



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
CENTRO DE HUMANIDADES
UNIDADE ACADÊMICA DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

WELLINGTON LUÍS DE ALBUQUERQUE ESPÍNDOLA

**IMAGENS CONTRADITÓRIAS DO PADRE IBIAPINA: DEVOÇÃO E
IMAGINÁRIO RELIGIOSO (1860-1897)**

CAMPINA GRANDE-PB

2021

WELLINGTON LUÍS DE ALBUQUERQUE ESPÍNDOLA

**IMAGENS CONTRADITÓRIAS DO PADRE IBIAPINA: DEVOÇÃO E
IMAGINÁRIO RELIGIOSO (1860-1897)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), na área de concentração História, Cultura e Sociedade, como requisito para a obtenção do título de Mestre em História.

Linha de Pesquisa: Cultura e Cidade.

Orientador: Prof. Dr. Gervácio Batista Aranha.

CAMPINA GRANDE-PB

2021

E77i Espíndola, Wellington Luís de Albuquerque.
Imagens contraditórias do Padre Ibiapina: devoção e imaginário religioso (1860-1897) / Wellington Luis de Albuquerque Espíndola. – Campina Grande, 2021.
92 f.

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades, 2021.
“Orientação: Prof. Dr. Gervácio Batista Aranha”.

Referências.

1. História Cultural. 2. Imaginário Religioso. 3. Padre Ibiapina – Contrariedades e Devoção. 4. História e Memória. 5. Cultura e Sociedade. I. Aranha, Gervácio Batista. II. Ibiapina, Padre, 1806-1883. III. Título.

CDU 930.85(043)

WELLINGTON LUÍS DE ALBUQUERQUE ESPÍNDOLA

**IMAGENS CONTRADITÓRIAS DO PADRE IBIAPINA: DEVOÇÃO E
IMAGINÁRIO RELIGIOSO (1860-1897)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), na área de concentração História, Cultura e Sociedade, como requisito para a obtenção do título de Mestre em História.

Aprovado em: 28/09/2021

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Gervácio Batista Aranha (PPGH/ UFCG)

Orientador

Prof. Dr. Joachin Azevedo Neto (UFCG/UPE)

Examinador Interno

Prof. Dr. Jordan Queiroz Gomes (UEPB)

Examinador Externo

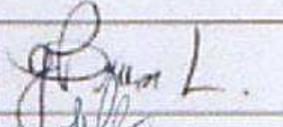
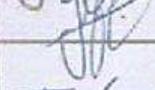
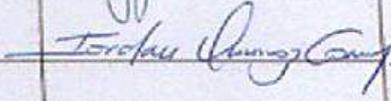


UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
CENTRO DE HUMANIDADES
UNIDADE ACADÊMICA DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

As 17h (dezessete horas) do dia 28 (vinte e oito) de setembro de 2021 (dois mil e vinte e um), através de sala de videoconferência do Mestrado da Universidade Federal de Campina Grande, a Comissão Examinadora da Dissertação para obtenção do grau de Mestre apresentada pelo aluno **Wellington Luís de Albuquerque Espindola**, intitulada: "**Imagens Contraditórias do Padre Ibiapina: Devoção e Imaginário Religioso (1860-1897)**", em ato público, após arguição feita de acordo com o Regimento do referido Curso, decidiu conceder ao mesmo o conceito "**APROVADO**", em resultado à atribuição dos conceitos dos professores doutores: Gervácio Batista Aranha (Orientador), Joachin Azevedo Neto (Examinador Interno), Iordan Queiroz Gomes (Examinador Externo). Assinam também esta Ata o Coordenador do Programa Prof. Dr. José Otávio Aguiar e o Secretário do PPGH Yaggo Fernando Xavier de Aquino, para os devidos efeitos legais.

Parecer: Após as arguições dos examinadores externo e interno, nas quais foram apontadas, de um lado, as potencialidades do texto em análise e, do outro, algumas lacunas que devem ser preenchidas para entrega do texto definitivo ao PPGHUFCG, a banca emitiu parecer favorável à aprovação deste trabalho de dissertação.

Lista de Presença

Orientador	Gervácio Batista Aranha	
Examinador Interno	Joachin Azevedo Neto	
Examinador Externo	Iordan Queiroz Gomes	
Coordenador	José Otávio Aguiar	
Secretário	Yaggo Fernando Xavier de Aquino	

Campina Grande-PB, 28 de setembro de 2021.

Para Guilherme, meu coração valente, e
Maria Clara, minha linda flor.

AGRADECIMENTOS

Quero nesse espaço externar minha gratidão a algumas pessoas que tiveram comigo nessa jornada.

À minha esposa Joseane Espíndola, que, desde o final do Ensino Médio, vem comigo trilhando o campo do conhecimento, contribuindo com suas opiniões, incentivos e paciência. Meu muito obrigado, meu amor.

Ao meu pai Exedito Espíndola, que sempre me incentivou a prosseguir no caminho do conhecimento. À minha mãe Gilvete Espíndola, pelo seu incentivo e orações.

Aos meus filhos: Guilherme Espíndola, o menino mais corajoso do mundo, que nesse percurso, vencemos a maior batalha das nossas vidas, tornando-se assim o meu Coração Valente; a minha pequena Maria Clara, minha “auxiliar” de pesquisa, que, em vários momentos, pedia colo enquanto eu pesquisava e escrevia o texto desse trabalho.

Ao meu orientador, professor Dr. Gervácio Aranha, que mostrou-me o caminho para a realização desse trabalho, assim como pelas suas observações. Meu muito obrigado, professor, meu respeito e admiração.

Aos professores do PPGH/UFCG, obrigado por cada aula, pelas indicações de leitura e pelo compartilhamento dos seus conhecimentos.

Ao amigo e colega de trabalho professor Sandro Rogério, pela sugestão de pesquisar o padre Ibiapina.

Aos colegas do curso, pelas várias trocas de conhecimento durante as aulas e, em especial, a Andresson, Jeferson, Lucas, Yuri e Israel, pelas horas de almoço juntos.

Ao meu ex-aluno e amigo Osmar, que, durante o semestre 2019.1, fizemos juntos o percurso Santa Cruz do Capibaribe-Campina Grande.

Agradecer a Deus, por toda proteção e livramento durante esse período.

E, por fim, a todas aquelas pessoas que acreditam que tudo é possível quando se sonha.

*“Coragem, coragem
Se o que você quer é aquilo que pensa e faz
Coragem, coragem
Eu sei que você pode mais.”*

(Raul dos Santos Seixas, 1979)

RESUMO

Os vários estudos sobre o padre Ibiapina sempre focaram nas mesmas fontes e abordando sempre os mesmos pontos. Porém, a partir da utilização dos jornais do século XIX, podemos observar uma nova visão sobre as missões, os trabalhos e sua relação com os sertanejos. Em vários momentos, Ibiapina se mostra ao lado dos fazendeiros, integrando toda uma estrutura em seu entorno para manter os sertanejos ali subordinados. Sobre as Casas de Caridade, que em muitos trabalhos são romantizadas, podemos perceber, através dessas fontes, que foram espaços de intrigas e acúmulo de patrimônio. A construção do imaginário em torno da figura do padre Ibiapina, no seu pós-morte, contribuirá para mais um elemento da religiosidade popular, com suas práticas que serão imitadas por outros missionários contemporâneos.

Palavras-chave: Padre Ibiapina, contrariedades, imaginário religioso, devoção.

ABSTRACT

The various studies on Father Ibiapina have always focused on the same sources and always approaching the same points. However, from the use of nineteenth-century newspapers, we can observe a new view on the missions, the works and their relationship with the countryman. At various times, Ibiapina appears alongside the farmers, integrating a whole structure in its surroundings to keep the countryman subordinate there. About the Houses of Charity, which in many works are romanticized, we can see, through these sources, that they were spaces of intrigue and accumulation of patrimony. The construction of the imaginary around the figure of Father Ibiapina, in his post-mortem, will contribute to yet another element of popular religiosity, with his practices that will be imitated by other contemporary missionaries.

Keywords: Father Ibiapina, setbacks, religious imaginary, devotion.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO 1 – RELIGIÃO, PODER E DEVOÇÃO: O NORTE DO BRASIL DURANTE A SEGUNDA METADE SÉCULO XIX.....	17
1.1 O surgimento das “Santas Missões” na Europa e sua extensão para o Brasil.....	17
1.2 O meio social e político na sociedade oitocentista.....	25
1.3 José Antônio: o homem público	31
CAPÍTULO 2 – DESMISTIFICAR O “HOMEM SANTO”.....	38
2.1 Obediência, contrariedades e trabalho: as missões de Ibiapina no interior das províncias do Norte.....	38
2.2 Ibiapina milagreiro? A fonte “milagrosa” do Caldas no Ceará.....	47
2.3 Entre pesos e batinas: a participação do padre Ibiapina no Quebra-Quilos.....	52
CAPÍTULO 3 – OS ANOS PÓS-MORTE DO PADRE IBIAPINA: DA CONSTRUÇÃO DO SEU IMAGINÁRIO AO LEGADO MISSIONÁRIO.....	64
3.1 Os órfãos do padre Ibiapina.....	64
3.2 Novos missionários, velhas práticas: o legado de Ibiapina.....	74
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	84
REFERÊNCIAS.....	86

INTRODUÇÃO

É chegada a conclusão de mais uma jornada e, diga-se de passagem, não foi nada fácil. Apesar dos vários desafios apresentados, tanto de ordem pessoal como profissional, consegui, na medida do possível, superá-los. Foram vários quilômetros percorridos entre Santa Cruz do Capibaribe-PE e Campina Grande-PB. Várias horas de leitura, pesquisa e escrita e um turbilhão de coisas para dar conta. Esses últimos meses foram intensos, mas chego a um momento da vida que buscava desde a formação na Graduação e que agora estou concluindo.

Pesquisar sobre um assunto já tão abordado é um desafio e tanto, ainda mais quando o seu tema vai na contramão de tudo aquilo que já foi produzido até hoje sobre o personagem. O interesse em investigar esse tema surgiu a partir do momento que algumas manifestações, entre 2018 e 2019, tinham o intuito de reavivar a memória do padre Ibiapina em Santa Cruz do Capibaribe-PE. A proposta da Igreja local era percorrer “caminhos” que o padre Ibiapina realizou quando esteve na região, sendo que a primeira edição, em 2018, foi entre Santa Cruz do Capibaribe e Gravatá do Ibiapina. Essa atividade teve a participação de várias pessoas, que foram ao evento por vários motivos, desde o simples fato de realizarem uma caminhada ou mesmo pela crença católica.

O fato chamou a atenção, por toda a simbologia criada em torno do evento, como também pelo personagem, o padre Ibiapina, que esteve em Santa Cruz do Capibaribe na década de 1870 e deu início à construção de uma igreja no lugar. O ponto de chegada da caminhada, o distrito de Gravatá do Ibiapina, pertencente a Taquaritinga do Norte, teve, durante meio século, o funcionamento de uma Casa de Caridade, a primeira de vinte e duas que o padre Ibiapina construiu no Nordeste. Percebi, nesse momento, que teria um bom tema para analisar. De início, a ideia era pesquisar a Casa de Caridade de Gravatá do Ibiapina, sendo, inclusive, esse projeto apresentado ao Programa; porém, ao longo do processo de pesquisa, as fontes sobre a referida instituição não foram suficientes, haja vista que sua documentação não foi preservada, prejudicando, assim, o andamento do trabalho.

Com essa situação exposta, após conversas com meu orientador, veio a sugestão de pesquisar o próprio padre Ibiapina, porém dando ênfase a algumas abordagens que outros pesquisadores não deram. Em sua maioria, os trabalhos a respeito de Ibiapina sempre foram produzidos a partir das mesmas fontes, sendo que se tornaram uma repetição. A exceção nesse sentido foi a dissertação *O parlamentar do silêncio: atuação política do deputado Ibiapina na*

*Assembleia Legislativa brasileira (1834-1837)*¹, de Noemia Dayana de Oliveira, que pesquisou a atuação de Ibiapina como parlamentar na terceira legislatura do Brasil.

Os outros trabalhos sempre evocam o trabalho missionário, a construção das Casas de Caridade, o papel das mulheres na irmandade que padre Ibiapina criou, a opção pelos pobres e desvalidos, sempre romantizando sua história eclesiástica. Porém, esses trabalhos foram observados, até porque a proposta era buscar uma coisa nova no tema referido. Um dos primeiros aspectos a ser observado foi a ausência do olhar da imprensa oitocentista sobre o referido padre. A ressalva nesse sentido é a dissertação *Entre a penitência do corpo e o corpo em festa: uma análise das missões do padre Ibiapina no Ceará (1860-1883)*², de Josiane Maria e Castro Ribeiro, que faz as suas observações a partir do jornal *A Voz da Religião no Cariri*, criado pelo próprio padre Ibiapina, durante sua estadia no Ceará, entre 1868 e 1870.

A partir da pesquisa e da leitura de alguns trabalhos, como também de alguns jornais do período, outras inquietações foram surgindo, como, por exemplo: qual o perfil do público que participava das missões? A quem o padre Ibiapina servia nessas missões? Estaria realmente o padre Ibiapina engajado na causa dos pobres do seu tempo ou era mero discurso para manter a ordem social vigente? E as Casas de Caridade eram lugares de acolhida ou de trabalho compulsório? Como ocorreu de fato a participação do padre Ibiapina na Revolta do Quebra-Quilos: defensor dos pobres ou mentor do movimento? Com essas inquietações, buscamos as respostas através do material que tínhamos em mão, uma vez que, por conta da pandemia, iniciada em março de 2020, o acesso a alguns registros na fonte foi impossibilitado.

Outro ponto analisado foi o pós-morte de Ibiapina, na esteira da qual se inicia a fabricação da sua imagem e, conseqüentemente, a criação do imaginário religioso, que permeia a mente dos novos devotos e o legado que ele deixa em termos de organização do povo, em torno de líderes religiosos. Destaca-se, naquele momento, a ocorrência de uma ascensão de novas lideranças espirituais nos sertões, que passam a utilizar vários métodos adotados por Ibiapina durante sua atuação.

O recorte temporal será entre 1860 e 1897, porém, é bom salientar que, quando necessário, se fez tanto um recuo como também um avanço nesse período, uma vez que, para

¹ Dissertação defendida em 2019, no PPGH/UFCG, que aborda a atuação do padre Ibiapina, entre os anos de 1834 e 1837, quando foi eleito Deputado Geral pela província do Ceará. Além desse relato, a pesquisa também traz à tona alguns eventos da vida pública do padre enquanto advogado, juiz e chefe de polícia.

² Dissertação defendida em 2003, no PPGH/UFC, que analisa as missões do padre Ibiapina, ocorridas no Ceará, a partir do Jornal *A Voz da Religião* (1868-1870), periódico criado pelo próprio padre. A partir de suas observações, a autora mostra como as pessoas se comportavam nas missões e o misticismo em torno da figura do padre.

entendermos alguns fatos que aconteceram nesse recorte, é necessário buscar tanto os antecedentes, quanto alguns que floresceram no início do século vindouro.

A escolha do ano de 1860 se deu pelo fato do início das missões de Ibiapina em Pernambuco, haja vista que já tinha feito algumas excursões ao sertão paraibano, anos antes. Mas, durante essa década e a próxima, essas missões se tornam mais intensas. Outro fator foi a inauguração de duas Casas de Caridade, uma em Pernambuco e a outra no Rio Grande do Norte, nesse mesmo ano.

O percurso proposto nesse trabalho é de trinta e sete anos, no qual observamos os vários períodos de atuação de Ibiapina e sua saída de cena, embora sua morte não inibiu o surgimento de novas lideranças no âmbito do catolicismo popular. Observam-se também, nesse recorte espaço-temporal, as mudanças sociais ocorridas, sem deixar de considerar suas causas e consequências para o período.

O ano de 1897 foi escolhido por ser o ponto final do Arraial de Canudos. Até nesse momento dá para se ter uma ideia da dimensão que tanto Ibiapina protagonizou e que indiretamente respingou para Conselheiro, como também para Cícero. A morte de Ibiapina inicia as maneiras que os devotos foram construindo e difundindo o imaginário religioso criado a partir dele. Nota-se que a religiosidade popular se torna mais forte, tanto no sentido de preservar os seus “santos”, como também de venerar outros, que, à medida do tempo, vão sendo formados.

A respeito das fontes utilizadas, faremos aqui sua abordagem. No percurso da pesquisa, houve a necessidade de visitar algumas paróquias, instituições que guardam um precioso arquivo, pois:

[...] no caso da Igreja, muitos livros ainda se encontram armazenados nas próprias paróquias, outros nos arquivos das catedrais ou das diversas Cúrias Diocesanas; vários simplesmente desapareceram ou se encontram em mau estado de conservação devido ao descuido, à ação de insetos e do tempo. [...] O acesso a essas fontes nem sempre é fácil, depende de autorização, e, em muitos casos “da boa vontade e do grau de cultura histórica de seus responsáveis” (PINSKY, 2008, p. 165).

Praticamente, todas as situações colocadas foram vivenciadas, a exemplo da proibição de acesso ao livro de tombo na Igreja de São José, na cidade de Vertentes-PE. A autorização para analisar o livro da Igreja de Santo Amaro, em Taquaritinga do Norte-PE, não deu em nada, porque estava em péssimo estado de conservação. Na Paróquia de São José, em Bezerros-PE, quanto à autorização da leitura do livro, como também à boa receptividade do pároco, além da

Igreja de Nossa Senhora da Conceição, em Gravatá do Ibiapina-PE, não foram resultados satisfatórios, porque não há livros de tomo desse período.

A análise dessas fontes não foi possível pelos motivos elencados, assim como a apuração de cartas e outras anotações do próprio padre Ibiapina não foi possível. Esses documentos ficavam no museu dentro do santuário que leva o nome do padre; porém, atualmente, esses arquivos foram todos recolhidos e se encontram na Cúria Diocesana de Guarabira-PB, no processo de beatificação do padre. E para ter acesso a esses registros, é necessário realizar um agendamento, como também, considerar a pessoa apta ou não para ver esse material. Conseguimos algumas cartas, as quais analisamos por intermédio de pesquisas anteriores, que fizeram o registro em seus trabalhos.

É bom salientar que “seria de se esperar que essas fontes, em especial os registros paroquiais realizados durante os períodos colonial e imperial, fossem de livre acesso ao público, já que a Igreja, por intermédio do Padroado Régio atuava como um autêntico serviço público” (BACELLAR apud PINSKY, 2008, p. 40). Mas, atualmente muitos párocos parecem desconhecer esse fato ou simplesmente têm receio de liberar os arquivos dependendo do tema da pesquisa. Dessa maneira, esses arquivos estão se deteriorando, pois, às vezes, não estão em um local adequado, não se faz um trabalho de preservação e, aos poucos, várias histórias dos referidos lugares em que essas paróquias estão inseridas vão desaparecendo.

As outras fontes de pesquisa foram os jornais, através da Hemeroteca Digital, que tornou possível ter acesso aos jornais ali digitalizados e de todos os Estados atuais do Nordeste, alguns em quantidade considerável e outros em déficit. Os jornais pesquisados do Nordeste foram: o *Diario de Pernambuco*, *O Diario Novo*, *Jornal de Recife*, *Gazeta do Sobral*, *O Artista*, *O Cearense*, *Pedro II*, *Semana Illustrada*, *Vanguarda*, *Gazeta Médica da Bahia*, *A Provincia* (este pertencente ao Partido Liberal de Pernambuco); jornais católicos, como *A Voz da Religião no Cariri* e *O Apostolo*; e jornais de outras regiões do Brasil, que reproduziram várias notícias sobre o padre Ibiapina, como *A Família Maçonica*, *A Noticia*, *A Patria*, *O Globo*, *A Nação*, *Brazil Americano*, *Jornal do Commercio*, *Diario de Noticias*, *Diário de São Paulo* e *Diário do Rio de Janeiro*.

Através dos jornais como fonte de pesquisa, buscamos analisar não só a visão daqueles que acompanhavam as missões, como também verificar que Ibiapina não era uma unanimidade por onde passava, pois existiam aqueles que tinham um olhar crítico em todas aquelas movimentações que eram realizadas pelo padre nos sertões das províncias. Logo, “o

pesquisador dos jornais e revistas trabalha com o que se tornou notícia, o que por si só já abarca um espectro de questões, pois será preciso dar conta das motivações que levaram à decisão de dar publicidade a alguma coisa” (PINSKY e LUCA, 2008, p. 140). Os jornais possibilitam ter acesso à informação de um período determinado, sendo muito comum, na imprensa oitocentista, o envio de cartas, pedidos, agradecimentos e eventos para as redações, fazendo com que isso se tornasse notícia do seu lugar de origem.

Existem jornais que estão ligados a um determinado grupo ou instituição e que acabam influenciando no modo de passar a notícia, uma vez que “[...] o ofício de historiador é peculiar, pois além de interpretar a notícia, tende a apresentar informações afirmativas ou negativas, dependendo do seu objeto. Por isso, que para esse profissional não existe notícia verdadeira ou falsa, mas uma fonte a ser analisada e estudada” (VIEIRA, 2013, p. 11). E com essa fonte, muitas informações vem à tona, pois estão ali esperando só para serem coletadas e estudadas.

O jornal foi, durante o II Reinado, a principal fonte de informação, de tal modo que:

[...] o caráter doutrinário, a defesa apaixonada de ideias e a intervenção no espaço público caracterizaram a imprensa brasileira de grande parte do século XIX, que, é bom lembrar, contava com contingente diminuto de leitores, tendo em vista as altíssimas taxas de analfabetismo (PINSKY e LUCA, 2008, p. 133).

Em alguns episódios específicos, no qual o padre Ibiapina está inserido, como exemplo a Fonte do Caldas e a Revolta do Quebra-Quilos, os jornais católicos tem papel fundamental para a defesa do padre, como também os jornais científicos e os maçônicos que defendem o seu ponto de vista de cada assunto. Então, as trocas de farpas entre os jornais foram uma tônica durante esse período.

Diante disso, “[...] a imprensa possibilita ao historiador acompanhar o percurso dos homens através do tempo” (CAPELATO, 1988, p. 13) e, durante a segunda metade do século XIX, muitos fatos narrados do cotidiano estão presentes em suas linhas, possibilitando uma nova forma de compreender o período pesquisado. Ao longo desse trabalho, serão utilizados vários fragmentos de notícias, transcritas respeitando a grafia do período, assim como outros documentos.

No campo teórico, esse trabalho está inserido na História Cultural, “onde a vida cotidiana está inquestionavelmente mergulhada no mundo da cultura através dos modos de vida, das práticas culturais e das representações” (BARROS, 2005, p. 259). Os elementos culturais da sociedade oitocentista são fato importante para se compreender como ocorre a aceitação de

algumas pessoas perante o personagem padre Ibiapina, assim como também as representações que são feitas dele durante a sua vida e depois da sua morte.

Esse trabalho visa também contribuir para a História das Religiões, uma vez que traz uma nova abordagem sobre o padre Ibiapina, onde:

[...] os historiadores das religiões estão divididos entre duas orientações metodológicas divergentes, mas complementares: uns concentram sua atenção principalmente nas estruturas específicas dos fenômenos religiosos, enquanto outros se interessam-se de preferência pelo contexto histórico desses fenômenos (ELIADE, 2018, p. 13).

A preferência nesse trabalho será em analisar os fenômenos religiosos que cercaram o padre Ibiapina durante o seu percurso, bem como tentar compreender todo o contexto histórico no qual estava inserido. Essa dissertação está dividida em três capítulos, sendo que, no primeiro, intitulado *Religião, poder e devoção: o Norte do Brasil durante a segunda metade do século XIX*. Aborda-se o surgimento das “Santas Missões” que se iniciaram na Europa, uma vez que o padre Ibiapina não criou as missões, que já ocorriam desde o século XII, e foram uma forma da Igreja Católica tentar manter os seus fiéis, como também conquistar novas almas para o seu recinto. O modelo dessas missões foi expandido para o Brasil, a partir do século XIX, e teve como iniciadores os frades Capuchinhos italianos.

O padre Ibiapina adaptou essas missões, pois realizava sozinho, ao contrário dos Capuchinhos. Mas, na essência, essas missões não tinham muita diferença, já que os Capuchinhos, em muitos momentos, serviram como agentes do governo para pacificar revoltas que ocorreram no período. Apesar de não haver registro que Ibiapina em algum momento serviu ao governo imperial, esse esteve, vez ou outra, aliado aos grandes fazendeiros.

Outro ponto a ser destacado será como se encontravam os sertanejos durante o século XIX. Apesar da recente Independência do Brasil, o novo país não proporcionou nenhuma mudança para esse grupo que se mantinha fora dos grandes centros, sem nenhuma formação educacional e sujeitos a serem explorados pelos grandes proprietários de terra. Foi em busca de horizontes melhores que algumas manifestações místicas religiosas ocorreram em Pernambuco, com dois movimentos (um na Pedra do Rodeador, no atual município de Bonito, e outro na Pedra Bonita, atualmente em São José do Belmonte), que acabaram sendo derrotados.

Apesar dos sertanejos viverem cada qual ao seu modo, meio que dispersos, quando sentem que a sua liberdade pode está ameaçada, se unem para tentar inibir o governo, que tentou

implantar um censo demográfico, não entendido pelos sertanejos. O governo recua e adia o Censo para anos depois.

O último ponto a ser analisado nesse capítulo será a formação intelectual de Ibiapina, que teve uma vida pública bem intensa antes do sacerdócio, contando com o apadrinhamento de José Martiniano de Alencar, político do Ceará, que ajudou Ibiapina no curso de Direito, na eleição para Deputado Geral e o nomeou para o cargo de Juiz de Quixeramobim-CE. Após desentendimentos com o seu padrinho político, encerra suas atividades políticas e se dedica à advocacia, período esse que Ibiapina foi muito solicitado pelos seus trabalhos, tanto por civis como por instituições. No caso, a Igreja Católica conseguiu, ao longo desse período, ganhar prestígio e também posses. Ao final da década de 1850, abandona a advocacia.

O segundo capítulo, intitulado *Desmistificar o “homem santo”*, traz uma nova visão sobre as “Santas Missões” que Ibiapina realizou, através das notícias de jornais, cartas do período e alguns arquivos policiais. No primeiro ponto, discute-se como ocorriam as missões e o trabalho impregnado por Ibiapina, que, durante essas missões tinha um controle dos participantes, dando orientações para realizar algumas construções. Uma delas diz respeito às Casas de Caridade, que foram a principal obra, através das quais Ibiapina ganhou prestígio por onde passou. Essas instituições, que tinham a *Caridade* no nome e no lema, na prática, ao longo da sua história, conseguiram reunir um bom patrimônio e conviveram com algumas disputas internas em torno de seu controle.

O rótulo de “santidade” foi dado à Ibiapina pelos seus devotos ainda vivo, sobretudo quando esteve no Ceará entre 1868 e 1870. Por conta de fatos ocorridos na Fonte do Caldas, muitos devotos atribuíram como “milagres”, o que gerou toda uma discussão entre alguns periódicos católicos e outros de cunho cientificista. Mas essa questão não chegou aos ouvidos dos devotos, que estavam empenhados em realizar romarias para a referida fonte, em busca do seu milagre, e ver o seu “santo”.

O último tópico será uma análise da participação do padre Ibiapina na Revolta do Quebra-Quilos, que teve, ao contrário do que afirmam alguns biógrafos, participação ativa no tocante ao movimento, com prédicas, troca de cartas com jesuítas e a defesa dos seus fiéis em torno da Casa de Caridade de Santa Fé-PB, para que o mesmo não fosse preso.

Por último, o terceiro capítulo, *Os anos pós-morte do padre Ibiapina: da construção do seu imaginário ao legado missionário*, discorre sobre a fabricação do imaginário em torno de Ibiapina, para aquele povo que foi contemporâneo e para as novas gerações de devotos que

perpassaram o século XIX. A respeito desse imaginário, que foi construído em torno de Ibiapina, sua expressão se dá “por símbolos, ritos, crenças, discursos e representações alegóricas figurativas” (PESAVENTO, 1995, p. 24). Essa forma de manifestação ocorreu com Ibiapina ainda vivo, se apropriando de discursos, que alguns momentos os seus devotos acreditam ser profecias, assim como os ritos que eram realizados durante as missões, que o mesmo pregava com toda uma carga teatral para impressionar e convencer o povo.

Após a morte de Ibiapina, essa fabricação da sua imagem foi mais trabalhada, pois, dessa maneira, buscaram-se várias formas de tentar representá-lo, para que ganhasse novos fiéis. Dentro disso, Pesavento (1995, p. 15) afirma que “imagens e discursos sobre o real não são exatamente o real ou em outras palavras não são expressões literais da realidade, como um fiel espelho”, mas esses discursos partem de algo real para serem construídos e, assim, tem-se uma representação e definição da realidade proposta.

Vários escritos que são produzidos após a morte foram realizados primeiro por aqueles mais próximos de Ibiapina, no caso os Beatos e as Beatas. E esse “imaginário do escrito não é o mesmo da palavra, do monumento ou da imagem” (LE GOFF, 1994, p. 13), pois, a partir dele, essas pessoas descrevem fatos reais, como também criações do que o autor acredita. Nesse contexto, esses textos têm o poder de despertar várias emoções para quem tiver contato com os mesmos.

Com relação ao legado missionário, Ibiapina serviu de inspiração para Antônio Conselheiro e padre Cícero, que também tiveram fiéis, muitos dos quais devotos do padre Ibiapina e que viram, nesses novos missionários, uma forma de preencher a lacuna que o antigo padre deixou. Eles se fixaram em lugares determinados, no caso Canudos e Juazeiro, que facilitaram o encontro desses devotos e até a possibilidade de morarem perto do seu líder espiritual.

CAPÍTULO 1 – RELIGIÃO, PODER E DEVOÇÃO: O NORTE DO BRASIL DURANTE A SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX

Neste primeiro capítulo, realiza-se uma abordagem a respeito da situação econômica, social e religiosa da Região Nordeste, durante a segunda metade do século XIX, marcada pelas constantes secas e pelo domínio de grandes latifundiários. A maioria dos devotos estava à margem de qualquer benefício social, tanto por parte do governo Imperial como também da Igreja Católica.

1.1 O surgimento das “Santas Missões” na Europa e sua extensão para o Brasil

Para compreendermos o catolicismo no Brasil, temos que recuar um pouco e observar como foi introduzido em nosso território. Era a religião dos conquistadores, porém, passou por mudanças e podemos dizer que temos um catolicismo à brasileira, já que elementos das culturas africanas e nativas foram sendo incorporadas a essa religião.

Paralelamente, ao início da conquista portuguesa na América, a Europa estava passando pelas Reformas Religiosas e, para estancar a perda de fiéis, a Igreja Católica organiza o “Concílio de Trento (1545-1563), que durante cerca de quatro séculos regulamentou a vida dos países católicos, atribuía aos prelados a obrigação de instruir os seus fiéis” (CHÂTELLIER, 1994, p. 9). O objetivo da Igreja era reanimar a sua comunidade, assim como combater as práticas de Martinho Lutero e João Calvino, que, entre tantas novidades, trazia o fim de uma hierarquia eclesiástica, que para as novas Igrejas os leigos ficavam mais próximos dos seus líderes e tinham acesso à bíblia.

Uma das maneiras da Igreja Católica se manter frente às novas crenças foi a reformulação das missões, sendo que iniciaram no século XII, e foram muito utilizadas em várias regiões da Europa, entre os séculos XVI e XIX, depois chegando ao Brasil. O espaço principal de desenvolvimento dessas missões europeias era o campo, onde a maior parte da população europeia estava concentrada.

O processo missionário europeu se divide em dois momentos: as missões barrocas entre os séculos XVI e XVII e as missões catequéticas dos séculos XVIII e XIX. Na sua essência, a

primeira se caracterizava pela presença de missionários nas aldeias com o dever de ensinar o catecismo e realizar pregações, sendo que as pessoas eram meras espectadoras da missão. Já a segunda, refletindo o espírito do Iluminismo, visava “conduzir as populações dos campos a uma maior reflexão na sua vida religiosa” (CHÂTELLIER, 1994, p. 215), levando algumas pessoas a começarem a pensar sua religiosidade de forma mais independente.

A missão “começou por ser um espetáculo no qual todos os cristãos tinham o seu lugar, mas onde os papéis principais pertenciam aos dois missionários” (CHÂTELLIER, 1994, p. 60). Esses missionários se dividiam, ora para propagar as bonanças na vida eterna, ora para pregar os castigos àqueles que hesitassem em se converter. Tudo se tornava um espetáculo durante essas missões: a encenação que alguns missionários realizavam, como por exemplo, o padre Paulo Segneri, que percorreu a Itália durante o século XVII, ao lado de outros clérigos, realizando todo um espetáculo para sensibilizar ou amedrontar o público.

A participação ativa dos devotos só ocorria de fato na procissão penitencial,

[...] na qual todos eram convidados a participar, exibindo símbolos penitenciais: coroa de espinhos na cabeça, corda à volta do pescoço, e, sobre o ombro, a cruz, pequena ou grande, consoante a força de cada um. [...] Durante esta derradeira procissão podia haver quem ainda pretendesse fazer penitência, flagelando-se sem dó (CHÂTELLIER, 1994, p. 59).

As pessoas eram levadas a acreditar que ao realizar esse tipo de penitência se aproximavam mais de Deus. Era notório que “as situações em que se encontravam as multidões de penitentes eram diversas, as suas necessidades e reações diferiam de uma região para outra, e daí que as instruções dos missionários estivessem longe de ser todas construídas segundo o mesmo espírito” (CHÂTELLIER, 1994, p. 108). O espírito que devia ser seguido era o Concílio de Trento, ensinar a doutrina católica. O objetivo era que a condição dos devotos não era importante para a Igreja, que queria garantir a fidelidade dos seus seguidores.

De imediato, essas missões conseguiram os seus objetivos, uma vez que as conversões e comunhões aumentavam em cada aldeia em que esses missionários passavam. Porém, o trabalho dos missionários era itinerante, ou seja, a cada missão concluída os mesmos buscavam novos lugares para realizar o seu trabalho e, raramente, voltavam para ver como estava aquele povo que eles tinham evangelizado. Quando ocorria esse retorno, se percebia que, em algumas aldeias, caía-se no esquecimento dos moradores; em outros lugares, se mantinha um pequeno grupo de devotos que tentava manter os ensinamentos instituídos pelos missionários.

Política e religião caminharam juntas durante as missões. Assim “um administrador ao serviço de Napoleão verificava que independentemente do bem moral que elas [as missões] operavam, tornavam mais fácil a cobrança dos impostos” (CHÂTELLIER, 1994, p. 100). Além de contribuírem, direta ou indiretamente, na cobrança de impostos, as missões foram importantes instrumentos para manter as populações controladas, no sentido de não se revoltarem.

Outro ponto dessas missões foi a realização de fogueiras para queima de objetos que os missionários acreditavam ser causadores de pecados. Um exemplo dessas fogueiras ocorreu no Carnaval de 1706, que “havia, por conseguinte, exigido aos seus penitentes que abandonassem nos ‘dias gordos’, os instrumentos dos seus pecados: livros licenciosos ou quadros indecentes. Contava fazer com eles uma fogueira e queimar tudo diante da igreja” (CHÂTELLIER, 1994, p. 195). Ao longo do tempo e dependendo do lugar, os objetos vão se diferenciar, pois enquanto se concentrou, em alguns lugares, nos livros proibidos e imagens eróticas, em outros, foram roupas femininas, joias, instrumentos musicais, como veremos mais adiante.

Essas missões traziam discordâncias dentro da própria Igreja Católica, onde “havia padres que aconselhavam os seus paroquianos a resistir às seduções da missão e ficar em casa” (CHÂTELLIER, 1994, p. 164). Ainda outros afirmavam que era melhor cuidar do sustento da casa e dos seus filhos. As missões começam a diminuir a partir de meados do século XVIII, haja vista que os bispos de algumas localidades determinam que essas sejam realizadas só nos períodos do “Advento” ou durante a “Quaresma”. Ademais, determinam ainda, para aqueles missionários que insistissem em realizá-las fora desses períodos, que se organizassem à noite, com horário cedo a terminar para não causar desordens nas aldeias.

Em algumas regiões da Alemanha, por exemplo, a missão ganhou um novo significado entre alguns participantes, pois, quando se anunciava a realização de uma missão, existia toda uma movimentação de feirantes que aproveitavam o momento para realizar os seus negócios, pois “não se tratava de fazer penitência, mas antes, para os tendeiros, de instalar bancos, mesas e tonéis; para os vendedores ambulantes, de exhibir as suas mercadorias; para as famílias, de convidar parentes e amigos para as bodas dos filhos” (CHÂTELLIER, 1994, p. 194). Era um momento que podia ser celebrado, já que as pessoas se achavam todas reunidas, lembrando as festas dos santos padroeiros que ocorriam anualmente. Nesse episódio, percebemos que, em algumas áreas, as missões começaram a ser usadas para fins comerciais, uma vez que muitos se aproveitavam do evento para ganhar o seu sustento. Entre os participantes das missões, havia

uma divisão entre aqueles que iam ouvir as missões e aquele outro grupo que se aproveitava de toda essa estrutura profana.

Com as missões catequéticas, percebeu-se que “a contestação da legitimidade das missões não provinha unicamente do clero. Partiam também dos fiéis” (CHÂTELLIER, 1994, p. 240). A Igreja estava trabalhando com um público mais esclarecido e muitos chegavam a questionar as práticas de penitência que eram impostas pelos sacerdotes. Durante o século XIX, a Igreja usou as missões para a formação da vida religiosa dos seus devotos. No Brasil, vários dos elementos descritos acima foram vistos em vários pontos do Império. E é durante esse período da história brasileira que essas missões ganham força no meio dos sertanejos, primeiro com a Ordem dos Capuchinhos e depois com alguns padres seculares.

Com o início da conquista portuguesa, “a organização da Igreja no Brasil entre 1550-1800 era em grande parte controlada pelo Padroado, uma prerrogativa da Coroa portuguesa baseada no fato do rei ser grão-mestre de três tradicionais ordens militares e religiosas de Portugal” (HOORNAERT, 1984, p. 12). Esse sistema de padroado se perpetuará no Brasil até a Proclamação da República, sendo que as decisões de Roma sobre o Brasil eram praticamente mínimas, uma vez que a decisão do rei português prevalecia.

O início da evangelização no Brasil, segundo Hoornaert (1984), se divide em cinco ciclos: litorâneo, sertanejo, mineiro, maranhense e paulista. Para esse estudo, o que nos interessa é o ciclo sertanejo, que é o momento da interiorização do catolicismo, onde as rotas a serem utilizadas eram os rios, sendo o São Francisco o principal, para se chegar aos nativos que era o objetivo desse ciclo³.

Os Capuchinhos foram os que tiveram mais contato com os sertanejos, sendo que as outras ordens ficaram voltadas para as questões dos aldeamentos e a educação colonial. Porém, alguns:

[...] deles foram efetivamente missionários entre os índios; outros ficaram a serviço dos bispos que os enviavam às paróquias no intuito de realizar “Santas Missões”; houve ainda os que se tornaram missionários itinerantes às populações do interior, trabalhando inclusive como agentes do governo (KARSBURG, 2015, p. 53).

O trabalho missionário com os nativos se iniciou poucos anos depois da chegada da Ordem, porém, com os Capuchinhos franceses. Após expulsão dos holandeses, do atual

³ Para o Brasil, de início, vieram seis ordens: os Jesuítas (1549), Carmelitas (1580), Beneditinos (1581), Franciscanos (1585), Capuchinhos (1646) e Oratorianos (1669).

Nordeste, o sertão do São Francisco foi o principal núcleo de atuação dessa Ordem. A atuação deles foi até o início do século XVIII, quando foram expulsos do Brasil por determinação do governo português, que restringiu a atuação de missionários estrangeiros. Os seus aldeamentos passaram para os Jesuítas e os Carmelitas. Anos depois, o governo português concedeu autorização para que missionários italianos viessem ao Brasil realizar missões, cabendo à família Garcia D'Ávila, a princípio, custear essa vinda e permanência.

Alguns Capuchinhos ficaram submetidos aos Bispos, e esses os incumbiram de realizar as “Santas Missões”, que duravam de cinco a dez dias, e era organizada toda uma programação para que as pessoas se envolvessem e estivessem presentes naquele momento, que era único no lugar. As barbas longas, “coragem para enfrentar as asperezas do sertão vestindo sandálias e hábito rústico” (AZZI apud KARSBURG, 2015, p. 56) lhes davam uma áurea profética, chamava a atenção onde chegavam. Junto a isso, as pregações “eram de tipo mais apocalíptico. Estavam centradas na pregação dos fins últimos. Criavam um ambiente de expectativa do fim do mundo e do advento final de Jesus” (COMBLIN, 2011, p. 35). O temor do juízo final e da condenação contribuía para que as conversões ocorressem e as pessoas seguissem firme as palavras dos missionários.

Logo, “com discursos dessa natureza, entende-se assim atitude das pessoas que lançavam ao fogo pertences vistos como sinal evidente do pecado, pois ligados ao luxo, à ostentação e a vaidade” (KARSBURG, 2015, p. 57-58). Era recorrente, ao final da missão, a realização de uma fogueira para as pessoas colocarem objetos considerados instrumentos condutores ao pecado. A utilização dessa “fogueira da luxúria”, espécie de ritual exorcista, foi vista depois com outros personagens ao longo do século XIX, no Brasil.

Além dessas fogueiras, ocorriam, em algumas missões, procissões penitenciais, quando os fiéis se martirizavam para pagar os seus pecados, como um exemplo existente, na Paraíba, em 1852, com o Frei Serafim Catânia, onde:

Realmente, à hora indicada, pelo escuro da noite ecoou o tropel de mais de mil homens descalços, a maioria dos quais vestidos em sacos de estopa, tendo à frente coroa de espinhos, conduziam pesadas cruces, alentados blocos de pedras ou enovelavam os membros em pesados grilhões. Os que não vestiam sacos, tinham o tronco nu e empunhavam o cabo das disciplinas navalhantes. De distância em distância, punham todos de joelhos em terra, e a pulmões cheios, suplicavam num tom profundo e dolente que arrepiava as carnes dos que ouviam: - Senhor, Deus... Mi – se – ri – cór – dia!
(FRAGOSO, 1985/1986, p. 46-47).

As pregações proferidas giravam em torno de quatro temas principais: o pecado, a morte, o julgamento e o juízo. Eram sermões apocalípticos que deixavam às pessoas cheias de expectativa que o juízo final estivesse perto e se submetia ao que os missionários pregavam. Essas pessoas que, em sua maioria tinha uma vida cheia de privações e sofrimentos, eram induzidas a acreditar que já estavam vivendo aqui na terra o seu próprio purgatório e, dessa forma, tinham que tentar expelir os seus pecados para a próxima vida.

As missões também foram marcadas por obras que tinham como objetivo “reavivar à fé nas pessoas e guiá-la na ‘sã moral’ era exortá-las a participar de obras como a ereção de cruzeiros, a reforma ou construção de cemitérios, capelas e igrejas” (KARSBURG, 2015, p. 54). Esse trabalho em mutirão era realizado entre os nativos, transportando a ideia para que os sertanejos também realizassem e ficassem, de uma forma ou de outra, envolvidos durante a realização da missão na localidade. A participação popular nessas missões era “que se serviam o governo e os bispos, para o apaziguamento do povo rebelado ou em perigo de revolta” (FRAGOSO, 1985/1986, p. 49), sendo as missões encaradas pelas autoridades como importante instrumento para manter a ordem social.

Por onde passavam, os Capuchinhos ganhavam adeptos, mas ocorreram alguns conflitos com padres das localidades, como pode ser visto nesse fragmento: “O fascínio, que a população sentia por aqueles ‘apóstolos do Evangelho’ minava o poder do pároco, por isso as queixas” (KARSBURG, 2015, p. 56). Um exemplo desse conflito ocorreu quando o padre José Antônio da Silva Chaves, pároco de Rio Claro, interior do Rio de Janeiro, fez duras críticas ao seu bispo, quando afirmava que seus paroquianos não queriam mais participar das missas e tampouco batizar os seus filhos com o referido padre, pois as pessoas buscavam os missionários Capuchinhos. Além disso, afirmava-se estarem tirando proveito da condição que tinham entre as pessoas que acabavam seguindo piamente o que determinavam.

Havia aqueles missionários itinerantes que se dedicavam a organizar e realizar as missões por onde passavam, sem que estivessem submetidos a um bispo diretamente. Esses missionários eram mais independentes, e podemos até afirmar que realizavam um catolicismo a seu modo. Um exemplo desse tipo de missionário Capuchinho é o Frei Caetano de Messina, que percorreu várias províncias do Norte e Sul do Brasil, chegando a ser uma espécie de conselheiro de D. Pedro II, quando se encontrava no Rio de Janeiro. Entre as atividades desempenhadas, realizou missões por onde passou, além da edificação de algumas obras, como cemitérios, colégios e igrejas.

Como agentes do governo, os Capuchinhos foram chamados para apaziguar algumas revoltas, conforme os exemplos: a Guerra dos Cabanos (1832-1836) em Panelas de Miranda-PE, onde o frade José Plácido de Messina foi enviado para falar com as lideranças; a Revolução Praieira (1848-1850), no Recife, em que o Frei Eusébio de Sales chegou a ter uma reunião com Pedro Ivo e outros praieiros, para que se rendessem; e na Guerra dos Maribondos ou Ronco das Abelhas (1851-1852), ocorrida em algumas províncias do Norte e que teve como foco principal Paudalho-PE, que recebeu a visita do Frei Caetano de Messina, para esfriar os ânimos e voltar à normalidade.

Nesses três exemplos, observamos que os Capuchinhos tinham um grande prestígio entre os sertanejos, que, por devoção ou medo, contribuíram para desorganizar os movimentos em curso. Em missão no Recife, em 1846, o Frei Plácido de Messina dizia que era “obrigação do ‘súdito civil’ render amor, respeito, fidelidade e obediência às autoridades estabelecidas por Deus” (FRAGOSO, 1985/1986, p. 59). Essa ideia do referido Frei expressa o direito divino que muitos monarcas europeus usaram, durante a consolidação do absolutismo monárquico, como regime político.

E essa relação entre Capuchinhos e governo não só era vista com ações de apaziguamento das revoltas descritas, ou na fala de um membro ou outro da Ordem, mas também de quem fazia parte do governo, como o ministro da Justiça, que, em relatório de 1854, escreve: “Continuam [os missionários capuchinhos] a prestar bons serviços... Ainda no ano próximo passado, sua palavra prestigiosa concorreu muito em Páo d’Alho, Nazareh, Limoeiro, para prevenir os devaneios que a credulidade nesses lugares no ano de 1851 produziu.” (FRAGOSO, 1985/1986, p. 71).

Mas a religiosidade do sertanejo estava além dessas missões, uma vez que ocorriam no máximo durante dez dias e, no restante do ano, essas pessoas exprimiam a sua fé de outras maneiras, tal como na observação:

Penetrai sob o mais respeitável teto: haveis de encontrar o oratório, o terço, a cinza benta, o jejum com as pingues consoadas, haveis de ver esperada, com alvoroço ou frieza, como horas festivas entre a cotidiana monotonia doméstica, ou simples satisfação de um hábito material, a missa, a procissão, a prédica (DÖLLINGER, MENESES e BARBOSA, 1877, p. 436-437).

Os vários elementos descritos acima são uma demonstração que a religiosidade estava presente no cotidiano das pessoas, pois mesmo sem terem a presença de um missionário ou padre, as pessoas nutriam a sua fé com crenças e superstições, tornando-se, assim, um

catolicismo popular. Como se pode ver, existia, no Brasil, um culto doméstico onde as pessoas consagravam um lugar da sua residência para realizar suas orações, haja vista que esse espaço em casa, para alguns, era mais sagrado do que a própria igreja. Acontece que:

[...] dentro dela [igreja] realizavam-se “eleições” para cargos da administração ou representativos, e nessas “eleições” muitas vezes entrava um elemento normal na vida dos sertões, no século passado: o bacamarte ou o cacete. Brígido faz referências aos famosos ‘cerca-igrejas’ que infestavam o Cariri nos começos do século XIX (FACÓ, 1976, p. 45-46).

Além dos “cerca-igrejas”, eram comum, nesse período, as confusões e brigas em torno das eleições, dentro ou nos arredores de uma dada igreja, que, em período de eleições, se transformava em um local de embates. Outras demonstrações religiosas eram praticadas em várias camadas da sociedade, como afirma o Sr. Pereira Barreto, analisando a situação religiosa do Brasil, em 1879:

[...] o nosso clero – escrevia ele nas soluções Positivas da Política Brasileira – é quase em sua totalidade deísta; toda a nossa Câmara atual (...) é deísta; quase todo o Senado é deísta; [...] é em uma palavra o puro deísmo que domina em todas as camadas mais cultas da nossa sociedade (...) Se descermos agora às camadas incultas da nossa sociedade, as quais constituem com segurança quatro quintos da população [...] excluída desses quatro quintos a população escrava que é totalmente fetichista, não obstante o rótulo católico que a cobre, resta-nos uma grande fração que vive engolfada no mais profundo politeísmo primitivo (ELLIS et al., 2000, p. 321).

O ano dessa análise do Sr. Barreto chama a atenção, pois foi o final da década em que ocorreu, em seu início, a Questão Religiosa, que dividiu o Catolicismo ortodoxo brasileiro e expôs quem fazia parte tanto da Igreja Católica como também da Maçonaria, provocando dissidências entre essas instituições. Mais à frente, descreveremos maiores detalhes sobre esse fato.

Enquanto os ditos “homens cultos” estavam mergulhados no deísmo, a maioria da população estava vivendo um sincretismo religioso, já que não deixava as suas antigas crenças e incorporava elementos de outras religiões. Era o caso dos africanos, a quem, desde a sua chegada ao Brasil, era imposto que abandonassem as suas crenças e se batizassem na fé católica. Os africanos adaptaram vários elementos da religião católica para que a sua crença nativa não fosse esquecida. Foi assim também com os nativos, muitos aprisionados, em meio à invasão de suas terras e submetidos ao cativeiro, da terra recém invadida. Em suma, nenhum desses grupos étnicos poderia afirmar que eram católicos, no termo exato do que a palavra significa, mas por se dizerem assim, tínhamos, então, um catolicismo rotulado entre alguns devotos.

É notório que “no catolicismo, o que toca o povo ingênuo é a pompa exterior, com suas centenas de santos transfigurados e identificados com figuras da devoção popular cada um desempenhando uma função específica” (ELLIS et al., 2000, p. 324). Apesar de afirmar que é uma religião monoteísta, o catolicismo lança um leque de vários santos e santas, com as quais as pessoas se afeiçoam e tornassem devotas, realizando promessas, novenas, terços para agradar o seu santo protetor.

Em linhas gerais, era dessa forma, religiosamente falando, que os súditos brasileiros se encontravam. Assim, com todas as influências do catolicismo europeu, podemos perceber que, no Brasil, uma nova forma de catolicismo foi criado e adaptado, dependendo da necessidade dos devotos. Composto por religiosos, que estavam “mergulhados no analfabetismo como ignorando seu próprio País, submetidos aos senhores das terras e às forças cegas da natureza, o ‘fanatismo’, o misticismo mais grosseiro era a sua ideologia” (FACÓ, 1976, p. 55). Essa ideologia do sertanejo é uma marca no seu cotidiano. Em uma região marcada pela ausência de sacerdotes do catolicismo romano, cabe aos próprios sertanejos moldarem a religião com elementos da natureza e superstições.

E essa forma dos sertanejos adaptarem a religião ao seu jeito faz com que se criem variantes do cristianismo, já que:

[...] as populações oprimidas do sertão separavam-se ideologicamente das classes e grupos que as dominavam, procurando suas próprias vias de libertação. As classes dominantes, por sua vez, tentando justificar o seu esmagamento pelas armas – e o fizeram sempre – apresentavam-nos como fanáticos, isto é, insubmissos religiosos extremados e agressivos (FACÓ, 1976, p. 7).

Era recorrente o uso da força empregada contra os sertanejos, quando tentaram se organizar e mudar o sistema no qual estavam inseridos. As autoridades sempre usaram esse rótulo de “fanáticos” para definir essas pessoas. Uma vez assim definidas, de um lado, foram massacradas e, do outro, vítimas de preconceito daqueles que estavam inseridos no mundo das letras. Dessa forma, se envolveram em algumas revoltas de cunho social e religioso.

1.2 O meio social e político na sociedade oitocentista

O meio social e político do Brasil, durante o II Reinado, passou por mudanças que repercutiram diretamente na vida das pessoas, sobretudo das mais humildes. No campo político,

a consolidação do poder de D. Pedro II, coroado aos quatorze anos, para tentar acabar com algumas revoltas que persistiam desde o período regencial, trouxe para o Império uma certa estabilidade política. Revoltas de cunho local ocorreram, mas a consolidação desse regime político mostrou o seu poder derrotando-as.

No campo social, a abolição do tráfico internacional de escravos, assim como a Lei de Terras, ocorridas em 1850, tiveram um grande impacto na população sertaneja, diante, principalmente, do fato da dificuldade que agora essas pessoas tiveram no tocante ao acesso à terra, causando uma dependência para com os grandes senhores.

Para compreendermos essa relação de trabalho e sociedade, analisaremos a questão da sociedade açucareira, que, mesmo em decadência na economia nacional, no Norte do Brasil, os senhores de engenho desfrutavam ainda de enorme poder. Os homens pobres e livres se dividiam em duas categorias: o lavrador e o morador. O primeiro trabalhava nas terras do engenho, plantava sua cana-de-açúcar e levava para o engenho, sendo que recebia uma parte do açúcar, o restante ficava com o senhor, assim como o melão. Esse lavrador não tinha nenhuma expectativa de arrendar a terra, sua moradia era precária, apesar de possuir alguns escravos e gado.

Por outro lado, “em condições mais miseráveis ainda vivia o ‘morador’. Não era dono das terras, ocupava-se somente por concessão do proprietário. Vivia na dependência de sua benevolência e sob a sua proteção exigente e paternal” (IGLÉSIAS, 2000, p. 142). Como percebemos, direta ou indiretamente, a vida desses homens livres estava submetida ao senhor da terra, independentemente da região do Brasil, cuja situação era parecida.

“Em todas as partes do país se podia verificar o peso da família e da casa, a tensão latente entre pobres e ricos; um agudo senso de hierarquia social e a prática constante de prestar favores em troca de obediência” (GRAHAM, 1997, p. 27). Nessa conjuntura, muitos pegaram em armas para servir ao senhor local, formando uma guarda pessoal de jagunços à disposição para resolver qualquer assunto de seu interesse.

A decretação do fim do tráfico internacional de escravos ocasionou um tráfico interprovincial, sobretudo do Norte para o Sul, com a ascensão da cultura cafeeira. A iniciativa da vinda de imigrantes europeus para o trabalho nos cafezais deixou muitos homens livres e pobres em uma situação mais difícil. Trata-se de um tipo de trabalhador que “vegetava à margem da economia de exportação, ignorante, mal nutrido, alimentando-se de farinha e feijão. Desenvolvia hábitos de violência e agressividade” (IGLÉSIAS, 2000, p. 142). Como podemos observar, o governo incentivava a mão-de-obra estrangeira e deixava de lado um enorme percentual de pessoas que teria dois caminhos a seguir: ou se submeter aos grandes proprietários

e ter um mínimo para sua sobrevivência ou entrar em grupos armados, que, anos mais tarde, fizeram parte do movimento do cangaço.

O fato é que “a evolução do Nordeste, nessa época, caracterizava-se por sua extrema lentidão, própria de uma sociedade em estágio econômico seminatural, com uma divisão de classes sumária: o senhor de grandes extensões de terras e o homem sem terra” (FACÓ, 1976, p. 14). Além desse cenário, a situação ainda se agravava mais pela falta de infraestrutura que a região carecia e essas pessoas ficaram subjugadas a uma situação de dependência econômica e, muitas das vezes, social para com esses senhores. Essa sujeição, para alguns missionários, era justificável, pois as pessoas sofreriam aqui no plano terrestre, mas teriam garantido a salvação eterna.

Se essas pessoas ficavam à margem da economia formal do período, a situação não era diferente quando se observava a questão da moradia, que, em muitos casos, era precária. A partir da descrição de um senhor de engenho de Pernambuco, podemos ter uma ideia sobre essa questão, pois afirma “quem percorre o interior, dizia ele, observa parte da extraordinária riqueza da vegetação inculta, as miseráveis choupanas que essa classe habita, a parcimônia, a nudez, a ‘mingua em que vivem’” (IGLÉSIAS, 2000, p. 164). Apesar da quantidade de terras existentes, essas pessoas não podiam usá-las, pois estavam sob o domínio de um proprietário, no qual não teriam nenhuma condição econômica de comprá-las, ou mesmo para trabalhar seriam explorados e mal receberiam para sobreviver.

“Em resumo, se uma cultura pobre e um sistema social simples efetivamente tornam necessárias relações de recíproca suplementação por parte de seus membros, também aumentam a frequência das oportunidades de conflitos e radicalizam suas soluções” (FRANCO, 1997, p. 28). Foi o que ocorreu em algumas áreas do Norte do Brasil, onde as situações sociais foram minando a população pobre, para tentar, de uma forma ou de outra, uma mudança social.

Esse cenário era propício para que essas pessoas entrassem em conflito contra o sistema exploratório no qual estavam submetidas. Assim, “a vida isolada que viviam, perdidas nos ermos, incutia-lhes um individualismo estreito até mesmo no martírio. Não tinham senso de unidade, a não ser ocasionalmente, em momentos passageiros” (FACÓ, 1976, p. 48-49). E foi o que aconteceu no decorrer do século XIX, em algumas regiões do Norte, com movimentos ora com intenções religiosas, ora com intenções políticas, mas, sobretudo, de ordem social por tudo que essas pessoas passavam.

Dois movimentos de cunho religioso ocorreram em Pernambuco, em um curto espaço de tempo, em regiões distantes, mas que tinham em comum a esperança do retorno do rei D. Sebastião de Portugal. Nesses movimentos:

[...] o misticismo surge como um elemento passivo. Manifesta-se sem fins agressivos. Mas formado o grupo de místicos em torno de um beato, monge ou conselheiro, sua tendência é adotar métodos de ação que, gradativamente, vão entrando em choque com os da comunidade sertaneja (FACÓ, 1976, p. 51)

Os movimentos que aconteceram tiveram a adoção de uma antiga lenda europeia, que é incorporada no meio sertanejo. Começavam passivos, buscando pessoas que aspiravam por melhoria de vida e que olhavam para os líderes que surgiam como pessoas *dotadas de poderes* e que podiam, através deles, conquistar o que tanto buscavam.

O primeiro foi a comunidade da Serra do Rodeador, na região de Bonito, entre 1817 e 1820, que teve como líder Silvestre José dos Santos, “o profeta”, um movimento que “estabeleceu-se juntamente com cerca de quatrocentos indivíduos que vinham seguindo suas andanças e pregações desde a província de Alagoas, formando um povoado ao qual denominou Cidade do Paraíso Terrestre” (POTIER, 2012, p. 127). O referido *profeta* afirmava ver uma santa na pedra e que a mesma dizia que D. Sebastião retornaria quando a comunidade atingisse mil pessoas. Aos poucos, essa comunidade foi crescendo, de tal maneira que o “problema da expropriação de cultivadores pobres das suas terras está também por detrás dessa revolta: a região ‘era um santuário de populações expulsas’, que procuravam escapar das campanhas violentas de recrutamento, como a de 1818” (OLIVEIRA, 2005, p. 125).

Com promessas místicas, do tipo os pobres ficariam ricos e os ricos teriam mais fortunas, a comunidade foi crescendo, caso que não passou despercebido pelas autoridades pernambucanas. Com medo de que o movimento se tornasse uma conspiração para derrubar o governo local, foi enviado um destacamento para sufocar essa condição, quando todos foram mortos, incluindo mulheres e crianças.

O outro movimento ocorrido entre 1836 e 1838, na Pedra Bonita, na região da Comarca de Flores, no atual município de São José do Belmonte-PE, teve como líder João Antônio dos Santos, que afirmava ter visões com D. Sebastião, mas foi convencido por um padre a abandonar essas ideias. O seu cunhado João Ferreira prosseguiu com as pregações, entre as quais afirmava que D. Sebastião estaria dentro dos longos rochedos e que, só com sacrifícios, seriam libertados. Assim, “João Ferreira convenceu seus seguidores que todos voltariam do

mundo dos mortos completamente diferentes: os negros voltariam brancos, os pobres voltariam ricos, as mulheres inférteis voltariam férteis e até os cães voltariam transformados em dragões” (POLESE, 2010, p. 14).

Ali, “vivia-se de esmolas ou daquilo que se pudesse arrebatrar das fazendas vizinhas, porém, só tinham permissão para sair do ajuntamento, aqueles que gozassem da máxima confiança do rei” (POTIER, 2012, p. 129). Para a volta de D. Sebastião, ocorreram três dias de sacrifícios, sendo que João Ferreira foi morto no segundo dia. Um dos participantes, vendo os horrores do banho de sangue, se assustou com tal ritual e fugiu do lugar, denunciando as autoridades, que, de pronto, enviaram tropas para conter os sacrifícios.

No embate, ocorreram mortes de ambos os lados, os homens que sobreviveram foram encaminhados para a prisão, as mulheres foram soltas e as crianças, dadas a quem quiser para criar. O sertão mais uma vez tinha sido banhado em sangue, numa demonstração de fé em uma lenda mística vinda de outras terras, e que os sertanejos adaptaram à sua realidade, na esperança de tentarem mudar esse cenário no qual estavam inseridos, mesmo que, para isso, custasse vidas.

No âmbito político-social, ocorreu o movimento que ficou conhecido como o Ronco das Abelhas ou Guerra dos Maribondos. Várias províncias do Norte tiveram alguma manifestação, sendo que o foco maior foi em Pernambuco. Os sertanejos se levantaram quando o governo imperial decidiu instituir, através de dois decretos, o Censo Geral do Império e o Registro Civil de Nascimentos e Óbitos:

[...] no dia 1º de janeiro de 1852, homens, mulheres e meninos armados cercaram a igreja matriz de Pau D’Alho, sob a liderança de João dos Remédios. Seria um benzedor? Um homem das ervas? Nada nos é dito. João dos Remédios teria comandado, inicialmente, cerca de mil pessoas, tendo o grupo em Pau D’Alho chegado, no final do movimento, a quatro mil pessoas (OLIVEIRA, 2005, p. 121).

O movimento ganhou proporções em outras localidades, seguindo um roteiro semelhante: invasão de igrejas, destruição dos editais e confronto com as forças públicas de segurança. A convocação que o governo pretendia fazer para contar com a sua população não foi compreendida muito bem pelos sertanejos, que estavam com medo de serem rebaixados à categoria de escravos, uma vez que o fim do tráfico internacional estava decretado.

O outro detalhe é o registro civil de nascimento e de óbito, que deixaria de ser uma responsabilidade da Igreja e passaria às mãos do Estado, pois:

[...] no Brasil, os registros para as pessoas livres e de camadas sociais mais elevadas, consideradas “gente mais importante”, eram mais cuidados, completos e precisos que os relativos aos cativos ou pessoas livres das camadas inferiores, demonstrando preconceitos e valores de uma sociedade que hierarquizava as pessoas de acordo com sua condição social (PINSKY, 2008, p. 147).

Para os sertanejos, era um risco muito grande ter a sua liberdade oprimida, uma vez que, nas igrejas, existiam livros para diferenciar as pessoas livres das cativas e, com essa nova conjuntura, o juiz de paz colocaria todos no mesmo registro. Causou-se um temor entre os pobres, que viam o risco de serem registrados como negros.

Para as autoridades, os revoltosos eram vistos como:

[...] ‘povo mais miúdo’, ‘gente baixa’, ‘a maioria da população menos abastada’, ‘gente da última ralé’, ‘sem nenhuma importância social ou política’, ou nas palavras do presidente da província de Pernambuco, proferidas no dia 12 de janeiro de 1852, ‘gente ignorante e fanática que sem plano nem direção armou-se contra o decreto’ (OLIVEIRA, 2005, p. 123).

Como podemos perceber, as pessoas de menos posse eram tratadas com desprezo pelas autoridades, que as viam sem nenhuma importância para o meio social, servindo apenas para serem exploradas no campo do trabalho. Após todos os conflitos causados, o governo decidiu revogar os decretos e adiar, por alguns anos, o Censo. Em algumas áreas, missionários Capuchinhos foram enviados para apaziguar os ânimos, como já relatamos.

Esses fatos demonstram como a maioria da população era marginalizada e mergulhada em uma desigualdade extrema. Sem terem nenhuma assistência governamental ou mesmo da Igreja e abandonadas à própria sorte, essas pessoas tinham que buscar alternativas e meios para superar os problemas diários que tanto batiam à sua porta. Outros conflitos dessa natureza ocorreram durante o percurso do século XIX, sendo um deles a Revolta do Quebra-Quilos, que analisaremos mais adiante.

A ausência de infraestrutura também deixou essas pessoas em uma margem de vulnerabilidade sanitária, uma vez que, na segunda metade da década de 1850, o Norte do Brasil foi atingido por uma epidemia de *cólera morbus*, que deixou um cenário de devastação, como podemos perceber no trecho: “de acordo com o relatório citado a pouco, entre o fim de dezembro de 1855 e início do ano de 1856, vinte e cinco mil, trezentos e noventa paraibanos foram vitimados pela epidemia” (ALEXANDRE, 2010, p. 44). Outro exemplo desolador é o número de mortos em Pernambuco, nesse mesmo período, que foi de trinta e sete mil vítimas.

A atitude do governo imperial para conter o avanço dessa epidemia foi praticamente inexistente, isso porque, no início da década seguinte, teve uma segunda onda e mais mortes foram registradas. A situação dos sertanejos era de abandono total daqueles que deveriam proteger as suas vidas.

1.3 José Antônio: o homem público

A formação da família de José Antônio ocorreu no início do século XIX e vários acontecimentos nesse percurso, direta ou indiretamente, tiveram reflexos na vida dessa família. Os genitores Francisco Miguel Pereira e Tereza Maria de Jesus, “ambos de família abastarda e descendência portuguesa” (OLIVEIRA, 2019, p. 21), realizaram sua união, após Francisco Miguel, que estava às vésperas de ir para o Seminário, raptar dona Tereza Maria, fato esse que não agradou nenhuma das famílias.

O jovem casal fez residência em Sobral-CE, mais precisamente na zona rural do município. Dessa união, foram gerados oito filhos, que seguiram seus nomes semelhantes aos dos pais, e seus desfechos na vida foram: Raymundo Alexandre (1804), o irmão mais velho, se envolveu com o seu pai na Confederação do Equador, que terminou preso e enviado a Fernando de Noronha, onde faleceu; Francisca Ibiapina (1805) morreu viúva em Sobral; José Antônio (1806) tornou-se o padre Ibiapina; João Carlos (1810) morreu cego como juiz de direito da Comarca de Príncipe Imperial; Rita Tereza (1811) casou-se, em Pernambuco, onde viveu até sua morte; Félix Ibiapina (1812) faleceu ainda criança; Maria José (1814) contraiu matrimônio em Pernambuco, residindo até sua morte; e Ana Ibiapina (1815) ordenou-se Irmã da Caridade, em Gravatá do Jaburu-PE, onde viveu até os seus últimos dias⁴.

Para o sustento da família, o senhor Francisco Miguel desenvolveu algumas profissões: de início foi agricultor, em Sobral-CE, e lecionou na escola primária, “depois do nascimento dos sete filhos, mudou-se para a cidade de Icó para exercer a função de escrivão de crimes, porém logo foi transferido para o Crato por ordens do ouvidor, que o observou e tomou nota da sua habilidade” (OLIVEIRA, 2019, p. 22). Durante a estadia em Icó e no Crato, José Antônio

⁴ Informações extraídas do livro *Ibiapina - Apóstolo do Nordeste*, de Celso Mariz (1980, p. 17).

iniciou os seus estudos, que foram realizados por padres que incentivaram o jovem a seguir para o Seminário.

As habilidades que o ouvidor observou concederam ao Sr. Francisco uma transferência para Fortaleza-CE. Enquanto a família seguiu para a capital cearense, o jovem José Antônio pegou o caminho para o Seminário de Olinda. Essa ida da família Ibiapina para a capital cearense foi importante para fortalecer os vínculos políticos do pai com pessoas influentes.

Com o advento da Confederação do Equador, em 1824, movimento liderado por Pernambuco e que teve apoio de outras províncias, o senhor Francisco Miguel foi nomeado como um dos deputados cearenses para “representar no congresso constituinte de Pernambuco” (COSTA et al., 1983, p. 127). Fato esse lhe custou à vida, pois, com a derrota do movimento, Francisco foi fuzilado em Fortaleza e “condenado Alexandre Raimundo Pereira Ibiapina a degredo perpétuo e serviço das obras públicas na ilha de Fernando, onde morreu precipitando-se de um penhasco” (COSTA et al., 1983, p. 155-156). Com o fim da Confederação do Equador, a família Ibiapina estava despedaçada, sendo que, antes de estourar o movimento, a genitora Maria Tereza tinha falecido.

No momento desses acontecimentos, José Antônio se encontrava recluso no Seminário de Olinda, porém foi obrigado a interromper os estudos em 1823, essa que foi a primeira matrícula que estava registrada assim no livro original: “Ceará – José Antônio Pereira, filho de Francisco Miguel Pereira, a 10 de novembro até 15 de dezembro. 14\$400” (ARAÚJO, 1992, p. 271-272). A interrupção se deu por conta da morte da mãe e, conseqüentemente, pelos acontecimentos que se sucederam com a morte do pai e do irmão. José Antônio tornava-se, assim, o responsável por seus irmãos mais novos, e foi, nesse momento, que as amizades e alianças políticas que o seu pai tinha conquistado durante a sua estadia em Fortaleza se fizeram presentes.

Nessa primeira vez que José Antônio fez o trajeto entre Fortaleza e Recife, foi por mar e “trazia consigo carta de recomendação do padre oratoriano Antônio de Castro e Silva, sobralense, residente na capital cearense, dirigida ao Pe. João Dias, oratoriano do Convento da Madre de Deus, do Recife, que acolheu e depois o encaminhou ao seminário” (ARAÚJO, 1992, p. 271). Apesar da sua saída, por conta de questões pessoais, as portas permaneceram abertas para o seu retorno. Essas estadias de José Antônio nesses recintos religiosos, indiretamente, vão ter influência na sua vida sacerdotal, a partir da década de 1850, sobretudo, sobre a maneira como conduzirá as missões que irá propor nos sertões.

A situação da família economicamente ficou complicada, pois além das dívidas que o seu pai contraiu, os bens foram confiscados. José Antônio regressa ao Recife-PE, com suas irmãs pequenas que são recebidas em casa de parentes e volta ao Seminário, porém, agora para se matricular no curso de Direito: “Aberta em 1828 a matrícula para as aulas do primeiro ano do Curso, foram inscritos os seguintes estudantes: [...] XVIII – José Antonio Pereira, filho de Francisco Miguel Pereira, natural da vila do Sobral, província do Ceará” (COSTA et al., 1983, p. 247-249).

Realizada a matrícula, “podemos afirmar que esses acolhimentos nos espaços religiosos foram facilitados para Ibiapina, por ter boa inserção junto a esse grupo, além do apadrinhamento de José Martiniano de Alencar, padre de formação, mas que atuou reconhecidamente como político no Ceará” (OLIVEIRA, 2019, p. 26). Esse apadrinhamento foi de suma importância para Ibiapina, que teve todo um caminho pavimentado para seguir na vida profissional que escolheu, uma vez que José Martiniano de Alencar era presidente (nome antigo do governador) do Ceará no período.

Esse apadrinhamento possibilitou a José Antônio uma ascensão social e profissional rápida, uma vez que bacharelou-se aos vinte e seis anos, e logo assumiu uma cadeira de ensino no mesmo curso, como professor substituto. Aos vinte e sete anos, foi eleito Deputado Geral mais votado da província do Ceará para a legislatura (1834-1837) e, no meio desse mandato, assumiu o cargo de Juiz de Direito e chefe de polícia em Quixeramobim-CE.

A aliança com José Martiniano não ficou só no campo político, pois tanto o mandato como o cargo acima descrito foram conquistados com sua influência. Para fins de ampliar os seus laços familiares, nada melhor que um casamento para, assim, estreitar ainda mais essas relações. A prometida era a sobrinha de Martiniano, a jovem Carolina Clarence de Alencar, que era filha de Tristão Araripe, lutando ao lado do pai de Ibiapina na Confederação. O casamento ficou planejado para o final de 1834, quando ocorresse o recesso parlamentar, porém, não chegou a ser realizado, pois a jovem fugiu com um primo de nome Antônio Sucupira.

Se na vida pessoal Ibiapina acabou sofrendo tamanha decepção, na vida profissional o diploma de Bacharel lhe rendeu prestígio, pois:

[...] durante a passagem pelo magistério, Ibiapina pôde desfrutar de prestígio acadêmico, ampliando a sua rede de contatos e a sua influência social. Lecionou para figuras de projeção nacional, como o Barão de Cotegipe e Zacarias de Góes Vasconcelos. Isso implicou na sua importância dentro e fora da província pernambucana, bem como a articulação com os cearenses tendo em vista que se formou em Direito e instruiu também os seus conterrâneos (OLIVEIRA, 2019, p. 54).

Além desses alunos ilustres nacionalmente, Ibiapina foi colega de classe de Eusébio de Queirós, futuro Ministro da Justiça de D. Pedro II, que foi o responsável pela lei que recebeu o seu nome, proibindo o tráfico negreiro internacional. Foi nomeado professor substituto interino de Direito Natural, onde entre seus alunos figuravam Nunes Machado, Martiniano Figueira de Melo e seu irmão João Carlos Ibiapina. Esse curso de Direito, instalado em Olinda, juntamente com o de São Paulo, foram os únicos do Brasil.

Quando soube da sua votação expressiva para ocupar uma das três cadeiras que a província do Ceará tinha direito, viajou para o Rio de Janeiro e cumpriu o mandato até o fim. “Em vias de atuação nacional, Ibiapina representou o grupo local que o escolheu por meio do compadrio de Martiniano, que havia se tornado expoente dos liberais moderados no quadro político cearense em pouco tempo” (OLIVEIRA, 2019, p. 42). Aqui fica bem notória a influência de José Martiniano, que nomeia Ibiapina como Juiz de Direito da Comarca de Quixeramobim-CE.

Entre dezembro de 1834 e março de 1835, esteve à frente da Comarca de Quixeramobim, região com alto índice de violência, em que “Ibiapina tinha a pretensão de punir os criminosos com a ajuda de Martiniano” (OLIVEIRA, 2019, p. 46). O fato não chegou a ocorrer, pois José Martiniano mantinha um grupo de jagunços para resolver suas pendências políticas, uma realidade muito comum naquela sociedade oitocentista, que analisamos anteriormente. Isso contribuiu para Ibiapina deixar o cargo e provocar um estremecimento na relação dos dois, que culminou no fim dessa aliança de tanto tempo.

Segue um trecho de uma carta enviada por Ibiapina para José Martiniano, em março de 1835, onde diz:

Permada-se V. Exc^a que as ideias do século 19 não penetraram ainda a primeira camada dos homens d’aquelle logar; e como ali nada se faz contra a sua vontade, e a execução das leis importa o mesmo que a queda do seu poder, não querem; e como ninguém os pode mudar de vontade, porque ali regula a lei do mais forte, segue-se disso que só se faz o que se quer, e infelizmente o que se quer é quase sempre a execução de antigos prejuízos, que não podem casar com o nosso systema liberal. (NOGUEIRA, 1888, p. 182).

Percebe-se, no discurso de Ibiapina, uma preocupação no que tange às amarras do sistema, em que vigorava, nos sertões, a lei do mais forte, e que o impedia de executar a justiça naquelas paragens. Porém, esse embate de Ibiapina contra o sistema só ocorreu nesse momento

que exercia a magistratura, discurso que não manteve quando iniciou as suas missões, que analisaremos mais à frente.

Com o fim da aliança entre José Martiniano de Alencar, Ibiapina regressou ao Rio de Janeiro para concluir o seu mandato legislativo, fato que ocorreu no ano de 1837. Com o término da terceira legislatura, Pedro de Araújo Lima, o marquês de Olinda, o último regente, antes da ascensão e coroação de D. Pedro II, convidou José Antônio para assumir a presidência da província de Pernambuco ou a pasta do Ministério da Justiça, cargos esses que não aceitou.

Abandonou a carreira política, mas nas eleições de 1837 recebeu 179 votos para Deputado Geral, e mesmo com o aumento de cadeiras, às quais a província do Ceará tinha direito, passando de três para oito, José Antônio não foi eleito. Escolheu Pernambuco para morar, província na qual tinha estudado e foi lembrado em outras eleições, como, em 1844, “na eleição para deputado – Collégio de Rio Formoso o Dr. José Antonio 4 votos” (DIARIO DE PERNAMBUCO, 29/10/1844, p. 2); na de 1847, quando obteve 179 votos na província do Ceará, na chapa da oposição, para o cargo de senador; e na de 1849, na “eleição para deputados gerais – Collégio de Garanhuns, José Antonio 4 votos” (DIARIO DE PERNAMBUCO, 14/09/1849, capa). Mas a década de 1840, para Ibiapina, foi dedicada à advocacia.

Recebeu um convite de um amigo para atuar na “cidade do Brejo de Areia, da província da Parahyba, onde esteve tratando de negócios de uma importante casa comercial” (NOGUEIRA, 1888, p. 197). Era a terceira Comarca criada naquela província, sendo as duas anteriores a de Campina Grande e Souza. Além de cuidar dos interesses da referida casa comercial, Ibiapina realizou algumas defesas, como no “caso dos dois agricultores (Antônio Nunes de Souza e João Caetano do Nascimento) acusados de tentar contra a vida de João Marinho Falcão” (OLIVEIRA, 2019, p. 140). José Antônio conseguiu a absolvição dos referidos acusados.

Outro processo que sacudiu a recém criada Comarca, ocorrido em Bananeiras-PB, foi:

[...] o caso referente a Maria Manuela da Conceição, que traiu o esposo Filipe José da Silva, com o próprio padrasto. Ao serem pegos em flagrante, o assassino disparou a arma no homem, cuja morte aconteceu imediatamente. Devido a repercussão que ganhou o fato, diretamente ligado à conduta familiar de pobres agricultores, o réu foi condenado a morte pelo promotor público, José Inácio Ponce de León. Contudo, não aconteceu graças a defesa feita pelo jovem advogado (OLIVEIRA, 2019, p. 141-142).

Apesar dos bons resultados que teve nos tribunais e após uma estadia que durou três anos, José Antônio decidiu regressar a Pernambuco. Com isto, “a partir de 1840, Ibiapina fixou

residência no Recife, na Rua Santa Rita, nº 37, onde instalou escritório de advocacia no pátio do Carmo, por dez anos” (LOPES, 2004, p. 30).

Durante esse período, José Antônio era um homem de posses e, como ocorria na época em que estava inserido, possuiu escravos, como podemos ver nesse anúncio:

A's oito horas da noute do dia 21 do corrente fugio do sítio do Dr. Ibiapina um seu escravo pardo de nome Mauricio, terá de idade 18 annos, é muito conhecido nesta cidade por andar constantemente no carro com o Sr. Fugio com calça e camisa; roga-se às autoridades policiaes, e capitão de campo hajão de captura-lo, e entrega-lo a seu senhor no pateo do Carmo sobrado n 9, que muito grato lhe será (O DIARIO NOVO, 26/04/1846, p. 4).

Por alguns meses, esse anúncio permaneceu no jornal *O Diario Novo* e em outro anúncio se fez referência às habilidades do referido escravo: “ocupava-se em ser boleiro de seu senhor; cozinha, lava, engoma roupa: tem princípios de pedreiro, e parece mui religioso, trazendo sempre ao pescoço um rozário” (29/07/1846, p. 4). Na imprensa, não se encontrou nenhuma nota sobre a captura e devolução do escravo ao seu dono. Além da posse desse escravo, José Antônio, possuía “ações da Companhia de Beberibe (de abastecimento d'água do Recife)” (MARIZ, 1980, p. 17), que, quando ingressou na Igreja, transferiu para a sua irmã caçula Ana Ibiapina, sendo o negociante Manuel Martins da Cunha, o seu procurador.

Durante esse período, José Antônio foi selecionado algumas vezes para ser jurado, assim como também foi procurador na venda de imóveis e defendeu alguns casos:

Em Recife, Ibiapina era recorrentemente procurado para atender causas referentes à diocese e ao clero pernambucano. Diante da rede de sociabilidade conquistada durante os seus estudos superiores, bem como a atuação como professor na Faculdade de Direito, a demanda de trabalho para o advogado tornou-se cada vez maior, sugerindo o alargamento da sua publicidade (OLIVEIRA, 2019, p. 145).

Mesmo com todo reconhecimento profissional e sucesso na advocacia, em 1850, decidiu fechar o escritório. Eis o motivo: “a perda de uma questão cível, que ele reputava justíssima. Restituiu ao constituinte a importância recebida pelos honorários, distribuiu aos colegas e amigos a excelente livraria que possuía, e tornou publico por todos os meios que nunca mais advogava” (NOGUEIRA, 1888, p. 197). Ao abandonar a advocacia, ficou restrito a sua residência, durante três anos, quando decidiu se ordenar aos 47 anos de idade, após realizar várias atividades profissionais. Para ingressar na vida sacerdotal:

O Direito Eclesiástico vigente na época exigia um capital mínimo de 500 mil réis, e uma renda anual de pelo menos 25 mil réis para merecer a ordenação. A comissão do Patrimônio foi presidida pelo cônego Lourenço Correia de Sá que nomeou e ouviu os avaliadores e as testemunhas que prestaram juramento. Os avaliadores calcularam os imóveis do padre Ibiapina em um conto e seiscentos mil réis, o que produzia uma renda superior ao exigido anualmente para admiti-lo no corpo eclesial pernambucano (LOPES, 2004, p. 37).

Como nos referimos antes, José Antônio, ao longo da sua vida pública, conquistou um patrimônio razoável. Percebemos também que a vida sacerdotal não era para todos, uma vez que se exigiam alguns valores dos seus futuros sacerdotes. Iniciou sua atividade missionária, em 1856, e passou por cinco províncias, se concentrando na maior parte do tempo na Paraíba. Rapidamente, ganhou seguidores com prédicas e obras, cabendo “aos pobres dar, generosamente, seu trabalho acreditando que Ibiapina, assim como Frei Vitale no século XVIII, era um profeta, dotado do poder de fazer curas” (DELLA CAVA, 2014, p. 36). E essa crença em poderes sobrenaturais fez com que Ibiapina, durante o seu percurso, ganhasse adeptos e tivesse, de certa maneira, o controle dos sertanejos por onde passou.

CAPÍTULO 2 – DESMISTIFICAR O “HOMEM SANTO”

Neste capítulo, analisaremos três aspectos da vida de Ibiapina, que até então não ganharam a atenção devida em outros trabalhos. Iniciaremos com algumas missões, ocorridas no interior do Ceará, Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte e Piauí, que, na época, tinham uma enorme participação das pessoas. Enfim, missões marcadas por sermões e algumas obras. Depois versaremos sobre os supostos milagres ocorridos no interior do Ceará, na Fonte do Caldas. Na última parte do capítulo, discutiremos a participação do padre no movimento maçônico-métrico-decimal, nas províncias da Paraíba e de Pernambuco.

2.1 Obediência, contrariedades e trabalho: as missões de Ibiapina no interior das províncias do Norte

Neste tópico, discutiremos as questões das missões de Ibiapina nos sertões do atual Nordeste brasileiro, missões essas que tinham algumas peculiaridades, como por exemplo, Ibiapina sempre atuou fora dos grandes centros, ou seja, das capitais. Isso já facilitava as suas investidas, pois o público que participava, em sua maioria, era constituído por analfabetos, explorados pelos grandes proprietários e que eram tomados de forma preconceituosa por letrados da época, a exemplo de Euclides da Cunha:

Está na fase religiosa de um monoteísmo incompreendido, eivado de misticismo extravagante, em que se rebate o fetichismo do índio e do africano. É o homem primitivo, audacioso e forte, mas ao mesmo tempo crédulo, deixando-se facilmente arrebatar pelas superstições mais absurdas. Uma análise destas revelaria a fusão de estádios emocionais distintos (CUNHA, 2002, p. 171-172).

Na ótica de Euclides da Cunha, o sertanejo carrega consigo uma religiosidade popular que está em construção. Essa fusão de ideias e de superstições, que contemplam a vida dessas pessoas, faz com que o sertanejo seja chamado de “homem primitivo”, pois o mesmo não conseguiu chegar a um estágio de compreensão de alguns elementos que acontecem ao seu redor. O sertanejo expressa sua fé no cotidiano. Ora em um mundo carente de outras informações, tem na figura do padre ou missionário um porta-voz das maravilhas de uma vida eterna sem dores ou opressões. Mas, enquanto essa vida não vem, busca aglutinar outros

elementos ao catolicismo romano, que, aos poucos, vai se descaracterizando e tornando-se um catolicismo mais popular.

A respeito das missões, “muitas vezes, Ibiapina missionava atendendo ao pedido do vigário local, dos grandes proprietários, ou mesmo ao apelo popular que escolhia o representante eclesiástico como porta-voz” (RIBEIRO, 2003, p. 50). O tom das prédicas ia de acordo com o convite que o padre recebia, assim como a duração de dias das missões, que eram compostas de trabalhos e sermões. A respeito do primeiro, em alguns desses trabalhos, acabavam ceifando vidas, como podemos ver nesse fragmento retirado de uma carta entre amigos, onde o remetente escreveu de Acaracú-CE, que foi publicada no jornal o *Cearense*: “Em Sant’Anna, porém, foi infeliz porque uma das paredes do cemitério, que ele mandou aterrar, veio abaixo, e matou oito ou nove pessoas, deixou muitos aleijados e feridos. Isto já deve ser sabido ahi; por isso não sou minucioso” (O CEARENSE, 28/10/1862, capa). Alguns detalhes merecem uma análise na referida notícia, pois foram os primeiros anos das missões do padre, e percebemos que os populares já o veneravam, mesmo que isso custasse vidas. Nas entrelinhas, fica um certo mistério, que esse acidente pode ter sido bem pior, já que o nosso informante não é minucioso, como relata.

A quais interesses Ibiapina servia? Isso dependeria de onde partia o convite, como assinalamos acima. Se fosse do vigário, seriam sermões mais voltados para os ensinamentos da Igreja, como nessa passagem: “Ficarei muito mal servido se souber amanhã que alguém deixou de reconciliar-se; espero nos homens de Barbalha que não darão esse desgosto” (HOORNAERT, 1981, p. 52). Já os grandes fazendeiros e comerciantes recebiam destaque em algumas missões, tanto na participação ativa com discursos ou mesmo com doações em dinheiro para realização das obras. Os sermões de Ibiapina se voltavam para o trabalho, como podemos ler:

Não fallo do trabalho em que o preguiçozo se occupa, fingindo trabalhar para enganar ao observador, e que no correr do dia não deixa rezultado; por ser elle sempre interrompido com a maldita convessa e outras maldades da preguiça que actrai poderosamente ao fingido trabalhador; fallo do trabalho forte, e obrigatório, que se da conta no fim do dia, e he só esse que afugenta os males da occiozidade, e faz vir os bens rezultante do trabalho (DESROCHERS e HOORNAERT, 1984, p. 144).

A partir desses discursos, podemos ver que Ibiapina tentou manter a ordem social, contra a preguiça e enaltecendo o trabalho. Em Sobral-CE, “recebe apoio até mesmo das elites do Vale do Cariri, que admiravam as iniciativas do beato” (HERMANN, 2003, p. 130-131). Isso era

uma forma dos sertanejos obedecerem a ordem das coisas estabelecidas e se manterem na sua condição social de humildes trabalhadores explorados.

As missões foram colocadas por outras fontes de época, como momento de reconciliação e de harmonia entre os envolvidos, mesmo sem levar em conta a situação de infraestrutura do lugar em que chegava, tal como em Sant'Anna-CE:

Reina por aqui uma febre com dysentiria: nesta villa contão-se cerca de 40 pessoas atacadas desta moléstia mas ainda não pereceo ninguém. Dizem que é o cholera e bem se parece, se bem que com caracter benigno. As missões do padre Ibiapina tem attrahido muita gente, e talvez que essa reunião de povo venha agravar involuntariamente o mal que começa a aparecer. Estamos aqui sem remédios (PEDRO II, 18/02/1863, p. 3).

Essa era a segunda onda da epidemia do cólera que ceifou muitas vidas no Norte do Brasil, cujo rastro de destruição foi intenso. Já observamos que um número considerado de pessoas ia ao encontro de Ibiapina, sem levar em conta a questão do cólera que podia se expandir. A devoção falava mais alto do que a preocupação com a própria vida. E chegam a ser contraditórias essas práticas de Ibiapina, pois alguns biógrafos, como, no caso, o padre Francisco Sadoc afirma que as Casas de Caridade surgiram por conta do enfrentamento do cólera. É notória a contradição aludida, realizar uma missão em um local onde a doença estava em uma crescente, ainda mais sem remédios para tratar da enfermidade.

Ao observarmos os relatos acerca de algumas missões, é evidente a obediência das pessoas com a palavra de Ibiapina, como, por exemplo, em uma missão em Bananeiras-PB:

Para concluir a missão, era costume levantar um grande cruzeiro na praça da matriz. Acharam um grandioso pau-d'arco a meia légua de distância, mas os operários disseram que, somente com muitas juntas de bois, se poderia trazer. Padre Ibiapina disse: 'Em bois não quero que venha, vamos portanto buscá-la'. Botou quatro meninos vestidos de anjos com bandeirinhas nas mãos em cima da madeira, que já estava nos ombros dos homens, e estes trouxeram a árvore sem dificuldade. (COMBLIN, 2011, p. 37-38).

Nota-se o uso da teatralidade em torno de uma situação de dificuldade para se concluir o trabalho. Momentos como esses eram propícios para toda uma encenação, quando as atenções se voltavam para Ibiapina, uma prática recorrente nas missões europeias que foi incorporada pelo missionário. Esse cenário também foi propício para permear o imaginário religioso, onde as pessoas atribuíam “poderes” a Ibiapina.

Atitudes como essas faziam com que as pessoas, que ali estavam, aumentassem a sua devoção à Ibiapina, que, já a essa altura da vida, era venerado. E, nesse último trecho, a questão dos “meninos vestidos de anjos” trouxe ares celestiais, como se a inocência ou mesmo a simbologia em torno da representação dessas crianças, com a intervenção do padre, tivesse sido a solução para o transporte da madeira. Percebe-se que essa atitude das pessoas as tornava presas fáceis das ordens de Ibiapina e de qualquer outro líder religioso, como também dos fazendeiros, uma vez que não se questionavam as ordens, e realizavam o que pediam, mesmo que isso fosse doloroso. Sabe-se que a obediência era importantíssima, para que as coisas fossem mantidas na ordem do sistema exploratório que existia em vários lugares do sertão.

A respeito ainda dessa questão da obediência dos fiéis, analisaremos outro fato ocorrido no interior do Ceará, a respeito de casais que viviam juntos ou “amancebados”, como era falado na época:

O povo, concitado pelo sacerdote, que declarou fora da lei, por assim dizer, aos homens e mulheres, que viviam amancebados, estado quase comum, infelizmente, no interior do paiz, tem-se arvorado em autoridade, prendendo os que se acham incursos na declaração do missionario. Entre estes estava o alferes comandante do destacamento, homem de idade, e que teve a veleidade de querer fazer face ao poder do missionário (SEMANA ILLUSTRADA, 24/10/1869, p. 3).

Essa afronta que o referido alferes praticou, quase lhe custou a própria vida, Ibiapina excomungou-o e os seus fiéis imbuídos por suas prédicas negaram comida ao alferes e quiseram apedrejá-lo, caso que não chegou a ocorrer pois fugiu. O povo ainda tomou a casa que servia de quartel e expulsou os soldados do destacamento. O alferes prometeu levar toda essa questão ao presidente da província da Paraíba. Não sabemos se o fato chegou à referida autoridade, mas percebemos a grande influência que esse missionário tinha sobre às pessoas. Só para frisar, era uma questão recorrente de vários casais viverem nessa situação, pois muitos não tinham condições financeiras, a falta de um padre na localidade e, às vezes, mesmo por opção do casal.

As pregações de Ibiapina apontavam na direção de rígidos códigos de conduta que muitos fiéis seguiam piamente. Ainda nessa mesma missão, várias outras pessoas, a maioria mulheres, foram excomungadas por não quererem mais seguir como Irmãs da Caridade, ordem que Ibiapina tinha criado. Uma excomunhão colocava a pessoa a mercê da sociedade católica, além de sofrer perseguições por conta disso.

Ainda sobre as missões, outro detalhe que merece menção é o fato de fogueiras erguidas, que ficaram conhecidas como “fogueiras da luxúria”, pois as pessoas eram convidadas pelo

padre para colocarem alguns objetos, que, segundo ele, ocasionavam sua distração e podiam levá-las ao caminho da preguiça e do pecado. Na vila de Sobral-CE:

Pregou contra todos os vícios e objetos de vaidades e distrações bem como contra os balões, biqueiras, violas, e guitarras; e estes objetos que forão entregues espontaneamente que ele mandou queimar publicamente, isto é 48 violas, 45 guitarras, 5 maxinhos, 4 rabecas, 3 bandolins, 2 violões, e 1 tamboril que formam 143. Queimarão-se também 2543 biqueiras e 160 balões que se poderão contar porque alguns forão desmanchados antes de serem lançados na chama, e entregarão apenas os arames e outros forão lançados na pira antes do incêndio (O CEARENSE, 14/10/1862, capa).

Qual teria sido o tom do discurso de convencimento para que as pessoas entregassem todos esses objetos? O relato do nosso informante ficou restrito aos números do extermínio dos objetos, que, segundo o mesmo e para o próprio Ibiapina, causava uma desordem total no meio social. Acreditava-se que um violeiro seria capaz de levar mais de cinquenta pessoas para a orgia em uma noite, além da bebedeira e da prostituição que tudo isso gerava. Porém, é bom salientar que o divertimento a partir da música era uma forma das pessoas buscarem uma válvula de escape da realidade cotidiana de trabalho e de dominação em que viviam. Então, tal atitude de Ibiapina vem mais uma vez reforçar o que já havíamos analisado antes, de tentar manter a ordem social, que era vantajosa para os grandes latifundiários, pois sem instrumentos não teria o lazer e, conseqüentemente, essas pessoas estariam prontas por inteiro para a labuta, sem assim descontentar o seu patrão.

Outro detalhe de todo esse ritual é o apelo simbólico da fogueira, o uso do fogo, como caminho para “purificar” ou “exorcizar o mal”, que aqui estava sendo representado pelos instrumentos musicais. Essa prática de fogueiras foi muito utilizada no Ocidente europeu durante a Idade Média e Moderna, basta lembrar a atuação da Inquisição. E a cada fogueira realizada, “ao final das queimas das violas se cantava – já morreu o samba, já venceu Jesus,” (NASCIMENTO e CAVALCANTI, 2019, p. 8), numa demonstração de simbolismo que todo aquele ritual representava para aquele povo, tinha-se a vitória do sagrado sobre o profano.

Outro relato desse tipo de fogueira ocorreu em Bananeiras-PB. Quando Ibiapina realizava missão nessa cidade, durante os trabalhos para os alicerces da matriz, foram encontrados alguns ossos enterrados e ocorreu uma recusa de várias moças para continuar o trabalho, porém, o padre disse: “Quero fazer um pedido às moças mais vaidosas e delicadas que estiverem aqui, e é para serem as primeiras a carregar os ossos e a terra mais putrefata que houver nos alicerces” (COMBLIN, 2011, p. 36). No outro dia, atendendo ao pedido, várias

moças se debruçaram no trabalho sem nenhuma oposição; e atendendo a outro pedido, “as mulheres e moças da cidade trouxeram todos os seus enfeites, que o missionário guardou para uma grande fogueira no último dia da missão” (COMBLIN, 2011, p. 37). A queima desses objetos seria para combater a vaidade das mulheres.

Pouco se fala do temperamento de Ibiapina, que, em algumas localidades, chegou a disparar “pragas”, como exemplos: o primeiro caso ocorreu na “cidade de Teixeira. Dizia-se que saiu em 1864, batendo o pó das alpercatas e é notória sua frase ‘o Cariri Novo não me verá mais’, explosão de seu descontentamento em relação àquela região” (SOUTO MAIOR, 1978, p. 32). O outro fato ocorreu no sertão pernambucano, no atual distrito de Jericó em Triunfo, onde “bateu os chinelos um no outro e disse que Jericó haveria de ser *coberta de rama de melão*. Significando que Jericó não cresceria” (LOPES, 2004, p. 176). Nos dois casos, não voltou mais nas localidades. Mas um detalhe que chama atenção é o simbolismo utilizado por Ibiapina de bater o pó das sandálias, uma alusão ao que o próprio Cristo recomendou aos apóstolos, em algumas passagens bíblicas, quando não fossem aceitos no lugar.

Essas missões realizadas por Ibiapina não eram unânimes por onde passava. De uma carta enviada do sertão da Paraíba à redação do *Jornal de Recife*, consta:

O padre Ibiapina, que anda actualmente missionando pelos sertões desta província e se acha agora na villa de Cajazeiras da comarca de Souza, tem-se excedido em fanatismo, e não compreende os deveres do verdadeiro missionário, cujo principal encargo é aconselhar e persuadir, quer do púlpito quer do confessionário, censurando o que é mau em linguagem genérica, sem referir-se a esta ou aquella pessoa (...) Nas pequenas villas do centro do nosso paiz, distante dos lugares aonde há ilustração, a ignorância em que vive a maior parte dos habitantes, presta se a tudo o que deles exige um missionário (...) É por isto que o Padre Ibiapina tem feito coisas que, realmente, surpreendem, e só n’um paiz como o nosso em tudo anda á revelia, póde explicar-se o como as autoridades olham indiferentes para tudo quanto tem feito e vai fazendo o fanático sacerdote (07/10/1869, capa).

Apesar da análise da pessoa que escreveu o relato acima, podemos ver que era um caso isolado, pois muitas pessoas eram firmes nas suas crenças e tinham Ibiapina como modelo e líder espiritual. Outro detalhe que merece menção foi o fato frisado de quanto mais longe dos grandes centros, as pessoas estavam mais envolvidas com crenças populares. E essa é uma característica dessas missões, pois Ibiapina sempre preferiu o interior, onde “produziu-se tal identificação entre Padre Ibiapina e esse povo mestiço, que ele podia pedir-lhes tudo, e tudo lhe davam. Sem essa identificação quase mística, nunca teria podido realizar tais obras” (COMBLIN, 2011, p. 35). Podemos perceber uma carga preconceituosa na fala do padre Comblin, relacionada às pessoas, tratando-as como seres não pensantes, uma vez que as

colocavam como meramente objetos da vontade do sacerdote. Contudo, essas pessoas acreditavam nas promessas e falas do padre Ibiapina, como uma forma de resistirem às mazelas do cotidiano.

As Casas de Caridade, a obra material máxima de Ibiapina, eram organizadas sob a forma de mutirão, com o objetivo de recolher meninas órfãs de cinco a nove anos, para que tivessem ali uma formação cívica e doméstica, saindo da instituição quando tivessem idade para o casamento ou ficassem no trabalho das Casas. Muito já foi escrito sobre essas instituições e sempre colocando que as Casas salvaram muitas meninas, em um grande trabalho em prol da sociedade oitocentista, entre outras situações.

Mas nem tudo era flores nessas instituições, pois, das vinte e duas Casas que foram erguidas, a maioria delas não teve a sua documentação preservada, o que mostra a dificuldade de tentar compreender o que se passava nos seus muros. Aqui descreveremos alguns fatos que foram noticiados pela imprensa na época, a respeito de agressões que foram registradas e que inclusive eram permitidas no Estatuto que foi criado por Ibiapina, como podemos ver em: “Art 14º - Como a Superiora está obrigada a manter a ordem para alcançar os fins da instituição pelo trabalho e educação, tem direito a empregar os meios punitivos e correctivos segundo as circunstancias e ocorrências, como sera marcado no regulamento interno” (MARIZ, 1980, p. 284). No referido regulamento interno se observa: “Vigiará que cada qual esteja no seu posto e desempenho de seus deveres. Empregará como correctivo a advertência branda-e amigável, a reprehenção em segundo lugar e em terceiro, castigo” (MARIZ, 1980, p. 288).

Então, o que queremos mostrar aqui é que apesar de algumas pesquisas romantizarem essas instituições, não eram esse poço total de calma. Será que as três palavras no regulamento eram seguidas (advertência, repreensão e castigo) ou essa ordem era invertida, indo logo de fato para o castigo, que ficava a cabo de cada superiora?

Ao seguir esse pensamento de ambiente pacífico e harmonioso, que algumas obras relatam sobre essas instituições, Gilberto Freyre ao citar o padre Ibiapina e suas Casas de Caridade, afirma: “tanto que sendo casas de ensino, nelas não se encontravam palmatórias nem cafuas de prender menino, como em muitas casas-grandes e dos sobrados da época” (FREYRE, 2013, p. 52). Podia até ser que não existisse palmatória, mas outros meios eram empregados para o uso do castigo corporal, e esse fato fazia com que fugas ocorressem, como se pode ver nesse fragmento: “Da Caza de Caridade do Assú fugiram 5 orphãs, pretextando castigos inflingidos pela respectiva regente” (O CEARENSE, 25/04/1879, p. 3).

As Casas de Caridade eram instituições muito fechadas, só entravam lá pessoas autorizadas pelas Irmãs, e as meninas, às raras vezes que saíam, iam à missa aos domingos. Mas, de vez em quando, ocorriam situações que fugiam das paredes das Casas e deixavam a população perplexa, como o fato que transcreveremos a seguir, ocorrido na Casa de Caridade de Milagres-CE, que foi um total ato de selvageria praticado contra uma órfã:

A regente e mais duas beatas, nesse mesmo dia pelas 5 horas da manhã, arrastarão para o terreiro do estabelecimento uma orphã de 18 annos de idade e de boa família e que a muito vivia doente e morta a fome, açoitarão-na com dois relhos e com um galho de turco por espaço hora e meia. Toda a villa foi testemunha de tanta ferocidade em uma casa de caridade! (O CEARENSE, 25/04/1879, p. 3).

O fato foi tão impactante que alguns soldados que passavam pelo local correram para tentar salvar a pobre moça, que acabou sendo arrastada para dentro da Casa e não se sabe o fim que teve. Um outro detalhe é o horário, às cinco horas da manhã, quando a rotina da Casa estava iniciando com suas orações e as obrigações do cotidiano. Então, essa é uma demonstração que aqueles três pontos, já transcritos anteriormente, não funcionavam, segundo a ordem descrita, sendo o castigo colocado em primeiro plano.

Críticas também foram feitas ao funcionamento das Casas de Caridade, em Sobral-CE, como, por exemplo, a imprensa que noticiou o fato assim:

[...] dis-se que do azilo onde só deveria reinar a paz, foi arrancar as suas filhas por serem solemnemente mal tratadas, uma mãe, que refere os tormentos verdadeiramente dantescos, que se dão à miude por detrás das paredes daquela caza, em cuja faxada, hypocritamente se escreveu a palavra – CARIDADE [...] (GAZETA DO SOBRAL, 22/07/1881, p. 3).

Todas as três situações ocorreram com Ibiapina ainda vivo, possivelmente a par de todas as condições. Mesmo paralítico, recebia informações de suas Casas, através de correspondências. Para finalizar essa questão das Casas de Caridade, quando Ibiapina junto a um mutirão realizava a construção dessas instituições, formava um grupo que chamava de Conselho, responsável pela administração da Casa, junto com a Superiora. Na maioria das vezes,

[...] havia uma certa disputa em torno do comando das Casas, ou seja, a sua direção representava também um lugar de poder e possibilidades de dispor do seu patrimônio. Não é de se estranhar, posto que em torno das Caridades se articulavam os nomes de mais prestígio e recursos das redondezas, e dispor de seu convívio poderia significar também a possibilidade de dispor de seus favores (RIBEIRO, 2003, p. 88).

A respeito das classes privilegiadas que estariam à frente das Casas, vamos citar um exemplo, vindo da Casa de Caridade de Santa Fé-PB. A primeira Superiora foi Cândida Americana de Miranda Cunha, casada com Antônio José da Cunha, senhor de engenho em Areia-PB, e que doou ao padre Ibiapina as terras que ele construiu a Casa. Cândida assumiu o comando da Casa mesmo sendo casada, e quando o marido faleceu mudou-se para a Caridade. As duas Superioras subsequentes foram Felismina Maria, que era irmã do capitão e grande fazendeiro Felinto Rocha, de Bananeiras-PB, e a outra Francisca Maria do Sacramento, natural de Sousa-PB, descendente de família nobre.

Quanto a questões de desentendimento, tivemos relatos na imprensa:

Instituída a Casa de Caridade em Missão-Velha, retirou-se o Reverendo Instituidor (Ibiapina) e ella ficou, como filho orphão, vacilando entre o dever e as contrariedades. (...) O Conselho Director, que devia carregar nos hombros a nova instituição foi o primeiro a dividir-se e até intrigar-se tendo apparecido nas sessões algumas tempestades, tratou de esconder-se, deixando de reunir-se para evitar a continuação das mesmas: o que era prudente (A VOZ DA RELIGIÃO NO CARIRI, 07/03/1869, p. 2).

A busca por status, poder e privilégios era evidente nesse cenário. Se o Conselho estava assim, imaginemos as outras repartições da Casa, em uma verdadeira guerra dentro de um ambiente em que se imaginava reinar a paz e harmonia. Não só o Conselho passava por atritos ou demonstrações de fraqueza na coordenação das Casas de Caridade, como, em uma carta endereçada a uma das Superioras, Ibiapina escreve:

Não receba direção nem imposição alguma do irmão Francisco, e sua comunicação com ele seja só para pedir-lhe o necessário, e receber o que pedir, e quando falte, me faça aviso, que remediarei e prompto, querendo Deos; portanto Você é quem dirige o portão e a Porteira [...] Ninguém lhe pode impedir de ir a missa no Domingo, somente lhe recomendo muita vigilância sobre as Orphas inquietas para que não pareça que você não pode ou sabe sustentar e dirigir o governo da Casa (LIMA, 2014, p. 294).

Percebe-se uma queda de braço entre o Irmão Francisco e a Superiora, sendo que ela parece ter perdido a sua autoridade com relação às órfãs. Ibiapina ainda fez outras recomendações e diz que a mudaria de Casa. Realmente, a harmonia não reinava nesses estabelecimentos, pois o que vemos é uma luta pelo controle das Casas, que podiam, quem sabe, render status social e até o seu patrimônio, ao longo do seu funcionamento.

Com relação ao patrimônio, essas instituições acumulavam bens e isso era sabido, na época. Em um fragmento, lê-se, “onde innumeras meninas desvalidas tem sido educadas, á

custa do seu próprio trabalho e do obulo da caridade particular, tendo alguns estabelecimentos já o seu pequeno patrimônio, que vai aumentando todos os anos” (A PROVINCIA, 30/04/1874, capa). As meninas e mulheres das Casas eram submetidas a toda uma rotina de oração e trabalho, muito trabalho, pois “em todas as casas de Caridade haverão teares, engenhos, tendas de sapataria, se aceitarão todos as costuras de ganho; e se mais gente houver na casa se aceitarão roupas para engomar” (A VOZ DA RELIGIÃO NO CARIRI, 03/04/1870, p. 3). Toda uma organização de trabalho existia para que essas meninas e mulheres trabalhassem compulsoriamente. Assim, o discurso de combater a preguiça era determinante, para que realizassem esses trabalhos.

Algumas dessas Casas, no seu momento de inauguração, já iniciavam com um patrimônio de encher os olhos, como, por exemplo, a Casa da Vila de Sant’Anna-CE: “é certo que a salva da caridade encheu-se muitas vezes, e que somente em gados as doações montaram á mais de quatrocentos cabeças” (O CEARENSE, 27/02/1863, p. 3-4). Em Sobral-CE, o patrimônio era um rebanho de 600 ovelhas e, ao longo dos anos, outras Casas foram acumulando vários bens, como em Triunfo-PE, que, em determinado momento, chegou a possuir um sítio “com engenho, casa de farinha, horta, plantio de feijão, milho, café e criação de gado, ovelhas e aves para o sustento da Casa de Caridade” (LOPES, 2004, p. 138).

Apesar do discurso de ser uma instituição pobre e de esperar a caridade do próximo, em algumas dessas Casas não se via isso, como relatado acima, pois era um patrimônio bem considerado para a época. Outro aspecto é a questão da alimentação acerca da qual Freyre afirma: “Evidentemente, em muitas das casas do padre se comia bem, pois as órfãs engordavam, segundo carta do próprio Ibiapina a uma de suas auxiliares” (FREYRE, 2013, p. 54).

Além dessas doações, algumas dessas instituições contaram também com subvenções de alguns governos provinciais, como também a mensalidade das pensionistas, uma vez que, às meninas que tinham família, os pais pagavam para que pudessem receber os ensinamentos ali ministrados.

2.2 Ibiapina milagreiro? A fonte “milagrosa” do Caldas no Ceará

Para os seguidores de líderes religiosos, o milagre é o que confirma ou os colocam como santo. Já a Igreja Católica, só reconhece tal fenômeno após várias investigações da vida do

“milagreiro”. Além da confirmação de dois milagres, cuja natureza a ciência, digamos assim, não pode explicar, após todo esse processo que demora anos, em alguns casos, a Igreja reconhece a pessoa como santa.

Durante o século XIX, podemos perceber que Ibiapina abre um caminho que, anos depois, Antônio Conselheiro e o padre Cícero vão trilhar, nas suas regiões e com os seus seguidores. Os devotos desses três personagens os santificaram ainda em vida, apesar da Igreja Católica não conceber tal reconhecimento até o momento. Mas essas situações deixaram os fiéis crentes de que esses homens eram enviados de Deus, que estavam ali para “apascentar” as suas ovelhas.

Com relação aos supostos milagres, o do Juazeiro do Norte, que envolveu o padre Cícero e a beata Maria Magdalena é o mais conhecido, fato ocorrido em 1889. Recebeu a comunhão, a beata, “[...] que era a primeira – a sagrada forma, logo que a depositei na boca, imediatamente transformou-se em porção de sangue, que uma parte ela engoliu, servindo-lhe de comunhão, e outra correu pela toalha, caindo algum no chão [...]” (MENEZES, 1998, p. 18). Esse relato é do próprio padre Cícero, dado ao Bispo do Ceará, D. Joaquim, sobre a versão do “milagre do Juazeiro” ou “milagre da hóstia”, como ficou conhecido. Esse fato teve uma grande repercussão e contribuiu para que a fama de “milagreiro” do padre Cícero ganhasse adeptos e seguidores, embora isso custou suas ordens sacerdotais.

Anos antes desse fato, na região do Cariri cearense, outros “milagres” ocorreram, tendo o padre Ibiapina como ator principal. Durante sua passagem entre 1868 e 1870, Ibiapina, além de realizar as já referidas missões, fundou o jornal *A Voz da Religião no Cariri*, no Crato-CE, que funcionou durante o período acima citado e que tinha como redator o Sr. José Joaquim Telles Marrocos, que era primo do padre Cícero e deu muita ênfase aos supostos “milagres”, na região do Cariri cearense. Assim, a fama de milagreiro de Ibiapina iniciou após sua visita à Barbalha, em julho de 1868, quando a senhora Luzia Pesinho, parálitica há três anos, ao ver o padre passar na sua porta, suplica um remédio para o seu estado e ele, de pronto, responde:

– Eu não sou medico do corpo, lhe diz o venerando Padre Mestre, o meu ministério é curar as almas.

– Ah! Meu santo Padre, ensine-me, lhe retorquio Luzia, sim, ensine-me o que quiser; eu tenho fé de ficar boa.

– Pois bem mulher, va tomar 3 banhos na fonte do caldas ao sahir do sol (A VOZ DA RELIGIÃO NO CARIRI, 13/12/1868, p. 3).

A mulher teria seguido as orientações do padre e tomado banho na referida fonte. Com isso, alguns dias depois a mesma encontrava-se curada. Esse fato repercutiu na região e chegou a outras províncias, em que, logo, a fonte transformou-se em lugar de peregrinação e, por alguns dias, se tornava até impossível de algumas pessoas conseguirem tomar banho. Em dezembro do mesmo ano, Ibiapina fundou o referido jornal, que foi o principal meio de propagar tal milagre e sua figura.

Em alguns artigos publicados no jornal, é notório o tom de apelação e de engrandecimento da figura de Ibiapina:

A Voz da Religião, que tem a missão de levar as sociedades mais remotas a doutrina e os prodigiosos efeitos do Homem Deus, deve tão bem ser o écho das maravilhas que se operão em seu nome. Saiba pois o mundo inteiro que Deus querendo estabelecer o credito do seu servo, o padre Ibiapina a fortalecer entre os povos do Cariri-novo as verdades da fé já moribundo e próxima a desaparecer, fez surgir o argumento irrespondível do milagre (A VOZ DA RELIGIÃO NO CARIRI, 13/12/1868, p. 3).

A partir desse trecho, podemos perceber que o objetivo do jornal era expandir a doutrina católica. Porém, o que chama mais atenção é o fato do jornal expressar que a fé católica estava desaparecendo na região e que Deus, para não deixar isso acontecer, usa Ibiapina para realizar um milagre e, dessa forma, fortalecer a religião naquelas paragens do sertão cearense.

Rapidamente, romarias foram realizadas para o lugar, em que “a concorrência de tantas pessoas, de todas as classes e de todos os pontos é mais uma nota característica das maravilhas que Deus opera em abono de seu servo o Padre Ibiapina” (A VOZ DA RELIGIÃO NO CARIRI, 25/12/1868, p. 2). De modo que o jornal *A Voz da Religião no Cariri* tenta colar a imagem de Ibiapina a de Deus, mostrando às pessoas que Ibiapina já está em um grau de santidade, que Deus concebeu os milagres em prol dele.

Foi erguida a capela do Senhor Bom Jesus dos Pobres Aflitos, próximo à Fonte do Caldas, uma forma de santificar e marcar o lugar como sagrado, pois “a ereção da Cruz equivalia à consagração da região e, portanto, de certo modo, a um ‘novo nascimento’” (ELIADE, 2018, p. 35). Era o que as pessoas buscavam, movidas pelas palavras do padre, uma nova vida sem suas enfermidades. Esse lugar ficou sob a responsabilidade do Sr. Antônio Vicente Caldas, que, junto com o Sr. Pedro Lobo, tomaram nota dos fatos “milagrosos” e que, posteriormente, foram transcritos no jornal *A Voz da Religião no Cariri*. Além desse jornal, outros, como *Diário de São Paulo*, *Diario de Pernambuco*, *Jornal de Recife*, *Cearense*, e mais alguns reproduziram fatos sobre essa fonte, usando o jornal católico como ponto de referência.

Além da Fonte do Caldas, a vila de Milagres-CE também teria um lugar de curas, que era o açude da Caridade, construído sob as ordens de Ibiapina. O Sr. Antônio Paulino de Pádua, que tinha uma filha muda, e já tinha se banhado no Caldas, não obteve sucesso. Daí sua afirmação “fui aconselhado pelo rvdm. Padre M. Ibiapina que experimentasse as águas do açude da Caridade nesta vila de Milagres” (DIÁRIO DE SÃO PAULO, 27/10/1869, p. 3). Após o banho, a menina teria sido curada. Mais um ponto de cura, esse criado por Ibiapina, leva-nos a imaginar que a sua popularidade e devoção cresceram ainda mais, uma vez que, no Caldas, a fonte já era conhecida de outros tempos, só tinha ficado meio esquecida por um período, e bastou Ibiapina aconselhar uma devota para a fonte ganhar nova importância.

Até aqui analisamos os fatos, usando a imprensa católica, porém, dois jornais questionaram essas circunstâncias, alegando que Ibiapina não tinha nenhum poder sobrenatural para realizar tais milagres. Se algum desses milagres de fato ocorreu foi por obra da fé da pessoa e não por intermédio do padre; e, por último, as águas da fonte de Caldas eram minerais e por conta da sua composição pode ter acontecido, quem sabe, algum bem ao corpo.

Notamos que as notícias que se espalharam sobre esses dois lugares, tanto a Fonte do Caldas como também o açude de Milagres, proporcionaram ao padre Ibiapina a fama de milagreiro. Assim, mesmo que tais milagres não tivessem comprovação científica, para os seus seguidores não importava. O que bastava para essas pessoas, que professavam uma religião popular, era estarem indo ao local designado buscar a cura que tanto queriam.

No campo científico, alguns artigos foram divulgados na *Gazeta Médica da Bahia*, a respeito das referidas curas, entre 1868 e 1869, conforme o trecho:

– Uma tal senhora Luiza Pezinho, paralytica das pernas havia três anos, curou-se com três banhos tomados ao nascer do sol, porque teve fé; o marido de tão feliz criatura, acompanhou-a, e também sarou de uma hérnia que tinha; mas a historia não diz se ele teve fé nem se tomou banhos, assim ficamos na duvida se a cura da mulher se transmitio ao marido como interessado nos bens adquiridos na constância do matrimonio.

-- Dous aleijados deixaram na tal fonte as moletas; a chronica não diz se foi por esquecimento, ou por inúteis (GAZETA MÉDICA DA BAHIA, 1869, p. 225).

Apesar dessa cura, chamando o feito à razão, esse fato não mudou em nada a fé das pessoas, que a cada dia aumentava, na busca das curas. Ademais, esse jornal era em Salvador, e essas discussões científicas ficavam no reduto da medicina. Além disso, o jornal *O Artista*, do Maranhão, teceu duras críticas à Ibiapina, onde se lê:

Em vez de ensinar *physica* ao povo, em vez de dar-lhe noções de *chimica* e de *sciencias naturaes*, o *revm. Missionário* puxa para o arroxó; quer conservar a ignorância que sempre foi rendosa para a igreja. Trabalha-se para illudir o publico, trabalha-se porque as trevas são o reino da especulação (16/05/1869, capa).

No mesmo artigo, ainda defendeu que a medicina e a natureza eram responsáveis pelo restabelecimento da saúde de algumas pessoas e que não existia milagre algum, pois:

A folha do *rev. missionário* sabe que não há milagre nessas curas. Todos os dias vemos alejados, leprosos, escophulosos, syphliticos etc. restabeleceram sua saúde. Os médicos empregam para isso Iodnato de potaassium de ferro, mercúrio e suas preparações, muitos outros metaes ou metaloides e seus preparados, assim como substancias do reino orgânico (O ARTISTA, 16/05/1869, capa).

Essas discussões ficavam em torno dos letrados, que se diga de passagem, eram poucas pessoas, em uma vastidão, que não tinham acesso aos jornais, que só sabiam de notícias imprensas quando alguém lia para elas. Para essas pessoas, pouco importavam essas discussões científicas, pois bastavam olhar e viver o momento para crer que tudo aquilo era milagre. Percebemos também a disputa entre os jornais, cada qual defendendo o seu ponto de vista, em um embate entre o religioso e o científico.

O jornal *A Voz da Religião no Cariri* encerrou suas atividades em 1870, ano esse em que Ibiapina acabou deixando o Ceará, não mais retornado para realizar missões ou qualquer coisa do tipo:

Ibiapina imitou a vida dos santos, era apresentado como enviado de Deus, apresentava sua missão, as construções oriundas desta e o próprio jornal *VRC* como lugares e instrumentos de intervenção divina. Em contato com sua obra, acolhendo seus discursos, imitando sua prática, o sertanejo estaria mais próximo de Deus. Mais do que qualquer outro sujeito, morador daqueles vilarejos visitados pelo missionário, o padre foi capaz de aglutinar em torno de si, uma mesma causa, atravessada por interesses diversos, conflitantes... Homens das letras, da política, da justiça, pessoas comuns (VERAS, 2009, p. 120).

Interesses diversos e conflitantes entre Ibiapina e membros da Igreja Católica ocasionaram uma divisão entre os sertanejos que estavam com o missionário e aqueles que seguiam fielmente a doutrina católica. O jornal *A Voz da Religião no Cariri* foi um importante instrumento para realizar uma excelente propaganda do seu mentor, durante a sua existência.

As Casas de Caridade ficaram sob a responsabilidade da recém-criada Diocese de Fortaleza, que tinha Dom Luiz à frente dos seus trabalhos e, que segundo Comblin, o “primeiro bispo do Ceará, queria que a diocese toda se estruturasse de acordo com as normas e os

costumes da Itália. Queria que tudo dependesse dos vigários. Não queria nem missões, nem missionários” (2011, p. 30). Isso foi a justificativa dos fiéis de Ibiapina, mas podemos perceber que o missionário provocou as ordens eclesiásticas tradicionais e manipulou os seus seguidores, como vimos em várias notícias da época, a exemplo da questão do Caldas, que colocou Ibiapina acima dos seus superiores com o status de santidade.

Essas discordâncias entre o Bispo e Ibiapina vinham desde o início da década de 1860, pois “o bispo do Ceará foi pessoalmente a Sobral. Condenou, em público, as práticas instituídas por Ibiapina e, a despeito da solidariedade geral para com o missionário, ordenou sua saída imediata da diocese” (DELLA CAVA, 2014, p. 36). Essa ordem Ibiapina não acatou de pronto, pois se dirigiu ao sul do Ceará e permaneceu até 1870, quando, de fato, saiu e não voltou mais.

A respeito da sua retirada do Ceará, o próprio Ibiapina em carta enviada ao seu amigo, capitão Pedro Lôbo, escreveu:

Agora mesmo acabo de officiar ao Shr. Bispo do Ceará entregando-lhe as Casas de Caridade do Cariry Novo, para elle tomar conta dellas e dirigil-as, como verdadeiro Pastor desse rebanho: cessarão as hostilidades que se faz as Casas, acusando-as de desobedientes e rebeldes; como sou eu o autor dessa rebeldia, quero desaparecer da scena para não comprometer as Casas (LIMA, 2014, p. 296).

Percebemos o tom de discordância entre Ibiapina e o Bispo, uma vez que esse último estava querendo implementar a romanização na sua diocese, e as Casas de Caridade eram instituições em que as Irmãs, as quais não tinham nenhuma formação eclesiástica, obedeciam ao seu fundador e não a outra autoridade.

2.3 Entre pesos e batinas: a participação do padre Ibiapina no Quebra-Quilos

A década de 1870 foi sacudida por dois movimentos: a Questão Religiosa e a Revolta do Quebra-Quilos. Com relação à primeira, foi um embate entre a Igreja, o Império e a Maçonaria, sendo que desde o Brasil Colônia, assim como Portugal, a Igreja era submetida ao Império, no sistema de padroado, em que o rei era quem comandava os assuntos religiosos. Essas instituições vão entrar em choque quando o papa Pio IX decretou a Bula Syllabus, que, em sua essência, determinava a infalibilidade do poder papal. Era, pois, uma tentativa da Igreja combater os avanços de ideias liberais em uma instituição conservadora.

A Maçonaria, que era contra o ultramontanismo⁵, teve seus seguidores afetados com essa Bula. Muitos participavam da Maçonaria, a exemplo de alguns clérigos e pessoas do governo, inclusive D. Pedro II e o Visconde do Rio Branco, que era seu ministro, que não acataram a decisão papal. Esse fato vai dividir os membros da Igreja, uns apoiando a decisão do Imperador e outros seguindo a decisão de Pio IX.

Em Pernambuco, por exemplo, houve uma repercussão bem maior desses acontecimentos, pois o bispo de Olinda, Dom Frei Vital, defendeu as determinações da Igreja e isso o levou para a prisão, assim como o seu colega Dom Antônio de Macedo, bispo de Belém-PA. Todos esses acontecimentos não passaram despercebidos no interior da província, uma vez que a Questão Religiosa chegou às pessoas mais pobres do interior e alguns sacerdotes tiraram proveito da situação para manipulá-las.

Já o Quebra-Quilos foi uma revolta popular, que eclodiu em decorrência da Lei Imperial 1.157, de 26 de junho de 1862, que determinava a substituição dos velhos métodos de pesos e medidas, pelo sistema métrico decimal francês. Ocorre que “havia no Brasil uma grande variedade de pesos e medidas, e que variavam de um lugar para outro, como: braça; légua, arroba; o côvado; o feixe; a libra; o grão; o móio; a onça; o quintal; a vara; o pão de forma cônica, para medir açúcar e outros produtos” (LOPES, 2004. p. 101). A lei previa um prazo de dez anos para a implantação gradual de transição até o sistema ser totalmente implantado.

Em setembro de 1872, foram editadas novas instruções com base nas quais “determinou-se, então, que, do dia 1º de julho de 1873 em diante as mercadorias oferecidas no comércio deveriam ser medidas ou pesadas de acordo com o novo sistema de pesos e medidas” (SOUTO MAIOR, 1978. p. 22). Esse fato ocorreu por conta do governo imperial não ter tomado as medidas que lhe cabia para executar a referida lei, que tinha sido criada em 1862. Ainda nessas novas instruções, diminuiu as penalidades para quem descumprisse a nova lei, a prisão poderia ser de cinco a dez dias e as multas variavam de 10\$000 a 20\$000 (dez a vinte mil reis).

Mesmo com essa extensão de prazo para vigorar a lei, as pessoas não estavam preparadas para uma mudança total, na forma de negociar que vinha desde a colônia. E apesar do adiamento, o governo, em algumas localidades, não forneceu, por exemplo, tabelas com o

⁵ De acordo com Lemaître, Quinson e Sot (1999, p. 301), o fenômeno consiste num “conjunto de doutrinas e atitudes favoráveis à centralização da Igreja romana e opostas à autonomia das Igrejas nacionais. Nascido no século XIX, e desenvolvido na França até o XIX, o ultramontanismo foi defendido por Lamennais (1802-1861) e seus discípulos, e depois por Luís Veuillot (1813-1883). Reafirmado pelo concílio Vaticano I (1870), ele permitiu que às Igrejas nacionais defender sua independência diante dos Estados.” O termo tem origem francesa e significa *para além dos Alpes* (em direção a Roma).

valor dos novos pesos e medidas. Em muitos lugares, as Câmaras Municipais se aproveitaram do ensejo para criar novos impostos ou aumentar algumas tarifas já existentes. A nova lei de pesos e medidas, o aumento de impostos e a devoção religiosa foram a base para o início da Revolta do Quebra-quilos, ou a “sedição maçônico-decimal”, como se referiu ao movimento o então Ministro da Justiça do Império. A Paraíba foi o epicentro da Revolta, que se espalhou para Pernambuco, Rio Grande do Norte e Alagoas.

A respeito do envolvimento do padre Ibiapina na Revolta do Quebra-Quilos, um dos seus principais biógrafos, Celso Mariz, não dá a atenção devida ao fato, no mais o que tenta mostrar é “a figura do missionário, já alquebrado e doente, carismático, dando bênçãos, perorando contra mancebias, falando dos castigos do inferno e das delícias do céu” (SOUTO MAIOR, 1978. p. 32). Porém, os jornais da época mostraram a efetiva participação do missionário. Aqui analisaremos dois jornais: um ligado à Igreja Católica e outro à Maçonaria, que noticiaram a missão, em Campina Grande, em 1873.

Na cidade de Campina Grande, foi instalada uma loja maçônica, “Segredo e Lealdade”, que, de pronto, foi denunciada ao padre Calixto Corrêa da Nobrega, vigário do lugar, que expulsou da igreja matriz pessoas acusadas de pertencerem à referida loja. O fato chamou a atenção da imprensa, onde lemos:

Fanatismo – Pessoa fidedigna vinda de Campina Grande, nos afirma que indo assistir a missa parochial, em um domingo desses passados, na matriz d’aquela cidade, o vigário não quis celebrar, em quanto não foram lançados fora da igreja dous indivíduos que supôs ser maçons; o que conseguiu concitando a ignorância do povo para tal fim (A PATRIA, 05/11/1873, p. 2).

Tal fato ocorreu em agosto de 1873, com a notícia ganhando repercussão em vários jornais de Pernambuco ao Rio de Janeiro. Inclusive, alguns jornais descreveram o padre Calixto com um certo *furor clericalis*, haja vista que, naquele momento, a Questão Religiosa era o principal assunto e Campina Grande tornou-se palco de alguns embates a respeito. Algumas autoridades campinenses não gostaram da atitude do padre, como foi o caso do capitão Pedro Américo de Almeida, “a denunciar do acto do mesmo vigário ao presidente da província e ao governador do bispado mais tarde, não obtendo a resposta” (A NAÇÃO, 2/04/1875, p. 3).

A ausência de resposta nos faz crer que as referidas autoridades apoiavam a decisão do padre Calixto. Além do mais, em outro artigo de jornal, extraímos esse fragmento: “E poderia o coadjutor pensar de diversos modos quando, apesar da decisão de 12 de junho, o Sr. Bispo

ordenou ao vigário de Campina Grande, que intimasse por três vezes a irmandade, que fizesse expelir de seu seio os maçons” (DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO, 27/08/1873, p. 3). Como percebemos, o padre Calixto tinha apoio do Bispo, que, nesse caso, era a irmandade do Santíssimo Sacramento, que estava passando por uma análise, para saber se os seus membros eram maçons e se fossem tinham que ser expulsos, por determinação do Bispo.

O padre Calixto convidou o padre Ibiapina para realizar missão e conquistar mais apoio popular, uma vez que as referidas missões tinham uma grande aceitação no meio social. Prontamente, Ibiapina aceitou o convite, ressaltando que já tinha estado em Campina Grande em outras oportunidades, sempre a convite do seu amigo padre Calixto. A missão ocorreu entre os dias nove e vinte de dezembro, como podemos perceber nesse trecho: “durante esse tempo missionária ao povo em grande latada, que para esse fim foi levantada, aconselhando ao povo, que os filhos não obedecessem aos pais, as mulheres aos maridos, e o mesmo povo em geral ao governo por este ser maçom.” (DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO, 27/08/1873, p. 3). Podemos perceber que o tom do discurso de Ibiapina já mostra o quão a Questão Religiosa já estava bem difusa no interior da província.

Observamos também que a cidade de Campina Grande estava numa grande efervescência nesse embate entre Igreja Católica e Maçonaria, e essas missões contribuíram mais para essa divisão entre católicos e maçons, como veremos mais à frente. Ainda a respeito dessa missão em Campina Grande, extraímos esse fragmento do jornal *A Família Maçônica*, que nos diz:

O povo não é dos mais culpados, porque o seu fanatismo o faz acreditar no que lhe pregão esses dois degenerados padres Ibiapina e Calixto, o primeiro missionando com uma mulher, o segundo, além de suas imoralidades, deixando agora um liberto abrir missões pregando nos cemitérios e até dentro da própria matriz!!! É muito escândalo: é muito abuzar ... (16/12/1874, p. 2).

Podemos verificar que, a cada notícia, o tom ficou elevado e o conflito existente entre a Maçonaria e a Igreja Católica em Campina Grande tornou-se cada vez mais acirrado. Na perspectiva da maçonaria, o povo estava sendo levado pelos padres, observando que os dois eram colocados como “charlatões”, pois estariam conduzindo o povo ao “fanatismo”. Com relação à mulher que acompanha Ibiapina, o restante do artigo não dá mais detalhes de quem seria essa mulher, fazendo com que se abra um leque de possibilidades de quem seria essa figura feminina: Uma Irmã da Caridade? Uma beata? Uma companheira? Ou mera intriga do jornal maçônico para tentar, de alguma forma, manchar a imagem do padre em torno da sociedade

campinense e, conseqüentemente, o mesmo perder apoio ou ter a sua credibilidade abalada entre os seus fiéis?

A respeito ainda da missão em Campina Grande, a imprensa Católica, através do jornal *O Apostolo*, do Rio de Janeiro, trouxe, em uma das suas edições, o relato desse acontecimento: “missionando o Revd. Padre M. Ibiapina com muito proveito espiritual para aquelle povo, que em numero de cerca de cinco mil pessoas rodeam a cadeira da verdade e ouve com recolhimento a palavra de Deos” (O APOSTOLO, 22/02/1874, p. 4). O jornal ainda afirmou que Ibiapina tinha a pretensão de criar uma sociedade católica. No dia seguinte, mil pessoas já estavam inscritas, para tal fim, sendo a maioria analfabetos e escravos.

Essa missão foi colocada no Relatório da Polícia da Paraíba, pelo então chefe de polícia Manoel Caldas Barreto, incumbido para realizar a investigação, pelo presidente da província, o Dr. Silvino Cunha. Eis um trecho a respeito de Ibiapina:

Pregou doutrinas as mais subversivas da ordem social, expondo o povo, increpando o – “por não se levantar como um só homem contra o governo a que chamou de herético” – dizendo-lhe que nada tinha a receiar porque entre os defensores da religião e os do governo a proporção era de um para cem, - aconselhando-o ainda á nada comprar nem vender aos maçons, e, finalmente, que não obedecesse as autoridades, porque eram ellas maçônicas (A NAÇÃO, 23/02/1875, p. 2).

Essa fala de Ibiapina, transcrita pelo delegado, mostra que, para defender o seu ideal, os católicos estavam dispostos a tudo e que, a qualquer momento, católicos e maçons entrariam em conflito corporal, fato que quase ocorreu, após a saída de Ibiapina de Campina Grande no final de dezembro. Nos primeiros dias de janeiro de 1874, ocorreu uma discussão entre dois senhores, acerca do catolicismo romano e da maçonaria. Desse fato, aglutinou-se cerca de cinquenta pessoas que estavam dispostas a lutar para defender o seu ponto de vista, porém não se chegou às vias de fato. Observamos que os ânimos estavam à flor da pele e que toda essa discussão serviu de combustível, meses depois, para iniciar a Revolta do Quebra-Quilos. Assim, vemos elementos dessas prédicas repercutidos entre os populares.

Em novembro de 1874, no povoado de Fagundes, pertencente ao termo de Campina Grande, ocorreram as primeiras notícias de um conflito entre o povo e a polícia, que se iniciou com uma agitação na feira livre do lugar, quando o “matuto” Marcolino se negou a pagar o imposto do chão que era de cem mil reis, alegando que “era imposto criado por maçom, imposto excomungado, ímpio, contra a religião e até contra Deus” (SOUTO MAIOR, 1978. p. 42). Observamos que a revolta contra o novo sistema métrico-decimal já estava interligada com a

Questão Religiosa e, sobretudo, com os discursos proferidos pelos padres Ibiapina e Calixto, em Campina Grande. O próprio Secretário de Polícia da Paraíba afirmou, em seu relatório, sobre esse movimento, que “essas missões foram as sementes que, mais tarde, germinarão a sedição, latente desde aquela época” (A NAÇÃO, 23/09/1875, p. 2). Mesmo que a Questão Religiosa e o Quebra-Quilos fossem conflitos distintos, no Norte do Brasil, se entrelaçaram e se fundiram em um só movimento, assimilado por muitos sertanejos.

As notícias correm o Brasil chegando à capital do Império. Em telegrama enviado de Pernambuco, em vinte e seis de novembro, se lê: “Diz-se que os amotinados, em numero de 1,000 pouco mais ou menos, se sublevaram a instigações do padre Dr. Ibiapina, que lançando mão de predicas, os fanatisou” (A NAÇÃO, 27/11/1874, capa). A esse telegrama, seguem-se outros que mostram uma preocupação das autoridades no tocante à possibilidade do movimento ganhar maiores proporções, razão pela qual tropas são enviadas da Bahia em socorro das vilas da Paraíba e Pernambuco. Nos dias seguintes, as notícias relatam a volta da paz e ordem pública nos lugares atingidos.

Mesmo que as notícias fossem de tranquilidade, deve-se perceber que manifestações desse tipo ainda iriam repercutir em Pernambuco, como veremos mais adiante, e o envolvimento do padre Ibiapina foi notório, pois os sermões proferidos em Campina Grande foram o início de todas as “perturbações” registradas entre 1873 e 1875, na Paraíba e em Pernambuco. Ibiapina se resguardou na Casa de Caridade de Santa Fé, na Paraíba, onde recebeu notícias do desenrolar da Revolta através de correspondências, que ele mesmo relatou às Irmãs da Caridade com certa preocupação:

Minhas filhas, vocês não se perturbem com o que eu vou dizer, porque eu estou conformado e só quero o que Deus quiser. Agora recebi uma carta dizendo-me que me acautelasse porque queriam me prender, porém, eu não tenho para onde me esconder e, ainda que tivesse não me esconderia, porque, se me prenderem, estou muito consolado, porque é por amor de nosso bom Deus, que tudo nos acontece (CARVALHO, 2008, p. 119-120).

Essa fala de Ibiapina ocorreu cerca de um ano depois daquela missão de Campina Grande e um mês depois do levante em Fagundes, em que se percebe que o seu nome já estava na lista dos envolvidos no movimento. A esse fato, Ibiapina escreveu uma carta ao seu amigo capitão Lôbo, na qual afirma:

Lutamos infelizmente com a maçonaria, que tem decretado a prisão, perseguição aos catholicos, que se pronunciam contra Ella em favor da religião não podia eu por isto

ser esquecido. Tive um aviso de ser preso, mas isso ainda não realizou, pelo abalo que causou no povo, contudo estou tranquilo em sofrer por Deus a prisão ou a morte. (LIMA, 2014, p. 297).

Nessa carta, Ibiapina colocou a Maçonaria e o governo como sinônimos, porém, podemos notar que o referido padre não foi preso por conta do medo das autoridades de uma nova revolta, que seus fiéis fariam para defendê-lo. Em outra carta, endereçada ao jornal *A Provincia*, do Partido Liberal (PE), foi descrita a tropa que chegou a sair para prender Ibiapina: “seguiram 200 praças de linha para Campina, onde as cousas não estão boas. Diz-se que levam ordem de prender o vigário Calisto e o missionário Ibiapina” (*A PROVINCIA*, 16/12/1874, capa). O padre Calisto chegou a ser preso, o que não ocorreu com Ibiapina que continuou agindo.

Apesar das agitações terem sido amenizadas na Paraíba, a revolta se estendeu e ganhou terreno em Pernambuco, em que Ibiapina também se envolveu. Mesmo com esse alerta, Ibiapina prossegue com movimentações “subversivas”, só que agora através de cartas e com ligação direta com jesuítas, em Pernambuco, onde o movimento vem em uma crescente. A respeito dos jesuítas, que vieram para o Brasil, desde o início da colonização, na missão de catequizar os nativos, observa-se que, ao longo dos anos, tomaram outras funções, como a educação da colônia e a realização de missões no interior do Brasil. Porém, após os decretos pombalinos, acabam sendo expulsos, regressando ao Brasil, em 1866, quase no final do Império.

Os jesuítas também estavam envolvidos no Quebra-Quilos. Segundo palavras do ministro Rio Branco: “As autoridades não devem recuar. Os jesuítas de Triunfo são os mais perigosos; prepararam o movimento da Paraíba e de Pernambuco, de inteligência com Ibiapina e outros missionários” (SOUTO MAIOR, 1978, p. 70). Em Pernambuco, várias localidades se levantaram no Quebra-Quilos, porém, nesse trabalho atentaremos para a questão em Triunfo, pois, para as autoridades da época, era um dos principais pontos da organização do movimento, uma vez que faz divisa com a Paraíba.

A história de Triunfo, durante o século XIX, é marcada fortemente pela presença de alguns religiosos na localidade, com alguns trabalhos prestados à comunidade, entre os quais podemos destacar: o Frei Caetano de Messina, que se empenhou na construção de um açude; os jesuítas Antonio Onoratti e Antonio Aragnetti, que se envolveram na edificação da matriz; além do padre Ibiapina, que construiu uma Casa de Caridade. Com relação a esses últimos

padres, as suas estadias nas terras da Baixa Verde não só foram marcadas por essas obras, mas também por atitudes ditas “subversivas”.

Analisemos os fatos que levaram as autoridades pernambucanas e o ministro Rio Branco a afirmarem que os dois jesuítas e Ibiapina estavam organizando um movimento sedicioso. As autoridades policiais pernambucanas encontram correspondências dos jesuítas, que, por inúmeras vezes, citam o padre Ibiapina. Em correspondência enviada para a redação do jornal *A Nação*, do Rio de Janeiro, tem-se uma carta, “um cavalheiro digno de fé,” segundo o mesmo jornal que diz: “cheios de ódio, tem percorrido esses dous sacerdotes o sertão da Parahyba, procurando excitar o fanatismo a população ignorante. Entre os seus sermões e os Dr. Ibiapina há perfeito acordo de vistas” (*A NAÇÃO*, 28/11/1874, p. 2). Então, podemos perceber que existia entre ambos uma sintonia que levou muitas pessoas a seguirem seus sermões.

A chegada dos jesuítas Onoratti e Aragnetti, no sertão pernambucano, ocorreu em meados de 1874. Vindos do Recife, esses sacerdotes passaram os meses de março e abril, na casa do professor Manoel Joaquim Xavier Ribeiro, em Vertentes-PE, afirmando que estavam indo para Triunfo-PE, cuidar da Casa de Caridade de Ibiapina e de outras ações que o padre desejava. Esse professor foi o responsável por várias informações, durante o inquérito que foi instaurado pela polícia de Pernambuco.

Observemos que essas atividades em Pernambuco ocorreram, paralelamente, aos levantes da Paraíba, pois enquanto Ibiapina tinha “saído de cena” em terras paraibanas, trocava correspondências em Pernambuco e parecia estar por trás do movimento, em Triunfo. Entre a documentação apreendida na residência dos padres jesuítas, há uma carta do padre Antônio Onoratti, já, em Triunfo, do dia 18 de junho de 1874, enviada ao vigário Francisco de Araújo, de São Lourenço da Mata-PE, onde descreve com certa decepção a resposta negativa que recebe de Ibiapina:

[...] porém, duvido muito que venha, por varias razões, que ele nestes últimos dias deu em resposta a sua vinda. Parece que, cansado por seus grandes trabalhos na vida de missionário, com sua idade tão avançada de 70 anos queira cuidar do governo de suas 20 casas, que de outras missões (*A NAÇÃO*, 30/12/1874, p. 2).

Existia todo um interesse do vigário de São Lourenço quanto à presença de Ibiapina, com o pretexto de buscar uma imagem e, dessa forma, trazer vários seguidores para a localidade. Mas, como dito na resposta de Onoratti, isso não ocorreu. Percebe-se também nessa fala do jesuíta, no final da mensagem, a palavra *missões*, em que fica subentendida de qual

missão está sendo falada, a de evangelizar as pessoas ou a de “fanatizá-las”, haja vista que, na ótica das autoridades policiais, transcorre uma investigação a respeito do envolvimento de Ibiapina no movimento. Também se coloca a questão do estado de saúde e da idade avançada para o religioso não ir a São Lourenço da Mata, mas Ibiapina faz a sua última viagem “missionária” a Triunfo, no final de 1875, ou seja, cerca de um ano depois da expulsão dos jesuítas.

A respeito ainda desse episódio da ida a São Lourenço da Mata, o professor público de Vertentes, o Sr. Manoel Joaquim, em carta enviada ao vigário desse lugar, relata que não esqueceu da pretensão do amigo vigário de convencer Ibiapina a ir para São Lourenço, porém diz:

Mas desde já lhe advirto que faz-se necessária a ida do dito padre a Baixa Verde primeiro do que ahi a S. Lourenço. Convem irmo-nos firmando acolá de maneira que possamos (embora a operação seja de tempo) atingir ao desiderato que almejamos. Em conclusão, declaro a V. Rvma que vou empenhar-me com o Ibiapina para este ir a S. Lourenço, apenas acabar a santa missão de Baixa Verde. Para outros lugares também há os mesmos desejos, entretanto os taes que tenham paciencia (A NAÇÃO, 30/12/1874, p. 2).

Parece não haver exagero na fala do ministro Rio Branco, que coloca os jesuítas de Triunfo como os “mais perigosos”. Podemos perceber, nesse trecho, que, apesar da tentativa de mudar um pouco o foco de ir para mais perto da capital pernambucana, no caso São Lourenço da Mata, o professor Manoel Joaquim fala por mais de uma vez que é necessário ir a Triunfo terminar a missão, reforçando também a existência de uma ideia de expansão do movimento para outros lugares.

O governo imperial determinou a expulsão dos jesuítas estrangeiros do país, sob acusação de serem uns dos responsáveis pelas agitações que a província estava sofrendo. A respeito desse fato, o delegado de Triunfo-PE, ao receber a ordem de intimação para com os jesuítas, escreve uma carta ao Dr. Antônio Francisco, Chefe da Polícia de Pernambuco, em outubro de 1874, em que afirmou:

Este ofício chegou precisamente no tempo em que os ditos Padres Jesuítas estão dando as Santas Missas a uma imensa multidão de pessoas concorridas de todo o distrito do Pajeú para esta nossa Vila de Triumpho [...] V. S^a. bem sabe da veneração ou amor e adoração que os sertanejos prestam aos missionários. Por isso V. S^a. com o seu aclamado juízo bem pode entender que tal intimação seria sobre nós o mais certo sinal de revolução. Ainda mais que correm por cá uns folhetos incentivadores excitam os povos a revolução sob pretexto das novas leis dos impostos e do recrutamento e dos pesos e medidas. [...] Se o governo insistir nesta determinação que eu julgo injusta e

contrárias a todos os interesses de minha Pátria, faço desde já a minha demissão (LOPES, 2004, p. 107-108).

Por assim dizer, a recusa do delegado tem a ver com o fato de que não via crime algum para com os dois jesuítas, mas tinha medo do povo se levantar contra a ordem pública e realizar atos, como os ocorridos na Paraíba. Apesar dessa recusa, o governo de Pernambuco, em dezembro de 1874, determinou a expulsão dos jesuítas Onoratti e Aragnetti, que foram presos, sendo que alguns populares tentaram impedir a decisão, porém, sem sucesso.

Após a expulsão dos jesuítas, as autoridades se esforçaram para capturar, julgar e prender criminalmente os envolvidos na sedição, sendo que 34 indivíduos foram julgados e absolvidos, entre os quais o padre Calixto. O fato que chama atenção é o nome de Ibiapina não estar presente na lista dos envolvidos, mas, para esse fato, o Deputado Geral Sr. Tarquínio de Souza, em discurso na Assembleia Geral, afirma: “O vigário de Campina Grande fez o que outros muitos padres tem feito, o que fez o Dr. Padre Ibiapina, esse distinto sacerdote, que também foi incluído no processo de sedição, e que só não foi pronunciado: porque a sua prisão podia trazer sérias dificuldades a ordem pública” (JORNAL DO COMMERCIO, 14/04/1875, capa).

Meses depois, na mesma Assembleia Geral, o Sr. Leandro Bezerra disse: “A gana do governo contra o clero foi tanta, e tanto desejou dar caráter religioso ao movimento do norte, que dali vierão telegramas oficiais, dizendo que o padre Ibiapina achava-se a frente dos sediciosos, e nem sei mesmo porque não o envolverão em algum processo” (JORNAL DO COMMERCIO, 30/06/1875, p. 2). Como se percebe, o próprio governo temia que a população se levantasse em defesa do referido sacerdote e, assim, colocasse de novo as províncias do Norte em efervescência. O governo preferiu não correr esse risco.

Para concluirmos esse ponto, em novembro de 1875, o padre Ibiapina chega à vila de Triunfo-PE. Numa viagem que tem um certo mistério, pois existem várias versões de qual seria o real propósito, vale lembrar que foi nesse lugar que os “amigos” jesuítas de Ibiapina foram presos e que havia toda uma expectativa para sua vinda, que, naquele momento, preferiu não ir. Essa viagem causa discórdia nos próprios biógrafos. Um desses afirmou: “Soube que havia problemas na Casa de Caridade de Baixa Verde. [...] Resolveu ir pessoalmente para tomar providências. [...] Em Baixa Verde, parece que havia uma loja maçônica que perturbava bastante o povo católico” (COMBLIN, 2011, p. 33). O próprio Ibiapina, em carta endereçada a uma Irmã da Caridade, na Paraíba, escreveu: “E com alguns dias mais passarei eu com direção

a Baixa-Verde, que está com a Casa de Caridade em dismantelo e há outras razões poderosas em favor da Religião que ali vai sofrendo. Não me demorei por ahi, visto a pressa com que vou” (LIMA, 2014, p. 292). Vê-se uma certa preocupação e até uma agonia de Ibiapina para chegar rápido ao lugar, sendo um dos motivos algum fato na Casa de Caridade. Porém, o que seriam “razões poderosas em favor da Religião”? Seria algo fato referente à Questão Religiosa? Ou sobre os jesuítas? Não dá para confirmar o que seria, mas temos alguns vestígios que podem nos levar a uma conclusão.

Ainda sobre esse assunto, o padre Francisco Sadoc, outro biógrafo de Ibiapina, se apoiando no relato da Irmã Vitória de Santa Júlia Ibiapina, residente na Casa de Caridade de Triunfo, afirma que a Casa “estava sofrendo oposições e contrariedades, bastantes para em breve desmoronar-se” (HOORNAERT, 2006, p. 83). A referida Irmã não dá maiores explicações sobre essas oposições existentes, porém, em Triunfo estava o Frei Estevão que era Capuchinho, contrário à adoração das imagens dos santos e que foi enviado pelo governo. Recaiu, portanto, sobre o Frei a acusação que era maçom, e as consequências da Questão Religiosa ainda repercutiam nas pessoas do lugar.

Em uma carta enviada ao chefe de polícia de Pernambuco, a respeito de Frei Estevão, se lê:

Ele encontrou uma boa parte do povo quase idólatra tal era o seu fanatismo e tão ignorante na doutrina quanto exterior a sua religião, e combatendo essa anomalia, pode-se assim dizer, pode triunfar a religião e prosseguir nas lides de verdadeiro apóstolo como passo a expor (LOPES, 2004, p. 121).

O referido Frei se empenhou para a realização de várias obras, entre as quais a conclusão do cemitério público, uma pequena reforma na igreja, além de assistência espiritual. Essa excursão de Estevão durou cinco meses, recebendo o apoio de muitos populares. Em sua despedida, várias pessoas, cerca de 1500, o acompanharam até a vila de Flores-PE e outros foram mais adiante, seguindo para Buíque-PE. A sua saída ocorreu no início de outubro, quando Ibiapina chegou em meados de novembro, ou seja, não houve um encontro entre eles. Mas, Ibiapina durante alguns sermões:

[...] falava a respeito da boa moralidade e reforma de vida, que todos deviam ter para a tranquilidade daquele lugar, que ia se mudando em perversidade de costumes, e ordenava ao povo que, ao sair da Igreja, cantasse: “Não permitais, ó Maria/ do Brasil amparo e luz,/ que triunfe a impiedade/ na Terra de Santa Cruz!” (LOPES, 2004, p. 113).

O que podemos perceber é uma perda de seguidores de Ibiapina, uma vez que, na carta enviada ao chefe de polícia, afirma-se que o povo estava dividido entre os dois missionários. Então, esse parece ser o real objetivo dessa missão, recuperar seus seguidores e colocá-los no caminho da “doutrina” por ele defendida. Essa missão ainda teve a leitura da Carta Pastoral, a respeito da libertação do Bispo Dom Frei Vital, que estava preso desde janeiro de 1874, e Ibiapina aproveitou para mais uma vez atacar a maçonaria. No final de 1875, Ibiapina adoeceu e se retirou junto com alguns fiéis para Santa Fé-PB, onde ficou até sua morte, em 1883.

Mesmo com a doença e a reclusão de Ibiapina, na Casa de Santa Fé-PB, e o fim do movimento do Quebra-Quilos, esse assunto ainda repercutiu nos anos seguintes. Como exemplo disso, temos esse fragmento:

Si como se propalou, teve o padre Ibiapina parte activa no movimento que deu-se em 1873 n'aquelas paragens, é porque fervoroso catholico e longe do theatro da luta episcopal, deixou-se arrastar pelo inquebrantável zelo religioso. Elle era um desses adversários cuja pureza de intenções deve se respeitar (BRAZIL AMERICANO, 26/02/1876, p. 2).

O referido fragmento afirma a participação de Ibiapina no movimento, um tempo depois que as coisas foram resolvidas, e que a culpa maior caiu para alguns leigos, sendo o nome de Ibiapina citado nos autos, mas não lhe pesou nenhuma acusação formal. Além disso, a ausência física de Ibiapina da cena pública, depois do seu recolhimento após 1875, não representa a morte de sua influência no catolicismo popular. Mesmo paralítico, escreveu cartas às Irmãs Superiores e tentou se manter informado de tudo que ocorria nas suas instituições.

CAPÍTULO 3 – OS ANOS PÓS-MORTE DO PADRE IBIAPINA: DA CONSTRUÇÃO DO SEU IMAGINÁRIO AO LEGADO MISSIONÁRIO

Nesse capítulo, iremos analisar os últimos anos de vida de Ibiapina. Ademais, abordaremos a questão do legado do líder religioso, com base no trabalho realizado por seus fiéis para preservar o nome de Ibiapina, no meio dos sertanejos, analisando a formação da sua “santidade” pelos populares, observando a migração de alguns sertanejos para as novas lideranças espirituais que surgiram nas décadas seguintes do século XIX, como Antônio Conselheiro e o padre Cícero, que se apropriaram de várias práticas utilizadas por Ibiapina.

3.1 Os órfãos do padre Ibiapina

Nesse tópico, iremos abordar a questão da morte do padre Ibiapina, com a projeção da imagem da santificação que os seus devotos lhe atribuíram, ainda em vida. Após sua morte, ao longo do tempo, vários trabalhos biográficos foram realizados, desde os primeiros anos pós-morte, como também durante o século XX, como artigos, dissertações, teses e livros. O que se percebe, na maioria desses trabalhos, é o foco dado à construção e afirmação da “santidade” de Ibiapina por onde passou.

Os primeiros anos pós-morte de Ibiapina foram usados pelos seus seguidores, sobretudo os *beatos* e *beatas*, para manterem viva a memória e os feitos do padre. Isso se justifica também, porque, na mesma década da sua morte, outros personagens surgiram nos sertões, onde formaram novas comunidades e aglutinaram vários sertanejos em seu entorno, como os casos de Antônio Conselheiro e padre Cícero.

Antes de analisarmos como se deu essa construção do imaginário social de Ibiapina, iremos fazer uma abordagem a respeito do que seria o imaginário. Para definir o imaginário, Le Goff descreve “três tipos de referências”, sendo a representação a primeira, uma vez que “o imaginário pertence ao campo da representação mas ocupa nele a parte da tradução não reprodutora, não simplesmente transposta em imagem do espírito mas criadora, poética no sentido etimológico da palavra” (LE GOFF, 1994, p. 12). Essa seria uma forma da pessoa imaginar determinada coisa, a partir de um modelo já existente, isso podendo ter como apoio a literatura, a arte ou até mesmo a própria história, para buscar essa materialização de uma

imagem. Nesse contexto, é bem visível quando se criam estátuas de determinados personagens em tamanho real, para que as pessoas possam ter a sensação de estar ao lado daquela pessoa representada. No caso, a representação como presença da ausência.

A segunda referência seria o simbólico, em que “só se pode falar de simbólico quando o objeto considerado é remetido para um sistema de valores subjacentes – histórico ou ideal” (LE GOFF, 1994, p. 12). Esse ponto é muito pertinente para a nossa discussão sobre o imaginário criado a partir de Ibiapina, pois as narrativas que são colocadas de suas missões itinerantes, como uma forma de levar o catolicismo aos lugares mais distantes e às pessoas aflitas, podem ser relacionadas à alusão sobre o que ocorria no início do Cristianismo com os apóstolos.

Esse simbolismo em torno de Ibiapina de aceção aos pobres, nos seus discursos, fez com que alguns pesquisadores o colocassem como o iniciante da Teologia da Libertação, movimento esse que teve suas origens no século XX, na década de 1960, na América Latina, com um catolicismo voltado aos mais necessitados, em alinhamento aos ideais marxistas, e que buscava, na sua essência, realizar uma análise crítica da situação social dos pobres, auxiliando-os a lutarem pelos seus direitos. Isso Ibiapina não realizou, como vimos no Capítulo 2, com vários exemplos do padre tentando manter a ordem social vigente, pois “a defesa dos pobres nos discursos religiosos e políticos representava apenas um meio para se atingir um fim, que era a tomada ou a sustentação do poder” (TOLOVI, 2016, p. 45).

A última referência é o ideológico, que está muito presente nos discursos, uma vez que “o ideológico é empossado por uma concepção do mundo que tende a impor a representação um sentido tão perverso do ‘real’ material como do outro real do ‘imaginário’” (LE GOFF, 1994, p. 12). Isso pode ser visto quando se fala das relíquias do mundo católico, já que o sentido que é colocado nesses objetos faz com que os fiéis cheguem a demonstrar respeito, veneração e, em alguns casos, até adoração.

No nosso caso específico, que é o padre Ibiapina, pode-se visualizar esse entendimento ideológico, no Santuário de Santa Fé-PB, que foi construído em sua homenagem, onde, nesse complexo, se encontra a Casa de Caridade erguida sob suas ordens, local em que morou os últimos anos da sua vida, além de alguns objetos pessoais, como, por exemplo, um confessionário e a cama na qual faleceu. Os seus restos mortais estão depositados na capela do lugar, mas, em 2016, foram exumados por conta do processo de canonização que está em andamento, chegando a ser realizado todo um ritual que contou com a presença dos fiéis, desde

missa e peregrinações a alguns lugares que Ibiapina em vida passou. Toda representação criada em torno desses fatos faz com que seus atuais fiéis organizem romarias e convivam, mesmo em espaço-tempo distante, onde o seu “santo” viveu.

Nesse primeiro momento, faremos menção à questão da construção da imagem de Ibiapina, para aquelas pessoas que não foram suas contemporâneas, pois:

[...] a imagem que fazemos de uma pessoa que conhecemos na atualidade ou no passado de nossa existência, não corresponde ao que ela é para si, ou para outrem que também a tenha conhecido, pois sempre é uma imagem marcada pelos sentimentos e experiências que tivemos em relação a ela. Atribuímos a essa pessoa qualidades físicas ou morais que, embora ela possa em parte possuir, são aumentadas ou denegridas, mutáveis, transformadas e plenas de significados (LAPLATINE e TRINDADE, 2003, p. 11).

No caso de Ibiapina, as qualidades físicas e morais foram aumentadas e até lapidadas, para se ter o personagem sem falhas, um homem íntegro e que buscou, acima de tudo, defender a religião a qual pertencia. Outro detalhe é o fato do sentimento, marcado pela devoção dos que se alinham com a crença em questão, se revelar desprovido de qualquer racionalidade, e isso faz com que as pessoas se apaixonem cegamente pela vida do personagem e não vejam as suas falhas. Assim como alguns elementos da sua vida ganharam significados, a exemplo das obras sociais que construiu com as pessoas, esses fatos, para muitos fiéis, é o que basta, sem se buscar a verdade por trás de tais atitudes, tais como analisadas no capítulo anterior.

Ainda com relação ao imaginário:

[...] rompe com as fronteiras do tempo e do espaço e, em sua lógica própria, as divindades são construídas a partir da revelação das qualidades que simbolizam. Nesse sentido, são divindades substantivas (seres humanos divinizados) que corporificam ideias, valores e qualidades significativas para a coletividade que as constroem (LAPLATINE e TRINDADE, 2003, p. 41).

Portanto, uma crença dada, ainda que imaterial, não é irreal. Muito pelo contrário, é uma força viva no seio da coletividade que a cultua e tem aquele ser como exemplo de vida e um meio para se tentar chegar ao sagrado, através das suas orações e promessas. Daí a força com que uma crença dada passa ao imaginário e se institui socialmente.

Para os seus contemporâneos, Ibiapina já era visto como um ser “divinizado”, pois, para essas pessoas, as prédicas e as obras sociais criaram uma identificação pessoal. Mas, para quem não conviveu com o padre, o que restaram foram as histórias criadas e gravadas no imaginário com um grande número de adeptos. Essa é uma das características marcantes da religiosidade

popular católica no Brasil, que “é um catolicismo de bonitas palavras e atos exteriores que ‘não vive na consciência do povo,’ mas que é transmitido de geração em geração simplesmente como uma tradição” (AZEVEDO, 2002, p. 35).

Essa transmissão é o que Paul Ricoeur (1997) afirma ser a tradicionalidade, na qual essa distância temporal, que separa padre Ibiapina dos seus atuais devotos, não está morta, mas está ocorrendo uma *transmissão geradora de sentido*, que esses devotos interpretam o passado de Ibiapina naquilo que tangem de mais significativo para construir a sua fé.

Ainda com relação à tradição, é um elemento importante para os fiéis sustentarem suas devoções, sobre o que Paul Ricoeur nos afirma: “a noção de tradição, tomada no sentido das tradições, significa que nunca estamos numa posição absoluta de inovadores, mas sempre inicialmente numa situação relativa de herdeiros” (RICOEUR, 1997, p. 379). Essa condição de herdeiros se inicia no fato de como são recebidas as histórias, os feitos, que, no caso aqui, o padre Ibiapina realizou. Após absorverem esses momentos, pode-se ocorrer a criação de uma nova tradição, que, até então, não estava inserida naquele espaço.

Um exemplo dessa criação é a Casa dos Milagres, que fica no santuário de Santa Fé-PB, na qual “são colocados notórios sinais de devoção e retribuição por graças recebidas, objetos como flores, amuletos, velas, fotos, bilhetes, entre outros” (NEVES, 2019, p. 183). São ofertados como uma forma de agradecimento e de mostrar que o “santo” ouviu a sua prece, a sua necessidade em atender a súplica do aflito devoto.

Além dessa tradição herdada, tem a tradição oral, quando reconhecemos sua importância como um dos elementos que contribui para a manutenção da religiosidade popular. Sabe-se que, na construção do imaginário em torno de Ibiapina, as duas tradições, escrita e oral, foram utilizadas para montar todo um aparato acerca do seu nome. Precisamente, nesse trabalho, usamos as descrições escritas.

Com relação a essa questão da escrita:

Uma sequência de acontecimentos não tem mais suporte um grupo, aquele mesmo em que esteve engajada ou que dela suportou as consequências, que lhe assistiu ou dela recebeu um relato vivo dos primeiros atores e espectadores, quando ela se dispersa por entre alguns espíritos individuais, perdidos em novas sociedades para as quais esses fatos não interessam mais porque lhe são decididamente exteriores, então o único meio de salvar tais lembranças, é fixá-las por escrito em uma narrativa seguida uma vez que as palavras e os pensamentos morrem, mas os escritos permanecem (HALBWACHS, 2004, p. 85).

E essa tarefa de fixar as lembranças, começou com Ibiapina ainda vivo. O jornal *A Voz da Religião no Cariri*, por exemplo, foi o primeiro a registrar, nas suas últimas edições, alguns de seus traços biográficos, como podemos ver nesse fragmento: “Já sabeis que vos quero falar do Rmo. Senhor Padre Mestre José Antonio de Maria Ibiapina: desse homem imenso chamado com muita razão, o ‘Apóstolo do Cariri’” (*A VOZ DA RELIGIÃO NO CARIRI*, 15/05/1870, p. 3). Podemos observar que alguns “títulos” são utilizados em referência ao padre: o de “padre mestre” e o “Apóstolo do Cariri”, esse último fazendo alusão à região sul do Ceará, onde Ibiapina esteve entre 1868 e 1870, até ser expulso pelo Bispo de Fortaleza.

Em 1888, Paulino Nogueira publicou, na *Revista do Instituto do Ceará*, a biografia intitulada *O Padre Ibiapina*, de onde extraímos esse fragmento:

Bem como o apóstolo das gentes, ao converter-se ao christianismo, mudou o nome de Saulo para Paulo, para significar assim a sua profunda transformação em *vaso de eleição*: da mesma forma o Dr. Ibiapina, convertendo-se em Padre, trocou o nome de *Pereira* pelo de *Maria*, para também assim significar a sua sincera devoção á Santíssima Virgem, Mãe de Deus e dos homens, a quem attribuia sua conversão (NOGUEIRA, 1888, p. 208).

A conversão de Ibiapina ao sacerdócio é comparada à do apóstolo Paulo de Tarso. E Ibiapina repete uma tradição cristã que era mudar o nome, com uma substituição do sobrenome Pereira pelo Maria. A escolha dessa troca pareceu pertinente ao caso, pois o sobrenome Pereira veio do pai. Uma demonstração que Ibiapina queria esquecer a vida passada, haja vista que tanto o seu pai, Francisco Miguel Pereira, como o seu irmão mais velho, Raymundo Alexandre, foram mortos em decorrência do envolvimento na Confederação do Equador. Até o próprio pai de Ibiapina fez essa alteração de nome, no caso dele, incluiu o nome Ibiapina aos sobrenomes dos filhos, após ter fugido com Tereza Maria de Jesus e iniciado uma nova vida. Como se percebe, era uma prática muito recorrente, no início de uma nova vida, esquecer o que passou e escrever uma nova história, pois “o acesso à vida espiritual implica sempre a morte para a condição profana, seguida de um novo nascimento” (ELIADE, 2018, p. 163).

No século XX, mais precisamente entre 1913 e 1914, o Cônego José Paulino Duarte publicou no jornal *A Imprensa*, da Paraíba, alguns artigos, que, reunidos em livro, se transformaram em *Padre Ibiapina – Traços biográficos*, do qual extraímos esse fragmento:

[...] apresentou-se ao grande auditório que se achava na frente da Santa Casa, e orou com impulsos do amor de Deus em que sua alma estava extasiada, por ter a ventura de dar á Santa Virgem mais uma perola para honrar o seu celeste throno. [...] “Resplandeça o sol, brilhem as estrelas e cantem os passarinhos”. A estas palavras, os passarinhos das arvores próximas esvoaçaram e fizeram uma melodia tão alegre e

encantadora, que surpreendeu a todo o auditório, vendo naquela maravilha a grande santidade do Apostolo da Caridade, o Padre Ibiapina (DUARTE, 1914, p. 96-97).

Ainda nessa década de 1910, além desses documentos, o artista Aurélio Figueiredo, irmão de Pedro Américo, pintou um quadro a óleo da imagem de Ibiapina, que serviu como foto oficial, como a imagem que os seus fiéis levaram na memória e foi usada para veneração. Se esticarmos um pouco mais, em 1942, teremos a obra de Celso Mariz, *Ibiapina, um apóstolo do Nordeste*, que se tornou uma das principais obras sobre o padre, até a primeira metade do século XX.

O que essas obras têm em comum é a exaltação de Ibiapina e os adjetivos usados para classificá-lo, como exemplo: “Santo apóstolo”, “Padre mestre”, “Apóstolo do Nordeste”, “Apóstolo do sertão”, “Missionário do amor”, “Peregrino da caridade”, “Padre santo”, “Promotor da caridade”, “Servo de Deus”, entre outros. Todos esses “títulos” foram uma forma que os fiéis encontraram para exaltar a sua imagem e buscar uma aproximação espiritual com o religioso.

Ainda com relação a essa questão dos biógrafos, vamos analisar alguns escritos que mostram a santificação em torno desse personagem. A respeito da morte de Ibiapina, há toda uma descrição detalhada, como Eliade diz: “a morte chega a ser considerada como a suprema iniciação, quer dizer, como o começo de uma nova existência espiritual” (2018, p. 160). Essa nova existência espiritual, no caso de Ibiapina, foi orquestrada por seus seguidores, que, logo nos primeiros anos de sua morte, enfatizaram os seus “feitos em vida”.

Essa criação imaginária do “homem santo” já começa a ser construída no seu leito de morte. As últimas horas de Ibiapina são registradas por uma das Irmãs da Casa de Caridade de Santa Fé-PB, onde veio a falecer, relatando:

Às 6 horas da manhã, meu Pai olhou para certa altura, ficou possuído de uma alegria extrema, apontou e disse: *Maria!* E repetiu segunda vez: *ali está Maria*. Riu-se e perguntou a minha Mãe: *Minha filha: vocês estão vendo Maria?* Minha Mãe olhou e disse: *Não vejo nada não, meu Pai*. Entrou gente no quarto e ele calou-se; logo que se retiraram, ele tornou a encher-se de prazer e disse, apontando para o mesmo lado: *Lá está Maria. Minha filha, olhe!* E minha Mãe procurava para ver e disse: *Não vejo, meu Pai*, e ele repetia: *Lá está Maria*. Ficamos sabendo que Nossa Senhora apareceu a seu servo na extremidade da vida, como tem feito aos Santos (COMBLIN, 2011, p. 56).

Os últimos suspiros de Ibiapina são marcados por “visões com Maria” e como a própria escritora afirma: “um feito só para santos”. Os anos que antecederam a sua morte foram

marcados por várias enfermidades que o acometeram, como exemplos: a paralisia das pernas e uma congestão cerebral, que a cada ano sofria ataques. Para os seus devotos, Ibiapina, certamente, viveu o seu calvário antes da morte. A sua “agonia” chega ao fim “quando foi 2 horas da tarde rendeu a alma ao Creador! Nessa ocasião ouviu-se um trovão, viram-se alguns relâmpagos e cahiu uma chuvinha!” (NOGUEIRA, 1888, p. 219).

Percebemos a presença de pessoas nos seus últimos momentos, uma prática muito recorrente na sociedade oitocentista, como assinala Reis:

[...] no passado as pessoas se preparavam diligentemente para a morte. A boa morte significava que o fim não chegaria de surpresa para o indivíduo, sem ele prestasse contas aos que ficavam e também os instruisse sobre como dispor de seu cadáver, de sua alma e de seus bens terrenos (REIS, 1991, p. 92).

Todo esse ritual da boa morte, Ibiapina realizou tendo a presença do padre José Eufrosino, para ministrar a extrema unção dos enfermos. Em caso de pessoas ricas ou participantes do clero, essa prática era comum, porém entre os populares era raridade isso ocorrer. Aos que estavam presentes, Ibiapina deu suas últimas instruções, entre as quais: “a recusa de pompas e solenidades para o seu sepultamento” (NEVES, 2019, p. 114).

Com relação ao tema morte, Ginzburg, fazendo referência a Robert Hertz diz: “A morte não constitui o fim da vida do corpo no mundo: não é o fato biológico, mas o ato social – os funerais – que separa os que se vão dos que ficam” (2001, p. 88). Essa separação do líder espiritual e dos seus fiéis, biologicamente falando, é o início de como a memória é trabalhada por aqueles que ficam, para que o falecido seja lembrado e venerado.

O sepultamento foi registrado assim: “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 apud NEVES, 2019, p. 115). A orfandade dos seus seguidores é bem nítida nesse relato, quando chega-se a comparar a perda do líder religioso ao fim do mundo. Percebemos o sentimento de paternidade dos fiéis e até uma desorientação, sem saber o que fazer na ausência do padre, que agora é eterna. A partir da morte de Ibiapina, os seus seguidores buscaram, em outras pessoas, preencher essa lacuna, o que irá acontecer alguns anos depois.

A construção do imaginário e a sua relação com a memória ocorre em vida e continua com a morte. Aqui descreveremos alguns fenômenos que tinham o intuito de preservar a imagem do padre aos seus seguidores. Alguns desses fatos extrapolam o mundo real, escapando

de qualquer racionalidade, conquanto remetem a crenças populares, ao sobrenatural. Como exemplo, temos esse fragmento:

Estas santas missões são verdadeiras apoteoses da religião catholica, de onde nem sempre os efeitos funestos do fanatismo ausentam-se [...] Lembro-me que um velho preto do engenho paterno contava, com uma convicção inabalável, que, de uma feita, vira o santo padre Ibiapina fazer com que uma horrível chuva que cahia na villa não atingisse a latada onde pregava ás multidões silenciosas de crentes. De outra feita, a um simples aceno seu, césara um berreiro infernal, produzido por batrachos, habitantes de uma lagoa próxima. E como estes conhecemos muitos outros milagres do taes santos missionários (A NOTICIA, 07/11/1896, capa).

Esse é um exemplo de narrativas populares que permearam as mentes de várias pessoas devotas, para afirmar que Ibiapina de fato era um “homem santo”. Percebemos que a imagem do padre está atrelada ao misticismo, uma característica da religiosidade popular tão presente nos sertões do atual Nordeste. Ainda nesse mesmo relato, o Sr. Antônio Estanislao viu Ibiapina e descreveu, assim, esse encontro:

Uma ocasião eu e meu pae fizemos-lhe uma visita. Apareceu-nos sentado em uma cadeirinha, (estava paralytico), empurrado por uma *freira*. Recordo-me ainda, com saudades, d’aquelle tempo em que beijei-lhe a encarquilhada mão, convencido de que beijava a mão de um santo! Contam que sua santidade é tão evidente que dias após a sua morte tresandava do seu tumulo um cheiro inebriante de rosas, semelhante ao que tresanda dos oratorios de família (A NOTICIA, 07/11/1896, capa).

São discursos como esse que são transmitidos de geração em geração, fazendo com que as pessoas sejam levadas por esse misticismo, pois o “imaginário alimenta o homem e fá-lo agir. É um fenómeno colectivo, social e histórico” (LE GOFF, 1994, p. 16). Essas narrativas fantásticas alimentam a religiosidade popular, uma vez que todos acabam abraçando um mesmo ideal de manterem vivas as histórias e os feitos do seu líder.

Outras tantas narrativas desse *corpus* imaginário chegaram aos nossos dias. Para mencionar mais um exemplo, narra-se que, em uma missão em Barbalha-CE, os senhores de engenho não pararam os seus trabalhos:

O Reverendíssimo Missionário fulminou do púlpito aqueles que, por motivos de avareza, deixassem de comparecer à missão, mandando calar todos os engenhos. Alguns teimaram e foram imediatamente punidos. Dois ou três engenhos quebraram-se na manhã seguinte, uma moenda de ferro embirrou e não quis dar um passo; talvez respeitasse mais o preceito apostólico do que seu dono. Uma casa ardeu em chamas, e os seus proprietários assim castigados serviram de exemplo (COMBLIN, 2011, p. 38).

É bem notório aqui, segundo mais uma crença, a exclusividade que Ibiapina determinava em torno de si, quando não admitia outras atividades enquanto estivesse realizando a sua missão. Outro ponto a ser analisado é o fato dos engenhos terem amanhecido quebrados, só por conta da força da voz do padre. Porém, Ibiapina tinha todo um aparato para realizar as missões e que, possivelmente, esses fatos não ocorreram pelo simples fato de obediência à fala do padre. Mesmo que, na atualidade, essas manifestações nos causem questionamentos, isso não era realizado por parte dos seus fiéis, que acreditavam que Ibiapina tinha poderes sobrenaturais e isso era o que importava.

O outro exemplo vem da cidade de Triunfo-PE, onde se narra:

Por três vezes o açude de Triumpho estourou, porque o paredão não sustentava o volume d'água. Padre Ibiapina vendo a aflição da população com água do açude indo embora, pediu ao povo que forrasse a parede com folha de marmeleiro e cobrisse com terra e barro, sem porém utilizar pedras. Afirmando que enquanto a Casa de Caridade estivesse em atividade o açude de Triumpho não mais arrombaria. E assim aconteceu, pois na década de 50, quando a Casa não mais recebeu órfãs e beatas, o açude aos 19 de abril de 1952 estourou, causando grandes prejuízos (LOPES, 2004, p. 177).

Era recorrente, entre os missionários do período, a prática da “profecia”. E mesmo que isso não ocorresse, as pessoas criavam uma expectativa em torno das palavras desses líderes espirituais e sempre iam ter alguém para lembrar, pois essas “profecias” eram passadas de geração a geração. Com a morte do “pai espiritual,” alguns se achando como seus legítimos herdeiros foram às esferas judiciais. Em uma apelação civil registrada no *Jornal de Recife*, se encontrava: “de Bananeiras, Apellante o juízo – apellados os herdeiros do Dr. Padre José Antonio Pereira de Maria Ibiapina” (04/09/1884, p. 2). Infelizmente, a fonte não dá maiores detalhes sobre a apelação que os ditos “herdeiros de Ibiapina” estavam pleiteando. Mas o fato é que muitos que continuaram nas Casas de Caridade assumiram-se tanto como herdeiros espirituais quanto civis.

Era costume entre as beatas da Caridade, após entrarem na ordem, acrescentar o sobrenome Ibiapina ao seu nome, em uma demonstração de aproximação ou respeito para com o sacerdote. Em alguns jornais do período, uma vez ou outra, foram vistos alguns pedidos, como esse:

[...] venho por meio desta pedir uma esmola pelo amor de Deus a estes bondosos corações que se compadeçam desta pobre viúva com 7 filhos, sendo 6 orphãos e que tem uma numerosa família, e que não tem o pão de cada dia para os remir. [...] Sou filha da cidade de Areia, e sou da ordem do padre Ibiapina, estou morando em Olinda. [...] A freira, Antonia Maria Ibiapina (JORNAL DE RECIFE, 19/07/1884, p. 2).

Essa era uma forma dessas pessoas tentarem sobreviver, o uso do nome Ibiapina que ainda marcava a imprensa escrita. Aos poucos, essas *beatas* e os *beatos* envelheceram e morreram, assim como as Casas de Caridade que foram fechadas. Desse modo, outras formas de preservar a memória de Ibiapina foram criadas. O local do sepultamento de Ibiapina, por exemplo, se tornou, aos poucos, local de peregrinação, como ocorreu em outros momentos na Europa e que, progressivamente, essa ideia foi ganhando corpo aqui no Brasil, “pois começava a verificar-se: aquela em que a morte de um dos ‘santos padres’ pregadores no decorrer de uma missão, consagrava de um modo o lugar e lhe dava, pela presença de um corpo venerado, as características de um centro de peregrinação” (CHÂTELLIER, 1994, p. 126-127). E foi nos arredores da Casa de Caridade de Santa Fé-PB, que os devotos se reuniram, onde o seu “santo” foi enterrado.

Com esse lugar de peregrinação, ocorre a criação de uma tradição inventada, que diz respeito a:

[...] um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado (HOBSBAWN, 1997, p. 9).

Essa ligação com o passado – uma maneira de vivenciar mesmo que sem a matéria física, mas estar no lugar que o seu “santo” esteve, olhar alguns objetos que ele tocou, usar de toda uma simbologia para sacralizar aquele local ou aquele momento – proporciona aos novos devotos uma maneira de manter viva a chama da devoção na “santidade” de Ibiapina.

Além das tradições que foram criadas, é “difícil imaginar formas de louvação que já não tivessem sido empregadas a essa altura, mas invenção de nomes de lugares em homenagem” (BURKE, 1994, p. 119). Ao padre Ibiapina são frequentes, tanto no referido santuário como também em algumas cidades por onde passou. Ruas, prédios públicos, açudes, bandas musicais, entre outras elementos recebem o seu nome, como uma forma das pessoas lhe renderem homenagens.

3.2 Novos missionários, velhas práticas: o legado de Ibiapina

Aqui analisaremos alguns “discípulos” que, indiretamente, o padre Ibiapina influenciou, pois “foi imitado por Antônio Conselheiro, pelo padre José Tomás de Albuquerque, que no Ceará realizou obras missionárias, e pelo padre Cícero Romão Batista” (LOPES, 2004, p. 53). Essa “orfandade” coloca os devotos de Ibiapina na busca por novos missionários, que tentam preencher sua lacuna deixada.

Como mostrado no segundo capítulo, a última viagem de Ibiapina ocorreu para Triunfo-PE, quando voltou carregado nos ombros pelos seus fiéis até a Casa de Caridade de Santa Fé-PB, de onde não saiu mais. Nesse período, surge Antônio Conselheiro:

[...] no interior da Bahia, em 1876 – vinte anos antes de Canudos! – depois de ter percorrido outras Províncias cujas populações viviam na mais negra miséria, não era um simples “profeta” a apregoar o fim do mundo. Era um homem que trabalhava, tinha uma profissão definida, a de pedreiro, e construía igrejas, muros de cemitérios, erguia, com seus adeptos, barragens nas zonas assoladas pelas secas, o que fez em dezenas de lugares. Enquanto isso, sua popularidade crescia, chegando ao proselitismo. Não anunciava somente desgraças, mas também dias mais felizes para os que sofriam (FACÓ, 1976, p. 91).

Observamos que essa forma de trabalho realizada por Antônio Conselheiro lembra muito o modo pelo qual Ibiapina iniciou seus trabalhos missionários, no interior do atual Nordeste. Apesar de ter ganhado notoriedade no interior da Bahia, a essa altura já tinha percorrido os sertões de Pernambuco e Sergipe. É bem notório que, em algum momento das missões de Ibiapina, Antônio Maciel tenha participado, principalmente, no primeiro momento que Ibiapina passou no Ceará, entre 1862 e 1865. Outra semelhança com as pregações de Ibiapina era o fato de não pregar sobre o fim do mundo, que era uma característica dos Capuchinhos italianos, mas sobre o momento presente. Assim, passou a realizar:

[...] novenas e procissões em homenagens aos santos, construindo capelas e reparando muros de velhos cemitérios, manifestando “dons terapêuticos e curas extraordinárias”, angariando fama e movimentando as populações das localidades por onde passava, pois as pessoas queriam ouvi-lo e consultá-lo. [...] chegou a ficar conhecido como Irmão Antônio (POTIER, 2012, p. 131).

A vida pregressa de Antônio Conselheiro foi marcada por brigas entre sua família e os Araújo, onde sofreu algumas perdas familiares. Conseguiu estudar e assumiu os negócios do pai, que tinha uma casa de comércio falida. Fechado o antigo comércio do pai, Antônio chegou

a lecionar, mas “emprega-se como caixeiro. Demora-se, porém, pouco ali. Segue para Campo Grande, onde desempenha as funções modestas de escrivão do Juiz de Paz. Daí, sem grande demora, se desloca para Ipu. Faz-se solicitador, ou requerente no fórum” (CUNHA, 2002, p. 193).

Na sua vida pessoal, casou-se, em 1857, mas sua esposa acabou fugindo com um policial. Movido pela humilhação, “a partir desse momento, teria passado a vagar pelo sertão em busca dos traidores para vingar a desonra, dando início à vida errante que o notabilizaria no sertão” (HERMANN, 2003, p. 140). Essa vida durou cerca de dez anos, quando acabou sendo preso acusado de matar a mulher e, por falta de provas, foi solto e continuou a sua vida de peregrinações.

Apareceu nos sertões de Pernambuco e Sergipe, em 1874, quando:

[...] chegou, como em toda a parte, desconhecido e suspeito, impressionando pelos trajes esquisitos – camisolão azul, sem cintura; chapéu de abas largas, derrubadas, e sandálias. Às costas um surrão de couro em que trazia papel, pena e tinta, a *Missão abreviada* e as *Horas marianas* (CUNHA, 2002, p. 196).

A sua aparência chamava atenção onde chegava, porém, um detalhe que merece menção aqui é Antônio possuir uma edição do livro *Missão Abreviada*, que foi publicado em Portugal pelo padre Manoel José Gonçalves Couto, em 1859, que era um livro-guia para realizar missões e “a organização da obra é composta por um conjunto de textos divididos com os títulos de ‘meditações’, ‘instruções’ e relato sobre a ‘vida dos santos’” (OLIVEIRA FILHO, 2019, p. 330). Com esse livro, tanto os sacerdotes como os leigos poderiam se orientar e realizar as missões nas localidades em duas semanas.

O que torna curioso é o fato de como esse exemplar tenha chegado às mãos de Antônio, uma vez que estava embrenhado nos sertões e que, provavelmente, só tenha passado por dois caminhos: “1) a atuação de ordens católicas nas ‘Santas Missões’ do século XIX, em especial os Capuchinhos, e 2) através de um promissor comércio livreiro que trazia novidades das publicações portuguesas para o Brasil” (OLIVEIRA FILHO, 2019, p. 331). Esse livro serviu de base para as prédicas e “missões” que o Conselheiro realizou.

Aos poucos, alguns fatos novos ganharam espaço na imprensa oitocentista, que transcreveu, em suas linhas, a aparição de um “novo” missionário, no interior da Bahia, em 1876:

Esse individuo apareceu em diversos logares desta província e ultimamente na Missão da Saúde, no termo de Itapicurú, dizendo-se um enviado de Christo e affectando, com a maior hypocrisia, grandes virtudes, com os cabelos crescidos sobre os hombros e as barbas longas, mettidos em uma túnica azul, de pés descalços; insinuava-se no animo da população daquella localidade, pregando doutrinas errôneas e supersticiosas com que adquiria fanáticos adeptos e desmoralizando em suas predicas as autoridades e até os vigários locaes (DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO, 11/07/1876, p. 2).

Coincidência ou não, no mesmo ano que Ibiapina deixa as missões, Conselheiro surge com práticas que lembram o seu antecessor, assim como o uso das vestimentas que eram utilizadas pelos *Beatos* ou *Gideões* de Ibiapina, esses que realizavam os trabalhos externos das Casas de Caridade e que faziam as ações de pedir esmolas nas feiras e em outros lugares. Entre os dois *Beatos* mais conhecidos de Ibiapina, estão o Irmão Ignácio, que foi até o Rio de Janeiro, na época da grande seca (1877-1879), e o Irmão Antônio Modesto, que escreveu alguns traços biográficos do referido padre. Outro detalhe, na matéria do periódico carioca, é o fato dos seus seguidores já serem taxados de *fanáticos* e de praticarem crenças supersticiosas, características dos sertanejos na sua religiosidade popular, já referenciada aqui antes.

Já, em outro artigo jornalístico, se faz referência que as práticas de Conselheiro se assemelham às de Ibiapina:

Chamava se Antonio e o povo o denominava o *Conselheiro*. Passou por Sergipe aonde fez adeptos. Pedia esmola e só aceitava o que suponha necessário para sua subsistencia. No que divergia dos nossos mendigos vulgares. Não tinha doutrina sua, e andava munido de um exemplar das *Horas Mariannas*, era um missionário a seu geito. Com tão poucos recursos fanatizou as populações que visitou, que o tinham por *Santo Antonio Aparecido!* Pregava contra os *pentes de chifre e chales de lã*, e as mulheres queimavam estes objectos o para satisfazer. [...] Antonio Conselheiro, em algumas cousas pelos menos, parece ter-se inspirado no exemplo de um celebre missionário do Norte, também filho do Ceará, o padre Ibiapina (DIARIO DE NOTICIAS, 09/05/1897, capa).

Como podemos ver, seguindo o exemplo de Ibiapina e de outros missionários, Antônio lançava mão da “fogueira da luxúria”, pois continuava a queimar objetos de vaidade como também de distração, a qual já fizemos referência nesse trabalho. Em outro artigo, temos: “se tem conduzido o auditório a actos de selvageria, obrigando as mulheres a cortarem seus cabellos, queimarem os chalés e até as botinas, como objeto de luxo condemnados pela religião...” (O GLOBO, 06/07/1876, capa). Podemos perceber práticas em que as mulheres deviam submissão aos homens e vemos, ainda, uma questão do “fardo de Eva”, que, por muito tempo, as mulheres carregaram, como sendo as culpadas pela entrada do pecado no mundo.

Se por um lado as mulheres deviam ter essa submissão, era a uma figura feminina que as orações se voltavam durante as missões: a devoção à Maria, outro ponto de convergência entre os dois personagens, quando o próprio Ibiapina, conforme já dito, substituiu o sobrenome Pereira pelo *Maria*, em razão da sua devoção. O uso da imagem de Maria nas missões, tanto de Ibiapina como de Conselheiro, foi uma forma a mais de unir as pessoas em torno dos seus ideais, pois “o culto a Mãe de Jesus já era uma tradição da religiosidade brasileira, mas se intensificou com a proclamação do dogma da Imaculada Conceição, em 1854” (BANDEIRA, 2003, p. 68-69).

A imagem de Maria traz uma certa proximidade com os sertanejos, com o modo humilde e simples de vida ao qual esses indivíduos se viam nessa figura, além de interceder em suas orações por ela. Ademais, os vários “títulos” atribuídos à Maria são originários da religiosidade popular, como uma forma de buscar essa aproximação entre as pessoas e o sagrado, no caso aqui representado pela mãe de Jesus:

Também chamada de Nossa Senhora das Dores, essa imagem está presente nas narrativas de Antônio Conselheiro e foi constantemente exaltada como aquela que sofre junto aos mais necessitados (OTTEN, 1990). Assim, Maria comunica ao sertanejo a sua sensibilidade à dor por eles vivenciada e, portanto está repleta de significados e de respostas religiosas à situação vigente (LIMA, 2014, p. 112).

O uso da imagem de Maria é bem oportuno para Conselheiro, haja vista que, poucos anos antes, a Igreja Católica tinha proferido o dogma da Imaculada Conceição e falava-se de “aparições” da Virgem, em Lourdes, na França. Mesmo que seus seguidores não soubessem disso, o fato é que muitos viam uma aproximação de Maria com aquele povo, tanto por conta do sofrimento como também pela questão da pobreza.

Em alguns momentos, essas missões de Antônio Conselheiro são bem aceitas por onde passam, chegando a ter o aval de alguns padres, embora já para outros tornam-se motivo de discordâncias, como podemos ver nesse relato: “Acompanhado de duas mulheres, que diz serem duas professoras, vive a resar terços e ladainhas, e a pregar e dar conselhos às multidões que reúne onde lhe permitem os parochos; e movendo sentimentos religiosos, sai arrebanhando o povo e guiando-o a seu gosto” (O GLOBO, 06/07/1876, capa). E foi nessa condução do povo, de pessoas que tentavam fugir de uma situação de miséria, de abandono do poder público, agora com a República, que formaram o Arraial de Canudos.

Alguns alertas de autoridades eclesiásticas já eram realizados:

[...] quatorze anos antes de deflagrar a Campanha de Canudos, já em 1882, o arcebispo da Bahia expedira circular aos vigários do interior, alertando-os contra as atividades do Conselheiro, que estaria “perturbando as consciências e enfraquecendo, não pouco, a autoridade dos párocos destes lugares”, e proibindo terminantemente que os paroquianos se reunissem para ouvir suas prédicas. No ano que antecede a luta armada contra Canudos, é enviada ao lugarejo uma missão religiosa para tentar dissolver o ajuntamento, que já era bem numeroso (FACÓ, 1976, p. 51-52).

Esses alertas de nada adiantaram, pois os sertanejos continuaram a seguir Conselheiro e a formar o Arraial de Canudos, uma vez que a utilização de uma missão religiosa oficial da Igreja não foi capaz de dispersar essa multidão em torno dele. Em outros momentos, essa estratégia funcionou como forma de apaziguar tensões sociais, mas as pessoas não foram convencidas por essas missões oficiais, em uma demonstração de apoio total e de fé na figura de Antônio Conselheiro, estando dispostas a tudo para permanecerem com o seu líder.

As peregrinações cessaram e o arraial foi crescendo, chegando a uma população estimada entre 20 a 30 mil pessoas. Tal fato não passou despercebido das autoridades locais e federais, que acusavam Conselheiro e seus seguidores de serem contra a recém formada República. Após quatro expedições militares, Canudos foi totalmente destruído, tendo o seu líder sido morto, durante as investidas do exército brasileiro. Nesse desfecho:

A cena – real, concreta, iniludível – aparecia-lhes aos olhos como se fora uma ficção estupenda, naquele palco revolto, no resplendor sinistro de uma gambiarra de incêndios. [...] Desaparecia inteiramente a casaria. Diante dos espectadores estendia-se, lisa e pardacenta, a imprimadura, sem relevos, do fumo. Recortava-se, a rubro e sem brilhos – uma chapa circular em brasa – um sol bruxuleante, de eclipse (CUNHA, 2002, p. 547).

Com a queda de Canudos, os olhos se voltam para o Ceará, mais precisamente na região do Cariri, onde, nesse período, o número de romarias vinha numa crescente, por conta de outro personagem: o padre Cícero, natural do Crato-CE, nascido em 1844, filho de comerciante, que ingressou no Seminário de Fortaleza-CE, aos vinte e um anos. Provavelmente, o jovem Cícero, indiretamente, teve contato com alguma atividade do padre Ibiapina, no Cariri cearense, região atingida pela epidemia do cólera, em 1862, que vitimou o pai de Cícero. Apesar do trágico acontecimento, Cícero ingressou no Seminário. Com várias dificuldades financeiras para manter os estudos, o jovem seminarista teve suas despesas custeadas por um padrinho. Porém, havia algo mais, para além das dificuldades financeiras:

[...] sua passagem pelo seminário poderia ser apresentada como relativamente tranquila, não fossem algumas objeções feitas quando ele estava na metade do curso,

que partiram do Conselho de Ordenação, pelo fato de Padre Cícero se considerar um seminarista que tinha visões sobrenaturais (MAGALHÃES, 2012, p. 13).

Mesmo com todas essas objeções, o Conselho aprovou a sua ordenação, em 1870. Após ordenado, Cícero ficou com trabalhos auxiliares, no Crato, recebendo um convite para celebrar as festividades natalinas e de ano bom, no povoado vizinho, o Juazeiro, que contava apenas com uma capela, seis casas e algumas choupanas. Após as missas de final de ano, foi convidado a permanecer no lugar.

Diferentemente de Ibiapina, o padre Cícero se fixou em um lugar específico e iniciou seus trabalhos religiosos:

[...] nos primeiros anos de ofício dedicou-se à catequese e a recuperação religiosa da população, promovendo novenas e romarias e angariando recursos, que lhes eram dados como esmolas, nas fazendas vizinhas, ganhando fama nas cercanias e consolidando-se como líder e mentor espiritual daquele povo. A partir da disciplina e da ordem impostas aos que o rodeavam, o padre conseguiu que o povoado prosperasse (POTIER, 2012, p. 144).

Percebemos que a recuperação religiosa, a qual Cícero iniciou, fez com os seus devotos começassem a voltar suas vidas para a igreja, mais precisamente para as palavras do referido padre, que, aos poucos, foi ganhando fama ao redor do povoado. Utilizou-se de elementos já conhecido dos sertanejos, para, dessa forma, introduzir práticas visivelmente alinhadas com certo catolicismo popular.

O nome de padre Cícero ganha popularidade por conta de dois fatos, sendo o primeiro um sonho em 1872, no qual afirmava ter visto o próprio Jesus Cristo e os apóstolos, quando Jesus pede que Cícero cuide do seu povo, fazendo uma referência aos pobres. O segundo fato, ocorrido em 1889, diz respeito ao “milagre da hóstia”. Antes desse ocorrido que gerou grande repercussão no meio eclesiástico e social brasileiro, em um artigo do jornal *Vanguarda*, encontramos essa passagem:

Na serra de S. Pedro o benemérito padre Cícero Romão Baptista tem ocupado o púlpito estes últimos domingos exortando aos seus parochianos sobre a necessidade indeclinável e a vantagem incotestavel e açudar a terra secca e fertilizar o terreno estéril, prevenindo-se assim todos os horrores das seccas, que de tempos em tempos fazem sua revolução ao nosso clima. N’este empenho ele tem concitado aos que podem que façam por si mesmo seus reservatórios d’agua, e aos pobres mesmo tem animado demonstrando com toda a evidencia que devem reunir-se em associação para tirarem da união a força que falta ao individuo isolado, mas que chega e até sobra na pujança da collectividade. E com efeito a força vem da união: 12 operarios pobres com o auxilio mutuo de seu trabalho e de seus recursos podem constituir para si o

patrimônio da riqueza e da independência, que nenhum rico será jamais capaz de dar-lhe (VANGUARDA, 15/04/1888, capa).

Percebemos, nessa narrativa, uma prática recorrente da parte de Ibiapina que era a construção de açudes, para tentar amenizar os períodos de seca do Nordeste. A diferença é que, enquanto Ibiapina ditava os trabalhos no lugar da obra, Cícero incentivava ao trabalho em mutirão, uma prática muito utilizada pelo seu antecessor. Outro detalhe é o discurso em torno da união dos pobres por essa causa, mantendo-os ocupados na sua necessidade diária e longe de qualquer discussão em torno da sua emancipação social ou política, fatos recorrentes entre esses dois “líderes religiosos”, de garantirem a ordem das coisas do jeito que estão.

Tanto Antônio Conselheiro como o padre Cícero foram os receptadores dos *Beatos* e *Beatas* de Ibiapina após sua morte, pois:

Com a segunda (leva) vieram os primeiros beatos, em sua maioria oriunda das casas de caridade do Padre Ibiapina espalhadas por todo o Nordeste, principalmente da Paraíba, e com uma missão definida: “morar na Terra da Mãe de Deus, onde o Cristo derramou o seu sangue pela segunda vez para a redenção dos pecadores”. Os beatos se assenhoram das coisas sagradas do povoado, constroem o imaginário do Horto das Oliveiras e do Santo Sepulcro, além de formarem comunidades no povoado e na região. Era a confraria dos beatos do Juazeiro se formando espontaneamente (DANTAS, 2012 apud TOLOVI, 2016, p. 50-51).

Essa “leva” foi mais intensa por conta do episódio do “milagre da hóstia”, conforme relatado no segundo capítulo. A fama de “milagreiro” de padre Cícero rapidamente se espalha na região do Cariri. O suposto “milagre” ocorrido com uma *beata*, que residia na Casa de Caridade do Crato, Maria Madalena do Espírito Santo de Araújo, que era “filha de família pobre, teve uma infância sofrida e aos nove anos órfã de pai, começou a trabalhar para ajudar nas despesas domésticas” (MENEZES, 1998, p. 21-22). Era lavadeira, tinha 28 anos de idade “residente com a família do padre Cícero” (HERMANN, 2003, p. 130) e se tornou símbolo da religiosidade popular daquele período. Mas o milagre nunca foi comprovado cientificamente, pois a beata Maria de Araújo foi submetida à exclusão social e a castigos corporais, na Casa de Caridade do Crato, até a sua morte, enquanto padre Cícero teve as ordens suspensas pelo Bispo do Ceará, fato que vai gerar mais a sua fama.

Como já se percebe, esse “milagre da hóstia” causou discordâncias dentro da Igreja, alguns padres apoiaram abertamente a autenticidade do tal “milagre”, enquanto outros, não. No caso aqui bem específico, o Bispo do Ceará, D. Joaquim, continuava o processo de romanização da diocese, fato esse iniciado pelo seu antecessor, o primeiro Bispo, D. Luiz, que expulsou

Ibiapina do Ceará, e as Casas de Caridade passaram para a responsabilidade dos padres locais. Nessa visão:

Acreditava o Bispo que, dali em diante, prevaleceria a ortodoxia na região, embora não pudesse adivinhar que até mesmo seus diligentes padres eram admiradores de Ibiapina e levavam a sério a profecia do missionário segundo o qual Deus nada faria contra seu povo enquanto existissem as Casas de Caridade. Compreende-se, então, o quanto as beatas do Cariri e seus novos diretores pertencentes ao clero reformista e ardoroso chegariam a desempenhar um papel importante no milagre de Joazeiro (DELLA CAVA, 2014, p. 58-59).

Percebemos que os padres, responsáveis pelas Casas de Caridade, eram admiradores de Ibiapina, mesmo que o poder diocesano houvesse proibido Ibiapina, na década de 1860, de realizar missões no Ceará. Apesar de sua morte e da ascensão do padre Cícero, como protagonista no cenário religioso local, a memória de Ibiapina era preservada pelas Irmãs da Caridade, que eram guardiãs do mais novo fenômeno da fé popular.

Um detalhe que merece atenção é o protagonismo da mulher, pois Ibiapina criou as “Irmãs da Caridade” e padre Cícero organizou um grupo de mulheres para realizar trabalhos consigo, pois em:

[...] alguns pontos padre Cícero seguia o exemplo do padre Ibiapina, ao qual se assemelhava pelo zelo e pela ação independente e obstinada. Da mesma forma que Ibiapina, começou ele a recrutar, desde o início, as mulheres solteiras do povoado para uma irmandade que estava sob sua autoridade direta. Algumas delas tinham sido beatas da Casa de Caridade do Crato, e outra, de Joazeiro, tomavam o hábito pela primeira vez (DELLA CAVA, 2014, p. 64-65).

Tal atitude do padre Cícero seguiu o que Ibiapina já tinha feito anos antes, criar um grupo de pessoas, sobretudo leigos, para realizar os trabalhos e responder por ele, na sua ausência. Mas, com Cícero, a intenção era outra e essas mulheres tiveram um papel decisivo para propagar a imagem do padre Cícero diante dos romeiros, que chegavam ao Juazeiro, onde acreditavam ser a nova “Jerusalém Celeste”. E essa nova irmandade ia em desencontro com a romanização, pois essas *Beatas* do padre Cícero, assim como as de Ibiapina, seguiriam a voz do seu mentor.

Outro ponto foi o fato dos padres diretores estarem divididos entre a Igreja tradicional, aqui representada pelo Bispo do Ceará, e a religiosidade popular, que a essa altura já tinha consagrado o padre Ibiapina como um “santo” e que o padre Cícero já estava nesse caminho. Mesmo os diretores estando na posição de cuidarem das Casas de Caridade, sob a ordem

diocesana, davam crédito aos feitos de Ibiapina e acreditavam nas suas palavras, haja vista que uma profecia de Ibiapina permeava o seu convívio.

Todo esse embate entre o Bispo e os padres tinha, como plano de fundo, a romanização, que “era uma estratégia de dominação, isto é, um plano de ação para controlar os ‘desvios do rebanho’. Fortalecendo o poder de mando do corpo eclesial, a Igreja buscava mais domínio sobre a vida dos fiéis” (RAMOS, 2014, p. 43). E os fatos que se sucederam na região do Cariri começavam a ganhar notoriedade com o advento dos romeiros, para conhecerem o padre Cícero e sua beata Maria de Araújo.

É bom salientar que, no campo político nacional, o Brasil estava passando pela mudança de regime político, com a transição da Monarquia para a República. Com a República, o “governo provisório em 22 de junho de 1890, apresentava propostas evidentes de limitações da esfera de ação da Igreja e de religiosos: reconhecimento e obrigatoriedade do casamento civil, laicização do ensino público, secularização dos cemitérios” (HERMANN, 2003, p. 123). Depois da Proclamação da República, chegou ao fim o regime de Padroado, que vigorava no Brasil desde os tempos de colônia. Todas essas mudanças não passaram despercebidas entre os sertanejos, que percebiam como uma afronta às suas crenças e que seguiriam aquilo que o seu líder espiritual decidisse.

Os fatos que se sucedem, após o “milagre da hóstia” – a excomunhão do padre Cícero, o crescimento das romarias, os conselhos aos romeiros e o seu envolvimento na política da região, chegando a ser prefeito do Juazeiro –, projetam a fama do sacerdote:

Padre Cícero teve e ainda tem mais fama no meio do povo, mas foi pela irradiação e pela sabedoria dos seus conselhos, e em parte também certamente pela perseguição de que foi vítima por parte de certas autoridades eclesialísticas. Mas Padre Cícero quase não saiu de Juazeiro. A sua vocação era totalmente diferente. [...] Padre Cícero era de tipo mais contemplativo, e Padre Ibiapina, de tipo mais ativo (COMBLIN, 2011, p. 14).

Apesar de Comblin afirmar que as vocações eram diferentes entre os dois sacerdotes, percebemos que várias atitudes de Cícero se igualavam às de Ibiapina. O fato realmente é a disseminação da figura de Cícero, que entra no século XX e conta com os meios tecnológicos nascentes ao seu favor, para propagar o seu nome. A condição também de Cícero estar em um local fixo facilitou e ainda provocou a chegada dos seus romeiros, que sabem onde o seu “padim” está, para buscar os seus conselhos e sua proteção.

As décadas de 1880 e 1890 foram marcadas pela atuação desses personagens, que, como percebemos, estavam interligados, por questões de seguidores. Diante dessa ausência, no caso aqui a morte de seus líderes, buscaram outros para tentar suprir essa lacuna nas suas vidas, cada qual ao seu jeito, sendo o atual Nordeste sacudido por esses referenciais de liderança religiosa, seguidos e obedecidos por uma massa de homens e mulheres.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É chegado o momento de concluir as reflexões sobre o padre Ibiapina. No decorrer dessas páginas, foram levantadas questões que até então não tinham ganhado uma análise histórica. Apesar de ser um tema de várias produções acadêmicas, acredito que consegui seguir um caminho diferenciado daquilo produzido antes.

Ao percebermos como a dinâmica das missões ocorria, a partir de uma análise de quem estava *in loco*, podemos ver como os sertanejos eram levados em suas convicções religiosas, crentes de que aquele homem que estava ali conduzindo os trabalhos, proferindo suas prédicas, era um enviado de Deus. Como demonstrado, os sertanejos estavam postos à margem do desenvolvimento, que passava a passos lentos, no Segundo Império, e que, mergulhados em um atraso social e educacional, ficavam sujeitos a serem dominados pelos donos da terra, a qual estavam trabalhando, ou pelo padre, que, naquelas paragens, era o “homem sábio”, pelo acesso às escrituras, num espaço em que o analfabetismo prevalecia.

Em várias passagens, observa-se Ibiapina aliado com fazendeiros, que realizam doações de terrenos, animais e dinheiro, para venderem a imagem de benfeitores da obra da Igreja. Porém, não era apenas isso, almejavam algo a mais, que era o direcionamento das prédicas de Ibiapina para aqueles trabalhadores respeitarem seus patrões, e combaterem tudo aquilo que consideravam que atrapalhasse o andamento de seus interesses. E, assim, Ibiapina fazia, mantendo a ordem vigente e o desejo dos fazendeiros.

É por essas e outras situações apresentadas, que podemos concluir que a causa dos pobres, que tanto se fala que Ibiapina era engajado, buscava protegê-los, foi uma criação, porque, na prática mesmo, esse tema ficava só no discurso. Usava-se dessa temática para se ter algum benefício em torno disso. Basta ver como os sertanejos foram utilizados por Ibiapina na Revolta do Quebra-Quilos, manobrando essas pessoas em defesa daquilo que o padre defendia, e que várias delas foram protegê-lo, para que não fosse preso.

Um outro ponto bem pertinente das nossas reflexões diz respeito às obras erguidas por Ibiapina, sabendo que eram feitas às pressas provocando acidentes. Nesse ponto, às Casas de Caridade, sobre as quais tanto se faz referência, no tocante ao suposto papel determinante para as meninas que por ali passaram, mudando de vida, cabe a ressalva: há que preço? Voltadas para uma rotina de oração, ensino e trabalho, essas meninas estavam sujeitas a se manterem em

um código rígido de conduta e que, para algumas, a fuga era a melhor opção. Sem falar dos maus tratos que algumas passavam com castigos corporais ou coisas do tipo. É uma pena que a maioria dos documentos dessas instituições não foram preservados, o que deixa uma lacuna para se entender melhor como era o seu funcionamento de fato.

Com essas e outras atitudes, Ibiapina se torna um personagem contraditório nas suas ações, pregava uma coisa e realizava outra, conquanto estava em fina sintonia com o sistema. Mesmo que afirmem que as Casas de Caridade serviram como instituição assistencial, nas quais as meninas eram aprontadas para o casamento, tudo leva a crer que não iam além disso, ou seja, não preparavam para a vida, para a aquisição de uma profissão.

Mesmo que essa discussão fique só no campo acadêmico e não chegue aos seus fiéis, que, atualmente, esperam ansiosos o reconhecimento de Ibiapina, pela Igreja Católica, como santo, em um processo que se arrasta desde 1996, não se pode deixar de pensar como, mesmo após a sua morte, a sua devoção continua e, hoje, encontra-se inserido em um “turismo” religioso. Tudo isso passou a ser criado, como vimos, nos anos subsequentes a sua morte, com o intuito de preservar a sua memória. As várias formas de manter o ambiente no qual passou seus últimos dias, a adoção do seu nome a vários lugares (como ruas, praças, prédios públicos e outras denominações) fazem com que o nome de Ibiapina permaneça em nosso meio.

Mesmo com o advento do sistema republicano e o alvorecer de um novo século, a situação religiosa nos sertões não mudou, até porque os sertanejos criaram novas formas de interpretações daquilo que consideram sagrado. É assim quando surge Antônio Conselheiro, que muitos devotos de Ibiapina seguiram até serem mortos no Arraial de Canudos.

O Conselheiro foi morto, porém os fiéis se direcionaram para o Juazeiro, onde eventos religiosos ocorreram. As romarias em busca de visitar a “Nova Jerusalém Celeste” cresceram e, com isso, o padre Cícero terminou, o século XIX, sendo o grande expoente da religiosidade dos sertanejos. A mística em torno de Cícero atraía os sertanejos, mesmo que não aceitassem as determinações do bispado do Ceará e da Santa Sé, que só faziam com que aumentasse ainda mais a devoção perante o padre.

Essa é e continua a ser uma tônica nos sertões da atual Região Nordeste, e podemos ver que, quanto ao espaço de tempo que trabalhamos nesse estudo, surgem três missionários que os sertanejos se dedicaram. Nessa perspectiva, essas pessoas passaram a acreditar que estavam vivendo um período de mudanças e que esses personagens eram o caminho para se obter dias melhores.

REFERÊNCIAS

- ALEXANDRE, Juciello Ferreira. **Quando o anjo do extermínio se aproxima de nós: representações sobre o cólera no semanário cratense O Araripe (1855-1864)**. 2010. 257 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2010.
- ARAÚJO, Francisco Sadoc de. Padre Ibiapina e o Seminário de Olinda. **Revista do Instituto do Ceará**, Fortaleza, p. 267-280, 1992.
- AZEVEDO, Thales. **O catolicismo no Brasil: um campo para a pesquisa social**. EDUFBA: Salvador, 2002.
- BANDEIRA, Andréa. **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 de Pe. Ibiapina (1860-1883)**. 2003. Dissertação (Mestrado em História do Nordeste e do Brasil) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.
- BARROS, José D'Assunção. História cultural e história das ideias. **Cultura – Revista de História e Teoria das Ideias**, v. 21, p. 259-286, 2005.
- BURKE, Peter. **A fabricação do rei: a construção da imagem pública de Luís XIV**. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Ed., 1994.
- CAPELATO, Maria Helena Rolim. **A Imprensa na História do Brasil**. São Paulo: Contexto/EDUSP, 1988.
- CARVALHO, Ernando Luiz Teixeira de. **A missão Ibiapina**. Passo Fundo: Bertheir, 2008.
- CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Tradução de Maria Lourdes Menezes. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- CHÂTELLIER, Louis. **A Religião dos Pobres: as fontes do cristianismo moderno, séc. XVI-XIX**. Tradução de Teresa Antunes Cardoso. 1. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.
- COMBLIN, Joseph Jules. **Padre Ibiapina**. São Paulo: Paulus, 2011.
- COSTA, Francisco Augusto Pereira da et al. **Anais pernambucanos, vol. 9, 1824-1833**. Recife: FUNDARPE/Diretoria de Assuntos Culturais, 1983. (Coleção pernambucana, 2ª. fase).
- CUNHA, Euclides da. **Os Sertões (Campanha de Canudos)**. 4. ed. São Paulo: Editora Martin Claret, 2002.
- DELLA CAVA, Ralph. **Milagre em Joazeiro**. Tradução de Maria Yedda Linhares. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- DESROCHERS, Georgette; HOORNAERT, Eduardo (Org.). **Padre Ibiapina e a igreja dos pobres**. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

DÖLLINGER, Johann Joseph Ignaz von; MENESES, Djacir; BARBOSA, Rui. **O papa e o Concílio**. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1977-1978. (Obras completas de Rui Barbosa; v. 4, t. 1, 1877).

DUARTE, José Paulino. Padre Ibiapina. Transcrição da **Revista do Instituto do Ceará**, Fortaleza, ano XXVIII, p. 93-98, 1914.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. 4. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

ELLIS, Myriam et al. **O Brasil Monárquico, v. 4**: Declínio e Queda do Império. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. (História Geral da civilização brasileira; t. 2; v. 4).

FACÓ, Rui. **Cangaceiros e Fanatismo**: gênese e lutas. 4. ed. Rio de Janeiro. Editora Civilização Brasileira, 1976.

FRAGOSO, Frei Hugo. Nordeste do Segundo Império - O apaziguamento do povo rebelado mediante as missões populares. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 17, n. 1/2, p. 45-92, 1985/1986.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. **Homens livres na ordem escravocrata**. 4. ed. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

FREYRE, Gilberto. **Sobrados e Mucambos**: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. São Paulo: Global Editora, 2013.

GINZBURG, Carlos. **Olhos de madeira**: nove reflexões sobre a distância. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GRAHAM, Richard. **Clientelismo e política no Brasil do século XIX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

HERMANN, Jacqueline. Religião e política no alvorecer da República: os movimentos de Juazeiro, Canudos e Contestado. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (Org.). **O Brasil Republicano, vol. 1**: O tempo do liberalismo excludente: da Proclamação da República à Revolução de 1930. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 121-160.

HOBSBAWN, Eric. Ranger, Terence (Org.) **A invenção das tradições**. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HOORNAERT, Eduardo. **A Igreja no Brasil-Colônia (1550-1800)**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. **Crônicas das Casas de Caridade fundadas pelo Padre Ibiapina**. Fortaleza: SCECE, 2006.

_____. **Crônicas das Casas de Caridade fundadas pelo Padre Ibiapina**. São Paulo: Loyola, 1981.

IGLÉSIAS, Francisco. **O Brasil monárquico: o processo de emancipação**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. (História Geral da civilização brasileira; t. 2; v. 3).

KARSBURG, Alexandre de Oliveira. Os apóstolos dos sertões brasileiros: uma análise sobre o método e os resultados das missões religiosas dos capuchinhos italianos no século XIX. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 55, p. 51-64, jan./jun. 2015.

LAPLATINE, François; TRINDADE, Liana Sálvia. **O que é imaginário**. São Paulo: Brasiliense, 2003. (Coleção primeiros passos, nº 309).

LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

LEMAÎTRE, Nicole; QUINSON, Marie-Thérèse; SOT, Véronique. **Dicionário Cultural do Cristianismo**. São Paulo: Loyola, 1999.

LIMA, Danielle Ventura Bandeira de. **Devoção e Santidade nas Casas de Caridade: A Idealização Mariana do Padre Ibiapina**. 2014. 299 f. Tese (Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2014.

LIMA, Luciano Mendonça de. **Derramando susto: os escravos e o Quebra-Quilos em Campina Grande**. Campina Grande: EDUFCEG, 2006. (Coleção Outras Histórias, n. 1).

LOPES, Diana Rodrigues. **Padre-Mestre Ibiapina e a Casa de Caridade de Triunfo-PE**. 1. ed. Santa Cruz da Baixa Verde: Gráfica Folha do Interior, 2004.

MAGALHÃES, Maria de Fátima Oliveira. **Imagens contraditórias da figura popular de Padre Cícero: mitificação e desmitificação**. 2012. 124 f. Dissertação (Mestrado em Literatura) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

MARIZ, Celso. **Ibiapina, um apóstolo do Nordeste**. 2. ed. João Pessoa, Editora Universitária/UFPB, 1980.

MENEZES, Fátima. **Padre Cícero: do milagre à farsa do julgamento**. Recife: Bagaço, 1998.

NASCIMENTO, Diógenes Faustino do; CAVALCANTI, Carlos André Macêdo. Expressões linguísticas e visuais na historiografia do padre Ibiapina. **Revista Campo do Saber**, v. 5, n. 1, p. 1-14, jan./jun. 2019.

NEVES, Gilvan Gomes das. **“O passado é a morte das coisas” - Padre Ibiapina: ante o esquecimento, a memória em construção**. 2019. 229 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião), Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2019.

NOGUEIRA, Paulino. O Padre Ibiapina. **Revista do Instituto do Ceará**, Fortaleza, ano II, p. 157-220, 1888.

OLIVEIRA, Maria Luiza Ferreira de. O Ronco da Abelha: resistência popular e conflito na consolidação do Estado nacional, 1851-1852. **Almanack Braziliense**, n. 1, p. 120-127, maio 2005.

OLIVEIRA, Noemia Dayana de. **O parlamentar do silêncio**: atuação política do deputado Ibiapina na Assembleia Legislativa Brasileira (1834-1837). 2019. 166 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Campina Grande, 2019.

OLIVEIRA FILHO, Roberto V. de. A Missão Abreviada do Padre Couto (1859) nas tramas do Juazeiro encantado. **Em Perspectiva**, v. 5, n. 1, p. 326-345, 2019.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Em busca de uma Outra História: Imaginando o Imaginário. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 15, n. 29, p. 9-27, 1995.

PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). **Fontes históricas**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2008.

_____; LUCA, Tavares Regina de (Org.). **O historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2008.

POLESE, Edna da Silva. **Movimentos messiânicos na produção ficcional da segunda metade do século XX**: a figura do líder. 2010. 263 f. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.

POTIER, Robson William. **O sertão virou verso o verso virou sertão**: sertão e sertanejos representados e ressignificados pela literatura de cordel (1900-1940). 2012. 175 f. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2012.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. **O meio do mundo**: Território sagrado em Juazeiro do Padre Cícero. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2014.

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

RIBEIRO, Josiane Maria de Castro. **Entre a persistência do corpo e o corpo em festa**: uma análise das missões do padre Ibiapina no Ceará (1860-1883). 2003. 114 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2003.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa, Tomo III**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papyrus, 1997.

RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François. **Para uma História Cultural**. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

SOUTO MAIOR, Armando. **Quebra-Quilos**: lutas sociais no outono do Império. São Paulo: Ed. Nacional; [Brasília]: INL; [Recife]: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978.

TOLOVI, Carlos Alberto. **Padre Cícero do Juazeiro do Norte**: a construção do mito e seu alcance social e religioso. 2016. 233 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016.

VERAS, Elias Ferreira. **O “echo das maravilhas”**: o jornal A Voz da Religião no Cariri e as missões do padre Ibiapina no Ceará (1860-1870). 2009. 146 f. Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

VIEIRA, Luiz Maciel Mourão. O uso do jornal como fonte de pesquisa. In: SEMANA DE HISTÓRIA DA UECE, 17, 2013, Fortaleza. **Anais...**, Fortaleza: UECE, 2013, p. 1-16.

Fontes

A FAMILIA MAÇONICA: Jornal dedicado aos interesses da Maçonaria, da Civilização e da Humanidade, Rio de Janeiro, ano 3, n. 15, p. 2, 16 dez. 1874.

A NAÇÃO: Jornal Politico, Commercial e Litterario, Rio de Janeiro, ano III, n. 265, p. 2, 28 nov. 1874.

_____, Rio de Janeiro, ano 3, n. 264, 27 nov. 1874 (capa).

_____, Rio de Janeiro, ano 3, n. 288, p. 2, 30 dez. 1874.

_____, Rio de Janeiro, ano 4, n. 61, p. 2, 23 fev. 1875.

_____, Rio de Janeiro, ano 4, n. 61, p. 2, 23 mar. 1875.

_____, Rio de Janeiro, ano 4, n. 65, p. 3, 2 abr. 1875.

A NOTICIA, Rio de Janeiro, ano 3, n. 266, 7 nov. 1896 (capa).

A PATRIA: Folha da Provincia do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, ano 17, n. 242, p. 2, 5 nov. 1873.

A PROVINCIA: Orgão do Partido Liberal (PE), Recife, ano 3, n. 281, 30 abr. 1874 (capa).

_____, Recife, ano 3, n. 468, 16 dez. 1874 (capa).

A VOZ DA RELIGIÃO NO CARIRI, Crato, ano 1, n. 2, p. 3, 13 dez. 1868.

_____, Crato, ano 1, n. 4, p. 2, 25 dez. 1868.

_____, Crato, ano 1, n. 13, 7 mar. 1869 (capa).

_____, Crato, ano 2, n. 54, p. 3, 3 abr. 1870.

_____, Crato, ano 2, n. 60, p. 3, 15 maio 1870.

BRAZIL AMERICANO: Publicação Semanal, Rio de Janeiro, ano 2, n. 28, p. 2, 26 fev. 1876.

DIARIO DE NOTICIAS, Belém, ano 18, n. 103, 9 maio 1897 (capa).

DIARIO DE PERNAMBUCO, Recife, ano XIX, n. 242, p. 2, 29 out. 1844.

_____. Recife, ano XXV, n. 204, 14 set. 1849 (capa).

DIÁRIO DE SÃO PAULO, São Paulo, ano V, n. 1244, p. 3, 27 out. 1869.

DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO, Rio de Janeiro, ano 56, n. 235, p. 3, 27 ago. 1873.

_____, Rio de Janeiro, ano 59, n. 185, p. 2, 11 jul. 1876.

GAZETA DO SOBRAL: Orgão Imparcial (CE), Sobral, ano 1, n. 15, p. 3, 22 jul. 1881.

GAZETA MÉDICA DA BAHIA: Publicada por uma Associação de Facultativos (BA), Salvador, v. 3, n. 67, p. 225, 15 maio 1869.

JORNAL DE RECIFE, Recife, ano 11, n. 230, 07 out. 1869 (capa).

_____, Recife, ano 27, n. 165, p. 2, 19 jul. 1884.

_____, Recife, ano 27, n. 203, p. 2, 04 set. 1884.

JORNAL DO COMMERCIO, Rio de Janeiro, ano 54, n. 103, 14 abr. 1875 (capa).

_____, Rio de Janeiro, ano 54, n. 180, p. 2, 30 jun. 1875.

O APOSTOLO: Periodico religioso, moral e doutrinário, consagrado aos interesses da religião e da sociedade (RJ), Rio de Janeiro, ano 9, n. 22, p. 4, 22 fev. 1874.

O ARTISTA: Jornal dedicado á Indústria e Principalmente ás Artes, Maranhão, ano 2, n. 17, série 2, 16 maio 1869 (capa).

O CEARENSE: Orgão Liberal (CE), Fortaleza, ano 16, n. 1546, 14 out. 1862 (capa).

_____, Fortaleza, ano 17, n. 1548, 28 out. 1862 (capa).

_____, Fortaleza, ano 17, n. 1565, p. 3-4, 27 fev. 1863.

_____, Fortaleza, ano 33, n. 44, p. 3, 25 abr. 1879.

O DIARIO NOVO, Recife, ano 5, n. 91, p. 4, 26 abr. 1846.

_____, Recife, ano 5, n. 161, p. 4, 29 jul. 1846.

O GLOBO: Orgão da Agência Americana Telegraphica dedicado aos interesses do Commercio, Lavoura e Industria (RJ), Rio de Janeiro, ano 3, n. 184, 06 jul. 1876 (capa).

PEDRO II, Fortaleza, ano 23, n. 39, p. 3, 18 fev. 1863.

SEMANA ILLUSTRADA, Rio de Janeiro, ano, n. 463, p. 3, 24 out. 1869.

VANGUARDA: Orgão Neutro, Crato, ano 2, n. 14, 15 abr. 1888 (capa).