p. 25-26).

Não se pode concluir que “Quebra-Quilos” foi consequência da Questão Religiosa, mas, para o povo simples do interior nordestino, os grandes males vinham dos inimigos da Igreja. Tudo parecia claro, nítido: o bem vinha da Igreja, dos padres, como o Padre Ibiapina, o mal só poderia vir de quem estava contra a Igreja e contra os padres. Ora, a Maçonaria estava em briga com a Igreja, jogando padres e bispos nas prisões; então a conclusão foi simples: a Maçonaria estava do lado do governo, o que implicava que todos os males só poderem advir daí.

Conforme narrado anteriormente, naquele período o Padre Ibiapina já se encontrava alquebrado pelas doenças e pela velhice, e espaçava, cada vez mais, suas viagens missionárias. Desse modo, em 1875, o Padre realizou sua última viagem, da qual retornou carregado, sobre uma cama, ficando então em uma cadeira de rodas, da qual não mais se levantou.

Um dos primeiros biógrafos de Ibiapina, Celso Mariz (1997), insinua um certo alheamento do padre-mestre à Revolta dos ‘Quebra-Quilos’: ele não poderia estar do lado dos revoltosos, pois “nunca atacou instituições e nem Governo” (p. 144-145). Não

compartilhamos dessa ideia. O próprio Ibiapina combatera a maçonaria que, na época, era uma instituição estreitamente ligada ao governo, e isso é tão verdadeiro que, na mente do povo, as duas figuras se confundiam. Portanto, combater a maçonaria era combater o Governo e as demais instituições a ele ligadas. Independentemente dessa associação, observamos que houve ataques indiretos contra o Governo, pois “Ibiapina, desde os velhos tempos de Juiz de Paz e de Deputado Federal, nunca deixou de lutar contra as injustiças e os descasos do Governo em relação ao povo” (VILAR, 1983, p. 127).

Podemos até afirmar que ele mais que um líder, foi um combatente. Pois, mais de uma vez, aconselhou o povo a não obedecer ao Governo “por ser o Governo maçom” (SOUTO MAIOR, 1978, p. 45). Ibiapina também foi acusado, pelo Governo, de ser “a perigosa batina que mais subvertera a ordem” (p. 40-41). Padre Calixto, seu amigo, foi preso, e Ibiapina ameaçado de prisão. Celso Mariz (1997, p. 146) narra a sua reação:

A 18 de dezembro, o padre [Ibiapina] dirigia um ensaio de representação na casa nova de Santa Fé quando lhe veio o raio da notícia. Sem qualquer perturbação, terminou o serviço, só mais tarde comunicando o caso à sua gente, a quem recomendou serenidade. “Eu não tenho onde me esconder e se tivesse não me esconderia. Se me prenderem, estarei conformado, pois será pelo amor de nosso bom Deus que tudo merece”. Não houve como conter o alvoroço no povoado e nas vizinhanças. O povo cercou o apóstolo que debalde pedia voltassem todos a seus lares e roçados. Muita gente ficou dia e noite aos pés dos muros da Caridade, sob o abrigo de pequenas casas e das árvores. De armas nas habitações e no colégio, somente as cruzes. Camponeses fora, quando muitos empunhavam foices.

Uma volante policial chegou a acampar a cem metros de distância da casa do padre, no entanto, nenhum soldado se atreveu a lhe dar ordem de prisão. Celso Mariz (1997, p. 147) conclui que, “sem dúvida, o Governo não chegara a formular qualquer ordem contra o apóstolo”. Souto Maior (1978) talvez tenha sido mais realista: “Ibiapina não chegou a ser denunciado. Seu nome já era um mito e o Governo prudentemente recuou” (p. 51). Segundo Souto Maior (1978, p. 32),

o missionário surgirá na documentação oficial sobre o Quebra-quilos como extremamente suspeito. Há, no entanto, que se distinguir sua pregação antimaçônica, com duras críticas ao governo, e uma hipotética liderança entre os quebra-quilos. Na primeira, Ibiapina provavelmente está inserido; porém, na segunda, seu nome escapa à lógica dos acontecimentos. A liderança entre os quebra-quilos na Paraíba, como em Pernambuco, foi sempre eventual, desarticulada e transitória.

Dado isso, podemos afirmar que as ações do Padre Ibiapina se confundem com as dos participantes do movimento do Quebra-Quilos, sobretudo porque o alvo do seu discurso era a maçonaria que, por sua condição, era confundida com o próprio governo. E “Ibiapina pregara abertamente contra o governo” (SOUTO MAIOR, 1978, p. 45). Portanto, o Padre Ibiapina, que gozava de respeito por parte dos homens de governo, não teve sua prisão decretada. Acredita-se que, se isso tivesse ocorrido, poderia ter-se tornado causa de uma revolta maior entre os seus seguidores.

### 3.5 – COMO DEFINIR O MODELO DE LIDERANÇA DO PADRE IBIAPINA?

Padre Ibiapina é reconhecido como “matriz geradora de uma estirpe de conselheiros do povo (Antônio Vicente Mendes Maciel, Padre Cícero, Beato Lourenço, etc.)” (MENEZES, 1981, p. 2), que instituiu no Sertão nordestino, na segunda metade do século XIX, grande rede de escuta dos gritos, sofrimentos e aflições do povo pobre e excluído. Inaugurou, dessa forma, um novo modo de organização, que a ‘elite do litoral’ teima em não aceitar, em ridicularizar e até tenta destruir, sistematicamente, quase toda a sua obra.

Seria o Padre Ibiapina uma liderança carismática, segundo a tipificação ideal weberiana? Para o autor, o líder carismático encontra no profeta seu maior exemplo, pois este se opõe aos sacerdotes, representantes da ‘ordem’ (WEBER, 2004, p. 326).

Bourdieu (2007) usa a tipologia de Max Weber para diferenciar os agentes religiosos em *sacerdotes*, *profetas* e *magos*. Analisemos cada um deles, para, depois, esclarecermos a lógica de suas relações no campo religioso.

O *sacerdote* diz respeito a um agente da religião estabelecida, que reproduz e pereniza um sistema de crenças e ritos sagrados, marcado pela rotina dos ritos (‘cura d’almas’, conforme o calendário litúrgico) e das crenças (a ‘doutrinação’ dos fiéis).

Posto que as instituições de tipo *igreja* visam alcançar o número máximo de pessoas, trazendo para ela, leigos de todas as classes e transformando-os em consumidores dos seus bens simbólicos, há profunda afinidade eletiva entre *sacerdote* e *igreja* (grifo do autor) (OLIVEIRA, 1973, p. 187).

Esta figura está, portanto, predisposta a atuar em defesa da ordem simbólica e social. É, por si mesmo, incapaz de produzir algo novo ou expressar aquilo cuja existência é interdita: tudo o que está fora da ordem (definida como natural ou divina) é, então, classificado como pecado.

Desse modo, e para que a religião sacerdotal – ou Igreja – tenha maior poder de atuação e melhores condições do que o profeta para realizar o trabalho religioso, Bourdieu esclarece que os sacerdotes fazem uso, em seu favor, de “um aparelho de tipo burocrático”, enquanto os profetas possuem basicamente em “sua ‘pessoa’ a única caução ou garantia, na falta de qualquer capital inicial” (BOURDIEU, 2007, p. 60).

Embora Bourdieu não alongue a explanação de como se dá a dinâmica da instituição burocrática religiosa em favor do trabalho religioso dos sacerdotes, nos parece imprescindível identificar a força de seu aporte em detrimento das ações dos profetas, para que a Igreja continue em sua situação dominante no campo religioso e consiga produzir e reproduzir os discursos que cabem aos grupos dominantes, com quem realiza alianças, para a finalidade última de monopolização do campo religioso – por parte da Igreja – e da contínua exploração dos grupos dominados – por parte dos grupos dominantes. Portanto, iremos explorar os estudos sobre burocracia, na busca de compreender o papel dessas instituições burocráticas e sua relação com a religião.

O *profeta*, contrariamente ao *sacerdote*, é o agente religioso que, em situações extraordinárias de crise ou a partir de grupos marginais, produz seus discursos e, mais ainda, sua prática de uma nova concepção religiosa. A legitimidade de sua inovação não é dada por uma instituição (como no caso do *sacerdote*), mas pelo *carisma* que socialmente lhe é atribuído. Esse *carisma* pessoal é que dá ao *profeta* legitimidade para contestar a nova ordem religiosa (e social) existente e inaugurar uma nova ordem simbólica<sup>28</sup>.

Os profetas são, portanto, representantes de um sagrado “não-domesticado”, que foge das regras fixas estabelecidas que fluem de acordo com os desejos mais subjetivos, configurando, na teoria bastidiana (BASTIDE, 2006), o sagrado que extrapola os limites, que se rebela. Sendo, assim, o sagrado “selvagem”, que (re)encanta o mundo.

Segundo a “Crônica”, abriu-se missão no dia 18 e nunca povo algum apresentou tanto entusiasmo, gosto e vontade no trabalho material, como o de Goianinha. Dividido o serviço por turmas, estabeleceram 11 decúrias, cada uma com seu respectivo chefe, que faziam tijolo. Vinte pedreiros [...]. De 200 a 300 homens trabalhavam em um açude. Outros tantos conduziam nos ombros as madeiras tiradas a uma e

---

<sup>28</sup> Max Weber exemplifica o profeta com as palavras de Jesus: “Ouvistes o que foi dito aos antigos, porém eu vos digo” (Mt 5, 21-48).

duas léguas de distância. O restante do povo – homens, mulheres e meninos colocavam no carreto o material da lenha [...]. Dez a doze mil almas reunidas em um lugar tão pequeno e por espaço de doze dias que durou a missão, apresentaram a maior docilidade, a melhor vontade [...] em uma massa composta de tantos elementos diversos (HOORNAERT, 2006, p. 52).

Ibiapina rompeu radicalmente com a estrutura eclesiástica de seu tempo e foi para o interior, um mundo desconhecido, não desbravado, uma sociedade não-estruturada. Diz Comblin (1993):

Ibiapina não fez teoria da sua ação. Não era homem de teoria, e sim de ação. Porém, de modo imprevisto e surpreendente, os seus dons de advogado e político foram recuperados e lhe serviram de maneira excelente. [...] O missionário Ibiapina é o “pai” do povo. Ele gera um povo numa terra sem estrutura. Ele organiza a solidariedade inata (p. 122-123).

Ainda segundo Bourdieu, os profetas e seus discípulos tendem a ser combatidos pelos sacerdotes, sendo levados a criar uma seita contestatária, a qual não almeja conquistar ou converter a todos, mas, sim, congregar o pequeno número dos eleitos. Completando a tipologia bourdiana, temos, ainda, a figura do *mago* ou do *feiticeiro*. Este seria um agente religioso autônomo que aproveita os bens utilizados pelos *sacerdotes* e *profetas* para atender os interesses imediatos da sua clientela. Portanto, ele não está vinculado a nenhuma Igreja ou seita, uma vez que seu trabalho religioso se dá como uma forma de prestação de serviço.

Em face do exposto, podemos indagar: qual a natureza da dominação exercida pelo Padre Ibiapina? Ao se transformar em líder, apóstolo e pai do semiárido nordestino, parte das necessidades atendidas por Ibiapina não eram vistas como da ordem cotidiana; ao contrário, muitas delas eram consideradas de cunho sobrenatural. De modo que, em quase todas as povoações por onde passou, encontram-se relatos semelhantes ao narrado a seguir:

Houve um grande número de conversões e muitas notáveis, o que causou grande admiração ao ministro Sagrado, que levantando a voz do púlpito disse: “tenho tido muita consolação aqui, por ver que em outras partes, onde tenho pregado, as conversões principiam pelos pequenos, mas em Bananeiras começou pelas primeiras personagens. Seja Deus glorificado! (HOORNAERT, 2006, p. 86).

Diante disso, compreendemos que certas demandas e respostas fossem interpretadas como se atreladas a uma vontade superior à humana, a divina. Tal

entendimento pressupõe que o Padre Ibiapina possuía poder e conhecimento desconhecidos dos demais.

Na perspectiva do papel profético, Vittorio Lanternari, na obra *As religiões dos Oprimidos* (1984), sublinha que a voz de destaque na multidão configura a voz dos grupos oprimidos. Ela se mostra crítica e profética e denuncia a cultura ocidental e toda a sua racionalização. Esse grito é um clamor por liberdade e salvação. É um grito que, em sua visão, contém ‘densidade cultural’, pois é capaz de traduzir e denunciar as insuficiências e as contradições próprias em que vivem os povos oprimidos.

Nesse contexto, há grandes possibilidades de que surja um movimento messiânico, uma vez que: a) o grupo encontra-se brutalmente desintegrado nos aspectos que envolvem seu cotidiano, tais como economia, política, alimentação; b) o desequilíbrio assume ares de frustração e de ameaça; c) há disposição de uma mitologia apropriada que permite transformar o desespero em esperança; d) a atenção do grupo volta-se para uma personalidade carismática que canaliza a desordem da miséria social para uma resposta de abundância social. Lanternari (1984) afirma, ainda, que os movimentos, por ele chamados de “proféticos”, têm, de fato, um sentido religioso. No entanto, eles vão além, pois

reivindicam e pretendem realizar bens de importância vital, bens cuja renúncia parece aos povos incompatível com uma existência digna de ser vivida. São eles a liberdade e a salvação: liberdade de toda sujeição e servidão – salvação do risco de perder a própria individualidade cultural, do risco do aniquilamento como entidade histórica ( p. 320).

O campo de pesquisa de Lanternari é o de nativos perseguidos pelo colonialismo, grupos que vivenciam situação de crise; em tal situação, o conflito é visto como a mola propulsora de novos tempos (1984, p. 324-325). Faz, assim, um certo paralelismo de experiências históricas:

Decerto, os negros africanos, os indígenas e americanos repetem hoje experiências religiosas – milenarismo, messianismo, profetismo, expectativa de libertação e salvação – que o cristianismo sofreu nos seus primórdios, quando seus mártires ofereciam o sangue não só como testemunhos passivos de uma fé individual, mas também como componentes de uma milícia de Cristo consciente do impulso revolucionário e combativo que emana do próprio martírio (1984, p. 325).

Para ele, as forças que agem de forma opressiva, contrárias à liberdade e à salvação das classes oprimidas, são agentes que atuam no interior da sociedade. Por

esse motivo, toda e qualquer reação a essas forças contrárias corresponde à instalação de uma nova sociedade. A partir do “[...] seu caráter popular revolucionário, novo e inovador, os movimentos proféticos, sob o impulso das exigências existenciais concretas e urgentes dos povos oprimidos, dos povos em crise, visam, pois, ao futuro e à regeneração do mundo” (LANTERNARI, 1984, p. 338).

Na religião popular, profeta é aquele que anuncia, mesmo sendo chamado de conselheiro, ermitão, missionário – como foi o caso de Padre Ibiapina – beato ou mesmo profeta. O conjunto de suas mensagens continua vivo para o povo, que se lembra das suas profecias, como rememora Margarida Maria da Silva, de Esperantina (PI), em 2001:

Nós tamos no fim da vida/ não temos pra onde ir/ busquemos a penitência/ para nós concluir./ Os espelhos estão à vista/ sem a luz nós estamos vendo/ tanto pecador no mundo/ nossas almas se perdendo./ [...] Frei Biapino deixou/ escada pra ir pro céu/ Bem feliz dos pecadores/ quem tiver anjo no céu (VAN DER POEL, 2013, p. 491).

Alba Zaluar (1983) afirma que a categoria ‘santo’, muito mais que a de ‘profeta’, é a que, de fato, surge entre os participantes dos movimentos “rústicos” brasileiros. Entretanto, partindo do pressuposto de que é justamente este catolicismo que constitui o ponto de partida dos movimentos “rústicos”, nós dizemos, ainda, que a categoria ‘santo’ nem surge, pois desde sempre existe, e é a organizadora de sentido – junto às de beato, conselheiro e outras – no catolicismo rural. Por isso, nesta pesquisa damos preferência ao termo ‘movimento sociorreligioso’, utilizado por Lanternari (1984) ao de ‘messianismo’. Eduardo Hoornaert afirmou:

A opção de Ibiapina deve ser compreendida não na dialética entre carreira civil e carreira eclesiástica, nem na oposição entre religião e progresso, mas sim na migração por ele operada na sociedade política com seus grupos de interesse para a sociedade civil do Nordeste daquele tempo, constituída basicamente pelos pobres (2006b, p. 13).

No dia 19 de fevereiro de 1883, com a saúde profundamente debilitada, morreu o Padre Ibiapina. Segundo registros da maior parte de seus biógrafos, o padre-mestre, no momento de sua morte, teve visões de Jesus e Maria, imagens que compuseram fortemente a sua vida e o seu imaginário. Segundo o beato Antônio Modesto, padre Ibiapina recusou pompas e solenidades para seu sepultamento. O beato descreve a tristeza e o horror das beatas devido à morte do padre:

Nesse dia pude fazer uma ideia do horror, isto é, do clamor do juízo final porque pouco mais ou menos de duzentas pessoas choravam e quase todos lamentavam a falta incalculável daquele pai dos pobres e diretor de almas puras (MODESTO, 1883, p. 36).

O sofrimento, o desespero e o lamento narrados pelo beato dão uma ideia do significado da morte do líder religioso que acendeu as esperanças de dias melhores naqueles que padeciam. O caráter paternalista e personalista que padre Ibiapina imprimiu às suas obras fazia com que as pessoas se questionassem acerca de como seriam suas vidas diante de sua morte, sentida como uma perda irreparável.

Padre Ibiapina não preparou alguém para liderar suas instituições, mas, sim, pessoas para trabalhar sob seu comando. Portanto, o processo que Max Weber (2012) chama de *rotinização do carisma*<sup>29</sup> não aconteceu. Por conseguinte, a falta de um líder prejudicou o desempenho das Casas de Caridade. O próprio Ibiapina previa tal derrocada após sua morte:

São 17 de janeiro de 1881. Reflexões que faço sobre as Casas de Caridade depois de minha morte. É natural que as casas sofram violento abalo não tanto pela falta que lhes farei, mas pela novidade e incerteza em que ficam os espíritos. Alguns, por aproveitarem essa novidade, a darão com razão de deixar a Casa, o que já estava há muito no meu querer e pensamento, autorizando agora com essa que ela ainda não sentiu, porque nada lhe falta. É a marcha do espírito humano [...]. Entretanto passado esse abalo e operadas algumas retiradas, as Casas continuarão, pois conhecido seu proveito e sua necessidade sempre serão, porque sempre haverá órfãs desamparadas e moças expostas. Continuarão as Casas, ainda que com diferentes figuras, quando as que existam desaparecerem (IBIAPINA *apud* ARAÚJO, 1995, p. 201).

Podemos perceber, assim, que Ibiapina nutria a esperança de que as suas instituições prosseguissem em pleno funcionamento após sua morte. Algumas ainda sobreviveram por algum tempo, como foi o caso da Casa de Caridade de Santa Fé, na Paraíba, e das Casas de Caridade do Ceará. No entanto, prosseguiram sem apresentar, no desempenho de suas ações, o mesmo ânimo anterior.

---

<sup>29</sup> Para Max Weber (2012, p. 162), o processo de *rotinização do carisma* pode se dar a partir das seguintes situações: *escolha* de uma nova pessoa, segundo determinadas características, qualificada para a liderança por ser portadora do carisma; *por revelação*: oráculo, sorteio, juízo de Deus; *designação do sucessor* feita pelo portador do carisma e com reconhecimento da comunidade; *por designação do sucessor* feita pelo quadro administrativo carismaticamente qualificado, e com o reconhecimento da comunidade; *carisma hereditário*, caso o sucessor tenha parentesco de sangue com o líder anterior carismático; ou ainda, *carisma mágico*, conhecido como carisma de cargo, qualidade que poderia ser produzida pelo carismático a um sucessor por meio de um ritual.

Todavia, o que o Padre Ibiapina não narrou, e possivelmente não imaginou, foi o culto à sua santidade, propalado pelo povo a partir do Brejo paraibano, fato que será abordado em outro capítulo deste trabalho. Culto que se fez presente principalmente na Casa de Caridade de Santa fé, nas proximidades de onde foi construído o Santuário do Padre Ibiapina. Neste local, cartas, ex-votos, notícias de jornais e fotografias evidenciam ser o Padre Ibiapina um santo, para numerosas pessoas, mesmo ainda não tendo sido canonizado<sup>30</sup> pela Igreja Católica.

A missão do padre Ibiapina, com suas palavras e gestos, suscitou muitas vocações para o serviço ao povo, libertou pessoas do egoísmo, restaurou a dignidade dos pobres, junto com o sentimento de pertencimento ao povo de Deus<sup>31</sup>. Revelou-se, em suas ações, o Espírito da Liberdade<sup>32</sup> que moveu Moisés, os profetas, Jesus e os apóstolos, continuando presente na história:

Os pobres reapareceram oficialmente com João XXIII. Antes dele, tiveram vida clandestina na Igreja: a clandestinidade de Canudos, de Padre Cícero Romão Batista de Juazeiro do Norte, de Pe. Ibiapina. O evangelho foi anunciado, porém clandestinamente. Os que o anunciaram publicamente foram expulsos (COMBLIN, 1993, p. 314).

A ação missionária de Ibiapina se desenvolveu, como já afirmado, num raio de 600 km<sup>2</sup>, num período de vinte anos (1854 a 1874), e sua obra é considerada gigantesca, segundo seus biógrafos (MARIZ, 1997; ARAÚJO, 1995). A pergunta que fazemos é: em uma época em que os meios eram escassos, como o Padre Ibiapina conseguiu articular e concretizar os seus projetos?

Um dos recursos por ele utilizados durante a sua missão foi uma antiga estrutura de coesão social que o sertanejo conhece: o mutirão; outro instrumento que o missionário empregou na sua ação foi o compadrio, “espécie de irmandade de auxílio mútuo, respeitosa intimidade e ligação espiritual inquebrantável” (CÂMARA CASCUDO, 1980, p. 243), além do costume de dar e tomar conselhos.

Tais instrumentos serviram para a construção do projeto que o Padre Ibiapina construiu, a partir da sua pregação e da sua ação no semiárido brasileiro, abordados

---

<sup>30</sup> O processo de Canonização do Padre Ibiapina foi iniciado no ano de 1996.

<sup>31</sup> A Constituição dogmática sobre a Igreja do Concílio Ecumênico Vaticano II, mais conhecida por *Lumen Gentium*, apresenta a Igreja como o novo Povo de Deus. A imagem do Povo de Deus peregrinante se impôs a outras imagens bíblicas, usadas pela eclesiologia e também presentes na *Lumen Gentium*, mas que não mereceram um capítulo próprio na Constituição.

<sup>32</sup> Expressão utilizada pelo apóstolo Paulo em 2Cor 3,17: “Ora, o Senhor é o Espírito e, onde está o Espírito do Senhor, ali há liberdade”.

no capítulo a seguir, visando identificar os meios de articulação utilizados e que asseguraram a concretização dos projetos sociais que ele coordenava.

### 3 - PADRE IBIAPINA NOS SERTÕES NORDESTINOS: A CONSTRUÇÃO DE SUA MEMÓRIA

“Só Deus é grande... Nada faltará!”<sup>33</sup>

Padre Ibiapina iniciou sua missão no interior de Pernambuco, no ano de 1856, em Gravatá do Jaburu, lugar escolhido por causa da epidemia de cólera que ali se alastrava. Nesta localidade, deu início à construção de um pequeno hospital para atendimento aos enfermos e a uma capela dedicada a Nossa Senhora da Conceição. Com as notícias de que o cólera estava se alastrando pela região do Brejo Paraibano, Ibiapina seguiu na direção de Campina Grande, retornando a Gravatá em maio de 1860:

No ano de 1860, o nosso fervoroso Missionário apareceu na povoação de Gravatá, onde pregou e fez o santo mês mariano; dali foi para Barra de Sant’Ana, donde foi chamado para missionar na povoação de Pilões e fazer a Igreja do Sagrado Coração de Jesus [...] Dali foi chamado para Arara onde pregou a Palavra de Deus (CARVALHO, 2008, p. 37).

Considerando sua extensa obra e a mobilização que sua memória ainda suscita na região, manifestada com a presença de milhares de fiéis no Santuário de Santa Fé, é impressionante a escassez dos registros oficiais e a quase não valorização dada pelo Estado da Paraíba à sua existência<sup>34</sup>. Durante a elaboração deste trabalho, questionamos o porquê de esta ação missionária não ter tido prosseguimento pela Igreja e não ter sido resguardada pelo governo e por seus agentes públicos. Aliás, esta é uma questão a que voltaremos no próximo capítulo.

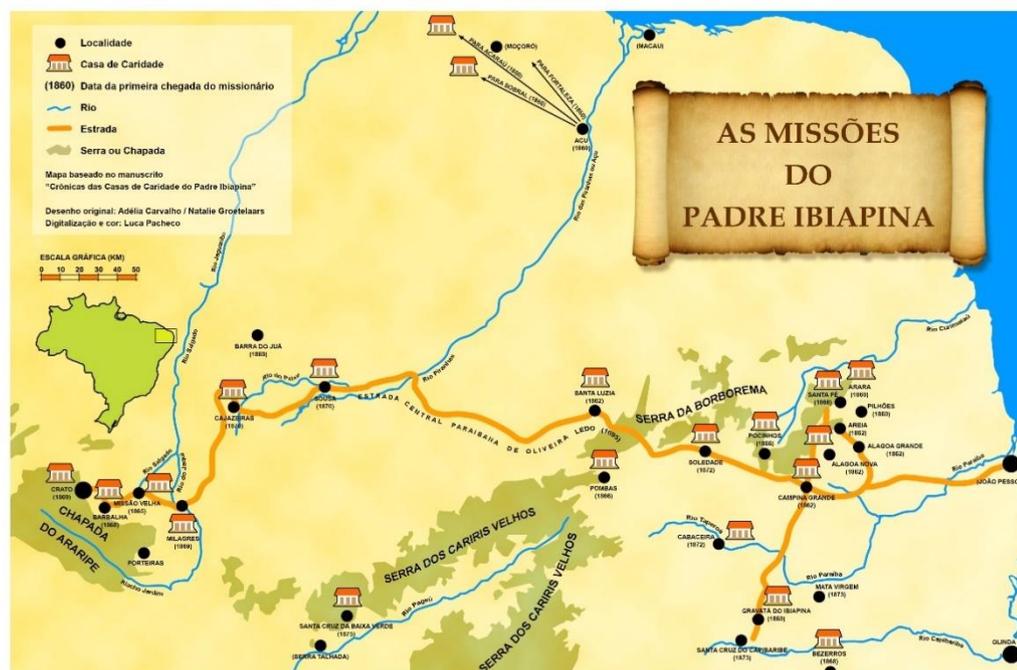
Para compreender a extensão e a espacialidade da ação missionária do Padre Ibiapina lançaremos mão de um mapa (Foto 3), disponibilizado por Eduardo Hoornaert (2006), elaborado a partir do manuscrito “*Casas da Caridade do Padre Ibiapina*”. É necessário salientar que não havia planejamento das viagens e o missionário orientava-se pelos convites que recebia.

---

<sup>33</sup> Máxima proferida pelo Padre Ibiapina (HOORNAERT, 2006, p. 90).

<sup>34</sup> A Casa de Caridade de Santa Fé é um complexo que reúne outras construções executadas pelo Padre Ibiapina: sua casa, Capela, cemitério, que foi transformada em Santuário de Santa Fé, no ano 2000, através de uma parceria entre a Diocese de Guarabira (PB) e o Governo do Estado.

Figura 3: Mapa das Missões do Pe. Ibiapina



Fonte: Hoornaert, 2006, p. 26<sup>35</sup>

A partir do mapa, podemos afirmar que os caminhos percorridos pelo Padre Ibiapina correspondem à antiga estrutura da formação geográfica e espacial do Nordeste, sobretudo no que diz respeito aos acessos, às estradas e às povoações por ele visitadas.

Hoornaert (2006) afirma que o percurso feito pelo Padre Ibiapina demonstra uma articulação entre o Cariri Novo (Chapada do Araripe) e o Cariri Velho (Serra da Borborema); ele utilizou uma antiga estrada, aberta por Teodósio de Oliveira Ledo<sup>36</sup> – a estrada central paraibana – que foi estratégica durante a Guerra dos Bárbaros<sup>37</sup>.

Ainda de acordo com o autor, é possível dividir a ação missionária de Ibiapina em três etapas: de 1860 a 1864, ele teria atuado no denominado Cariri-Velho, fazendo uma breve incursão posterior para Fortaleza, Sobral e Acaraú (CE). Entre os anos de 1865 e 1870, etapa denominada por Hoornaert (2006) como os anos mais intensos de sua atividade missionária, dividiu-se entre o Cariri Velho, indo de Missão Velha

<sup>35</sup> Desenho de autoria da Ir. Adélia Carvalho, FMA.

<sup>36</sup> Capitão-mor, membro de uma família baiana que, no século XVIII, se estabeleceu no curso do Rio Paraíba e, a partir daí, começou a desbravar a região do Pilar, Ingá, Campina Grande, Soledade, Taperoá, Descida da Viração, Patos, Pombal, Souza (HOORNAERT, 2006, p. 26).

<sup>37</sup> Rebeliões, confrontos e conflitos envolvendo os colonizadores portugueses e várias etnias indígenas tapuias no Norte do Brasil, a partir de 1638.

(CE) para a região de Pocinhos (PB), Bezerros (PE) e de volta para Missão Velha e mais tarde Milagres (CE). Daí, voltou para o alto sertão paraibano e regressou, mais uma vez, para o Crato (CE). Durante o período de 1870 a 1872, teria percorrido a região central do Piauí. E, por fim, de 1872 a 1876, o missionário se dedicou ao Cariri Velho. Sua última viagem teria sido para Baixa Verde (atual município de Triunfo - PE), daí retornando, em 1876, para a Casa de Caridade de Santa Fé (Solânea - PB), onde permaneceu até sua morte, em 1883.

Carvalho (2008) descreveu as primeiras missões a partir de 1860 – data em que relata a chegada do Padre Ibiapina ao povoado de Gravatá do Jaburu (PE):

Já tinha o novo missionário apostólico feito até 1860 grandes conquistas em favor da religião, do estado, da moral e bons costumes, da paz e harmonia da sociedade; já tinha obrado grandes conversões e chamado muitas almas para Deus; mas a caridade para com os infelizes estava muito aquém do que desejava o seu caridoso coração (p. 36).

Apoiados em Carvalho (2008), Hoornaert (2006) e Mariz (1997), podemos afirmar que, a partir de então, Ibiapina deu início a uma nova fase de sua vida, completamente voltada para o atendimento dos pobres, movido por uma caridade cristã, bem como pelo anseio de atender, moral, econômica e socialmente, os deserdados dos sertões, anseio este que ultrapassa o caráter caritativo-religioso. Isto porque as mudanças feitas por Ibiapina não se resumiam somente às missões: expressavam, na verdade, o anseio por uma mudança de costumes e hábitos, e de maneiras de viver. Mudanças que iriam transformar as cidades, por meio de suas obras. Sob a inspiração e o comando de Padre Ibiapina foram construídos açudes, hospitais, escolas, cemitérios, além das Casas de Caridade – o principal feito de sua obra.

Nessas missões, podemos perceber a enorme capacidade de mobilização pública provocada pelo Padre Ibiapina. Por onde ele passava, era cortejado, recebido com flores e desejado pelas multidões. Suas ordens de construções das obras sociais, sua peregrinação, suas ideias e seus poderes foram se tornando, a cada tempo, mais milagrosos. As cidades se preparavam para sua visita. Era cortejado, aceito e ouvido. Trazia voluntários, aos montes, para expandir suas missões pelo Sertão. Tornara-se um ídolo do seu tempo para aqueles povos. Silva cita uma passagem da visita de Ibiapina:

Certa vez, em visita à cidade pernambucana de Flores, o vigário local o aguardava acompanhado de uma procissão de fiéis, meninas em traje de virgens e uma banda de música. Todos carregando bandeirinhas e recitando versos ao apóstolo da caridade (2002, p. 71).

Sendo um letrado perante um povo iletrado, Ibiapina usava palavras bem colocadas e argumentadas. E todas as suas obras seriam resultantes de uma organização de vida que as linguagens assumiam no pensamento dos sertanejos. Com sua oratória e seu grande poder de persuasão, obtidos através dos estudos e da formação erudita que recebeu, como descreveram seus principais biógrafos, conseguia chamar a atenção para a situação de miséria em que o povo vivia; assim, juntos, buscavam encontrar os caminhos e meios para amenizá-la. Podemos perceber facetas do seu carisma neste relato de sua passagem por Missão Velha (CE), em 1865:

Chegando à Vila de Missão Velha, abriu missão que logo foi seguida de muitos proveitos espirituais e notáveis conversões. Mas, como seu final era a caridade e sabendo que o cólera tinha devastado os arredores daquele lugar, olhou com ternura de mãe carinhosa a orfandade desamparada; o seu coração condeu-se e pregou com todo entusiasmo a inspiração que teve de fazer ali um Asilo para abrigar os inocentes órfãos que gemiam, chorando de fome, de nudez, e expostos ao triste cuidado do infortúnio.

**Falou tão alto sobre o sublime da Caridade que enterneceu até os mais duros corações.** Convidou o povo para fazer ali a nova empresa, explicou os seus misteres, deu as direções necessárias e à palavra seguiram-se efeitos rápidos e maravilhosos. **O povo, como que encantado das sublimes virtudes e dos progressos que continuamente fazia o virtuoso Apóstolo, trazia-lhe esmolas de todo o gênero, para efetuar-se o edifício que subia rapidamente,** de sorte que no dia 2 de fevereiro de 1865 instalou-se a primeira Casa de Caridade no Cariri Novo, com grande festividade, e abundante de todo o necessário para a sustentação, tendo por patrimônio os Sagrados Corações de Jesus e de Maria e os corações dos fiéis. (CARVALHO, 2008, p. 52. Grifos do doutorando).

As obras foram feitas a partir do suor das pessoas das povoações onde as missões eram pregadas e o sertanejo participa como ator social e utiliza o espaço social como sua identidade, promove a criação de uma identidade, processa, assim, um novo ideal.

A arte em dor, a evolução em seu mandato, a criação como fim produzem o único projeto humano, o de viver em criatividade. A criação surge no palco cênico da existência naquela fração de tempo. Porém, sua produção leva o tempo necessário que a gestação exige. É um processo próprio, particular, que envereda pelas estranhas do ser humano e seu existir. O instante supremo de Descartes, eu penso,

logo existo. A prioridade dada ao processo, à superfície da psique, a razão se configurando lenta, doce, vagarosamente, na rapidez humana de suas necessidades vitais. O processo quando dispara na intimidade do gerador é ininterrupto, nada é possível fazer com que o interrompa. A semelhança da construção de uma nova vida, seja de uma larva ou de feto humano, a energia concentrada na criação, a interrupção do processo entre criação e dor é humanamente impossível, acontecendo quando submetida ao poder condicionador (MACEDO; NOLF, 2013, p. 95).

O povo participava da própria obra e, assim, fazia um movimento de agregação ao Padre. E, o fazendo, produzia o sentimento, o pertencimento, o imaginário, o resultante do sentido da sua força e da sua vida, explicando desse modo, para ele e para o mundo, uma verdade para a qual não existe argumento ou discussão que possam levantar dúvidas.

As relações sociais eram construídas sob o “chão” daqueles ambientes; eles se juntavam para construir e se organizavam em uma atmosfera propícia à disseminação das ideias. Ibiapina pregava, nas suas missões, sobre os regimes de mutirão como alternativa para as construções que empreendia. Ele almejava que o povo construísse uma obra que marcasse a sua vida e que fosse útil para a comunidade. Hoornaert (1981, p. 14) diz que

o sofrimento assumido por Ibiapina não provém de um pensamento religioso doentio, mas de uma percepção que as pessoas raramente alcançam: a percepção religiosa da miséria, a relação entre Deus e os miseráveis, a ideia de missão como compromisso com este povo por todos abandonado e esquecido.

Aquela nova forma de agir, nas missões, organizando o povo em mutirão, evidencia uma relevante ruptura na prática pastoral que a romanização estava realizando na Igreja do Brasil, quando buscava deslocar o interesse pastoral para os sacramentos e estabelecer o sistema clerical em detrimento da “feliz harmonia que havia nas missões ibiapinianas entre a vivência religiosa e a preocupação material” (HOORNAERT, 2006, p. 53).

### 3.1 – OS MEIOS DE ARTICULAÇÃO E A AÇÃO DO PADRE IBIAPINA NOS SERTÕES NORDESTINOS

Michel de Certeau (2015) propõe e investiga os usos que os sujeitos fazem dos produtos culturais e o que eles “fabricam” a partir dessas práticas culturais, constituindo o que ele denomina “artes de fazer”. Nessa perspectiva, os produtos culturais usados no cotidiano são apropriados e transformados pelos sujeitos a partir

de táticas e astúcias milenares, produzindo novas práticas e novas artes de fazer. Nelas, Certeau não vê os sujeitos massificados, passivos, disciplinados pela indústria cultural ou por mecanismos de poder, mas produtores, ou na sua fala, como “outra produção”, por ele assim definida:

Esta é astuciosa, é dispersa, mas ao mesmo tempo ela se insinua ubiquamente, silenciosa e quase invisível, pois não se faz notar com produtos próprios, mas nas *maneiras de empregar* os produtos impostos por uma ordem econômica dominante (2015, p. 39). Grifo original.

Vem daí sua concepção de cotidiano como uma arte de fazer. E o termo *arte*, nesse contexto, é muito relevante, porque não está ligado a uma técnica, mas a uma (re)invenção, uma (re)criação com autoria; todavia, não é uma arte contemplativa, mas forjada nas práticas de resistência e sobrevivência diárias. Assim, “o cotidiano se inventa com mil maneiras de *caça não autorizada*” (2014, p. 38), na qual Michel Foucault vê a onipresença dos mecanismos de micropoderes, que regulam e disciplinam a vida a partir das instituições da modernidade. Certeau vê focos de inconformismo dos mais fracos e oprimidos, inclusive diante do poder macroeconômico e seu condicionamento disciplinador, afirmando que “as astúcias de consumidores compõem, no limite, a rede de uma antidisciplina” (2015, p. 41).

O autor mostra a “arte” brasileira, arte esta que retrata a realidade no povo que vive no Brasil, destacando a língua falada pelos lavradores de Pernambuco, como também do Crato, Juazeiro e Itapetim, no Ceará, mostrando o espaço socioeconômico que está montado entre os chamados “poderosos” e os “pobres” lavradores que são enganados com as palavras dos ricos. Lavradores que vivem em um mundo de utopias, esperando a ajuda que virá do céu, dos “santos milagrosos”, como Frei Damião, por exemplo. Histórias contadas por eles que ficam escondidas através de suas vozes baixas nas rodas de conversa, com medo da opressão dos tão temidos “poderosos” (p. 72).

A linguagem usada por eles para contar essas histórias acaba se tornando um canto de resistência, sem que se torne lei. Todos sabem que são somente “histórias”, mas creem com lucidez que a luta e as desigualdades continuam, que estão escondidas entre as ordens estabelecidas pelos ricos.

Certeau (2015) fala, ainda, sobre o ato de palavra, mediante o qual o locutor realiza e se apropria da língua em uma situação particular de intercâmbio ou de “contrato”; essa problemática pode ser estendida ao conjunto da cultura, a título das

semelhanças entre procedimentos que articulam intervenções, seja no campo da língua, seja na rede das práticas sociais. Ela se distingue dos estudos de corte mais tradicional, que abordam os enunciados das lendas, provérbios etc., ou, de modo mais amplo, da forma objetiva dos ritos ou comportamentos, visando construir um *corpus* próprio da cultura popular e aí analisar os termos variáveis de funções invariáveis em sistemas finitos (CERTEAU, 2015, p. 80).

No contexto de nossa pesquisa, século XIX no semiárido do Nordeste, como se dá a recepção dessa palavra referida por Certeau e tão bem empregada pelo Padre Ibiapina nas suas pregações, nos seus conselhos e ensinamentos?

Segundo as *Crônicas da Caridade*, Ibiapina dedicou 28 anos de sua vida (1855-1883) a este trabalho e, movido pelo amor a Deus e pela caridade cristã, não mediu esforços para atingir suas metas; pelo contrário, enfrentou desafios na evangelização no Nordeste e exerceu seu ministério em favor dos excluídos. Não se restringia a administrar os sacramentos aos fiéis, motivando a prática devocional; para além, intuiu que deveria fazer algo em proveito de uma sociedade mais humana, resgatando a dignidade das pessoas em situações precárias<sup>38</sup>.

De acordo com Carvalho (2008): “à sua voz, parecia que se levantavam as pedras, se abatiam as árvores e se punham em seus pontos, tanta era a facilidade e prontidão com que se moviam e se acomodavam” (CARVALHO, 2008, p. 39). Seu ideal missionário trouxe não só benefícios como também mudança de vida e de conversão, a ponto de entregar sua própria vida pelo bem dos seus irmãos.

Qual era o espaço propício onde Ibiapina proferia seus ensinamentos, reunia o povo em mutirão e o organizava para a construção das obras sociais que minoravam seu sofrimento? Apropria-se de uma pastoral muito utilizada pela Igreja do seu tempo: as santas missões. Mas, de acordo com Araújo,

...a intenção primeira de sua atividade missionária foi impregnar de cristianismo as vertentes mais destacadas por onde corriam os veios da nova forma de evangelização que se implantava, entre nós sobre as cinzas da família tutelar rural e do trabalho escravo. Dominava-o a visão luminosa da aurora do novo mundo social que nascia, marcado pelo ideal do trabalho livre e pelas influências do processo de urbanização que crescia (1995, p. 112).

---

<sup>38</sup> Para Comblin, Padre Ibiapina “realizou uma obra gigante em condições de pobreza e no meio de tantos obstáculos numa região tão castigada e tão abandonada. [...] soube aproveitar todos os recursos pessoais que tinha recebido de uma carreira significativa no meio da sociedade do seu tempo” (CARVALHO, 2008, p.12).

Para tanto, faz-se necessário compreender a prática utilizada pelo Padre Ibiapina em suas missões, pois tais realizações conscientizavam as pessoas para uma mudança de vida. O que acontecia nos dias de missão era algo simples e de grande riqueza espiritual que tocava o coração das pessoas.

### 3.1.1 - As santas missões

Os dois momentos mais fortes da alma religiosa do povo sertanejo do Nordeste brasileiro eram a “semana da paixão” e as “santas missões”. Para esse mesmo povo, as santas missões representam “um momento forte para expressar sua religiosidade, abafada pelo formalismo rotineiro da religião oficial” (FRAGOSO, 1988, p. 10).

Os pesquisadores do catolicismo sertanejo, como, por exemplo, Cândido Costa e Silva, constatam que “a formação cristã da gente sertaneja deve-se basicamente às missões itinerantes” (1982, p. 33). Com a suspensão dos aldeamentos e o cancelamento da permissão de presença estacionária dos missionários junto aos índios aldeados, esse tipo de missão foi iniciado.

O trabalho dos missionários passa a ser a “missão ambulante” pregando missões de lugar em lugar à população sertaneja não fazendo distinção entre índios, brancos ou negros escravos, uma vez que com a suspensão das aldeias, a população entrou num franco processo de miscigenação (OTTEN, 1990, p. 115).

As missões itinerantes, chamadas de santas missões, foram um exemplo fundamental do contato dos padres com o povo e tiveram efeito profundo e duradouro sobre a prática de fé e relações sociais. Prescritos por Trento e empreendidos no Brasil, esses avivamentos católicos reimpuseram a ortodoxia e reacenderam a devoção do povo. “As santas missões caíram em desuso com o declínio das ordens religiosas após 1759, mas retornaram com novo vigor durante a romanização” (SERBIN, 2008, p. 89). As missões populares ganharam destaque dentro do plano de reforma da Igreja, durante o Segundo Império. “As santas missões personificaram a romanização” (SERBIN, 2008, p. 90).

Nesse clima, a missão chamava a todos. Diante das massas em perigo de perdição, o missionário lançava mão de todo o seu talento de orador e de todos os meios cênicos para impressionar e converter a multidão. Moraes Filho descreve como um missionário capuchinho iniciava a missão:

Vida breve... Morte certa... Do morrer, a hora incerta... O povo suspenso à sua palavra, olhava-o pasmado; com o crucifixo na destra

trêmula, tinha no braço a força de um exército. E depois de confundir os vícios, de exaltar as virtudes, de condenar à morte eterna aqueles que viviam em pecado, empunhava a disciplina de pontas de ferro, e à direita e à esquerda açoitando-se convulso, penitente e horrível, bradava: Misericórdia! Misericórdia!... E o povo de bruços, voltado para a imagem do Cristo encerrado, repetia batendo nas faces: Misericórdia! Misericórdia! Nesse momento, o choro, as lamentações, os soluços, e os ais angustiosos asilavam-se no templo, formando uma atmosfera sonoramente lúgubre e dolorosa (1946, p. 218).

O tempo de duração normal de uma missão era de oito a dez dias. De manhã, havia uma prática sobre os sacramentos. Depois era celebrada a missa, durante a qual o povo cantava o Ofício de Nossa Senhora. Após a missa, fazia-se a administração dos sacramentos: batismo, casamento, crisma, confissão e a catequese das crianças. À tarde, prosseguia com uma instrução sobre os mandamentos. Terminada esta, cantava-se até o início do sermão principal, cujo tema sempre era sobre os novíssimos: a morte, o juízo particular e o final, o inferno, o céu. Depois havia a bênção do Santíssimo e todos se recolhiam.

Pecador, agora é tempo de pesar e de temor:/ Serve a Deus, despreza o mundo, já não seja pecador!

Neste tempo sacrossanto o pecado faz horror:/ Contemplando a cruz de Cristo, já não seja pecador!

Vais pecando, vais pecando, vais de horror em mais horror/ Filho, acorda dessa morte, já não seja pecador.

Passam meses, passam anos, sem que busques teu Senhor./ Como um dia para o outro, assim morre o pecador!

Pecador arrependido, pobrezinho pecador,/ Vem, abraça-me contrito, com teu Pai, teu criador!<sup>39</sup>

Como os cantos, os sermões revelam um cunho forte de penitência. Possivelmente, herança europeia do catolicismo medieval tardio. No entanto, podemos dizer que “o aspecto penitencial do cristianismo remonta à origem mesmo da Igreja” (FRAGOSO, 1988, p. 11). As missões tinham como meta a conversão dos ouvintes para assegurar-lhes a vida eterna; era mister salvar a vida e entrar no céu. Analisando o discurso dos missionários, tem-se a impressão de que a vida consiste na arte de salvar a alma. Existe uma tradição, “uma ciência do bem morrer para transpor a porta do céu, em oposição à ciência desta vida que busca alcançar riquezas, honras, dignidades e conhecimentos profanos” (COSTA E SILVA, 1982, p. 45).

---

<sup>39</sup> Canto de domínio público entoado nas santas missões.

Mas, como um dos acontecimentos mais importantes da vida do povo, elas reuniam “as duas faces do catolicismo popular: expiação e festa” (FRAGOSO, 1980, p. 210). Afirma a letra de um hino cantado nas missões: “Só na santa missão, nós temos/ uma festa bonita assim:/ o começo de lá do céu,/ onde a festa não tem mais fim”<sup>40</sup>. A pregação do missionário anunciava um paraíso distante, não acessível ao povo simples. Diz Costa e Silva (1982, p. 48): “como visualizar, essa gente, a sua outra vida!? Disposta em torno do arruado raquítico que o barro vermelho reveste de monotonia cromática, como conceber a Jerusalém celeste?”. Era festa! Banda de música tocando e o missionário chegando como um anjo descido do céu, apto para transformar aquela realidade:

O regozijo da chegada do missionário, da compacta massa popular, o cântico das crianças, coro angélico em saudação ao levita, as harmonias da música e as arcadas floridas das ruas assinalam o fervor dos fiéis com seus pensamentos transportados para a vida extraterrestre (FRAGOSO, 1988, p. 13).

Nesse clima de festa, o povo, que se confinava na estreiteza do dia-a-dia pelos matos, sítios e povoações, se reunia, e era uma alegria o encontro raro entre tantos parentes distantes, entre amigos que há muito não se viam. Toda a ambiência das “santas missões” transpirava uma alegria bem diferente das alegrias “profanas”. De forma que os atos religiosos de encerramento – a procissão e a bênção – deixavam na alma do povo saudades de momentos felizes que, para aquelas pessoas, eram marco nas suas histórias, tanto a pessoal, quanto a comunitária.

### 3.1.2 - Os vários modelos de missionários

Anteriormente, esclarecemos que o período do Império, no tocante à vida religiosa, foi uma época difícil. Além do aviso Imperial de 1855, que proibia os noviciados no Brasil, houve também uma série de medidas restritivas que iam dificultando a vida religiosa no Brasil. No Primeiro Império e na Regência os religiosos estrangeiros foram expulsos, ao tempo em que os brasileiros também sofreram restrições, uma vez que foram impostos limites à sua ação.

Argumentava-se que a vida religiosa era algo ultrapassado, e que teve a sua validade no período missionário da nossa história brasileira. Além disso, era a vida religiosa expressão de mundo medieval, que há muito fora desmoronado pela civilização moderna. E, por fim, se

---

<sup>40</sup> Domínio público.

atirava em rosto aos religiosos a acusação de “inúteis”, “ociosos” e “decadentes” (FRAGOSO, 1988, p. 14).

Foi, então, a partir desse argumento acerca da “inutilidade” da vida religiosa, que começou um certo redirecionamento dos ataques aos religiosos estrangeiros, passando os religiosos brasileiros a ser o alvo principal das investidas. “Os religiosos brasileiros – franciscanos, carmelitas, beneditinos – em sua quase totalidade tinham se recolhido aos conventos, numa forma de vida religiosa que não atendia aos apelos do momento” (FRAGOSO, 1988, p. 14).

Essa falta de iniciativa dos religiosos brasileiros para as chamadas “atividades úteis”, segundo Fragoso (1988), foi também uma das causas de uma quase total desnacionalização da nossa vida religiosa. No que diz respeito às missões populares no Nordeste, elas estavam nas mãos dos capuchinhos italianos, dos padres lazaristas franceses e dos padres diocesanos brasileiros.

### 3.1.2.1 - Os frades capuchinhos italianos

Os capuchinhos italianos já se faziam presentes desde o Brasil Colônia, em atividades de missões populares, desenvolvidas no norte do país; eram “oriundos do hospício da Penha no Recife” (HOORNAERT, 2006, p. 27). Após a expulsão dos padres jesuítas, os capuchinhos da Penha assumiram a catequese dos índios cariris.

“A maior, mais proveitosa e meritória obra dos capuchinhos, além da catequese dos aborígenes, foi, em todos os tempos, a pregação da palavra de Deus: *as santas missões*” (PALAZOLLO, 1966, p. 91. Grifo original). Durante o Segundo Império, os capuchinhos italianos foram os missionários por excelência, uma vez que os padres lazaristas franceses dedicaram-se aos seminários e à formação do clero, e os padres brasileiros constituíam um grupo bem menor que o dos capuchinhos. Segundo Costa Porto, “pode-se dizer, sem exagero, que a evangelização do interior nordestino, na segunda metade do século XIX, foi principalmente obra dos capuchinhos da Penha (Recife)” (JORNAL DO COMMERCIO, 08 fevereiro 1952).

As sandálias, a barba longa, o hábito rústico, a coragem diária, o hábito das missões sem conforto e sem fim, deram aos capuchinhos, em trezentos anos de campanha, a glória dessa tradição automática, espontânea e natural na memória e no coração do povo, foram e são, para as turbas de pecadores e fiéis, os santos missionários (CÂMARA CASCUDO, “A República”, Natal, 18 dezembro 1939).

Há tradições orais de profecias terríveis de um Frei Vidal (HOORNAERT, 2006, p. 31) ou de um Frei Clemente de Adorno:

Que, ao beber o vinho envenenado pela impenitente fazendeira Maria Rosária – lançou ao povo uma terrível profecia: o monte do Tremedal (perto da atual cidade de Vitória da Conquista, na Bahia) ia se afundar, transformando-se num lago: este seria o fim do mundo, em castigo dos pecados (HOORNAERT, 1977, p. 330).

Existe, ainda, a clássica profecia que se espalhou pelo Sertão e ninguém sabe ao certo sua autoria:

Quando Deus andou no mundo, disse: Adeus, mundo velho, até mil que dois mil não há de chegar. Estamos no fim das eras; quem matou não mate mais, quem desonrou não desonre mais, quem furtou não furtar mais, estamos no fim do mundo (QUEIROZ, 2003, p. 286-287).

Entre os missionários capuchinhos que mais se destacaram no Nordeste, durante o II Império, podemos elencar:

Frei Caetano de Messina, OFM Cap, que, segundo Costa Porto, “sozinho poderia encarnar toda a história das missões dos capuchinhos em terras nordestinas” (JORNAL DO COMMERCIO, Recife, 8 fev. 1952). Chegou em Pernambuco em 1841, onde, em 19 anos, desenvolveu uma extensa atividade missionária. “Nas calamidades públicas era o anjo consolador. Nos surtos epidêmicos de febre amarela, de cólera e de varíola, acorria pessoalmente. [...] Frei Caetano fundou um colégio de órfãos em Papacaça, na mesma Província” (PALAZOLLO, 1966, p. 178).

Em 1860, foi transferido para o Rio de Janeiro, onde assumiu o cargo de Comissário Geral da Ordem no Brasil. Faleceu em 1878, em Montevideu, aos 71 anos de idade. Durante a Guerra dos Maribondos, ou Ronco da Abelha e na Revolta Praieira, em 1848, agiu como pacificador.

O imperador tinha-o em grande conta e com ele costumava aconselhar-se em assuntos de consciência. Consta que, antes da prisão dos bispos, consultou o Abade de São Bento e Frei Caetano. Consumada a sacrílega prisão, concluiu-se que de nada valeram os conselhos. Sabe-se, porém, que Frei Caetano nunca mais voltou ao Palácio. O comissário e Prefeito Apostólico dos capuchinhos assim respondeu ao augusto monarca (PALAZOLLO, 1966, p. 200).

Segundo Palazollo (1966), durante a fase mais aguda da Questão Religiosa, “Frei Caetano, promoveu cruzadas de orações pela libertação dos bispos na Igreja do morro do Castelo [...] Mais de uma vez visitou D. Vital na prisão” (p. 200).

Ainda há quem afirme que Frei Caetano, valendo-se do prestígio e da amizade junto ao Duque de Caxias, “tenha influído para que o Marechal declarasse ao

Imperador que somente aceitaria presidir ao ministério do Exército com a condição da imediata anistia aos bispos” (PALAZOLLO, 1966, p. 200). Acontecendo a mesma no dia 03 de setembro, quando o Imperador concedeu aos bispos e aos outros religiosos envolvidos na Questão Religiosa sua liberdade da prisão e anistia.

Apolônio de Todi foi um dos frades capuchinhos mais exaltados na Ordem e no meio religioso. De acordo com Regni (1988, p. 271), “Frei Apolônio nasceu em Riapioli, lugarejo vizinho a Todi na famosa Úmbria de São Francisco de Assis, a 23 de janeiro de 1747”; chegando ao Brasil, percorreu quase todo o território das Províncias da Bahia e de Sergipe, “espraiando o reino de Deus”. Aos 25 anos de idade, em 1772, foi ordenado sacerdote e passou a atuar como missionário, inicialmente sendo enviado a São Tomé, na África. Em maio de 1783, a *Propaganda Fide*<sup>41</sup> o autorizou a realizar o seu apostolado em terras brasileiras, onde ele já se encontrava há sete meses.

Frei Apolônio de Todi esteve durante quatro anos e meio com os índios de Rodelas, na Bahia, contribuindo com “a formação e o desenvolvimento da gente sertaneja derramada pelo infindo sertão baiano” (REGNI, 1988, p. 270), onde conviveu mais de quarenta anos de sua vida com aquele povo, alcançando quase todas as vilas e lugarejos com sua ação missionária. Afirma Hoornaert (1977, p. 113):

Suas andanças cobriam todo o litoral baiano e o curso do baixo São Francisco até a Serra Jacobina, voltando sempre às vilas dantes visitadas para colher os frutos das santas missões e confirmar as lições anteriormente ensinadas.

Frei Ambrósio de Arcévia, em crônica enviada ao Imperador, no dia 25 de janeiro de 1824, acentuava a preocupação de Frei Apolônio com os mais pobres e seu trabalho junto a eles:

Fr. Apolônio de Todi [acha-se presentemente] em missões nas freguesias centrais da Província, havendo no extenso espaço de 46 anos até agora de evangélicas fadigas, promovido e conseguido, a instancia, e rogativas dos vigários, o conserto, e reedificação de muitas capelas, e matrizes que por muito tempo danificadas ameaçavam próxima ruína, como demais a criação, [...] de 5 novas freguesias, cujos lugares, sendo primeiro inabitados e só cobertos de espessos bosques, ou tendo apenas algum agreste morador avulso em largas distâncias, estão agora povoados de cultivadores e

---

<sup>41</sup> Através da Bula *Inscrutabili Divinae*, do dia 22 de junho de 1622, o Papa Gregório XV criou a Congregação, com o nome de *Propaganda Fide*. Esta congregação tem uma tarefa especificamente missionária: dar as diretrizes, promover a formação de missionários, dar impulso e prover o sustento daqueles que estão em terras de missão.

fazendeiros, de que tanta vantagem resulta a geral prosperidade do Estado (AMBRÓSIO *apud* REGNI, 1988, p. 271).

Apolônio de Todi foi também um dos grandes pregadores das “santas missões”. Era devoto da Paixão de Cristo e fez com que fossem construídas várias igrejas dedicadas a Nossa Senhora das Dores. Depois de vários anos de dedicação e serviço à assistência dos índios e do povo sertanejo, “por meio de edificação de várias obras de utilidade pública, faleceu aos 82 anos de idade, no dia 14 de julho de 1828, na freguesia de Nossa Senhora das Dores de Monte Alegre, Bahia” (HERCULANO, 2011, p. 61).

O nome verdadeiro de Frei Vidal de Frescarolo, ou Frei Vital da Penha era Vitale da Frascarolo. Missionou junto aos índios da região entre as Capitanias de Pernambuco e do Ceará. Nas suas missões sempre promovia a devoção ao Sagrado Coração de Jesus. Há um relato do bispo eleito da Capitania de Pernambuco, Bragança e Miranda, em 1802, no qual lembra o árduo trabalho do referido missionário:

Conhecendo as boas qualidades, e virtudes do missionário barbadinho italiano, frei Vital de Frescarolo, lhe concedi as faculdades necessárias para instruir, catequizar, batizar e administrar todos os sacramentos aos novamente convertidos e o encarreguei daquela missão com todas as ordens necessárias para que aqueles habitantes lhe dessem todo o auxílio, de que ele precisasse [...] Esta missão foi abençoada por Deus, pois que enfim se conseguiu tudo quanto se desejava [...] e esta conquista, por si mesmo de uma grande utilidade para a igreja e o estado, é tanto mais apreciável, quanto ela foi feita sem derramar uma só gota de sangue (REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO DO CEARÁ, 1913, p. 204).

Câmara Cascudo (1985, p. 453) credita a Frei Vital a profecia mais antiga escrita em território brasileiro. Ela teria sido redigida entre 1817 e 1818. Eusébio de Sousa (1934, p.115-120) a dava como escrita em 1817, ano da revolução separatista e republicana de Pernambuco, que envolveu um grande número de padres e frades. Contudo, segundo Della Cava (1977, p. 30), essa profecia foi apenas atribuída ao frei depois de sua morte. A profecia teria circulado por todo o Nordeste “em vastas centenas de cópias secretas, decoradas e ditas em voz alta como versículos inéditos do Apocalipse” (CASCUDO, 1985, p. 453). Transcrevemos uma versão da profecia pesquisada pelo Padre Francisco de Luna Tavares (*apud* HOORNAERT, 2006, p. 29-30):

De dois a dois VV,/ Um de pernas para baixo  
 E outro de pernas para cima/ Quatro voltas de um compasso,  
 Vai chegando a um ponto/ De um disforme mortaço;  
 O meio ponto a tesoura/ Será a guerra consumidora  
 E o tempo será tal que tudo irá afinal.  
 Quando vires o sol escuro/ Amola a faca para comer couro no futuro,/  
 Que na era dos dois XX,/ Verá rebanhos de vinte mil.

Provavelmente, essa revelação foi associada ao final do século XX, literalmente a “era dos dois XX”. Para Câmara Cascudo (1985, p. 454), essa seria a profecia-padrão, pois em sua indecifrabildade caberiam todas as interpretações e desejos:

É a profecia-padrão, amada pelo Povo porque, nada percebendo, nela cabem todas as interpretações e se aninham as volições do Interesse. [...] Visível a constante rítmica nos versos soltos, rimados, tendência regular nas profecias populares. A finalística cristã acusa-se pelas desgraças anunciadas, sangue, guerra, brutalidades serem provocações trágicas à oportuna intervenção divina, redimindo os naufragos desditosos. [...] O maior e decisivo efeito da profecia é a sua indecifrabildade imediata e direta. Enfermidade sofrida por todos os oráculos, indispensando os *traduttori-traditori* para as infelicidades prestimosas.

Ao avaliar que já havia cumprido a sua missão, escreve: “Já não tem mais gentios brabos neste seu bispado, que possam perturbar o seu rebanho, e desgostar a Sua Alteza Real” (REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO DO CEARÁ, 1913, p. 214). Depois de ininterruptos 25 anos de atividade missionária e 54 anos de idade, Frei Vital solicitou licença para descansar.

### 3.1.2.2 - Os padres lazaristas franceses

Os padres lazaristas ou da Congregação da Missão, também conhecidos como Vicentinos, por causa do seu fundador, São Vicente de Paulo, já exerciam sua atividade no Brasil desde os últimos anos do período colonial e inícios do Primeiro Império. Inicialmente, os lazaristas eram de nacionalidade portuguesa, e, posteriormente, francesa. Chegaram ao Brasil com destino às missões indígenas, mas, logo, passaram a se dedicar à formação sacerdotal nos seminários, atividade que marcou, de modo especial, sua presença em terras brasileiras.

Os lazaristas desenvolveram seu modelo missionário entre os pobres da França. Já o nome oficial dessa congregação, da Missão, revela seu principal objetivo. São Vicente criou as missões para compensar a pouca instrução do clero paroquial, principalmente os da zona rural.

No Brasil, eles aplicaram as mesmas técnicas, começando por Minas Gerais: “entre seus métodos eficazes estavam os sermões sintonizados com a espiritualidade simples da religião popular mineira do século XVIII” (CARMELO, 1986, p. 54-56). No âmbito missionário, eles formaram o segundo grupo de atuação, durante o II Império, ao lado dos capuchinhos e dos padres diocesanos brasileiros. Não tiveram a mesma expressão de que gozavam os capuchinhos italianos, mas desenvolveram uma extensa e fecunda atuação no Nordeste, principalmente nas Províncias da Bahia e do Ceará, onde tinham casas missionárias, pois

...as missões lazaristas difundiram-se por Minas Gerais, Bahia, Pernambuco e Ceará. Só na Bahia, por exemplo, os pregadores realizaram 745 grandes eventos religiosos entre 1858 e 1920, e ministraram a Eucaristia a quase 1 milhão de pessoas (AZZI, 1974, p. 1239).

Os lazaristas franceses foram, de modo particular, implantadores da reforma iniciada pelos bispos brasileiros no século passado. Não somente no papel de formadores do clero nos novos seminários, mas, através das missões populares, “os padres encarnavam o catolicismo moderno e tentavam reaver o povo abandonado por longo tempo ao catolicismo popular, à mistura de crenças indígenas e afro-brasileiras” (SERBIN, 2008, p. 91).

Ao contrário dos capuchinhos italianos, os lazaristas franceses não gozavam do mesmo prestígio dos agentes do governo. Durante o Segundo Reinado e a Primeira República, os padres vicentinos itinerantes apontaram o comportamento moral, a obediência à Igreja e os sacramentos como os caminhos para a salvação eterna. Vistos pelo governo “como ‘ultramontanos’ e acusados constantemente, tanto nos jornais, quanto na tribuna parlamentar de jesuítas” (FRAGOSO, 1988, p. 25), acabou sendo formada, contra eles, uma forte oposição intelectual e nas esferas legislativas.

No caso da Questão Religiosa, quando houve o grande choque entre o mundo liberal e a Igreja “ultamontana”, as iras se levantaram contra os lazaristas, a ponto de o Pe. Bénit, CM, visitador das Obras da Congregação da Missão no Brasil, expressar aos seus superiores o temor que os lazaristas e as irmãs da Caridade (também francesas) fossem expulsos do país (FRAGOSO, 1988, p. 25).

Em suas missões populares seguiam a espiritualidade do fundador, São Vicente de Paulo, em uma ação missionária dirigida ao povo pobre e ao homem do campo. Podemos, assim, resumi-las: catequese às crianças e adultos; divulgação de catecismos; insistência na prática da confissão e comunhão frequente; restauração

da paz e harmonia entre as pessoas e os grupos sociais; linguagem simples em suas pregações; invectiva contra os erros e não contra as pessoas; insistência na pregação dos novíssimos; promoção das primeiras comunhões.

Lideravam a multidão na via-sacra, na reza do terço, em novenas a Nossa Senhora e em procissões e vigílias à luz de velas. Em geral, a missão encerrava-se com uma procissão noturna na qual o povo carregava uma grande cruz, que era assentada em uma área bem visível da povoação (SOUZA, 1999, p. 84).

As missões se tornaram um elemento essencial da vida religiosa do Brasil, no século XIX. “Em regiões remotas, a chegada dos missionários era o maior acontecimento do ano. Eles às vezes ensejavam momentos de arrebatadora catarse coletiva” (SERBIN, 2008, p. 91). Ensinavam os preceitos morais básicos do catolicismo e aumentavam o prestígio do clero. “As santas missões santificaram o papel da Igreja como pilar da estrutura social brasileira. Também ilustraram as barreiras à romanização e as contradições entre moralidade e comportamento real” (SERBIN, 2008, p. 91).

### 3.1.2.3 - Os padres seculares brasileiros

A atividade missionária dos padres seculares, ou diocesanos brasileiros, no século XIX, é pouco explorada. Sabe-se algo sobre o Padre Ibiapina, como também acerca da atuação missionária do Padre Hermenegildo Herculano. “Algo também se sabe do Pe. Francisco José Correia de Albuquerque, grande missionário nos sertões pernambucanos, e que pode ser considerado verdadeiro precursor do Pe. Ibiapina” (FRAGOSO, 1988, p. 15). Fundou uma casa de recolhimento para abrigo de moças, nas proximidades de Bezerros. Ainda esteve envolvido, como missionário, na tentativa de apaziguar o Sertão, onde surgiu o trágico movimento de Pedra Bonita<sup>42</sup>.

Pouco sabemos da atividade missionária do Padre José Tomás de Albuquerque, sobrinho de D. Joaquim Arcoverde, na qualidade de missionário popular. Celso Mariz (1910) relata a atuação do Padre Custódio Luiz de Araújo e Souza, sacerdote português que trabalhou nos sertões paraibanos, como missionário popular, na segunda metade do século XIX, mais precisamente na região de Taperoá (p. 73-74).

---

<sup>42</sup> O movimento *A Tragédia da Pedra Bonita* ocorreu num lugar denominado Pedra Bonita, localizado na Serra Formosa, no município de São José do Belmonte, Sertão de Pernambuco.

Certamente a atividade missionária junto ao povo do interior, desenvolvida pelos padres diocesanos, não foi apenas motivo do zelo apostólico do Padre Ibiapina ou do Padre Herculano, mas, parece ter envolvido um grupo mais amplo e duradouro. Possivelmente Dom Arcoverde se referia a esse “grupo” ao abrir, em 1915, a Conferência dos Bispos das Províncias Eclesiásticas do Sul do Brasil:

Ainda não medrou infelizmente a ideia, tantas vezes lembrada, da fundação de uma Congregação Brasileira de Sacerdotes nacionais, para missões e direção dos nossos Seminários e Colégios, a qual reataria, como já tive ocasião de dizer, o fio, há tantos anos quebrado, das tradições dos nossos primitivos missionários, identificados com o nosso povo pela língua, pelos usos e costumes, pelas qualidades de caráter, enfim, do povo do nosso país (PASTORAL COLETIVA, Rio de Janeiro, 1915, p. XIV-XV).

Outras questões, então, se impõem: quando teria surgido a prática de missões populares em nosso clero diocesano? Ela teria surgido com o objetivo de suprir as lacunas decorrentes das restrições jurídicas aos religiosos? Ou, possivelmente, essa prática teria vindo de Portugal, onde padres seculares a exerciam, como mostra Manuel José Gonçalves Couto, em seu livro *Missão abreviada*<sup>43</sup>, livro de que, “em qualquer povoação, um missionário deve fazer uso, seja ele padre ou, apenas, leigo”, conforme reza a advertência introdutória (COUTO, 1878).

Quais seriam as linhas orientadoras que caracterizaram a atuação missionária dos padres seculares brasileiros? O quantitativo reduzido de documentos que conhecemos pouco permite delinear essa orientação. Mas, podemos dizer que há um denominador comum das santas missões, independente de elas serem pregadas por capuchinhos italianos, lazaristas franceses ou padres diocesanos brasileiros: um discurso comum, uma programação básica similar; uma linha de espiritualidade fundamentalmente idêntica. O que podemos afirmar, com base na pesquisa bibliográfica, é que os padres não eram cegos às injustiças sociais. As missões permitiam avaliar não só a vida espiritual, mas, também, a existência material e as condições políticas.

As missões combinavam a expiação religiosa com festividades e um importante componente social: a mobilização do povo para a construção de igrejas, cemitérios, represas, cisternas e estradas (HAUCK, 1980, p. 209).

---

<sup>43</sup> Pe. José Gonçalves Couto. *Missão Abreviada para despertar os descuidados, converter os pecadores e sustentar o fruto das Missões*. 11. ed. Porto: Tipografia de Sebastião Pereira, 1878.

Pesquisando as diferentes orientações missionárias – capuchinhos italianos, lazaristas franceses e padres diocesanos brasileiros – não obstante a escassez de fontes, em especial as do último grupo, em relação ao Padre Ibiapina e ao Padre Herculano os documentos da época parecem insinuar diferenças entre eles e os religiosos estrangeiros, pelo menos os capuchinhos:

Não era [o Pe. Ibiapina] pregoeiro impertinente dos perigos da outra vida, que tivesse como norma aterrar os espíritos tímidos e abater fantasmas, mas um sábio que, em nome de Deus, procurava conduzir o povo rude às verdades que deve cultivar, e lhe quisera formar o coração, em próprio proveito e da sociedade (O CEARENSE, a. 3, n. 7, p. 4, 1876).

Também não consta se os sacerdotes faziam as célebres procissões penitenciais, sob o açoite de disciplina, como o faziam os capuchinhos italianos. Uma vez percorrido sobre as missões populares e suas diversas orientações, iremos nos deter nas missões pregadas pelo Padre Ibiapina.

### 3.2 – AS MISSÕES IBIAPINIANAS

Entre os anos de 1860 e 1876, o Padre Ibiapina viveu a itinerância. Percorreu o vasto território da diocese de Olinda que, na época, compreendia as províncias de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte e Alagoas. “Entrou também no Ceará e no Piauí, onde acabava de ser fundada a diocese de Fortaleza. Dentro de um vasto território – mais ou menos 600 mil km –, o missionário andou a pé ou a cavalo” (COMBLIN, 1993, p. 24-29). Comblin (1993, p. 123) indaga as motivações da opção do Padre Ibiapina e conclui:

Ibiapina vai ao encontro de Deus ao escolher o mundo ‘selvagem’ do interior. Aí estão os pobres de Deus [...]. Naquela época, as cidades são, para o clero, a segurança, as honras, os privilégios da classe dirigente. O interior é a insegurança, a indefinição social.

Um relato das Crônicas revela o fervor missionário do Padre Ibiapina nos idos de 1864:

No fim do mesmo ano o nosso solícito Apóstolo saiu pressuroso, subindo montes e descendo vales, atravessando bosques escuros, na figura do Bom Pastor, para arrebanhar as ovelhas desgarradas. Ultrapassa a diocese de Pernambuco e entra na do Ceará, sua província. Quem poderá descrever com vivas cores os sentimentos de amor a Deus e ao próximo com que ele apareceu? [...]. Não leva em

conta os aplausos e elogios que de todos recebe. O reino de Deus lhe basta (CARVALHO, 2008, p. 53).

Comblin (1993) alega que “o Padre Mestre não desconhecia as missões feitas antes dele no Nordeste, sobretudo no Cariri Novo, pelos padres Capuchinhos italianos” (p. 24). E, ainda, retoma muitos temas dos seus antecessores: nas pregações, a denúncia do pecado e o apelo à conversão. “Acrescentou, porém elementos novos de ordem prática” (COMBLIN, 1993, p. 24). A conversão deveria incluir a realização de obras comunitárias, úteis para toda a comunidade. “Por isso, a missão incluía a construção de açudes, cemitérios, hospitais, igrejas ou capelas e sobretudo Casas de caridade. Elemento central nas missões eram os mutirões que conseguiam reunir milhares de pessoas” (COMBLIN, 1993, p. 25).

A mobilização popular que o Padre Ibiapina provocava por onde passava, bem como suas ações de moralização, orientadas pelos preceitos religiosos cristãos, possuíam um caráter paradoxalmente moderno e eram marcadas por uma valorização do trabalho e pela construção de um modelo de ordenação social ancorado nas noções de civilidade, regularidade, disciplina, moralidade e utilidade social.

Dentro das suas instituições o trabalho era considerado um elemento disciplinador e purificador, capaz de combater a ociosidade, “perigosa inimiga da alma”. O modelo missionário executado pelo Padre Ibiapina seguia o tradicional parâmetro das “Santas Missões”. Resumidamente religioso, conversões e regularização da vida, reconciliação dos ódios, afastamento dos abusos e superstições, volta aos sacramentos.

E a jornada se estendia através dos mutirões de trabalho, que, no caso, se conectavam com a moralização e o disciplinamento dos fieis. Com relação à temática de uma missão, geralmente ela envolvia sermões sobre o amor de Deus, “imortalidade da alma, necessidade da salvação e conversão, existência do inferno, o juízo final, a condenação das vinganças, a luxúria, etc”. (FRAGOSO, 1980, p. 209). O programa geralmente se organizava da seguinte forma: o dia se iniciava com a missa matinal das cinco ou seis horas.

O povo ouvia o missionário, que, do púlpito, explicava a doutrina cristã, começando pela existência de Deus até o juízo final. Em seguida, ensinava-se o catecismo às crianças, preparando-as para a primeira comunhão. Depois, havia o atendimento para as confissões. Durante a tarde havia, ainda, explicação da Doutrina religiosa, com base em algum texto evangélico. E, no tempo intermediário, “o

missionário mobilizava o povo para os trabalhos da igreja, do cemitério, de açudes, de cacimbões, de estradas. O povo carregava, em procissão, madeiras, pedras, tijolos, ao som de hinos e cânticos”. (FRAGOSO, 1980, p. 210). Com esta aura festiva, as missões representavam momentos de expiação e pregação, e também de grande festividade.

Com a máxima “não percam tempo”, o Padre Ibiapina vivenciou sua espiritualidade do trabalho sem apavorar as pessoas com estórias do “fim do mundo”; sua palavra era entendida pelo povo simples. Lembrou ao povo que é preciso trabalhar pela vida eterna, através do amor concreto ao próximo, no perdão mútuo e no serviço: “um dos grandes pecados contra a caridade é o egoísmo, que vem a ser cuidar só de si [...]. Não nascemos para nós; cada planta deve dar seu fruto e se não der, deve ser arrancada e lançada ao fogo, como figueira infrutuosa” (COMBLIN, 1993, p. 29).

Quando chegava a um povoado, vila ou cidade, a pregação primeira do apóstolo da Caridade era voltada para a paz entre as famílias daquele lugar. Exortava todos à reconciliação entre si e com Deus, no sacramento. Era uma pregação forte que mexia com os sentimentos das pessoas. No final, elas se perdoavam e abraçavam em grande alegria. Afastada a desunião, o povo era convocado para as obras da Caridade. Na sua prédica, acentuou o amor ao próximo e no final da mesma propôs uma reconciliação geral:

Ficarei muito mal servido se souber amanhã que alguém deixou de reconciliar-se esta noite; espero não passar por esse dissabor’. Às doze horas da noite a música percorria as ruas, celebrando com vivas e entusiasmo a paz e confraternização. Inimigos figadais se haviam procurado e perdoado com tanta facilidade, como se fossem pequenas rixas políticas. Assim no resto da missão que durou somente nove dias, sete a oito mil pessoas que a ela assistiram eram como uma só família (CARVALHO, 2008, p. 58).

Proferia palavras que agregavam as pessoas, exortavam à conversão de vida e recuperavam sua dignidade: “Pequeno não existe e Grande só Deus”. Sem anunciar um programa de enfrentamento dos poderosos ou transformação social, tratou a todos de maneira igual e contou com a força dos pobres. Padre Ibiapina inaugurou, com a “Oração do trabalho” e o “Programa da caridade”, um novo modo de trabalhar e se relacionar. Diante do êxito das missões, o cronista capta e revela a força que movia o Padre-Mestre:

Agora o que me arrebatava o pensamento é o poder da palavra. Como se opera essa maravilha que excede a todas?! [...] Oh! Bom Deus,

explicai-me onde existe este mistério, o poder da palavra! [...] O homem não conhece; [...] Deus, e somente ele, poderia obrar tanto, com tão fraco meio, uma ação tão poderosa. Viva o nosso bom Deus! (CARVALHO, 2008, p. 47-48).

Ibiapina se deparou com uma sociedade em estado de dissolução, cujos efeitos evidenciavam, para ele, a ruína dos costumes. “O vício partindo de bem alto e de mais alto, arrastou consigo muitas massas, muita miséria (HOORNAERT, 2006, p. 64).

Seu forte senso do pecado e sua denúncia são indícios da profunda miséria que avassalava o povo humilde. Seca e fome desfiguram a sociedade sertaneja. “As altas camadas da sociedade corrompem a moral do povo” (OTTEN, 1980, p. 267). Contra o apego ao mundo enganador – “tudo neste mundo é vaidade e inútil” (COMBLIN, 2011, p. 76) – ele vive e prega a imitação de Cristo, que significa “seguir o estreito e áspero caminho da cruz” em companhia do “doce Jesus”, despindo “as galas, os enfeites e as esperanças ilusórias do mundo” (HOORNAERT, 2006, p. 45). Como não pode “remediar a triste sorte da humanidade errante, conforma-se dizendo: “não é dado ao homem mudar o destino de outro. Só Deus pode tanto” (HOORNAERT, 2006, p. 90).

As missões do Padre Ibiapina tomavam vulto, exercendo uma nova dinâmica no cotidiano das comunidades sertanejas que se reorganizavam em detrimento das pregações do padre e das construções, chegando a receber o reconhecimento formal das Câmaras pelos serviços no desenvolvimento local. Ao aparelhá-las com suas obras de filantropia, parecia instaurar um ar de “modernidade” aos sertões, muitas vezes erguendo os primeiros prédios nas acanhadas povoações sertanejas, fazendo renascer povoados antes no quase abandono, retirando as populações do isolamento, instituindo trabalhos de obras públicas que aparelhassem a região do mais necessário. No decorrer das missões via-se o desarmamento de cangaceiros, como relata Mariz:

Em Floresta obtive dos cangaceiros que depusessem os bacamartes na frente da igreja, junto a um buraco onde os enterrou. [...] Ibiapina desarmava o cangaceiro sem ofendê-lo, que agora dele somente queria a alma para salvar (1977, p. 38)

Havia muitas comunhões sacramentais, arrecadação de esmolas, aberturas de estradas de comunicação, construção de açudes e cacimbas, erguimento de igrejas e reforma de outras, além de procissões e penitências; levando as populações sertanejas a um disciplinamento austero. As horas do dia eram divididas entre missão,

oração e trabalho. O primeiro dia era reservado à esmola popular como também à exposição, junto ao povo, de imagens dos Sagrados Corações de Jesus e Maria, nas quais, aos seus pés, os devotos depositavam esmolas. O segundo dia ficava reservado às penitências. Ao findar os sermões, o missionário ordenava que se recolhessem na Matriz, a fim de se amortilhar, seguindo em procissão pelas ruas da cidade acompanhado pela multidão.

Se chegasse a alguma localidade que não respeitasse o ritmo de seu trabalho, o religioso falava em tom enérgico, principalmente contra os que não iam assistir suas pregações. Alguns proprietários de engenhos, em época de produção, costumavam não comparecer às pregações do missionário; este mandava “calar os engenhos”. Aqueles que teimassem eram severamente punidos: alguns engenhos amanheciam quebrados, outros ardiam em chamas, acontecimentos relacionados, talvez, à maldição do padre (A VOZ DA RELIGIÃO NO CARIRI, p. 4, maio 1869).

À noite, a cidade parecia ganhar vida, se movimentava pela oscilação das luzes, parecendo uma extensão das estrelas no céu, dando a impressão de que ou “o céu baixara à terra” ou “a cidade se elevava aos céus”, estabelecendo uma ligação entre os dois mundos, sacralizando a cidade ou o povoado com o que era mais sublime, e findando a missão de forma apologética, de modo a plasmar no espírito dos moradores os sentimentos mais elevados, reproduzir uma aura religiosa, e sacralizar cada recanto, cada obra, cada morador. Assim retrata o Jornal “O Cearense”:

02 de outubro de 1862.

Ilmo. Amigo:

Por aqui nada de novo senão as missões do padre Ibiapina: os balões, as pontas de vestidos queimados, as violas continuavam a ser queimadas publicamente em expiação de escândalo que tem dado neste vale de lágrimas. Os anátemas são inúmeros: todos os amancebados, todos os pilantras, todas as moças faceiras, estão fora da lei. Mas não se pode negar que o padre consegue muito: o povo está todo em penitência, e por toda parte ele deixa um sinal permanente de sua passagem. Em Sobral ficou uma casa de caridade, aqui levanta-se uma matriz. Isto já deve ser sabido aí, por isso não sou minucioso (O CEARENSE, 14 outubro 1862).

Um clima de festa era instaurado, estalando os foguetes em sinal de alegria, somados ao som da música cabocla que invadia as noites soturnas dos lugarejos que não tinham ideia do que era esse tipo de movimentação. Ao padre Ibiapina era prestado reconhecimento pelas benfeitorias, em que as populações visitadas

elevavam o seu nome ao mais alto posto de virtudes. Como registra *A Voz da Religião no Cariri*:

Depois de um ano de saudosa ausência, o venerável apóstolo do Cariri voltou ao Crato. O povo correu pressuroso ao seu encontro que teve lugar na Cruz, às 5 e meia da tarde do dia 10 do corrente, e foi magnífico na expansão do seu prazer e entusiasmo. As músicas do Internato porfiaram na vibração de seus instrumentos, dois coros das interessantes alunas [...] fizeram chover flores sobre o ilustre Missionário, os foguetes feriram ruidosamente os ares, as ruas se apinharam de cavaleiros, e de pessoas de todas as classes a pé (VOZ DA RELIGIÃO NO CARIRI, 20 fevereiro 1870).

A notícia, publicada no periódico VRC, comemorando “um ano na existência da Voz da Religião no Cariri”, em 20 de fevereiro de 1870, também festejou, como podemos ler em sua reprodução, o retorno do Padre Ibiapina à Vila do Crato. Nas páginas dedicadas à atuação do Padre Ibiapina no Cariri, Della Cava defende a ideia de que eventos extraordinários marcaram as missões ibiapinianas, principalmente os milagres, nas fontes do Caldas, em Barbalha, onde

havia aconselhado uma mulher doente, e que lhe implorava uma cura, a banhar-se na fonte do Caldas, localizada fora da cidade. Quando a mulher regressou a Barbalha, três dias depois, Ibiapina foi saudado como “milagreiro” (DELLA CAVA, 1977, p. 32).

Esse “milagre” foi amplamente divulgado no jornal “*A Voz da Religião no Cariri*”, que,

dirigido por José Joaquim Telles Marrocos, primo do padre Cícero, que fora fundado para incentivar a participação popular na obra de Ibiapina, passou a publicar com frequência notícias das curas “milagrosas” atribuídas ao missionário (DELLA CAVA, 1977, p. 32).

Nessa perspectiva foi-se construindo, ao redor do missionário, um sentimento taumaturgo, pois, segundo os sertanejos, ele era autor, enquanto vivo, de milagres, uma vez que curava pessoas enfermas que procuravam seus conselhos. A disseminação de tais acontecimentos parecia dotá-lo de poderes milagrosos. O jornal não se preocupou em esconder essas questões; antes, informou que deveriam ser propagados todos os prodígios efetuados pelo “padre-mestre”.

Outro dado importante é a forma como o Padre Ibiapina agia localmente e sua capacidade de criar células de atuação popular. Durante as missões, ele buscava pessoas dispostas a permanecer, após sua partida, atentas no cuidado para com os pobres e desvalidos. Sua passagem era sempre efêmera e, geralmente, durava algumas semanas.

Após erguer as construções, através do regime de mutirão, ele seguia viagem para outras vilas e províncias. Por isso, era fundamental despertar “vocações locais” (CARVALHO, 2008, p. 40). Tais “vocações locais” surgiram ao longo dos anos e acabaram constituindo comunidades de Irmãos e Irmãs, beatos e beatas. Nas Casas de Caridade sempre havia uma beata à frente das outras irmãs, a diretora. Ao final dos trabalhos, o padre deixava organizada uma estrutura mínima para seu funcionamento, que contava com uma equipe interna composta por superiora, vice-superiora, mestra, enfermeira, despenseira e cozinheira, além do pessoal externo.

Para Luitgarde de Oliveira, os trabalhos do Padre Ibiapina revitalizaram o antigo costume sertanejo do mutirão e o direcionaram para obras públicas. O pregador inflamava populações adormecidas por séculos de abandono. A mensagem que ele trazia não era mais de uma felicidade após a morte. Apavorados com a condenação eterna, milhares de proprietários faziam doações e se uniam à pobreza, na luta pela erradicação da miséria e da ignorância. “Mais fácil é um camelo passar pelo fundo de uma agulha do que um rico se salvar” (BARROS, 1988, p. 102).

Podemos afirmar que a pedagogia missionária do Padre Ibiapina se baseava na palavra e na mobilização popular para uma ação concreta, que poderia ser a construção de um açude, cacimba, Igreja, hospital ou Casa de Caridade para abrigar meninas órfãs. Todo o trabalho era feito em regime de mutirão:

Nome genérico por que é conhecido o trabalho cooperativo entre populações rurais, como broca de roçados, carpina de plantações, reparo de paredões de açude, cobertura de casa de palha, transporte de madeira pesada. O mutirão é uma instituição social que atenua, corrigindo-os, efeitos individualistas que a economia latifundiária imprimiu à vida rural brasileira. O dono do serviço anuncia a sua intenção de realizar um mutirão. Convida os vizinhos, que acodem pressurosos. No dia designado, manhã cedo, chegam os trabalhadores munidos dos instrumentos necessários: foices, enxadas, machados, cordas. De ordinário há um responsável pela direção do trabalho, o cabo [...], o dono do serviço é considerado com honras excepcionais, e no regresso, à tarde, é conduzido de cadeirinha ou sobre os ombros de algum trabalhador. É indispensável a música (CÂMARA CASCUDO, 1980, p. 516-517).

Em seu livro *‘A missão ibiapina’*, Ernando Teixeira descreve a missão pregada em Bananeiras (PB), em 1863 (p. 45-50); ela é a mais detalhada entre as constantes na Crônica. Chegando à cidade, o missionário percebe que as pessoas vão à missão como se fossem a uma festa, e manifesta logo sua insatisfação: ‘Sendo assim, eu me

retiro e deixo de pregar aqui' (p. 45). A missão não é uma festa. O missionário sabe que a matriz está desmoronada e pensa num mutirão para reconstruí-la.

No sermão de abertura da missão, ele explica que o trabalho será muito pesado e que ele conta com a colaboração de todos e todas. O resultado é impressionante: no dia seguinte, oito mil pessoas se aglomeram na praça e começam a cavar o chão repleto de ossos em torno da antiga matriz (antigamente o entorno das igrejas servia de cemitério). As moças mais 'delicadas' do lugar trabalham ao lado das mais humildes. O sucesso é total e, no final da missão, 'duas virgens da principal família despiram as galas, os enfeites e as esperanças ilusórias do mundo e se recolheram na Santa Casa de Santa Fé (atual Arara, a uns 15 km. de Bananeiras), situada num terreno cedido pela família Cunha Lima (p. 47-48). Essa mesma família cuidará do sustento dessa casa nos últimos anos de vida do missionário (1880-1883), o que constitui um encargo enorme, pois, na época, a casa reunia nada menos que 200 pessoas.

Eis um exemplo concreto de como Ibiapina unia a dimensão espiritual (orações, sacramentos, sermões, penitências, procissões) à questão material (construção de hospitais, cemitérios, açudes, capelas, estradas, pontes, canais de irrigação, sem esquecer as casas de caridade): todas construídas no referido regime de trabalho. Assim, afirma Mariz:

As construções de Ibiapina, maiores que fossem, se concluíam ou podiam ser inauguradas em poucos dias ou em poucos meses. Ele trabalhava com a multidão em festa de fé e glória pelas realizações. Em Barbalha, fez uma Casa de Caridade em um mês apenas (1977, p. 65).

Pela importância que as Casas de Caridade tiveram para o abrigo e educação de órfãos, quase todas as referências apontam que era esse seu objetivo no semiárido.

### 3.3 – PADRE IBIAPINA E AS CASAS DE CARIDADE

Durante vinte anos, as viagens missionárias de Ibiapina seguem o programa traçado em Gravatá do Jaburu - PE (1860), onde construiu um hospital para as vítimas do cólera morbo. Sem um plano pré-estabelecido, ele obedecia aos apelos da necessidade. Quando tomou conhecimento da triste sorte das moças do interior, condenadas a uma vida de muito trabalho e pouco respeito, começou a fundar as Casas de Caridade: construiu 22 casas no interior nordestino.

A Casa de Caridade de Gravatá do Jaburu (PE), no sul, e Santa Luzia do Mossoró (RN), no mesmo ano de 1860; Alagoa Nova (PB), em 1862, e, ainda no mesmo ano, as Casas de Caridade de Areia (PB), Sobral (CE), Açú (RN), Santana do Acaraú (CE) e Santa Luzia do Sabugi. No ano de 1864, a de Acari (RN). Em Missão Velha (CE), 1865. Pocinhos (PB), Parari (Pombas-PB) e Santa Fé (Solânea-PB), construídas em 1866. Em 1868, a Casa de Caridade do Crato (CE) e no ano de 1869, as de Barbalha (CE), Milagres (CE), Souza (PB) e Cajazeiras (PB). Um trabalho gigantesco, cuja dimensão geográfica está traçada no mapa (Foto 3), inserido no início deste capítulo.

Comblin (1993), ao refletir sobre a motivação e o empenho na construção das Casas de Caridade, questiona: “A compaixão do Padre Mestre foi dirigida para a situação trágica da mulher desamparada. Será porque ele mesmo ficou órfão e viu o desamparo das suas irmãzinhas órfãs?” (p. 31). A ideia básica das Casas de Caridade foi o acolhimento das pequenas órfãs: ali receberiam uma educação completa e seriam preparadas para ser boas esposas e mães de família.

Segundo Hoornaert (2006), aquele trabalho, “que exigia maior espírito de organização, foi contra o desamparo em que se encontrava a mulher nordestina em consequência do terrível machismo, fruto do colonialismo” (p. 37).

As Casas de Caridade que Ibiapina fundou figuram como suas principais obras; elas congregavam um ideal de vida a ser seguido pelas irmãs acolhidas, pautado em um regimento interno elaborado pelo próprio Padre Ibiapina e orientado na moralização, através do trabalho, e nas noções de civilidade, disciplina, utilidade social e educação doméstica.

Na prática, a educação dada nas Casas de caridade era tão boa, que muitas famílias pediram que as suas filhas pudessem também participar da formação. Dessa maneira, as escolas para órfãs foram também institutos de educação para meninas. Naquele tempo não havia nenhuma escola para moças no Nordeste inteiro salvo no Recife e em Fortaleza (COMBLIN, 1993, p. 31).

Da Casa de Caridade de Santa Fé, Solânea (PB), o missionário acompanhava as outras instituições, comunicando-se com as superiores através de cartas.

O balanço final das realizações materiais do missionário é impressionante: vinte e duas Casas de Caridade, dez igrejas, dez açudes, nove cemitérios, quatro hospitais, uma casa paroquial, uma cacimba pública, e até mesmo um gabinete de leitura, no Crato (HOORNAERT, 2006, p. 242).

Toda essa obra foi construída durante as missões por ele pregadas. O êxito daquelas missões era medido pelos resultados exteriores, ou seja, a construção de obras materiais é um testemunho público das mudanças operadas na vida dos sertanejos. Utilizando a prática dos mutirões, os trabalhos de construção eram concluídos rapidamente:

Em dezoito dias levantou uma capela em Goianinha, tendo cooperado nos serviços de carregamento de pedras e madeiras e no levantamento de paredes e tetos, cerca de 12.000 pessoas. Sua força aliciadora dava esses prodígios de execução de trabalho (MARIZ, 1977, p. 65).

Havia também a colaboração financeira dos fiéis, que depositavam suas contribuições às obras ibiapinianas aos pés das imagens dos santos e das santas, conforme já referido. Um momento nas missões era dedicado a essa prática:

Em seguida, expuseram-se à veneração dos fiéis os quadros dos Sagrados Corações de Jesus e de Maria e a Venerável imagem da Senhora das Dores, Padroeira da capela; e passado o ato de adoração recolheu-se de esmolas a quantia de 570\$000 mil reis (HOORNAERT, 2006, p. 105).

Embora, durante suas missões, o Padre Ibiapina não tenha atuado politicamente, de maneira direta, junto às autoridades públicas, ele circulou próximo de grupos sociais distintos, econômica e politicamente. Não somente os pobres, alvo de sua ação caritativa, eram mobilizados em suas missões; tinha atitude similar com as famílias ricas. O período das missões também era considerado um momento propício para a remissão dos pecados através da prática da caridade, o que estimulava muitos a fazer doações para as obras:

Ao pregar na povoação de Arara (PB), sua palavra ungida despertou a generosidade do abastado fazendeiro major Antônio José da Cunha, cuja esposa Cândida Americana Hermógenes de Miranda há pouco restabelecera-se do mal, e ambos fizeram “doação de uma propriedade de terras, no lugar de Santa Fé e Sobradinho, para patrimônio de um desses hospitais de caridade” (ARAÚJO, 1995, p. 168).

As doações para as obras de caridade, com os nomes dos respectivos doadores, bem como os objetos doados, são encontradas em quase todas as edições do Jornal “*A Voz da Religião no Cariri*”. Afinal, como já referido, as obras ibiapinianas só foram possíveis graças às ofertas feitas pelas pessoas de cada localidade:

A Exma. Sra. D. Rita Maria Leite, natural de Milagres, fez em 16 do p.p, donativo de um crucifixo de prata para a Santa Casa de Caridade

desta cidade do Crato, [...] o senhor Cap. Antônio Gomes de Campo Petiço, oferece ao Dr Ibiapina um relógio grande, de repetição com destino a uma das Casas de Caridade do Cariri novo (VRC, 08 de dezembro de 1868 e 03 de janeiro de 1869).

E ainda:

O senhor capitão Pedro Lobo de Menezes acaba de oferecer ao Rm. Senhor Padre Mestre Ibiapina, a quantia de 4:000:000 para as despesas que demandar a instalação da santa Casa de Caridade e Hospital de Misericórdia da Vila de Barbalha [...]. Ações como estas estão acima de todo elogio; todavia cumpre-nos dizer que o senhor Pedro Lobo é herói do Evangelho a quem disse Deus: – Dai aos pobres e terás um tesouro no Céu (VOZ DA RELIGIÃO NO CARIRI, 07 março 1869).

As ofertas também vieram de instituições e não apenas de particulares. Na edição de 20 de dezembro de 1868, o jornal VRC publicou subscrição realizada pelo Instituto Sagrado Coração de Maria (ISCM), que, “possuído dos mesmos sentimentos e ideias que VR<sup>a</sup>” oferecia a “pobre oferta” de 48\$000 (quarenta e oito mil réis) para a construção da Casa de Caridade do Crato (A VOZ DA RELIGIÃO NO CARIRI, 20 dezembro 1868).

O Padre Ibiapina, que também procurava mostrar um coração misericordioso àqueles que prontamente atendiam às suas recomendações, não demorou a agradecer, publicamente, a oferta do ISCM. No mesmo número, o periódico divulgou o agradecimento do sacerdote:

Rogo ao redator da “VOZ DA RELIGIÃO NO CARIRI” que publique a carta, subscrição e os nomes destes bons amigos e meninos que tão generosamente tomam parte nas despesas da Santa Casa de Caridade do Crato (VCR, 20 dezembro 1868).

Com a ausência de instituições sociais do Governo provincial ou Federal, as Casas de Caridade, sua organização e sua pedagogia são, ainda hoje, um tema instigante. Porque, além de abrigar as órfãs, dando-lhes educação com o ensino que ali era ministrado, ainda havia o aprendizado para os ofícios: fiar, bordar, pintar e fabrico de artesanato. A presença feminina era também valorizada por meio das beatas, diretoras, superiores e visitadoras que estiveram ao lado do padre-mestre e foram fundamentais para a existência das Casas. O biógrafo Celso Mariz (1977), enfocando uma visão de conjunto sobre o trabalho missionário do padre Ibiapina, diz:

O mais notável na obra de Ibiapina é que ela foi fundada na treva espessa do analfabetismo e da superstição sertaneja da segunda metade do século XIX. Ele bateu muito dessa treva, ensinando as noções de letras, prendas domésticas, prática de agricultura, ofícios e artes, e procurando comunicar uma fé cega e formalística, mas uniforme, delicada e poética, de bondade cristã (p. 271).

As Casas de Caridade eram um centro fixo de onde se irradiavam as ideias do missionário: educar através do trabalho, ensinar as virtudes. Nelas, as órfãs estudavam, aprendiam os ofícios próprios ao sexo feminino e também trabalhavam.

As filhas espirituais de Ibiapina adquiriam prendas domésticas, noções industriais, letras, música, tudo de um ruralismo simples, aplicado com senso a cada região de cada província. Esse ensino, dando graça e valor às jovens, visava facilitar o casamento que era então a chave do problema da mulher. Falando como hoje, se diria que a aprendizagem nas Casas de Caridade visava abrir às órfãs profissões e trabalhos remuneradores (MARIZ, 1977, p. 273-274).

Podemos perceber que as Casas de Caridade se tornaram frequentemente o centro de diversas atividades:

Ao lado da Casa de Caridade podia haver um hospital para acolher os doentes pobres, casas de hóspedes, casa para as irmãs, horta, estábulo, roçados, casa para os trabalhadores agrícolas que prestavam serviço, inclusive casas para os beatos que assistiam o Padre Mestre (COMBLIN, 1993, p. 31-32).

O Padre Ibiapina redigiu o estatuto das Casas de Caridade, regulamentando a vida das vinte e duas instituições. Todo o trabalho e todos os momentos de oração, lazer e educação estavam previstos no estatuto. A Casa de Caridade matriz era a de Santa Fé (PB), de onde ele mantinha contato com as superiores das outras Casas através de correspondência<sup>44</sup> com suas orientações, conselhos e sugestões.

O Estatuto é composto por seis capítulos. Os dois primeiros tratam dos fins da instituição. O terceiro trata da Superiora (responsável pela casa). O quarto e o quinto tratam da Irmã Visitadora (uma espécie de irmã provincial, superiora das superiores) e o sexto trata das pensionistas; além das meninas órfãs, a instituição poderia receber pensionistas para ser educadas e disciplinadas. Por fim, as disposições gerais e uma “advertência à superiora para não se perturbar com as ocorrências dos primeiros dias entrando a governar a Casa de Caridade” (MARIZ, 1977, p. 286).

Em quase todo o texto se afirma a necessidade do amor ao trabalho, através do amor concreto ao próximo, no perdão mútuo e no serviço. Segundo Comblin (1984, p. 22),

a primeira oração, aquela que Ibiapina mais valoriza é a oração do trabalho. Ele não é homem que se deixa impressionar nem iludir pelos falsos misticismos. Acima de tudo está a ocupação constante a serviço do próximo.

---

<sup>44</sup> Algumas destas correspondências foram disponibilizadas por Mariz (1977) e Comblin (1984).

Assim, o verdadeiro estado de graça, consolação, paz interior e felicidade é alcançado por quem ocupa o tempo, com fervor, no serviço a Deus. (COMBLIN, 1984, p. 27-28) No estatuto, os dois primeiros capítulos expõem o eixo fundamental das Casas de Caridade:

#### CAPÍTULO I

Art. 1º - Tem (sic) dois fins as Casas de Caridade desta instituição e vem (sic) a ser educação moral e do trabalho.

Art. 2º - Recebem-se nessas Casas as Órfãs de 5 a 9 anos, sendo pobres e desvalidas.

Art. 3º - A primeira educação das Órfãs é doutrina cristã, ler, escrever, contar, costurar, bordados, etc. Finda essa educação, entrarão nos trabalhos manuais de tecer pano, fiar no engenho, fazer sapatos e quaisquer gêneros de indústria que a Casa tem adaptado.

Art. 4º - Logo que as Órfãs tenham completado a primeira e segunda educação, estando em idade conveniente serão casadas à custa da Caridade.

#### CAPÍTULO II

Art. 5º - Além das Órfãs, a Casa poderá receber algumas mulheres, havendo na Casa em que empregá-las.

Art. 6º - As mulheres para o trabalho não serão logo definitivamente aceitas, mas estarão na Casa como em noviciado seis meses para provarem sua conduta, amor ao trabalho e verdadeira religião.

Art. 7º - Serão também ensinadas em Doutrina e a ler nas horas vagas de trabalho.

Art. 8º Essas mulheres, do trabalho, depois de cinco anos de estarem na casa neste exercício, tendo provado boa conduta, amor ao trabalho e humildade podem ser apresentadas para serem casadas como as Órfãs quando não queiram permanecer na Casa como Irmãs de Caridade.

Art. 9º - Além dessas mulheres haverá outras determinadas Irmãs de Caridade que terão empregos determinados como Mestra, cozinheira e porteira, etc. (MARIZ, 1977, p. 283-284).

Além da superiora, existia “um conselho das mulheres mais prudentes e discretas das Casas que, com a superiora, acorra às precisões da casa” (MARIZ, 1977, p. 284). Araújo (1995) simplifica, relatando que: “o pessoal interno compunha-se de superiora, vice-superiora, mestra, enfermeira, despenseira e cozinheira. O pessoal externo compunha-se de regente, capelão, tesoureiro, procurador e muitos membros do Conselho.

Podemos dizer que as Casas de Caridade eram centradas em dois eixos estruturantes: a espiritualidade e o trabalho, este último responsável por sua autossustentação. Movidas pela espiritualidade do trabalho, as Casas de Caridade se

mantinham através do artesanato e dos teares. Além do cuidado com as órfãs, atendiam a todos os abandonados e “desgraçados”. As irmãs realizavam diversos serviços aos doentes, do banho à alimentação, até catar piolhos e tirar bichos de pé nas crianças. Escreve-lhes o Padre-Mestre:

Os soberbos não se salvam; o desobediente é soberbo. Daremos contas a Deus do tempo perdido; porque seremos castigados pelo pecado, e pelo bem que não fizemos. Não há tempo a perder: todas as horas são de Deus; por isso sejam empregadas todas as horas do dia nos trabalhos de casa que são de Deus, na oração e em caminhar para a perfeição (COMBLIN, 1984, p. 47-78).

Segundo as *Crônicas das Casas de Caridade*, Ibiapina nelas mandou instalar a famosa “roda dos enjeitados” (HOORNAERT, 2006, p. 32), onde as irmãs recebiam crianças cujas mães não tinham condições de educar, para criá-las até a idade do casamento. Ainda segundo as Crônicas, as Casas de Caridade não utilizavam o trabalho escravo, nem empregadas: todas trabalhavam. Relata Hoornaert:

Doutor Fonseca de Sousa dava liberdade a sua escravinha Hermelina e pedia entrada dela na Casa. Ao qual o padre respondeu que todas as escravinhas que por ventura pudesse haver para o futuro seriam recebidas em suas Casas de Caridade (HOORNAERT, 2006, p. 39).

Diante da insignificância das doações para a manutenção das Casas de Caridade, todos trabalhavam para sua manutenção, a partir do ofício que lá aprendiam: tecer, fiar, costurar, plantar sementes, fazer chapéu de palha, fazer tinturaria doméstica com algodão (em cor preta), pintar flores, fazer “crochê, “labirinto” e renda de bilro. “A famosa ‘mulher rendeira’ foi inspirada nos trabalhos das Casas de Caridade de Ibiapina” (HOORNAERT, 2006, p. 40).

Figura 4: Trabalhos manuais nas Casas de Caridade - Azulejos pintados à mão



Fonte: Acervo do doutorando

Tudo era realizado sob a inspeção do padre-mestre: “Corrija os defeitos no fio e tecidos: porque infelizmente não tem extração os tecidos daí” (Carta à superiora de Pocinhos, 2 de março de 1875); e ainda “Convém que teçam muito, bom pano, redes, e pano de cor, e eu receberei tudo isso aqui para ir suprindo o que por outro meio não puder” (Carta à superiora de Pocinhos, 28 de março de 1875). Segundo Hoornaert (2006, p. 40):

A figura da professora doméstica nas cidades do interior nordestino é mais um resultado dos esforços missionários da geração de Ibiapina. Aquelas professoras são frequentemente as únicas a se preocuparem realmente pelo ensino primário no interior.

O próprio padre-mestre, em 3 de abril de 1870, redigiu uma orientação para que sejam providos os sempre denominados **“meios de sustentar as Casas de Caridade tendo só por patrimônio a Providência Divina e o coração dos fiéis”** (grifo do doutorando). Posteriormente, foi encontrado, na Casa de Caridade de Santa Fé, um documento com as seguintes observações:

Em todas as casas de caridade haverão teares, engenhos, tendas de sapataria, se acreditarão todos as costuras de ganho; e se mais gente houver na casa se aceitarão roupas para engomar.

O Regente, e se este faltar a Superiora, procurará prover a Casa de algodão, couro e sola, para ter sempre com que ocupar os engenhos, teares e a sapataria.

Dez teares, por exemplo, regulando trabalho médio, dá (*sic*) 40 varas de pano por dia, cabendo 4 varas a cada tear.

A vara de algodão valia 500 reis; são, portanto 20:000 reis por dia.

Seis mulheres empregadas na sapataria podem dar por dia 3 pares de sapato, a 1:000 reis cada um, são 3:000 reis, com 20:000 reis de pano, são 23:000 reis:

As costuras diárias, empregadas seis mulheres, podem dar 5:000 reis; o que tudo soma 28:000 reis.

Se for exagerado o cálculo, corrijam, mas advertam que quando mesmo não hajam 28:000 reis por dia, que são 840:000 reis por mês: quando hajam somente 500:000 reis por mês, ou ainda menos, é um grande dinheiro para uma Casa, que deve viver, como vive o pobre, bem vestido, alimentado sim, mas sem luxo e superfluidade.

Podem opor que não terão extração os panos tecidos, nem costuras, nem os sapatos; em tal caso, a Casa só deve ter tanta gente, quanta possa sustentar, regulando o lucro que possa ter e as esmolas dos fiéis.

Se as mulheres trabalharem, haverá saúde, alegria, bons costumes na Casa e abastança de tudo.

E então o plano das Casas de Caridade encherá o seu fim de proteger a Órfã desvalida, curar o enfermo abandonado, poupar os enjeitados á uma morte cruel, abrigar a pecadora arrependida, atentar o trabalho e moralizar o povo.

Juntai que a caridade pública não faltará a essas Casas onde se observa a prescrição do trabalho, a moralidade e aproveitamento na educação.

E este auxilio das fieis é grande e generoso para se supor que as casas sejam abandonadas.

Quando o Governo se esqueça (*sic*) de proteger as Casas, o Nosso Bom DEUS as não esquecerá, assim sejam elas esta prescrição.

Si (*sic*) porém firmarem suas esperanças nos patrimônios de terras, ou outros bens, cairão brevemente, porque com o correr dos tempos e morte dos benfeitores sinceros, aparecerão fingidos benfeitores, e apoderando-se do patrimônio, mandarão pedir esmolas, tomando para si todo patrimônio; o povo escandalizado do roubo nada dará, e o lobo feito pastor deixará fechar e cair as casas a vista de todos, sem haver quem se lhe oponha; porque o mundo vai assim e nada há a opor, com dados experimentados nesta matéria, e com a imortalidade dos homens, que há a esperar para depositar confiança ?

Quando o proprietário, por mais forte que seja, confia a direção de seus negócios a um terceiro, vê sem remédio a delapidação; como uma corporação de mulheres poderá defender o patrimônio da casa?!

Se, para administrar os patrimônios onde há tantos homens a escolher, como em grandes Cidades, não se acha sem grande dificuldade um entre mil; nos centros, onde há cem, onde o encontrar e escolher um?

Meditem e descansem somente no trabalho e na Providência Divina, que é tudo.

Juntai a isso o complicado da vida com os enredos do patrimônio, Juízes, contas, etc.

É este o pensamento do instituidor destas casas, que as tendo estabelecido com as luzes, que DEUS lhe deu, com estas mesmas deixa como direção o que vai escrito (PADRE IBIAPINA, Escritos da Casa de Caridade de Santa Fé, 03 de abril de 1870).

As instituições eram, então, verdadeiras escolas, onde se tinha uma educação integral, no século XIX: “Com suas Casas de Caridade difundiu, no interior, as primeiras instituições educacionais para mulheres” (DELLA CAVA, 1977, p. 31).

“Trabalho e oração” poderia ser o lema das instituições fundadas por Ibiapina. Mas, segundo o padre-mestre, só faria sentido “se consagrado pelo amor de Deus, em desempenho dos deveres, do próprio estado, por ser isto por Deus ordenado” (DESROCHERS, 1984, p. 144). Por isso, mais proveitoso seria consagrar-se a Deus, dedicando o pensamento, palavras e ações e fazendo tudo pelo amor divino. Foi um pouco da trajetória das Irmãs de Caridade ou das beatas e dos beatos que viveram esse ideal nas Casas de Caridade, recrutados pelo padre Ibiapina, que “deu-lhes um hábito religioso e delas obteve um voto solene de trabalharem na Vinha do Senhor” (DELLA CAVA, 1977, p. 30).

As meninas das Casas de Caridade eram bem vistas. Contam os biógrafos que as famílias abastadas encaminhavam suas filhas, como pensionistas, para ali ser educadas. Em suas “máximas espirituais, instrução e doutrina”, padre Ibiapina incutia-lhes os valores do trabalho e obediência. Segundo Desrochers (1984):

Um dos grandes pecados contra a Caridade é o egoísmo, que vem a ser cuidar só de si, e só para viver quem tem três pensamentos é claramente reprovado perante o verdadeiro cristão e pensador (p.140).

No muito falar vai muita mentira, vaidade, preguiça e perda de tempo faltando o desempenho do dever do próprio estado. Nunca me arrependi do que não disse; mas sim do que tenho falado amargo arrependimento me constrange sem remédio (p. 143).

É tão sublime a virtude da humildade que só ela faz chegar todas as outras; e por isso muito convém um constante exercício desta virtude (p. 146).

A partir destas orientações para a vida prática, podemos perceber o projeto educacional do Padre Ibiapina para a educação feminina. Uma educação que, paradoxalmente, prepara a mulher para ocupar um lugar passivo, em conformidade com o papel a ela destinado no século XIX. A mulher deveria ser educada para ser uma boa mãe e uma boa esposa, portadora de hábitos comedidos; porém, revestida de uma provável visão vinda do Iluminismo ao ser capacitada para o trabalho e para as letras.

### 3.3.1 As Irmãs de Caridade ou Beatas do Padre Ibiapina

Ibiapina construiu mais que obras materiais: capelas, cemitérios, asilos, casas de caridade, açudes. Sabia usar as palavras, que chegavam ao coração do seu povo. Fez os pobres acreditarem na força da união e que “Pequeno não existe. Grande só Deus”.

“Juntamente com essas casas de tratamento para os doentes pobres, o padre Ibiapina irá construindo os seus asilos para as órfãs” (FRAGOSO, 1984, p. 88). O tamanho do desafio de cuidar dos doentes e das órfãs certamente também fez nascer a necessidade de contar com a ajuda de “pessoas dedicadas que, por vocação de serviço, fossem os esteios caridosos dos pobres doentes”, acrescenta o autor. Nas *Crônicas das Casas de Caridade* atribuíam-se a ele um cuidado todo especial com as meninas órfãs: “porque a mulher é um ente fraco e digno de compaixão que não sabe manejar com as armas de defesa” (HOORNAERT, 2006, p. 41).

Assim, para o serviço daqueles hospitais e asilos surgiram suas Irmãs de Caridade<sup>45</sup>, voluntárias, prestando um serviço desinteressado, seguindo as máximas espirituais do Padre Mestre: “Não nascemos só para nós, cada planta deve dar o seu fruto” (COMBLIN, 1984 p. 7). O mesmo autor ainda diz que “para a Irmã de Caridade fica fácil a prova do amor a Deus pela prática da caridade generosa com os pobres enfermos” (p. 10). Ou ainda, segundo as máximas espirituais do padre Ibiapina, compiladas por Desrochers (1984):

A base ou alicerce da vida espiritual para uma freira é o amor de Deus, humildade que se pratica na pronta obediência, castidade inviolável. Para as Irmãs de Caridade fica fácil a prova do amor de Deus pela prática da caridade generosa com os pobres enfermos. Obedecer antes que mandar, e ter tanto zelo em obedecer que tendo o copo na boca para beber água não beba mais (p. 146).

Amar a pobreza, e nada usar que se possa dispensar, tratar a todos com bondade, e amar não se demorando senão no cumprimento de seus deveres. Ser muita devota de Maria Santíssima e S. José, verdadeiro Diretor espiritual a quem consultarão em suas dúvidas (p. 147).

Ralph Della Cava (1977), referindo-se às Irmãs de Caridade, menciona a originalidade dessa fundação de Ibiapina:

---

<sup>45</sup> Irmãs responsáveis pelas 22 Casas de Caridade fundadas no Nordeste pelo padre Ibiapina (1806-1883). Mais tarde, foram carinhosamente chamadas de “beatas do padre Ibiapina”. Praticavam uma vida religiosa sertaneja e nordestina.

O trabalho realizado por Ibiapina teve algo de extraordinário: fundou uma congregação religiosa de mulheres, talvez a primeira do Nordeste, a qual, a despeito de sua ilegalidade canônica, constituiria precedente importante na tentativa das futuras gerações eclesásticas do cariri (*sic*) para estabelecerem ordens genuinamente brasileiras. Com suas casas de caridade, difundiu, no interior, as primeiras instituições educacionais para mulheres (p. 31).

Figura 5: Ir. Mariana



Fonte: Acervo da Casa de Santa Fé - PB

A primeira Casa de Caridade foi construída na povoação de Gravatá do Jaburu, no final de 1860, onde Ibiapina passou o santo mês mariano fazendo pregações. Além da Casa, foram também construídos um açude e uma capela. Segundo as Crônicas: “tomou por protetores os Sagrados Corações de Jesus e de Maria e começou o primeiro edifício da Caridade” (HOORNAERT, 2006, p. 41), combinando a importância da obra para a comunidade com os recursos existentes e disponíveis na localidade. Para “essa casa, indicou sua irmã Ana como a primeira Superiora, e esta tomou o nome de beata Ana Maria de São José” (ARAÚJO, 1995, p. 123).

Tantas inaugurações seguidas obrigavam a transferência de irmãs e de órfãs de uma casa para outra, talvez, na falta de mulheres qualificadas para os serviços. Quando o Padre Ibiapina estabeleceu a Casa de Caridade da Vila de Cabaceiras, levou para esta casa quatro irmãs antes instaladas na Casa de Pombas. Transferiu,

também, para a nova casa, duas irmãs e três órfãs da Casa de Santa Fé (HOORNAERT, 2006, p. 78). Da mesma forma, relocou para a Casa de Souza duas irmãs e uma órfã da Caridade de Santa Fé. Uma das irmãs ocupou o lugar de vice-superiora, a outra de esmoler e a órfã ocupou a vaga de Mestra de Letras. Da mesma Casa de Santa Fé foi enviada outra órfã para Mestra de Letras na Casa da Caridade de Cajazeiras (HOORNAERT, 2006, p. 84-85).

Além das funções citadas, comuns na maioria das casas, havia a Visitadora. Esta função foi exercida, por muitos anos, conforme as *Crônicas*, pela Irmã Victoria de Santa Julia Ibiapina. A Visitadora percorria as casas de caridade para examinar o bom andamento dos trabalhos e o cumprimento do Estatuto pelas irmãs superiores e todas as residentes. Numa carta publicada no Jornal “*A Voz da Religião no Cariri*”, a pedido da Irmã Superiora da Casa de Caridade do Crato, não assinada, talvez porque não houvesse dúvida da autoria do texto, é possível observar o sentimento que deveria reger o relacionamento entre a Visitadora e as outras irmãs: a obediência (VOZ DA RELIGIÃO DO CARIRI, 24 out. 1869).

As órfãs acolhidas nas Casas de Caridade aprendiam a representar. As peças eram pequenas estórias escritas pelo Padre Ibiapina e serviam para educar, moral e religiosamente, não somente as órfãs, mas toda a comunidade. Nas Casas também se ensinava a ler e a escrever. Isso explica a existência de um legado daquela época: relevante trecho do manuscrito *Crônicas das Casas de Caridade* é uma passagem descrita por uma das irmãs da Casa de Cajazeiras – “*Segue o Itinerário da Irmã Victoria de Santa Julia Ibiapina*”. Esta parte das *Crônicas* oferece um relato redigido por punho feminino; apesar de, na época, ainda prevalecerem as desigualdades nas relações entre os sexos, o fato destacado revela nuances de valorização da mulher.

Nessa narrativa, a Irmã Victoria se coloca tanto na pessoa que conta os feitos do Padre Ibiapina, quanto como sujeito da história, uma vez que foi a cronista que acompanhava os passos do missionário. Ali está dito: “Oh! Como era encantador esses dias que se passavam tão cheios de animação, fervor e doçuras inefáveis que eu agora, com saudosa recordação, vou descrever”.

Hoornaert (2006, p. 85) afirma que as *Crônicas*, principal documento dessa História, foram escritas por essa Irmã e, possivelmente, copiadas por outras beatas, em todas ou quase todas as Casas de Caridade, para conhecimento da missão santa do seu “pai e benfeitor”. Esses textos, com o cunho de ensinamento moral, também

eram utilizados para o exercício de leitura pelas alunas das escolas de primeiras letras nas Casas de Caridade.

A Irmã Victoria descreveu a rotina de uma das casas, a da Baixa Verde (hoje cidade de Triunfo, no Agreste pernambucano), por onde passou, seguindo o Padre na missão de pregador itinerante. Assim, anotou a estada do missionário naquela instituição e seus comentários variam pouco em relação ao comportamento do missionário e das beatas. No texto, ela insiste na boa ordem moral e religiosa do seu fundador e das residentes e no desejo de que as bênçãos alcançassem o povo, resultado de anos de educação modelar para a vida reclusa e casta:

Falava a respeito da boa moralidade e reforma de vida que todos deviam ter, para tranquilidade daquele lugar, que iam inundando-se em perversidade de costumes, e ordenava ao povo que ao sair da Igreja cantassem (HOORNAERT, 2006, p. 85).

Reafirmou a felicidade encontrada na escolha que fez pela caridade na imagem de outras mulheres que aceitaram o véu: “Fez um hospital para a casa, deu hábito de N. Senhora do Carmo a 5 Irmãs, e botou muitas na ordem de irmãs da Caridade” (HOORNAERT, 2006, p. 85). E continuou contando os prazeres salutareos encontrados na proximidade com o missionário: “nos domingos, depois da Missa, ia com as órfãs e Irmãs a um recreio no Jardim da Casa que continha muitas flores e fruteiras (p. 85).

Descrevia a Casa de Caridade da Baixa Verde como um paraíso terrestre e as órfãs como quase anjinhos a brincar no céu, lembrando as cenas retratadas nas peças pijs: “As meninas brincavam alegremente colhendo flores, cantando estes versinhos... E outros muitos, feitos por ele para dar tom a essas cenas de recreios inocentes” (2006, p. 85-86). E ao Padre Ibiapina vestiu com a aura do Pai, e quase lhe reservou todo o conhecimento: “Depois vinham todas com ele para a sombra das fruteiras e mandava as Irmãs falar o que sentiam ensinando a todas as virtudes que deviam praticar para encher o fim a que ali vieram” (2006, p. 86). Prosseguiu sua narrativa contando sobre a Casa de Santa Fé, não muito diferente do que escrevera.

As passagens, mesmo curtas, em que apresenta outros passos no dia-a-dia da Casa de Santa Fé, ilustram como elas serviam de abrigo às mulheres que as procuravam em busca de residência, de abrigo e de emprego. E no cuidado dos engenhos, trabalhavam incessantemente desde as primeiras horas da manhã, sempre sob a supervisão de um superior, o próprio Padre Ibiapina, ou da superiora, a regente

da casa: “nos dias da semana das 7 para 8 horas da manhã, ele vinha visitar todas as repartições” (HOORNAERT, 2006, p. 94).

Também as cartas enviadas pelo Padre Ibiapina às superiores das casas chamam a atenção para a preocupação com a produção e o trabalho nas oficinas; elas também advertem sobre as muitas distrações que se opõem às normas impostas pelo missionário às casas e às suas moradoras: “Ir. Superiora, o melhor meio de conservar as Casas de Caridade em ordem e boa moral é o trabalho constante. Não se deixe iludir, nem enganar por gente da casa ou de fora” (Cartas sem data - MARIZ, 1977, p. 313).

Há alguns poemas publicados no jornal “*A Voz da Religião no Cariri*”, escritos por mãos femininas, provavelmente pela irmã Serafina, moradora da Casa de Caridade do Crato:

VERSOS 1.º Oh, mandai-me, Virgem Santa,/ Lindas flores de virtude,/ Para tecer uma coroa,/ A qual jamais se desmude. 2.º Mandai-me, em lugar da rosa/ A pureza, virgindade,/ Em vez da rosa perpetua,/ Linda flor de castidade. 3.º E trocai-me pelo cravo/ A flor de casto pudor,/ A linda flor de inocência/ E o cândido lírio d’amor. 4.º Dai-me em lugar da bonina,/ Mimosa flor de clemência,/ Singela flor de candura,/ Caridade e paciência. 5.º Gravei a flor de humildade/ Dentro do meu coração,/ A linda flor de ternura,/ Santa flor de devoção. 6.º Estas flores juntarei,/ Se me for isso possível,/ Para tecer uma coroa/ Que se torne inacessível. 7.º Agora vou oferecer/ Em sinal de gratidão/ Esta coroa tão singela,/ Tecida por minha mão. 8.º A meu Pai Ibiapina/ Caro pai Espiritual/ Para que me alcance um cantinho/ Na Pátria Celestial. Amém./ (VRC, ano I, n. 33).

Padre Ibiapina tinha uma preocupação com o modelo ímpar de que as irmãs deveriam revestir-se, e isso o fez, muitas vezes, agir com intransigência, como no caso da Superiora da Casa de Caridade de Pocinhos: “Irmã Superiora... lhe digo e ordeno que fuja de toda comunicação com Manuel Januário. Trema à vista do perigo... Você sabe que ele está viúvo...” (Cartas, 18/06/1876).

Uma das casas de caridade, a de Gravatá do Jaburu, em Pernambuco, foi fechada devido à demolição do prédio onde funcionava, feita pelo fabricante Irineu Leitão. Desde seu início, esta casa foi governada pela Superiora, Beata Ana Maria de São José, chamada carinhosamente de Tia Aninha, irmã do Padre Ibiapina. A Beata Ana faleceu em 1913, no mesmo ano em que se extinguiu a Casa da qual era a superiora. O prédio onde funcionava a Casa passou primeiro para o patrimônio da paróquia e, depois, para particulares. Este é um dos quase vinte e dois casos com fim semelhante.

As Casas de Caridade do Padre Ibiapina muito modificaram a paisagem social das localidades onde foram fundadas, marcaram um novo período na cultura do trabalho brasileiro e no papel social das mulheres, notabilizando-as nas instituições como mestras de escolas que ensinavam as primeiras letras, administradoras de engenhos de tecidos, flores de pano, chapéus de palha e fornecedoras de couros. Mas, principalmente, como modelos de virtude, ao vestirem o hábito da caridade. Contudo, não obstante sua relevante atuação como agentes de transformação social, de costumes, as Casas de Caridade não sobreviveram à morte do missionário, ou, quem sabe, às mudanças do tempo.

Diversas outras obras foram executadas sob a liderança do Padre-mestre, concomitante às Casas de Caridade<sup>46</sup>, como hospitais: Areia (PB), Açu (RN), Alagoa Nova (PB), no ano de 1862; em 1868, o hospital de Milagres (CE); Triunfo (PE), em 1875, e, sem ano definido, o de Brejo de Areia (PB). Devido ao grande número de vítimas da cólera e outras doenças que assolavam o semiárido no século XIX, construiu também cemitérios: 1856, em Soledade (PB); 1857, em Currais Novos (RN); 1860, em Taperoá (PB); 1862, em Alagoa Grande (PB); 1864, em Barbalha (CE); 1868, nas cidades de Porteiras, São Pedro, Missão Velha e Abaiara (CE); 1869, em Barra do Jucá (PB); 1870, em Caldas (CE); 1871, nas localidades de Picos, Pio XI e Jaicós (PI); no mesmo ano, 1871, nas cidades de Flores, São Gonçalo – Araripina, Passira (PE); 1873, em Santa Cruz do Capibaribe (PE); e em ano não identificado, na cidade de Itapetim (PE).

Diante das grandes secas que assolavam o Nordeste, muitos açudes e cacimbas foram feitos sob sua liderança: em 1862, São José de Angicos (RN); em 1863, um canal em Santana do Acaraí (CE) e um açude em Santa Luzia (PB); em 1864, um açude em Santa Fé (PB) e em Porteiras (CE); em 1868, cacimbas em Porteiras, Goianinha, São Pedro, Milagres Abaiara, Barbalha (CE); em 1869, cacimba em Serra de Mãozinha (CE) e açude em Barra do Jucá (PB); em 1871, açudes em Santa Cruz do Capibaribe, Mata Virgem e Itapetim (PE); cacimba em Triunfo (PE); sem data determinada, açude em Fundo do Vale do Espírito Santo, Mogeiro em Itabaiana, Guanabara, Uiraúna e Princesa Izabel (PB).

Ao lado das Irmãs de Caridade e dos benfeitores, Ibiapina também contava com o apoio e articulação da sociedade, por intermédio de um grupo de beatos.

---

<sup>46</sup> Dados organizados e apresentados por Diana Rodrigues Lopes (2004), certamente baseados na biografia escrita por Celso Mariz (1977).

Segundo Hoornaert (1991, p. 111), “uma consequência sociológica do modo de vida dos beatos no mundo rural foi a formação das comunidades”. O carisma do beato influenciava na organização da comunidade “por causa da abundância dos alimentos que conseguiam produzir em pouco tempo”. Na historiografia revisitada temos somente o registro de alguns beatos presentes na missão ibiapiniana. Os beatos de Santa Fé desapareceram com o Irmão Antônio. Outros beatos teve a Caridade, como o Irmão Francisco, o Irmão Joaquim e aquele sujo e santo Irmão Ignácio (MARIZ, 1977, p. 203).

Segundo Mariz (1977), o Irmão Francisco não perseverou, devido ao “isolamento e à castidade do regime de Santa Fé” (p. 203). Deixou a referida Casa e casou-se, não se sabendo mais nada sobre ele.

O mais notável foi o Irmão Antônio Modesto de Maria Ibiapina (nome assumido após seguir o padre-mestre) que, em março de 1883, escreveu “*A vida do padre Ibiapina*”, um dos registros da Casa de Santa Fé.

O irmão Antônio foi um devotado da Caridade, durante 52 anos de serviços. Nascido em 1857, aos 18 anos entrou na Irmandade de Ibiapina, para qual viveu o resto da vida. Adquirindo regular instrução, com boas noções de latim e português, foi excelente professor primário [...]. Muitos meninos de família distinta passaram por seus bancos e lições. O bispo d. Santino Coutinho, por exemplo, teve no Irmão Antônio seu primeiro mestre-escola (MARIZ, 1977, p. 203).

Segundo Mariz (1977), “ele viajava também e também era esmoler” (p. 204), diferente do Irmão Ignácio que, apesar da fama de santidade, andava mal trajado, “camisão azul, desabotoado no pescoço, sem chapéu, descalço, com uma cruz e com os bentos pendurados” (p. 170). Na época, era característica dos beatos “a roupa escura, o chapéu grande coberto de um tecido azul grosso” e a aparência e gestos mais refinados do que o Irmão Ignácio que “era mulato, quase negro” (p. 204).

Figura 6: Irmão Ignácio



Fonte: Museu de Santa Fé - PB

Ainda sobre o Irmão Ignácio, Mariz (1977) relata que era “fanatizado pela pessoa e pela obra de caridade do Padre-mestre desde quando ele passou em Açú (RN), em 1862” (p. 169). Acompanhou Ibiapina em viagens e missões e foi o escolhido para “representar a seca no Rio de Janeiro. Até lá foi ele, em 1878” (p. 170), onde obteve de esmolas vinte e dois contos de reis” (p. 171). Trabalhando sempre ao lado do Padre Ibiapina, como irmão leigo, Ignácio “prestou serviços que ficaram bem gravados na Crônica da Caridade de Santa Fé” (p. 169).

Sabe-se que os beatos junto às Casas de Caridade tinham a “função de vaqueiro, de esmolar, da agricultura, conforme as vocações” (MARIZ, 1977, p. 202).

Também ao lado dos beatos no sentido de prover as Casas de Caridade, Ibiapina organizou um grupo de homens que denominava de *Gedeão*<sup>47</sup>. Conforme Araújo (1995), eram homens que adquiriam recursos para manter a obra; e mantinham o patrimônio. Todos eles eram escolhidos entre as pessoas mais influentes de cada localidade. Chama a atenção a maneira como Pe. Ibiapina contava com homens ricos<sup>48</sup>, que também eram chamados de *provedores* de suas instituições, e com os mais pobres, a quem ele denominava de *esmoleres*. Após a morte do Padre Ibiapina, em 1883, deixaram morrer essa plantinha sertaneja. Qual terá sido o motivo?

<sup>47</sup> Gedeão foi o quinto juiz de Israel e se notabilizou pela luta pelo Reino de Deus, sem aceitar a recompensa de ele mesmo ser rei, como desejava o povo (Jz 6, 11) (ARAÚJO, 1996).

<sup>48</sup> Em Sobral, a primeira equipe era composta do provedor Domingos José Pinto Braga Júnior, tio materno do romancista Domingos de Olímpio; do tesoureiro Dr. José Júlio de Albuquerque Barros, futuro Barão de Sobral; do administrador Dr. João Francisco do Monte; do médico Dr. Francisco de Paula Pessoa Filho; do farmacêutico Dr. Manuel Marinho Lopes de Machado do capelão Pe. Antônio Fialho (ARAÚJO, 1996, p. 360).

Celso Mariz (1997) alega três causas principais que teriam conduzido as comunidades de beatas do Padre Ibiapina à morte progressiva, à maneira do que, via de regra, acontece com uma plantinha em um período de estiagem.

A primeira é o fato de o padre não ter dado um estatuto jurídico à sua comunidade. As comunidades de Ibiapina não eram reconhecidas pela Santa Sé, suas beatas, apesar da vida reclusa e de penitência, não eram papais, de direito pontifício como as das irmandades religiosas regulares (MARIZ, 1977, p. 212). Esse não enquadramento jurídico que unia as irmãs em torno do fundador foi enfraquecido com a sua morte. Não aconteceu aquilo que Max Weber chama de “rotinização do carisma”, por não ter sido escolhido ninguém para substituí-lo (WEBER, 2012, p. 162).

A segunda causa de que fala Celso Mariz foi o desinteresse de muitos vigários: “Nem do Governo nem da Igreja houve interesse posterior na sustentação da grande obra” (MARIZ, 1997, p. 211). Por fim, a terceira causa: “Parece mesmo que os bispos novos não tinham a menor simpatia pela obra de Ibiapina. Nenhum tentou reanimá-la” (MARIZ, 1997, p. 212). Tal realidade é compreensível quando inserida no contexto eclesiástico da época: as comunidades das beatas do padre Ibiapina nasceram e se desenvolveram em pleno período da reforma encabeçada pelos nossos bispos, que precisavam adequar a Igreja ao espírito do Concílio de Trento.<sup>49</sup> Riolando Azzi (1977, p. 112) é esclarecedor quanto ao espírito europeizador dos nossos bispos:

A formação europeia recebida por grande parte dos bispos reformadores em São Suplício, na França ou em Roma, e as novas congregações europeias que se estabelecem no país passam a pesar fortemente na Igreja do Brasil [...]. Os novos valores religiosos importados da Europa trazem a nova marca do romanismo, ou seja, de uma declarada vinculação com a Cúria Romana.

Olhando as rígidas posições assumidas pelos bispos reformadores e comparando-as com o espírito da comunidade das beatas do padre Ibiapina, verificamos tratar-se de dois mundos diversos. Ibiapina deixou uma profunda e fecunda lição, como diz Comblin (1984): “mostrou-nos que o povo do interior do Nordeste pode viver a sua espiritualidade própria, fundar as suas obras e instituições próprias e desenvolver-se com os seus próprios recursos” (p. 17). Ibiapina inventou, criou uma Igreja adaptada aos sertões do Nordeste.

Neste capítulo, foi possível perceber os meios de que o Padre Ibiapina lançou mão para a execução de sua obra e como se deu essa articulação, na segunda

---

<sup>49</sup> O Concílio de Trento, realizado de 1545 a 1563, foi o 19º concílio ecumênico da Igreja Católica.

metade do século XIX, diante de um modelo de Igreja romanizada e sua capacidade empreendedora.

Hoornaert (2006), analisando a práxis pastoral de Ibiapina, faz duas críticas: a primeira, “diz respeito à estrutura fundamentalista autoritária das obras ibiapinianas” (p. 54). O Padre-mestre não conseguia articular uma prática que não fosse “paternalista”. Relata a Crônica: “Ele disse que conhecia pela face as pessoas que estavam em graça e as que estavam em pecado” (p. 180). Questiona o autor: esse “domínio espiritual” libertava, verdadeiramente, as pessoas?

Além dessa dimensão psicológica, o autor faz uma crítica no âmbito eclesial. Mesmo com o seu jeito diferenciado dos outros padres missionários, “Ibiapina fazia parte de uma Igreja que não aprendeu, a partir das bases, a ouvir as pessoas” (HOORNAERT, 2006, p. 55). Mesmo com toda sua “atividade pastoral”, não conseguiu criar raízes mais profundas no chão do Nordeste.

Ibiapina faleceu em 1883 e, a partir de então, sua obra começou a desmoronar. Algumas razões foram elencadas para explicar este fato, dentre as quais “o desinteresse dos padres, dos bispos, do poder público em continuá-las”, como já referido.

Depois de mais de cem anos da sua morte é que se inicia, em 1996, um processo de canonização do Padre Ibiapina. Diante de cem anos de esquecimento, como então se construiu a sua memória no universo da religião sertaneja, popular?

Segundo Candau (2016), as relações entre memória e identidade são melhor entendidas no seio da comunidade, pois, para ele, além de conceberem identidades próprias para o grupo, elas também são responsáveis por formar o que chama de “memória forte”. Observemos o texto abaixo, em que o autor descreve tal característica:

A memória e a identidade pessoal devem sempre integrar-se com a memória familiar, memória forte que exerce o seu poder muito além dos laços aparentemente prolongados. Solidariedades invisíveis, e no âmbito da família, vinculam sempre a um indivíduo com seus ascendentes: a memória familiar é nossa terra (p. 139).

Ricoeur (2018) também trata do fenômeno da “*memória manipulada*”; em um ‘nível prático’ de enquadramento da memória, os usos e abusos da memória são a outra face dos usos e abusos do esquecimento, ou, dizendo de outra maneira, “por que os abusos da memória são, de saída, abusos do esquecimento” (p. 454). O específico desse nível, “situa-se no cruzamento entre a problemática da memória e a

da identidade, tanto coletiva, como pessoal” (p. 94). É precisamente o caráter “presumido, alegado e pretenso” que torna frágil a ideia de identidade.

Ainda: entre a identidade pessoal e coletiva emerge o “fenômeno da ideologia”, que pode ser observado em três níveis operatórios: distorção da realidade, legitimação do sistema de poder e integração do mundo comum (RICOEUR, 2018, p. 94). A ideologia pode agir legitimamente enquanto “coerção silenciosa” exercida sobre os costumes numa sociedade tradicional, como no caso do Padre Ibiapina, como alude Celso Mariz (1977, p. 211). Este fenômeno da ideologia age como legitimador da autoridade, da ordem ou do poder, ou seja, como justificação.

Nesse embate memorial regido pela disputa do poder, abusos e distorções são táticas de quem almeja o domínio do *status quo*, pois uma memória exercida é, no plano institucional, uma memória ensinada (RICOEUR, 2018, p. 98). Porém, ao mesmo tempo, o que se compreende como abuso pode ser resultado de uma “cumplicidade secreta, que faz do esquecimento um comportamento semipassivo e semi-ativo como se vê no esquecimento de fuga, expressão da má-fé, e sua estratégia de evitação (RICOEUR, 2018, p. 455), que resulta em ‘querer-não-saber’.”

Mas, ao mesmo tempo, acreditamos que diante da presença marcante do Padre Ibiapina, da extensão de sua atividade missionária e das obras sociais que realizou, é compreensível a forma como as pessoas construíram todo um imaginário simbólico em torno dele. O povo já o vê como verdadeiro “santo”, talvez em consequência da forma como os seus primeiros biógrafos, através de um discurso hagiográfico<sup>50</sup>, narraram a sua vida, tornando presente, nessas biografias, elementos que demonstravam sua predestinação (CERTEAU, 2007, p. 266) para a santidade, um exemplo de vida a ser imitado. Segundo Madeira (2003):

Em geral, a documentação anuncia um sacerdote predestinado à santificação, com indicações frequentes a estereótipos como “virtuoso Padre”, o “zeloso Padre”, o “Santo Apóstolo”, “Nosso Pai”, denotando grandiosa adoração e sujeição ao padre (p. 41).

A construção dessa imagem de santidade do Padre Ibiapina pode ser constatada em vários documentos da época e, sobretudo, no discurso dos seus primeiros biógrafos: o Beato Antônio Modesto, que compilou os textos dos beatos, em 1883, Paulino Nogueira (1888), Cônego José Paulino Duarte (1913-1914) e Celso

---

<sup>50</sup> A hagiografia é um gênero literário que, no século XII, era chamado de hagiologia ou hagiológica, no qual são privilegiados os autores sagrados (os santos), visando a edificação, através da narrativa de uma vida exemplar.

Mariz (1942). Eles escreveram de forma similar à hagiografia católica, pois buscaram mostrar Ibiapina como exemplo de vida, de força espiritual, de qualidades morais irrepreensíveis.

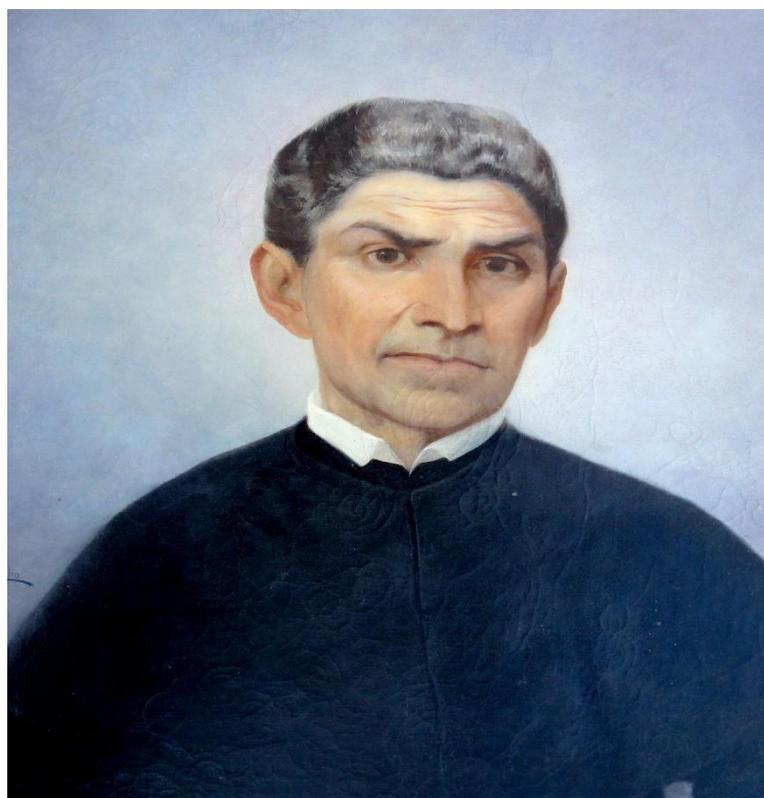
Apesar da dimensão vivida por Pe. Ibiapina, considerando seu lugar na historiografia da religião, em suas formas peculiares nos sertões do Nordeste, sua história é relativamente pouco conhecida, parecendo ficar restrita ao imaginário de um povo. Assim, no capítulo a seguir busca-se situar sua história diante do esquecimento, a memória, a partir de quais espaços se dá a construção do santo.

#### 4 - PADRE IBIAPINA DIANTE DO ESQUECIMENTO, A MEMÓRIA E A CONSTRUÇÃO DO SANTO: HISTÓRIAS NARRADAS NO SANTUÁRIO DE SANTA FÉ (ARARA - PB)

A atividade missionária do Padre Ibiapina e seu falecimento já completaram mais de um século. Se falarmos então de seu nascimento, vamos comemorar 215 anos! Passaram o Império, a lei do padroado em relação à Igreja. Vivemos outros tempos, com significativas mudanças políticas, econômicas, científicas, tecnológicas, populacionais, sociais, religiosas e tantas outras que se queira evidenciar nas dimensões “macro” e “micro”, tão variadas elas são. O Concílio Vaticano I foi ultrapassado pelo Vaticano II e pelas conferências episcopais latino-americanas.

Apesar de todas essas mudanças, Ibiapina “permanece como figura extraordinária que enfrentou com fé e coragem os problemas do seu tempo, com os meios precários que percebia a seu alcance” (CARVALHO, 2008, p. 187).

Figura 7: Quadro a óleo de Ibiapina



Fonte: Museu de Santa Fé - PB

A compreensão da sua grandeza, da sua ação missionária, pedagógica e civilizadora esteve sempre presente ao longo dos anos, mesmo com o declínio das

Casas de Caridade. O Padre Mestre continuou como uma importante referência e nunca foi esquecido. Passados cinco anos da sua morte, surgiu sua primeira biografia, “*O Padre Ibiapina*”, escrita por Paulino Nogueira (1888), como será detalhado mais adiante. Podemos ainda lembrar que, em 1916, Ibiapina foi merecidamente registrado pelas artes. Nesse ano, a Casa de Caridade de Santa Fé recebeu o retrato do Padre Mestre, um quadro a óleo pintado por Aurélio Figueiredo, irmão do famoso pintor paraibano, Pedro Américo, presenteado por Dr. José Antônio Cunha Lima.

Um afilhado do missionário herdara-lhe na pia o nome e a amizade. O Dr. José Antônio Maria da Cunha Lima, senhor de engenho e velho político de Areia, era deputado federal pela Paraíba em 1916, quando trouxe do Rio a linda homenagem póstuma (MARIZ, 1997, p. 195)

Mesmo que alguns outros retratos tenham sido conservados, este é o que mais circula e ilustra as publicações sobre o Padre Ibiapina, como um ícone da sua tão séria e admirável figura. No quinquagésimo aniversário de sua morte, 19 de fevereiro de 1933, Ibiapina continua sendo lembrado: desta vez, pelo Padre Carlos Coelho<sup>51</sup>, que organizou uma Conferência no salão nobre da Escola Normal da Paraíba, onde se referiu a Ibiapina como:

Benemérito filho da Igreja e figura singular de missionário [...], e num tempo, onde o liberalismo clerical e o regalismo anti-clerical destruíam a ação da Igreja [...] nesse ambiente onde a fé já não operava apóstolos e a Igreja era apenas uma repartição pública [...] emergiu a figura máscula de um missionário autêntico, de um apóstolo, de um sacerdote completamente integrado em suas funções espirituais [...] sem bagagens e sem dinheiro [...] Ibiapina mete os ombros (realiza) a maior obra de cristianização que já se tentou no Nordeste, no século passado (A União, 22.02.1933, p. 6-7).

Com a criação da Diocese de Guarabira, em 1980, Dom Marcelo Carvalheira (1981-1985),

percebendo que os devotos do Padre Ibiapina continuavam, após tantos anos do seu falecimento, visitando seu túmulo e atribuindo-lhe milagres e graças, interessou-se de modo especial pela vida e exemplo do grande Apóstolo da Caridade (CARVALHO, 2006, p. 191).

Em 1983, entre os dias 18 e 20 de fevereiro, a CEHILA (Comissão de Estudos de História da Igreja da América Latina e Caribe) e a Diocese de Guarabira-PB, organizaram um Seminário para celebrar os cem anos da morte do Padre Ibiapina,

---

<sup>51</sup> Professor do Seminário Arquidiocesano da Paraíba, em 1932, e diretor do jornal “A Imprensa”. Depois, em 1948, foi sagrado bispo da diocese de Nazaré da Mata-PE, depois transferido para Niterói-RJ e depois Arcebispo de Olinda e Recife (1960-1964).

em Santa Fé (Solânea - PB). Na abertura do evento, Dom Marcelo Carvalheira, então bispo diocesano, lembrou que:

Mesmo sem registros escritos e histórias oficiais publicadas, os pobres conservam a memória de seus heróis e dos que se identificaram com suas causas. É assim que cada ano, a 19 de fevereiro, aniversário de morte do padre Ibiapina, o povo devoto do Brejo paraibano, na área da diocese de Guarabira, se sente espontaneamente convocado a uma romaria. E ela se faz, religiosamente, junto ao túmulo do grande missionário do Nordeste, que repousa, com a fama dos santos, na localidade de Santa Fé, em Arara, na Paraíba (DESROCHERS, 1994, p. 5).

Desrochers (1994) relembra como ocorreram as homenagens pelo centenário de morte do Padre Ibiapina:

Neste ano, o povo comemorou, de modo especial, o centésimo aniversário da sua morte, considerada por todos como glorificação dos seus méritos junto a Deus. Na romaria, nas apresentações populares e na missa campal concelebrada pelo bispo e por vários padres desta Diocese, houve muita gente. Todo mundo ovacionou o santo padre Ibiapina, fazendo eco àquela festa do céu, quando, na imaginação popular, os anjos e santos aplaudiram, há cem anos, o gesto do Divino Juiz acolhendo o seu fiel servidor: *“Vem, bendito de meu pai, tome posse do Reino que te é preparado desde a criação do mundo. Porque tive fome e me destes de comer; tive sede e me destes de beber; era peregrino e me hospedaste; nu e me vestiste; estava doente e me acolheste.”* (Mt 25,35-36) (p. 5. Grifo original).

O Seminário reuniu historiadores, antropólogos, sociólogos e religiosos do Nordeste, e resultou na publicação *Padre Ibiapina e a Igreja dos pobres, organizada por Desrochers e Hoornaert (1994)*, sendo o primeiro texto o testemunho de Dom José Maria Pires, para quem a memória de Ibiapina constituía “um grande incentivo para consagrar-se aos empobrecidos de ontem” (p. 13). O segundo texto, de autoria do professor João Alfredo Montenegro, representou uma tentativa de enquadrar a ação de Ibiapina na história regional do Nordeste a partir da conexão com outros fatos históricos.

A terceira conferência, do professor Francisco José Pinheiro, abordou a relação entre conjuntura econômica e movimentos religiosos, enquanto a quarta, de caráter vocacional (pronunciada pelo professor Vinicius Barros), se deteve no período pré-missionário da vida de Ibiapina, apresentando o significado concreto de sua opção pelo sacerdócio.

Na quinta conferência Eduardo Hoornaert, sob uma perspectiva social, procurou resgatar o sentido da terminologia “desclassificado”, utilizada no cenário de vida, no ambiente de atuação de Ibiapina (1984, p. 13).

Em sequência, Hugo Fragoso falou sobre as irmãs de caridade, conhecidas como “as beatas”, tão mal afamadas injustamente, em alguns ambientes da Igreja. O conferencista as revaloriza, como “religiosas autênticas”, adaptadas para trabalhar e servir no ambiente sertanejo (p. 13).

Na sétima conferência, a professora Luitgard de Oliveira Cavalcanti Barros expôs elementos interessantes e esclarecedores, a partir de uma significativa pesquisa sobre o Nordeste na segunda metade do século XIX.

Por fim, sob uma perspectiva teológica, José Comblin fez uma apresentação de Ibiapina especificamente como missionário, segundo a tradição mais genuína do cristianismo.

Raoul Girardet (1986), na sua obra *Mitos e Mitologias Políticas*, afirma que o mito político e as mitologias também fazem parte da História. É a partir dessa obra que ele problematiza o mito de “Chefe Salvador”, aquele que está à frente do poder, um herói que capta em torno de si todos os favores da esperança coletiva, que liberta, corta os grilhões, aniquila os monstros, faz recuar as forças más.

Na luta empreendida pelo Padre Ibiapina contra a desagregação da vida sócio-política, Hoornaert (2006) observa, em suas considerações iniciais às *Crônicas*, como a vida das pessoas refletia essa esperança coletiva em torno do Padre Mestre:

Cada pessoa trabalhadora pertencia ao doutor fulano ou ao doutor sicrano, e não tinha o sentimento de pertencer a uma comunidade humana. O trabalho chamava-se serviço e o mais que se esperava dele era proteção e assistência por parte do ‘doutor’. As relações fundamentais entre as pessoas eram relações de fidelidade e submissão por parte do empregado, proteção e assistência por parte do patrão (HOORNAERT, p. 41).

Outro aspecto referido por Girardet diz respeito à “Idade de Ouro”, que corresponde à imagem de um monstro, onde, frente ao mesmo, é preciso redescobrir a felicidade, uma revolução redentora que permita à humanidade entrar na fase final da sua História e assegurar para sempre seu reino de justiça (1986, p. 11). A partir dessa concepção, observamos que o sistema que Ibiapina adotou para as casas de caridade, com a finalidade de amparar os retirantes e necessitados, procurava amenizar os momentos de dificuldade. Enquanto vivo, o Padre Mestre assegurou o bom funcionamento das casas, baseado em “uma doutrina por dia, com comida; no

sábado, sermão de Ibiapina, com almoço depois; tirar os bichos dos pés, dar roupa, remédios, rosários e medalhas“ (HOORNAERT, 2006, p. 165). Radicalizou a lei da caridade, ditada pelo Evangelho: dar água a quem tem sede.<sup>52</sup>

Já tinha sido censurada a casa quando dava água francamente ao povo, expondo-se a ficar sem ela, como ficou, mas o programa da caridade é morrer com os pobres sequiosos e famintos e não vê-los morrer à sede e à fome: é essa a lei fundamental da caridade (HOORNAERT, 2006, p. 164).

Referimo-nos à citação anterior para ilustrar a tipologia dos heróis citados por Girardet (1986, p. 70). Uma tipologia em que poderia ser enquadrado o Padre Ibiapina, conduzindo seu povo em direção a uma nova ordem social onde a caridade viria se sobrepor ao temor de morrer de fome e sede, daí surgindo uma forte dedicação mútua.

Conforme o herói *gravitas*, ou seja, aquele que é prudente, o herói da gravidade, o sábio soube administrar de maneira coerente o pouco que a Casa possuía no momento crucial da grande seca de 1887, onde flagelados de várias regiões afligidas vinham solicitar socorro, em desespero.

Ainda como herói *celeritas*, aquele que se inscreve no fulgor imediato da ação, levando o povo a se organizar a partir da referida ação, com determinação e criatividade para resolver prontamente os problemas, que conduziu milhares de pessoas à construção da sua obra em forma de mutirão, resultando, conforme já referido, em 22 casas de caridade para abrigar e educar órfãos, auxiliando também os necessitados com alimentos, vestimentas e medicamentos; 19 cemitérios, durante as seguidas epidemias de cólera, em virtude das secas; 20 Igrejas e capelas, sendo 3 restaurações; 10 açudes, tecnologicamente a maneira mais avançada de combater a seca, na época; hospitais, que até então apenas a região litorânea possuía; um canal; uma cacimba, uma estrada.

Conforme o herói profeta, aquele que anuncia os tempos por vir, que vê na História o que os outros ainda não veem, é conduzido por uma espécie de impulso sagrado e guia seu povo pelos caminhos do semiárido. O Padre Mestre sempre acreditou em dias melhores e nas esmolas para o sustento das casas, sobretudo nos tempos de seca.

Podemos ainda considerar um outro aspecto importante, que diz respeito ao tempo (p. 66), que Girardet divide em três momentos, que correspondem ao percurso

---

<sup>52</sup> Evangelho de Mateus, cap. 25, vv. 35.

do “Chefe Salvador”: o *tempo do apelo*, configurado como o período em que se forma e se difunde a imagem de um salvador desejado, cristalizando-se em torno dela a expressão coletiva de um conjunto. O *tempo de poder e glória*, período de ascensão, cheio de avidez, que lança o mito à aventura, à glória, ao poder supremo, ao poder conquistado de liderar a multidão:

Fosse qual fosse a situação, Ibiapina era recebido em toda parte debaixo de festas e flores. Cavaleiros iam busca-lo fora de pastos. Chegara nas cidades ao som de músicas e crepitar foguetes. Em Flores, além desse encontro distante, aguardaram-no ao entrar grandíssimo número de gente a pé, o reverendíssimo vigário, a banda de música e muitas meninas em traje de virgem, com bandeirinhas recitando versos ao Apóstolo da caridade (HOORNAERT, 2006, p. 37).

E ainda o terceiro momento, o *tempo do martírio*, período que geralmente reflete o fim, a dor, o sofrimento, que termina por sacralizar e reafirmar o mito no imaginário social:

Agora vai começar uma vida bem diferente! Vida de martírio e provocações que a providencia lhe marcou para experimentá-lo como último combate de uma vida toda cheia de sacrifício em provas de amor de Deus e do próximo (HOORNAERT, 2006, p.90).

Como consequência de um mal que o abateu, Ibiapina se recolheu ao leito em meio daquela que foi sua última missão em socorro dos necessitados. Encontrava-se na Casa de Caridade da Baixa Verde, próxima a Triunfo - PE. A partir de então, após ter sido carregado nos ombros, em uma cama, até Santa Fé, o Padre Ibiapina conduziria suas cartas por cartas. Durante os últimos anos de sua vida, sofreu de paralisia dos membros inferiores, no lugar que escolhera desde 1873 para seu repouso. Este período de sofrimento ocorreu de 1876 a 1883.

O ato interpretativo consolidar-se-á na abordagem das constelações mitológicas, ou seja, no conjunto de construções místicas de um mesmo tema, reunido em torno de um núcleo central (GIRADERT, 1986, p. 19) e na construção da santidade de Ibiapina enquanto ilustração desse núcleo central.

#### 4.1 – DO MISSIONÁRIO AO SANTO TAUMATURGO

Na abertura do seminário para celebrar cem anos da morte do Padre Ibiapina, lembrou Dom Marcelo Carvalheira:

Como homem evangélico, no entanto, à maneira dos santos tradicionais, ele suscitou inevitáveis incompreensões e provocou salutarens tensões de renovação dentro da Instituição, polarizando a sua ação junto aos desvalidos de toda sorte. (DESROCHERS, 1984, p.7)

Padre Ibiapina pautava sua ação e sua vida pela discricão, mas “não tardou que se criassem lendas de milagres” (MARIZ, 1997, p. 87) e, como testemunha Dom Antônio Muniz, ex-bispo da Diocese de Guarabira:

Uma singular característica de Santa Fé é o não fanatismo gerado pelas visitas aos lugares de Padre Ibiapina, aliás, ele mesmo em vida já combatia vivamente este aspecto da vida religiosa: a fé verdadeira gera vida e caridade e não fanatismo e cegueira da realidade (MUNIZ, 19 de fevereiro de 2003).

Não obstante a insistência do Padre Mestre para que não se trilhasse pelo caminho do espetacular, do milagroso, diversas notícias sobre seus prodígios foram veiculadas em jornais da época: *A voz da Religião no Cariri* (1868 a 1869); nos jornais de 1869 também há várias referências aos milagres operados na Fonte do Caldas: *Diario de Pernambuco* (11.02.1869); *Diário de São Paulo* (18.02.1869; 11.04.1869; 18.04.1869; 27.10.1869); *Jornal de Recife* (22.01.1869; 19.05.1869); *Gazeta Médica da Bahia* (Edição 3, p. 225; 15/05/1869).

Para a hierarquia da Igreja Católica, o Padre Ibiapina devia lhe prestar obediência e agir em nome da instituição. Já para o povo sertanejo que entrava em contato com a mensagem religiosa do missionário através das missões e do Jornal *A Voz da Religião no Cariri* (VRC), o Padre Mestre era um santo, operava milagres, curava paráliticos, cegos e pessoas acometidas de quaisquer outras enfermidades.

Os relatos sobre a santidade do Padre Ibiapina, publicados no periódico VRC, fazem-nos pensar sobre as formas de santidade, sobre as práticas de devoções daqueles que acompanhavam o missionário, as crenças tradicionais católicas sendo apropriadas de modo “original” pelos veículos de imprensa daquela época.

Célebres no VRC são as narrativas de Bernardino Gomes de Araújo<sup>53</sup>, autor da *História das Missões*, como também das graças em agradecimento e reconhecimento ao Padre Ibiapina. Durante o primeiro ano do VRC, na seção *Fonte Miraculosa* foi veiculada uma série de graças alcançadas por intermédio do missionário na Fonte do Caldas, em Barbalha-CE.

A fonte do Caldas, na freguesia da Batalha, comarca do Crato, Província e Bispado do Ceará é atualmente o objeto de respeito e veneração dos fiéis, da admiração dos ímpios, e da confusão dos incrédulos e materialistas que por mero capricho querem negar a Deus (VRC, nº 2, 13.12.1868).

Figura 8: Fonte do Caldas (Barbalha - CE)



Fonte: Museu de Santa Fé - PB

Um dos primeiros relatos de milagre foi a história de uma senhora chamada Luzia Pesinho:

Narremos os factos em face do depoimento das suas testemunhas oculares. Luzia Pesinho, parda, casada, moradora, na vila da Barbalha, paralisia das pernas há 3 anos pede que a levem à presença do Revdo. Missionário.

No dia 20 de junho de 1868 vê realizado o seu desejo e achando-se ao encontro do Missionário Cearense, José Antônio de Maria Ibiapina que lhe passava na porta, roga-lhe com a mais viva instancia que lhe ensinasse o remédio de seu mal.

<sup>53</sup> Bernardino Gomes de Araújo, ex-professor de primeiras letras em Missão Velha e autor da primeira biografia e História das Missões do Cariri Novo de 1864 e 1868, ambas publicadas no jornal VRC.

— Eu não sou médico do corpo, lhe diz o venerando Padre Mestre, o meu ministério é curar as almas.

— Ah! Meu santo Padre, ensine-me, lhe retorquiu Luzia, sim, ensine-me o que quiser; eu tenho fé de ficar boa.

— Pois bem mulher, vá tomar 3 banhos na fonte do Caldas ao sair do sol.

Luzia creu, foi ao lugar indicado no meio de uma carga e acompanhada de seu marido que tão bem sofria de uma hérnia.

Ambos foram ao banho e voltaram bons.

Nas colunas deste número não há lugar para mais: assim suspendemos por momento o fio da narração. (*Continuaremos no seguinte número*) (VRC, nº 2, 13/12/1868).

O mesmo jornal publicou outros relatos de curas nas edições posteriores: nº 03, de 20/12/1868; nº 04, de 25/12/1868; e nº 09, de 31/01/1869. A fonte do Caldas é também citada por Mariz (1979), aludindo que ela “...se transformou em linfa curativa logo que Ibiapina para lá fez seguir um doente, lá esteve em pessoa, [...] e ergueu uma capela” (p. 93). Ainda sobre esta fonte, o jornal baiano “Gazeta Médica da Bahia” publicou:

#### UMA FONTE MILAGROSA NO CEARÁ.

Não é a primeira vez que lemos narrativas estupendas de curas milagrosas alcançadas na fonte do Caldas, na Barbalha, (província do Ceará).

Os fatos ultimamente publicados, para confusão dos ímpios, dos ateus, dos incrédulos, dos materialistas e não sabemos de quem mais, são desta ordem:

[...] Dois aleijados deixaram na tal fonte as muletas; a crônica não diz se foi por esquecimento ou por inúteis.

Um tenente curou-se de uma ciática, e mulher do capitão curou-se também de um catarro pulmonar crônico, que resistiu a todos os remédios da medicina!

Um Sr. Furtado “já tinha esgotado as preparações da famosa salsaparrilha e do mercúrio” (que amplo estomago!) para curar se de sarnas sífilíticas, porém sarou com as águas do Caldas sem esgotá-las, por que ainda chegaram para um oficial de justiça que tinha lepra em todo o corpo, e igualmente para um indivíduo afetado de diarreia de sangue, e outro de reumatismo! (ed. 3, de 15/05/1869, p. 225).

Souza (2013) aponta duas vertentes em relação à crença em milagres:

A crença em milagres, portanto, possui sua vertente teológica, que a limita e a subordina à verificação e aceitação dos mesmos por parte da Igreja, mas possui outra vertente mais ampla, de origem popular, vinculada à sobrevivência cotidiana, herdeira de crenças pré-cristãs e elaborada a partir de uma mistura entre santos populares e santos oficiais (p. 131).

É nesta perspectiva de uma “vertente mais ampla” que muitos sertanejos que foram à fonte do Caldas, alimentando sua fé, através da crença nos poderes do missionário, eram homens e mulheres que ouviam e contavam histórias das missões, dos milagres, dos santos, dos que acompanhavam o Padre Ibiapina. Para lá se “dirigiam padres, bacharéis, negociantes e mais pessoas de muitas classes ilustradas: só não vi ali médicos e boticários!” (VRC, 18 julho 1869). O jornal não abria mão de proclamar que: “Os milagres não cessam: é extensa a lista dos beneficiados, é admirável a relação dos curativos obtidos” (VRC, 20 dezembro 1868).

As fontes milagrosas se espalharam. O mesmo VRC publica uma correspondência vinda da Vila de Milagres - CE, onde se descrevia “maravilhas, cuja autenticidade se manifesta em testemunhos que não se podem contestar, nem recusar” (VRC, 13 agosto 1869):

Mais uma fonte de milagres se abre aos infelizes enfermos! Mais uma maravilha nos vem robustecer na fé! Mais um motivo de raiva para os propagandistas da liberdade dos cultos! Mais uma prova em favor do Apostolo Divino, do Venerável Pe. Mestre Ibiapina se manifesta na VILLA de MILAGRES! (VRC, n. 33, 15 agosto 1869).

O beato irmão Aurélio, que acompanhava Ibiapina nas Missões e é também um dos autores das *Crônicas das Casas de Caridade*, narra as maravilhas desse açude, sendo ele mesmo um dos beneficiados: ele sofria de um “...catarrão que se agravava logo que toca em águas quentes e sujas” fez a experiência: “...bebi dessa água [...] e a partir daí “me acho bom desses sofrimentos que tanto me afligiam” (HOORNAERT, 2006, p. 122). Percebemos que, em torno dos milagres foram se organizando uma pluralidade de narrativas, com suas representações, apropriações e práticas religiosas múltiplas:

O espaço (a fonte, as missões) ganha uma função metafórica, e se apresenta como texto que possibilita o acesso às múltiplas interpretações sobre as quais se funda esta sociedade onde homens, anjos e santos se encontram diretamente implicados (STEIL, 1996, p. 24).

Della Cava (1976) infere que a divulgação dos milagres através do jornal VRC foi fundamental para a decisão do Bispo do Ceará, Dom Luiz Antônio dos Santos, de exigir a saída do Padre Ibiapina do Cariri. O historiador lembra que a prática do Padre Mestre, veiculada pelo VRC, entrou em conflito com o projeto de Romanização no Ceará, representado por Dom Luiz.

Em 1869, informações provenientes do Cariri levaram o bispo a tomar novas providências contra o famoso missionário. Ibiapina, ao que parece, tornara-se objeto de veneração popular. Durante sua missão em Barbalha, naquele ano, havia aconselhado uma mulher doente, que lhe implorara uma cura, a banhar-se na fonte de Caldas, localizada fora da cidade. Quando a mulher regressou a Barbalha, três dias depois, completamente curada, Ibiapina foi saudado como “milagreiro” (DELLA CAVA, 1977, p. 32).

Araújo (1996) discorda da interpretação de Della Cava (1976). Para ele, as narrativas de milagres que conferiam a Ibiapina a fama de “taumaturgo”, presente nas santas missões e divulgadas pelo VRC, não eram estimuladas pelo missionário. Acredita Araújo (1995):

O padre mestre foi muito imitado, mas nunca estimulou ninguém a toma-lo por modelo. Antes, ao contrário, pois sempre se apresentava como pobre pecador. Evitava sempre parecer taumaturgo ou portador de poderes sobrenaturais, força divina que atribuía somente a Jesus Cristo (ARAÚJO, 1995, p. 140).

Mas, lendo os relatos de curas, na coluna “Fonte miraculosa” do VRC, percebemos que Ibiapina, além de divulgar as devoções oficializadas pela Igreja Católica, como, por exemplo, o devocionário ao Sagrado Coração de Jesus, estimulava, sim, as práticas religiosas, a crença de milagres e de santos, principalmente após o início de suas missões nas vilas. Ibiapina permitiu que uma série de relatos de milagres fossem publicados no referido jornal. Permitiu, ainda, que sua biografia fosse publicada no jornal, escrita à maneira das histórias dos santos. Permitiu, ainda, que as histórias das missões, contadas por Bernardino Gomes de Araújo nas páginas do VRC, estivessem repletas de fatos extraordinários.

#### 4.2- O RESGATE DA MEMÓRIA: A CONSTRUÇÃO DO SANTO

O poeta Carlos Drummond de Andrade (1959, p. 34) fala sobre memória, de modo preciso:

Amar o perdido/ deixa confundido/ este coração./ Nada pode o olvido / contra o sem sentido / apelo do Não./ As coisas tangíveis/ tornam-se insensíveis / à palma da mão./ Mas as coisas findas, /muito mais que lindas,/ essas ficarão.

A religião do povo, ou mesmo a visão de santidade que dela decorre, diferentemente da oficial, proposta pela Igreja Católica Romana, é alvo de modificações, leituras e ressignificações sociais. Seus devotos criam suas próprias

lógicas religiosas, seu caráter e formas de manifestação, que por diversas vezes não estão pautadas nas expressões e conceitos de santidade que permeiam o ambiente religioso tradicional católico. Em outras palavras, os 'santos do povo' representam uma 'santidade' eleita pelo povo e não uma 'santidade' apresentada pelos representantes eclesiásticos.

Por meio dessas apropriações criou-se, no imaginário social, uma associação do sujeito que foi escolhido, vocacionado, e que experienciou o vigor das práticas institucionais de poder, e a imagem dos santos. Estes mesmos personagens estão sujeitos às atrocidades e barbáries, à imagem dos santos. De acordo com as concepções de Pierre Nora (1993), a memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem e no objeto: é espontaneamente atualizada e atemporal.

Freitas (2000, p. 191-203) chama a atenção para a participação do devoto na 'construção do santo' como uma variável das explicações para a existência das devoções não-oficiais. A autora salienta que o devoto, nestes casos, participa da construção do santo diante de Deus. Quando ele reza para que o 'santo' o ajude oferece, 'em troca', "orações que pedem a Deus que o perdoe," santificando-o com tal perdão. Assim, o "Santo em construção talvez [...] seja mais promissor para o interesse dos devotos do que um santo pronto".

Serge Moscovici (1990) explica que, por terem sido homens como nós, com fraquezas, sofrimentos e imperfeições, fica mais fácil acreditar neles. A figura de Deus, criador de grandes coisas, é distante demais da realidade humana, daí a incessante busca por um intermediador. Por isso, o autor avalia que os devotos destas práticas sentem que os santos se engajam a favor deles nas dificuldades cotidianas: doenças, problemas familiares, assuntos de amor, desemprego, endividamentos, entre outros. Por isso, o fiel, sem qualquer mediação sacramental ou clerical, estabelece uma relação contratual com o santo, não importa se oficial ou oficioso, em vista da obtenção de uma graça ou benefício, uma vez que os devotos recorrem a quaisquer argumentos para justificar sua fé, ainda que tenham que driblar os eventuais controles da Igreja. Para tanto, valem simpatias, gestos mágicos, orações, tudo com a intenção de transformar a alma dos mortos em intermediários para a solução dos mais variados problemas. A contrapartida é o reconhecimento e a gratidão.

Portanto, aquele que crê, crê na eficácia protetora do "santo", canonizado ou não, é nele que deposita sua esperança – independente do posicionamento da Igreja – e isso lhe basta. Essas são algumas das principais impressões que colhemos nas

visitas à Santa Fé e na conversa com os romeiros do Padre Ibiapina e constatamos que há um processo de santificação popular em torno do Padre Mestre, o "santo de Santa Fé" – daí, a construção, consolidação e expansão de um culto de piedade popular, cuja essência se encontra também em tantas outras manifestações piedosas de fé.

Ainda podemos afirmar que a crença nos santos está relacionada concretamente com a produção de sentido para seus devotos, mesmo no caso dos santos não formais. A memória social e os sentidos, os elementos da santidade não-canônica são construídos a partir do mundo real vivido pelos devotos. Também no caso dos 'santos do povo', a santidade ressignifica o contexto em que eles se apresentam, sofrem os influxos socioculturais das regiões onde se manifestam, embora mantenham com os santos, de forma geral, relações comuns.

Há uma certa afinidade entre os santos oficiais e os não-canonizados, sendo uma delas os valores evangélicos que se destacam na justificativa das origens das devoções. Assim, os valores evangélicos seriam especialmente encarnados pelos santos, mesmo no caso dos não-canonizados. Os 'santos do povo' são também reconhecidos como santos porque o povo vê neles "expressões da mensagem do Evangelho", representadas na atitude caridosa com os pobres, na aceitação do sofrimento, na recusa à violência, na pregação de uma mensagem ética-moral, na doação pessoal aos pobres, dentre outras. Ainda que, à medida em que o culto foi se ritualizando historicamente, tal ligação entre a pessoa do santo e os valores evangélicos que ela encarnava tenha sido obscurecida por sua função protetora, que é central nas devoções brasileiras.

Riolando Azzi (1977), discutindo como se dá o ensinamento do catolicismo português difundido no Brasil, embora domiciliar e transmitido de uma geração a outra, sem seguir regras rígidas e sistematizações, afirma que ele era pautado em três elementos básicos: o poder divino na criação do mundo; a pequenez do homem; a necessidade da intercessão dos santos, cuja importância e poder eram indiscutíveis (p. 125-149).

No processo de construção da memória/santidade do Padre Ibiapina é preciso perceber os diversos deslocamentos dessa construção. Um deles se dá através da sua biografia, em alguns documentos dos séculos XIX e XX. Chamaremos esses textos de biografias e não de hagiografias, principalmente pelo caráter não oficial das narrativas. A hagiografia, do grego *hagiographon*, "escrita santa", refere-se por

tradição aos escritos ditos inspirados e oficialmente legitimados pela ortodoxia católica, elaborados como uma espécie de hagiografia nos primeiros escritos sobre o Padre Mestre.

A *biografia* se diferencia da hagiografia principalmente no que diz respeito ao “envolvimento pessoal dos biógrafos com seu sujeito de análise” (PEREIRA, 2007, p. 2), 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:

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, 2008, p. 268).

Um segundo 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 “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” (CERTEAU, 2008, p. 272. Grifo original).

Vários estudos foram publicados sobre o Padre Mestre, sob forma de biografias. A primeira foi publicada em onze edições do Jornal “A Voz da Religião no Cariri”, do Crato - CE (Cf. edições: 60, 15/05/1870; ed. 62, 12/06/1870; ed. 68, 31/07/1870; ed. 69, 14/08/1870; ed. 70, 21/08/1870; ed. 72, 11/09/1870; ed. 73, 18/09/1870; ed. 74, 25/09/1870; ed. 75, 02/10/1870; ed. 76, 09/10/1870; ed. 77, 16/10/1870).

A seguir, mencionamos uma obra atribuída ao Ir. Antônio Modesto de Maria Ibiapina<sup>54</sup>, um dos beatos que o acompanhavam, intitulada *Vida do Padre Ibiapina - “História da vida e morte do Ilustríssimo e Reverendíssimo Padre Mestre e Doutor*

---

<sup>54</sup> Nascido em 1857, aos 18 anos, onde consagrou toda a sua vida. Foram 52 anos de dedicação e trabalho, até 1927, ano de sua morte.

*José Antônio de Maria Ibiapina*, começada por um doutor no Cariri Novo e terminada por mim, abaixo assinado, em Santa Fé da Paraíba do Norte, no dia 10/04/1883”.

Ainda em 1888, na Revista do Instituto do Ceará (RIC, n. 2, 1888, p. 157-220), Paulino Nogueira publicou uma biografia intitulada: *O Padre Ibiapina*. Carvalho (2008) atesta que o autor “pode ser considerado o primeiro biógrafo de Ibiapina pelo seu escrito” (p. 17).

Durante os anos de 1913 e 1914 o Cônego Paulino Duarte publicou, no jornal “A Imprensa”,<sup>55</sup> um manuscrito com o título *Padre Ibiapina – Traços biográficos*, encontrado no arquivo da Casa de Caridade de Santa Fé, em Arara. No ano seguinte, “Paulino Duarte resolveu publicar todo o texto em livro, comemorando o 32º aniversário de morte do “caridoso e abnegado Fundador das Casas de Caridade” (CARVALHO, 2008, p. 16).

Eduardo Hoornaert, em 1981, publicou um manuscrito sobre Santa Fé, que ele intitulou *Crônica das Casas de Caridade*. O historiador esclareceu ter recebido esse manuscrito no ano de 1962, das mãos de dona Amália Xavier de Oliveira, de Juazeiro do Norte, que o recebera do Dr. José Marrocos, oriundo do Crato e residente em Juazeiro a partir de 1910. Mas, segundo Hoornaert (2006):

O texto das CCC foi provavelmente redigido por três “cronistas” independentes: o beato Antônio, que provavelmente copiou um texto anterior (uma palestra?) “redigido por um douto [sic] do Cariri”; o beato Aurélio, que acompanhou Ibiapina nas suas viagens entre 1860 e 1880; e, finalmente, a irmã Vitória (HOORNAERT, 2006, p. 9).

Para Hoornaert, existe uma tradição cearense em torno de Paulino Nogueira, e outra paraibana em torno de José Paulino Duarte, “como se ambos fossem biógrafos”. O que Carvalho (2008) considera um equívoco, “pois biógrafo é apenas Paulino Nogueira, enquanto Paulino Duarte é editor dos textos encontrados em Santa Fé” (p. 17). Ainda considera que “tal equívoco”,

muito provavelmente vem desde a publicação de Celso Mariz, em 1942, onde o autor não deixa tão claro que o Cônego José Paulino Duarte é editor dos textos e o inclui, sem comentários, na relação bibliográfica de seu livro (CARVALHO, 2008, p. 17).

Segundo Hoornaert, a mais significativa

contribuição nesse campo, nos últimos 25 anos, foi dada por Francisco Sadoc de Araújo. [...] Francisco Sadoc é o primeiro historiador a

---

<sup>55</sup> Jornal católico fundado aos 27 de maio de 1897, na capital da província, pelo primeiro bispo e Arcebispo da Paraíba, Dom Adauto Aurélio de Miranda Henriques.

analisar as Crônicas das Casas de Caridade de forma propriamente historiográfica, em comparação com outros históricos disponíveis (sobretudo os arquivos das Casas de Caridade de Santa Fé, Campina Grande e Pocinhos) (2006, p. 8).

Em visita à Casa de Caridade de Campina Grande, no dia 29 de setembro de 1975, e à irmã Cícera, na época com 82 anos, Hoornaert conseguiu fotocopiar um importante arquivo de textos da tradição Ibiapina, com “máximas espirituais, instruções e doutrinas, sermões, direções espirituais, confissões e comunhões espirituais, além de representações teatrais. Este arquivo foi publicado posteriormente pelo próprio Hoornaert, ao menos uma parte, após as considerações das várias vertentes em seu trabalho, publicado no livro *Padre Ibiapina e a Igreja dos Pobres*, em conjunto com Georgete Desrochers. A publicação foi feita a partir de Simpósio realizado em comemoração ao centenário de morte de Ibiapina, na cidade de Lagoa Seca - PB, no ano de 1983.

Sob essa mesma perspectiva, Comblin publicou uma pequena biografia incluída na série “Os Religiosos” da coleção “Homens e Mulheres do Nordeste”. Publicou ainda “*Instruções espirituais do Padre Ibiapina*”, de forma mais específica e completa, com mais detalhes que a obra publicada por Hoornaert e Desrochers (1984). Sua obra expressa com mais fidelidade os escritos de Ibiapina aludidos anteriormente e confiados a Hoornaert. Para isso, utilizou como bibliografia a “*Crônica das Casas de Caridade*”.

Com esse breve panorama das biografias do Padre Ibiapina, passamos a discorrer sobre o conceito de santidade. Para falar na construção da santidade, é preciso, antes, discutir o que se entende por santidade e, em decorrência, o que se entende por hagiografia. Tomamos o fenômeno da santidade segundo o conceito de Sofia B. Gajano:

A santidade no Ocidente Medieval constituiu um fenômeno considerável, de múltiplas dimensões: fenômeno espiritual, ela é expressão da busca do divino; fenômeno teológico, ela é a manifestação de Deus no mundo; fenômeno religioso, ela é um momento privilegiado da relação com o sobrenatural; fenômeno social, ela é o fator de coesão e de identificação dos grupos e das comunidades; fenômeno institucional, ela está no fundamento das estruturas eclesiais e monásticas; fenômeno político enfim, ela é um ponto de interferência ou de coincidência da religião e do poder. Pode-se, conseqüentemente, considerar a santidade o lugar de uma mediação bem sucedida entre o natural e o sobrenatural, o material e o espiritual, o mal e o bem, a morte e a vida (2006, p. 449).

A santidade não pode ser tomada como objeto de estudo sem estar relacionada a um contexto histórico-cultural, no qual se insere como crença que responde a determinadas práticas sociais. Essa perspectiva alimenta a discussão aqui proposta sobre a hagiografia como uma escrita de memória que responde às necessidades de institucionalização do culto aos santos e santas, ao longo da história do catolicismo. Assim, se tomarmos essa literatura como “destinada a fixar a memória histórica das ações do herói de nossa fé” (p. 461), podemos perceber como a relação entre a escrita hagiográfica e um dever de memória cristã se impõe à Igreja Católica e a quem a segue.

Entendemos por dever de memória a ação de um grupo, instituição ou indivíduo que toma para si um compromisso com o passado, para que ele não seja esquecido. Essa perspectiva de pensar os exercícios de lembrança e relembração, cara a vários pensadores do século XX, como Frances Yates (2007) e Paul Ricoeur (2018), entre outros, convida-nos a recuar no tempo e pensar na compreensão da memória hagiográfica no tempo longo. Pois se trata, também, de pensar como, transpondo fronteiras geográficas, culturais e temporais, o culto aos santos e santas católicos perdura. Portanto, defendemos um particular dever de memória cristã que referenda as hagiografias como “um trabalho de perpetuação da lembrança, confiado, essencial ou exclusivamente, aos textos literários, que com frequência são construídos de acordo com estereótipos narrativos, para tornar conhecido um personagem e difundir o seu culto” (GAJANO, 2006, p. 455).

Ainda podemos considerar um outro dever de memória aquele que as biografias permitem identificar, ou seja, o dever da comunidade de fiéis para com o santo ou santa de sua devoção. É pertinente lembrar que, nesse caso, se trata de uma memória social. Ou, se nos reportarmos a Halbwachs (2013), de uma memória coletiva, pois atesta como o grupo celebra sua pertença à cristandade, tomando para si um santo ou santa como exemplo de vida. Isso porque a devoção ao santo ou santa implica não apenas em celebrar o seu culto, perpetuando sua memória em rituais e festas, mas tê-lo como modelo de vida e possibilidade de socorro nas aflições.

O padrão que se vê na relação santos(as)/fiéis sugere uma interpretação, via antropologia, do dom e contra-dom (GOLDELIER, 2001). Em outras palavras: a devoção implica que a memória do santo ou santa será reverenciada, porém, um e outro terão que responder a essa reverência, afirmada e confirmada pelo grupo social ao qual se pertence. Nesse sentido, a memória do santo ou santa os impõe como

exemplos de vida a ser seguido e, portanto, todos devem conhecer a sua vida, seus milagres, a sua pertença a uma fé que exige, muitas vezes, sacrifício, renúncia e mil provações.

Porém, ao lado da apropriação popular da história dos santos e santas católicas, vemos que há, em muitos casos, a busca da institucionalização desses cultos, o que significa atestar a fé no Deus segundo as normas e regras da Igreja Católica.

O Padre Mestre era visto como verdadeiro “santo”, o que permitiu que seus primeiros biógrafos construíssem sua biografia colocando elementos que demonstravam a sua “predestinação” para a santidade, tomando-o como exemplo de vida. Podemos verificar a veracidade desta assertiva nas palavras de Madeira (2003):

Em geral, a documentação anuncia um sacerdote predestinado à santificação, com indicações frequentes a estereótipos de “virtuoso Padre”, “zeloso Padre”, “santo Apostolo”, “nosso Pai”, denotando grandiosa adoração e sujeição ao padre (p. 41).

De acordo com o beato Antônio Modesto, o próprio Pe. Ibiapina não quis solenidade no seu enterro nem pompas na sua sepultura. A descrição feita por ele dá uma noção do horror e do espanto dos beatos e beatas diante da morte de Pe. Ibiapina: Nesse dia pude fazer uma ideia do horror, isto é, do clamor do juízo final, porque pouco mais ou menos de duzentas pessoas choravam e quase todos lamentavam a falta incalculável daquele pai dos pobres e diretor das almas puras (MODESTO, 1883, p. 36).

Nessa narrativa do beato Modesto percebemos que o sofrimento e o lamento dos que choram a morte do líder religioso podem compará-la com o juízo final, demonstrando claramente o quanto o Padre Mestre deu esperanças de dias melhores para aqueles que padeciam.

Daí é possível compreender o porquê de seus biógrafos e do povo reconhecerem, em cada traço de sua vida, sinais da graça divina. O reconhecimento de sua santidade fica na memória do povo que, animado por setores da hierarquia católica, resgata sua memória. O “Santo de Santa Fé” ainda não foi canonizado, mas é celebrado todo dia 19 de cada mês e, de maneira mais festiva, no dia de sua morte, 19 de fevereiro. Prova significativa de que “as comunidades pobres e os devotos da Diocese de Guarabira não se esqueceram, após cem anos, do santo missionário, o Padre Mestre Ibiapina” (CARVALHEIRA *In*: DESROCHERS, 1984, p. 5).

Essa reconstrução de sua memória pode também ser atestada pelos inúmeros ex-votos<sup>56</sup> deixados na pequena casa onde Ibiapina passou seus últimos anos de vida. Nela são colocados notórios sinais de devoção e retribuição por graças recebidas, objetos como flores, amuletos, velas, fotos, bilhetes, entre outros.

Figura 9: Ex-votos ofertados ao Padre Ibiapina



Fonte: Acervo do doutorando.

Conforme explica Pierre Nora (1993), enquanto lugar de memória o espaço é oriundo da construção coletiva, portanto, passível de (re)elaboração, uma vez que se faz e refaz no seio das demandas dos indivíduos específicos, os devotos, ou no conjunto das necessidades que lhes são comuns. Percebemos, assim, que no resgate/construção dessa memória há duas vertentes: a primeira, de uma certa parte da hierarquia católica, chamada de “progressista”, que a constata e a incentiva; e a segunda, do próprio povo, com sua prática religiosa, romarias, benditos e festas. Em vista disso, passaremos a considerar cada uma dessas realidades.

---

<sup>56</sup> “O ex-voto é feito pelo próprio devoto ou por encomenda. [...] Os ex-votos deixados na **casa dos milagres** mostram a religião e a fé do povo nos milagres da **vida cotidiana**” (VAN DER POEL, 2013, p. 391. Grifos do doutorando).

#### 4.2.1- A hierarquia católica: a Igreja do Regional Nordeste II

Durante o Concílio Ecumênico Vaticano II, aconteceu a VI Assembleia Geral Ordinária da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), realizada em Roma, em setembro/outubro de 1964, na qual foram discutidos e votados o desmembramento e a criação de alguns Secretariados Regionais. Na sessão plenária do dia 30 de setembro de 1964, foi aprovado o desdobramento do Secretariado Regional Nordeste em três Regionais: Nordeste 1 (Maranhão, Piauí e Ceará); Nordeste 2 (Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco e Alagoas); e Nordeste 3 (Bahia e Sergipe). Nesta reunião, o Regional Nordeste 2 apresentou, como Secretário Regional, Dom Helder Pessoa Câmara, e a capital Recife como sede.

Mas, foi em janeiro de 1965, durante o Encontro Regional de Natal, que se concretizou a divisão do Regional Nordeste e teve início a instalação do Regional Nordeste 2, com sede no Juvenato Dom Vital (Rua do Giriquiti, 48, Boa Vista - Recife).

A fundação oficial do Regional Nordeste 2, bem como dos demais Regionais da CNBB, ocorreu no dia 8 de junho de 1971, em reunião da Presidência da CNBB, no Rio de Janeiro. A ata da reunião foi aprovada, assinada e lavrada em cartório, para fins de comprovação jurídico-civil.

O Regional Nordeste 2 teve a sua primeira diretoria assim formada: 1965 a 1974 – Primeira Administração, cujo Secretário Titular era Dom Helder Pessoa Câmara; Subsecretário - Dom José Lamartine Soares (1965 a 04/1970); Pe. Antonino M. Witschge (20/04/1970 a 01/08/1972) e Mons. Marcelo Pinto Carvalheira (02/08/1972). A segunda, de 1974 a 1979, com o nome de Comissão Episcopal Regional, tinha como Presidente Dom Helder Pessoa Câmara; Vice-Presidente, Dom José Lamartine Soares; Secretário, Mons. Marcelo Pinto Carvalheira (02/08/1972 a 05/11/1975) e o Sr. Enes Paulo Crespo (16/03/1976). Na terceira gestão: 1979 a 1983, a Comissão Episcopal Regional foi assim formada: Presidente, Dom José Maria Pires; Vice-Presidente, Dom Miguel Fenelon Câmara; Secretário, Dom José Lamartine Soares e Secretário Executivo, Sr. Enes Paulo Crespo. Beozzo (1996, p. 10), explica essa estratégia de organização da CNBB:

Outra singularidade do Plano é investir, para a sua aplicação, na nova estrutura mais descentralizada da CNBB que passa dos sete regionais até então existentes, para treze<sup>57</sup>. Ao mesmo tempo em que se

<sup>57</sup> Esse aumento do número de regionais foi alcançado pelo desdobramento de alguns dos já existentes em novas unidades. Assim, o anterior regional Nordeste foi dividido em três: Nordeste I (Maranhão,

regionalizava, a CNBB potenciava seus instrumentos de ação em âmbito nacional, criando quatro novos secretariados (Ministério Sacerdotal Pastoral Extraordinária, Apostolado das Religiosas e Pastoral das Prelazias).

Diante dessa nova configuração, podemos afirmar que a Igreja Católica, enquanto instituição, não pode ser considerada numa perspectiva de homogeneidade, de uniformidade. Dentro dela coexistem setores diversos, cada um com sua concepção de fé e de missão da Igreja. O fato de existirem diversos modelos ideais de como deveria ser a Igreja permite que a entendamos como uma instituição que abrange posicionamentos diferentes, não constituindo, portanto, um corpo monolítico, unilateral (MAINWARING, 1989). Referindo-se à heterogeneidade da Igreja, Michael Löwy afirma que:

A Igreja latino-americana deixou de se apresentar como uma corporação homogênea. De um país ao outro podemos encontrar orientações não só diferentes como às vezes totalmente opostas (2000, p. 65).

Com base nesta afirmação, é possível compreender que, numa mesma Igreja, dentro de uma mesma estrutura, existem posicionamentos e concepções de fé distintos, chegando a ser, inclusive, completamente antagônicos. Por esse motivo, os conflitos, que começam a surgir por volta de 1964, não envolvem a Igreja inteira: apenas uma parcela, os seus setores mais progressistas, passam a entrar em choque frente a setores do Estado. Esses setores constituem a chamada Igreja Popular, que adota, para si, uma visão mais progressista. Por esta visão progressista entende-se um maior comprometimento com uma concepção de fé vinculada à justiça social e ao envolvimento com as classes populares (MAINWARING, 1989).

O setor progressista é apenas parte da Igreja Católica. Surgiu por volta de 1964 e começou a se desarticular no início da década de 80. Dentre as causas diversas para explicar a desarticulação da ala progressista, o americanista Scott Mainwaring (1989, p. 114), que se dedica ao estudo da Igreja, aponta o desenvolvimento de uma tendência *neoconservadora* dentro da Igreja do Brasil e, também, da Igreja universal (como aconteceu com a Holanda). O *neoconservadorismo* constitui um movimento

---

Piauí, e Ceará, com sede em Fortaleza), Nordeste II (R. G. do Norte, Paraíba, Pernambuco e Alagoas, com sede no Recife) e Nordeste III (Bahia e Sergipe, com sede em Salvador); o antigo Sul, também em três: Sul I (São Paulo, com suas cinco províncias eclesiásticas, com sede na capital); Sul II (Paraná, com sede em Curitiba), Sul III (Rio Grande do Sul e Santa Catarina, com sede em Porto Alegre); o Centro Oeste, em dois: Centro Oeste (Província de Goiás) e Extremo Oeste (Província de Mato Grosso). Cf. Ata de 30 de setembro de 1964. CM, n.º 146-147, nov/dez. 1964, p. 16-17).

que marca a reafirmação dos setores moderados e conservadores da Igreja, que sempre estiveram presentes ao longo de sua existência. É uma tendência mais recente da Igreja e foi apoiada por uma postura conservadora adotada pelo Papa João Paulo II.

Nos Regionais do Nordeste, da CNBB, sobretudo no Nordeste 2 (Pernambuco, Paraíba, Alagoas e Rio Grande do Norte), o envolvimento da ala progressista da Igreja ocorreu, principalmente, junto aos camponeses do Nordeste, que viviam em situação de miséria, enfrentando condições precárias de moradia e saúde (PAGE, 1972). Dependiam dos grandes proprietários de terra e estavam submetidos a condições sub-humanas de subordinação e de exploração. As constantes secas que assolavam o Sertão tornavam ainda mais grave a situação de miséria e de opressão em que se encontravam. Quanto à postura da chamada “Igreja Popular do Nordeste”, Mainwaring (1989, p. 116) afirma:

No período pós-1964, os movimentos populares que haviam encorajado a Igreja a mudar não mais existiam – mas a Igreja não necessitava desse estímulo direto. Na ausência de outras instituições que fossem capazes de defender os camponeses, o clero assumiu essa tarefa e, ao fazê-lo, desenvolveu paulatinamente um compromisso mais sólido com os pobres.

A Igreja Progressista do Nordeste assumiu, durante o Regime Militar, um compromisso com os pobres, uma opção pelas camadas menos favorecidas da sociedade. Ao fazer uma opção preferencial pelos pobres, o setor progressista da Igreja entrou em conflito com alguns segmentos do Governo Militar, daí decorrendo acusações, prisões, perseguições e, inclusive, assassinatos.

Os padres e os bispos que adotavam a defesa da justiça social eram tidos como subversores da ordem, como uma ameaça à ordem estabelecida pelo Regime Militar, instaurado em 1964. Sua atuação em meio aos movimentos sociais era considerada como intervenção no ramo da política, que, para alguns, era exclusividade do Estado.

No ano de 1968, os conflitos entre as parcelas mais conservadoras do Estado e os setores mais progressistas da Igreja, no Estado de Pernambuco, podem ser percebidos a partir de artigos publicados no *Jornal do Commercio* de agosto de 1968. A postura do Arcebispo de Olinda e Recife, Dom Helder Camara, em favor dos camponeses do Nordeste e da justiça social fica por demais evidente em artigo deste jornal, veiculado no ano de 1968:

O arcebispo de Olinda e Recife, dom Hélder Câmara, em discurso pronunciado no encerramento do Encontro de Federações dos Trabalhadores na Agricultura do Nordeste, ontem em Carpina. [...] Como perder a oportunidade de participar do I Encontro das Federações dos Trabalhadores Rurais do Nordeste, se é no nosso meio rural que se consomem injustiças sociais que clamam aos céus e diante das quais seria imperdoável guardar um silêncio cômodo, desviar os olhos e continuar a caminhada? [...]. Minha intenção será provar que há pessoas interessadas em queimar os bispos junto ao Povo, quando justamente os Bispos são uma das últimas vozes ainda com fôrça para defender a justiça, pisada por poderosos que têm tudo nas mãos. Estão perdendo tempo porque a Igreja não se cala e continuará defendendo os trabalhadores contra os inimigos de fora e os inimigos de dentro da própria classe trabalhadora (JORNAL DO COMMERCIO, 27 janeiro 1968; cad. I, p. 10).

Um ex-aluno do Seminário de Olinda e Recife, depois seu reitor, Mons. Marcelo Pinto Carvalheira, assessor de Dom Hélder, foi preso e torturado pelo regime militar. No dia 29 de outubro de 1975, Monsenhor Carvalheira foi nomeado, pelo Papa Paulo VI, Bispo Auxiliar da Arquidiocese da Paraíba, ficando sob sua responsabilidade a organização de uma nova Diocese, no Brejo paraibano. Em 1980, foi criada a caçula das Dioceses paraibanas: Guarabira. Dom Marcelo foi, então, o seu primeiro Bispo.

Antônio Henrique Pereira Neto, conhecido como Padre Henrique, sociólogo e professor, desenvolveu atividades junto ao então Arcebispo, Dom Helder Camara, como assessor da Pastoral de Juventude e na noite do dia 26 de maio de 1969, então com 28 anos de idade, Padre Henrique foi sequestrado depois de participar de uma reunião com um grupo de jovens católicos, no bairro de Parnamirim. No dia seguinte, foi encontrado morto com marcas de tortura em um matagal na Cidade Universitária.

Sua morte causou comoção geral e somente depois de quase cinquenta anos, a Comissão Estadual da Memória e Verdade de Pernambuco apresentou o relatório oficial sobre o caso e concluiu que houve crime político. “O assassinato do Padre Antônio Henrique foi, eminentemente, um crime político”, destacou o documento: a conclusão da investigação contrariou versões oficiais defendidas na época do assassinato, que diziam que se tratava de um "crime comum, supostamente cometido por toxicômanos, sem motivação política". “O crime foi perpetrado por agentes do Estado de Pernambuco, em conluio com civis integrantes da chamada extrema direita, com o desiderato de aterrorizar, amedrontar e coibir o incontestado foco de resistência ao regime militar então exercido por parte considerável da Igreja Católica no Estado de Pernambuco, sob a liderança do arcebispo de Olinda e Recife, Dom Helder

Câmara”, apresentou o relatório (Comissão Estadual da Memória e Verdade de Pernambuco, 27 de maio de 2014).

Outro importante colaborador de Dom Hélder, o Padre belga Joseph Comblin, foi acusado de subversão pelo vereador do Recife Wandenkolk Wanderley. A acusação se deveu a um documento (o Documento Comblin) que o sacerdote elaborou às vésperas da Conferência Geral dos Bispos do Conselho Episcopal Latino-Americano (Celam). A reunião estava prevista para o mês de agosto de 1968, em Medellín (Colômbia), e os padres da América Latina procuraram dar a sua contribuição para o encontro. Na ocasião, Wandenkolk Wanderley acusou o padre belga:

O vereador Wandenkolk encaminhará, amanhã, ao comandante da 7ª. Região Militar, general Antônio Augusto Gomes Tinoco, uma representação contra o padre Joseph Comblin pedindo a decretação de sua prisão preventiva. [...] Saliencia que o padre Comblin “incitou publicamente a subversão da ordem político-social e a luta pela violência entre as classes sociais, ação que pode determinar a sua detenção por um a três anos, com aumento da metade da pena (JORNAL DO COMMERCIO, 18 agosto 1968; Cad. I, p. 1).

Padre Comblin respondeu às acusações do vereador num veículo de comunicação da Arquidiocese de Olinda e Recife:

Tratando-se de estudos teológicos, é evidente que os problemas políticos são atingidos apenas nos seus princípios mais gerais e filosóficos, prescindindo de qualquer aplicação concreta. [...] Os não especialistas não percebem que não se trata de uma doutrina nem de uma mensagem, e sim de um simples esquema de estudos. [...] A imaginação começa a ferver. O documento já se transformou em arma de subversão da Igreja e da sociedade inteira, já é uma ameaça à segurança nacional. Os jornais ficam alarmados, os vereadores apelam para a vigilância da nação (Boletim Arquidiocesano nº. 6; Recife, 22 setembro 1968. p. 19).

Portanto, podemos afirmar que é a partir de uma certa “parcela” ou “modelo” de Igreja que nasce a preocupação com a recuperação, a rememoração da figura do Padre Ibiapina como pastor, missionário e modelo de santidade para o povo nordestino. Nessa perspectiva, Comblin (1995) chama a atenção para a não valorização da nossa História por parte da Igreja:

A nossa Igreja também valoriza pouco o seu passado. Uma prova disso é que até agora nenhum brasileiro nato foi canonizado ou sequer beatificado. Não é por falta de santos, mas por falta de interesse por parte do clero e das Igrejas locais. Essas preferem projetar-se nas figuras de santos europeus. Por exemplo, aqui no Brasil venera-se São João Maria Vianney, o cura de Ars, como modelo dos sacerdotes. (VIDA PASTORAL, 1995, p. 22).

O autor conclui sua argumentação esclarecendo que os desafios dos padres no Brasil são outros, que é realmente útil apresentar “como referência pessoas que pertencem à história do próprio país, que construíram a nossa Igreja, e cuja obra queremos continuar” (COMBLIN, 1995, p. 21).

Daí nascem as ações para pôr em termo essa reconstrução da memória: o processo de canonização e o reconhecimento de uma certa tradição de celebrações, romarias, todos os dias 19 de cada mês.

Nas palavras de Hobsbawm (2015): “Muitas vezes, “tradições” que parecem ou são consideradas antigas são bastante recentes, quando não são inventadas” (p.7). O autor utiliza o termo “tradição inventada”, num sentido amplo, mas, nunca indefinido:

Inclui tanto as “tradições” realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo – às vezes coisa de poucos anos apenas – e se estabeleceram com enorme rapidez (HOBSEBAWN, 2015, p. 7).

Hobsbawm (2015, p. 8) conceitua “tradição inventada” como

um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado.

Porém, ele diferencia a “tradição” do “costume” vigente nas sociedades ditas tradicionais. “O objetivo e a característica das “tradições”, inclusive das inventadas, é a invariabilidade” (p. 8). O passado real ou forjado a que elas se referem impõe práticas fixas (normalmente formalizadas), como, por exemplo, a repetição. “O costume”, nas sociedades tradicionais, tem a dupla função de motor e volante” (p. 8).

Existe uma incessante dialética “entre a recordação e o esquecimento, e tendo em vista uma assumida demarcação dos planos psicofisiológicos da memória (corticais, psíquicos), e que Ricoeur procurou decifrar o enigma da representação do passado na memória. E recorreu à resposta dada por Platão no *Teeteto* através do *eikôn*, isto é, da imagem-recordação, a fim de sublinhar o seu paradoxo: ele é a presença, da *ausência*. Mas, a esta característica da memória, Aristóteles juntou esta outra: ela transporta a marca do tempo, o mecânico fantasmático, e, por outro lado, a memória que se refere a uma anterioridade, ao que já aconteceu (CATROGA, 2018, p. 17).

Continua Catroga (2018, p. 21):

Ora, seja como recordação ou como esquecimento, nunca é o passado que se impõe ao presente, mas, é este, enquanto

permanente tensão e propensão, que vai urdindo as tonalidades – que podem chegar à patologia – de presença do ausente.

A recordação é a prova de que se pode experienciar o tempo fora dos quadros da causalidade mecânica. Por isso, a convocação do acontecido não é escrava da ordenação irreversível. Daí, citando Ricoeur, “recordar é, em si mesmo, um ato relacional, ou melhor, de alteridade” (p. 13). O autor lembra, ainda, que “a memória (subjéctiva ou colectiva) tende a olvidar-se do esquecido que constrói, bem como não reconhecer que ela é uma espécie de ponta do *iceberg* do subconsciente ou inconscientemente recalcado” (CATROGA, 2018, p. 23). Então, para não cair no esquecimento, que Ricoeur define como “produto da memória” (2018, p. 18), estão sendo dados alguns passos para preservar a memória do Padre Mestre, sendo uma das primeiras providências o empenho para a sua canonização.

#### 4.2.2 - O processo de canonização do Padre Ibiapina

Por ocasião da abertura do processo de canonização do Padre Ibiapina, em 18 de novembro de 1991, Dom Marcelo testemunhou:

Pe. Ibiapina traz em sua vida três características básicas que marcaram a sua vocação na vida cristã: o sofrimento, o seu existir e agir político e a sua vida religiosa sacerdotal. Pe. Ibiapina quer mostrar em suas palavras e gestos que em meio a tanto sofrimento existe uma compatibilidade entre Política e Religião [...] Em Deus, Pe. Ibiapina percebeu que o sofrimento não é a última realidade e nem a última palavra a ser dita, talvez seja o “mal necessário” para a nossa purificação. A partir da vivência com o povo Pe. Ibiapina entendeu que era necessário provocar experiências comunitárias: juntar-se para resolver solidariamente os problemas. Daí entendemos que no ontem e no hoje da história da Igreja, os mutirões têm um papel religioso e político de resolução para os flagelados da seca.

Durante a Assembleia Regional do Nordeste II da CNBB, em 1991, os arcebispos e bispos participantes elaboraram um documento, enviado para a Sagrada Congregação das Causas dos Santos, que enunciava:

A religiosa devoção de grande parte do povo da nossa Região à memória do Padre Ibiapina, como também uma acurada pesquisa histórico-teológica em torno da sua figura levam-nos à convicção da **oportunidade da introdução da causa de canonização desse Apóstolo do Nordeste**, de conformidade com as “Normas da Sagrada Congregação para a Causa dos Santos” (Lagoa Seca - PB, 19 de novembro de 1991).

Dom Lucas Moreira Neves, Arcebispo Primaz do Brasil, em artigo para o Jornal do Brasil, em 1992, intitulado *Padre Mestre Ibiapina*, assim se expressou: “Façamos votos para que tenhamos vida bastante para vê-lo ao menos beatificado, modelo de padre brasileiro e nordestino”. Já em 1995, por ocasião da Assembleia Nacional da CNBB, em Itaiaci, São Paulo, os cardeais, arcebispos e bispos brasileiros elaboraram um abaixo-assinado dirigido ao Papa João Paulo II:

Beatíssimo Padre,

Nós abaixo assinados, Cardeais, Arcebispos e Bispos do Brasil, reunidos em Assembleia Geral representando grande parte do nosso Episcopado e de nossas Igrejas Particulares, vimos filialmente, pedir a Vossa Santidade que, ouvidos os colaboradores nesta matéria, Vossa Santidade se digne voltar Sua paterna atenção para a causa da canonização do Servo de Deus, Padre José Antônio de Maria Ibiapina (Itaiaci, 19 de maio de 1995).

Em Santa Fé, no dia 5 de agosto de 2006, durante missa festiva para celebrar o bicentenário da morte do Padre Ibiapina, o Núncio Apostólico do Brasil, Dom Lorenzo Baldisseri, na homília, assim se pronunciou:

Celebramos hoje, os 200 anos de nascimento do Pe. Ibiapina, descrito por muitas pessoas como “Apóstolo e Missionário do Nordeste”. Basta um simples olhar sobre a sua história para captarmos a riqueza de personalidade e a grandeza de caráter que este sacerdote possuía.

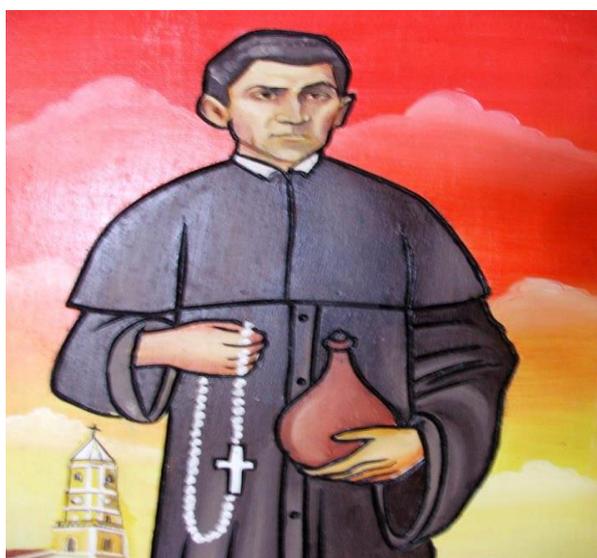
No ano de 2003, na preparação para a festa do 120º aniversário da morte do Padre Ibiapina, o bispo diocesano, D. Antônio Muniz, assim se dirige aos seus diocesanos e aos romeiros do Padre Mestre:

Divulgue você também esta causa orando conosco. Venha a Santa Fé (Solânea-PB) em qualquer dia 19 de cada mês ou de modo especial em Romaria no dia 19 de fevereiro; faça a experiência dos caminhos de Ibiapina em clima de fé e oração, refazendo as antigas estradas que levavam à Santa Fé peregrinas e peregrinos em busca de Deus, retirantes e órfãos em busca de abrigo e de pão e doentes e abandonados em busca de cura e alento para suas dores e desditas. Todas e todos encontravam no Padre Mestre um verdadeiro porto seguro nas orientações e conselhos, como as frondosas baraúnas das Araras que enchiam estas santas terras, pois as suas catequeses conduziam a todos e todas para o seguimento do Evangelho vivo: Jesus Cristo!

Em 2004, o reitor do Santuário do Padre Ibiapina, Padre José Florence, elabora e divulga uma imagem-síntese da vida do Padre Mestre, onde ele aparece com um

rosário<sup>58</sup> e uma cabaça<sup>59</sup> nas mãos, demonstrando, assim, sua devoção por Maria, Mãe de Jesus, observável desde que ele acrescentou ao nome o da Virgem-mãe, como também os relatos das diversas invocações a ela, como este cântico entoado na inauguração da Casa de Caridade do Crato: “Quanto é doce, oh virgem bela,/ contemplar vossa bondade/ Quanto é doce admirar-vos/ Na Casa de Caridade (ARAÚJO, 1869). E observar também seu compromisso com os pobres, através de sua permanente ação de combate às secas da região do semiárido.

Figura 10: Ibiapina com rosário e cabaça na mão



Fonte: Acervo do Padre José Florence

Os bispos do Regional Nordeste II da CNBB realizaram uma visita “*ad Limina Apostolorum*” ao papa Bento XVI, em Roma, no dia 17 de setembro de 2009. Durante a audiência, Dom Antônio Muniz Fernandes, Bispo de Guarabira, pediu a reabilitação canônica do Padre Cícero Romão Batista e a canonização do Padre Ibiapina, o Apóstolo da Caridade. Ele assim se expressou: “Neste contexto de missão gostaríamos de humildemente pedir à Santa Mãe Igreja a reabilitação canônica do Padre Cícero Romão Batista e a canonização do Apóstolo da Caridade, o Padre Ibiapina.”

<sup>58</sup> “Do latim “rosarium”, jardim fechado ou cerca de rosas. Cordão de contas usado para rezar e contar as orações feitas” (VAN DER POEL, 2013, p. 919).

<sup>59</sup> “Fruta do cabaceiro, de muita utilidade para a população rural, [...] como vasilhame [...] é usada para levar água de beber às roças” (VAN DER POEL, 2013, p.150).

A Diocese do Crato, em parceria com a Universidade Regional do Cariri-Urca, o Instituto Nacional do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional- IPHAN, e o Centro Pró-Memória de Barbalha promoveu, de 5 a 8 de agosto de 2015, o II Seminário Nacional sobre o Padre Ibiapina: 150 anos de Ações Missionárias no Cariri Cearense.

O seminário teve como objetivo estabelecer um diálogo entre o campo científico, cultural e religioso, potencializando pesquisas e discussões sobre o catolicismo na construção histórica, cultural e social do Nordeste brasileiro, a partir da análise do trabalho missionário do Padre Ibiapina. Foi, portanto, um momento especial para refletir, celebrar e revisitar a ação sociorreligiosa do Padre Mestre no contexto do século XIX, na Região do Cariri, que se caracteriza por sua expressiva diversidade cultural e religiosa: tradição agrária, festas de padroeiros, romarias e práticas seculares do catolicismo como celebração e vivência coletiva desta diversidade.

Palestrantes renomados participaram do evento, como o bispo da Diocese de Crato, Dom Fernando Panico, a Professora Dra. Luitgarde Oliveira Cavalcanti Barros, a Professora Dra. Annette Dumoullin e o Professor Dr. Plácido Cidade Nuvens. “Pessoalmente, conservo uma ligação imaterial – ou seja, uma inspiração, um respeito profundo, um estímulo, uma admiração e uma afinidade – com a herança espiritual deixada pelo Padre Ibiapina”, testemunhou o bispo anfitrião na palestra de abertura (PANICO, 2015).

Como uma pequena amostra de todo esse trabalho de construção da memória, numa luta contra o esquecimento, paralela ao debate memória/esquecimento redimensionados a partir dos estudos sobre testemunhos da experiência, reproduzimos o que declarou o Professor João Alfredo de Souza Montenegro, na qualidade de testemunha, no Processo Diocesano de Investigação sobre as virtudes e a fama de santidade do Padre Ibiapina, tendo em vista sua beatificação:

Há no Padre José Antônio de Maria Ibiapina, um modelo de santidade que reflete, naturalmente, as contingências de sua época, ou precisamente, o primeiro quartel da segunda metade do século XIX. [...] nos seus escritos, a religião é vista preponderantemente como instrumento de conciliação entre as pessoas, como receptáculo de virtude, como práticas dos mandamentos (Documento arrolado no processo de beatificação do Padre Ibiapina).

Em 2012, Dom Walfredo Teixeira Vieira, bispo da diocese de Sobral, cidade onde nasceu o Padre Mestre, concedeu a aprovação eclesiástica à oração pela canonização do Servo de Deus Padre Ibiapina e para pedir graça mediante sua intercessão:

Eterno Pai, vós sois o amor e a misericórdia.

Somente vós conheceis tudo o que se passa em nós. Vinde, pois em meu socorro na necessidade que me aflige.

Neste momento, eu me dirijo a Vós, lembrando a pessoa tão amada do padre Ibiapina. Ele foi devotado sacerdote, incansável missionário e sábio conselheiro da igreja, sobretudo, no serviço dos pobres e necessitados do Nordeste do Brasil. Por isso pela sua intercessão, concedei-me, ó Pai, a graça de que especialmente necessito e agora vos apresento [...] E como sinal da santidade evangélica deste Vosso Servo, concedei, ó Pai da eterna glória, ao vosso companheiro de fadigas, o padre Ibiapina, a honra dos altares em vossa Santa Igreja. Que a Virgem Maria, a quem ele tanto amou na terra, seja a nossa advogada, no céu! Agradecidos queremos nos unir ao padre Ibiapina e com ele sempre vos louvar, ó Trindade Santíssima, Pai, Filho e Espírito Santo.

Amém!

(Rezar também um pai-nosso, uma ave-Maria e um glória ao pai, pela causa do Padre José Antônio de Maria Ibiapina).

Em maio de 2016, membros da Congregação para a Causa dos Santos, do Vaticano estiveram na cidade de Guarabira, no Brejo da Paraíba, a 98 km de João Pessoa, para dar continuidade às investigações do processo de beatificação do Padre Ibiapina. Entre os integrantes da comitiva estava o italiano Paolo Vilotta, postulador da causa de beatificação do religioso.

O grupo do Vaticano foi recebido em Guarabira pelo então bispo local, Dom Francisco Lucena, dando por encerrada a primeira fase – diocesana – do processo de beatificação. Toda a documentação catalogada seguiu para uma segunda instância, na Santa Sé, que passará a avaliar o caso com maior profundidade. Não há um prazo definido para a resposta quanto à possível beatificação do Padre Ibiapina, a quem já são atribuídas algumas graças alcançadas por fiéis, mas nenhum milagre comprovado.

A comitiva do Vaticano ficou em Guarabira por 10 dias e deixou a diocese no dia 30 de maio. Nesse período, seus membros entraram em contato com os fiéis e ouviram relatos das graças alcançadas. Eles também procuraram se aprofundar na biografia do Padre Ibiapina, cujo corpo está sepultado no distrito de Santa Fé, no município de Solânea, no Agreste da Paraíba, a 130 km da capital. Como relata Dom Lucena, bispo diocesano:

Os restos mortais do padre foram exumados e será feito um estudo sobre um possível tratamento deles. Neste domingo (29), colocados em uma nova urna, estarão em celebração na capela de Santa Fé, às

15h, e serão devolvidos, em seguida, ao túmulo (Dom Lucena, 30 de maio de 2016).

Durante o período em que a “comitiva do Vaticano” atuou para a conclusão do processo de beatificação foi feita a exumação do corpo do Padre Ibiapina. “Está dentro do processo. Consta a exumação dos restos mortais do corpo e a colocação dele no lugar propriamente eclesiástico, sob os cuidados da Igreja. Estamos cumprindo todas as etapas”, explicou o bispo diocesano. Este procedimento foi acompanhado por aproximadamente oito pessoas, entre elas os técnicos de Roma, padre Paolo Lombardo e Paolo Vilotta. Os dois últimos participaram de outros processos no Brasil, como os de Inhá Chica, Irmã Dulce, Irmã Benigma e Irmão Victor.

A transferência dos restos mortais do Padre Mestre foi realizada numa celebração litúrgica que emocionou todos os que acompanharam o processo. “Foi de fato muito marcante, dentro de um rito litúrgico. Quando se quebrou a pedra e abrimos a urna onde estavam os restos mortais do Servo de Deus, fizemos orações e louvamos a Deus”, comentou o bispo dom Lucena.

Mas, apesar de toda a burocracia, procedimentos, autos, provas existentes num processo de canonização, o povo, distante de tudo isso, continua acreditando em suas virtudes. Quanto aos milagres, atribuem-se muitos ao Padre Ibiapina. “O povo da redondeza permaneceu fiel, apesar da indiferença dos padres. Sempre o invocam, e há casos de curas narrados pelo povo que valem ou superam os milagres invocados em outros casos de beatificação” (COMBLIN, 1995, p. 23).

#### 4.2.3 - Padre Comblin e sua “enxada teológica”

Ao completar 80 anos de nascimento, o Padre Comblin foi homenageado pela Irmã Agostinha Vieira de Mello com um belo poema que aqui registro:

Olheiro e aprendiz dos sinais dos tempos e das lutas mais queridas.  
Amante e servidor da dama liberdade, farejador e acolhedor do sopro  
do Espírito. Crente do pobre-povo de- Deus...

No trânsito da história nos antigos e novos rumos das ideias ele  
percebe mais, bem mais do que apenas sinais vermelhos, amarelos e  
verdes...

Não se atém nem se retém nos postos institucionais. Não empaca nos  
míopes avisos: Errado! Certo! de cúrias e incúrias. Vai seguindo indo  
e vindo com sua enxada teológica revolvendo teologias, cavando e  
desencavando eclesiologias, no campo e na cidade.

Com sua simplicidade já euro-nordestina nas entranhas do Evangelho.  
Minha gratidão nordestina cria audácia na imaginação...

Adivinho-o crítico e amoroso, sério e de fino humor; de ouvido afiado ao que é mais abafado na dignidade dos pobres. Movido pelo amor, apressando as horas daquela urgência que não permite esperar! (Apressador de Urgências - nos 80 anos do Pe. José Comblin).

Nesse processo de construção da memória e de resgate da importância do Padre Ibiapina para a Igreja merece nossa consideração o teólogo belga José Comblin, nascido em Bruxelas (Bélgica), no dia 22 de março de 1923. Em 1940, entrou no Seminário Leão XIII, em Lovaina (Bélgica), onde cursou Ciências Biológicas e Filosofia, de 1940 a 1942. Entre os anos de 1946 e 1950, cursou a Faculdade de Teologia em Lovaina, tornando-se Doutor em Teologia. Ordenou-se sacerdote da Igreja católica em 9 de fevereiro de 1947, em Malines, na Bélgica.

Como sacerdote, exerceu a função de vigário cooperador na paróquia Sagrado Coração de Jesus, em Bruxelas, de 1950 a 1958. Impelido pelos apelos missionários para trabalhar em países da África e da América Latina, solicitou ao seu Cardeal que fosse enviado para a América Latina. Atendendo à solicitação do Bispo de Campinas, que desejava sacerdotes doutores para contribuir na formação de seu clero, foi enviado para o Brasil, onde chegou em 30 de junho de 1958. Em Campinas, São Paulo, de 1958 a 1962 foi professor no Seminário Diocesano e na Universidade Católica de Campinas. Além disso, foi convidado para ser assistente diocesano da JOC (Juventude Operária Católica). Foi também professor no Studium Theologicum dos Dominicanos, em São Paulo, em 1959.

Embalado pelo sonho da América Latina, “a pátria grande”, novos apelos levaram o Pe. José Comblin ao Chile, onde exerceu a função de professor na Faculdade de Teologia da Universidade Católica de Santiago, de 1962 a 1965.

O Brasil, como o Chile, vivia sob a ditadura militar, mas no Nordeste florescia uma Igreja comprometida com o mundo dos pobres. Comblin ouviu o chamado de Dom Hélder Câmara e foi se estabelecer em Pernambuco. De 1965 a 1968 foi professor no Seminário Regional do Nordeste, em Camaragibe, e professor no Instituto de Teologia do Recife.

Devido às suas ideias, foi perseguido pelo regime militar implantado no Brasil em 1964, chegando a exilar-se no Chile para fugir das perseguições. Em 1972, voltou ao Brasil, onde foi preso e deportado para a Bélgica. Só em dezembro de 2010 o pedido de sua deportação foi oficialmente extinto pelo governo brasileiro.

Ao retornar do exílio no Chile, Padre Comblin, apoiado por Dom José Maria Pires, então Arcebispo da Paraíba, enfim se reuniu com a equipe do seminário rural,

agentes de pastoral, leigos e religiosos. Juntos, tomaram a decisão de fortalecer o povo de Deus através das Santas Missões, no estilo do Padre Ibiapina: ir aos pobres do Sertão, ouvir suas dores e necessidades, e descobrir os potenciais existentes no meio do povo para, juntos, encontrarem as saídas para os problemas. Em 1995, a partir do trabalho iniciado com a assessoria do Padre Comblin, surge a Associação dos Missionários do Nordeste (Amine), que ainda hoje continua a atuar nas comunidades eclesiais de base, para fortalecer as organizações do povo e despertar vocações missionárias leigas no povo de Deus.

Apropriamo-nos da tradição antiga das Santas Missões, estruturando o trabalho a partir da novidade de nosso objetivo: estimular o nascimento das comunidades eclesiais de base, fortalecer as comunidades existentes, apoiar as organizações populares, suscitando os valores da cultura popular. Para nossa melhor capacitação, recolhemos a inspiração de alguns missionários, especialmente do Nordeste, do século XIX. Foi porém a fonte missionária do Padre Antônio Maria Ibiapina, conhecido entre nós como o apóstolo do Nordeste e na experiência itinerante dos conselheiros e eremitãos (Amine, 15 de novembro de 2009).

Uma de suas mais expressivas contribuições para a reflexão sobre uma teologia popular está expressa na Teologia da Enxada. Aspectos dessa ousada experiência estão registrados em seu livro *Teologia da Enxada. Uma experiência da Igreja no Nordeste* (1977). A obra contém os propósitos formativos da experiência, inicialmente voltada à formação de jovens do meio rural, vocacionados ao presbitério. Experiência que se realizaria, em inícios dos anos 80, no Seminário Rural, inicialmente instalado numa pequena área chamada Avarzeado, no município de Pilões (PB), em 1981, pouco tempo depois (1982/3) transferido para Serra Redonda, com o firme apoio de Dom José Maria Pires, então arcebispo da Paraíba.

A partir dessa experiência nascem várias ramificações, inicialmente com o propósito de criar associações com caráter autônomo, tal como a Associação de Missionários e Missionárias do Campo, a Associação da Árvore. Uns, sentindo-se mais vocacionados a uma vida contemplativa (Fraternidade do Discípulo Amado), passam a viver uma experiência monástica de novo tipo, bem sintonizados com as necessidades, as aspirações, as lutas, as dores, as alegrias e as esperanças dos pobres, passando a viver no Sítio Catita, em Colônia Leopoldina (AL).

Comblin (1995) trabalhou um vasto leque de temas, em seu frutuoso percurso existencial e densa produção teológica. A ação do Espírito Santo no mundo, na história e na construção do Povo de Deus destaca-se sobremaneira. Mais do que uma

simples inquietação circunstancial, nele esse tema tem constituído um alentado projeto de incessantes buscas. Esse projeto foi iniciado sobretudo a partir de seu livro *O Espírito no Mundo* (1978) e teve sequência com a publicação de uma meia dúzia de livros, visando um prolongamento dessa reflexão. Mas, o que existe mesmo de confluência entre o Padre Comblin e o Padre Ibiapina? Eduardo Hoornaert diz que

os que só conhecem José Comblin por suas conferências, artigos e livros podem estranhar a insistência com que ele se referia, principalmente no período em que atuou na Paraíba, ao padre-mestre Ibiapina (1806-1883), ao ponto de expressar o desejo de ser enterrado ao lado dele no pequeno cemitério dentro do complexo comemorativo que se criou em torno da mais famosa Casa de Caridade fundada pelo missionário em Santa Fé (Arara, município de Solânea) no brejo paraibano, onde o padre-mestre passou os últimos anos de sua vida (1878-1883) (HOORNAERT, 03 de março de 2012).

Seu desejo foi atendido. Falecido em 27 de março, em Salvador, seu corpo foi transferido para Santa Fé e aí enterrado no dia 29, na presença de seis bispos, numerosos padres, amigos e amigas, várias religiosas inseridas no meio popular, diversos ex-alunos do Seminário Regional do Nordeste e do Instituto de Teologia do Recife; representantes de diversos movimentos sociais e pastorais sociais (MST, CPT, Consulta Popular, Assembleia Popular, Pastoral Operária, entre outros) e vários pastores protestantes (de Olinda, de Recife, de Souza).

Figura 11: Túmulo do Padre Comblin



Fonte: <http://memorialjosecomblin.webnode.com/pe-jose-comblin/>

Também estiveram presentes ao seu sepultamento duas pessoas vindas do Chile especialmente para assistir à cerimônia, na Paraíba. Mas, o realce principal foi dado por alguns dos primeiros protagonistas dos núcleos missionários iniciais de

Tacaimbó (PE) e Salgado de São Félix (PB) e também por representantes atuais (homens e mulheres) das numerosas obras missionárias por ele criadas e/ou animadas nos últimos 35 anos de sua longa vida, muitos dos quais discursaram na ocasião.

Pelo fato de ser este um aspecto menos conhecido da atuação do padre Comblin, sistematizaremos a seguir as principais instituições missionárias por ele instituídas e acompanhadas ao longo dos anos: Seminário Rural e Centro de Formação Missionária (primeira experiência, nos anos 1970); Associação dos Missionários do Campo (AMC); Associação dos Missionários e Missionárias do Nordeste (Amine); Missionárias do Meio Popular; Fraternidade do Discípulo Amado (AL); Associação da Árvore; Escolas Missionárias de Juazeiro (BA), Mogeiro (PB), Floresta (PE), Esperantina (PI) e Barra (BA). A presença marcante de representantes dessas associações e escolas missionárias demonstrou a importância da decisão tomada por José Comblin no início dos anos 1970 e do seu compromisso com Padre Ibiapina, sua grande inspiração na vida sacerdotal, como ele mesmo relata:

De todos os sacerdotes que foram adotados pelo povo sertanejo, Ibiapina foi o mais puro, o mais lúcido e o mais inteligente, o mais digno de permanecer na memória dos pobres e de ser proposto aos missionários como modelo (COMBLIN, 1984, p. 10).

Padre Ibiapina e Comblin, por razões diversas, tiveram a Casa de Caridade de Santa Fé (Solânea - PB) como referência e apoio. Diante disso, vamos discorrer sobre a importância e o significado desse lugar e como o povo ressignificou a “Santa Fé, como a casa do Santo da Fé”.

#### 4.3 – O SANTUÁRIO DE SANTA FÉ: MEMÓRIA E ESPAÇO SAGRADO

O Padre Mestre faleceu na sua pequena casa, construída nas proximidades da Casa de Caridade, onde viveu seus últimos sete anos, “preso a uma rústica cadeira de rodas, toda feita de madeira [...] uma paralisia das pernas” (ARAÚJO, 1995, p. 187). Assim cessou seu percurso de missionário da Caridade. A Casa de Caridade de Santa Fé fora construída em 1866 e instalada no dia primeiro de maio do mesmo ano,

nas terras doadas pelo major Antônio José da Cunha e sua senhora, foi [...] a menina dos olhos de Ibiapina. Junto dela teve o apóstolo no resto da vida seu pouso favorito e enfim a sua morte edificante (MARIZ, 1997, p. 79).

Araújo (1995) resume, em poucas linhas, a importância da Casa de Caridade de Santa Fé:

Na antiga fazenda de Santa Fé, perto da então povoação de Arara, construiu a mais ativa e bem organizada das Casas de Caridade. Nos intervalos das inúmeras viagens sempre tornava a esse centro coordenador, onde recuperava as forças, refazia planos, repousava das fadigas, escrevia a crônica e preparava as orientações necessárias ao bom andamento das muitas obras de caridade que espalhou por todo Nordeste. Aí passou os últimos anos de sua vida e faleceu santamente. Também aí jaz sepultado nesse mesmo espaço de chão paraibano, que ele tanto amou e a que tanto serviu (p. 167-168).

Nas *Crônicas das Casas de Caridade* percebemos a centralidade de Santa Fé diante das outras casas. Era de lá que vinham os recursos para socorrer as outras instituições, sobretudo em momentos difíceis, como o vivido durante a seca de 1877. Muitos retirantes se dirigiam a esse local em busca de água, alimento e acolhimento na fé:

Recebi sua carta que é sempre consolação por noticiar-me a boa ordem na marcha dessa Casa, a que nada falte. Contudo de Santa Fé virá fava ou feijão para ajudar essa casa. Senhorinha Órfã de Santa Fé ficou mestra de Letras em Souza, Felicidade vice-superiora, e São Joaquim, companheira da superiora que sairá a pedir esmolas para sustentar a casa (Carta do Padre Ibiapina, 12 de novembro de 1875).

Santa Fé, admirada por Ibiapina e influenciada por seu trabalho, é considerada “modelo” para as demais instituições. Pois, segundo os relatos dos biógrafos, nesta casa se seguiam estritamente as regras ditadas pelo Padre Mestre.

Figura 12: Casa de Caridade de Santa Fé



Fonte: Acervo do doutorando

Após a morte das últimas irmãs de caridade que viviam em Santa Fé, recolhemos informações com pessoas que com elas conviveram. Uma das entrevistas foi com o Padre Gaspar, nascido em Arara-PB, que desde sua infância mantinha laços de fé com a referida casa:

Eu conheci a fundo a história de Ibiapina porque vivi em Arara como menino, convivi com os padres holandeses e sentia a história de Ibiapina na vida do povo de Arara. Então hoje, Ibiapina está na vida de todo ararense (Padre Gaspar, 18 de fevereiro de 2016).

Nos anos de 1968 e 1969 os padres holandeses dos Cônegos Regulares Lateranense (CRL) assumiram a reitoria do Santuário, espaço que mantiveram e conservaram.

Em 1995, Dom Marcelo Carvalheira, bispo diocesano, reinaugura o Santuário de Santa Fé, depois de uma reforma que contou com o apoio financeiro de instituições alemãs: a *Humédica*<sup>60</sup>, a *Misereor*<sup>61</sup> e a Diocese de Hildesheim<sup>62</sup>, conforme está escrito na placa inaugural fixada na entrada do santuário.

Durante as visitas ao Santuário e as conversas com o atual reitor Padre José Florence, constatamos que o espaço não recebe nenhuma ajuda financeira

<sup>60</sup> Organização não governamental de ajuda a projetos sociais, com sede na Alemanha, fundada por Wolfgang Gross.

<sup>61</sup> Fundada em 1958, é uma organização que tem como finalidade o combate à fome e à miséria no mundo. Mantida por contribuições de católicos alemães.

<sup>62</sup> Diocese alemã conhecida pelo seu trabalho de socorro às Igrejas do Terceiro Mundo.

institucional (Igreja, poder público) para se manter. Mesmo precisando de algumas reformas de acabamento e de manutenção, são os próprios religiosos, com o auxílio de doações dos romeiros e a venda de pequenos objetos, nos dias de romaria, de festa, que mantêm o santuário.

Portanto, esse cuidado com o local vai crescendo de acordo com o aumento do número de fiéis que para lá se dirigem todos os meses. Azzi (1978) explica as razões dessa crescente devoção:

Santo que o povo cria e festeja está no lugar em que o povo escolhe. Os centros de romaria, quero dizer o lugar do Santuário, principalmente a casa ou o lugar dos ex-votos, tornaram-se lugares santos para o povo, lugares deles, onde se sentem à vontade, porque o povo os faz como focos irradiadores do sagrado (p. 83).

O desafio de analisar a Casa de Caridade de Santa Fé como um tipo ideal<sup>63</sup> é também o de analisar a sua contribuição na construção da memória e ao mesmo tempo falar do seu caráter de “solo sagrado” para a sociedade.

Estamos também nos referindo a Durkheim, quando ele afirma que o espaço tende a ser dividido e classificado pelos homens enquanto “arquitetos” da representação espacial (1989, p. 15).

Considerando sua origem social, esse espaço participa da experiência dos sujeitos e é socialmente vivido; nele se criam sentidos que orientam as pessoas e os grupos sociais em relação ao lugar. Motivo porque o lugar participa ou se confunde com a experiência do “existir” dos sujeitos. A respeito, Ecléa Bosi assinala: “Há algo na disposição espacial que torna inteligível nossa posição no mundo, nossa relação com outros seres, o valor do nosso trabalho, nossa ligação com a natureza” (1983, p. 370).

Maurice Halbwachs (2015), um dos principais teóricos da memória coletiva, chama a atenção para a importância do espaço como auxiliar do trabalho da memória:

A maior parte dos grupos, não somente aqueles que resultam da justaposição permanente dos seus membros nos limites de uma cidade, de uma casa ou de um apartamento, mas também muitos outros, definem a sua forma sobre o solo e encontram suas lembranças coletivas no quadro espacial assim definido (p. 166).

Nessa perspectiva, o espaço se apresenta como suporte da memória. Em outras palavras: os materiais à nossa disposição ajudam a reconstituir a memória

---

<sup>63</sup> Ao falar de “tipo ideal”, não me refiro ao conceito criado por Max Weber em *Economia e Sociedade*.

individual e coletiva; da mesma maneira que os lugares, os objetos, bem como os diversos elementos espaciais nos permitem evocar lembranças. Não é necessário que tais lugares e objetos se apresentem na sua totalidade, bastam fragmentos de elementos espaciais para que o trabalho da memória se renove e se revitalize.

Mas, “lembrar o passado” não nos garante, em absoluto, obter lembranças fiéis de antigos acontecimentos; os sujeitos lembram a partir de referências particulares:

Por mais nítida que nos pareça a lembrança de um fato antigo, ela não corresponde à mesma imagem que experimentamos na infância, porque nós não somos os mesmos de então e porque nossa percepção se alterou e, com ela, as nossas ideias e os nossos juízos de valor (BOSI, 1983, p. 15).

Maurice Halbwachs (2015) também fala sobre a importância do espaço como auxiliar no trabalho da memória. As lembranças de um grupo religioso são, em parte, proporcionadas pela rememoração constante de alguns lugares. Assim, pontua “que toda a história evangélica está constituída sobre o solo” (p. 165); e ainda mais: “que as lembranças de um grupo religioso lhes sejam lembradas pela vida de alguns lugares, ocupações e disposições dos objetos, não há como se espantar” (p. 160).

Então, como se pode verificar, os espaços sagrados são parte desse processo de auxiliar o resgate da memória. Tendo em conta a forma como os homens apreendem o espaço, eles lhe atribuem significados distintos; alguns lugares, por serem privilegiados, adquirem um estatuto (ou *status*?) especial no recorte espacial e, justamente por isso, lhes são conferidos valores econômicos, afetivos e religiosos, nem sempre excludentes. Pois é esse o espaço “sacralizado” em que, no dia 19 de cada mês e, de modo especial, em 19 de fevereiro, se celebra a morte de Ibiapina.

Por esse motivo, interessa-nos aqui pensar o significado da construção, em Santa Fé, de um espaço sagrado para o homem religioso do interior do Nordeste, buscando o significado dos santuários, dos centros de romarias, especificamente o de Santa Fé, espaços que são preservados, antes de tudo, pela vontade dos fiéis.

Durante nossas visitas ao Santuário de Santa Fé, no dia 19 de fevereiro de 2017/2018, constatamos um incrível número de devotos; conhecemos alguns, que narravam as graças, sobretudo as curas alcançadas através das promessas e orações feitas a Deus, por intercessão do Padre Ibiapina. Chamou-nos a atenção um relato:

Faz uns cinquenta anos que venho aqui todos os anos [...] quando comecei a vir aqui só tinha essa casinha, a Igreja e o cemitério onde ele está enterrado. Houve tempo que a missa era celebrada em cima de um caminhão. Venho aqui desde os trinta anos de idade. Esse ano

pensei que não viria, pois tive um AVC e fiquei com a perna direita adormecida. Clamei ao Padre Ibiapina e Ele me ajudou e eu vim (Dona Severina, 88 anos, Pilãozinho - PB).

É impressionante a forma como o missionário parece esquecido pelas instâncias oficiais (públicas, institucionais), mas vivo na memória das comunidades por onde andou. Segundo o Padre José Florence, reitor do Santuário, e a Irmã Verônica, religiosa residente em Santa Fé, os devotos conhecem a história do missionário Ibiapina, provavelmente através da memória oral das populações locais.

Figura 13: Santuário de Santa Fé



Fonte: Acervo do doutorando

As últimas gerações dos lugares dos sertões, das cidades onde o Padre Mestre andou devem ter ouvido as histórias das missões, dos milagres a ele atribuídos. Certamente uma memória transmitida por aqueles que conviveram com ele, ou foram atendidos ou socorridos pelo missionário. Pode ser o caso dos descendentes dos órfãos que viveram nas casas de caridade. Conforme Lopes (2004), muitas moças educadas nas casas, casaram, tiveram filhos e certamente passaram adiante as experiências vividas nas instituições, preservando viva na lembrança de seus descendentes a memória do Padre Ibiapina.

Iremos agora nos deter nos romeiros que se fazem presentes nas celebrações de aniversário da morte do Padre Ibiapina, para celebrar, agradecer ou pagar suas promessas.

#### 4.3.1- “Bendita, louvada seja, essa romaria!”: <sup>64</sup> romeiros rumo ao centro do universo

Um romeiro depôs da seguinte forma:

Os pés dos romeiros são como lápis. Nós pobres, somos de poucas letras, mas a gente também escreve com os pés. Só que para ler essa escrita precisa de conhecer os chãos da vida e das estradas duras. E é preciso curtir o couro dos pés. Pezinhos de pele fina não deixam quase nada escrito nos caminhos da vida (Antônio Costa d Oliveira, Gravatá do Ibiapina-PE, 03 de agosto de 2016).

Queremos nortear nossa reflexão a partir da seguinte questão: quem é o romeiro? Sobre isso, afirma Souza (2013, p. 80):

Ele (o romeiro) pode ser descrito como um homem em busca da cidade ideal, não existente no mundo profano, o que confere à sua caminhada um sentido utópico, de busca, que jamais poderá ser alcançado.

Porém, essa busca, numa outra perspectiva, é capaz de purificá-lo, permitindo que ele retorne renovado ao “mundo profano”, que confere à romaria um sentido profundo, que só pode ser alcançado através do sofrimento: “uma peregrinação confortável, neste sentido, perde seu significado” (SOUZA, 2013, p. 80).

Podemos dizer que o que engrandece o peregrino é o ato de ele ter visitado um local sagrado e ter absorvido sua sacralidade, mas, o que o valoriza também é o obstáculo que o percurso lhe impõe e o sentido redentor do sofrimento que ele consegue atribuir ao itinerário percorrido.

A purificação ocasionada pela romaria acontece, também, pelo fato de que o ponto de chegada da viagem pode ser identificado como um mundo natural, distinto de um mundo contaminado pelos pecados, e sagrado, distinto da natureza, porque foi alcançado pelo Divino e sacralizado através desse contato. Sendo que:

O momento no qual este contato se deu é irrepetível, mas a função da romaria é reatualizá-lo a partir da própria presença do romeiro, que se purifica em seu ambiente e elimina, pelo simples fato de estar ali, a impureza que trouxe consigo (SOUZA, 2013, p. 82).

No Brasil, as romarias tiveram origem na colonização portuguesa. “Os índios e africanos não as conheciam nem contribuíram para sua consolidação” (SOUZA, 2013, p. 100). Sabemos que outras romarias foram trazidas por imigrantes, mas a tradição é portuguesa:

---

<sup>64</sup> Bendito dos romeiros da terra – Zé Vicente.

Uma tradição que se impôs desde o início da colonização, situando-se entre os meados do século XVII e meados do século XVIII o período onde foram construídos os principais centros de romaria brasileiros, ou em que, pelo menos, ocorreram os episódios que fundamentariam sua construção (SOUZA, 2013, p. 100).

E como, ainda, podemos definir a romaria? Turner (2008, p. 170) pontua:

Tendo a ver a peregrinação como aquela forma de antiestrutura simbólica institucionalizada (ou talvez metaestrutura) que substituiu os principais ritos de iniciação da puberdade nas sociedades tribais como a forma histórica dominante.

Ao associar as romarias aos ritos de iniciação, Turner ressalta, então, como elas retratam o acesso do peregrino a um mundo novo que o purifica, o transforma. A romaria pode ser considerada como um ritual de iniciação, no qual, por meio de uma jornada dolorosa, o romeiro é conduzido “a um centro purificado e destituído de pecados e atribuições” (SOUZA, 2013, p. 83).

Figura 24: Romaria a Santa Fé



Fonte: Acervo do doutorando

Quando o romeiro chega a esse local, ao compartilhar da sua “atmosfera”, ele passa a fazer parte dele, e não mais do mundo profano. Por essa razão, ao voltar ao seu mundo, ele precisa adquirir “lembranças” que mantenham laços com o sagrado que ficou para trás; e estas lembranças, uma vez introduzidas no mundo profano, vão purificá-lo e darão durabilidade ao contato que ficou para trás. Portanto: “Não se trata,

[...] apenas, de lembranças de uma viagem; se trata da permanência de seus poderes, uma vez que a muitas destas lembranças são atribuídos poderes terapêuticos” (SOUZA, 2013, p. 83).

Refletindo acerca do Santuário do Padre Ibiapina, podemos afirmar que é um espaço sagrado no qual ocorrem romarias mensais e, assim sendo, pode ser definido como um microcosmo no qual ocorre o encontro entre o sagrado e o profano. Neste espaço, a presença de “atividades profanas” (lojas, lanchonete) é vista como complementar, e não oposta à sacralidade conferida ao santuário. “E, neste espaço sagrado, a convergência engloba todo o universo, que é redimido e sacralizado, mantendo, com isto, o recinto sagrado imune ao espaço profano que rodeia o templo” (SOUZA, 2013, p. 84). Como testemunha a Irmã Maria Lúcia Pinheiro, de Iguatu - CE:

Todos os anos vou ao Santuário de Santa Fé e o que me fez romeira foi que lendo a história do Padre Ibiapina, descobri que ele foi advogado dos pobres e estando eu com problemas de saúde, dei entrada num processo de auxílio-doença no INSS, havia dois anos e na minha necessidade e aflição eu clamei: ‘meu padre mestre, tu que fostes defensor dos mais pobres, olhe a minha causa, inspire os advogados para que seja resolvida’, e em pouco tempo, recebi o parecer favorável a mim. Tinha prometido que assim que recebesse iria usar o vencimento para visitar e ajudar Santa Fé. Por isso, há mais de trinta anos que o visito e o divulgo esse lugar místico (19 de fevereiro de 2017).

Por essa e diversas razões é que, nos momentos das celebrações, o espaço do santuário se transforma no centro do mundo, e o romeiro, ao chegar ao final da romaria, está chegando a um nível superior, penetrando numa região central. As romarias, com este movimento, “retomam e atualizam uma simbologia milenar, fazendo com que todo lugar sagrado se torne o centro do universo” (SOUZA, 2013, p. 84), no tempo em que se reveste de seu significado.

Entrar nele, participar da celebração, significa deixar de lado o que é irrelevante, para compartilhar do que é vital, primordial. Em outras palavras, desvinculando o que é essencial, de finalidades objetivas, transcendendo o “universo profano”, embora nele se realize. Mesmo que a romaria seja feita muitas vezes, como pagamento de alguma promessa ou como desejo de alcançar alguma graça, ela se apresenta com uma certa gratuidade.

São bastante diversificados os seus objetivos concretos, os mais diversos, seja quando perseguidos de forma coletiva ou individualmente, pelo romeiro. Podemos afirmar que são sempre vistos como fenômenos coletivos e podem estar ligados à

sobrevivência material, consoante Neves (1998, p. 241). Em relação a um dos centros de romaria mais visitados do Brasil o autor acentua:

São Bom Jesus da Lapa, como alguns romeiros o chamavam, não era apenas o santo protetor do gado (no campo), da pesca (nos rios e lagoas), nas roças (na ribeira e no lameiro das ilhas). Sua proteção estendia-se às viagens na carreira do rio em vapores, barcas, balsas e paquetes.

Diante dessas constatações, podemos concluir que as romarias são movimentos sociais, e estes movimentos fazem interagir pessoas de culturas e sociedades diversas. E que os romeiros, mesmo sem ter consciência dessa realidade, podem se converter em agentes de transformação. O santuário de Santa Fé abriga as relíquias sagradas do Padre Mestre: uma com os seus restos mortais, que são venerados pelos fiéis do Servo de Deus, Padre Ibiapina.

Figura 35: Relíquias do Servo de Deus, Padre Ibiapina



Fonte: Acervo do doutorando

Desse modo, caso o fiel não possa fazer a viagem, quem o faz em seu lugar deve providenciar para que ele tenha algum tipo de contato com algo que tenha estado sobre a relíquia ou retirado do local. “O templo é, portanto, justificado por elas, que por sua vez, atraem o peregrino” (SOUZA, 2013, p. 96). Uma relíquia, uma vez considerada milagrosa, pede a existência de um templo que a guarde e seja lugar de veneração. Daí o que importa é a sua capacidade de gerar milagres, independentemente do templo que a abriga.

Por fim, podemos concluir este capítulo, considerando que as romarias estão ligadas, no cristianismo, ao culto às personalidades tidas como milagrosas, sejam reconhecidas ou não pela Igreja Oficial, como é caso do Juazeiro, Canudos do Conselheiro ou Santa Fé do Padre Ibiapina.

E ainda mais especificamente, em se tratando do Padre Ibiapina, com toda essa devoção popular, nos perguntamos: Como ele conseguiu cativar homens e mulheres para trabalhar ardentemente em suas obras?

Para Hoornaert (2006), essa mobilização é justificada, dentre outras coisas, pela maneira como ele introduziu nesse meio a ideia de que era o compadre de todos, ou seja, aquele que é solidário, que respeita, e que é o agente pastoral de todos. As Irmãs, as órfãs e os beatos viam na figura de Padre Ibiapina o compadre, o líder, o pai, o padre santo e aquele que veio colaborar para retirá-los da situação de extrema pobreza em que viviam. Assim, mulheres e homens compreendiam suas funções e naturalizavam posturas que, para eles, eram boas ou más, em um ambiente em que as relações de poder eram evidentes.

Enfim, esse quarto capítulo permitiu adentrar no mundo em que é construída a memória do Padre Ibiapina: desde seus biógrafos, passando por agentes de pastoral engajados nessa reconstrução e pela dinâmica das romarias e seus respectivos romeiros para o Santuário. O lugar onde viveu os seus últimos anos e está enterrado o “Santo” de Santa Fé.

## 6 - CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Risquei um pequeno círculo/ Dentro dele me meti./ Para escapar ser lembrado/ Com cuidado me escondi./ Faço esta confissão/ antes de ir a sepultura/ Agradeço aos bens/ que Deus fez a mim/ sua vil criatura (ARAÚJO, 1995, p. 546-547).*

Estes versos, extraídos de um poema escrito pelo Padre Ibiapina, dois anos antes de sua morte, em 1881, lembram a direção tomada pela pesquisa, trazendo, para análise, a construção da memória popular de um “santo”, o Padre-Mestre, que, no seu peregrinar pelo semiárido, construiu uma significativa obra de caridade, gerando uma rede de significados que se misturaram Nordeste afora, a despeito do esquecimento provocado por certa parcela da Igreja Católica, seguidora de um catolicismo romanizado e romanizador.

Tais significados se misturaram, tecendo paradoxos e ambivalências, produzidos por narrativas que compuseram a memória, costurada por histórias diversas. Vale ressaltar que não temos nenhuma pretensão de esgotar o tema, mas tão somente oferecer uma contribuição e uma pequena reparação por um esquecimento não só imerecido, mas sobretudo desmerecido. Conforme foi observado ao longo da pesquisa, sua lembrança foi guardada na memória do povo, pois, como dizia o Padre-Mestre: “Só Deus é grande, ninguém é pequeno”.

E, através da sua trajetória de vida, em especial nos dezoito anos em que adentrou o Sertão, num intenso ziguezague de cerca de 600 km<sup>2</sup>, missionando, sonhando e erguendo, em mutirão, frentes de combate à seca, amenizando a dor e o desamparo dos órfãos e desvalidos, realizou uma obra que perpetua o seu nome e a sua ação para as gerações presentes e posteriores. Para realizá-la, inaugurou uma nova forma de organização que a civilização litorânea dominante não aceitava; pelo contrário, tentava destruir, sistematicamente, quase todas as suas manifestações.

Pela abrangência de sua obra: luta para combater a sede, a fome, o analfabetismo, o apedeutismo da alma, ele se tornou atemporal na memória popular, enraizada em diferentes contextos que a simultaneidade ou a contingência aproxima por um instante. Dessa forma, a rememoração pessoal está situada na encruzilhada das múltiplas redes de solidariedade em que estamos envolvidos.

Portanto, ao relatar a trajetória de sua vida estamos lutando contra o esquecimento, uma vez que fazer memória é revolver o passado e trazê-lo para o

presente. Todavia, lembrar e esquecer, sob o ponto de vista da Filosofia ou da Historiografia contemporâneas, têm densidade e complexidade para além do que a memória tradicionalmente concebe. Isto é mais do que funções intrínsecas e mútuas: estes atos polares da memória são também resultado de determinadas condições históricas. Não de uma história da memória ou história do esquecimento, com sua “*ars memoriae*”, ou “*ars oblivionis*”, respectivamente, mas de acontecimentos irredutíveis às condições operatórias da memória, portanto, do historiador também. Por isso, falamos tanto em memória, em conservação, em resgate.

Também podemos afirmar que, ao relacionar as obras do missionário, sua própria vida, sua biografia, estamos refletindo sobre o homem e sua obra. O Padre-Mestre foi peregrinar longe dos centros de irradiação do pensamento moderno de sua época, afastou-se das áreas litorâneas das províncias. Optou, assim, pelos sertões, onde deu início a uma obra cujas principais marcas eram o trabalho útil, racional e metódico.

As máximas “Obrai sem cessar”, “Trabalho”, “Não perder tempo” e “Luta contra a preguiça”, por exemplo, eram constantes nas suas exortações. Assim, ecos dessa *nova ordem* chegavam ao espírito do povo: o trabalho como instrumento construtor, através da valorização da cultura do trabalho e do combate ao desperdício, da boa utilização do tempo através da disciplina, sopros dos chamados ‘*tempos modernos*’.

A partir da análise de sua trajetória de vida, percebemos que ela está inserida numa realidade socioeconômica e cultural marcante: o semiárido nordestino, com contradições que gravitam por diversos campos, como o catolicismo popular e seus subcampos: o catolicismo místico e o sertanejo, que permeiam e delineiam a mesma existência.

Dentro desse universo brotaram diversos grupos que se organizaram, à maneira do Padre Ibiapina, a partir da palavra, da obra, das pregações da religião e da fé: messias, profetas, beatos e beatas, que ressignificaram a religião oficial, ortodoxa: Antônio Conselheiro, Padre Cícero, beato José Lourenço e tantos outros anônimos, silenciados pela “ordem” civil ou religiosa.

Nesse contexto de crenças e vivências emocionais e espontâneas, encontramos os sujeitos sociais, romeiros do Padre Ibiapina ou de qualquer outro(a) “santo(a) popular”, embora nem sempre os limites entre o institucional e o desclericalizado estejam bem definidos ou evidenciados, posto que, em determinadas situações, ao longo da história, a Igreja cooptou elementos da religiosidade popular,

da mesma forma que as manifestações populares de fé mesclam muitos elementos consagrados pela hierarquia eclesiástica.

Esta circularidade cultural que se instaurou entre a cultura eclesial – por si só polissêmica – e a dos leigos, não se constituiu ou se constitui, de forma linear. Antes, em determinados momentos há movimentos de tensão, de conflito e, às vezes, até mesmo de enfrentamento; em outros, ocorre uma aproximação entre elas, o que pode resultar em conciliação e, em alguns casos, em cooptação, evidenciados em vários festejos de santos padroeiros, quando o sagrado e o profano se sucedem de forma muito natural. Essas apropriações, tanto de um lado quanto de outro, revelam que a religiosidade não se circunscreve em um sistema cultural fechado, ou que seus rituais sejam cumpridos de igual forma por todos os grupos sociais.

Ao longo de quase quatro anos dedicados a esta pesquisa ouvi sempre algumas adjetivações que se tornaram recorrentes entre boa parte daqueles que ocorrem todos os anos a Santa Fé: “meu padrinho Ibiapina, meu santo, defensor da causa dos pobres”. Ao refletir sobre isso, percebi que este tipo de afirmação traz o pressuposto de que “santidade” era uma categoria absoluta e uma qualidade atribuída a certos indivíduos revestidos de dons especiais.

Porém, o que a pesquisa quis demonstrar foi que a “santidade” não é uma categoria absoluta; longe disso, é muito relativa e está sempre passando por uma ressignificação, pois essas qualidades inerentes ao “santo” só são pertinentes porque são reconhecidas por terceiros.

Daí, podermos afirmar que ser santo não é uma distinção dos próprios santos, mas daqueles que acreditam na sua santidade. Dizendo de outra maneira, a santidade é um valor que deve passar pelo crivo da “legitimidade”, entendida aqui como conceito weberiano, atribuída por aqueles que depositam sua fé no santo, ainda que o santo tenha que provar sua santidade a esses crentes.

O grande mérito do Padre Ibiapina foi ter demonstrado, em vida, aos seus milhares de seguidores, habilidades e qualidades que justificavam seu reconhecimento como santo, sobretudo na caridade e no acolhimento.

Por outro lado, conforme já visto, a santidade é algo que transcende os reconhecimentos que os outros fazem dos méritos de uma determinada pessoa. Ela existe no campo das experiências religiosas: missões, romarias etc. Assim, podemos perceber que a santidade de uma determinada pessoa pode ultrapassar sua própria

existência humana e que o santo pode continuar a existir para além do agente histórico que o encarnou.

Na pesquisa, expusemos que este “santo” de Santa Fé, que transcende o Padre Ibiapina histórico, continua vivo, principalmente nas romarias, nas promessas e votos feitos pelos romeiros. Por sua vez, estes romeiros desempenham um papel fundamental na construção do processo de santificação do Padre Mestre, que, mesmo depois de sua morte física, não só continuou a existir como ganhou novas qualidades extraordinárias, novos poderes.

Outra questão percebida durante a pesquisa diz respeito às forças que se estabelecem entre os agentes envolvidos na questão da santidade do Padre Ibiapina. As romarias têm um papel essencial nessa construção e invertem uma relação de poder estruturada dentro do campo religioso católico. Porque, a nosso ver, as romarias são, ano após ano, uma espécie de “canonização popular, romeira” de Ibiapina, ou daquele que é, para os romeiros, “o santo peregrino da caridade”.

Para os romeiros, Ibiapina é santo, e isso independe da sua canonização. E mais: nenhum poder eclesial, seja episcopal ou clerical, foi eficiente e capaz de, no decorrer de quase cem anos, contrariar essa verdade popular romeira, que se renova a cada ano nos milhares de fiéis que vão a Santa Fé.

Daí considerarmos que as romarias são espaços polifônicos e polissêmicos nos quais estão presentes diferentes agentes, com diferentes discursos e práticas. Dentro das romarias há diferenças significativas na forma como estes agentes – que dela fazem parte – lidam e entendem a questão da santidade.

Um outro aspecto que vale referir, percebido também durante a pesquisa documental bibliográfica, se refere a uma certa lacuna sobre a participação de Ibiapina nas revoltas populares contemporâneas à sua vida e missão. Discordamos desta não participação, até mesmo por sua história de vida, que registra o engajamento do seu pai e do seu irmão mais velho, até o extremo da execução e desterro, respectivamente, pela participação na Confederação do Equador. Tendo cursado a Faculdade de Direito do Recife, e ainda mais por sua personalidade, que não era dada a se omitir diante dos fatos, em que pese a documentação não conter registros, acreditamos que Ibiapina possivelmente teve alguma ação ativa nos movimentos que permearam o século XIX.

Outro fato que vale assinalar é que nenhum dos estudos mais recentes sobre o Padre Ibiapina faz referência às pistas abertas pelos comentários de Gilberto Freyre

sobre a significação e o alcance sociocultural de sua missão, a partir da leitura do livro de Celso Mariz. De fato, na *'Introdução'* da segunda edição de seu *Sobrados e Mucambos*, Freyre (2013) destaca alguns aspectos da missão e da personalidade de Ibiapina, apontando sua concepção democrática de família, acentuando a participação feminina, a ausência de trabalho escravo nas Casas de Caridade e ainda o considera “talvez a maior figura da Igreja no Brasil, do ponto de vista do Catolicismo ou do Cristianismo Social” (p. 95).

Já limitado, por motivo de doença, na Casa de Caridade de Santa Fé, durante os anos de 1874 e 1875, no auge da Revolta dos Quebra-Quilos, segundo as Crônicas das Casas de Caridade, perseguido pelas forças governamentais, Ibiapina não se ausentou da Paraíba, e ainda proferia discursos contra os maçons, pivôs da Questão Religiosa. Naquele contexto, todos os discursos contra a Maçonaria atingiam os poderosos ligados ao governo e, de maneira específica, ao Império.

Correu, então, a notícia de que ele seria preso; ante a iminência de sua prisão, o povo se mobilizou e, durante semanas, uma multidão permaneceu em Santa Fé, para reagir à possível prisão do Padre-Mestre, segundo o relato das Crônicas.

O ultramontanismo se utilizou das movimentações do Quebra-Quilos para fomentar sua luta, já que as duas causas se fundiam em algumas questões. Ao mesmo tempo em que os pobres lutavam por melhores condições de vida, os padres lutavam contra os maçons, que, na sua maioria, eram os mesmos sujeitos que ditavam as regras a favor dos seus interesses. Os pobres viram na aliança com a Igreja a saída para se manter protegidos dos problemas com a polícia e o Governo.

O Padre Mestre, como vimos na sua trajetória de vida, foi um homem culto, exerceu o mandato de deputado pela Província do Ceará, na capital do Império, com a profissão de advogado, juiz de direito em Quixeramobim-CE, foi vigário geral e professor do seminário de Olinda-PE. Quando sai à procura das populações esquecidas do Sertão, ele não perde a superioridade da sua formação e visão. Como nos lembrou o cronista, ele conseguiu obter “grandes conquistas em favor da Religião, do Estado, da Moral, dos bons costumes, da paz, e harmonia da sociedade” (HOORNAERT, 2006, p.40). Sua postura é de uma pessoa de projeção social que tenta influenciar os chefes políticos e a polícia. Seu projeto das *Casas de Caridade* e a criação de uma congregação leiga de “beatitas” e “beatitos” são uma indicação da inserção do Padre Ibiapina na sociedade sertaneja. Mas, ao mesmo tempo,

contraditoriamente, acentuam ainda mais sua visão culta que o faz pertencer a uma elite e por ela ser influenciado.

Daí, acreditarmos que está aí um dos motivos do “esquecimento”: ao querer atingir também as categorias hegemônicas da população, que, aliás, não responderam aos seus apelos, estava condenando o próprio projeto a um alcance modesto. O resultado, segundo, Hoornaert (1984, p. 77), é que Ibiapina conseguiu reunir os desclassificados do sistema em precárias experiências como a de construir em mutirão, casas de caridade, e, assim, abriu uma brecha ao que chamamos de ‘projeto popular’, ou seja, a articulação de experiências na linha do que realmente beneficia os pobres.

Padre Ibiapina não teve ninguém que o substituísse na continuidade de sua obra. Estando só, não encontrou alguém para levar adiante o ousado projeto que iniciara. Ele tinha dado uma espiritualidade e um regulamento interno às Casas de Caridade. Mas, não tinha fundado uma instituição central, com normas extraídas do Direito Canônico, para dar maior legitimidade e manter certa uniformidade. Assim, depois de sua morte, cada Casa ficou abandonada, entregue aos vigários das paróquias que, pouco a pouco, as deixaram morrer.

Mesmo assim, as Beatas que ele formou, conhecidas pelo povo como “Irmãs de Caridade”, sobreviveram quase cem anos à sua morte. Contudo, sem o apoio dos bispos, padres e religiosos, não tiveram força suficiente para se manter e conquistar novos espaços numa sociedade marcadamente dominada pelo machismo.

Seu projeto, sua obra, seu trabalho junto aos pobres, tão diferente do trabalho dos agentes de pastoral, não eram vistos com simpatia pelos padres e bispos. Muito pelo contrário: ele incomodava o *status quo* à época, reinante na Igreja. O modelo vigente era de extrema centralização em torno do eixo vertical: papa-bispos-vigários. Tudo deveria depender e gravitar em torno desse eixo. O que não tinha como modelo tal estrutura centralizadora estava condenado a morrer. Contudo, o mundo estava mudando e a Igreja, querendo ou não, teria que acompanhar “os ventos de mudança”.

Ainda havia um problema em relação ao modelo das missões pregadas pelo Padre Ibiapina, como ficou evidente na pesquisa. Era um modelo de pregação baseada no amor e na reconciliação entre todos, e sempre era organizado, ao término de cada missão, um mutirão para construir alguma obra que minorasse a miséria daquela localidade: um açude, um cemitério, uma Casa de Caridade. Os bispos, porém, não gostavam desse modo de vivenciar a religião.

Assim, durante várias décadas após a morte de Padre Ibiapina, não houve mais missões autorizadas. Os bispos preferiam outro modelo de ação, as *desobrigas* feitas pelos vigários: uma visita pastoral, cujo ponto central era a administração dos sacramentos para o povo. Uma forma de manter uma certa “dominação” sobre as freguesias do interior do Nordeste. Os missionários eram mais independentes da paróquia e não estreitavam os laços de dominação local.

Também havia o receio, dos bispos da época, com as formas populares de lideranças mais ou menos carismáticas, sobretudo lideranças religiosas populares. Daí, não reconheciam o papel dos conselheiros, dos beatos ou beatas. Estavam interessados em exercer uma autoridade religiosa centralizadora, baseada no Direito Canônico e na autoridade dos párocos.

Podemos concluir, assim, que a herança de Padre Ibiapina não foi diretamente confrontada, questionada. Simplesmente, deixaram-na morrer, como uma plantinha que morre sem água e nada é feito para renová-la ou para que ela tenha continuidade, em um espaço que lhe garanta a sobrevivência.

Durante quase cem anos, Padre Ibiapina permaneceu não apenas desconhecido, mas também relegado, pois seu exemplo de vida apontava para um modelo bem mais distinto de pastoral, tendo como base uma opção pelos pobres, mais radical e antecipatória da que a Igreja na América Latina faria na segunda metade do século XX, pois somente depois do surgimento das Comunidades Eclesiais de Base, na década de 1970, e da Conferência Episcopal Latino-Americana de Puebla – realizada em 1979 – é que houve, por parte da Igreja Católica, uma nova valorização da religião do povo ou do que sobrou dela.

Hoje, vivemos um momento difícil: por um lado, temos a globalização e a sacralização do mercado, o neoliberalismo e sua economia sem piedade, gerando cada vez mais pobreza e miséria. Por outro lado, uma apatia generalizada das forças sociais dinâmicas: sindicatos, movimentos populares, partidos e a própria Igreja, onde percebemos um arrefecimento no que se diz respeito a uma ação social mais engajada, em favor dos mais pobres da sociedade. Percebemos um direcionamento mais para o lado de uma mística individualizada, espiritualista, desencarnada, por parte de um amplo espectro da hierarquia: bispos, padres, seminaristas e leigos. Parecendo até que a temática dos pobres saiu de moda.

O que Ibiapina tem a nos dizer ainda hoje? Penso que podemos apreender com ele os princípios e o espírito que nortearam e o levaram a construir tão grande

obra: a caridade e o espírito evangélico o levou aos pobres e fez Ibiapina entregar sua vida à causa deles. Ele não esperou as coisas caírem do céu, mas, buscou soluções, alternativas, a partir das condições imanentes ao próprio meio onde atuou. Exemplo que deve ser seguido pela Igreja, que tem uma dívida histórica com os pobres e a sociedade. Refazer sua memória é tecer um tecido novo, a partir de Ibiapina, com a tradição latino-americana de Puebla e os recursos das Ciências da Religião que têm avançado ultimamente<sup>65</sup>.

Nos dias atuais, diversos agentes de pastoral, como bispos, padres, religiosos(as), leigos(as), com belo exemplo de vida, ação pastoral e santidade, se tornaram promotores da causa de reviver e valorizar a lembrança do Padre-Mestre, de maneira especial episcopos que passaram pela Diocese de Guarabira: Dom Marcelo Carvalheira e Dom Antônio Muniz.

Nesse contexto, é imprescindível registrar a presença e o trabalho importante do Padre belga José Florence, que chegou à região do Brejo Paraibano em 1971, e do Teólogo José Comblin, que passou a residir no local, em 1981. Os dois fizeram o inventário da vida do Padre Ibiapina, através de seus escritos, dos documentos encontrados em Santa Fé (PB) e nos arredores, e criaram um Centro de Referência e Pesquisa sobre Ibiapina, como forma de reavivar e preservar sua memória.

Na busca pela construção de uma memória positiva do Padre Ibiapina há diversas contribuições acadêmicas no âmbito das Ciências da Religião e da História, que podemos destacar por ano de produção: 1995, *Ibiapina e os donos da memória* – dissertação de Mestrado pela Universidade Federal de Pernambuco, de Plínio Araújo Vitor; 2003: *As beatas de Ibiapina: do mito à narrativa histórica: uma análise histórica usando a abordagem de gênero sobre o papel feminino nas Casas de Caridade do Padre Ibiapina (1860-1883)*, dissertação de Mestrado pela UFPE, de Andreia Bandeira Silva; 2003: *Entre a penitência do corpo e o corpo em festa: uma análise das missões do Padre Ibiapina no Ceará (1860-1883); Entre orações, letras e agulhas: a pedagogia feminina das Casas de Caridade de Padre Ibiapina – Sertão cearense (1855-1883)*, tese de Doutorado pela Universidade Federal do Ceará, de Maria das Graças de Loliola Madeira; 2007: *Da fé à promoção social: a atividade missionária do Padre Ibiapina*, dissertação de Mestrado pela Universidade Católica de Pernambuco, de

---

<sup>65</sup> O uso das ciências da religião é imprescindível dentro do universo da opção pelos pobres na Igreja. Mas, por outro lado, tal opção vai além disso. É preciso “saber ver, a partir da fé e com discernimento teológico, a essencialidade teológica da opção pelos pobres independente da crise de paradigmas teóricos e das análises sociopolíticas”, (VIGIL, p. 211).

Alberto Rodrigues de Oliveira; *Padre Ibiapina: a construção de um santo*, dissertação de Mestrado pela Universidade Federal da Paraíba, de Claudio Sousa de Carvalho; 2009: *Filhas e irmãos do Padre Ibiapina: educação e devoção na Paraíba (1860-1883)*, dissertação de Mestrado pela Universidade Federal da Paraíba, de Maria Célia Marinho do Nascimento; *O “Echo das maravilhas”: o Jornal A Voz da Religião no Cariri e as missões do Padre Ibiapina no Ceará (1860-1870)*, dissertação de Mestrado pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, de Elias Ferreira Veras; *A caridade segundo Ibiapina: História e Imaginário da Casa de Santa Fé*, dissertação de Mestrado pela Universidade Federal da Paraíba, de Danielle Ventura Bandeira de Lima; 2010: *Trabalho, pobreza e caridade: as ações do Padre Ibiapina nos sertões do Nordeste*, tese de Doutorado pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, de Oscicleide de Lima Bezerra; 2014: *Devoção e santidade nas Casas de Caridade: a idealização missionária do Padre Ibiapina*, tese de Doutorado pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, de Danielle Ventura Bandeira de Lima. Uma significativa contribuição científica ao nosso trabalho documental de construção da memória do Padre Mestre.

Na multidão que ocorre ao Santuário de Santa Fé, todo dia 19 de cada mês, podemos perceber não apenas o reconhecimento das virtudes heroicas do Padre-Mestre ou de sua santidade, mas, uma afirmação, um reconhecimento do seu trabalho missionário, que penetrou no coração e na mente do povo nordestino.

Como afirma Comblin (1993, p. 47): “o que ainda existe no catolicismo nordestino hoje [...] é o que sobra do catolicismo tradicional, aquele que Ibiapina conheceu e alimentou. O resto não penetrou na alma do povo”.

E, como ele próprio disse, no poema-abertura: “ele não escapou de ser lembrado!”.

## REFERÊNCIAS

- ABREU, Marta; SOIHET, Rachel. **Ensino de História, conceitos, temáticas e metodologias**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. São Paulo: Cortez, 2015.
- ALVES, Rubem. **O enigma da religião**. Petrópolis: Vozes, 1975.
- ALVES, Tarcísio Marcos. **A Santa Cruz do deserto**. 1994, 65 f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Pernambuco, Departamento de História. Recife, 1994.
- AMARAL, Alberto. Para a História de Sobral. **Distamar-Boletim**, Recife, nº 8, p. 23, 1931.
- ANDRADE, Carlos Drummond. **A vida passada a limpo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- ANDRADE, Solange Ramos de. **O catolicismo popular na Revista Eclesiástica Brasileira (1963-1980)**. Maringá: Eduem, 2012.
- ARAÚJO, Francisco Sadoc de. **Padre Ibiapina: peregrino da caridade**. São Paulo: Loyola, 1995.
- ARRAES, Francisco Muniz. **Araripina: história, fatos e reminiscências**. Recife: [s.n.], 1908.
- AZEVEDO, Thales. **O catolicismo no Brasil, um campo para a Pesquisa Social**. Salvador: EDUFBA, 2002.
- AZZI, Riolando. A Teologia no Brasil: considerações históricas. In: VV. AA. **História da Teologia no Brasil e na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1981.
- \_\_\_\_\_. Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil. **Religião e Sociedade**, n.1, p. 125-149, 1977.
- \_\_\_\_\_. Elementos para a história do catolicismo popular. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 36, n. 141, p. 95-130, 1976.
- \_\_\_\_\_. **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1977.
- \_\_\_\_\_. **O catolicismo popular no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1978.
- \_\_\_\_\_. **O episcopado do Brasil frente ao catolicismo popular**. Petrópolis: Vozes, 1977.
- \_\_\_\_\_. Padres da Missão e movimento brasileiro de reforma católica no século XIX. **Convergência**, 7, n. 76, p. 1237-1256, 1974.
- BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti. **A terra da mãe de Deus**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- \_\_\_\_\_. **A derradeira gesta**. Lampião e nazarenos guerreando no Sertão. Rio de Janeiro: FAPERJ: MAUAD, 2000.
- BARROSO, G. A origem da palavra 'Sertão'. **Boletim Geográfico**, Rio de Janeiro, v. 52, p. 401-403, jun. 1947.
- BASTIDE, Roger. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

- BEOZZO, José Oscar. **A recepção do Vaticano II na Igreja do Brasil**. Disponível em <[www7.uc.cl/facteo/centromanuellarrain/download/beozzo.pdf](http://www7.uc.cl/facteo/centromanuellarrain/download/beozzo.pdf)>. Acesso: 20 mai. 2018.
- BEVILAQUA, Clovis. **História da Faculdade de Direito do Recife**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1927.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- \_\_\_\_\_. **A economia das trocas simbólicas**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BURKE, Peter. **A escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da Historiografia**. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1997.
- CÂMARA CASCUDO, Luís da. **Dicionário do folclore brasileiro**. São Paulo: Melhoramentos, 1980.
- \_\_\_\_\_. **O livro das velhas figuras**. [s.l.]: IHGRH, 1989. v. 6.
- \_\_\_\_\_. **Superstição no Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1985.
- CANDAU, Jöel. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2016.
- CARVALHO, Ernando Luís T. de. **A missão Ibiapina: a crônica do século XIX escrita por colaboradores e amigos do Padre mestre atualizada com notas e comentários**. Passo Fundo: Berthier, 2008.
- \_\_\_\_\_. Breve notícia sobre o Padre Ibiapina. In: Santos e beatos do Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 75, n. 299, 2015, p. 711-717.
- \_\_\_\_\_. **Ibiapina e Santa Fé nos desafios do tempo**. João Pessoa: Ideia, 2015.
- CARVALHO, Gilberto Vilar de. O Padre Ibiapina, um homem que viveu e morreu pelo seu povo. **Revista Eclesiástica Brasileira**, f. 169, p. 193-133, mar. 1983.
- CATROGA, Fernando. **Memória, História e historiografia**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2018.
- CAVALCANTI, Maria Laura. **O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- \_\_\_\_\_. **A fábula mística**. São Paulo: Forense Universitária, 2015. v. 1: Século XVI e XVII.
- \_\_\_\_\_. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 2014. 1 – Artes de fazer.
- CESAR, Valdo. O que é “popular” no catolicismo popular. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 36, nº 141, p. 5-18, 1976.
- CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990.
- COMBLIN, José. Situação histórica do catolicismo no Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 26, n. 3, p. 574-601, 1966.
- \_\_\_\_\_. **Instruções espirituais do Padre Ibiapina**. São Paulo: Paulinas, 1984.

\_\_\_\_\_. **O tempo da ação.** Ensino sobre o Espírito Santo e a História. Petrópolis: Vozes, 1992.

\_\_\_\_\_. **Padre Ibiapina.** São Paulo: Paulus, 1993.

\_\_\_\_\_. Padre Ibiapina a caminho da beatificação: entrevista. **Revista Vida Pastoral**, São Paulo, 36, n. 183, p. 21-26, 1995.

\_\_\_\_\_. Para uma tipologia do catolicismo no Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 28, nº 1, p. 46-73, 1968.

**CORREIO DO CEARÁ**, Fortaleza: [s.n.], 20.03.: 1960.

COSTA E SILVA, Cândido da. **Roteiro da vida e da morte.** São Paulo: Ática, 1982.

DANTAS, Lélío. **A religiosidade popular.** Bragança Paulista: Diocese de Bragança Paulista, 1982. p. 4. (Temas de Pastoral, 5).

DELLA CAVA, Ralph. **Milagre em Joazeiro.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

DESROCHERS, Georgette; HOORNAERT, Eduardo (Orgs.). **Padre Ibiapina e a Igreja dos Pobres.** São Paulo: Paulinas, 1984.

**DIARIO DE PERNAMBUCO**, Recife:[s.n.], 05.08.1878.

DIEHL, A. Antônio. **Cultura historiográfica: memória, identidade e representação.** Bauru: Edusc, 2002.

DUARTE, José Paulino. **O Padre Ibiapina, notas sobre a sua vida, extraídas do arquivo da Casa de Caridade de Santa Fé.** Paraíba do Norte: Tip. Pernambucana, 1915.

\_\_\_\_\_. João Pessoa: A Imprensa, 1913-1914. O padre Ibiapina. **Revista do Instituto do Ceará**, Fortaleza, 1913,1914,1915.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo: Paulinas, 1989.

ELIAS, Norbert. **Mozart, sociologia de um gênio.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

FACÓ, Rui. **Cangaceiros e fanáticos.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

FERNANDES, Antônio Muniz (Org.). **Memória do Padre Ibiapina – comemorativo dos 120 anos de sua morte.** Guarabira: Gráfica Moderna, 2003.

\_\_\_\_\_. **Padre Ibiapina, textos inéditos: 200 anos de nascimento (1806-2006).** João Pessoa: Unipê Editora, 2006.

FERREIRA, A. B. de H. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.

FRAGOSO, Hugo. A Igreja na formação do estado liberal. In: BEOZZO, José Oscar. **História da Igreja no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 1980. T.II/2. p. 141-254.

\_\_\_\_\_. O apaziguamento do povo rebelado mediante as missões populares, Nordeste do II Império. In: SILVA, Severino Vicente da (Org.). **A Igreja e o controle social nos sertões nordestinos.** São Paulo: Paulinas, 1980.

FREITAS, Eliane T. M. **Memórias, ritos mortuários e canonizações populares em dois cemitérios no Rio Grande do Norte**. Tese. 518 f. (Doutorado. Antropologia cultural)- Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**. 2. ed. Rio de Janeiro: Schmidt Editor, 1936.

\_\_\_\_\_. **Sobrados e mucambos**. São Paulo: Global Editora, 2013.

FROTA, Dom José Tupinambá da. **História de Sobral**. Fortaleza: Henriqueta Galeno, 1974.

GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; TRUONG, N. **Uma história do corpo na Idade Média**. Trad. M. F. Peres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

GIDDENS, A. **Política, Sociologia e teoria social**. São Paulo: Umesp, 1989.

GIRARDET, Raoul. **Mitos e mitologias políticas**. São Paulo: Cia. das Letras, 1986.

GODELIER, Maurice. **O enigma do dom**. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Trad. de Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Centauro, 2015.

HAUCK, João Fernandes. A Igreja na emancipação. In: BEOZZO, José Oscar. **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1980. T. II/2. p. 113- 140.

HIGUET, Etienne. O misticismo na experiência católica. In: **Religiosidade Popular e misticismo no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1984.

\_\_\_\_\_. **Ciências da Religião**, v. 2, n. 2, p. 21-62, 1984.

HOBSBAWM, Eric. **Rebeldes primitivos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

\_\_\_\_\_. **Sobre História**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

HOORNAERT, Eduardo. A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial. In: AZZI, Riolando. **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 21-52.

\_\_\_\_\_. A devoção dos beatos negros. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 18/19, no. 1/2, p. 15-61, 1987.

\_\_\_\_\_. 5 reflexões sobre o Padre Ibiapina. **ADITAL - Notícias da América Latina e Caribe**, Fortaleza, 02 de maio de 2011. Disponível em <[www.adital.com.br/site/noticia\\_imp.asp?lang=PT&img=S&cod=56034](http://www.adital.com.br/site/noticia_imp.asp?lang=PT&img=S&cod=56034)>. Acesso: 09 mai. 2016.

\_\_\_\_\_. **Crônica das Casas de Caridade fundadas pelo Padre Ibiapina**. Fortaleza: SCECE, 2006.

\_\_\_\_\_. **Formação do Catolicismo brasileiro: 1550-1800**. Petrópolis: Vozes, 1974.

\_\_\_\_\_. Introdução – Nota do organizador. In: CAMPINA, Maria C. Lima. **Voz do Padre Cícero e outras memórias**. São Paulo: Paulinas, 1985.

\_\_\_\_\_. Memória de Ibiapina, o leigo e o sacerdote. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, 2006, p. 419-430.

\_\_\_\_\_. O catolicismo popular numa perspectiva de libertação: pressupostos. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 36, n. 141, p. 189-201, 1976.

\_\_\_\_\_. **O cristianismo moreno do Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1991.

\_\_\_\_\_. **Os anjos de Canudos – uma revisão histórica**. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. O que há entre o Padre Ibiapina e o Padre Comblin? Disponível em <eduardohoornaert.blogspot.com/2012/03/o-que-ha-entre-o-padre-ibiapina-e-o.htm>. Acesso: 02 mai. 2018.

\_\_\_\_\_. Para uma história da igreja no Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 33, n. 129, p. 117-139, 1973..

IBIAPINA, Antônio Modesto de Maria. **A vida do Padre Ibiapina**. Santa Fé:[s.n.],1886. **JORNAL “A REPÚBLICA”, Natal: [s.n.], 09.06.1940.**

**Jornal A VOZ DA RELIGIÃO NO CARIRI** , Crato: [s.n.], 1868-1870.

**Jornal PEDRO II** , Fortaleza: [s.n.],, 11.11.1870.

**Jornal TRIBUNA CATHÓLICA**, [s.n.]:Fortaleza: 1868-1869.

**JORNAL DE FORTALEZA**, Fortaleza: [s.n.],1870.

**JORNAL DO COMMERCIO**, Recife: [s.n.], 08.02.1952.

LANTERNARI, Vittorio. **As religiões dos oprimidos**. São Paulo: Perspectiva, 1984.

LEERS, Bernardino. **Catolicismo popular e mundo rural**. Petrópolis: Vozes, 1977.

LE GOFF, Jacques. **São Luís: Biografia**. Rio de Janeiro: Record, 1999.

\_\_\_\_\_. **História e memória**. 7. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

LIMA, Nestor. **Municípios do Rio Grande do Norte**. Natal: Tip. Santo Antônio, 1942.

LIRA, NETO. **Padre Cícero: poder, fé e guerra no Sertão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

**LIVRO DE MATRÍCULA DOS NUMERÁRIOS**, fl. 03, 1828.

**LIVRO DE REGISTRO DE BATISMO DA FREGUESIA DE SOBRAL (1804-1808)**.

LOPES, Diana Rodrigues. **Padre Mestre Ibiapina e a Casa de Caridade de Triunfo**. Santa Cruz da Baixa Verde: Gráfica Folha do Interior, 2004.

LÖWY, Michael. **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 2000.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. Pio IX e o catolicismo no Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira**, n. 40, f. 158, p. 270-285, 1980.

LYRA, Heitor. **História de Dom Pedro II**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.

MACEDO, N. **Antônio Conselheiro**. A morte em vida do beato de Canudos. Rio de Janeiro: Record, 1978.

MACEDO, Vanessa; NOLF, Ângela (Orgs.). *In*: BRIGANTE, Carlos R. **Pontes móveis**. São Paulo: Cooperativa Paulista de Dança, 2013.

MADEIRA, Maria das Graças Loiola. **Entre orações, letras e agulhas: a pedagogia feminina das Casas de Caridade do Padre Ibiapina - Sertão Cearense (1855-1883)**. Fortaleza: UFCE, 2003. 240f. Tese [Doutorado em Educação]. Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará., Fortaleza, 2003.

MAINWARING, Scott. **Igreja católica e a política no Brasil (1916-1985)**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MARIZ, Celso. **Através dos sertões**. João Pessoa: [s. n.] 1910. p. 73-74.

MARIZ, Celso. **Ibiapina: um Apóstolo do Nordeste**. 3. ed. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, Editora Universitária, 1997.

MARZAL, Manuel M. Diez hipótesis de interpretación del catolicismo popular. In: VV. AA. **Religiosidad popular**. Salamanca: [s.n.] ,1976. p. 128-135.

MARTINS, J. S. **Os camponeses e a política no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1981.

MATOS, H. C. José. **Imitação de Cristo, caminho de crescimento espiritual**. Belo Horizonte: O Lutador, 2014.

MODINO, Luís Miguel. *Os santos do povo: Padre Ibiapina, Antônio Conselheiro e Padre Cícero*. In: **Religión Digital**, p. 1, 02.01.2014.

MONTEIRO, Douglas Teixeira. **Os errantes de um novo século**. Um estudo sobre o surto milenarista do Contestado. São Paulo: Duas Cidades, 1974.

MORAES FILHO, A. J. de M. **Festas e tradições populares do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1946.

MOSCOVICI, Serge. **A máquina de fazer Deuses**. Rio de Janeiro: Imago, 19

NEGRÃO, L. N. Surtos messiânico-milenaristas no Brasil. In: CONSORTE, Josildeth Gomes. **A vida em meio à morte**. São Paulo: Paulinas,1983. (Ciências da religião, 1)

NEVES, Zanoni. **Navegantes da integração: os remeiros do Rio São Francisco**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

NOGUEIRA, Paulino. O Padre Ibiapina. **Revista do Instituto do Ceará**, nº 2, p. 157-220, 1888.

NORA, Pierre. **Entre memória e História: a problemática dos lugares**. *Projeto História*, São Paulo, n. 10, dez. 1993.

**O CEARENSE**, Fortaleza:[s.n.], 14.10.1862).

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. Religiosidade popular na América Latina. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 32, nº 126, p. 354-364, 1972.

\_\_\_\_\_. A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Sociologia da religião**. Petrópolis: Vozes, 2003.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de; MEDINA, C. A. **Autoridade e participação: um estudo sociológico da igreja católica**. Petrópolis: Vozes, 1973.

\_\_\_\_\_. Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 36, nº 141, p. 131-141,1976.

\_\_\_\_\_. **Religião e dominação de classes: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1985.

- \_\_\_\_\_. O Catolicismo do povo. *In*: VV. AA. **A religião do povo**. São Paulo: Paulinas, 1978. p. 72-80. (Coleção Teologia em diálogo).
- OTTEN, Alexandre. **Só Deus é grande**. São Paulo: Loyola, 1990.
- PALAZZOLO, Fr. Jacinto de. **Crônica dos Capuchinhos do Rio de Janeiro**. Petrópolis: Vozes, 1966.
- PASTORAL COLETIVA. Rio de Janeiro, 1915. p. XIV-XV.
- PAULO VI. **Evangelii Nuntiandi**, São Paulo: Paulinas, 1975.
- PEREIRA, Ana Paula L. O relato hagiográfico como fonte histórica. **Revista do Mestrado História**, Universidade Severino Sombra, Vassouras, v. 9, n. 10, p. 161-170, 2007.
- PINHEIRO, Irineu. **O Cariri, descobrimento, povoamento e costumes**. Fortaleza: [s.n.], 1950.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.
- PRADO JUNIOR, Caio. **A revolução brasileira**. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O messianismo no Brasil e no mundo**. São Paulo: Alfa Ômega, 2003.
- QUEIROZ, Maurício Vinhas de. **Messianismo e conflito social: a guerra sertaneja do Contestado, 1912-1916**. São Paulo: Ática, 1977.
- REGNI, Pietro Vittoriano. **Os capuchinhos na Bahia: os das marcas e a fundação da Província de N. S. da Piedade (1892-1983)**. [s.l.]: [s.n.], 1991. v. 3.
- REVISTA ITAYTERA**, nº 25, Crato: [s.n.] p. 149, 1981.
- RICOUER, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Unicamp, 2018.
- SERBIN, Kenneth P. **Padres, celibato e conflito social: uma história da Igreja Católica no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- SILVA, Benedito. **Padre Ibiapina**. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2002.
- SODRÉ, Néelson Werneck. **História militar do Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.
- SOUTO MAIOR, Armando. **Quebra-Quilos: lutas sociais no outono do Império**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.
- SOUZA, José Evangelista de. **Província brasileira da Congregação da Missão: 180 anos dos Lazaristas no Brasil**. Belo Horizonte: Santa Clara, 1999.
- SOUZA, Ricardo Luiz de. **Festas, procissões, romarias, milagres: aspectos do catolicismo popular**. Natal: IFRN Editora, 2013.
- STEIL, Carlos Alberto. **O Sertão das romarias**. Petrópolis: Vozes, 1986.
- \_\_\_\_\_.; HERRERA, Sônia Reyes. Catolicismo e Ciências Sociais no Brasil: mudanças de foco e perspectiva num estudo. **Sociologias**, Porto Alegre, 12, n. 23, p. 354-393, 2010.
- TURNER, Vitor. **Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana**. Rio de Janeiro: Editora da UFF, 2008.

UNIPÊ/35 ANOS. **Padre Ibiapina, textos inéditos**: 200 anos de nascimento, 1806-2006. João Pessoa: Unipê Editora, 2006.

VAN DER POEL, Francisco. **Dicionário da religiosidade popular**. Curitiba: Nossa Cultura, 2013.

J.M. VIGIL, J. M. "O que fica da opção pelos pobres?", **Perspectiva Teológica**, 26 (1994) 211.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Brasília: Editora UNB, 2012.

ZALUAR, Alba. **Os homens de Deus**: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

**ANEXO**  
**FOTOS DE ALGUMAS CASAS DE CARIDADE**



Casa de Caridade de Cabaceiras (PB), 2007.

Foto: Padre José Floren.



Casa de Caridade de Areia (PB), 2008.

Foto: Padre José Floren.



Casa de Caridade de Bezerros (PE).

Foto: Padre José Floren.



Casa de Caridade de Gravatá do Ibiapina (PE).

Foto: Padre José Floren.



Casa de Caridade em Parari (PB),  
2007.

Foto: Padre José Floren.



Casa de Caridade em Pocinhos  
(PB), 2007.

Foto: Padre José Floren.



Casa de Caridade em Santana do  
Acaraú (CE), 2008.

Foto: Padre José Floren.



Casa de Caridade em Sobral (CE),  
2008.

Foto: Padre José Floren.



Casa de Caridade em Solânea  
(PB).

Foto: Padre José Floren.