

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

DANIELLE VENTURA BANDEIRA DE LIMA

**DEVOÇÃO E SANTIDADE NAS CASAS DE CARIDADE: A IDEALIZAÇÃO
MARIANA DO PADRE IBIAPINA**

GOIÂNIA
2014

DANIELLE VENTURA BANDEIRA DE LIMA

**DEVOÇÃO E SANTIDADE NAS CASAS DE CARIDADE: A IDEALIZAÇÃO
MARIANA DO PADRE IBIAPINA**

Tese apresentada ao curso de Doutorado em Ciências da Religião do Departamento de Filosofia e Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Goiás para obtenção de título de Doutora em Ciências da Religião.

Orientadora: Profa. Dra. Carolina Teles Lemos

GOIÂNIA

2014

Dados Internacionais de Catalogação da Publicação (CIP)
(Sistema de Bibliotecas PUC Goiás)

Lima, Danielle Ventura Bandeira de.

L732d Devoção e santidade nas casas de caridade [manuscrito] : a idealização mariana do Pe. Ibiapina / Danielle Ventura Bandeira de Lima. – 2014.

299 f. : il. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Departamento de Ciências da Religião, 2014.

“Orientador: Prof. Dra. Carolina Teles Lemos”.

Bibliografia.

Inclui lista de abreviaturas.

1. Mariologia. I. Título.

CDU 27-312.47(043)

TESE DO DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA EM
03 DE FEVEREIRO DE 2014 E APROVADA COM A NOTA 90 PELA
BANCA EXAMINADORA

1. Dra. Carolina Teles Lemos /PUC Goiás (Presidente) ct

2. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros /PUC Goiás (Membro) edg

3. Dra. Irene Dias de Oliveira /PUC Goiás (Membro) id

4. Dra. Sandra Duarte de Souza /UMESP (Membro) sd

5. Dra. Fernanda Lemos /UFPB (Membro) fl

Aos meus pais Valmor e Laurandy, por sempre acompanharem cada passo da minha vida.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, por ter me permitido fazer este doutorado;

Ao professor Haroldo Reimer e à professora Ivoni Richter Reimer, pelo incentivo para eu nunca desistir dos meus sonhos;

Às amigas Cilma Laurinda e Celma Laurinda, por terem me convidado para trabalhar na Faculdade de Inhumas;

À Profa. Dra. Ivoni Richter Reimer, à Profa. Dra. Irene Dias, ao Prof. Dr. Valmor da Silva e à Profa. Dra. Carolina Teles Lemos, pela criação do projeto *Religião, literatura sagrada, saúde e gênero* e pela solicitação de quatro bolsas da CAPES na modalidade Prosup Cursos Novos;

Ao Prof. Haroldo Reimer, por ter sido o portador da notícia de que eu tinha sido contemplada com uma dessas bolsas;

Ao Prof. Flávio Schmitt, pelo apoio e por ter-me apresentado a Biblioteca da EST, indicando vários textos sobre Mariologia para que eu embasasse esta tese;

À Profa. Dra. Ivoni Richter Reimer, por ter-me preparado para a qualificação;

Aos professores Dr. Carlos André Cavalcanti, Dr. Eduardo Quadros e Dr. Haroldo Reimer, pelas orientações na qualificação, especialmente à Dra. Carolina Teles Lemos;

À Prof. Dra. Fernanda Lemos, pela receptividade, pelo convite para publicar minha dissertação e por aceitar ser coorientadora;

Ao Prof. Dr. Fabrício Possebon, à Profa. Dra. Dilaine Sampaio, à Profa. Dra. Neide Miele, à Profa. Dra. Lúcia Abaurre, ao Prof. Dr. Marinilson Barbosa, à Profa. Dra. Viviane Cândido, à Profa. Ms. Ana Paula Cavalcanti e a todo o corpo docente da Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), pelo acolhimento e pela oportunidade de atuar nesta universidade como professora voluntária nas turmas de estágio;

Aos discentes da UFPB, pelo aperfeiçoamento das minhas práticas pedagógicas e de pesquisa, em especial, Maurício Linhares, Aurenildo Gonçalves, João Barros e Raony Galdino;

Aos(às) alunos(as) e professores(as) da FACMAIS, pela grata experiência de ser docente dessa instituição, sobretudo ao amigo Prof. Dr. Daniel Sotelo, por todo compartilhamento de conhecimentos nas idas e vindas a essa instituição;

Aos padres Floren, Gaspar e José Comblin (este último, *in memoriam*), por serem inspiradores e contribuírem imensamente com a vasta documentação aqui utilizada;

Ao Padre Ibiapina e às Irmãs de Caridade, por serem alvo de minha inspiração na construção deste trabalho;

À Profa. Dra. Sandra Duarte, pelas dicas iniciais desta pesquisa e por aceitar o convite para participar da banca de defesa;

Aos meus familiares, em especial, à minha irmã querida Michelle Ventura e ao meu cunhado Arthur Rocha, por terem-me acompanhado, incansavelmente, nas idas e vindas entre Goiânia e João Pessoa;

Aos(às) amigos(as) que, mesmo distantes, apoiaram-me emocional, acadêmica e espiritualmente, e em alguns momentos até financeiramente;

A Francisco Neto, Michael Douglas, Suzana Leandro, Ricardo Nóbrega, Viviane Araújo, Mary Matias, Saul Estevam, Genilson Farias, Thiago Oliveira, Elias Veras, Thiago Gomes, Idelbrando Lima, Maria Elizabeth, Júlio César e Georgiana Cândido, pelas orações e vibrações positivas

A Ariane Sá, Mara Maria de Oliveira, Socorro Diniz, Francio Xavier, Eliane Aquino, Maria José Torres Holmes, Aurineide Vasconcelos, Betânea Vital, Penha Carlos, Maria Aparecida Porte, Antônio Carlos Gomes, Teresa Cristina (*in memoriam*), Goretti Dantas, Renata Moura, Marcelo Bandeira, Emmanuel Conserva, Regina Celi e Ângela Miranda, por dividirem comigo a paixão pela educação e com quem tive a grata satisfação de atuar na Secretaria Estadual da Educação da Paraíba e/ou na Secretaria da Educação do Município de João Pessoa;

Às goianas Elza e Loianne Lima, pelo carinho e atenção;

A todos(as) os(as) colegas da turma de doutorado, em especial a Clóvis Ecco, Rosemary Francisca, Marcelo Máximo e Sandra Célio, pelo companheirismo;

A todos(as) os(as) professores da PUC Goiás pela sapiência, humildade, pelo carinho e respeito para com seus alunos;

Enfim, a todos(as) os(as) que, direta ou indiretamente, contribuíram para a construção desta tese.

*Donde vem tanta alegria
N'esta terra sequiosa
Grande poder tem Maria
Que converte a Seca em Roza.*

(Cântico entoado no mês de maio na
Casa de Caridade de Milagres)

RESUMO

LIMA, Danielle Ventura Bandeira de. ***Devoção e santidade nas Casas de Caridade***: a idealização mariana do Padre Ibiapina. Tese (Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2014.

Esta tese teve como intuito analisar as relações socioculturais existentes nas Casas de Caridade do Padre Ibiapina que contribuíram para sua obra social, dando ênfase à figura de Maria nos moldes da Mariologia Clássica. Para tanto, foram utilizadas como ferramentas de análise as reflexões trazidas pela história da recepção em diálogo com alguns autores que trazem o gênero como categoria analítica. Contudo, para um maior aprofundamento das interações sociais vivenciadas pelo grupo em estudo e, sobretudo, da religiosidade que embasa as suas relações, foi feita uma retomada dos estudos de, dentre outros autores, Bourdieu, Geertz, Berge e Foucault, tendo em vista que, a partir destes, foi possível estudar com profundidade a tessitura das construções sociais ali predominantes. Tal reflexão se deu em constante recorrência às cartas do Padre Ibiapina, das Irmãs de Caridade e dos beatos, ao estatuto que regia as Casas de Caridade do Padre Ibiapina, aos versos compostos pelas Irmãs de Caridade presentes no jornal *Voz da Religião no Cariri*, às máximas morais escritas pelo Padre Ibiapina, com um estudo voltado para a cultura brasileira e, especialmente, a nordestina, bem como a visão de Maria enquanto alvo de devoção e modelo de santidade, por serem estes pontos basilares para a garantia da compreensão do grupo em questão.

Palavras-chave: Mariologia. Irmãs de Caridade. Padre Ibiapina. Gênero.

ABSTRACT

LIMA, Danielle Ventura Bandeira de. *Devotion and sanctity in Charity Houses: Father Ibiapina's Marian Idealization*. Thesis (Postgraduate Program in Religious Studies) – Pontifical Catholic University of Goiás, Goiânia, 2014.

This paper aims at analyzing socio-cultural relations prevailing inside father Ibiapina's Charity Houses, which contributed to his social work emphasizing the figure of Mary as developed by Classical Mariology. In this sense, Reception History was an important tool in this analysis, along with a dialogue with some distinguished authors who privilege this gender in their works. A review of the works of Bourdieu, Geertz, Berger, and Foucault among other social thinkers was necessary to accomplish a more vivid portrait of the social interactions experienced in the research, as well as the religious foundation of their relations, considering that their ideas allowed us to make an in-depth study of the social constructions that prevail in them. This kind of reflection let a large result concerning father Ibiapina's letters, the sisters' of charity ones, the statute ruling the Charity Houses, the poems of the charity sisters published in the *Voz da Religião no Cariri* newspaper, and the moral maxima written down by father Ibiapina. All considered, we are sure that these core issues granted a better comprehension of what happens among the members of the group and between them and their counterparts.

Keywords: Mariology. Charity sisters. Father Ibiapina. Gender.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Nossa Senhora da Esperança.....	80
Figura 2: Nossa Senhora da Glória	80
Figura 3: Nossa Senhora da Ajuda	80
Figura 4: Nossa Senhora do Rosário	81
Figura 5: Nossa Senhora da Conceição.....	81
Figura 6: Nossa Senhora de Guadalupe	82
Figura 7: Nossa Senhora Aparecida	82
Figura 8: Oratório de Nossa Senhora da Piedade.....	112
Figura 9: Imagem de Nossa Senhora da Piedade.....	112
Figura 10: Crianças - Seca de 1877	121
Figura 11: Famílias na Seca de 1877.....	121

LISTA DE ANEXOS

ANEXO A: ESTATUTO E REGULAMENTO INTERNO	241
ANEXO B: INSTRUÇÃO E MÁXIMAS MORAIS DO PADRE IBIAPINA.....	251
ANEXO C: BIOGRAFIA DAS IRMÃS DE CARIDADE. SERAPHINA E LEONARDA	2668
ANEXO D: POEMAS DO JORNAL VOZ DA RELIGIÃO NO CARIRI	266
ANEXO E: FOTOGRAFIAS DAS CASAS DE CARIDADE DE PE. IBIAPINA	272
ANEXO F: IMAGENS DE NOSSA SENHORA PRESENTES NAS CASAS DE CARIDADE DE PE. IBIAPINA	285
ANEXO G- FOTOS DAS ÚLTIMAS IRMÃS DE CARIDADE	288
ANEXO H- CARTAS DO PADRE IBIAPINA.....	289
ANEXO I - CARTAS DA IRMÃ DE CARIDADE DE CABAÇEIRAS	298

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento do Ensino Superior

CCC - Crônicas das Casas de Caridade

EST - Escola Superior de Teologia

Jo - Evangelho de João

Lc - Evangelho de Lucas

Mc - Evangelho de Marcos

Mt - Evangelho de Mateus

Pe. Ibiapina - Padre Ibiapina

PB - Paraíba

PROSUP - Programa de Suporte à Pós-Graduação de Instituições de Ensino Superior Particulares

ST - Suma Teológica

Sta. Fé - Santa Fé

UFPB - Universidade Federal da Paraíba

UFRPE - Universidade Federal Rural de Pernambuco

VRC - Jornal Voz da Religião no Cariri

UNICAP - Universidade Católica de Pernambuco

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
CAPÍTULO 1 - GÊNERO E MARIOLOGIA: INTERFACES DE UMA RECEPÇÃO PATRIARCAL	23
1.1 AS RELAÇÕES DE GÊNERO NUMA PERSPECTIVA SOCIOCULTURAL.....	24
1.1.1 O Gênero como Categoria de Análise-chave	25
1.1.2 O Masculino e o Feminino: identidades de gênero?.....	30
1.1.3 O patriarcado como categoria de análise	39
1.2 A MARIOLOGIA CLÁSSICA COMO MODELO PARA A CULTURA PATRIARCAL	51
1.2.1 A Mariologia Clássica: em busca de definições.....	52
1.2.2 Os Dogmas Marianos e os Apócrifos	58
1.3 HISTÓRIA DA RECEPÇÃO: CAMINHOS INTERPRETATIVOS PARA AS RELAÇÕES SOCIOCULTURAIS DE GÊNERO	64
1.3.1 A História da Recepção: apropriações e reapropriações da figura de Maria.....	64
1.5 GÊNERO E PATRIARCADO: CONEXÕES	72
CAPÍTULO 2 - ENTRE A ORTODOXIA MARIANA E AS MISSÕES POPULARES: PE. IBIAPINA E O CONTEXTO SOCIORRELIGIOSO DAS CASAS DE CARIDADE	74
2.1 ROMANIZAÇÃO E RELIGIOSIDADE POPULAR NO NORTE IMPERIAL: O CENÁRIO SOCIOCULTURAL DE PE. IBIAPINA	77
2.2 IBIAPINA, MARIANO E MISSIONÁRIO	92
2.2.1 Entre Pobreza e Religiosidade: o trabalho missionário de Pe. Ibiapina.....	96
2.2.2 Entre Devoções, Festejos Populares e Louvores a Maria: o cotidiano das missões de Pe. Ibiapina	109
2.2.3 A Hermenêutica da Partilha: Pe. Ibiapina e a seca de 1877.....	130
2.2.4 Entre Lágrimas e Sofrimento: a morte de um pai e a construção de um santo.....	134
2.3 HISTÓRIA DA RECEPÇÃO: TECENDO FIOS PARA COMPREENDER PE. IBIAPINA NO CONTEXTO BRASILEIRO.....	127
2.4 PADRE IBIAPINA, SEUS DISCURSOS E PRÁTICAS FUNDAMENTADAS NA MARIOLOGIA.....	141
CAPÍTULO 3 - ENTRE IRMÃS DE CARIDADE E BEATAS: A MARIOLOGIA CLÁSSICA COMO FUNDAMENTADORA DE PRÁTICAS SOCIAIS	134
3.1 ENTRE BRANCAS ESPOSAS E MULATAS CONCUBINAS: TECENDO ANÁLISES SOCIOCULTURAIS DE GÊNERO NO CONTEXTO BRASILEIRO	136
3.1.1 Entre o Claustro e o Convento: a vida religiosa feminina no Brasil.....	140
3.2 NORMAS DE CONDUTA NAS CASAS DE CARIDADE: UM OLHAR SOB O ESTATUTO E AS MÁXIMAS MORAIS	144

3.2.1 O Estatuto	147
3.2.2 O Regulamento Interno das Casas de Caridade	161
3.2.3 As Máximas Morais	172
3.4 MARIA COMO MODELO DE SANTIDADE NA REPRESENTAÇÃO TEATRAL.....	182
3.5 ENTRE CARTAS E CRÔNICAS: RELAÇÕES SOCIAIS DE GÊNERO NAS CASAS DE CARIDADE DE PE. IBIAPINA.....	184
3.6 AS “SANTAS” MULHERES DA CARIDADE: ANALISANDO O DISCURSO HAGIOGRÁFICO DO JORNAL VRC	205
3.7 ENTRE CARTAS E VERSOS: VOZES DESCONTÍNUAS DAS IRMÃS DE CARIDADE DE PE. IBIAPINA.....	209
3.7.1 As Irmãs de Caridade Superiores e a Autonomia Vigiada: uma análise das cartas escritas pelas Irmãs de Caridade de Cabaceiras	210
3.7.2 Vozes Abafadas e Devotas: princípios marianos nas poesias das Irmãs de Caridade	212
3.8 AS IRMÃS DE CARIDADE DE PE. IBIAPINA: ENTRE REGRAS, VALORES E SÍMBOLOS RELIGIOSOS.....	219
CONSIDERAÇÕES FINAIS	226
REFERÊNCIAS	229
ANEXOS	245

INTRODUÇÃO

Missionário que atuou entre os anos de 1856 a 1876¹ nas Províncias de Paraíba, Pernambuco, Ceará, Alagoas e Rio Grande do Norte, construindo hospitais, açudes, cemitérios, cruzeiros, igrejas e as famosas Casas de Caridade, Pe. Ibiapina tem sido alvo de pesquisas principalmente na área de história, educação, sociologia e ciências da religião e está presente na literatura romanceada, cujo intuito maior é tornar conhecida a sua biografia.

Concomitantemente, as Irmãs de Caridade do Pe. Ibiapina,² principais contribuintes das suas obras sociais, têm sido alvo de análise de alguns trabalhos acadêmicos³, entre os quais merecem destaque a tese de doutorado de Maria das Graças Madeira (2003), a dissertação de mestrado de Célia Nascimento (2009), voltadas, respectivamente, para a educação nas Casas de Caridade e o seu cotidiano, e a dissertação de mestrado de Andréa Bandeira (2003), que realiza um estudo de gênero sob um viés marxista, pautado na história vista de baixo, e que traz à baila o diálogo entre as Irmãs de Caridade e o Pe. Ibiapina. Contém, ainda, esparsas informações sobre as Irmãs de Caridade, alguns trabalhos que focam sua análise na obra de Pe. Ibiapina em livros eloquentes que falam sobre a vida do sacerdote de forma romanceada, no período em que teve início o processo de sua beatificação⁴. Outros trabalhos que contêm informações indiretas sobre as religiosas são aqueles

¹ No ano de 1876, Pe. Ibiapina ficou paraplégico e, portanto, limitava-se a se comunicar com as Irmãs de Caridade por cartas, fixando-se na Casa de Caridade de Santa Fé.

² As beatas eram todas as mulheres que desempenhavam algum tipo de função nas Casas de Caridade, ou seja, eram cozinheiras, mestres, porteiras ou roupeiras. As Irmãs de Caridade eram mulheres que se dedicavam integralmente às instituições de Pe. Ibiapina. Para tanto, elas precisavam demonstrar cinco anos de fidelidade às suas instituições como beatas. Padre Ibiapina exigia delas: castidade, silêncio e resignação.

³ Entre as dissertações e teses escritas recentemente sobre o Pe. Ibiapina, veja-se: Lima (2009), Nascimento (2009), Veras (2009), Madeira (2003), Ribeiro (2003) e Bandeira (2003). A primeira delas, de nossa autoria, se volta para Casa de Caridade de Santa Fé e o seu imaginário. A dissertação de Nascimento (2009) se volta para a educação nas Casas de Caridade da Província da Paraíba. A dissertação de Veras (2009) constrói uma análise do jornal *Voz da Religião do Cariri*, criado e dirigido pelo Pe. Ibiapina. A dissertação de Ribeiro (2003) pauta sua análise nas festas e no cotidiano existentes no período de atuação de Pe. Ibiapina.

⁴ Dentre as biografias construídas sobre o Pe. Ibiapina, são referências obrigatórias: Mariz (1997) e Araújo (1996). As versões iniciais dessas obras foram dos anos 1980. Contudo, estas foram aprimoradas e republicadas após a abertura do processo de canonização de Pe. Ibiapina, iniciado no ano de 1993, mas que adquiriu maior força em 1996. Francisco de Araújo Sadoc foi o responsável pela compilação desses dados. No ano de 1993 não foram encontrados documentos originais sobre o Pe. Ibiapina, mas, em 1996, teve-se um retorno das investigações e uma reabertura desse processo, que, na atualidade, se encontra em Roma.

que se dedicaram a transcrições de documentos da época⁵ e que, com isso, conseguem apresentar, principalmente, as regras determinadas por Pe. Ibiapina.

A partir dessas leituras realizadas no decorrer de tantos anos⁶, surgiram algumas inquietações, pois se constatou, através das pesquisas, uma predominância em apresentar o Pe. Ibiapina como revolucionário. No entanto, em consonância com a cultura da época, no que tange às concepções e às relações de gênero, observa-se que o perfil de Pe. Ibiapina se insere na lógica patriarcal. Logo, um dos questionamentos da presente tese diz respeito à forma com que a tradição revolucionária⁷ de Pe. Ibiapina alimentou-se na Mariologia Clássica; e o outro diz respeito à maneira como a relação entre as Irmãs de Caridade e o clero e entre elas e o Pe. Ibiapina foram alimentadas pela Mariologia Clássica.

Para se responder a tais questões, é plausível que se centre esta pesquisa na Mariologia Clássica como fundamento das concepções e práticas pastorais de Pe. Ibiapina e de suas seguidoras no século XIX. É a partir deste estudo que ter-se-á condição de se verificar como a Mariologia⁸ foi utilizada pelo Pe. Ibiapina e assumida

⁵ Hoornaert (2006) e Comblin (1993) transcreveram em seus livros, respectivamente, as *Crônicas das Casas de Caridade* e *A instrução e Máximas Morais de Pe. Ibiapina*. Enquanto as *Crônicas* nos fazem observar cenas do cotidiano das Casas de Caridade, as *Máximas Morais* mostram como Pe. Ibiapina se utilizava de trechos bíblicos e de dogmas católicos para embasar alguns de seus pensamentos em relação às suas instituições.

⁶ Este levantamento foi cuidadosamente realizado mediante o desenvolvimento de pesquisas anteriores realizadas durante a conclusão da graduação em História (2007) e do Mestrado em Ciências da Religião (2009), onde se estudou, respectivamente, o trabalho missionário de Pe. Ibiapina (2007) e a história e o imaginário da Casa de Caridade Santa Fé (2009).

⁷ A tradição revolucionária aqui enfatizada diz respeito à maneira que Pe. Ibiapina, apesar de alguns ideais conservadores, detinha um espírito liberal inspirado em ideais iluministas, semelhante ao dos jesuítas e ao de movimentos sociais de 1817 e 1824. Esse ideal revolucionário é perceptível ao se considerar que ele garante o papel de destaque do espaço feminino em suas instituições de caridade, e ao se observar como ele promove a melhoria da sociedade atingindo lugares calamitosos.

⁸ No que respeita à visão de Maria sob a perspectiva tradicional, Coyle (1999, p. 15) observa que: “Na maioria das vezes apresentam-na dócil, tímida, condescente e recatada com olhos baixos e expressão resignada, imagem muitas vezes tida como modelo de piedade para as mulheres e também para os homens”. De acordo com Murad (2004, p. 12): “o discurso tradicional sobre Maria acabou que favoreceu ao machismo”. O machismo ressaltado pelo autor pode ser complementado por uma análise de uma estudiosa da hermenêutica feminista ao afirmar que: “Vinte séculos de tradição patriarcal construíram uma representação mariana que sustenta e reforça um comportamento dúbio de mulher” (VELASCO, 2003, p. 10). Deifelt (2003, p. 130), ressaltando ainda a visão de que Maria é, concomitantemente, vista como Virgem e mãe, afirma que: “Maria é simultaneamente virgem e mãe colocando-nos os valores predominantemente defendidos na moral sexual, ou seja, toda mulher deve ser virgem ou mãe”. Concha (1981, p.18), ao comentar sobre o marianismo, destaca que a Igreja Católica difunde um ideal em torno de Maria e que esta é exaltada porque: “[...] se despojou de sua sexualidade. Todo seu valor reside no fato de ser santa, modesta, silenciosa, humilde e, fundamentalmente, de ser mãe sem ter tido o gozo do seu corpo: a mãe ideal [...]”. Sabe-se que tal concepção se inicia nas transformações do cristianismo para se tornar oficial em Bizâncio.

pelas Irmãs de Caridade, tornando-se um importante elemento da mística patriarcal que regeu os discursos de Pe. Ibiapina e de suas seguidoras.

É importante destacar que, ao ir além de uma análise do estudo sobre o contexto histórico desses indivíduos, trazendo à tona os seus fundamentos religiosos basilares, esta pesquisa possibilita a abertura de espaço para a realização de reflexões sobre outros contextos socioculturais que porventura venham a apresentar similitudes com o grupo em questão. Tal análise permitirá, ainda, que sejam percebidas as sutilidades das relações de gênero que envolvem diversas práticas religiosas do contexto brasileiro e, em especial, da cultura nordestina. A relevância social desta análise está na capacidade de se refletir sobre a importância dos valores religiosos como fundamentadores das práticas sociais de grande número de indivíduos, e como esses valores são determinantes na formação das identidades de gênero.

A análise detalhada e fundamentada nas cartas, nas Máximas Morais, no Estatuto das Casas de Caridade e no Jornal *Voz da Religião no Cariri* (VCR) permitirá que se chegue a uma conclusão sobre que tipo de comportamento era exigido pelo Pe. Ibiapina em suas Casas de Caridade, bem como de que forma tal comportamento estaria ligado, direta ou indiretamente, à figura de Maria, representada pela Mariologia Clássica. Além disso, essa análise trará um conhecimento mais profundo do contexto em que as Irmãs de Caridade estavam inseridas, estudando-se as cenas do cotidiano dessas mulheres, revelando a maneira como a figura de Maria, na visão da Igreja Católica do século XIX, foi capaz de influenciar o cotidiano delas.

De maneira pormenorizada, serão observados o silêncio e a constante obediência às regras determinadas por Pe. Ibiapina, identificando-se os valores imbuídos nesta sociedade, como também a castidade, por ser uma qualidade bastante enfatizada pelo sacerdote em seu discurso, principalmente por ele se basear na visão da Igreja⁹ sobre Maria, ou seja, por considerar a mãe de Jesus como exemplo de pureza

⁹ A Igreja Católica legitimava os dogmas marianos como base de uma leitura sobre Maria, interpretando cada narrativa bíblica e cada dogma como exemplos de sua pureza, santidade, silêncio e resignação. O primeiro dogma mariano foi denominado de *Theotokos* e surgiu no Concílio de Éfeso em 431, afirmando que Maria era a mãe de Deus. Tal dogma surgiu como reação ao pensamento nestoriano (questionava-se a natureza divina de Jesus), tido como heresia e, concomitantemente, às tradições pagãs referentes à deusa Artemis. O segundo dogma diz respeito à virgindade perpétua de Maria e surgiu no *Concílio de Constantinopla* (563), sendo reforçado no *Concílio Lateranense* (1179). Esse dogma também foi uma reação ao paganismo, que supervalorizava a virgindade, oferecendo as virgens como sacrifício aos deuses. Ele deriva do Evangelho Pseudo Matheus, que narra sobre o voto de virgindade de Maria desde sua infância e a forma como ela permaneceu virgem até mesmo depois do parto. Com relação aos dogmas mais recentes, tem-se a Imaculada Conceição, derivado da Bula *Ineffabiles Deus*, do ano de 1854, pelo Papa Pio IX, tendo influência oriental por reforçar a

za. A observação das relações sociais entre as Irmãs de Caridade e as órfãs de suas instituições será imprescindível para que se tenha uma noção sobre os ensinamentos que tais mulheres repassavam para essas crianças.

Nesta análise geral, estudar-se-ão perícopes bíblicas e dogmas sobre Maria por meio das Cartas que trazem as recomendações feitas por Pe. Ibiapina, do Estatuto das Casas de Caridade¹⁰, os quais contêm as atividades seguidas pelas Irmãs e órfãs, e também através das Máximas Morais¹¹, por meio das quais é possível vislumbrar a administração das Casas de Caridade.

Desse modo, saber-se-á mais sobre o conteúdo das condutas sugeridas por Pe. Ibiapina, podendo-se compreender o silêncio das religiosas nas suas instituições, as quais obedeciam à figura de Maria, de acordo com a Mariologia Clássica.

Levar-se-á ainda em consideração, para o desenvolvimento desta pesquisa, o texto como ponto de referência fixo ante a problematicidade, arbitrariedade e pluralidade de possibilidades interpretativas. Logo, observar-se-á se, de fato que, nas cartas se ocultam muitas coisas, ao contrário de uma conversação, que se torna de fácil compreensão. Além disso, será considerado como, ao se escrever um determinado texto, uma pessoa está se dirigindo a um grupo de indivíduos ou apenas a um indivíduo, com o intuito de convencê-los (GADAMER, 2002).

O respeito à alteridade do texto será fundamental, já que é a partir dele que se pode ter uma análise cautelosa sobre o contexto em que as fontes foram escritas, levantando-se questionamentos pertinentes ao aprofundamento do objeto presente. A importância de se compreender o pensamento da época está no fato de que há

ideia de pureza de Maria. E, por fim, o *dogma referente à Assunção de Maria aos céus*, datado de 1950, fez parte da constituição apostólica do papa Pio XII, mostrando que Maria não teve uma morte comum, reforçando ainda mais a ideia de que ela não teve pecado.

¹⁰ O Estatuto das Casas de Caridade contém 28 artigos subdivididos em 6 capítulos. O primeiro capítulo versa sobre as obrigações das órfãs dentro dessas Casas. O segundo Capítulo diz respeito à conduta que deveria ser seguida pelas Irmãs de Caridade e pelas mulheres do trabalho. O terceiro capítulo se dirige ao papel que a Superiora deveria cumprir nas Casas de Caridade. O quarto capítulo atribui funções à Visitadora, enfatizando o cuidado que ela deveria ter em analisar o desempenho de cada Casa anualmente. O quinto capítulo refere-se ao papel do Inspetor Geral, lembrando que este era o próprio Pe. Ibiapina. Por fim, o sexto capítulo é sobre os deveres das pensionistas, ou seja, das crianças que, mesmo não sendo órfãs, eram destinadas por suas famílias a estarem nessas instituições em tempo integral (LIMA, 2007).

¹¹ A Instrução e Máximas Morais estão dispostas em três capítulos. O primeiro deles se volta mais para a importância da oração e de se desviar do que é considerado por ele como mau caminho. O segundo capítulo aborda a importância dos sacramentos, da eucaristia e da confissão, trazendo o silêncio e a obediência como primordiais e apontando as pessoas consideradas santas como exemplos de vida. No terceiro capítulo, denominado de Direção Espiritual, há uma ênfase na importância da oração e de se fazer caridade (LIMA, 2009).

uma distinção entre o falar e o pensar, sendo, para isso, necessário perceber a pluralidade de possibilidades interpretativas.

Com isso, questionar-se-á sobre a finalidade de Pe. Ibiapina ao se dirigir às Irmãs de Caridade e quais foram os argumentos utilizados por ele para convencê-las, verificando se a figura de Maria era apontada como exemplo e em qual sentido. Por fim, será observada a maneira como essas mulheres receberam o discurso de Pe. Ibiapina e o que elas pensavam sobre isso.

Dessa forma, a análise hermenêutica de Gadamer (2002) possibilitará, primeiramente, que se observe qual era a visão que Pe. Ibiapina e suas Irmãs de Caridade tinham de Maria, e depois se tal visão condizia com o pensamento da Igreja Católica. Assim, observar-se-á a influência da Igreja Católica nesse período, em que Pe. Ibiapina buscava moldar o comportamento das Irmãs de Caridade ao modelo mariano.

Será relevante observar a relação entre o comportamento feminino e masculino, um existindo em função do outro, considerando-se que eles são constituídos social, cultural e historicamente, em determinados tempo, espaço e que a cultura e as relações sociais estão fundamentadas em diferenças hierárquicas que distinguem os sexos, sendo uma forma primária das relações de poder (MATOS, 2000). Atendendo as orientações de Scott (1990), direcionar-se-á este trabalho considerando o estudo de gênero como construção social, rejeitando as suas explicações biológicas. Com isso, estudar-se-á a maneira como os papéis próprios aos homens e às mulheres podem ser considerados como criação social imposta aos corpos sexuados. Essa importância, já intuída por Beauvoir (1980), faz com que se repense o seu posicionamento ao se considerar que ninguém nasce mulher, e, sim, que se torna mulher mediante as características que a civilização elabora, considerando que apenas através da mediação de outrem se pode constituir um indivíduo.

Nesse contexto, o modelo mariano de conduta tem um relevante papel por revelar a submissão e o silêncio que as Irmãs de Caridade deveriam apresentar em suas atividades exercidas no interior das Casas de Caridade. Logo, ter-se-á uma contundente preocupação de apresentar esse grupo inserido em um contexto socio-cultural e religioso específicos, apresentado a Igreja Católica, a religiosidade popular e a conduta de mulheres casadas e religiosas durante o período colonial e imperial no Brasil.

Observar-se-á nesta pesquisa como a visão androcêntrica é capaz de legitimar as disposições por resultarem de preconceito desfavorável contra o feminino, instituído na ordem das coisas (BOURDIEU, 2009). Assim, pensar-se-á como as mulheres não podiam senão confirmar seguidamente tal preconceito. Além disso, atentar-se-á para uma análise das implicações sistêmicas de se ter, nos textos androcêntricos, a masculinidade como a norma e a feminilidade como um desvio dessa norma, pois a maioria dos indivíduos tende a perpetuar o preconceito e a exclusividade machista (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992). Desse modo, investigar-se-á se essa visão de mundo envolveu o Pe. Ibiapina e suas Irmãs de Caridade e se, de fato, no caso das Beatas e das Irmãs de Caridade, a imagem de Maria, sedimentada pela Mariologia Clássica, refletia o modelo androcêntrico de submissão às ordens de Pe. Ibiapina. Ressalte-se que a concepção de Maria, como modelo de mulher, privilegia o domínio masculino e trata-se de uma concepção masculina, já que,

Maria, a mãe de Jesus, mãe de Deus, tal como é apresentada pelo mundo androcêntrico e patriarcal, não provoca conflitos, mas ao contrário, fortalece as bases culturais desse mundo, na medida em que se tornou também a sua grande mãe (GEBARA, 1987, p 12).

A abordagem da Mariologia Clássica é fundamentada nos dogmas marianos e tende a moldar o comportamento de mulheres sob uma visão androcêntrica patriarcal na qual a obediência, o silêncio, a humildade e a virgindade eram as principais virtudes de Maria.

Neste estudo, indo além do gênero como categoria analítica, ter-se-á, na história da recepção¹² um respaldo teórico de caráter complementar, pois, sendo, um longo caminho pelo qual as perícopes bíblicas foram constantemente adequadas ao contexto estudado, poder-se-á, a partir de tais conceitos, evidenciar as bases identitárias que fundamentaram o comportamento desse grupo em questão.

Estruturando essa abordagem em capítulos, o capítulo inicial voltar-se-á para as categorias de gênero, do patriarcado e das identidades e, a partir delas, será apresentada a Mariologia Clássica como um dos elementos constituintes da concepção de mulher para Pe. Ibiapina, sem deixar o estudo da história da recepção como fundamentador desta análise. No segundo capítulo, analisar-se-á o Pe. Ibiapina, su-

¹² Por hermenêutica da recepção entende-se o estudo voltado para uma aplicação de um texto em outro contexto, como é o caso da figura de Maria, que é interpretada pela Igreja Católica baseada em seus dogmas de fé que fundamentam o discurso da Mariologia Clássica. Esses dogmas, conseqüentemente, firmam o discurso de Pe. Ibiapina em pleno século XIX.

as ações sociais e as suas práticas fundamentadas na mariologia, observando as motivações de tais discursos e suas práticas à luz de autores da Sociologia como Bourdieu¹³, Weber¹⁴, Geertz¹⁵ e Berger¹⁶, sem deixar de se evidenciar o contexto sociocultural e religioso por ele vivenciado. Por fim, no terceiro capítulo, apresentar-se-á o perfil dessas agentes religiosas para destacar o diferencial dessas Irmãs por influência de Pe. Ibiapina, trazendo à tona a relação delas com o Pe. Ibiapina. Nessa abordagem, situar-se-ão ainda tais mulheres em um contexto mais amplo sobre o lugar da mulher no contexto social brasileiro à época, comparando o que ocorre nas Casas coordenadas por Pe. Ibiapina.

Diante do exposto, pode-se conferir que, para esta pesquisa, tem-se uma prévia análise do aporte teórico que será utilizado para fundamentar como Maria, provavelmente,¹⁷ serviu de representação para os fundamentos morais das Casas de Caridade do Pe. Ibiapina, trazendo o olhar de autores que se voltam para a Mariologia Clássica e, também, daqueles que possuem uma perspectiva crítico-libertadora. Tem-se, ainda, uma prévia análise de algumas fontes que foram trabalhadas, ou seja, do Estatuto, das Máximas Morais, das Cartas e das Crônicas escritas por Pe. Ibiapina, pelas Irmãs e pelos Beatos.

¹³ A abordagem de Bourdieu (2002) permitirá que se adentre as concepções de sacerdote, mago e profeta e suas interações no campo religioso. Logo, conseguir-se-á, a partir dessa abordagem, pensar sobre o papel de Pe. Ibiapina como sacerdote com traços proféticos nesse grupo específico.

¹⁴ No livro *Economia e sociedade*, poderão ser contempladas, de forma pormenorizada, os conceitos de carisma, poder e dominação tão relevantes para a compreensão da capacidade de mobilização demonstrada por Pe. Ibiapina.

¹⁵ A partir da abordagem de Geertz (1989), ter-se-á a oportunidade de observar os conceitos de cultura e religião em diálogo com o contexto específico de Pe. Ibiapina, a fim de se compreender como os costumes desse grupo estão diretamente ligados à sua religião e cultura.

¹⁶ A partir de Berger (1985), conseguir-se-á observar, pormenorizadamente, os conceitos de perspectiva religiosa, legitimação religiosa e, com isso, pensarmos de que forma esses conceitos norteiam o cotidiano das instituições de Pe. Ibiapina.

¹⁷ Esta é a hipótese que estrutura a presente tese.

CAPÍTULO 1 - GÊNERO, IMAGINÁRIO E MARIOLOGIA: INTERFACES DE UMA RECEPÇÃO PATRIARCAL

Para se analisar o sentido de Maria na Mariologia Clássica para os que residiam nas Casas de Caridade do Pe. Ibiapina, buscar-se-á, neste primeiro capítulo, analisar as categorias de gênero, de patriarcado e a definição de Mariologia. Além disso, far-se-á uma análise dos autores que pautam suas discussões na história da recepção, a fim de se avaliar os mecanismos sociais capazes de fazer com que as relações de gênero sejam imbuídas de valores religiosos.

O gênero, enquanto categoria analítica, servirá de subsídio para a compreensão de como são construídos socioculturalmente os papéis sociais que são naturalizados como sendo próprios dos homens e das mulheres, no interior das instituições de Pe. Ibiapina. Valendo-se de tal categoria, ter-se-á condições de observar, nos discursos presentes nas Cartas, no Estatuto, nas Máximas Morais e no *Jornal Voz da Religião Católica do Cariri*, como esse grupo se via como homens e mulheres e, ainda, como enxergavam as outras pessoas que não eram religiosas. Tal abordagem aproximará ainda o(a) leitor(a) da compreensão de como, em diversas culturas marcadas pelo patriarcalismo, o “ser mulher” e “o ser homem” toma a Mariologia Clássica como suporte de suas práticas.

Para tanto, será construída uma abordagem pautada não apenas nas(os) estudiosas(os) de gênero que pequisam sobre o patriarcalismo, mas de vários pensadores que buscam suas origens nas práticas sociais, religiosas e filosóficas da cultura greco-romana. Assim, ao se pensar os valores condizentes com “o ser homem” e o “ser mulher” presentes nesse regime político, poder-se-á ter uma compreensão de como a cultura ocidental pauta os seus discursos em uma constante valorização do homem como um ser dotado de razão e pertencente à esfera pública; e como a figura da mulher, nessa estrutura social, é vista como sexo frágil, personificação do pecado e limitada à esfera privada.

A interpretação da figura de Maria pela Mariologia Clássica, tão cara aos princípios patriarcais, promoverá a compreensão de como esta serviu de subsídio para tantas culturas, e quais os dogmas que determinaram o pensamento da Igreja Católica, como clero, a seu respeito. Cada um dos dogmas será analisado como fundamentador das práticas “ditas” femininas que se baseiam neles como legitimadores sociais.

Dentre os dogmas marianos, dar-se-á destaque ao dogma da Imaculada Conceição, por ter sido aceito pela Igreja Católica como dogma no mesmo período em que Pe. Ibiapina estava atuando como missionário. Buscar-se-á, ainda, nos apócrifos, compreender como os dogmas marianos foram fundamentados, percebendo o peso da tradição e da *Bíblia* como alicerces dos valores religiosos católicos no que concerne à figura de Maria, sem deixar de considerar ainda a falta de unanimidade existente entre as autoridades clericais. Assim, indo além da figura de Maria como alvo de devoção, analisar-se-á Maria como modelo de mulher que fundamenta valores androcêntricos.

A hermenêutica da recepção servirá de suporte para se compreender como as relações de gênero, fundamentadas no regime patriarcal e na figura de Maria como modelo de mulher, aparecem de forma dinâmica no contexto histórico de Pe. Ibiapina. A partir da hermenêutica da recepção, contemplar-se-á como várias culturas se apropriam de textos bíblicos, levando em consideração, principalmente, o contexto em que elas estão inseridas. A análise realizada a partir da história da recepção tornará perceptível o caráter polissêmico da figura de Maria, (res)significada constantemente no catolicismo popular, tendo eficácia simbólica para aqueles que nela creem. Há, portanto, um constante diálogo entre o texto bíblico e a realidade social dos indivíduos que pautam suas práticas sociais em seus escritos. Mesmo que indiretamente, o estudo hermenêutico gadameriano far-se-á relevante para melhor se compreender esse jogo de apropriações e reapropriações culturais.

Enfim, este primeiro capítulo conterà as bases analíticas utilizadas para a compreensão de como a Mariologia Clássica foi capaz de influenciar Pe. Ibiapina e as suas Irmãs de Caridade. Cada uma dessas categorias e definições dará respaldo para que se tenha uma noção de como as relações de gênero se pautam no discurso imagético da figura de Maria, cuja estrutura patriarcal é basilar.

1.1 AS RELAÇÕES DE GÊNERO NUMA PERSPECTIVA SOCIOCULTURAL

Este primeiro capítulo, visando a uma maior apreensão dos(as) leitores/as, será subdividido em três partes: o gênero como categoria analítica, as identidades masculinas e femininas e o patriarcado.

Cada uma dessas partes compõe uma busca pela compreensão de como analisar os papéis sociais de homens e mulheres, e como cada um deles se compreende no interior de uma esfera sociocultural.

Na busca por evitar um olhar vitimizador sobre a mulher, a análise aqui realizada não apenas aponta o androcentrismo e o patriarcado como esferas de destaque, mas leva o(a) leitor(a) ao conhecimento de como os(as) estudiosos(as) de gênero estão preocupados, em suas análises, em entender as mudanças existentes na cultura que fazem com que homens e mulheres tenham um olhar diferenciado sobre si mesmos e sobre os outros.

Assim, mesmo considerando que a esfera que será aqui analisada trata-se de uma realidade imbuída por valores patriarcais, será apontado que essa realidade não se dá de forma exclusiva entre as(os) estudiosas(os) que tomam o gênero como categoria analítica. Não é por acaso que, constantemente, se menciona o gênero como categoria não fixa que busca analisar várias culturas.

Com isso, evitando-se um olhar genérico, ter-se-á o cuidado de situar o(a) leitor(a) a respeito da seguinte questão: ao se tratar da opressão feminina, estará se trazendo um olhar sobre culturas que têm consigo a estrutura patriarcal como basilar.

Enfim, é na compreensão de gênero como categoria analítica das identidades de gênero e do patriarcado que se construirá a presente análise, para que sejam apreendidos consistentemente o significado de “ser homem” e de “ser mulher” entre as Irmãs de Caridade e o Pe. Ibiapina.

1.1.1 O Gênero como Categoria de Análise-chave

A discussão sobre as relações de gênero numa perspectiva sociocultural serve de substrato para a compreensão das relações sociais entre Pe. Ibiapina e suas Irmãs de Caridade, permitindo inclusive que se compreenda como cada um deles se entende como homem e mulher na sociedade em que viviam. Tal análise leva em consideração principalmente a riqueza simbólica de tal grupo, que sustenta seu papel social como homens e mulheres dotados de valores religiosos e tem, na Mariologia Clássica, motivação para conduzir suas práticas sociais.

A possibilidade de uma análise tão minuciosa e específica está na natureza dinâmica e relacional do gênero, que é aplicável a diferentes contextos históricos e culturais, não tendo uma categoria fixa (CORRÊA, 1996).

Nesse sentido, Moraes (1998, p. 100) alerta “para os riscos de se tomar como produto da natureza relações inscritas na ordem social. Categoria relacional, por excelência, o gênero teria um estatuto semelhante à categoria classe”. A comparação com a categoria de classe feita por Moraes (1998) faz com que se reflita sobre o *status* que merece essa categoria de análise no momento em se que passa a observar de forma contundente as relações entre os indivíduos como dotados de sexo. Sobre isso Aguiar (2007, p. 83) reflete que,

Os estudos feministas passaram a utilizar o termo gênero para interpretar as relações entre homens e mulheres. Gênero designaria os significados simbólicos e sociais associados ao sexo. Com isso era possível observar que certas atividades associadas ao feminino muito mais que uma atribuição “natural” ligada ao sexo, era uma construção sociocultural que justificava a subordinação das mulheres aos homens. As desigualdades entre homens e mulheres eram, portanto, naturalizadas.

A complexificação da análise dessas relações sociais só é possível mediante o caráter dinâmico do gênero, pois é ele que permite que se observe cada grupo social em sua especificidade, atentando para as modificações que sofrem no decorrer dos anos.

Essa dinamicidade do gênero como categoria analítica é observável ao se considerar como a vida social, que é o seu objeto de estudo e na qual se formam e se testam suas categorias analíticas, está em fervilhante transformação (HARDING, 1993). Pensar a sociedade dessa forma é observar que os papéis sociais têm ressignificações justificáveis à medida que o sujeito é ativo na constituição identitária formada no seio das culturas. Assim,

As abordagens que incorporam a análise de gênero tem revelado um universo de tensões e movimentos com uma potencialidade de confrontos, deixando entrever um mundo no qual se multiplicam formas peculiares de integração-diferenciação, permanência- transformação, em que a mudança não está excluída, mas sim vivenciadas de diferentes formas (MATOS, 2000, p. 25).

Nessa perspectiva, “a análise das relações de gênero e de suas consequências para a sociedade como um todo não pode prescindir do conhecimento acerca da inserção social e do comportamento de mulheres e homens como categorias sociais” (TEDESCHI, 2005, p. 143).

A categoria analítica de gênero, portanto, “requer atenção com relação a uma complexa conjugação de forças econômicas e sociais, formas de produção, ideologias, movimentos políticos e sistemas legais” (CORRÊA, 1996, p. 153), pois cada época e cultura têm a capacidade de produzir dispositivos específicos no que diz respeito ao exercício das práticas sociais (CORRÊA, 1996).

Como exemplo de produção de dispositivos, cita-se aqui o dispositivo de aliança, “que se estrutura em torno de um sistema de regras que define o permitido e o ilícito”, e o dispositivo de sexualidade, que “funciona de acordo com técnicas móveis, polimorfos e conjunturais de poder” (FOUCAULT, 1988, p. 101).

A análise de contextos em seu cunho particular permite ao(a) pesquisador(a) uma compreensão da relação sexual e de reprodução que evidencia construções culturais e sociais, bem como ideias e representações coletivas¹⁸ em torno do corpo das mulheres e dos homens¹⁹ (BARBIERI, 1992), pois os papéis considerados como próprios dos homens e das mulheres tratam-se de construções socioculturais que se dão a partir das experiências dos indivíduos (SCOTT, 1990).

A importância da abordagem de gênero como categoria analítica está ainda na maneira com que esta sinaliza o caminho da mudança, uma vez que, sendo comparativa, “percebe os homens *vis-à-vis* com as mulheres e, sendo relacional, consegue detectar os princípios legais, tradicionais, ideológicos e as representações

¹⁸ Moscovici (1977 *apud* RESÊS, 2003, p. 194) observa que o termo “representações coletivas”, utilizado por Durkheim, está mais ligado à ideia de sociedade mais cristalizada e estruturada, não combinando com as sociedades contemporâneas, que são mais dinâmicas. Assim, para definir as sociedades contemporâneas, ele adota o termo “representações sociais”. O autor considera as representações sociais como o conjunto de conceitos, proposições e explicações originados na vida diária e no curso das comunicações interindividuais. Tais representações objetivam um objeto abstrato no momento em que descobrem a qualidade icônica de uma ideia ou ser impreciso e ancoram, ou seja, incorporam ao cotidiano dos indivíduos. As representações equivalem aos mitos e sistemas de crenças das sociedades tradicionais e podem também ser vistas como a versão contemporânea do senso comum. O autor vê o indivíduo como um sujeito ativo atuando no momento em que são capazes de produzir a representação. Para Sá (1998, p. 46-59), os fenômenos de representações sociais estão presentes na cultura, nas instituições, nas comunicações interpessoais e de massa, nas práticas sociais e nos pensamentos individuais. Eles são difusos e multifacetados e estão em constante movimento e presentes em inúmeras instâncias da interação social. Tais autores partem de uma abordagem sociocultural que será aqui utilizada para a compreensão de como a figura de Maria é ancorada nas práticas sociais de Pe. Ibiapina e das Irmãs de Caridade.

¹⁹ No contexto brasileiro atual, Barbieri (1992) destaca a importância de se analisar a dominação capitalista excludente levando em consideração que não são simples os estudos que se voltam para o gênero, pois há uma dinâmica em cada contexto específico. Na América Latina, a autora considera relevante observar o estudo de gênero juntamente às representações sociais, às relações sexuais e à etnia. A sexualidade é vista, no âmbito das relações sociais, como arraigada de sentido, uma vez que a autora destaca que ela “es el conjunto de las maneras muy diversas en que las personas se relacionan como seres sexuados con otros seres también sexuados, en intercambios que como todo lo humano, son acciones y prácticas cargadas de sentido” (BARBIERI, 1992, p. 8).

que fundamentam as desigualdades de gênero” (TEDESCHI, 2005, p. 143). Assim, trata-se de um desafio

[...] abordá-los mais de modo analítico que descritivo, relacioná-los aos acontecimentos mais conjunturais, estabelecendo relações e articulações mais amplas, inserindo-os na dinâmica das transformações sociais, econômicas, políticas e culturais [...] (MATOS, 2000, p. 27).

O caráter mutável das práticas, das representações, dos símbolos e dos valores enfatizados por Barbieri (1992, p. 6) leva o(a) leitor(a) a refletir sobre a necessidade de se observar atentamente as apropriações feitas por Pe. Ibiapina e pelas Irmãs de Caridade à figura de Maria, a fim de se conseguir captar aquilo que há de peculiar nas relações de gênero de tais indivíduos e as suas similaridades com outros grupos, principalmente no que tange à sua apropriação da Mariologia Clássica como basilar para suas práticas sociais, pois,

Analisar as representações sociais em perspectiva religiosa e de gênero nos remete à constatação de que esse fenômeno se constitui na relação com outros sujeitos sociais. O ator atua enquanto sujeito e o sucesso desta representação está baseado na capacidade atribuída para desempenhar eficazmente seu papel social (LEMOS, 2009, p. 60).

É nessa tessitura das relações sociais que se compreendem as relações de gênero na sociedade, e esta tem um caráter notoriamente peculiar quando se insere a religião, uma vez que este é um fator predominante nas justificativas das práticas sociais que, paulatinamente, são naturalizadas pelos indivíduos.

Isso ocorre porque a abordagem de gênero “refere-se ao discurso da diferença dos sexos – o sentido social construído pela diferença biológica. Daí ser um conceito relacional e por isso mesmo social e político” (SOUZA, 2006, p. 16, grifo do autor).

O sentido social construído pela diferença biológica é certamente uma das chaves de análise imprescindíveis para se compreender a força simbólica exercida pelas determinações construídas socioculturalmente. Assim, observa-se como as sociedades vão respondendo no contexto social sobre o que cabe ao homem e à mulher, utilizando um discurso cada vez mais naturalizado da realidade.

Nas dinâmicas socioculturais, observam-se assimilações que são modificadas a partir de novas conjecturas socioeconômicas, levando em consideração que, “toda uma tradição de estudos tratou de mostrar como os significados que damos às diferenças entre homens e mulheres variam no tempo e no espaço e dependem não da

natureza, mas da organização social e da cultura” (TEDESCHI, 2005, p. 140). Numa perspectiva culturalista, analisa-se que,

[...] as categorias diferenciais de sexo não implicam no reconhecimento de uma essência masculina ou feminina, de caráter abstrato e universal, mas, diferentemente, apontam para a ordem cultural como modeladora de mulheres e homens. Em outras palavras, o que chamamos de homem e mulher não é o produto da sexualidade biológica, mas sim de relações sociais baseadas em distintas estruturas de poder (MORAES, 1998, p. 100).

A compreensão do gênero como categoria analítica permite um olhar cauteloso sobre as relações socioculturais presentes nas práticas de homens e mulheres e, assim, direciona o(a) leitor(a) para a compreensão de seus papéis sociais, atentando para a distribuição de poderes existentes na sociedade e para a própria naturalização dos pensamentos que foram paulatinamente sendo admitidos pelos indivíduos. No caso de Pe. Ibiapina, a forma como ele determinava as atividades que as mulheres deveriam exercer e que se investia do poder como homem e sacerdote torna perceptível essa naturalização das atribuições que percebia nele uma autoridade “quase” inquestionável.

De um modo geral, observa-se, portanto, toda a importância das abordagens socioculturais propostas pelos(as) estudiosos(as) de gênero. A dinamicidade dessa categoria analítica faz com que ela questione também os conceitos excludentes com que trabalham as ciências humanas e se abre a uma possibilidade para se questionar as razões das exclusões, bem como a maneira como a ciência é distorcida na visão masculina (HARDING, 1993, p. 13-14).

Diante de tantos questionamentos ressaltados pelas feministas, percebe-se que “o olhar sobre o feminino frutificou no contexto da quebra dos paradigmas que possibilitou a descoberta de novos sujeitos sociais e favoreceu a inclusão das mulheres nas pesquisas” (MATOS, 2002, p. 238). A dimensão dessa mudança é perceptível no momento em que se constata como “hoje, o gênero se impõe como uma questão fundamental nas ciências humanas” (MATOS, 2002, p. 238).

Há, portanto, uma “quebra das concepções absolutizadoras, totalizadoras, que até recentemente poucos percebiam como autoritárias, impositivas e hierarquizantes” (RAGO, 1998, p.10). Assim, ao

dar visibilidade às mulheres, questionando a dimensão de exclusão a que estavam submetidas, entre outros fatores, por um discurso universal masculino. Revelaram-se novos femininos e masculinos, outras histórias foram

contadas e outras falas recuperadas, abrindo possibilidades para o resgate de múltiplas e ricas experiências (MATOS, 2002, p. 238).

As análises dos sistemas de parentesco, da vida familiar e doméstica do matrimônio são bastante privilegiadas nas pesquisas que analisam as sociedades na perspectiva de gênero, por se considerarem tais locais como contendo aspectos visíveis da subordinação feminina (BARBIERI, 1992, p. 7). Na busca por entender com maior clareza os papéis sociais dos homens e das mulheres, dedicar-se-á um item sobre identidade de gênero, no qual se focarão essas identidades a partir de uma estrutura patriarcal e abrir-se-á espaço para uma análise sobre as identidades em constante transformação.

1.1.2 O Masculino e o Feminino: identidades de gênero?

A identidade tem sido compreendida como sentimento de pertença a um grupo. Essa pertença está diretamente ligada ao sentimento de diferença a outros indivíduos no momento em que compartilham de interesses distintos. Conforme Pesavento (2008, p. 60),

A produção de identidades, no caso, é sempre dada com relação a uma alteridade com a qual se estabelece a relação. Proximidade e distância coexistem. Com diz Guinsburg somos sempre estrangeiros com relação a algo ou alguém. Os recortes de pertencimento identitário podem ser também variados e se superpor em uma mesma pessoa.

A identidade, portanto, trata-se do processo constante de identificação do eu ao redor do outro e vice-versa. É no olhar sobre o outro que se faz aparecer, concomitantemente, a consciência de uma identidade e as diferenças entre os indivíduos (D'ADESKY, 2001).

Grande parte dos(as) estudiosos(as) formula o conceito de identidade pensando na questão étnica. Exemplo disso está em D'Adesky (2001), que considera a identidade étnica como dotada de elementos de coesão e solidariedade do grupo. Entre tais elementos, estão a raça, a religião, a língua e a história, ou seja, todos os elementos do imaginário simbólico. Dentre esses elementos, a religião tem um lugar especial, já que se trata de um sistema gerador de sociabilidade, de coesão e de comunidade (OLIVEIRA, 2012).

Todos os elementos que envolvem o sentimento de pertença também geram o da diferença. Como exemplo, tem-se a análise de Pompa (2006), que observa a

alteridade indígena e a identidade europeia. Há, por parte das minorias étnicas, o sentimento de identidade que faz com que se enxergue o grupo dominador como o outro. De um modo geral, “a identidade nunca se firma isoladamente, porém, se dá de uma forma dialética de sujeição e de dominação” (LEMOS, 2012, p. 25).

No olhar de Beauvoir (1970), há, por parte das mulheres que estão inseridas numa lógica patriarcal, diferentemente de outras minorias étnicas²⁰, um laço com o opressor, não vendo o homem como “o outro”. Ela observa que o laço com o opressor garante à mulher a manutenção de um vínculo com uma classe superior que é capaz de protegê-la; concomitantemente, o homem encontra na mulher profunda cumplicidade. Assim, ela consegue perceber as motivações para as burguesas não serem solidárias às operárias, e sim aos seus maridos. A autora observa ainda como alguns grupos feministas surgidos no século XVIII e XIX tendem a ser suprimidos ou agregados a grupos mistos. Na sua visão, “é uma tradição de resignação e de submissão, uma falta de solidariedade e de consciência coletiva que as deixam assim desarmadas diante das novas possibilidades que se abrem para elas” (BEAUVOIR, 1970, p. 150).

É relevante se considerar que Beauvoir (1970, p. 12) trata de uma realidade específica, pois escreve em meados do século XX, porém, apesar de se admitir a presença de várias associações feministas na atualidade que geram um sentimento de luta e de pertença entre vários segmentos sociais, percebe-se, ainda hoje, em muitos grupos, que a identidade de gênero não faz com que as mulheres sejam solidárias a outras mulheres de classes distintas.

Analisando as relações entre homens e mulheres na sociedade patriarcal, Beauvoir (1970, p. 23) considera ainda que “o drama da mulher é esse conflito entre a reivindicação fundamental de todo sujeito que se põe sempre como o essencial e as exigências de uma situação que a constitui como inessencial”.

Para ela, o presente envolve o passado e no passado toda a história foi feita pelos homens (BEAUVOIR, 1970). Na sua visão, no momento em que as mulheres

²⁰ Beauvoir (1970, p.11) reflete sobre a maneira como os negros, diferentemente das mulheres, transformam os brancos e os burgueses “nos outros”. Há uma solidariedade de interesses entre os negros enquanto grupos. Essa situação pode ser constatada nos grupos étnicos e/ou que pertencem a uma classe social específica, como por exemplo, os judeus e o proletariado. No lado oposto dos negros e dos judeus, os antisemitas veem o judeu como inferior e menor, e há um desejo de aniquilá-lo. Entre os brancos dos Estados Unidos, há um orgulho por parte dos brancos e pobres por estarem, na ótica deles, em condição superior aos negros.

tomam parte da elaboração do mundo, esse mundo ainda pertence aos homens. Ela observa ainda como as conquistas femininas foram pelos homens consolidadas.

Esse jogo entre o passado e o presente propicia a reflexão sobre as relações sociais entre o Pe. Ibiapina e as Irmãs de Caridade, que não deixam de ter a percepção de mundo presente em tantas culturas que veem o homem como viril e dominante em oposição à mulher como sexo frágil e delicado, nascida para ser mãe, ou seja, que têm uma visão notoriamente patriarcal.

Estigmatizadas como rainhas do lar, as mulheres, em algumas sociedades, restringem-se ao mundo do marido e dos filhos. Quando casam, muitas mulheres se sentem frustradas por não terem mais o que esperar e por se sentirem como totalmente dependentes e secundárias. Há em muitas delas uma verdadeira obsessão por ter a casa arrumada e uma frustração por não conseguir mantê-la dessa forma. Não é à toa que muitas donas de casa ficam extremamente irritadas quando observam que seu marido e seus filhos não mantêm o lar da forma como elas consideram limpa e organizada (BEAUVOIR, 1980).

Essa característica da identidade feminina, tomando como olhar as relações de gênero, nos faz observar a maneira como a estrutura patriarcal identifica os papéis sociais de homens e mulheres, ou seja:

a representação androcêntrica da reprodução biológica e da reprodução social se vê investida da objetividade do senso comum, visto como senso prático, dóxico, sobre o sentido das práticas. E as próprias mulheres aplicam a toda realidade e, particularmente, às relações de poder em que se veem envolvidas esquemas de pensamento que são produtos de incorporação dessas relações de poder e que se expressam nas oposições fundantes de ordem simbólica (BOURDIEU, 2009, p. 45).

O androcentrismo a que Bourdieu (2009) se refere fundamenta as práticas de homens e mulheres que, estando envolvidos em esquemas de pensamento, investem tal postura de uma objetividade do senso comum. Essa situação justifica a maneira como muitas sociedades internalizam a ideia de homem como revestido de sacralidade e dotado de poder simbólico. Nessa concepção de mundo, as ações dos homens, como viris e dominantes, são naturalizadas como corretas e derivadas da fisiologia privilegiada.

Crianças do sexo feminino, em uma sociedade de estrutura patriarcal, aprendem na infância sobre o seu papel na sociedade e que estão destinadas ao casamento; ao passo que crianças do sexo masculino são ensinadas a serem viris e a não expressarem suas emoções (BEAUVOIR, 1970, p. 10, 48). Por essa razão me-

ninos logo precisam se desapegar da mãe e, em muitas culturas, passam por rituais em que precisam demonstrar que, sendo homens, já não têm essa ligação. O homem precisa demonstrar independência, libertar-se dos afagos maternos e com isso ser portador de razão (BEAUVOIR, 1970). Sobre a virilidade Bourdieu (2009, p. 20) afirma que,

[...]em seu aspecto ético mesmo, isto é, enquanto equidade do *vir*, *virtus*, questão de honra (*nif*), princípio de conservação e do aumento da honra, mantém-se indissociável, pelo menos tacitamente, da virilidade física, através, sobretudo, das provas de potência sexual – defloração da noiva, progeneritura masculina abundantes etc. que são esperadas de um homem que seja realmente homem.

A ideia do homem como verdadeiramente homem faz com que se perceba a exclusão daqueles que fogem do padrão social estabelecido para o indivíduo do sexo masculino. Assim, ao não demonstrarem virilidade, a sua identidade, no grupo com valores notoriamente patriarcais, fica comprometida.

É contrastante, na sociedade patriarcal, à maneira que, atingindo a puberdade, o homem precisa demonstrar sua masculinidade indo até um prostíbulo e perdendo sua virgindade, com a realidade feminina, que deve considerar a menstruação e o sexo como sinal de sujeira e de pecado (BEAUVOIR, 1980). O sexo para as mulheres é um segredo e, durante a noite nupcial, há frustração e dor diante da virilidade que precisa ser demonstrada pelos rapazes ao deflorá-las. Muitas moças, do início do século XX, por terem perdido sua virgindade antes do casamento e manterem isso em um segredo, chegaram à beira da loucura e nem cogitavam a hipótese de casar. Entre as adolescentes, as amizades que surgem fazem com que muitas delas experimentem relações homoafetivas, já que, trancadas em colégios internos, têm pouco acesso aos rapazes e adquirem um vínculo especial com outras meninas²¹. Beauvoir encontrou, em sua análise, vários diários e cartas de amor que comprovam essas ideias e, no decorrer do segundo volume do livro *O segundo sexo*, dedica sua análise para estudar as experiências de várias moças da classe média do século XIX e início do século XX. A esfera privada das mulheres é por ela bastante enfatizada e se dá em detrimento do privilégio da esfera pública e racional dos homens.

²¹ Para um aprofundamento dessa visão, ler o capítulo 4 do livro *O segundo sexo (vol II)*, que se volta para as lésbicas.

Há, portanto, nas relações de gênero, um estudo pautado na dimensão do público e do privado, compartilhada, respectivamente, por homens e mulheres. A noção de tal dimensão é descrita por Aguiar (2007, p. 85) da seguinte forma:

A esfera pública de uma forma geral foi identificada como o locus do indivíduo, onde este indivíduo na busca do bem comum contribui para o bem geral. Enquanto a esfera privada foi identificada como o espaço do amor e da afeição. De certa forma, a esfera pública é o espaço da razão enquanto a esfera privada é o espaço por excelência da família. Ou seja, cabe confinar a mulher no espaço privado e é neste locus que se realizam a socialização dos filhos, atividade praticamente identificada ao papel da mulher. Nessa perspectiva, as mulheres passam a ser “naturalmente” confinadas à esfera de vida privada.

As feministas se questionam sobre o conceito universal de homem que “remete ao branco heterossexual, civilizado-do-Primeiro-Mundo, deixando-se de lado todos aqueles que escapam deste modelo de referência” (RAGO, 1998, p. 4). Além disso, questionam a forma como “as práticas masculinas são mais valorizadas e hierarquizadas em relação às femininas, o mundo privado sendo considerado de menor importância frente à esfera pública, no imaginário ocidental” (RAGO, 1998, p. 4).

Pensar o homem como ser público e dotado de racionalidade faz com que ele ocupe uma situação favorável na sociedade em detrimento do papel privado da mulher. “No mundo ocidental, como se sabe, o homem sempre foi identificado como a razão e a razão como o espírito e o espírito com a divindade. Daí por que os homens sempre se imaginaram mais próximos da divindade que as mulheres” (GEBARA, 1987, p. 24).

Assim, “na maioria das formas de sociedade constitui uma forma de poder que é admitida para as mulheres [...], o poder privado, restrito ao âmbito doméstico” (MAASEN, 1996, p. 397-398). Concomitantemente,

a capacidade física, moral e econômica de “assumir” todas as responsabilidades destinadas ao seu gênero [...] confere ao homem ganho e acúmulo de capital simbólico significativo perante a família, o Estado e a religião. Da mesma forma que o não cumprimento desses “encargos” o destitui dos atributos considerados fundamentais para a representação de sua masculinidade (LEMOS, 2009, p. 74).

Essa situação é perceptível no momento em que Pe. Ibiapina deu espaço para as Irmãs de Caridade atuarem na esfera doméstica das Casas de Caridade e deu aos beatos a função de proverem cada uma de suas instituições pedindo esmolas. O caráter provedor do homem e a destituição de tal poder é observado ainda no mo-

mento em que o Pe. Ibiapina se sente envergonhado por não conseguir adquirir recursos para as suas instituições, mesmo contando com o apoio das Irmãs de Caridade as quais exerciam atividades de cunho doméstico e profissionalizante²².

Essas divergências sociais entre os papéis feminino e masculino, conforme Erickson (1996), aparecem implicitamente até mesmo nas abordagens construídas pelos autores da Sociologia Clássica. Assim, analisando as dicotomias entre o sagrado e o profano, religião e magia, a autora considera que essas têm, intrinsecamente, a visão dos papéis sociais entre homens (sagrado, religião) e mulheres (magia, profano). Assim, a autora destaca como o patriarcado racionaliza a violência contra a mulher no momento em que a identifica com a magia e o erotismo, em contraposição aos homens, que são investidos do sagrado e da racionalidade.

A dicotomia existente entre o sagrado e o profano, em sua ótica, revela traços notoriamente misóginos, racistas e homofóbicos de seu conteúdo, ao revestir o sagrado de caráter masculino e o profano da figura feminina. Daí a necessidade de se estudar os vários tipos de discriminações entrelaçados à religião. Com isso, a autora põe em pauta o poder da religião nas relações de gênero e a ligação entre a construção social da identidade gênero e da religião (ERICKSON, 1996).

Erickson (1996) registra as diferenças de opressão em cada contexto, evitando generalizações. Em uma ótica feminista, a autora considera o processo de sacralidade como ferramenta usada por homens para sustentar a exclusão de mulheres junto a uma sociedade profana.

Nessa percepção das relações de poder existente na sociedade que atinge as abordagens clássicas, pode-se construir um estudo profícuo que seja capaz de trazer à tona as motivações para a dominação masculina, e a percepção dos indivíduos enquanto dotados de uma identidade de gênero.

Numa visão crítica em relação às atribuições de características femininas e masculinas, próprias das sociedades de estrutura patriarcal, Boff (1983, p. 63) questiona:

Que é então ser varão? Que é ser mulher? Talvez a introdução de uma outra categoria, [...] nos ajude a compreender melhor o problema: masculinidade e feminilidade. Masculino não é sinônimo de varão, porque pode haver masculinidade de fora de um varão, isto é na mulher. Feminino não é mesmo que mulher, porque pode existir feminilidade no varão. Esta observação nos parece de extrema importância, pois dela resultam consequências graves para o relacionamento varão-mulher. A identificação masculino-varão e

²² Nos próximos capítulos ver-se-ão essas relações sociais com maiores detalhes.

feminino-mulher acarretou discriminações sem conta e uma compreensão das relações e da complementaridade varão-mulher num sentido exterior, objetivante e quase coisístico.

As interações entre os indivíduos precisam ser contempladas com atenção, pois é no jogo de discursos que se consegue analisar os papéis sociais desempenhados por homens e mulheres. Tais relações se dão de maneira complexa e móvel, requerendo do(a) estudioso(a) uma análise apurada que vai além de um discurso psicanalítico, biológico ou materialista histórico (BEAUVOIR, 1970).

Beauvoir (1970, p. 80) aponta que “as categorias burguesa, proletária²³, vaginal e clitoridiana²⁴ são igualmente impotentes para encerrar uma mulher concreta”. Com isso, mesmo não desconsiderando a importância da biologia, da psicanálise e do materialismo histórico, é necessária, para a autora, uma visão global da existência da mulher. Na sua perspectiva, nenhuma dessas categorias “bastam para definir uma hierarquia dos sexos; não explicam porque a mulher é o outro, não a condenam a conservar para sempre uma condição de subordinada” (BEAUVOIR, 1970, p. 52-53). Logo, “não é a fisiologia que pode criar valores”²⁵ (BEAUVOIR, 1970, p.57).

Ao fazer isso, Beauvoir (1970) amplia as discussões sobre a interação social entre homens e mulheres, evitando que apenas um olhar seja tomado como ponto de partida, dando a oportunidade ao(a) leitor(a) de perceber a importância de não se voltar para abordagens generalizantes. Além disso, faz com que sejam questionados certos valores atribuídos aos homens e às mulheres, e a justificativa que se dá em relação à opressão feminina a partir do caráter fisiológico. Para tanto, a autora busca

²³ Beauvoir (1970) considera que as categorias de classe utilizadas por Engels para compreender a opressão feminina são pertinentes, porém, limitadas, uma vez que se focam apenas na mulher como trabalhadora, esquecendo-se das demais áreas de sua vida.

²⁴ Beauvoir (1970, p. 72) considera que a justificativa biológica, trazendo apenas a questão sexual, também não satisfaz a compreensão da mulher como indivíduo oprimido na sociedade. No caso da visão psicanalítica, “todas as vezes que ela (a mulher) se conduz como ser humano, afirma-se que ela imita o macho” (BEAUVOIR, 1970, p. 72). Para ela, a visão da mulher como homem mutilado é uma visão valorativa em relação ao órgão genital masculino. O orgulho do pênis pelos homens não pode estar diretamente correlacionado com a frustração de suas irmãs. Nessa perspectiva, a noção do complexo de Eletra é tida por ela como muito vaga. Na sua ótica, a visão da libido passiva é des-norteada por ser definida a partir do macho. Com isso, ela observa como os psicanalistas não estudaram a libido feminina, limitando-se à análise da libido masculina (BEAUVOIR, 1970).

²⁵ Na visão de Barbieri (1992), há em Beauvoir a capacidade de proporcionar a existência de uma teoria capaz de quebrar inclusive a ordem existente de nossas experiências cotidianas. Isso ocorre, na nossa visão, por ela ter produzido profundos questionamentos sobre a opressão feminina, voltando-se para várias áreas do conhecimento, evitando reducionismos e pensando de forma crítica como terá sido afetada a vida das mulheres por pertencerem a este gênero e quais as consequências da mulher ser apontada como “o outro”, pensando ainda sobre a possibilidade de se orientar as gerações futuras.

vários recursos que se aproximam da compreensão das relações de gênero a partir de uma perspectiva sociocultural.

As hierarquias às quais a autora se refere são perceptíveis no momento em que cada uma das ações existentes nas Casas de Caridade estavam sob o conhecimento e o direcionamento de Pe. Ibiapina. “O pressuposto de partida é que a função *papel social* não nasce casualmente, porém resulta de inúmeros fatores da vida cotidiana” (TEDESCHI, 2005, p. 140, grifo do autor).

A densidade do debate sobre o estudo das relações de gênero, do qual Beauvoir (1970) é vanguarda, faz com que se reflita sobre o seu caráter visionário no momento em que ela se recusa a analisar as relações entre homens e mulheres a partir de apenas uma perspectiva. Além disso, ela amplia a discussão e faz uma crítica à maneira como se tenta justificar a opressão feminina pela visão de que o homem, sendo mais forte, pode dominá-la.

O esforço de Beauvoir (1970) em compreender a complexidade das relações de gênero faz com que outros(as) estudiosos(as), aprofundando suas reflexões, se empenhem na

[...] demonstração de que não há e nunca houve “homens” genéricos – existem apenas homens e mulheres classificados em gêneros. Uma vez que se tenha dissolvido a ideia de um homem essencial e universal, também desaparece a ideia de sua companheira oculta, a mulher. Ao invés disso, temos uma infinidade de mulheres que vivem em intrincados complexos históricos de classe, raça e cultura (HARDING, 1993, p. 9).

É atentando para o olhar diverso das relações de classe, raça e cultura que se terá a capacidade de olhar para as relações de gênero presentes entre o Pe. Ibiapina e suas Irmãs de Caridade, percebendo nas suas práticas sociais a riqueza contida nos diálogos presentes nas Cartas, no Estatuto e nas Máximas Morais²⁶.

A partir da compreensão da dinâmica sociocultural, consegue-se analisar de maneira profunda as características próprias de um contexto específico, mesmo considerando que os indivíduos recebem de outras culturas determinações que normatizam seus papéis como homens e mulheres.

Assim, desconsiderando um discurso que naturaliza as relações entre homens e mulheres, que está pautado em uma perspectiva meramente biológica, e trazendo as relações de gênero como construções socioculturais, pode-se considerar que:

²⁶ Esse tema será aprofundado no terceiro capítulo.

[...] afirmar a plasticidade do corpo biológico não significa negá-lo, superdimensionando a força do cultural e do simbólico. Mais ainda, as fórmulas genéricas (como gênero) obrigam a uma reflexão sobre a relação específica entre corpo e psique e, conseqüentemente, uma teoria da constituição da identidade humana (MORAES, 1998, p. 102).

Complementando tal pensamento, pode-se considerar que, “masculino e feminino não são apenas propriedades biológicas, características fisiológicas dos sexos (elas também, culturalmente serão identificadas assim), mas traços profundos e dimensões ontológicas de cada pessoa humana” (BOFF, 1983, p. 67).

Ao afirmar que as diferenças entre homens e mulheres não são “apenas propriedade biológicas”, Boff (1983, p. 67) deixa claro que, ao se enfatizar o caráter sociocultural presente nas relações de gênero, não se está, em momento algum, negando sua interferência, ou seja,

A categoria de gênero procura destacar que a construção dos perfis de comportamento feminino e masculino definem-se um em função do outro, uma vez que se constituíram social, cultural e historicamente em um tempo, espaço e cultura determinados. Não se deve esquecer ainda, que as relações de gênero são um elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças hierárquicas que distinguem os sexos e são, portanto, uma forma primária de relações significantes de poder (MATOS, 2000, p. 16).

Compreender, portanto, o ser varão e o ser mulher no contexto das Casas de Caridade do Padre Ibiapina permitirá compreender como os valores imbuídos nessa classificação, muitas vezes, têm um cunho discriminatório. A busca por compreender tal dinâmica social entre homens e mulheres não se restringirá ao estudo das Irmãs de Caridade, separadamente, e sim aos seus papéis sociais em diálogo com o Pe. Ibiapina e com os beatos, pois, “estudar as mulheres de maneira isolada perpetua o mito de uma esfera, a experiência de um sexo, tem muito pouco ou nada a ver com o outro sexo” (SCOTT, 1990, p. 19).

No caso de sociedades investidas de valores religiosos, essa situação ainda é mais perceptível, já que a liderança de um sacerdote é tão revestida de sacralidade que cabe às Irmãs de Caridade obedecê-lo. É certo que há nas sociedades pessoas que questionam as normas estabelecidas, porém, quando os pensamentos são comuns à maioria dos indivíduos e revestidos por uma esfera sagrada, dificilmente a pessoa que o questiona tem força suficiente para conseguir driblar os esquemas de poder dessas sociedades.

A partir dessa análise, pode-se considerar que, mesmo a identidade de gênero sendo fluida, há no patriarcado um papel importante nas determinações dos papéis sociais de estar por trás dessas permanências e determinações de práticas sociais cabíveis a homens e as mulheres e que estão notoriamente presentes em várias culturas.

O patriarcado é estruturado pela dominação tradicional, ou seja, aquela que está “baseada na crença cotidiana na santidade das tradições vigentes desde sempre e na legitimidade daqueles que, em virtude dessas tradições, representa a autoridade” (WEBER, 1991, p. 141).

Os tipos primários de dominação tradicional são a gerontocracia e o patriarcado. A gerontocracia é a dominação exercida pelos mais velhos por serem considerados “os melhores conhecedores da tradição sagrada”. Vale destacar que essa dominação está, geralmente, em uma associação que não é primordialmente econômica e familiar seguindo regras fixas. O patriarcado, pelo contrário, quase sempre está ligado a questões econômicas e envolve homens e mulheres de muitas culturas, em especial de Pe. Ibiapina e de suas Irmãs de Caridade. É por isso que se faz relevante a criação de um item específico para se compreender quais os elementos da estrutura patriarcal servem de subsídio para indivíduos que estão inseridos em uma realidade androcêntrica.

1.1.3 O Patriarcado como Categoria de Análise

Na análise anterior, pôde-se observar como as identidades de gênero tendem a ser naturalizadas. Tal compreensão se aprofunda no momento em que se leva em consideração que o patriarcado e familiares obedecem a critérios de sucessão. É interessante notar que os líderes patriarcais dependem exclusivamente da vontade de obedecer de seus súditos e que esta, portanto, está estritamente vinculada à tradição (WEBER, 1991).

Essa ideia é similar à que se faz presente no comportamento das pessoas ligadas ao Pe. Ibiapina, uma vez que, como líder religioso, necessita exclusivamente de pessoas que obedeçam às suas ordens e confiem na sua pregação e na forma como é portador da tradição católica e que não sejam rivais. A análise da estrutura patriarcal possibilitará, portanto, perceber como, enquanto homem e sacerdote, Pe. Ibiapina se considera capaz de determinar que tipos de práticas caberiam às Irmãs

de Caridade que, na sua ótica, precisavam ter uma postura diferente das mulheres tidas como “pecaminosas”. Essas mulheres, pertencentes à estrutura patriarcal, consideravam Pe. Ibiapina como dotado de poder de decisão, legitimado pela masculinidade e pela religião que vê o homem como um ser de caráter racional.

Considerando o patriarcado como transmissor de valores que estão profundamente arraigados em diferentes contextos socioculturais, buscar-se-á perceber tanto o olhar das feministas sobre ele como categoria analítica quanto a forma que ele se insere entre os primeiros cristãos e, assim, adentra os costumes presentes nas práticas sociais de Pe. Ibiapina e das Irmãs de Caridade.

Na ótica de muitas feministas, o estudo do patriarcado é sinônimo de denúncia e crítica à violência, opressão e imposição contra a mulher. Estudar o patriarcado implica, para elas, afirmar a existência de uma conexão sistemática ou lógica entre essas diversas maneiras de violência e de dominação e também buscar entender a opressão e exploração da mulher como um problema social que atinge tanto a homens como a mulheres, e não como um assunto privativo da mulher. Para as feministas, o estudo do patriarcado oportuniza o conhecimento de seu caráter histórico e ainda a oposição às tentativas de se justificar a opressão a partir da natureza ou essência feminina, além de significar uma oportunidade de protestar contra todo empenho em classificar a opressão da mulher como uma contradição marginal (SCHOTROFF; SCHAUMBERGER, 1996).

Na visão de Praetorius (1996, p. 21), é função das feministas “desvendar, no discurso dominante, estruturas preconceituosas androcêntricas, e desta forma desmascarar a objetividade aparente como uma retórica do partidarismo masculino”.

A partir da abordagem de Praetorius (1996, p. 21) e de Schotroff e Schaumberger (1996, p. 371-372), percebe-se que a análise do patriarcado tem o objetivo explícito de desvendar “as estruturas dominantes preconceituosas e androcêntricas”. Assim, a utilização dessa categoria analítica se dá na busca indireta por compreender as estruturas de poder que legitimam uma análise da opressão feminina e da dominação masculina.

Estudando o patriarcado pelo prisma feminista, tem-se a oportunidade de analisar que a opressão feminina, em muitos contextos, precisa deixar de ser vista por um olhar que busca naturalizar tais relações, justificando e legitimando o comportamento masculino como superior. Contudo, para que isso ocorra, é preciso se

analisar o sentido da cultura patriarcal e como ela pensa o comportamento cabível aos homens e às mulheres. Observa-se de antemão que:

O vasto sistema de dominação que a teologia feminista denomina de “patriarcado” preenche quase sem brechas toda a história da humanidade que nos é conhecida através de testemunhos escritos. Ele abrange tanto formas de organização social pré-estatais como as sociedades segmentárias, além das formas estatais como o Império Romano à época do aparecimento do cristianismo ou as atuais estruturas de Estado e de poder (SCHOTROFF; SCHAUMBERGER, 1996, p. 369-70).

A partir da descrição das autoras sobre o patriarcado, percebe-se que este se trata de um fenômeno de longa duração, uma vez que há uma permanência estrutural de valores presentes em várias sociedades, incluindo resquícios na contemporaneidade, já que “a estrutura patriarcal é base para a estruturação das sociedades contemporâneas” (CASTELLS *apud* LEMOS, 2012, p. 26).

A análise da profundidade dessa estrutura permite que se observe como “a sociedade patriarcal, cujas primeiras raízes dificilmente se conseguirão detectar, produziu sua antropologia, seu modelo de homem e mulher a partir de maneiras de organizar a sociedade” (GEBARA, 1989, p. 10).

O caráter estrutural desses papéis sociais se deu de tal forma que “o modelo antropológico patriarcal se desdobrou na história ocidental em muitas formas e foi o responsável pela produção de uma série de comportamentos ideológicos que justificaram múltiplas explorações”²⁷ (GEBARA, 1989, p. 10). Assim, pode-se considerar que,

A cultura patriarcal, como sabemos, permitiu a introjeção de uma divisão de comportamentos ligada à divisão social do trabalho. Há coisas e comportamentos próprios do homem outros próprios da mulher. Em certos aspectos, essa introjeção é a tal ponto profunda que se torna uma espécie de natureza (GEBARA, 1989, p. 17).

É na busca pela compreensão dos recursos simbólicos que se poderá observar que, mesmo sofrendo modificações, suas práticas legitimam o papel de superioridade e racionalidade masculina em detrimento das determinações cabíveis à figura feminina.

Considerando a importância dos elementos simbólicos na legitimação dos valores de uma sociedade, percebe-se que “a cultura patriarcal que perpassa pela

²⁷ O racismo, o escravismo, as classes sociais e a dominação homem/mulher são exemplos apontados pela autora.

compreensão masculina de Deus endossa e justifica a dominância do homem sobre todos os outros seres, incluindo a mulher” (LEMOS, 2012, p. 27). Nessa cultura,

O homem já se sente responsável pelo simples fato de nascer homem. Por analogia pode-se deduzir que a mulher pelo fato de nascer mulher não tem as mesmas incumbências. Ou seja, o homem produz a coesão social pelo poder e permite a identificação da parte como o todo e estabelece a diferença. Tal forma de conceber o masculino e feminino é típica das culturas patriarcais (LEMOS, 2012, p. 26).

Os patriarcas são concebidos como aqueles que “controlam a sexualidade das mulheres para assegurar o domínio da economia” (CORRÊA, 1996, p. 151). Indo além dessa afirmativa, Bensuasan (2004) considera o patriarcado como regime político que normatiza a heterossexualidade. Essa concepção de Bensuasan (2004) torna perceptíveis os privilégios do homem heterossexual nessa estrutura, de modo que não é a simples legitimação do homem enquanto homem que está em jogo para fazer com que o indivíduo seja respeitado na sociedade, mas uma série de princípios e pré-requisitos que ele precisa preencher para ser considerado como verdadeiro homem, entre eles, a heterossexualidade²⁸.

As motivações para as definições dos papéis sociais exercidos por homens e mulheres próprias do patriarcado são observadas por Schott (1996, p. 63), ao afirmar que:

Na religião e filosofia gregas, as mulheres representavam a poluição associada com o corpo e a sexualidade devido a seu papel de gerar a vida, que traz consigo a ameaça da morte. Platão e Aristóteles menosprezam as mulheres como a encarnação dos perigos suscitados à razão pela sexualidade. Visto acharem as mulheres dominadas principalmente pelas paixões, são consideradas inadequadas para os feitos racionais. Ideias semelhantes surgem nas opiniões cristãs sobre as mulheres e a sexualidade, provenientes nas religiões grega e hebraica.

Tomando a sociedade romana como exemplo de sociedade patriarcal, Beauvoir (1970) comenta que as mulheres sempre apareciam sob a autoridade de um homem, seja pai, marido, irmão ou filho²⁹. Assim, “ela destina-se a ser dominada, possuída, explorada, como o é também a natureza, cuja mágica fertilidade ela encarna” (BEAUVOIR, 1970, p. 93). As leis de Manu consideram a mulher como ser vil que convém ser escravizado. A esposa é vista, ao mesmo tempo, como serva e

²⁸ Vale destacar que entre os gregos as relações entre os homens eram toleráveis, contanto que estes tivessem esposas.

²⁹ Conferir Beauvoir (1970, p. 104-105).

companheira. No patriarcado, os filhos não são das mães, e as mulheres são retiradas do grupo. Ele arranca da esposa direitos sobre a detenção e transmissão de bens³⁰. Há, portanto, no patriarcado, o androcentrismo, que se trata de uma estrutura preconceituosa que, “de maneira ingênua ou propositada a condição humana é identificada com a condição de vida do homem do sexo masculino” (PRAETORIUS, 1996, p. 21). O preconceito androcêntrico torna a vida feminina invisível do ponto de vista linguístico e coloca a mulher, do ponto de vista conceitual, à margem da antropologia geral.

Na perspectiva platônica, a mulher está associada constantemente “às sensações e paixões corporais que devem ser submetidas ao controle racional” (SCHOTT, 1996, p. 21). Recomenda-se aos homens evitá-las, caso “quiserem tornar-se apropriados para a liberdade cívica” (SCHOTT, 1996, p. 20). Observa-se que, na visão de Platão, “o corpo é uma contaminação estranha que contraria a realização mais elevada da alma, e que a alma deve destacar-se do corpo” (SCHOTT, 1996, p.24). As mulheres, ao contrário dos homens, permanecem associadas a um corpo que as impede de se destacarem em seus ofícios.

Platão destaca que o mais elevado amor se tem a partir de um abandono da orientação sexual e humana evidente em formas primitivas de desejo. Para ele, a satisfação sexual explícita é repudiada pela alma verdadeiramente filosófica. Há, portanto, uma necessidade de dessexualização e um contraste entre o amor sensual e o amor filosófico do desejo, como descrito no livro *Banquete*, de Platão. Sócrates insinua que a sexualidade feminina é um obstáculo aos feitos mais elevados da alma. Sobre Aristóteles, Schott (1996, p. 32) observa que,

[...] quanto ao domínio do racional sobre o passional ser natural é também utilizado para justificar o domínio masculino sobre o feminino. Ele identifica o masculino com os elementos racionais que devem, de acordo com o que é natural e vantajoso, dominar a natureza passional das mulheres.

De um modo geral, “a filosofia subordina os atributos femininos da corporeidade e sensualidade aos masculinos do espiritual e racional” (SCHOTTROFF, 2008, p. 52).

A força da crença religiosa pode ser observada no livro atribuído a Platão (2003, p. 7), *Banquete*, por narrar uma reunião de filósofos onde estava presente, dentre outras figuras, Sócrates, “fizeram então libações e, depois dos hinos aos

³⁰ Para um maior aprofundamento, recomenda-se a leitura de Beauvoir (1970, p. 90).

deuses e depois ritos de costume, voltaram-se à bebida”. Esse trecho é apenas um dos muitos dessa obra que demonstram, nos vários gestos, a presença do respaldo religioso constantemente contemplado nas falas dos filósofos que ali são mencionados. A importância da religião é justificada ao se considerar ainda que:

Ela possui papel importante na conformação das identidades de gênero, conferindo sentido aos sexos construindo uma cosmovisão generificada orientadora de seus seguidos e seguidoras. As representações religiosas de gênero, na medida em que produzem e reproduzem lugares diferenciados de poder de acordo com o sexo biológico, sacralizam a desigualdade de gênero (SOUZA, 2009, p. 59).

No que diz respeito às crenças religiosas que fundamentam os pensamentos filosóficos, Schott (1996) observa como o mito de Pandora³¹ justifica a ligação da mulher com a morte, e como nos cultos órficos³² há uma intensa misoginia, de modo que as mulheres eram proibidas participar dos rituais; um ideal de pureza convertido em maneira de vida e de morte.

Entre os gregos, há um contraste entre a liberdade sexual masculina e as opções das mulheres, que são bastante restritas. Em tal visão, a sexualidade da mulher é temível e controlada, ao passo que as relações homossexuais entre os homens eram visíveis e admitidas (SCHOTT, 1996). A rejeição da mulher é observável, porque, “presumivelmente as mulheres eram mais carnavais que os homens porque tinham maior prazer das atividades sexuais” (SCHOTT, 1996, p. 38).

Os gregos³³ tinham as prostitutas na cidade e as servas do gineceu. Havia, na sociedade grega, mulheres livres, mulheres escravas e mulheres hetairas e as auletrides³⁴. A epiclera era vista como uma máquina de procriar filhos e estava à mercê dos homens. No geral as mulheres gregas, com raras exceções, são reduzidas a uma semiescraavidão (BEAUVOIR, 1970). Nesse contexto, “os homens, por serem

³¹ Conforme os desígnios dos deuses, Pandora era de bela aparência e plena de maldade em seu coração. Assim, eles deram-na um cântaro contendo todos os males e enfermidades do mundo. Abrindo o cântaro tais males foram espalhados pelo mundo.

³² A misoginia do orfismo se dá possivelmente pela sua origem mítica registrada ao se narrar sobre a morte do poeta Orfeu pelas ménades. Em tal narrativa mítica observa-se como Orfeu, após perder sua amada Euridice, não desejou se envolver com nenhuma outra mulher, desprezando as ménades. Com isso, as ménades ficaram revoltadas com tamanho desprezo e o mataram (SCHOTT, 1996).

³³ No caso específico de Esparta, porém, as mulheres eram tratadas quase em pé de igualdade e as esposas não eram confinadas ao lar do marido. Como não havia herança, não existia a noção de adultério e as mulheres não eram escravizadas a um senhor (BEAUVOIR, 1970). “As mulheres eram mais dignificadas, tinham mais liberdade e eram consideradas fiéis e heroicas. Tomavam parte nos esportes, na política e nos negócios” (TEPEDINO, 1990, p. 59).

³⁴ As hetairas eram as meretrizes de Corinto e tinham relações com os homens mais notáveis. As auletrides eram dançarinas que tocavam flautas. Algumas delas enriqueciam graças aos talentos musicais (BEAUVOIR, 1970).

machos, determinavam o destino de suas mulheres e filhas” (SCHOTT, 1996, p. 43). Assim, a relação matrimonial

Era valorizada para dar filhos legítimos, mas ao mesmo tempo eram muito normais as relações sexuais extraconjugais. O divórcio fácil e as novas uniões reiteradas dão impressão de poligamia sucessiva. O celibato em alguns lugares é mais valorizado do que o matrimônio, o que se compreende pela antropologia dualista que valoriza a alma, o racional e, portanto, o homem (TEPEDINO, 1990, p.63).

As noções patriarcais são perceptíveis na cultura hebraica, onde se constata a visão de mundo relativa à impureza da mulher registrada nas prescrições a respeito da menstruação e do fluxo de sangue e também sobre a impureza da parturiente (FANDER, 1996).

Com a separação entre o cristianismo e o judaísmo surgiu a *interpretatio christiana*, ou seja, a interpretação cristã do chamado Antigo Testamento, que, apesar de perceber as noções judaicas de pureza como ultrapassadas e prejudiciais, por vezes com base no Antigo Testamento, praticava-se ideias de pureza desfavoráveis à mulher (FANDER, 1996). Assim,

Ideias semelhantes surgem nas opiniões cristãs herdeiras sobre as mulheres e a sexualidade proveniente das religiões grega e hebraica. Recorrendo aos principais pensadores da tradição cristã, podemos aclarar os pressupostos em que se baseiam as concepções religiosas ocidentais modernas de pureza (SCHOTT, 1996, p. 63).

A partir dessa afirmativa observam-se como os valores patriarcais subsistem no mundo cristão de tal forma que fundamentam pensamentos de pensadores da patrística, entre os quais se destaca Agostinho, que, baseado em ideias platônicas, considera o corpo do homem como elemento superior à alma, e as mulheres como aquelas que não detêm controle por serem consideradas como incapazes de conter até mesmo suas capacidades reprodutivas (SCHOTT, 1996).

Agostinho percebia que as mulheres eram alvo de desejos que deveriam ser eliminados e rejeitados pelos homens. O sexo, para ele, deveria ser realizado apenas para procriação, e as paixões deveriam ser devidamente controladas (SCHOTT, 1996). Partindo de sua experiência própria, Agostinho, no livro *Confissões*, dirige-se aos homens asseverando que:

[...] bom é ao homem não tocar em mulher; o que está sem mulher pensa nas coisas de Deus, de como o há de agradar; mas o que está ligado pelo matrimônio pensa nas coisas do mundo, e em como há de agradar à mulher. Estas são as palavras que eu deveria ter ouvido mais atentamente; e,

eunuco pelo amor ao reino de Deus, teria suspirado mais feliz por teus abraços³⁵ (Confissões, II, 2, p. 33).

Agostinho é considerado como “a fonte clássica desse tipo de antropologia patriarcal”³⁶. Embora haja elementos presentes no Novo Testamento e em teólogos patrísticos anteriores, Agostinho expressa todos os aspectos dela de modo explícito. (RUETHER, 1993, p. 84-85). Há, no livro *Confissões*, uma lamentação notória de sua parte por ter entregado a sua vida por muitos anos aos “prazeres ilícitos”, e uma visão de que sua “concupiscência carnal” ofendia a Deus. Seu arrependimento é demonstrado de maneira enfática em seus discursos ao trazer suas paixões e deleites como sinais de impureza e de afastamento da graça divina.

Esse tipo de pensamento é vigente durante a Idade Média, pois as mulheres eram dependentes dos maridos e dos pais. Como até o século XI a ordem baseava-se unicamente na força, as mulheres eram desvalorizadas. Quando os feudos tornaram-se hereditários, as mulheres passaram a ser admitidas como sucessoras. No século XII, apesar do amor cortês ser vigente, há uma notória divisão de mulheres entre más e boas (BEAUVOIR, 1970).

Entre os séculos XI e XII, na França do Oeste, Dalarun (1990) identifica pensadores da cristandade medieval que buscavam fazer com que o saber saísse dos mosteiros e que fosse estabelecida uma reforma nos comportamentos dos padres seculares, pois se pensava sobre a necessidade de que fosse copiado o celibato e os costumes presentes no monastério. Concomitantemente, tais religiosos propunham também aos leigos uma nova estrutura de vida religiosa.

No século XIII, esse ideal é fortalecido com o pensamento de Tomás de Aquino, que reafirma o comprometimento ascético da filosofia agostiniana. Além disso, nesse período, é notório o crescimento de conventos e mosteiros e a busca pela castidade e reclusão. O culto a Maria e a glorificação de sua virgindade faziam com que ela fosse vista como exemplo (SCHOTT, 1996). Nesse período, ao trazer a mulher como filho bastardo, ele afirma ainda que “a hierarquia de homem e mulher não

³⁵ *Confissões*, Livro segundo, Capítulo II- As primeiras paixões.

³⁶ “A antropologia patriarcal é unidimensional, ou seja, encerra o humano numa única visão onde existem certezas ditas imutáveis, preservadas por guardiães sérios e competentes, encarregados de mantê-las inalteradas, embora concedam algumas mudanças no curso da história” (GEBARA, 1989, p. 14).

era apenas produto do pecado; mas fazia parte da ordem natural criada por Deus” (RUETHER, 1993, p. 86).

Essa narrativa se torna explícita quando ele, voltando-se para o início da criação, pensa que a serpente, com o objetivo de tentar o homem, “aproximou-se do homem e o atacou pelo lado mais fraco, tentando a mulher, cujo dom ou luz de sabedoria era menor”³⁷. A partir de tal gesto, ele enumera os pecados cometidos pela mulher no momento de ter provado do fruto proibido:

Primeiro, o da soberba, pela qual ela desejou, de modo desordenado, a própria elevação.
 Segundo, a da curiosidade, pela qual quis ter ciência, além dos limites prefixados.
 Terceiro, o de gula, pela qual, tentada pela sua vaidade, foi levada a comer do fruto.
 Quarto, o de infidelidade, pela falsa consideração de Deus, enquanto acreditou nas palavras do diabo, contrárias às de Deus.
 Quinto, o de desobediência, transgredindo o preceito de Deus.³⁸

Tomando Maria como exemplo, as monjas eram orientadas na medievalidade a falar menos para não causar a queda, como Eva. As mulheres, nesse período, também permaneciam sendo vistas como inferiores aos homens, tanto por não terem condições de exercer determinadas funções quanto pelas suas próprias características biológicas. Assim, ela é necessária para atender o fim da natureza, mas bastarda enquanto indivíduo. Contudo, o perigo da sexualidade é observável para ambos os sexos (SCHOTT, 1996).

Analisando o pensamento dos clérigos na medievalidade, Dalarun (1990, p.39) não apenas identifica a misoginia³⁹ presente em grande parte dos pensadores desse longo período, mas também elenca três figuras míticas importantes para a compreensão de mundo, a saber, Eva, Maria e Maria Madalena.

Maria Madalena era considerada como a solução para as mulheres que já eram casadas, por demonstrar arrependimento por seus pecados lavando os pés de Jesus. Contudo, mesmo assim, havia uma dificuldade de se atribuir santidade a mu-

³⁷ Segundo Tratado Sobre a encarnação do filho de Deus, Capítulo 180, A sedução de Eva pelo diabo, p. 111.

³⁸ Segundo Tratado Sobre a encarnação do filho de Deus, Capítulo 190, O que levou a mulher ao pecado, p. 112.

³⁹ Sobre a misoginia, Dalarun (1990, p. 34) aponta o discurso de Manselli, ao considerar que: “Este sexo envenenou nosso primeiro pai que era também o seu marido e pai, estrangulou João Baptista, entregou o corajoso Sansão a morte”. O autor destaca ainda a figura de Marbode de Rennes, que demonstra tamanho desprezo pela mulher ao trazê-la como aquela que é “tentadora, feiticeira, serpente, peste, traça comichão, veneno, chama embriaguez” (DALARUN, 1990, p. 37).

Iheres que não tivessem uma vida dedicada a Deus e que não fossem virgens. Madalena, portanto, vem trazer um suporte principalmente para a parte feminina dos homens, uma vez que os religiosos atribuem ao homem um espírito de caráter masculino, havendo retidão, mas a sua alma é feminina, ou seja, frágil e pecadora tal como a de Madalena. Assim, o caráter penitencial da figura de Maria Madalena era inspirador para o comportamento em que tais religiosos deveriam se espelhar ao pecar. A figura de Maria Madalena era enfatizada principalmente no final da Idade Média, mediante a preocupação dos clérigos “em controlar o mundo das mulheres” (DALARUN, 1990, p. 59).

A figura de Eva, dentre os arquétipos mencionados, é tomada por Dalarun (1990) como sinal de perdição e de pecado e, portanto, fundamenta um olhar de rejeição por parte de muitos religiosos à figura feminina, sobretudo no século XII, em que tudo os distanciava das mulheres. “O seu papel na Queda é tradicionalmente entendido como o mais grave” (DALARUN, 1990, p.35). Uma das muitas colocações negativas sobre a mulher foi a de Godofredo (*apud* DALARUN, 1990, p. 37), segundo ele: “Com efeito, esse sexo abusou, pela sua persuasão do primeiro homem, e cercou com a sua pergunta, o Apóstolo Pedro. Pressionou o primeiro à transgressão e o segundo a negação”.

Na figura de Maria, concomitantemente, há um lugar totalmente oposto ao de Eva, e os dogmas fundamentavam um ideal de mulher que é bendita entre todas as outras. Contudo, em sua abordagem, Dalarun (1990) se questiona sobre que lugares “as outras” mulheres tiveram nessa benção excepcional. A virgindade e a bondade de Maria são, na visão desses religiosos, exemplos para mulheres que almejassem entregar sua vida a Deus, obtendo uma vida celibatária. Essas mulheres eram tidas como santas mais facilmente do que as mulheres casadas, mediante a vida dedicada a Deus e a negação de sexualidade. “Assim, o hagiógrafo de Santa Alma, por meados do século XI, explica às virgens consagradas que o seu estado lhes permitirá vencer a maldição de Eva” (DALARUN, 1990, p. 45). Conforme Dalarun (1990), a visão de Maria como sempre virgem é encontrada especialmente no Protoevangelho de Tiago. Contudo, nos séculos XIII, XIV e XV, Maria aproxima-se da humanidade, sendo sensível à dor humana. Iconograficamente, a sua dor em relação ao Cristo Crucificado é bastante enfatizada nesse período.

Ao se voltar para o pensamento reformista de Lutero sobre Maria, Deifelt (2003, p. 126) coloca como ele admirava a conduta e a humildade da mãe de Jesus,

criticando os excessos da fé popular e observando como o título de Rainha dos Céus a ela destinado era incompatível com a humildade por ela demonstrada. Assim, “em contraste às acusações de abominável idolatria que o tratamento aos santos em especial a Maria (considerada a maior de todos os santos) havia recebido da parte dos reformadores, Maria foi considerada como um modelo de fé” (DEIFELT, 2003, p. 122). Além disso, outra crítica referente à devoção à Maria é o seu caráter mediador tão enfatizado pela Igreja Católica, pois, para ele, é Jesus o único mediador. Lutero criticou a ideia de que os santos, “estando no céu, gozavam de privilégios especiais e poderiam interceder junto a Deus em favor dos fiéis. Maria era a principal medidora entre Deus e a humanidade” (DEIFELT, 2003, p. 122). Assim “criticava os exageros, as superstições e a idolatria” (DEIFELT, 2003, p. 123).

Lutero se preocupava com o fervor em relação à figura de Maria porque, em função desse excesso, “Cristo é desonrado, ofuscado e completamente esquecido. Cristo passa a ser um juiz carrasco e Maria uma mediadora, como uma deusa pagã. Para isto não há base bíblica. Em segundo lugar, uma veneração excessiva traz um grande prejuízo às pessoas comuns”. Na tradição protestante, Maria é, portanto, identificada como santa, mas que se equipara a todas as pessoas batizadas (DEIFELT, 2003). Ela é considerada como “crente e devota, humilde e obediente, submissa à vontade divina, mãe e esposa exemplar. Ensina-nos em palavra e ação o que significa ser fiel a Deus custe o que custar” (NÚÑES, 1991, p. 52). De modo geral, “os protestantes são os que mais se opõem à mariologia, porque ou a silenciaram ou a consideraram como um desvio do Evangelho original, sob a pressão popular e por ser feito de um sincretismo entre fé pura e mitologia” (NÚÑES, 1991, p. 53). Pensando no equívoco de se afirmar que os protestantes veem Maria como inimiga, Núñez (1991, p. 43) considera que:

Maria é patrimônio de todos nós que professamos ser cristãos. Se existe uma espécie de monopólio mariano é porque temos permitido isto por razões teológicas e, quem sabe, pelo temor de cair nos excessos que outros têm caído por sua devoção a Maria. Como resultado do que podemos chamar de ‘apatia mariana’, muitos pensam que não gostamos de Maria ou, no pior dos casos, que somos seus inimigos. Nada está mais longe de verdade, mas esta é a atitude que não poucos creram ter percebido ou que alguns, maldosamente, nos tem atribuído.

Além da visão de Maria como exemplo de mulher serva e obediente, percebe-se que, durante a Reforma, permaneceram os ideais de pureza do corpo, do desejo sexual. Contudo, há uma crítica às pessoas que tentam lutar contra sua nature-

za e buscar uma vida celibatária. Assim, o casamento é visto como meio de vencer as tentações da carne e um hospital para doentes. No entanto, as mulheres que se casam são orientadas na visão reformista a permanecerem com a mente casta (SCHOTT, 1996). Além disso, Calvino não desconsiderava a importância de quem permanece virgem tendo vocação, já que consegue ter uma dedicação maior ao reino de Deus. Ele pensava que “o homem domina não porque ele seja superior, mas porque Deus lhe ordenou que o faça. A mulher obedece não porque ela seja inferior, mas porque este é o papel que Deus lhe atribuiu. Os cargos ou funções sociais são necessários para que haja boa ordem na sociedade” (RUETHER, 1993, p. 87).

Preocupando-se com o estado interior do homem, Calvino e Lutero permanecem na busca por curar o sentimento aviltante do desejo. As mulheres permanecem sem exercer as tarefas tidas como exclusivamente masculinas, como a proclamação da palavra (SCHOTT, 1996). Assim, “a Reforma trouxe ligeiras modificações, mas nenhuma mudança essencial nessa linha de antropologia patriarcal” (RUETHER, 1993, p. 86).

Beauvoir (1970) destaca o século XVIII como o período em que mais se observou uma busca por trazer a mulher como ser humano. Nesse período, autores como Diderot e Montaigne questionaram a ausência de autonomia feminina. Durante o século XVIII, contudo, existem críticas das mulheres à sua própria situação e, ao mesmo tempo, um antifeminismo arraigado por parte dos homens que as consideravam inferiores. Nesse período, alguns clubes femininos surgem, porém tendem a se fundir com os masculinos. Criticando a busca de alguns atores que tratem da mulher enquanto ser humano igual ao homem, Beauvoir (1970) observa que a negação da singularidade feminina não é libertação, e sim fuga inautêntica, tendo em vista que há diferenças notórias entre homens e mulheres, e isso não dá a eles a condição de superioridade.

No século XIX, Beauvoir (1970) observa que havia a visão da feminilidade como infância contínua. Além disso, a falta de direito econômico e político da mulher é justificada por estar ela afastada do tipo ideal de raça. Nesse mesmo período, a autora observa a presença das proletárias e de como elas tinham maior independência, como sexo, por exercer tal ofício. Contudo, na maioria dos lugares, em especial na América do Norte (1918), o salário da mulher servia apenas como suplemento familiar, já que, mesmo exercendo as funções do homem, elas não tinham os mesmos direitos. Em contrapartida, os questionamentos feministas em relação a tais

práticas abusivas são vistos pelos antifeministas como querelas. Além disso, eles questionam a maneira como as mulheres estariam perdendo a sua docilidade. Nesse contexto, observa-se que:

As mulheres sempre tiveram um papel importante na luta do movimento operário. Apesar disso, em seus lares continuavam oprimidas tendo que conciliar o mundo do trabalho com as tarefas domésticas, o cuidado dos filhos, considerados uma atribuição natural das mulheres (AGUIAR, 2007, p. 86).

De um modo geral, por mais que existissem consideráveis avanços durante os séculos XVIII e XIX em relação ao espaço social das mulheres, há neles uma herança patriarcal que sustenta seu discurso androcêntrico. No que diz respeito ao patriarcalismo como sustentador da ideologia de gênero da sociedade ocidental, Souza (2009, p. 60) observa que ela

Teima em afirmar a mulher com um ser “para” os outros, isto é, a mulher se constitui heteronamente enquanto tal, “devendo” servir ao outro e viver para o outro. O não “cumprimento” desse “princípio” (ou lei natural) gera processos como culpabilização pela sociedade e também por si mesma.

Dedicar-se-á, a seguir, um item especialmente ao estudo da Mariologia Clássica, destacando seus dogmas e tradições, na busca por se compreender melhor a figura de Maria como legitimadora dessa estrutura patriarcal que gera identidades de gênero.

1.2 A MARIOLOGIA CLÁSSICA COMO MODELO PARA A CULTURA PATRIARCAL

A análise da Mariologia Clássica como modelo para a cultura patriarcal se faz fundamental no presente estudo, pois é a partir dela que se terá uma melhor compreensão do que representa Maria para a tradição da Igreja⁴⁰. Mais que isso, conseguir-se-á observá-la em duas dimensões, ou seja, como modelo de mulher e como alvo de devoção.

⁴⁰ A análise feita por Boff (2010, p. 9) nos faz refletir sobre a importância da interpretação da Igreja como valiosa para aqueles que seguem a estrutura clerical, já que para ele: “A Tradição (Igreja compenetrando-se da Palavra de Deus) constitui o ‘princípio formal’ da Escritura – ‘formal’ no sentido interpretativo ou explicitante. Isso significa que só a Tradição nos dá certeza dogmática em relação às verdades de fé”. O caráter inquestionável da tradição revela a intolerância para novas interpretações àquilo que foi considerado como dogma, ou seja, verdade declarada pela Igreja.

A compreensão de Maria como alvo de devoção se faz relevante por ser ela crucial no momento em que a veneração profunda por Maria faz dela modelo de santidade incorruptível para os seus fiéis.

Contudo, o estudo sobre Maria como modelo de mulher dará base para se compreender de que maneira ela serviu de suporte para que Pe. Ibiapina fundamentasse suas argumentações para que as Irmãs de Caridade seguissem à risca o seu exemplo.

A análise voltada para Maria dar-se-á a partir de suas principais fontes, ou seja, a *Bíblia* e os dogmas. Assim, conhecendo tais fontes como fundamentadoras do pensamento católico, ter-se-á noção sobre quais as características fazem dela modelo de mãe silenciosa, obediente e casta, é basilar para a cultura patriarcal.

Assim, respaldados pela compreensão das relações socioculturais entre homens e mulheres, visto que formulam a identidade de gênero na cultura patriarcal, parte-se finalmente para a compreensão de como a mãe de Jesus, numa visão clássica, conseguiu reunir consigo todas as características que fazem dela um modelo de vida incorruptível.

1.2.1 A Mariologia Clássica: em busca de definições

A Mariologia é considerada tradicionalmente como uma parte da teologia e, em virtude dos princípios revelados, volta-se para o estudo sobre a mãe de Deus redentor. Assim, como detentora desta e de outras graças, compõe a doutrina do verbo encarnado (MERKELBACH, 1954).

Murad (2004, p. 23) define Mariologia como “disciplina teológica que estuda o lugar de Maria no projeto salvífico da Trindade e sua relação com a comunidade eclesial”.

O conteúdo da Mariologia é dividido em três grandes blocos que abordam, respectivamente: Maria na *Bíblia*, Maria enquanto culto, e dogmas marianos. Como fontes essenciais, têm-se a Sagrada Escritura, os escritos patrísticos, os documentos do Magistério da Igreja sobre Maria, os textos ecumênicos acerca da Mãe de Jesus e os dicionários e livros contemporâneos da Mariologia.

Além disso, Murad (2004) aponta como fontes complementares: as pinturas, as músicas, os poemas sobre Maria e os estudos sobre as devoções atuais e seus significados para a cultura ocidental. Como textos suplementares, o autor destaca os

evangelhos apócrifos, as narrações da vida de Jesus e de Maria, as mensagens de videntes de aparições marianas e os pontos consensuais da figura de Maria entre católicos e protestantes.

Por muito tempo, a Igreja Católica considerou que a *Bíblia* e a tradição tiveram o mesmo valor, e isso contribuiu para que os dogmas fossem fundamentais no fortalecimento da visão de Maria como mãe e virgem, difundida, especialmente, no século XIX, mediante o surgimento do dogma da Imaculada Conceição.

É válido ressaltar que o dogma da Imaculada Conceição, apesar de ter sido firmado no século XIX, já estava presente no pensamento de alguns padres da patrística e da escolástica. Logo, Irineu e Orígenes viam Maria como possuidora de perfeita santidade. Entre os pensadores medievais, havia uma divisão de opiniões em relação a Maria. Foi apenas no século XV que se tolerou a Missa da Imaculada. Na Idade Moderna, quando Lutero enfatizou a ideia de que o justo deveria viver pela fé, havia uma euforia mariana presente na Contrarreforma. O período que compreende a época escolástica tardia até a declaração dogmática de 1854 foi ocupado pelas lutas dos “maculistas” contra os “imaculistas” (GÖSSMAN, 1996, p. 290). As disputas entre as duas correntes eram tão ardorosas que chegavam, não raro, às vias de fato, obrigando, às vezes, tanto o poder eclesiástico como o civil a intervirem para separar os contendores e serenar os ânimos (BOFF, 2010).

Com isso, pode-se considerar que é durante o século XIX, com o aumento da devoção a Maria, que, a partir de comissões para discutir sobre o assunto, houve uma definição dogmática em relação a Maria como Imaculada, a partir da Bula *Ineffabilis Deus*. Em tal bula, observa-se Maria como perfeita discípula de Jesus, dom de Deus que Maria põe a serviço da Igreja. Nesse período, os primeiros pais “não hesitaram em reconhecer algumas formas de fraqueza nela, pelo menos a dúvida e o escândalo concernente à cruz” (MIEGGE, 2005, p. 105).

A Igreja Católica legitimava os dogmas marianos, tornando-os a base das leituras sobre Maria junto às narrativas bíblicas. A leitura dogmática interpretava cada narrativa bíblica e cada dogma como exemplo de pureza, de santidade, de silêncio e de resignação a Maria. A virgindade perpétua de Maria, por exemplo, foi observada, na tradição eclesial, como sinal de consagração de Maria a Deus. Todavia, essa visão de consagração a Deus está diretamente relacionada a uma teologia em que a sexualidade é vista como algo que não agrada a Deus (BORCHARDT, 1996).

Para a Mariologia Clássica, Maria é apresentada como dócil, tímida, condescendente e recatada. Os olhos baixos e a expressão resignada compõem a imagem que se tem de Maria como modelo perfeito de piedade para os homens e, principalmente, para as mulheres (COYLE, 1999).

Gebara (1987, p. 11) identifica a antropologia de origem platônica como “a que mais esteve presente no conjunto da elaboração teológica em geral e particularmente da mariologia”. Tal identificação com a origem platônica é justificável mediante o princípio dualista⁴¹ divisor do mundo que tende a separar o homem e a mulher, pois, nele, “o homem é considerado o ser pensante por excelência, o mais próximo dos ideais de perfeição, e, a mulher, ser de segunda categoria, pouco afeita às coisas do espírito ou do pensamento e conseqüentemente distante das verdadeiras ideias e da divindade” (GEBARA, 1987, p. 11). A ideia da mulher como ser subalterno fazia parte do *ethos* cultural vigente no qual os homens e as mulheres nunca viviam em pé de igualdade. Assim, Maria é exaltada “a partir de certas qualidades ditas femininas, porém vista segundo a ótica masculina” (GEBARA, 1987, p. 12). Maria, fundamentada em uma antropologia androcêntrica, “não provoca conflitos, mas, ao contrário, fortalece as bases culturais desse mundo, na medida em que se tornou também sua grande Mãe” (GEBARA, 1987, p. 12). No idealismo, tende-se a observar Maria apenas “nas suas qualidades sobre-humanas, nas suas virtudes dignas de imitação, na sua capacidade de ternura ilimitada e no seu amor sem fim” (GEBARA, 1987, p. 18). Nessa perspectiva, Maria é “recuperada por um mundo androcêntrico, na tentativa de justificá-lo e conservá-lo” (GEBARA, 1987, p. 18). A força do patriarcado relegou as tradições espirituais femininas ao esquecimento (GEBARA, 1987).

Em uma visão pautada notoriamente na Mariologia Clássica, Merkelbach (1954) justifica o título de Mãe de Deus atribuído a Maria, afirmando que ela era dotada de atributos como: imaculada, plena de graça, virgem perpétua, esposa de Cristo, nova Eva, mãe espiritual de todos e mediadora entre Deus e os homens. Para ele, o estudo da Mariologia compõe o da Cristologia, pois fundamenta-se na santidade de Jesus (DELUMEAU, 1993; RICHTER REIMER, 2003).

Essa percepção dos autores revela a sacralização de Maria e a oposição radical à figura de Eva. Além disso, observa-se a ênfase no discurso da maternidade e

⁴¹ “O termo dualismo designa uma doutrina que – ao contrário do monismo – parte de dois princípios. O conceito de dualismo só pode ser comprovado a partir de 1700, mas a ideia dualista em si pode ser comprovada até os tempos pré-cristãos. O dualismo metafísico admite ao lado de Deus um ser contrário e mau existente desde a eternidade” (DOCEKAL, 1996, p. 136).

da virgindade, acompanhados da ausência de pecado e da possibilidade de proteção.

O discurso tradicional da Igreja Católica ajuda a sedimentar o machismo que, durante vinte séculos, construiu na tradição patriarcal, uma representação da mulher como detentora de um caráter dúbio. Dessa forma, sustenta-se e reforça-se um caráter dúbio da mulher, sendo vista ora como demônio, ora como santa. Eva e Maria são arquétipos que coexistem nesse período⁴².

Compartilhando tal pensamento, Beauvoir (1970) comenta que, na figura da Virgem Maria legitimada por Santo Ambrósio e Santo Agostinho, subsiste a de Eva. Ao comparar ambas, ela observa que, enquanto a primeira é vista como porta do céu, a segunda é tida como porta do inferno. Maria legitima os valores masculinos, pois, enquanto “serva, a mulher tem direito às mais esplêndidas apoteoses” (BEAUVOIR, 1970, p. 225). Maria é aquela que reconhece a suprema autoridade do filho, trazendo com isso a suprema vitória masculina (BEAUVOIR, 1970). No cristianismo, diferentemente da cultura grega, o corpo é visto como inimigo da alma, assim, a mulher quando o renega é considerada criatura de Deus (BEAUVOIR, 1970).

Da mesma forma, Gebara (1989) observa que, na figura de Eva, explora-se a sua sensualidade, tentação e volúpia. Essa ideia é produzida por uma teologia moral que tem medo da mulher enquanto detentora de forças misteriosas da vida, e, com isso, a nega e rejeita a sua sexualidade, trazendo como modelo o caráter assexual de Maria, que é, ao mesmo tempo, virgem e mãe.

Na perspectiva da Mariologia Clássica, são ressaltadas a maternidade e a virgindade de Maria. Tais valores são defendidos na moral sexual, em que a mulher deve ser virgem ou mãe (DEIFELT, 2003; GEBARA, 2009; LEMOS, 2009). Assim, essas duas características fazem dela cada vez mais determinadora do comportamento de mulheres como as Irmãs de Caridade. No geral, a figura de Maria

cristaliza uma imagem feminina proposta como um modelo ideal no processo de identificação dos seres femininos, pode ser interiorizado de forma mais ou menos acentuada por determinadas mulheres, de acordo com seus condicionamentos individuais biográficos e familiares –, e socioculturais, tais como a classe social a que pertencem, o meio ecológico, rural ou urbano, o momento histórico etc., e sobretudo, conforme a influência mais ou menos acentuada que a religião católica pode ou pôde exercer sobre a formação de suas consciências individuais e de sua identificação sexual (ARY, 2000, p. 81).

⁴² Sobre isso, veja-se: Boff (1983), Delumeau (1993), Coyle (1999), Velasco (2003), Murad (2004) e Richter Reimer (2005).

A maneira que Maria, na visão patriarcal, se despojou de sua sexualidade fez com que ela fosse vista como santa, modesta, silenciosa, humilde e também mãe, mesmo sendo virgem. Maria, diante de tantos adjetivos valorizados pelo patriarcado, era caracterizada como a mãe ideal. Tais concepções a respeito dela se iniciam nas transformações do cristianismo e se oficializam em Bizâncio (CONCHA, 1981).

Tal posição não se torna extensiva às demais mulheres nem lhe ocasiona grandes ganhos, de modo que se pode constatar que o processo de elevação de Maria não as elevou suficientemente (LEMOS, 2006). Isso ocorre porque, “ao apresentar às mulheres a imagem da Maria, virgem perpétua e mãe tristonha, homens da Igreja estão pregando um modelo de feminilidade que mulheres comuns não podem imitar” (SHÜSSLER FIORENZA, 2009, p. 29).

De um modo geral, a desvalorização da mulher se dá mediante certos tipos de interpretações bíblicas que veem a mulher como seres secundários (oriundas de uma costela do homem) e considerados somente como complemento do homem. Como herdeiras de Eva, as mulheres são responsabilizadas pelos males que afligem a humanidade; como sexo frágil, tal como Eva e Lilith, foram “vulneráveis” à tentação da “serpente demônio” e consideradas “seres sexualmente perigosos e prejudiciais aos homens” (ARY, 2000, p. 77).

Essa situação justifica a maneira como a maternidade exemplar de Maria fez com se exaltasse o papel natural da mulher como mãe, atribuindo-lhe todos os deveres e obrigações na criação dos filhos, limitando a função feminina à realização da maternidade (LEMOS, 2006).

Dessa forma, “Maria, a mãe linda, virgem e misericordiosa, é uma expressão do desejo masculino moderno pelo feminino eterno que é projetado para o céu” (SHÜSSLER FIORENZA, 2009, p. 29). Há, portanto, um desejo masculino pela misericórdia e docilidade de Maria. Essa situação só se torna possível ao se observar que,

A religião enquanto situada no seio das representações e interagindo dialeticamente com elas, pode fornecer a simbologia necessária para que os valores adquiram a eficácia social e adesão afetivas desejadas. No caso do tema em questão, a simbologia presente na tradição judaico-cristã que subsidia a ênfase da maternidade é a colocação de Maria como figura central (LEMOS, 2006, p. 93).

Quanto ao caráter materno de Maria, Gebara (2009) mostra que ela é capaz de superar a orfandade. E possivelmente seja isso o que faz com que Pe. Ibiapina solicite com tanta ênfase em seu Regulamento Interno que as mulheres e crianças orem a Maria e clamem por sua proteção. Maria é vista na Mariologia Clássica como aquela que, além de ser mãe, sabe obedecer, sendo, por isso, tão mencionada como exemplo pelo sacerdote.

Ao trazer um apanhado geral de como os Evangelhos falam de Maria, Murad (2004, p. 22) destaca que:

Marcos coloca Maria no meio dos familiares de Jesus, sem dizer nada sobre ela (Mc 3, 31-35 e 6, 1-6). Já Mateus apresenta Maria como a mãe virginal do Messias, unida a seu filho (Mt 1, 18-23; 2,11.13.14,20). Mas não cita nenhuma atitude especial dessa mulher. Cabe a Lucas e a João mostrar as qualidades humanas e espirituais de Maria.

Conforme Richter Reimer (2003), para a maioria dos/das estudiosos/as, a construção realizada no Evangelho de Lucas no *Magnificat* revela Maria como aquela que se sujeita ao desejo do Senhor de maneira dócil e fiel, servindo, portanto, como alvo de uma forte construção ideológica por longos anos.

Reforça-se, portanto, a ideia de que Maria reconhece sua pequenez diante de Deus e por isso é santa. Além disso, enfatiza-se como ela foi escolhida entre todas as mulheres, pois sua pureza e santidade são louváveis.

A Mariologia Clássica mostra de maneira enfática o silenciar de Maria. Isso é perceptível nos discursos religiosos em que se exaltam a obediência e o silêncio a serem seguidos pelas Irmãs e órfãs das Casas de Caridade. A obediência e o silêncio são importantes mecanismos de controle. Ibiapina necessitava da sujeição das pessoas que residiam em suas instituições. Assim, pode-se interpretar que o pensamento tradicional das irmãs formadoras das órfãs reforça a atitude que deveriam seguir, no caso, o ato de calar de Maria, apresentando uma postura machista e androcêntrica. Tal postura era fruto de uma sociedade patriarcal que buscava fazer de Maria um modelo de submissão para as demais mulheres, legitimando o discurso autoritário do sexo masculino (SHÜSSLER FIORENZA, 2009).

Com isso, observa-se que a Mariologia Clássica olha para o evangelho de Lucas exaltando apenas as características que a sociedade machista e misógina deseja para as mulheres e a forma como Maria serve de modelo para elas.

Na Mariologia Clássica, Maria é oferecida a João como sua mãe e vice-versa, como está narrado no Evangelho de João, e isso fez com que os católicos mais tra-

dicionais reconhecessem a figura de Maria como mãe de todos. Assim, essa passagem tende a justificar os dogmas e a favorecer as leituras que enfatizam o caráter protetivo e materno da figura de Maria.

A Mariologia Clássica é fundamentada principalmente nos dogmas marianos, que tendem a moldar o comportamento das mulheres sob uma visão androcêntrica e patriarcal, na qual a obediência, o silêncio, a humildade e a virgindade eram as principais virtudes de Maria. Assim, no caso específico do discurso de Pe. Ibiapina, percebe-se que, ora de maneira subliminar, ora de maneira explícita, ele se baseia na Mariologia Clássica como modelo a ser seguido pelas órfãs.

De acordo com Forte (1991, p. 24), isso se justifica ao se considerar que Maria foi “uma das poucas figuras femininas a ter alcançado o estado de mito – mito que, há quase (2) dois mil anos percorre a nossa cultura profundamente e às vezes imperceptivelmente como rio subterrâneo”.

Apesar de se concordar com Forte (1991), ao afirmar que a imagem de Maria como modelo de mulher ultrapassa dois mil anos de história, percebe-se que, especificamente no século XIX, período em que foi criado esse Estatuto, é o dogma da Imaculada Conceição (1854) o que mais influencia o imaginário da época, por enfatizar a pureza de Maria e a sua total ausência de pecado.

Na busca por adentrar a tradição da Igreja em relação a Maria como fundadora de suas características mais presentes no imaginário de Pe. Ibiapina e das Irmãs de Caridade, busca-se compreender seus dogmas, trazendo juntamente a eles alguns apócrifos basilares nas suas produções.

1.2.2 Os Dogmas Marianos e os Apócrifos

Conforme Garcês (1964), para a Igreja Católica, o dogma significava uma verdade revelada por Deus, por isso mesmo constitui-se como base formadora da fé católica. O *Theotokos* e o dogma da virgindade perpétua de Maria foram os primeiros dogmas. Os dogmas mais recentes foram os da Imaculada Conceição e da Assunção de Maria aos Céus.

O dogma mariano de *Theotokos* surgiu no Concílio de Éfeso em 431. Ele afirma que Maria é a mãe de Deus, surgindo como reação ao pensamento nestoria-

no⁴³ tido como heresia. Sobre as contraposições em torno do dogma, Miegge (2005, p. 51) afirma que,

Estas discussões foram sobre a questão da cristologia- a pessoa de Cristo. Maria não foi o objeto. Sua pessoa, a preocupação acerca da sua “honra” não teve espaço aqui, pelo menos oficialmente. O verdadeiro problema era definir acuradamente a concepção nicena da identidade substancial de Cristo com Deus (*hommousia*), evitando de vez as interpretações que eram insuficientes ou excessivas, pelas quais a fé poderia ser perturbada.

Esse dogma foi visto ainda como reação às tradições “pagãs” referentes à deusa Artemis⁴⁴. Descrevendo o panorama do mundo “pagão”, Paredes (2011, p. 179) observa que,

Além de Cibele, a Grande Mãe, havia outras figuras divinas cujos devotos puderam transferir sua devoção para Maria quando se tornaram cristãos. Estátuas e estatuetas de deusas pagãs, algumas delas com um menino, são bastante semelhantes (se não idênticas) às representações de Maria e do menino Jesus. É notório que a iconografia de Ísis e Horus foi basicamente adotada pelos cristãos que começaram a representar Maria e Jesus como mãe e filho. É bem possível que em certos casos estátuas pagãs tenham sido batizadas e rededicadas como objetos de veneração a Maria.

O dogma que diz respeito à virgindade perpétua de Maria surgiu no *Concílio de Constantinopla (563)*, sendo reforçado no *Concílio Lateranense (1179)*. Tal dogma também foi uma reação contra o paganismo, que supervalorizava a virgindade⁴⁵, oferecendo virgens como sacrifício aos deuses. Mesmo apontando as contraposições perante a proclamação desse dogma, Boff (2010, p. 23) observa que “A expressão ‘a Virgem’ tornou-se cedo (desde o século II) o nome próprio de Maria, como foi o caso da designação ‘Cristo’ para Jesus. Os Santos Padres usam ‘Virgem’ três vezes mais do que ‘Mãe de Deus’ (3567 contra 1009)”.

O dogma da Virgindade Perpétua de Maria deriva do Evangelho Pseudo-Matheus, que narra sobre o voto de virgindade de Maria desde a sua infância e a

⁴³ No pensamento de Nestório, via-se a mãe de Cristo como não sendo a mãe da figura de Jesus enquanto filho de Deus e sim da sua humanidade. Nesse período, contrapunham-se claramente dois grupos: Antioquia e Alexandria (MURAD, 2004).

⁴⁴ Conforme Durand (1997), a deusa Artemis pode ser considerada como arquétipo da grande deusa, assemelhando-se à representação de Maria pelo Ocidente. Atribui-se à deusa Artemis qualidades maternais mediante a ajuda nos partos das mulheres em dificuldades, contudo, a mesma não é apresentada como mãe. A virgindade da deusa Ártemis é outra similaridade explorada na figura de Maria. Além disso, é válido destacar como o culto à Maria tem semelhanças notáveis ao culto às deusas e, não poucas vezes, ela foi situada no panteão das mesmas (PAREDES, 2011).

⁴⁵ “Existem diferentes tipos de virgindade e castidade, que por si mesmos nada têm a ver com a mensagem evangélica. Existe, por exemplo, a tradição greco-romana das vestais, que deviam estar a serviço a deusa Vesta em perfeita virgindade, pelo menos durante 30 anos depois de sua consagração. A virgindade possuía, neste ambiente, um sentido cúllico” (TEMPORELLI, 2010, p. 80).

forma como ela permaneceu virgem até mesmo depois do parto (RICHTER REIMER, 2008).

Murad (2004) aponta que existem vários sentidos em relação à virgindade que podem ser destacados. Dentre estes, a ideia de fidelidade a Deus é a que tem maior ênfase. Na Mariologia Clássica, o autor observa como Maria sendo, concomitantemente, mãe e mulher, se torna inatingível para mulheres concretas.

O dogma da Imaculada Conceição, derivado da Bula *Ineffabiles Deus*, foi criado, em 1854, pelo Papa Pio IX, e teve influência oriental por reforçar a ideia de pureza de Maria. Tal dogma traz consigo a predestinação de Maria e a maneira como era totalmente destinada à graça e à glória que supera a de todos os anjos e santos junto ao seu filho Jesus (MERKELBACH, 1954). “A definição dogmática pressupõe que todos os homens nascem manchados com a culpa do pecado original. Maria, todavia, por um especial privilégio, foi concebida já imaculada” (PAREDES, 2011, p. 255). Descrevendo sobre a decisão do Papa Pio IX por proclamar o dogma e as resistências dos demais cardeais, Miegge (2005, p. 109) afirma:

Foi deixado para o papa românico, Pio IX, proclamar o dogma da Imaculada Conceição. Desde sua juventude, ele teve razões especiais de gratidão para com a Virgem Maria, pois por ela ele tinha sido curado de uma enfermidade que o tornava inapto para o sacerdócio, e na crise revolucionária de 1848, ele atribuiu o corpo recuperado a ela. De seu refúgio em Gaeta, ele enviou uma encíclica, em 2 de Fevereiro de 1849, perguntando aos bispos sobre a oportunidade de definir a Imaculada dogmaticamente. Dois-terços daqueles questionamentos mostraram-se favoráveis. Entre o outro terço, não faltava cuidado com a pressão dos jesuítas e o peso da maioria das respostas, superaram a última resistência.

Certamente, a Imaculada Conceição foi o dogma que mais envolveu o pensamento de Pe. Ibiapina mediante a proximidade temporal, daí a necessidade de se incentivar as mulheres a terem a pureza de Maria. O dogma referente à *Assunção de Maria aos céus*, datado de 1950, fez parte da constituição apostólica do papa Pio XII, e diz respeito à ideia de que Maria subiu aos céus ao invés de ter uma morte comum, reforçando ainda mais a ideia de que ela não teve pecado⁴⁶. Vale destacar

⁴⁶ Os dogmas da Imaculada Conceição e da sua Assunção não são reconhecidos pela fé ortodoxa como dogmas. Apesar de estarem amplamente convencidos da assunção corporal de Maria ao céu, os ortodoxos consideram que esta afirmativa carece de base nas escrituras, uma vez que pensam que não há um testemunho claro da mesma a esse respeito. Sobre a Imaculada Conceição, percebe-se uma atitude oscilante, já que, tendo uma visão diferenciada do pecado original, não gostam de separar a Virgem Maria da posteridade de Adão (HANS, 1979, p. 52). A Igreja do Oriente, contudo, “instaurou, desde o século VII, a festa da concepção da Virgem, depois de celebrar a festa da anunciação e concepção de Jesus e de João Batista. Maria era celebrada como a *Panaghia*, a Toda Santa, a mulher na qual não houve o menor rastro de pecado” (PAREDES, 2011, p. 247). “A

que “os últimos dois dogmas marianos amadureceram e se impuseram em grande parte sob o influxo do culto mariano” (HANS, 1979, p. 30).

Analisando-se a *Munificentissimus Deus*, Carrol (1964) destaca que o dogma da Assunção de Maria está ligado ao da Imaculada Conceição, porque a ausência de pecado e a assunção aos céus trata-se de dogmas que revelam que Maria, além de não ter cometido pecado, livrou-se da corrupção corporal do sepulcro.

Sobre o dogma da Assunção de Maria, Murad (2004) observa a ausência de consenso em relação à forma como um apócrifo traz uma narrativa referente a isso, ou seja, o trânsito *de Maria para o céu*. Contudo, o autor aponta a necessidade de se observar como única a ação salvadora de Jesus.

Fazendo uma análise geral dos dogmas mais recentes e de como eles moveram e foram movidos pela piedade popular, Arenillas (1954, p. 9) afirma que

Los dogmas de la Imaculada Concépcion y de su gloriosa Assunción em cuerpo y alma a los cielos han sido la manifestación más esplendorosa del pueblo cristiano, y a la vez, con el imán que ha arrastrado de manera irresistible los coraciones de todos los fieles hacia la Madre de Dios, en tal forma que nuestro tempo, no obstante las calamidades que le han agitado y sacudido, pudiera llamarse muy bien “época de la Virgen”.

No que diz respeito à construção dos quatro dogmas marianos, percebe-se a contribuição da literatura apócrifa, na qual são destacados o Evangelho de Pseudo-Mateus e o Protoevangelho de Tiago⁴⁷, por enfatizarem o voto de virgindade de Maria desde a sua infância e a forma como ela foi entregue no templo aos cuidados dos sacerdotes.

Os apócrifos marianos exercem enorme fascínio! Em primeiro lugar, devido à forma narrativa, breve e de agradável leitura. Além disso, vão ao encontro de uma espiritualidade devocional maximalista, que exalta Maria ilimitadamente. Quem procura uma “super-Maria”, cheia de poderes humanos e divinos, encontrará nas narrações apócrifas argumentos para reforçar sua visão. Ademais, os apócrifos reforçam a tendência de buscar na religião aquilo que é espetacular, milagroso, extraordinário. Por fim, os apócrifos parecem responder à necessidade das pessoas de buscar mais informações sobre a vida de Maria, que os Evangelhos não fornecem (MURAD, 2012, p. 51).

A sua pureza legitimada pelos dogmas da Igreja pode ser vista desde seu nascimento, pois, segundo o Protoevangelho de Tiago, sua mãe concebeu sem ter

linguagem litúrgica do Oriente era supercelebrativa. Não buscava a precisão de um enunciado teológico nem a concisão de um dogma pontifício” (PAREDES, 2011, p. 248)

⁴⁷ Conforme Paredes (2011, p. 168), “o objetivo desse livro era glorificar Maria. Teve grandíssima difusão. É uma obra anterior aos dogmas, à doutrina desenvolvida aos Santos Padres. Reflete crenças populares anteriores a sua data de composição”.

relações sexuais. Além disso, Maria foi entregue ao templo desde criança e sua pureza era tal que até os anjos a serviam na boca.

Conforme esse Evangelho, no momento em que o sacerdote disse que ela estava apta ao casamento, Maria reagiu dizendo que a castidade agradava a Deus. A forma como José foi escolhido para ser o noivo de Maria também revela que esta se tratava de uma adolescente muito bem vista.

Essa escolha, conforme é narrado no Protoevangelho de Tiago, se deu quando o sumo sacerdote, ao orar por Maria, escutou a voz do Senhor, que solicitou a convocação dos viúvos do povoado e afirmou que Maria seria esposa daquele que ele fizesse um sinal singular.

Para tanto, após ter realizado preces a Deus, o sumo sacerdote solicitou que todos pegassem um bastão, constatando que José havia tomado o bastão por último. Naquele momento, uma pomba saiu de dentro dele e se pôs a voar sobre sua cabeça. Temeroso de ser alvo de zombaria por parte dos filhos de Israel, só depois de receber orientações do sumo sacerdote, José resolveu receber Maria como esposa, saindo do templo e indo trabalhar nos seus afazeres corriqueiros, ou seja, na carpintaria.

No Evangelho de Pseudo Mateus, observa-se ainda como Maria, vivendo com as virgens, foi uma das escolhidas para tecer o véu do templo, cabendo a ela a púrpura e a escarlata. No momento em que suas colegas riram dela, chamando-a de Rainha dos Céus, o próprio anjo veio ao encontro das jovens, afirmando que de fato ela seria a Rainha dos Céus, deixando as outras jovens arrependidas da brincadeira. Esse fato legitima o primeiro dos dogmas da Igreja que vê Maria como mãe de Deus.

No Evangelho de Pseudo Mateus também se tem uma narrativa referente à maneira como uma das parteiras, por tocar na “intimidade” de Maria, teve a mão seca. Tal relato fundamenta o dogma de que Maria permaneceu virgem antes e depois do parto. Essa situação confirma a ideia de assexualidade⁴⁸ de Maria presente nos dogmas católicos.

Conforme Gebara (1992), tanto as instituições hierárquicas religiosas e políticas quanto o próprio povo valorizam essa imagem de mulher que é mãe e virgem mediante o seu caráter sobrenatural. A ideia de Maria como Rainha dos Céus é di-

⁴⁸A maioria dos estudiosos da hermenêutica feminista afirma que a visão da Mariologia Clássica sobre Maria faz dela assexuada, mediante a ênfase na sua pureza virginal (GEBARA, 1987).

fundida, principalmente, na piedade popular, que a vê como a maior de todos os santos, quando se faz uma escala entre santos grandes e pequenos (HANS, 1979).

A ideia de que Maria não se originou de uma relação sexual, narrada no Protoevangelho de Tiago, faz de Maria uma mulher vista como concebida sem pecado, assemelhando-se ao próprio Jesus Cristo. Essa ideia possibilita que a Igreja Católica pense em Maria como a própria mãe de Deus e que ela existia antes mesmo da criação do mundo. Daí a facilidade que a Igreja Católica tem de fundamentar o dogma *Theotokos*, que dá a Maria o título de mãe de Deus.

Muitas tradições religiosas em relação à Maria, guardadas na memória popular e em dogmas de fé, têm suas origens nos apócrifos, assim como: a palma e o véu de Nossa Senhora; as roupas que ela confeccionou para usar no dia de sua morte; sua assunção ao céu; a consagração a Maria e de Maria; os títulos que ela recebeu na ladainha que lhe foi dedicada; os nomes de seus pais e de sua mãe; a visita que ela e Jesus receberam dos magos; o parto em uma manjedoura etc. A nossa devoção mariana é mais apócrifa que canônica (FARIA, 2003, p. 144-145).

Complementando a visão de Faria (2003), pode-se mencionar como Paredes (2011, p. 166-167) observa que “os relatos dos evangelhos apócrifos mostram-se bem arraigados, populares, e que a partir dele pode-se entender como vivia e sentia a Igreja dos primeiros séculos e como o povo acolhia o mistério de Maria”. Grande parte deles fundamenta os dogmas marianos.

Todos os dogmas, discutidos de maneira não consensual nos Concílios, trazem Maria como pura, santa e fruto de uma relação sem sexo. Isso determina sua santidade e tem um caráter fundamental na propagação do ideal de santidade na sociedade, pois “Maria carecia, entretanto, ainda da purificação do pecado original, isto é, de que ela foi concebida sem pecado, pois Cristo deveria ser distanciado sem mancha” (FREIBERG, 1991, p. 13).

Enfim, após se ponderar sobre os dogmas mariais, sobre as influências apócrifas e explicar o que é a Mariologia Clássica, iniciar-se-á uma análise da figura de Pe. Ibiapina e das suas apropriações da figura de Maria, de forma que se assemelha aos dogmas de fé do período em que ele viveu, dando a ela um caráter dinâmico ao pensar Maria como solução para as suas dificuldades diárias.

1.3 HISTÓRIA DA RECEPÇÃO: CAMINHOS INTERPRETATIVOS PARA AS RELAÇÕES SOCIOCULTURAIS DE GÊNERO

Conhecendo os estudos de gênero, o patriarcalismo e a Mariologia Clássica, partir-se-á para uma análise interpretativa na busca por compreender a apropriação da figura de Maria no Imaginário de Pe. Ibiapina e das Irmãs de Caridade.

A história da recepção se faz necessária porque transcende uma abordagem que se volta para a compreensão das relações de gênero entre Pe. Ibiapina e as Irmãs de Caridade, ou seja, por buscar compreender como tais indivíduos se apropriam da Mariologia Clássica, a partir de uma visão do longo e sinuoso caminho da história da recepção que permite a (res)significação, por parte desse grupo, da figura de Maria narrada na *Bíblia* e nos dogmas marianos.

Enfim, esta abordagem será substancial na compreensão de Maria como modelo de mulher nas relações de gênero para o grupo em questão, uma vez que adentra na compreensão das reapropriações do universo simbólico presente nos textos bíblicos e nos dogmas marianos.

1.3.1 A História da Recepção: apropriações e reapropriações da figura de Maria

Considerando o patriarcado como fundamentador dos comportamentos sociais de homens e mulheres, partir-se-á para uma análise sobre os mecanismos da história da recepção, a fim de se compreender como se dão as diversas maneiras de apropriação, interpretação e uso dos textos canônicos em diferentes sociedades, tempos e espaços (BENATTE, 2007).

De antemão, é relevante observar como os textos bíblicos possuem características androcêntricas, ou seja, a figura masculina é o centro das abordagens, em detrimento das mulheres, que pouco aparecem em seus relatos, principalmente nas cartas paulinas. Vale destacar que, como qualquer outro documento, os textos tidos como androcêntricos não podem ser considerados como verdade absoluta, pelo contrário, trata-se de “argumentações, projeções e seleções teológicas enraizadas numa cultura patriarcal” (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p. 89).

Lembrando que os textos bíblicos foram selecionados por um cânon, a autora diz que é importante o rompimento com o silêncio dos textos androcêntricos. Para ela, “textos androcêntricos são partes de abrangente quebra-cabeça e desenhos que

devem ser colocados juntos em interpretação crítica e criativa” (SHÜSSLER FIORENZA, 1992, p. 65).

Para Schüssler Fiorenza (1992), é relevante analisar as implicações sistêmicas de se ter, nos textos androcêntricos, a masculinidade como a norma e a feminilidade como um desvio da norma, pois a maioria dos indivíduos tende a perpetuar o preconceito e a exclusividade machista. Essa visão de mundo envolveu o Pe. Ibiapina e também as suas Irmãs de Caridade.

As apropriações realizadas por Pe. Ibiapina confirmam a noção gadameriana em relação à importância de se compreender, além da realidade histórica, suas interpretações. Gadamer (2002) faz essa afirmativa ao constatar que um texto está sujeito a várias interpretações. Assim, para ele, uma frase formulada abre espaço para uma série de respostas. No caso específico do texto bíblico, Gadamer (1997) faz alusão à forma como em cada pregação ele volta a ser validade novamente. Na sua visão, a cada proclamação, os textos bíblicos tendem a se presentificar para os ouvintes.

O pensamento gadameriano, portanto, permite que seja observado como os textos bíblicos são reinterpretados por Pe. Ibiapina, que observa na figura de Maria um modelo de santidade. Para isso, esse sacerdote tem como base o olhar proporcionado pela Mariologia Clássica. Tal análise vem complementar os estudos de gênero e do patriarcalismo, pois é a partir de tais apropriações e interpretações que cada contexto vai traçando para si o entendimento do “ser homem” e do “ser mulher”, justificando seus costumes pelos dogmas da religião e ressignificando cada um deles de acordo com a sua realidade.

É válido destacar que o olhar de Pe. Ibiapina para a figura de Maria é apenas uma possibilidade de interpretação da mesma, pois, de acordo com Gadamer (2002), uma frase formulada deve abrir possibilidades para uma diversidade de respostas. Essa pluralidade de interpretações possíveis de um mesmo texto justifica a forma com que um mesmo escrito sagrado consegue suscitar diversas questões dependendo de quem o observa/interpreta.

Pode-se considerar que esse pensamento deriva-se da ideia de uma semiótica ilimitada, pois vê o texto como aberto a infinitas leituras. A pluralidade de leituras está relacionada ao *intentio lectoris*, pois está ligada ao direito de atribuir sentido aos textos lidos (ECO, 1993).

A partir de Eco (1993), observa-se ainda que, depois que o texto é escrito, a diversidade de interpretações faz com que o autor perca o controle do significado por ele atribuído ao escrever um determinado texto, pois as pessoas, ao lerem o texto, compreendem-no de acordo com sua visão de mundo e formulam respostas a perguntas que talvez não tenham sido pensadas pelo autor do texto. Tal ponderação leva o/a leitor/a a refletir sobre como o texto bíblico e os dogmas da Igreja são readaptados em cada contexto e de que forma eles se adequam a uma realidade específica a partir das interpretações que geralmente são pautadas na realidade de quem o lê.

O jogo de linguagens, interpretações e reinterpretações, para Gadamer (2002), é fundamental até mesmo para a sobrevivência do indivíduo na sociedade, já que ele precisa estar em constante comunicação com os demais indivíduos. E essa interação requer uma constante interpretação de ambas as partes no momento em que ele compreende e é cognoscível.

Vale destacar que, de acordo com Darnton (1992), esses esquemas interpretativos pertencem às configurações culturais que sofrem variações com o tempo. Isso justifica a maneira como Pe. Ibiapina interpretava, de forma peculiar, a figura de Maria, narrada nos Evangelhos e trazida pela tradição da Igreja.

As apropriações da Mariologia Clássica para uma realidade tão particular como a das Irmãs de Caridade de Pe. Ibiapina é justificável porque a *Bíblia* em si tem uma “possibilidade praticamente infinita de sua atualização” (BENATTE, 2007, p. 62). No contexto brasileiro, pode-se considerar que:

O simbolismo de que é portadora a figura de Maria, virgem e mãe é pesado de efeitos para a população feminina. Ele concentra uma ambiguidade extrema pela valorização da virgindade, da maternidade e do casamento, ao mesmo tempo. Erigindo a virgindade em culto, é o controle da sexualidade feminina, a normatização dos comportamentos sexuais que a Igreja visa (NUNES, 1994, p. 104).

Tais questões enfatizadas por Nunes (1994) têm um caráter fundamental, pois permitem que se reflita sobre todo o simbolismo da figura de Maria para as Casas de Caridade do Pe. Ibiapina. Seguir Maria como modelo deveria ser por duas vias, ou seja, pelo voto de castidade indicativo de pureza ou pela via da maternidade a partir do casamento. No caso das Irmãs de Caridade do Pe. Ibiapina, percebe-se que a primeira via é a mais observável e que a maternidade também é possibilitada pelo cuidado que tais mulheres tinham com as órfãs que residiam em suas institui-

ções e que consideravam tais mulheres como mães. Maria, portanto, é, a partir de uma hermenêutica da recepção, atualizada e adequada ao contexto aqui estudado.

A infinita atualização da *Bíblia* se justifica mediante o fato de que os textos canônicos geram novos modos de ver coisas antigas e novas coisas que nunca foram contempladas anteriormente. Assim, mesmo diante das mais variadas leituras em relação a um determinado texto, encontram-se nele novas respostas para algo manifestado pela sua própria indeterminação, que o impede de ser exaurido (MILTON, 2005).

A recepção não pressupõe obrigatoriamente a leitura do texto bíblico, pois suas narrativas adentram no campo da oralidade e se disseminam entre as várias gerações dos cristãos (BENATTE, 2007). Essa situação justifica a maneira como as órfãs, mesmo não tendo acesso direto à *Bíblia*, inculcaram valores transmitidos pelas Irmãs de Caridade, as quais, por sua vez, envolvidas pelas cartas, Estatuto, Máximas Morais e pelos discursos de Pe. Ibiapina agregaram em seu comportamento valores e se apropriaram de seus ensinamentos para direcionar suas vidas e fundamentar seus próprios valores. Além disso, justifica ainda o caráter polissêmico da figura de Maria, pois “conseguiu, assim, em sua figura, expressões culturais distintas, Sua pessoa é, ainda hoje, entendida como um dos melhores exemplares do sincretismo cristão” (DEIFELT, 2003, p.120). É por isso que:

O incremento do culto mariano ocorre seja através de novas formas de culto às invocações mais tradicionais, seja pela realização de antigas práticas de devoção, seja através de novas hierofanias marianas representadas por visões místicas, aparições de Nossa Senhora ou de imagens e relíquias suas. Essa expansão tem ocorrido tanto no mundo católico urbano e rural, quanto no meio carismático, eclesial e popular (SILVA, 2003, p. 11).

Complementando essa abordagem, pode-se verificar que Murad (2004) destaca a presença do emissor, interlocutor e do contexto como primordiais para que se observe de que forma é possível obter novas visões a respeito do mesmo texto. As interpretações são observadas como enriquecedoras, já que acumulam e produzem sentido. Há, portanto, a presença de apropriações ambivalentes nas quais os contínuos processos de reinterpretação dão margem para o surgimento de novos elementos do discurso. Contudo, é necessário analisar com senso crítico as novas interpretações para se evitarem os excessos. Até mesmo entre os(as) estudiosos(as), percebe-se que os olhares sobre Maria seguem perspectivas diferenciadas. Contudo, é a partir dessas diferentes perspectivas que se têm condições de buscar uma

visão crítica em relação à Mariologia Clássica. Este é o caso da Teologia da Libertação e da Hermenêutica Feminista.

Os(as) estudiosos(as) da Teologia da Libertação preocupam-se com a redefinição da sociedade e com o esforço e a luta de pessoas a favor das oportunidades. Maria, nessa perspectiva, é vista como figura humana e profética (BOFF, 2006). A ótica social de Maria, presente na Teologia da Libertação, pode ser observada a partir da Conferência de Puebla (1979), que a vê como figura concreta que culmina em toda libertação. Nesse contexto, o *Magnificat* é visto como expressão do compromisso autêntico com os homens e, especialmente, com os pobres. Biblicamente, enfatizou-se a maneira como Maria conheceu a pobreza, o sofrimento, a fuga e o exílio. Como suas principais características, diferentemente da Mariologia Clássica, traz-se a ideia de que ela é pobre, forte, sofredora, corajosa, solícita, combativa e educadora da fé (COYLE, 1999; BOFF, 2003). Radicalizando a visão de Maria, na perspectiva da Teologia da Libertação, observa-se como ela é capaz de impulsionar a militância na construção de uma sociedade justa e livre do empobrecimento progressivo, da fome do pão nosso de cada dia, a fim de que as pessoas estejam abertas ao pão da Palavra, que sacia para sempre (BOFF, 2007). Assim, enfatiza-se, respectivamente, o caráter profético que opta pelos deserdados e a disponibilidade de Maria (BOFF, 2007). Essa visão de Maria é justificável ao se observar como a Teologia da Libertação pode ser considerada resultado de um processo histórico, político-social e econômico que buscava ouvir os oprimidos da sociedade, principalmente quando se trata desse movimento na América Latina.

Há um caráter inovador nessas abordagens, proporcionado pela Mariologia Social, pois Maria passa a ser observada a partir de um caráter sociopolítico. As passagens do Novo Testamento em que Maria é mencionada passam a ser observadas pela Teologia da Libertação de forma diferenciada e trazem-na como libertadora. Há, portanto, uma visão peculiar da Mariologia Social em relação aos próprios dogmas, pois, neles, ela passa a ser vista como figura política promotora de uma nova realidade (BOFF, 2006).

É a partir do estudo dos excluídos da sociedade que surge a Teologia Feminista libertadora. De início, o foco de interesse da hermenêutica feminista era uma análise vitimizadora das mulheres pobres como principais excluídas da sociedade. As(os) estudiosas(os) da teologia feminista da libertação que empregaram a hermenêutica feminista em suas análises apenas se distanciam dos teólogos da libertação

na maneira como focam suas abordagens na figura da mulher, mas sem deixar de observar os demais excluídos da sociedade (BOFF, 2006).

Podem-se destacar três gerações de estudos voltados para a hermenêutica feminista. A primeira geração data dos anos 1970 e corresponde ao período em que se passa a pesquisar mulheres e crianças. A segunda diz respeito aos anos 1980 e corresponde à fase em que estudantes teólogas participaram de um novo florescer hermenêutico e se envolveram em movimentos sociais e políticos. Por fim, a terceira geração diz respeito aos anos 1990, período no qual se enfatizou a relevância da categoria analítica de gênero em tais abordagens, por ser vista como capaz de enriquecer esse debate ao trazer à tona um estudo voltado para as relações entre homens e mulheres e suas variantes. Nessa terceira geração, pode-se identificar três grupos. O primeiro deles volta-se para uma análise da tradição bíblica cristã e suas instituições; e o segundo deles, para um espaço pós-cristão; e o terceiro grupo corresponde às chamadas teólogas do terceiro mundo, que buscam símbolos do matriarcado para inspirar a espiritualidade da mulher (TEMPORELLI, 2010).

Foram as chamadas teólogas do terceiro mundo, cuja abordagem é bíblico-cristã, que passaram a observar em suas abordagens como os textos bíblicos são androcêntricos. Assim passaram a desconstruir a ideia de Maria como submissa, obediente e sem atitude, trazendo à tona novos elementos, a partir de uma releitura das narrativas. O olhar crítico em relação à Mariologia Clássica por parte desses estudiosos proporciona uma argumentação mais bem embasada sobre como a Mariologia Clássica fundamenta o androcentrismo e a legitimação da submissão feminina (RICHTER REIMER, 2000).

Exemplo das diferentes visões sobre Maria está na abordagem de Gebara (1987), que, trazendo para o contexto da América Latina, observa que Maria é vista pelos conquistadores como autora de cada terra por ele dominada. Isso ocorre porque “a conquista era considerada obra da Virgem, senhora, poderosa e terma, preocupada em proteger os fiéis espanhóis e portugueses em converter os índios à fé em seu divino filho” (GEBARA, 1987, p. 148). Concomitantemente, nos movimentos de libertação dos países da América Latina, Maria é vista muitas vezes como generala e como protetora, uma vez que, “os caudilhos da Independência dos países latino-americanos creem que sua devoção a Virgem foi uma das armas mais poderosas para conquista da autonomia em relação à Metrópole” (GEBARA, 1987, p. 152). Assim,

De modo particular na América Latina, Nossa Senhora tem se manifestado como uma das expressões mais ricas da religiosidade popular, visto que cada nação latino-americana possui uma devoção mariana própria, e elo de ligação com a Igreja Católica (HACKMANN, 2004, p. 159).

Dessa maneira, a devoção popular pode ser considerada como “culto tradicional aos santos, isto é, um culto caracterizado por uma maneira específica de se relacionar com o santo que se resume na prática de alianças e contratos”, na qual existem “a forma de dom e contra-dom, em que o fiel se compromete a retribuir simbolicamente uma vantagem material ou simbólica conseguida ou pretendida” (SILVA, 2003, p. 75).

Ao destacar Maria na religiosidade popular, Murad (2012) percebe como não há um dono nem regras definidas para o estabelecimento de práticas religiosas como, por exemplo, a da imagem da Maria percorrendo as casas. Contudo, há um destaque especial para o perigo de tais devoções se degenerarem em magia. Como exemplo de mudanças e acréscimos presentes nas devoções, o autor observa a divisão das ave-marias em quinze dezenas a partir do ano de 1300. Dessa forma, pode-se considerar que:

A história da devoção a Maria é assim uma história para além dos parâmetros dos acontecimentos de sua vida mortal. Misturada à vida do fiel, abre-se para ele esperanças de sair dos estreitos limites de sua existência tornando-se sua grande aliada em todas as situações e necessidades da vida. A Virgem Maria continua sua história na história de muitos grupos através das promessas, das aparições, das curas e das múltiplas manifestações de carinho que os fiéis lhe devotam (GEBARA, 2009, p. 11).

Considerando o fluxo contínuo e descontínuo da história, Gebara (1987, p. 29) observa como a teologia marial é ressignificada dependendo da época e da cultura, pois Maria “tem muitas estórias compostas com a história, entrelaçando-se à vida de indivíduos e multidões”. É importante considerar que:

Para uma Teologia Marial não basta, pois, a análise dos textos bíblicos, a análise dos textos da tradição posterior. É de fundamental importância percebermos a que tipo de experiência humana corresponde a devoção ou a relação a Maria (GEBARA, 1987, p. 37).

As atualizações da *Bíblia*, em diversos contextos, fazem com que haja notoriamente um acúmulo de significações que farão parte do campo de análise da História da Recepção, que, sendo uma disciplina inclusiva, não pretende excluir nenhuma

possibilidade de interpretação bíblica. Assim, ela valoriza tanto a leitura e interpretação erudita quanto a recepção popular dos textos bíblicos (MILTON, 2005).

A História da Recepção busca traçar, a partir da leitura do texto bíblico, a história do desenvolvimento da doutrina cristã. Isso se justifica pelo fato de, no momento em que ela toma como objeto as reapropriações dos textos bíblicos para outros contextos, observa o desenvolvimento da doutrina cristã e as mudanças proporcionadas pelas interpretações.

Para tanto, a história da recepção concentra-se na análise do contexto socio-cultural dos textos, tomando como base a reapropriação dos conteúdos para o processo de produção e distribuição de imagens, ou seja, dos imaginários ativados no processo de representação da realidade (BENATTE, 2007).

Diante disso, observa-se como os elementos destacáveis na interpretação, construída pela Mariologia Clássica, embasam o cotidiano das Irmãs de Caridade de Pe. Ibiapina. Algumas vezes isso ocorre de maneira imperceptível; outras são evidenciadas nas orientações construídas pelo Pe. Ibiapina a partir das cartas, do Estatuto e do Regulamento Interno.

A hermenêutica da recepção oferece sua contribuição ao situar os textos e as leituras no conjunto de discursos que uma sociedade produz e recebe. Para tanto, a historicidade da recepção requer a compreensão das mudanças da cultura escrita e “da leitura no tempo sinuoso, ziguezagueante e descontínuo da longa duração” (BENATTE, 2007, p. 66).

É nesse sinuoso, ziguezagueante e descontínuo período de longa duração que Maria aparece como modelo de mulher obediente, silenciosa e casta. E é a partir das interpretações dogmáticas da Igreja Católica que se dá a base da História da Recepção de textos bíblicos no grupo conduzido por Pe. Ibiapina. Assim,

A mariologia supera em muito o simples dado bíblico ou revelado. Maria não é um simples personagem como Simão Pedro, ou Paulo, ou Maria Madalena⁴⁹. Esses são personagens circunscritos em sua historicidade e quando vão além dela, fazem-no a partir de uma espécie de exemplaridade de tipo hierárquico-institucional ou espiritual. O caso de Maria vai além. Ela emerge como um personagem arquetípico. Mais ainda: não poucos entendem que ela não é só um personagem do passado, mas que é “contemporânea” de todas as gerações que a sucedem (PAREDES, 2011, p. 7-8).

⁴⁹ Em um dos versos entoados por Victória, há uma demonstração de devoção à Maria: “Imitando a vossa amável Magdalena arrependida, A vossos pés hei de estar, Em quanto durar-me a vida” (V. EU VOS ADORO JESUS CHRISTO SACRAMENTADO. VRC, n. 34, 26 de agosto de 1869, p. 3).

A figura arquetipal de Maria representava para essas mulheres o silêncio que elas deveriam ter ao desenvolverem suas atividades diárias; a disponibilidade em servir, sem reclamar, diariamente nas Casas de Caridade; e a rigorosa obediência às determinações de Pe. Ibiapina, figura masculina que liderava esse grupo, exercendo um controle radical sobre cada uma das pessoas que realizavam os serviços por ele determinados. Daí a relevância de se dedicar, neste capítulo, um item específico para a História da Recepção na busca por compreender a figura de Maria como sendo constantemente adequada a diversos contextos e, especificamente, às Casas de Caridade do Pe. Ibiapina.

1.4 GÊNERO E PATRIARCADO: CONEXÕES

Para analisar de que maneira a Mariologia Clássica compõe as relações de gênero de Pe. Ibiapina e das Irmãs de Caridade, faz-se necessário percorrer um longo caminho, a fim de se explicitar as categorias analíticas que irão fundamentar nosso objeto de estudo.

Assim, inicialmente, busca-se abordar o gênero como categoria analítica para se observar como o entendimento do homem e da mulher enquanto tal se fundamenta em suas percepções sociais. Com isso, busca-se trazer à tona estudiosos(as) de gênero que tecem suas discussões pautados nessas premissas.

Tal visão deu suporte para que mais adiante se tivesse clareza das identidades de gênero existentes na figura de Pe. Ibiapina, das Irmãs de Caridade, das órfãs e dos beatos, uma vez que se percebeu como, em cada cultura, esses papéis sociais naturalizam um pensamento androcêntrico, que vê na figura masculina a soberania e o poder; e na figura feminina, a rainha do lar e a mulher que precisa ser silenciosa, obediente e casta para ser valorizada.

Contudo, compreendendo que tais relações sociais são fundamentadas em uma estrutura patriarcal que molda as sociedades contemporâneas, buscou-se adentrar tal pensamento para compreender quais argumentos essa estrutura traz para legitimar o homem como viril e dotado de razão e a mulher como sinônimo de impureza e necessitada de ser moldada pelos homens. Na busca por ilustrar tais pensamentos, pensou-se o patriarcalismo desde as culturas greco-romanas até as atuais, observando como a religião teve um caráter importante na configuração des-

se discurso, no decorrer dos anos, de tal modo que, mesmo diante das consideráveis mudanças existentes no século XVIII e XIX, muitos desses pensamentos permaneciam subsidiando as instituições sociais e moldando várias famílias.

Dentre uma das figuras importantes que serve de base para fundamentar essa postura androcêntrica, está a Maria vista numa ótica tradicional, pois a partir dos dogmas marianos, fundamentou-se a mesma como o oposto de Eva, devendo ser exemplo a ser seguido.

Na busca constante por se compreender como a figura de Maria é apropriada por várias culturas sofrendo algumas modificações, mas permanecendo com características que a fazem de verdadeiro arquétipo de Grande Mãe Ocidental, buscou-se trazer à tona os mecanismos da História da Recepção, apresentando de que maneira as narrativas bíblicas fundamentam posturas de pessoas que (re)significam as tradições da Igreja, habituando-as ao seu contexto específico.

Indo além de uma análise da História da Recepção, partiu-se para um estudo do imaginário mariano, a fim de se compreender como, a partir das bacias da recepção, a figura de Maria fundamenta o imaginário do Ocidente, sendo sua grande Mãe.

Assim, a partir da análise das relações de gênero, do patriarcado, da Mariologia e da História da Recepção, apresentar-se-ão condições ao(à) leitor(a) de apreciar de que maneira a figura de Maria, na ótica tradicional, se fez tão importante para Pe. Ibiapina e para as suas Irmãs de Caridade.

CAPÍTULO 2 - ENTRE A ORTODOXIA MARIANA E AS MISSÕES POPULARES: PE. IBIAPINA E O CONTEXTO SOCIORRELIGIOSO DAS CASAS DE CARIDADE

Após se trazer ao(à) leitor(a) as categorias analíticas que servirão de base para a fundamentação teórica deste trabalho, parte-se para uma aplicação de cada uma delas à atuação missionária de Pe. Ibiapina. Este capítulo terá como enfoque Pe. Ibiapina, líder religioso do grupo em questão. Compreender sua atuação é primordial ao entendimento daquilo a que a tese se propõe, ou seja, a análise de como o religioso e suas Irmãs de Caridade pautaram suas práticas sociais na figura de Maria, conforme os valores a ela atribuídos pela Mariologia Clássica.

As relações de gênero tecidas entre Pe. Ibiapina e as Irmãs de Caridade, por serem socioculturais, precisam ser compreendidas a partir da tradição cultural do Nordeste⁵⁰. A análise das relações socioculturais promove a compreensão das práticas sociais ali presentes, e quais foram os determinantes para o significado do “ser homem” e o de “ser mulher” naquele período. Para tanto, parte-se da ideia de que cultura é

um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida (GEERTZ, 1989, p. 66).

É, portanto, a partir da percepção das concepções e dos significados que foram sendo perpetuados nas práticas sociais de Pe. Ibiapina e das Irmãs de Caridade historicamente, que será possível compreender como a imagem de Maria foi capaz de interferir no cotidiano de cada um deles, pois, “toda biografia individual é um episódio dentro da história da sociedade que a precede e lhe sobrevive” (BERGER, 1985, p. 15).

A questão nodal consiste em compreender como “cada grupo em situação lê a Escritura, e interpreta, do ângulo da sua prática, os discursos universalizantes” (BOSI, 2009, p. 16). Assim, analisar-se-ão as práticas sociais de Pe. Ibiapina inseridas no universo sociocultural do Norte Imperial e, posteriormente, de que forma esse

⁵⁰ Nesse período, a região que compreende a atual região do Nordeste era denominada de Norte.

grupo compreendeu o Evangelho, a partir dos longos caminhos da história da recepção.

A busca pela compreensão do cenário sociocultural se faz necessária porque “é dentro da sociedade, como resultados de processos sociais, que o indivíduo se torna uma pessoa, que ele atinge uma personalidade e se aferra a ela, e que ele leva adiante dos vários projetos que constituem sua vida” (BERGER, 1985, p. 15). No caso do Brasil, é importante ressaltar que a

[...] história religiosa no país sempre esteve estreitamente vinculada à questão da tradição herdada do processo de formação da sociedade brasileira, com suas variadas influências e contribuições. As identidades sociais foram elaboradas pelas diferentes etnias que compuseram a sociedade e que, fundamentalmente, estavam ligadas às questões religiosas (ASSIS, 2010, p. 7).

Assim, a análise do contexto sociocultural do país não apenas dará a dimensão do papel social de Pe. Ibiapina enquanto homem, já mencionada no capítulo anterior, mas fará pensá-lo enquanto indivíduo dotado de uma identidade “imposta” pela sociedade, uma vez que “a sociedade confere ao indivíduo não só um conjunto disponível de instituições e papéis sociais, mas um repertório de identidades dotadas do mesmo *status* de realidade objetiva” (BERGER, 1985, p. 27).

O indivíduo interioriza aquilo que a sociedade determina a partir do fio tênue da conversação. Tal conversação ocorre entre os indivíduos e interlocutores importantes como pais, cônjuges, amigos e mestres. A quebra dessa conversação faz com que o mundo comece a perder sua plausibilidade subjetiva na vida do sujeito (BERGER, 1985).

Faz-se necessário identificar, neste segundo capítulo, não apenas o contexto sociocultural em que o sacerdote estava inserido, mas quais eram os seus interlocutores, pois foram eles que permitiram que o Pe. Ibiapina tivesse uma consciência de mundo tão peculiar e voltada para a missão, já que “a interação social contínua importa em que os diversos sentidos dos atores se integrem numa ordem de significado comum” (BERGER, 1985, p. 32).

É válido destacar ainda a importância de se analisar a influência da religião na vida de Pe. Ibiapina, considerando que ela desempenhou, tal como ocorre em diversos contextos, “uma parte estratégica no empreendimento da construção deste mundo” (BERGER, 1985, p. 25).

Considerando a perspectiva religiosa como fator motivacional da vida dos indivíduos e, em especial, de Pe. Ibiapina perceber-se-á como ela foi capaz de gerar compromisso com as obras sociais desenvolvidas no Norte do Brasil não apenas por ele, mas por outros indivíduos que se sensibilizavam com os discursos repletos de uma perspectiva religiosa de Pe. Ibiapina. Assim, ao viverem a vida pela perspectiva religiosa, percebe-se nos indivíduos que as suas práticas eram constantemente por ela fundamentadas e tidas como verdadeiras.

Isso ocorre porque “a religião articula dimensões intelectuais e emocionais; ela reflete não para uma relação determinada entre fé e sociedade, mas para concepções de realidade e para valorações morais culturalmente construídas” (GIUMBELLI, 2003, p. 209). A perspectiva⁵¹ religiosa, portanto,

[...] difere da perspectiva do senso comum, como já dissemos, porque se move além das realidades da vida cotidiana em direção a outras mais amplas, que as corrigem e completam, e sua preocupação definidora não é a ação sobre essas realidades mais amplas, mas sua aceitação, a fé nelas. Ela difere da perspectiva científica pelo fato de questionar as realidades da vida cotidiana não a partir de um ceticismo institucionalizado que dissolve o “dado” do mundo numa espiral de hipóteses probabilísticas, mas em termos do que é necessário para torná-las verdades mais amplas, não hipotéticas. Em vez de desligamento, sua palavra de ordem é compromisso, em vez de análise, o encontro. Ela difere da arte, ainda, porque em vez de afastar-se de toda a questão da factualidade, manufacturando deliberadamente um ar de parença e de ilusão, ela aprofunda a preocupação com o fato e procura criar uma aura de atualidade real (GEERTZ, 1989, p. 82).

Personagem emblemático, Pe. Ibiapina foi fruto de uma herança patriarcal na qual a sua liderança religiosa se fez relevante na condução das instituições cujo papel feminino detém poder de inspiração mariana na esfera doméstica e na esfera religiosa.

Ao se trazer à tona os longos caminhos da História da Recepção e a dinamicidade da categoria analítica de gênero, percebe-se que este se trata de um contexto específico marcado pela luta, pela sobrevivência e pelo poder de convencimento de Pe. Ibiapina, que fazia com que os pobres se mobilizassem para ajudá-lo e os ricos se sentissem na obrigação de contribuir financeiramente com o trabalho missionário por ele desenvolvido.

⁵¹ “Uma perspectiva é um modo de ver, no sentido mais amplo de ‘ver’ como significando ‘discernir’, ‘apreender’, ‘compreender’, ‘entender’. É uma forma particular de olhar a vida, uma maneira particular de construir o mundo” (GEERTZ, 1989, p. 81).

É, portanto, no contexto da pobreza, do flagelo humano, da religiosidade popular e também da romanização que se insere Pe. Ibiapina. A análise de cada um desses itens presentes no seu contexto permitirá a compreensão de como a devoção de Pe. Ibiapina a Maria e a visão dela como modelo de mulher foram capazes de influenciar contundentemente aqueles que eram por ele liderados.

Além disso, a análise do contexto brasileiro no período colonial e imperial será determinante na compreensão sociocultural desse grupo. Para tanto, os estudos de Gilberto Freyre, de Darci Ribeiro, de Laura de Melo e Souza, entre outros autores, conduzirá a/o leitor/a a um estudo do papel da Igreja Católica na formação sociocultural e econômica do país.

Este estudo tornará, portanto, compreensível a atuação dos indivíduos em questão, pois, ao se compreender a dinâmica social do contexto vivenciado pelo sacerdote, ter-se-á a oportunidade de analisar como Pe. Ibiapina se constituiu como indivíduo do sexo masculino dotado de poderes conferidos pela religião e pelo gênero, pois, caso tivesse que sintetizar os elementos que conferiram poder a Ibiapina em duas palavras, estas seriam: gênero e religião. Com isso, buscar-se-á, nesta análise, as motivações que levaram Pe. Ibiapina a ser missionário, fazendo com que atuasse de forma dinâmica nesse contexto, contribuindo para relativas mudanças sociais no cenário de seca e de calamidade onde estava inserido.

2.1 ROMANIZAÇÃO E RELIGIOSIDADE POPULAR NO NORTE IMPERIAL: O CENÁRIO SOCIOCULTURAL DE PE. IBIAPINA

Padre Ibiapina dialogou com várias correntes de pensamento do catolicismo no Brasil, seja de maneira indireta ou mais diretamente. Dentre esses diálogos, pode-se destacar o que ele teve com a própria gênese do catolicismo no território brasileiro, por ser a partir dela que se naturalizou a ideia de que os indivíduos necessariamente deveriam ser católicos. Além disso, houve um constante diálogo estabelecido entre Pe. Ibiapina e a religiosidade popular, o pensamento romanizador, as missões populares do século XIX e um profundo conhecimento do patriarcalismo no país, que era marcado pela presença do senhor de engenho, que contribuía financeiramente com seu trabalho missionário.

Todas essas questões fundamentadoras de seu trabalho missionário tinham um pensamento pautado na figura arquetipal de Maria e nas relações de gênero

marcadas pelas ideias de homem e de mulher como cumpridores de papéis diferenciados nessa sociedade. É por isso que se faz necessário destacar aqui cada um desses pontos para se compreender de que maneira foram tecidas essas relações socioculturais e como elas foram fundamentadoras da identidade do grupo em questão. De antemão, considera-se que,

A colonização é um projeto totalizante cujas forças motrizes poderão buscar-se no nível do colo: ocupar um novo chão, explorar os seus, submeter os seus naturais⁵². Mas os agentes desse processo não são apenas suporte físicos de operações econômicas, são “também crentes” (BOSI, 2009, p. 15, grifo nosso).

Essa ideia de que os indivíduos que ocuparam o Brasil eram crentes se faz fundamental no projeto colonizador ao se considerar que os portugueses justificavam as invasões se autoafirmando como “expansores da cristandade católica sobre os povos existentes⁵³ e por existir no além-mar” (RIBEIRO, 1995, p. 39). Tal compreensão permite analisar como a própria formação católica brasileira influenciou contundentemente missões posteriores como as de Pe. Ibiapina, cujo catolicismo tinha um ideário pouco questionável.

A convicção católica no período colonial fez com que os colonizadores portugueses pensassem que, ao adentrarem nas terras “brasileiras”e, estavam consolidando o Reino de Deus⁵⁴ (= o reino português) (HOORNAERT, 1991). Não foi à toa que o Brasil recebeu o nome de Terra de Santa Cruz e, logo após o desembarque dos primeiros portugueses, uma missa foi celebrada no território recém-conquistado (OLIVEIRA, 1983). Descrevendo a presença ibérica no chamado Novo mundo, Ribeiro (1995, p. 67) observa que estes

[...] se lançaram às aventuras do além-mar abrindo novos mundos, atiçados pelo fervor mais fanático, pela violência mais desenfreada, em busca de riquezas a saquear ou de fazer produzir escravaria. Certos de que eram novos cruzados cumprindo uma missão salvacionista de colocar o mundo inteiro sob a regência católico-romana.

O imaginário europeu em terras brasileiras, à medida que demonizava as práticas indígenas, via como paraíso o território em que embarcaram (BITTENCOURT, 2003, p. 47-48). Conforme Ribeiro (1995, p. 30), “o grupelho recém-chegado do

⁵² Sobre a colonização do Novo Mundo, conferir Bosi (2009, p. 20).

⁵³ Maiores informações podem ser consultadas em Pompa (2006, p. 122-3) e Bosi (2009, p. 17).

⁵⁴ A ideia de implantação do Reino de Deus na terra pode ser observada em Boff (1982, p. 16).

além-mar era superagressivo⁵⁵ e capaz de atuar destrutivamente de múltiplas formas⁵⁶. Foram as dificuldades do contato cultural entre brancos e índios que fizeram com que as fontes sobre os índios fossem bastante reduzidas, pois a ânsia tentar converter o índio à fé católica fez com que os relatos dos europeus estivessem todos comprometidos. Nessa busca pela conversão dos índios, pode-se considerar que:

Quanto às ordens religiosas, especialmente os jesuítas, empenhados na prática de uma Igreja supranacional, cumprem o projeto das missões junto aos índios. Essa possibilidade, aberta no início da colonização quando era moeda corrente a ideia do papel cristianizador da expansão portuguesa, passaria depois a exercer-se apenas às margens ou nas folgas do sistema (BOSI, 2009, p. 25).

Nesse contexto, Pe. Antônio Vieira, em sua fase de colégio jesuíta, foi o principal representante dessa mentalidade (BOSI, 2009). Conquistar significava, nesse período, travar uma “guerra santa” contra os “inimigos da fé” (os índios/gentios), como na época das cruzadas, e uma “guerra de missão”, ou seja, os jesuítas desejavam dominar para evangelizar⁵⁷. Essa perspectiva religiosa fez com que a visão da fé católica como única e verdadeira adquirisse cada vez mais respaldo no contexto das missões no Brasil que vieram *a posteriori*.

A conquista portuguesa em território “brasileiro” teve como relevante aliada ainda a figura de Maria. Não é à toa, por exemplo, que Pedro Álvares Cabral trouxe em sua nau a imagem de Nossa Senhora da Esperança (Figura 1). A primeira capela construída no Brasil, em 1503, tinha o título de Nossa Senhora da Glória (Figura 2). O primeiro governador, Tomé de Souza, trouxe em sua nau a imagem de Nossa Senhora da Ajuda (Figura 3), que viria consagrar o lugar. A primeira igreja construída no Brasil em 1535, em Boipeba, litoral da Bahia, foi dedicada a Nossa Senhora das Graças⁵⁸ (CIPPOLINI, 2010). Percebe-se, portanto, que foram os portugueses que introduziram as imagens de Maria no território “brasileiro”. Maria era tida por eles como protetora de suas missões e, portanto, legitimava o seu discurso de con-

⁵⁵ Maiores informações podem ser observadas em Pompa (2006, p. 131).

⁵⁶ Os níveis do conflito entre brancos e índios podem ser identificados a partir da leitura de Ribeiro (1995, p. 30).

⁵⁷ Maiores detalhes podem ser conferidos a partir da leitura de Hoornaert (1991) e de Ribeiro (1995, p. 19).

⁵⁸ “A construção da imagem de Nossa Senhora das Graças está envolta pela lenda de que uma bela senhora teria aparecido em sonho à princesa indígena Paraguaçu, esposa do português Diogo Álvares (Caramuru), pedindo-lhe a construção de uma igreja. Ora, Caramuru e Paraguaçu foram considerados o primeiro casal da raça mestiça brasileira. O templo foi erguido no lugar onde está, hoje, o mosteiro de Monserrate, no qual está sepultada Paraguaçu (†1582). Ainda hoje, ali, venera-se a pequena imagem da Virgem da Graça.

quista territorial. Como se verá a seguir, as imagens que chegaram ao Brasil com os portugueses ostentavam sinais de riqueza e de poder próprios da ideia de conquista aqui almejada.



Figura 1: Nossa Senhora da Esperança⁵⁹



Nossa Senhora da Glória

Figura 2: Nossa Senhora da Glória⁶⁰



Figura 3: Nossa Senhora da Ajuda⁶¹

A força do arquétipo de Maria introduzido no país é perceptível ao se considerar que, em todos os lugares, sempre havia uma imagem de Maria. Nos navios ne-

⁵⁹ Imagem que Anchieta dedicou vários versos. Disponível em: <<http://www.yarabelchior.com.br/ArtesLiteratura.asp>>. Acesso em: 05 dez. 2012.

⁶⁰ Imagem colonial Disponível em: <http://forcadachoeira.blogspot.com.br/2012_08_01_archive.html> Acesso em: 04 dez. 2012.

⁶¹ Imagem que chegou ao Brasil com os jesuítas. Disponível em: <<http://www.arautos.org/artigo/16073/Nossa-Senhora-da-Ajuda.html>>. Acesso em: 04 dez. 2012.

greiros, estava presente a imagem de Nossa Senhora do Rosário (Figura 4), ligada à ocupação da África pelos portugueses. Tal devoção havia sido difundida especialmente no Congo e veio para o Brasil nos navios negreiros. Inúmeros missionários se encarregaram de difundir a devoção do rosário. Por essa razão essa foi bastante difundida no decorrer dos séculos e teve grande serventia entre as Irmãs de Caridade de Pe. Ibiapina.

A devoção a Nossa Senhora do Rosário (Figura 4) e a Nossa Senhora da Conceição (Figura 5) podem ser consideradas como as mais tradicionais no país.



Figura 4: Nossa Senhora do Rosário⁶²



Figura 5: Nossa Senhora da Conceição, Matriz Gravatá do Ibiapina
Fonte: Acervo pessoal de Pe. Floren.

A oração do rosário certamente foi uma das motivações para que a imagem de Nossa Senhora do Rosário fosse tão popularizada. Essa oração, possivelmente, trazia conforto aos oprimidos. Assim, a busca por utilizá-la garantia a esperança por dias melhores e socorro materno. Mesmo diante da pompa da vestimenta da imagem de Nossa Senhora do Rosário e dos traços europeizados, a esperança por dias melhores dava à figura de Maria um caráter polissêmico capaz de atrair devotos ricos e pobres.

A imagem de Nossa Senhora da Conceição difundida no Brasil adquiriu maior prestígio a partir do dogma da Imaculada Conceição difundido no século XIX. Cer-

⁶² Disponível em: <http://iconacional.blogspot.com.br/2009/10/blog-post_698.html>. Acesso em: 05 dez. 2012.

tamente, Nossa Senhora da Conceição esteve bastante presente na mentalidade de Pe. Ibiapina e das Irmãs de Caridade porque esse dogma fez parte do período de atuação do Pe. Ibiapina (1856). Transmitindo simplicidade e representando a santidade de Maria, a imagem de Nossa Senhora da Conceição não tinha coroa, mas, sim, uma luz por todo seu corpo. A multidão de anjos presentes na imagem tende a revelar elevação e luz em detrimento das trevas.

A partir de 1717, teve início a tradição da devoção a Nossa Senhora de Aparecida. Em termos de devoção patriótica destinada às imagens de Maria, pode-se comparar a tradição de Nossa Senhora Aparecida à tradição latino-americana de Nossa Senhora de Guadalupe, bastante difundida no país no período da união das coroas espanhola e portuguesa, ou seja, entre os anos de 1580 e 1640 (CIPPOLINI, 2010). Tais tradições significaram a aliança de Maria com os pobres e oprimidos, ou seja, com os índios e os negros escravos do Brasil, uma vez que, no Brasil, Nossa Senhora Aparecida tem sua imagem morena, na cor da grande maioria do povo (CIPPOLINI, 2010).



Figura 6: Nossa Senhora de Guadalupe⁶³



Figura 7: Nossa Senhora Aparecida⁶⁴

Comparando com as primeiras imagens introduzidas no país, ou seja, de Nossa Senhora da Ajuda, Nossa Senhora da Glória e Nossa Senhora da Esperança, percebe-se que cada uma delas reflete a identidade do grupo a partir dos traços de seu rosto, da cor de sua pele e da simplicidade de seus gestos. Todavia, a luz é um

⁶³Disponível em: <http://www.rivalejornal.com.br/materias/4388-121212_uma_data_repleta_de_significados>. Acesso em: 06 dez. 2012. 10:00:00.

⁶⁴Disponível em: <<http://www3.ucdb.br/pastoralwp/?p=7268>>. Acesso em: 06 dez. 2012.

elemento comum a todas as imagens, pois todas elas refletem um arquétipo maternal que é sinal de proteção para os indivíduos.

A apropriação de Maria pelos conquistados é um ponto-chave da análise em questão, pois permite que se compreenda como a figura de Maria, a partir de uma hermenêutica da recepção, foi ressignificada no contexto brasileiro e, em especial, em situações de seca e de calamidade vivenciados pelo Norte do país.

É perceptível que, particularmente, a mariologia popular fez de Maria conquistadora, a Maria libertadora. Assim, a devoção a Maria deixou de ser vista como aliada dos conquistadores e passa a ser tida como aliada dos conquistados (CIPOLLINI, 2010). A ressignificação de Maria por parte dos grupos dominados por tais imagens se justifica pelo fato de estas condizerem com seus traços culturais e, portanto, pela familiaridade que elas representavam.

Essas imagens detinham uma eficácia simbólica em razão da fé católica existente no período colonial basear-se na exterioridade. As pessoas demonstravam ser “católicas” por uma questão de sobrevivência e por medo da repressão religiosa do Santo Ofício (as “visitações” nos séculos XVI e XVII) (HOORNAERT, 1991). Nesse período, a Igreja Católica foi uma coordenadora poderosa de Portugal, que tinha como braço repressivo o Santo Ofício, que, ao ouvir denúncias e calúnias na busca de heresias e bestialidades, “julgava, condenava, encarcerava e até queimava vivo os mais ousados” (RIBEIRO, 1995, p. 38). Tudo dependia da instituição católica: o emprego, o empréstimo de dinheiro, a garantia da sepultura, casar uma filha, comprar casa e arranjar remédio (HOORNAERT, 1991, p. 18). Ser católico era uma questão indispensável para ser considerado como cidadão e um dos elementos essenciais da empresa colonial (OLIVEIRA, 1983). Essa dependência das pessoas em relação ao catolicismo até mesmo em suas práticas sociais corriqueiras leva a observar como o “bem” e o “mal” aparecem com grande força no Brasil. Concomitantemente, o ser católico era estigmatizado como positivo em contraposição ao mundo “pagão”. Os castigos do Santo Ofício, posteriormente, transformaram-se em frequentes penitências incentivadas pelos missionários como forma de demonstrar arrependimento dos pecados. Assim, a ideia dicotômica do pecado e da salvação é perceptível no período colonial e fundamental nas práticas religiosas dos missionários presentes no período imperial.

Todo o respaldo católico é observável ainda no diálogo frequente entre dois importantes agentes dominantes⁶⁵, ou seja, a Igreja e o Estado. Assim, durante o regime do padroado⁶⁶, eram feitas “concessões e privilégios atribuídos pela Santa Sé aos Reis de Portugal e ficou determinado que eles assumiriam a tarefa da evangelização das novas terras conquistadas, utilizando, para essa finalidade, os dízimos eclesiásticos, cuja arrecadação ficava em seu poder” (AZZI, 1977, p. 125). Ao mesmo tempo, no período colonial, “a construção de igrejas e capelas e estabelecimentos de ordens e confrarias religiosas, a designação de bispos e párocos, a manutenção do culto e subvenção do clero, tudo estava nas mãos do poder civil” (AZZI, 1977, p. 125).

Conforme Souza (1989), a ausência de uma catequese que explorasse o conhecimento dos dez mandamentos, do pai-nosso e da fé católica fez que os colonizados se limitassem a internalizar, em suas práticas espirituais, a exterioridade da fé, ou seja, a devoção aos santos, a repetição de palavras tidas como sagradas etc. Nessas práticas, houve a junção dos orixás, dos santos e das danças. Nesse período, a livre expressão de sua fé, de comemorações de dias santos, era permitida aos negros para evitar a melancolia mediante a saudade da terra natal, que era denominada de banzo.

Essas práticas sociais fizeram com que as ideias sincréticas penetrassem o território brasileiro e passassem a fazer parte das práticas religiosas de grande parte da população, pois “os costumes religiosos na região nordeste foram certamente uma herança dos animismos e superstições, dos portugueses com culto aos santos e as almas; dos africanos com as divindades, os orixás, culto aos ancestrais entre outros” (SOUZA, 1989, p.31). Acrescenta-se ainda a influência das práticas religiosas indígenas no contexto brasileiro. De um modo geral,

A infernalização da colônia e sua inserção no conjunto dos mitos edênicos elaborados pelos europeus caminharam juntas. Céu e Inferno se alternavam no horizonte do colonizador, passando paulatinamente a integrar, também o universo dos colonos e dando ainda espaço para que, entre eles, se imiscuisse o Purgatório. “Durante todo o processo de colonização, desenvolveu-se, pois uma justificação ideológica ancorada na Fé e na sua negação, utilizando e reelaborando as imagens do Céu, do Inferno e do Purgatório” (SOUZA, 1989, p. 372).

⁶⁵ Leia-se Bourdieu (1998) para compreender quem é e como atuam os agentes dominantes da sociedade.

⁶⁶ Sobre o termo padroado, veja-se: Saviani (2007) e Boff (1982, p. 18).

Na ótica de Ribeiro (1995), a cristandade surgiu aos olhos dos índios como um mundo repleto de pecados e de enfermidades dolorosas e mortais, de covardia, que se adornavam ao mundo índio, “tudo conspurcando e tudo apodrecendo”. Houve uma adequação da religião à sociedade e, no caso do período colonial, o sincretismo era baseado nesse contato cultural.

O sofrimento dos colonizados foi transplantado para o plano simbólico e, principalmente, para a religião. As manifestações religiosas estavam intimamente ligadas à necessidade religiosa do povo.

No diálogo constante entre aquilo que era imposto pelos conquistadores e aquilo que era de fato incluso nas práticas religiosas dos indígenas, percebem-se apropriações frequentes. Segundo Bittencourt (2003), o que mais chamou a atenção nesse tipo de religiosidade manifestada pelo povo foi a criatividade.

O índio e o negro transformavam suas religiosidades camufladas em instrumentos de resistência “e de manutenção da identidade ante as violências do opressor” (BITTENCOURT, 2003, p. 57). Assim, à medida que o branco europeu impunha o catolicismo aos índios e aos negros, eles, de fato, o ressignificavam-no com o intuito de dar sentido às suas vidas, pois,

[...] embora a religião tenha uma tendência intrínseca (e facilmente compreensível em termos teóricos) para legitimar a alienação, há também a possibilidade de que a desalienação possa ser legitimada pela religião em casos históricos específicos. O fato de que, com relação à tendência majoritária, esses últimos casos sejam um tanto raros não lhes tira o interesse teórico (BERGER, 1985, p.108).

Havia, portanto, uma

permanente recapitulação, ou seja, a criação da identidade efetuada por meio de mediações simbólicas capazes de manter o vínculo com as entidades ancestrais trazidas para o presente por intermédio dos ritos e das festas. [...] As festas religiosas continham elementos ancestrais dos cultos ligados às formas da natureza. As celebrações religiosas restauravam a confiança na vida, a despeito das vicissitudes e temores e funcionavam como instrumento de coesão social (BITTENCOURT, 2003, p. 42, 51).

Diante desse contexto, percebe-se que:

Em termos sociais, irmandades e confrarias possibilitaram a organização e a expressão de livres, libertos e escravos selecionando membros, definindo regimentos e funções, fornecendo emblemas, construindo espaços e estabelecendo tempos de festas e liturgias claramente identificadas. As elites criaram confrarias como as de Nossa Senhora da Conceição e da Misericórdia. Negros livres e escravos de diversas etnias fizeram das irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, de Santo Benedito e

Santa Ifigenia, além de um meio de solidariedade, um espaço para expressar a visibilidade e a diversidade que tendia a uniformizar-lhes na desqualificação que a escravidão representava (LONDOÑO, 2001, p. 15).

No catolicismo popular⁶⁷ houve a preservação da doutrina canônica e do imaginário fantástico ibérico (BRANDÃO, 2001). De um modo geral, o catolicismo totalmente ortodoxo não fez parte nem dos chamados grupos dominantes nem dos grupos dominados. Nesse contexto,

Diante de um processo evangelizador baseado no medo, em que a figura de Deus Pai aparece com características de autoridade terrível, Jesus como aquele que sofre na Cruz e o Espírito Santo quase ausente, a figura de Maria vai sobressair-se como a mãe poderosa e a intercessora infalível. Em uma realidade marcada pela violência da dominação, da escravidão e do machismo, para Maria vão convergir todos os aspectos que configuram uma mãe poderosa e celestial, cuidadosa e amorosa a quem se pode recorrer de imediato e com confiança (CIPOLLINI, 2010, p. 38).

O catolicismo “diferenciado” existente no Brasil é resultado dos seguintes fatores:

- a. Ações opressivas da conquista e da Colônia realizadas pela Espanha e por Portugal e prolongada, sob outras formas, pela ação da cultura dominante.
- b. A identidade das culturas ameríndias e negras, e sua firme vontade de sobreviver e se libertar da opressão.
- c. A ação evangelizadora da Igreja estreitamente ligada aos interesses às vezes aos métodos- da Conquista.
- d. A Ação testemunhal e eficiente de pessoas e instituições eclesíásticas que, enfrentando o poder colonial, tomaram a causa da defesa dos vencidos e escravizados (GONZALEZ, 1993, p. 15).

Esse contexto diverso permitiu o surgimento de um catolicismo denominado de patriarcal⁶⁸, que estava baseado nos privilégios notórios do senhor de engenho⁶⁹, em torno do qual girava toda a vida familiar, econômica e religiosa, com quase nenhuma influência do bispo e muito menos de Roma. Esses senhores eram alçados à categoria de “nobres” (fidalgos) não por suas virtudes ou méritos, mas por decreto real, para justificar seu senhorio sobre as terras e os escravos (HOORNAERT, 1991). Recebendo títulos de barões de terra, grande número de senhores de engenho foi “por algum tempo, o melhor apoio da coroa”⁷⁰ (FREYRE, 2004, p. 52).

⁶⁷ Rever item 1.2.

⁶⁸ Sobre o patriarcalismo do Brasil no século XIX, recomenda-se a abordagem de Freyre (2004, p. 52).

⁶⁹ Sobre o comportamento do senhor de engenho, recomenda-se a leitura de Freyre (2004, p. 38).

⁷⁰ “E embora sob Pedro II se acentuassem conflitos e até se dramatizassem divergências entre a justiça imperial e a autoridade do senhor de engenho poderoso, o interesse econômico atuaria por

Os laços entre compadres, padrinhos e afilhados estabeleciam uma hierarquia e uma relação de mando e obediência, ou seja, uma rede de relações de dependência e obrigações extremamente complexas. A posição social que os donos de engenho, os donos de terra e os donos do comércio regional ocupavam, contribuíam com seu destaque sobre as camadas sociais desprivilegiadas (SOUZA, 2009, p. 19).

A estrutura econômica gerada pela colonização portuguesa fundava-se na produção de grande lavoura açucareira destinada ao mercado⁷¹ (OLIVEIRA, 1980). “A dominação exercida pelo senhor sobre os camponeses é lida através do código familiar, devido à instituição do compadrio” (OLIVEIRA, 1980, p. 171). Assim, ao ter o patrão como compadre, os camponeses estabeleciam um vínculo natural em que ele devia prestar serviços ao seu senhor e o seu senhor deveria protegê-lo. “A experiência do homem livre e pobre, levando-o a pensar que não poderia sobreviver sem a proteção de um senhor poderoso é chave na dominação pessoal” (OLIVEIRA, 1980, p. 171).

A relevância do açúcar nesse período pode ser observada concretamente na maneira como, após grande crise de seca, a Província do Rio Grande do Norte deixou de ser sustentada pela pecuária e passou a investir na agricultura, sobretudo na cana-de-açúcar e, posteriormente, no algodão (MONTEIRO, 2007).

O algodão do Norte esteve em evidência após a Guerra Civil Americana (Guerra de Secessão dos EUA, que ocorreu entre os anos de 1861 a 1865), permitindo intenso desenvolvimento interno. A Província do Rio Grande do Norte, apesar da precariedade da economia, das suas estradas e de um porto cujo estado era pouco atrativo, foi aos poucos se modernizando para a facilitação do fluxo do algodão. A província norte-rio-grandense contava ainda com outros produtos de menor expressão comercial voltados para a comercialização interprovincial, ou seja, o sal e a carnaúba (FARIAS, 2007).

A economia da Província do Ceará foi marcada, no século XIX, pelo declínio da charqueada e pela valorização do algodão e da expansão do gado, criando-se uma rede de portos que se estendia por Aracati, Acaraú e Camocim e, concomitantemente, na região de Sobral e nas proximidades da serra de Baturité com Fortaleza (MORAES, 2002). Nas Províncias de Pernambuco e da Paraíba, o algodão é visto

muito tempo no sentido da contemporização entre as duas forças rivais. Os engenhos melhores e mais ricos, do mesmo modo que as fazendas de terra roxa, seriam até às vésperas da abolição centros politicamente fiéis à monarquia e leais a D. Pedro II”. (FREYRE, 2004, p. 52).

⁷¹ Sobre a produção do açúcar, recomenda-se a leitura de Schwartz (1988, p. 21).

como importante fonte de renda junto ao açúcar. Em função disso, Pe. Ibiapina investe na costura e nas produções de tecidos.

Na economia da Província de Pernambuco, Koster (2002) e Tollenare (1956), mesmo apontado o algodão e o atado (material de couro) como relevantes fontes de renda, observaram o açúcar como destaque especial. Ambos apontam ainda que tal produção teve elevação *per capita*, principalmente, entre os anos de 1850 e 1890, mediante principalmente a influência do mercado internacional. A Província da Paraíba, de acordo com Mariz (1997), tinha sua economia baseada no açúcar, no algodão e na cultura de subsistência (milho, fava, macaxeira, jerimum)⁷². Na Província do Ceará, tal era o sucesso da cana-de-açúcar que muitos senhores de engenho doavam rapaduras às Casas de Caridade de Pe. Ibiapina. Nesse período, observa-se que:

O clero secular vive impensado entre os senhores de terra e a Coroa da qual depende econômica e juridicamente mercê do sistema de padroado: daí formarem-se os tipos do capelão de fazer e de Pe.funcionário. *Só quando o pacto colonial entrar em crise entre fins de Setecentos e primeiro quartel dos Oitocentos, é que vão aparecer as figuras de Pe.liberal e de Pe.radical* (BOSI, 2009, p. 24-25, grifo do autor).

A figura de padre liberal⁷³ surgida a partir do século XVIII, teve notabilidade quando se difundiram “entre as camadas letradas urbanas a consciência de que, ao invés de proteção, a Coroa Lusitana exercia uma verdadeira função opressora sobre a população do território brasileiro” (AZZI, 1991, p. 6). Com isso, os clérigos ilustrados buscavam superar o modelo Igreja-Cristandade⁷⁴. Essa reação crítica à “obrigatoriedade” do catolicismo tradicional (metade do século XVIII) esteve presente no pensamento de cunho iluminista pombalino⁷⁵, que criou uma distinção entre cristianismo e catolicismo e entre o catolicismo de Trento e o catolicismo em geral.

Conforme Azzi (1991), o Seminário de Olinda foi um dos principais responsáveis pela transmissão da cultura iluminista. Assim, no lugar da religião e da retórica foram incentivadas, por Dom Azeredo Coutinho⁷⁶, técnicas pedagógicas revolucioná-

⁷² Essa cultura de subsistência se desenvolveu em todo o país, paralelamente à cana-de-açúcar, “com pequenos excedentes destinados ao mercado” (OLIVEIRA, 1980, p. 170).

⁷³ Sobre o liberalismo difundido no território brasileiro no século XVIII, recomenda-se a leitura de Bosi (2009) e Azzi (1991).

⁷⁴ Maiores informações sobre o modelo Igreja-Cristandade podem ser observadas na análise de Azzi (1991, p. 5).

⁷⁵ Sobre o significado do diretório de 1757, leia-se Brandão (2001).

⁷⁶ Mariz (1997, p. 10) observa que a fundação de Azeredo Coutinho não perdera o espírito misto em que o ensino teológico trazia consigo ideias cartesianas e racionalistas.

rias. Este Seminário mereceu destaque especial em sua abordagem, porque em outros, nesse mesmo período, as leituras eram muito restritas e as notícias não eram muito divulgadas em seu interior; a isso se denominou o encastelamento católico (SERBIN, 2008).

Como reação a esse catolicismo mencionado, percebe-se, no século XIX⁷⁷, a busca do Estado por se sobressair às determinações da Igreja. Diante da fragilização das relações do padroado, verifica-se uma busca pela introdução de ideias romanizadoras que tiveram como maior tendência as críticas às várias formas de religiosidade popular e a busca pelos ensinamentos da fé católica por alguns bispos e freis⁷⁸. Educar as massas era um discurso próprio desse período, que se caracterizou ainda pelo distanciamento entre o catolicismo oficial e o catolicismo dito popular.

O período que compreendeu a romanização teve início em 1846, durante o pontificado de Pio IX, e se estendeu até a primeira guerra mundial (SERBIN, 2008). Compuseram a vanguarda desse movimento os padres enviados pelo Bispo de Mariana, Dom Viçoso, à Europa, que retornaram ao Brasil imbuídos desses pensamentos cujo foco era centralizar as atividades em torno do clero.

Considerada como uma modernização conservadora e como a segunda onda de evangelização católica, a romanização ficou conhecida pelos ensinamentos tridentinos, pela erudição que carregava consigo; logo, sua fé foi denominada de neocristandade (SERBIN, 2008). Esse período foi caracterizado pela insatisfação da submissão da Igreja perante o Estado, que culminou com a publicação da *Encíclica Quanta Cura e Sylabus* (1864), que, de um modo geral, visava difundir a ideia de que todos os padres e leigos deveriam submeter-se a uma hierarquia eclesiástica (BARROS, 1985).

Nesse contexto, a partir dos ideais ultramontanos, algumas irmandades tidas como maçônicas foram suprimidas, surgindo mais fortemente as missões populares da ordem dos capuchinhos, as visitas pastorais e o controle do catolicismo popular (HAUCK, 1980).

O catolicismo, nesse período, esforçou-se para adquirir espaço na sociedade, construindo dioceses e “moralizando” os seminários (SERBIN, 2008). Nessa tentati-

⁷⁷ Sobre a ascensão do café na segunda metade do século XIX, leia-se Oliveira (1980, p. 168).

⁷⁸ O tema das consequências da Romanização para as Casas de Caridade será tratado no item 2.1.2.1.

va de moralização dos seminários, destacou-se Dom Viçoso, de Mariana (MG)⁷⁹. Os vicentinos⁸⁰ e os lazaristas foram as ordens religiosas que mais se fortaleceram em relação aos seminários (SERBIN, 2008). Contudo, apesar de os seminários estarem geralmente lotados, havia muitas desistências mediante as “transgressões morais” e os desajustes às disciplinas do curso.

O século XIX, em suma, foi caracterizado pela existência de três correntes divergentes:

A primeira ligada ao Estado brasileiro sobre as normas do padroado, visava manter uma política regalista. A segunda vinculada mais aos liberais e modernos, busca dessacralizar o Estado. A terceira formada pelos Bispos e Alto clero, opunha-se ao Regalismo do Imperador e queria autonomia diante do Estado, desvinculando-se das normas do padroado e vinculando-se ao poder papal. Essa situação deu origem na formação do catolicismo patriarcal que se insere na larga lista de relações entre o Estado e a Igreja e teve como função sacralizar para assim perpetuar o poder estatal (OLIVEIRA, 2007, p. 60).

A ruptura entre o clero e a grande massa dos fiéis foi um dos maiores problemas gerados pela fragilização do regime do padroado, pois, “para sobreviver sem o apoio do Estado era indispensável ao aparelho religioso reestruturar-se, restabelecendo a articulação entre o espelho eclesiástico e as grandes massas” (OLIVEIRA, 1983, p. 275). Conforme Oliveira (1983), a grande massa dos fiéis recebia os sacramentos, mas não conhecia a doutrina da Igreja. “Os catecismos que se difundem no Brasil, a partir do período imperial, constituem uma das inovações mais expressivas utilizadas pelos bispos para reavivar a fé cristã entre o povo” (AZZI, 1977, p. 143).

Na busca por se reestruturarem, os padres, buscando um encontro com o povo, procuravam adentrar as cidades com festividades e constante incentivo a expiações pelos pecados, pois tais práticas entusiasmavam a multidão. A população mais humilde era incentivada a fazer mutirões, a construir capelas, cemitérios, represas, cisternas e estradas. Belgas, franceses e italianos buscavam os sertões para realizar suas missões⁸¹. “Durante o período imperial, duas ordens destacaram-se na pregação das missões populares: os padres capuchinhos, de nacionalidade italiana,

⁷⁹ Sobre os seminários, observa-se como as mães tiveram um papel fundamental no despertar de vocações dos padres. Alguns biógrafos de Pe. Ibiapina atribuem à mãe dele o papel influente de seu sacerdócio.

⁸⁰ Sobre o grupo dos vicentinos, conferir Serbin (2008, p. 85).

⁸¹ Observa-se, portanto, nos missionários de outros países propostas que inspiraram o trabalho missionário de Pe. Ibiapina.

e os padres da missão ou lazarista, de origem francesa. A atuação deles se estende por toda a época imperial” (AZZI, 1977, p. 143).

A Igreja, na busca por ajudar os mais pobres, aproximou-se daqueles que efetivamente tinham condições de ajudá-los, ou seja, daqueles que pertenciam às classes mais abastadas. Com isso, ela educou os filhos das elites para que, imbuídos de espírito cristão, libertassem os pobres. Com essa estratégia, criou uma vasta rede de obras assistenciais. A Igreja apareceu “como uma Igreja para os pobres e não tanto com os pobres e dos pobres” (BOFF, 1982, p.19).

A realização de missas ao ar livre, a observação do comportamento moral, dos sacramentos, da convicção dessas pessoas que deveriam ser obedientes à Igreja, unida à contenção de revoltas, eram práticas basilares nesse período (SERBIN, 2008).

Padre Ibiapina, portanto, sofreu direta influência da romanização e da economia industrial e açucareira desse período. No que tange à influência do catolicismo em sua vida, pode-se observar que ele, ao estudar no Seminário de Olinda, deteve o conhecimento de ideais “moralizadores” e revolucionários. Dessa maneira, compartilhou, durante o seu trabalho missionário, dos anseios dos belgas, franceses e italianos, que construíram obras sociais a partir de mutirões.

Os festejos, as penitências e a devoção mariana tão presentes nesse período condiziam com a chegada de Pe. Ibiapina às províncias. Assim, tal como esses religiosos, Pe. Ibiapina demonstrava que era sensível à forma como o catolicismo era compreendido pelos locais mais longínquos, ou seja, pautado na sua exterioridade. As relações de gênero pautadas no catolicismo patriarcal fizeram com que Pe. Ibiapina atribuísse às beatas a esfera doméstica e aos beatos o caráter provedor próprio da sociedade patriarcal, introduzidos pelos ideais portugueses no país.

O estilo de vida de Pe. Ibiapina condizia com os símbolos religiosos operantes no seu imaginário, já que os símbolos religiosos são “formulações tangíveis de noções, abstrações da experiência fixada em formas perceptíveis, incorporações concretas de ideias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças” (GEERTZ, 1989, p. 68). Assim, “a religião ou os símbolos religiosos operam de tal modo que se produz uma visão realista do mundo e um estilo premente de vida” (GIUMBELLI, 2003, p. 21). Há, portanto, uma congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica (implícita, no mais das vezes), e, ao fazê-lo, sustentam cada uma delas com a autoridade emprestada do outro (GEERTZ, 1989).

A força que a religião tem em determinadas sociedades, como a do contexto colonial e imperial brasileiro, justifica-se pela sua capacidade de dar sentido à morte, de justificar o sofrimento e também de legitimar desigualdades. Para isso, a religião tende a mistificar as instituições, dando a elas um caráter sagrado. De um modo geral, a religião pode ser considerada como

[...] um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de facticidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 1989, p. 67).

Compreender o contexto brasileiro permite ao leitor uma noção inicial da forma como a cultura religiosa estava arraigada na vida dos indivíduos. Assim, pode-se observar de que forma o discurso de Pe. Ibiapina surtiu efeito na vida dos fiéis de modo tão contundente, e como seu trabalho missionário não tinha um caráter exclusivo.

2.2 IBIAPINA, MARIANO E MISSIONÁRIO

Após se observar o ideário católico que pairava sobre o contexto de atuação de Pe. Ibiapina, faz-se necessário compreendê-lo enquanto mariano e missionário nesse período, a partir de uma série de documentos por ele escritos e, concomitantemente, por meio das dissertações e biografias sobre sua vida.

Dentre os documentos que fazem menção à biografia de Pe. Ibiapina, estão: as cartas destinadas às Irmãs de Caridade, as Crônicas das Casas de Caridade de Pe. Ibiapina catalogadas por Hoornaert (2006), o jornal *Voz da Religião no Cariri* e algumas de suas meditações pessoais.

No entanto, autores mais tradicionais como Mariz (1997) e Araújo (1996) é que trouxeram a maior contribuição para a compreensão de aspectos da vida do futuro Pe. Ibiapina, pois, em todos eles, perpassa o anseio de mostrar a(o) leitor/a acontecimentos de sua vida que demonstram supostamente a sua santidade.

Tais leituras são geralmente apologéticas e romanceadas, por isso, precisam ser examinadas com cautela para evitar possíveis equívocos. Todavia, a busca por trazer datas e nomes de pessoas que viveram na época de Pe. Ibiapina e dos principais acontecimentos por ele vivenciados torna a descrição de seus primeiros biógrafos material obrigatório para os/as pesquisadores/as que vieram *a posteriori*.

Em todos os relatos biográficos sobre o Pe. Ibiapina, religioso que nasceu em Sobral, no ano de 1806, há um destaque especial para as perdas por ele enfrentadas durante a sua juventude. Dentre elas, mencionam-se a morte de sua mãe, Tereza Maria de Jesus, no ano de 1823⁸², e, posteriormente, as mortes de seu pai, Francisco Miguel Pereira,⁸³ e de seu irmão, Antonio Raimundo Pereira, ambos em 1825, mediante a participação ativa deles na Confederação do Equador⁸⁴. Resumindo as perdas familiares de Pe. Ibiapina, Araújo (1996, p. 111) narra que:

A 7 de maio de 1825 o pai é injustamente arcabuzado e o irmão mais velho, Alexandre Raimundo, banido para o arquipélago Fernando de Noronha, é barbaramente trucidado, ambos mártires da Confederação do Equador. A 15 de outubro do mesmo ano, é assassinado em Sobral o cunhado Otaviano Néri, deixando sua irmã Francisca na viuvez precoce⁸⁵, menos de dois meses depois do casamento. Na completa orfandade ficaram os irmãos menores João Carlos, com 14 anos, Rita, com 13, Maria José, com 10 e Ana, com 9. Como irmão, então, mais idoso, José Antonio achou-se no dever de assumir a orientação da família economicamente esfacelada e moralmente deprimida.

De acordo com os manuscritos coletados por José Paulino Duarte da Silva⁸⁶, percebe-se a insatisfação de Pe. Ibiapina ao ser “forçado” a assumir a liderança da família, pois seus irmãos Francisca Maria da Penha e João Carlos⁸⁷ possuíam maiores habilidades para os negócios da família, mas, mediante as circunstâncias da vida, como irmão mais velho, ele assumiu tal responsabilidade.

Diante do exposto, sugere-se que a sobrecarga de responsabilidade de Pe. Ibiapina diante de tantas perdas certamente refletiu em seu comportamento rígido ante a prática de injustiça social. Além disso, grande parte dos seus biógrafos supõe que foi esse senso de justiça que fez dele um missionário mariano, disposto a contribuir, principalmente, com a causa dos órfãos e das órfãs da Caridade.

As perdas familiares geraram sérias dificuldades na forma de interiorizar o mundo social, já que são os familiares os principais interlocutores do indivíduo com o mundo social, fazendo que ele se reconheça como dotado de uma identidade (BERGER, 1985). É por isso que, ao perder as referências das pessoas que incutiam nele o desejo pelo sacerdócio, Pe. Ibiapina precisou mudar o foco da sua vida em

⁸² No final do ano de 1823, Pe. Ibiapina chegou a se matricular no Seminário de Olinda, porém a trágica morte de sua mãe o impediu de dar continuidade à sua carreira sacerdotal (ARAÚJO, 1996, p. 109).

⁸³ Sobre o Sr. Francisco Miguel Pereira, recomenda-se a leitura de Mariz (1997).

⁸⁴ Sobre a Confederação do Equador, veja-se Fernandes (2008) e Freyre (2004, p. 51).

⁸⁵ Maiores informações sobre Francisca podem ser encontradas em Araújo (1995, p. 18).

⁸⁶ Sobre José Paulino Duarte da Silva, veja-se o capítulo introdutório de Carvalho (2008).

⁸⁷ Maiores detalhes da vida de João Carlos podem ser encontrados em Araújo (1995, p. 19).

virtude do novo papel social que ele deveria desempenhar, ou seja, ele precisava ajudar seus irmãos a se manterem (ARAÚJO, 1996). Houve, portanto, uma resposta religiosa ao sofrimento por ele sentido. Isso ocorre porque,

Como problema religioso, o problema do sofrimento é, paradoxalmente, não como evitar o sofrimento, mas como sofrer, como fazer da dor física, da perda pessoal, da derrota frente ao mundo ou da impotente contemplação da agonia alheia algo tolerável, suportável – sofrível, se assim podemos dizer (GEERTZ, 1989, p.76).

Assim, diante da situação trágica vivenciada pela sua família, Ibiapina trilhou outro campo profissional, resolvendo seguir carreira na área jurídica, de acordo com oportunidades surgidas naquele período. Para tanto, ingressou na primeira turma do curso de Direito do Seminário de Olinda⁸⁸, no ano de 1828.

O reitor já estava a par dos sofrimentos por que passara o jovem seminarista durante a longa ausência de quatro anos quando foram assassinados o pai e o irmão Alexandre, por isso o inscreveu como aluno numerário, gratuito tendo para tanto conseguido a aprovação do Dom Tomáz Noronha que, desde 25 de agosto de 1825, governava pessoalmente a diocese (ARAÚJO, 1996, p.113)⁸⁹.

Ao concluir o curso de Direito, Ibiapina foi indicado para ser professor substituto de Direito Natural, o que parecia conferir um novo sentido a sua vida depois de tantas perdas. Mais tarde, tornou-se Deputado Geral, representando o Ceará. Nesse lugar, Ibiapina conheceu Catarina Clarence. Com ela, noivou e tinha o objetivo de se casar no ano posterior, pretendendo morar no Rio de Janeiro. Contudo, em férias posteriores, ao retornar do Rio de Janeiro para o Ceará, constatou que sua noiva já tinha se casado com o primo Antônio Sucupira.

A traição da noiva gerou certamente uma nova crise pessoal, “um estado de perda de conversação consigo mesmo”, no sentido bergniano, já que, em se tratando de uma sociedade patriarcal, a “fuga” da noiva o desvalorizou como homem viril e que mereceria obediência.

Conforme Araújo (1996), de um modo geral, havia, por parte dos estudiosos da vida de Ibiapina, a ideia de que todos esses fatos serviram de amadurecimento

⁸⁸ Foi em Pernambuco e, especificamente, em Recife que o mercado europeu teve o melhor mercado dos seus livros, principalmente na primeira metade do século XIX. Isso fez que desse ócio aos mais inteligentes das casas-grandes (FREYRE, 2004, p. 54)

⁸⁹ Sobre Dom Tomáz Noronha, Araújo (1996, p. 115) destaca que sua postura era conservadora, reacionária, ou seja, diferente da fase liberal e iluminista no período de atuação de Azeredo Coutinho.

para que ele pudesse, futuramente, assumir a missão para a qual estava predestinado, ou seja, o sacerdócio e o trabalho missionário mariano no Norte do país⁹⁰.

Conforme Mariz (1997), a decepção amorosa e o sofrimento diante da morte de seus pais gerou no comportamento de Ibiapina uma revolta diante das injustiças sociais, fazendo com que esta fosse explícita durante a sua atuação como professor, advogado, juiz e deputado geral (MARIZ, 1997).

Descrevendo a vida pública de Ibiapina, Nascimento (2009, p. 13) narra que:

Como jurista, Ibiapina preocupou-se com o futuro do Brasil, o que serviu ao plano mais abrangente de consolidar o Segundo Império. Mesmo sendo homem das multidões, acusado como mentor do Quebra-Quilos – rebelião ocorrida no final de 1874 e início de 1875 não costumava criticar instituições nem governos. Embora tenha combatido a Maçonaria, para alguns dos seus biógrafos, sua postura era a de “dar a César o que é de César”, não lhe sendo lícito “tendo posto a mão no arado, olhar para trás”. Isto quer dizer que seu envolvimento com o sofrimento do povo situava-se também na linha do assistencialismo.

Segundo Mariz (1997), antes de iniciar sua missão, Ibiapina passou por um período de três anos de reclusão. No ano de 1853, Pe. Ibiapina foi visitado por Dr. Américo Magalhães, que o incentivou ao sacerdócio. Todavia, Pe. Ibiapina se recusou a fazer qualquer tipo de exame para exercer tal função (COMBLIN, 1993).

O jovem juiz permaneceu apenas um ano no cargo. Depois disso, pediu demissão que lhe foi outorgada. Várias vezes, Pe. Ibiapina esteve em conflito com os chefes políticos e com os fazendeiros locais que protegiam os seus pistoleiros e impunham as suas decisões aos jurados nos tribunais (COMBLIN, 1993). É notório como, posteriormente, o seu discurso é harmonizador e busca agregar vários grupos sociais.

É válido destacar que, como deputado geral, observando-se as atas da Assembleia Legislativa no período de sua atuação (1834-1837), constata-se que, de fato, havia um eloquente discurso por parte de Pe. Ibiapina contrário às frequentes injustiças sociais e em defesa dos menos favorecidos.

De 1850 a 1853, Ibiapina viveu na solidão, recluso em casa. Rezava, estudava filosofia, teologia. Vivia uma vida de monge contemplativo; alguns o achavam

⁹⁰ A busca por parte dos seus biógrafos por demonstrar um conjunto de virtudes relativas à figura de Pe. Ibiapina antes de exercer efetivamente seu trabalho missionário pode ser comparada à situação de Pe. Cícero Romão Batista. Isso ocorre porque, antes de iniciar seu trabalho missionário, grande parte dos seus biógrafos demonstram que Pe. Cícero tinha fama de padre virtuoso e uma figura de caráter exemplar (BRAGA, 2008, p. 111).

louco. Ninguém o entendia. Ele se relacionava apenas com sacerdotes e pessoas da Igreja (COMBLIN, 1993).

O apoio de sacerdotes a sua vocação religiosa se fez importante, numa visão bergniana, ao se levar em consideração que se tratou de uma “conversação” realizada com uma pessoa significativa e que pôde ser um interlocutor de Pe. Ibiapina com o mundo, tal como seus pais o foram. Assim, tal conversa fez com que ele interiorizasse a possibilidade de atuar na sociedade como sacerdote.

Essa visão sacerdotal proporcionada pelo encontro com um relevante interlocutor, unida à sua busca pessoal por ajudar aos mais pobres, interiorizada pelo sofrimento vivenciado pelos seus irmãos que ficaram órfãos em casa de parentes, fez com que, após três anos, ele deixasse os cargos administrativos⁹¹ e fosse realizar o seu trabalho missionário.

A forma como Pe. Ibiapina se recusou a permanecer nas estruturas burocráticas da Igreja, restringindo-se a celebrar missa, fez dele um religioso dotado de um carisma diferenciado daquilo que é constituído pela instituição, já que deu preferência ao trabalho missionário com pessoas mais pobres da região.

O carisma⁹² de Pe. Ibiapina pode ser constatado a partir da sua capacidade de mobilizar várias pessoas em prol da construção de açudes, hospitais, cruzeiros, cemitérios, igrejas e Casas de Caridade⁹³, através de mutirões e de arrecadação de verbas feitas pelos seus beatos. No que concerne ao seu trabalho, este será tratado a seguir, em item específico, pela profundidade que este tópico requer.

2.2.1 Entre Pobreza e Religiosidade: o trabalho missionário de Pe. Ibiapina

A ausência de saneamento básico, a calamidade e o flagelo da pobreza foram uma constante perceptível no cotidiano das Províncias da Paraíba, de Pernambuco, do Rio Grande do Norte e do Ceará, na época em que atuou Pe. Ibiapina (1856-1876).

⁹¹ Antes de se dedicar à missão no Norte do país, Pe. Ibiapina precisou passar um curto período como vigário geral, provedor do Bispado e professor de eloquência do Seminário de Olinda, por vontade do Bispo Dom João da Purificação Marques Perdigão.

⁹² Weber (1991, p. 208) compreende carisma como *mana, prenda, mago, dom*. Sua característica principal é o ser extraordinário. Indivíduos e objetos podem possuir o carisma ou terem esse carisma desenvolvido, também em certos momentos especiais o carisma *está em toda coletividade*.

⁹³ Já referenciadas na introdução.

Cólera, febre amarela, varíola e ingurgitamentos crônicos do baço, fígado e estômago eram exemplos de males que acometeram a Província da Paraíba no período de atuação de Pe. Ibiapina. Como medidas do governo, foram construídos hospitais provisórios como o Hospital de Santo Antônio, o Hospital de Nossa Senhora das Neves e o Hospital Cruz do Peixe, reforçando o atendimento no Hospital da Caridade da Santa Casa de Misericórdia. Conforme os relatos dos inspetores de saúde da Província da Paraíba, a falta de higiene era o principal fator gerador desses males, sendo causada pelo matadouro público, o qual contribuía para a formação de pântanos e lamaçais a leste da estrada que dava acesso ao Rio Sanhauá, e pela sujeira existente nas ruas da cidade, relatado por José Inocêncio Poggi, inspetor de saúde, no ano de 1870. A ausência de cemitérios, tal como nas províncias mencionadas, também contribuía para as más condições de higiene da província. Na Paraíba, são mencionados, além do cemitério da Santa Casa de Misericórdia, os Cemitérios da Boa Sentença e Cruz do Peixe. Enquanto o primeiro estava totalmente ocupado, o segundo não tinha sido concluído por precisar de muito aterro para o seu nivelamento.

Na Província de Pernambuco, as dificuldades podem ser observadas quando se consideram os relatos realizados pelos inspetores de saúde, elucidando casos sobre doenças pulmonares, apoplexia⁹⁴ e a maneira irregular como eram realizados os serviços de vacina naquele lugar. Grandes eram os problemas enfrentados pela Província de Pernambuco, dentre eles destacam-se a falta de higiene do Hospital dos Lázaros, o estado deplorável da Santa Casa de Misericórdia, a necessidade de um maior cuidado com o Hospital Pedro II, a ausência de um cemitério em Goiana e a necessidade de um açude em Salgueiro (ROSEN, 1979; LANGQAARD, 1865).

A Província do Rio Grande do Norte também apresentava vários problemas de saúde pública, como as epidemias, pois possuía um número reduzido de cemitérios e as vacinas chegavam estragadas na província porque não eram transportadas de forma correta. Além disso, os medicamentos vinham em pouca quantidade (GODOY, 2006).

A comoção de Pe. Ibiapina em relação à Província do Ceará era compartilhada pelos setores públicos da sociedade, principalmente, em períodos catastróficos, como a seca de 1877. Tal situação fica visível ao se considerar que, de acordo com

⁹⁴ Afecção cerebral que surge inesperadamente, acompanhada de privação do uso dos sentidos e ou de suspensão do movimento.

alguns estudiosos, o Imperador Dom Pedro II chegou a afirmar que empenharia as joias da Coroa para a salvação dos famintos do Ceará (GUERRA, 1981). Os socorros públicos se subdividiam em: esmolas para as famílias que não tivessem condições de subsistir com seu trabalho; salários para os indivíduos que fossem empregados em serviços públicos; alojamento e roupas; rações para os recém-chegados e emigrantes; transportes para os emigrantes; medicamentos e dietas para os enfermos.

Os diversos males epidêmicos atingiram principalmente as chamadas “classes inferiores”. Os pobres, vivendo no campo, descalços e em contato permanente com a terra, eram atacados por inúmeros tipos de verminoses, e, por intermédio de banhos em açudes, pela *shistosomosi Manzoni* (esquistossomose) (FREYRE, 2004).

No Nordeste na década de 50 e 60 do século XIX, o cólera ceifou a vida de milhares. Em 1852 chegou ao Ceará. Três anos depois atingiu o Pará e a Bahia. No interior baiano, em 1856, contaram-se 16 mil vítimas. Em Alagoas, essa epidemia dizimou 18 mil pessoas. Em janeiro de 1856 ocorreram 100 óbitos por dia em Recife, enquanto em Pernambuco foram registrados 37.586 falecimentos naquele ano, além de mais de quatro mil ocorridos entre 1861 e 1862. Em 1855, a Paraíba foi atingida pela bexiga; em 1856 pela febre amarela e pelo cólera. Essas epidemias vitimaram 25.380 pessoas. Em 1862 foram a óbito mais 3.323 (OLIVEIRA, 2007, p. 45).

A presença de vidas conturbadas pela seca, calamidade e sofrimento foi amenizada pela esperança de dias melhores⁹⁵ oferecida por Pe. Ibiapina. Assim, ao construir obras sociais e dar a ela fundamentos éticos moralizadores pautados na religião, Pe. Ibiapina conseguia consolar o sofrimento das pessoas⁹⁶ que viam em sua atuação uma forma de se redimir dos seus pecados e de buscar uma vida nova, a partir de uma visão de mundo legitimada pela religião.

Essa postura do sacerdote se justifica ao se considerar como a sociedade dá ao indivíduo papéis a serem desenvolvidos e uma identidade designada que, quando dotados de força simbólica, garantem a sua eficácia para seguir determinados padrões.

⁹⁵ “Os dezessete primeiros anos da vida de José Antônio passaram-se no contato direto com o ambiente do sertão: de Sobral ao Icó, ao Crato, ao Jardim e a Fortaleza. Foi elemento decisivo na formação do seu caráter andejo em peregrino esta fase itinerante da adolescência” (ARAÚJO, 1996, p. 90).

⁹⁶ O consolo do sofrimento humano é justificável no campo religioso, pois se esperam de certas categorias dos agentes que se realizem ações mágicas ou religiosas, ações fundamentalmente mundanas e práticas, realizadas a fim de que tudo corra bem para o indivíduo e para que ele viva muito tempo na terra (BOURDIEU, 1998, p. 84).

Houve uma influência da sociedade que fez de Pe. Ibiapina um sacerdote mariano, pois, à medida que ele recebeu da sociedade valores, eles não foram acolhidos passivamente, e, sim, de maneira ativa e dinâmica.

No pensamento de Pe. Ibiapina havia uma dependência da religião tanto nele como em seus seguidores. Pe. Ibiapina e seus seguidores precisaram se adaptar às regras, às normas da sociedade e, para isso, a religião desempenhou um papel fundamental.

A legitimação religiosa⁹⁷ utilizada pelo sacerdote para se fazer convencer envolveu tanto o *ethos* do grupo em questão como a sua visão de mundo.

Na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida. Essa confrontação e essa confirmação mútuas têm dois efeitos fundamentais. De um lado, objetivam preferências morais e estéticas, retratando-as como condições de vida impostas, implícitas num mundo com uma estrutura particular, como simples senso comum dada a forma inalterável da realidade. De outro lado, apoiam essas crenças recebidas sobre o corpo do mundo invocando sentimentos morais e estéticos sentidos profundamente como provas experimentais da sua verdade (GEERTZ, 1989, p. 66-67).

No campo de tensões da sociedade, existiam grupos dominantes e dominados dotados de *ethos* e de visões de mundo bem específicas, que viam nos discursos de Pe. Ibiapina princípios éticos moralizadores que justificavam suas práticas sociais. Os grupos dominantes precisavam que a religião legitimasse sua dominação e seu bem-estar social, bem como as classes dominadas⁹⁸ necessitavam que a religião desse a esperança de libertar-se de sua opressão ou, ao menos, uma forma de compensação (“agora sofremos, mas no futuro gozaremos”) (OLIVEIRA, 2003).

Toda a atuação de Pe. Ibiapina dialogou com dominantes e dominados. Ele dinamizava as províncias ao convidar os fazendeiros a fazerem doações às suas

⁹⁷ “A legitimação ocorre, portanto, em diversos níveis. É mister distinguir primeiramente, entre o nível da facticidade autolegitimante e o de, por assim dizer, das legitimações secundárias tornadas necessárias pelos desafios à facticidade [...] Ao nível pré-teórico encontram-se afirmações tradicionais simples cujo paradigma ‘*É assim que se faz*’. Segue-se um nível incipientemente [...] em que a legitimação assume a forma de ‘provérbios, máximas morais e sabedoria popular’” (BERGER, 1985, p. 44, grifos nossos)

⁹⁸ A religião cristã é capaz de justificar a existência dos mais pobres ao: propor a esperança de um mundo subvertido onde os últimos serão os primeiros e ao transformar ao mesmo tempo os estigmas visíveis, tais como a doença o sofrimento, o aleijão, ou a fraqueza, em sinais anunciadores da eleição religiosa (BOURDIEU, 1998, p. 86).

obras sociais e, ao mesmo tempo, convocava os mais pobres a trabalharem firmemente em seus propósitos.

A sua capacidade de dar sentido à vida das pessoas que residiam nas províncias, independente da classe social, provavelmente foi o motivo de todo o sucesso da obra de Pe. Ibiapina, já que, enquanto os mais pobres enxergavam nele uma esperança de mudar de vida, os mais ricos viam na caridade o caminho para a salvação. As instituições por ele criadas⁹⁹ podem ser consideradas como respostas do líder religioso dotado de carisma à realidade do Norte do país, à medida que dava sentido à situação favorável de alguns poucos indivíduos tidos como seus provedores.

Em várias sessões do jornal *Voz da Religião no Cariri*, percebe-se para os mais ricos as vantagens de contribuir com suas instituições de caridade, pois seus nomes eram mencionados enfaticamente, promovendo a sua imagem de homem provedor na sociedade. Se os poderosos não se adequavam ao papel de um caridoso e responsável padrinho de grande coração, os trabalhadores estavam longe do ideal de deferência e submissão (RIBEIRO, 2003). Essa obrigatoriedade da contribuição dos mais ricos é observável na seguinte narrativa:

No dia 14 comessou-se a missão neste lugar, e nesse mesmo dia meo Pai, perguntando aos proprietarios se cedião fazêr-se em suas terras um assude de que haviam grande necessidade, um Senhor de nome João disse com muito dezmbaraço: De minha parte não cedo... Meo Pai fulminou-o do pulpito com tanta força que o pobre homem, assim que elle desseu, foi ajoelhar aos pes pedir-lhe perdão e ceder-lhe tudo quanto de sua parte pertencesse. Tendo porem dado escandalo publico, meo Pai obrigou-o a fazer penitencia publica, ao que elle obedecendo com muita humildade pediu perdão e disciplinou-se, confessou-se e muito aproveitou. Porque sendo umdos proprietarios mais ricos, dando exemplo de humildade, tornou-se o maior protector d'essa obra de grande utilidade publica (HOORNAERT, 2006, p. 65).

Cada uma das instituições de Pe. Ibiapina respondeu a uma necessidade da época e teve um papel relevante. Os indivíduos sentiam-se participantes dessa identidade que refletia valores sociais cristãos fundamentadores de suas ações. Assim, diante do poder de persuasão do Pe. Ibiapina, havia uma ideia implícita de que era “assim mesmo, tinha que ajudar”.

O missionário empenhava-se na construção de uma sociedade ordeira e organizada, o que se vinculava diretamente à sujeição dos trabalhadores sertanejos aos mandos e desmandos dos senhores do lugar, valendo-se de

⁹⁹ Hospitais, açudes, cruzeiros, igrejas, cemitérios e casas de caridade.

uma argumentação voltada para o fortalecimento do código das relações de tipo paternalista. Os representantes do complexo agrário-comercial, não sem receio em ver centenas de trabalhadores livres e desprovidos de terra reunidos, admitiram as missões, também pelo espaço que as mesmas disponibilizavam para o exercício do teatro da proteção e da caridade, através do qual eles buscavam exercer e reforçar o controle sobre os trabalhadores. Na verdade, como já salientei, ampliar a possibilidade de controle social sobre os sertanejos livres e pobres era o que importava, controle que no discurso do missionário revestia-se não somente do estatuto de relação natural mas, sobretudo, sobrenatural (RIBEIRO, 2003, p. 43).

A partir dessa análise, nota-se a existência de uma percepção de que o líder religioso em sua fala revestia-se também de um argumento religioso para ser atendido por aqueles que o escutavam. A função social de suas instituições para um contexto inóspito, tão ressaltada em seus discursos, sem dúvida também é um dos fortes argumentos por ele utilizados para convencer vários indivíduos capazes de contribuir de diferentes formas com suas obras sociais. Logo, a persuasão do Pe. Ibiapina deve ser considerada como ponto-chave da mobilização de pessoas em torno da construção de obras sociais no Norte do país.

Dentre essas obras tão enfatizadas no discurso do Pe. Ibiapina, merece destaque as Casas de Caridade, por terem sido consideradas pelos seus estudiosos/as como seu principal legado. É por isso que se dedicou um item específico para tornar compreensível a implantação de cada uma delas e a resistência existente na província do Ceará em relação à permanência do Pe. Ibiapina como seu principal líder.

2.1.2.1 As Casas de Caridade do Padre Ibiapina: implantação e resistência

Para se compreender os motivos pelos quais Pe. Ibiapina trouxe a educação nas Casas de Caridade como basilar, é preciso observar a relevância da mesma no contexto em que ele viveu. Para tanto, faz-se necessário pontuar-se sobre alguns elementos característicos do modelo educativo nas províncias em que ele atuou.

No que diz respeito à educação da Província do Ceará, observa-se que, baseadas no discurso da Constituição Nacional, as leis provinciais ligavam educação à moralidade. Os códigos de postura determinavam um projeto civilizador do local. Conforme os relatórios dos responsáveis pela instrução pública, os locais que se afastassem da moralidade religiosa eram denunciados. Observa-se, assim, que tais costumes se assemelham aos ensinamentos de Pe. Ibiapina, pois, em ambos, observa-se como a moralização das crianças era fundamental.

A educação da Província da Paraíba também foi um desafio para o Pe. Ibiapina. Similarmente às outras províncias, a busca por um ensino voltado para a formação de mão de obra também existiu a partir do Colégio de Educandos Artífices e do Liceu. Ambos capacitavam as pessoas para algumas atividades industriais, a fim de que elas possibilitassem a lucratividade dos mais ricos. Tal situação pode ser ilustrada a partir do discurso de José Florentino Meira Vasconcellos, Diretor de Instrução Pública da Província, que propôs, no ano de 1864, que fossem introduzidos, no Liceu, cursos de estudos para profissionalizar na agricultura, no comércio ou em empregos provinciais tidos como úteis para a sociedade. No entanto, de acordo com os relatos do Diretor, Pe. Joaquim Vitor Pereira, no ano de 1868, a precariedade existente no colégio de Educandos Artífices chegava ao ponto de não contar com enfermaria nem dispor de materiais para a oficina de sapatos ou até mesmo de oficinas de marceneiro e ferreiro.

Na Província de Pernambuco, havia o Collegio Orphanologico Feminil Nossa Senhora do Bom Conselho, fundado em 1853, pelo Missionário Capuchinho Frei Caetano de Messina. Era dirigido pelas irmãs da Ordem Terceira do Patriarca São Francisco de Assis. Tal instituição recebia meninas que não pudessem se sustentar com recursos próprios, sem distinção alguma, fosse “branca ou preta, de cores, de diferentes origem e naturalidades, preferindo-se, porém, as da Província de Pernambuco” com o objetivo de formar “verdadeiras mães de família” (SILVA, 2008).

O colégio de órfãos e de órfãs foi criado no ano de 1835, sob a Presidência de Paulo Cavalcanti de Albuquerque, e aceitava órfãos, filhos legítimos, ilegítimos, expostos¹⁰⁰, órfãos de ambos os pais ou só de um. Havia menores na categoria de gratuitos e também os pensionistas, que eram admitidos mediante o pagamento de uma mensalidade estipulada pelo Presidente da Província. Só poderiam ser admitidos no colégio menores livres, de sete a nove anos de idade, que não sofressem moléstias “contagiosas ou incuráveis”; também não seriam admitidos aqueles tidos como “idiotas e alienados”. Em 24 de janeiro de 1874, o Colégio dos Órfãos foi transferido definitivamente para a região da extinta Colônia Militar de Pimenteiras e convertido na Colônia Orphanologica Agrícola e Industrial Isabel, criada em virtude da lei provincial.

¹⁰⁰ O termo expostos provavelmente está ligado à roda dos expostos, onde crianças cujas mães não tinham condições criar eram entregues aos cuidados das instituições religiosas.

Diante desse rápido relato sobre cada província onde Pe. Ibiapina construiu suas Casas de Caridade, é visível que o interesse na educação voltada para o trabalho, perceptível nas Casas de Caridade de Pe. Ibiapina, era compatível com os interesses dos presidentes da província que buscavam, no Colégio dos Educandos Artífices e em outros educandários, respectivamente, um meio de subsidiar tais necessidades e de se enfatizar os valores religiosos.

As Casas de Caridade de Pe. Ibiapina foram construídas entre os anos de 1856 a 1876 nas Províncias da Paraíba, de Pernambuco, do Rio Grande do Norte e do Ceará e são consideradas como as suas principais obras sociais¹⁰¹.

As Casas de Caridade da Província do Rio Grande do Norte foram construídas em Mossoró (1860), Assú (1862) e Açari (1864). Em duas das Casas de Caridade da Província do Rio Grande do Norte, são narrados fatos interessantes enumerados nas *Crônicas das Casas de Caridade* (2006). Uma dessas narrativas observa como Pe. Ibiapina havia profetizado que a Casa de Caridade do Açari não permaneceria naquele local. Dez anos depois, a Casa de Caridade foi transferida para Extremoz, localizada no Rio Grande do Norte. Assú também é destacada em muitas crônicas por ser a terra natal de um dos mais atuantes beatos, chamado de Irmão Inácio, que passou a seguir Pe. Ibiapina a partir dessa instituição no ano de 1862.

As Casas de Caridade da Província de Pernambuco estavam localizadas em Gravatá do Jaburú (1860), Bezerros (1867), Triunfo (1871) e Santa Maria de Cambuca (1873). A Casa de Caridade de Gravatá do Jaburú,

[...] por ser a primeira a entrar em funcionamento, mereceu carinhos especiais do fundador. Para ali trouxe sua irmã Ana, que se consagrou inteiramente ao serviço da instituição tomando o nome de beata Ana Maria de São José, vindo a falecer em 1913. O povo a chamava carinhosamente de Tia Aninha. A existência da casa extinguiu-se com a morte da sua humilde e dedicada servidora (ARAÚJO, 1996, p. 300).

Foi no ano de 1875, já com sua saúde fragilizada, que Pe. Ibiapina empreendeu a sua última viagem para Triunfo (antiga Baixa Verde) por causa de alguns problemas institucionais. Contrariando a presença de maçons naquele lugar, ele pregou-lhes o Evangelho, conseguindo despertar novas vocações de mulheres que decidiram se tornar Irmãs de Caridade. Nesse lugar, ele construiu um hospital para do-

¹⁰¹ Além das Casas de Caridade, Pe. Ibiapina construiu hospitais, açudes, igrejas, cemitérios e cruzeiros.

entes pobres (COMBLIN, 1993). Dali, Pe. Ibiapina seguiu para Casa de Caridade Santa Fé, onde passou os últimos anos de sua vida.

Na Província da Paraíba, Pe. Ibiapina construiu dez Casas de Caridade. As Casas de Caridade estavam dispostas nos locais que apresentavam maior quantidade de vítimas da seca e de flagelados e, portanto, eram locais que precisavam de pontos de apoio como este. As dez instituições de caridade estavam espalhadas em Alagoa Nova (1862), Areia (1862), Santa Luzia (1863), Santa Fé (1866), Poçinhos (1866), Campina Grande (1867), Cabaceiras (1867), Souza (1869-1870), Cajazeiras (1870) e Parari (1875). Todas essas instituições acolhiam doentes e órfãos, conforme a Tabela 1.

Tabela 1: Relação de órfãos, expostos e doentes nas Casas de Caridade em 1875

Localidades	Doentes	Órfãos	Expostos
Cajazeiras	27	28	0.
Souza	8	30	0.
Pocinhos	0	55	2.
Alagoa Nova	0	0	6.
Areia	15	0	0.

Fonte: Relatório do Presidente da Província Francisco Teixeira de Sá em 5 de setembro de 1875¹⁰².

A quantidade de doentes, de expostos e de órfãos enumerada na Tabela 1 mostra como as Casas de Caridade foram capazes de contribuir com o cotidiano de tantos indivíduos que estavam em situação precária¹⁰³. A saúde precária na Província da Paraíba justifica o fato de algumas delas terem prestado socorro aos doentes. Percebe-se ainda que o foco de cada uma das Casas de Caridade era a assistência às meninas. Assim, a assistência ao público feminino se deu, como ver-se-á no próximo capítulo, no preparo para o casamento ou para a vida religiosa.

Na Província da Paraíba, essas instituições tiveram um maior desenvolvimento, sendo essa província a que mais usufruiu do trabalho missionário de Pe. Ibiapina. Seu trabalho não se deu apenas em termos quantitativos, pois era constante a pre-

¹⁰² A Tabela I também foi utilizada na dissertação de mestrado “A caridade segundo Ibiapina: história e imaginário em Santa Fé” e serviu de apoio para se analisar o contexto histórico da Província da Paraíba.

¹⁰³ “Nas Casas de caridade havia também a ‘roda dos enjeitados’ pela qual se recebiam as crianças cujas mães não tinham condições para educá-las. Naquele tempo era frequente as mães abandonarem crianças recém-nascidas nas esquinas das ruas ou no campo” (COMBLIN, 1993, p. 31).

sença de seu idealizador, que atuava pessoalmente nessas instituições por mais tempo, obtendo, conseqüentemente, um maior controle sobre elas.

A atuação de pessoas ricas na Província da Paraíba é perceptível na Casa de Caridade de Cajazeiras, cedida por Pe. Rolim. Além das duas Irmãs de Caridade consideradas como as donzelas da família Rolim também tomou o hábito de Nossa Senhora do Carmo, a filha do tenente Sabino, antes prometida em casamento a um homem de posses (BEATO AURÉLIO *apud* HOORNAERT, 2006). A Casa de Caridade Santa Fé e a Casa de Caridade de Parari tiveram o apoio de pessoas ricas da região como grandes contribuintes. A Casa de Caridade de Santa Fé contou com o auxílio financeiro e com a doação do terreno da católica dona Cândida, esposa do fazendeiro Antonio José da Cunha. De acordo com as *Crônicas das Casas de Caridade*, catalogadas por Hoornaert (2006), a Casa de Caridade de Parari teve a doação do terreno por pessoas ricas que tinham gosto e influência em sua edificação. O apoio dos mais ricos pode ser constatado também na Casa de Caridade de Barbalha, cujo terreno foi doado por Mendo de Sá Barreto. A obra de cinquenta e três palmos de frente e cento e oitenta e cinco de fundo continha uma capela no centro, salas grandes para a escola das meninas, sala de trabalho para as mulheres, duas enfermarias e cômodos para os mendigos. As Casas de Caridade da Província do Ceará também contaram com o apoio das pessoas mais ricas, como a Casa de Caridade de Santana do Acaraú, onde houve a colaboração da administração de D. Joaquina da Rocha Frota, viúva e de família abastada que se dedicou à instituição integralmente após a morte do seu marido.

Muitas são as correspondências de Pe. Ibiapina para as Irmãs de Caridade que pertenciam às Casas de Caridade. Contudo, a Casa de Caridade Santa Fé merece destaque especial por ter sido escolhida por ele para passar seus últimos anos de vida, a partir do momento em que ficou paralítico no ano de 1876¹⁰⁴. Modelo para as demais, Santa Fé era mencionada por Pe. Ibiapina como exemplo de bons costumes e de seguimento de suas regras¹⁰⁵.

Sobre as Casas de Caridade de Cabaceiras e de Campina Grande, observa-se que a última era pequena e tinha quarto e salas dispostos em forma retangular. A sala da frente tinha a função de locutório, e a segunda, no centro da casa, era utili-

¹⁰⁴ Veja-se a nota 1 da Introdução.

¹⁰⁵ Detalhes sobre a Casa de Caridade Santa Fé foram apresentados na dissertação de mestrado (LIMA, 2009).

zada para as refeições. Após as refeições, o mesmo local funcionava como escola, para trabalhos manuais e costura. Nelas, aprendia-se a tecer, a ler e a contar (ARAÚJO, 1996).

A Casa de Caridade de Souza, conforme aponta Hoornaert (2006), era composta por três sobrados. Um dos sobrados foi doado pelo Reverendo católico José da Costa Gadelha, o outro pela católica dona Maria Gomes Mariz, e o terceiro foi doado pelo próprio Pe. Ibiapina. Enquanto os terrenos doados pelo Reverendo José da Costa Gadelha e o outro por dona Maria Gomes Mariz estavam avaliados em dezesseis contos de réis, o terreno doado pelo Pe. Ibiapina estava avaliado em um conto de réis. O tesoureiro da Casa de Caridade de Souza era o Sr. José Paulino e o cargo de Gedeão, responsável pela obra, estava com o Sr. Fonseca. Além disso, como Gedeão da comida, esteve o Sr. João Alves (HOORNAERT, 2006). A Casa de Caridade de Souza foi construída em 1869, ano em que a fome era bastante presente entre os mais pobres e ameaçava até mesmo os pequenos proprietários. Tal instituição teve um prolongamento de três meses para a sua construção mediante as dificuldades daquele ano. Além disso, a seca e a calamidade fizeram com que cerca de mil retirantes da região permanecessem aglomerados na instituição, sendo sustentados por ela (HOORNAERT, 2006).

Na Província da Paraíba, apenas a Casa de Caridade de Parari não vingou por muito tempo. Essa Casa teve problemas de ordem administrativa que não foram detalhados por nenhum de seus estudiosos, mas as demais permaneceram em pleno funcionamento até a morte de Pe. Ibiapina. Observando sua atuação na Província da Paraíba, pode-se considerar que essas Casas foram o centro de sua ação. Conforme entrevista realizada pelo Sr. Oriel com uma das órfãs, Lina Félix, o Pe. Ibiapina teceu profecias sobre o futuro da instituição de Parari, ou seja, ele afirmou que não haveria quem cuidasse dela, mas avisou que amaldiçoaria quem se aproveitasse dos seus restos materiais. Muitos tinham medo de pegar alguma coisa e de possuir algo que tivesse pertencido a uma Casa de Caridade (AIRES, 2000, p. 39).

Na Província do Ceará, lugar onde Pe. Ibiapina nasceu, ele construiu Casas de Caridade que estavam localizadas em Sobral (1862), Santana do Acaraú (1862), Missão Velha (1864), Crato (1869), Barbalha (1864) e Milagres (1869).

A Casa de Caridade do Crato foi construída em local estratégico, assim como as demais. Conforme as *Crônicas das Casas de Caridade* (2006), no Crato, “A Caza levantou-se no meio de um sítio de coqueiros, mangueiras, cajueiros, fructa-pão,

tendo uma corrente constante e mais agoa de régoa para refrescar o sitio, de sorte que a Caza ali ficou representando um paraíso erreal” (HOORNAERT, 2006, p. 51).

Apesar de iniciada em 1864, a Casa de Caridade de Barbalha foi inaugurada apenas cinco anos depois. Sua presidência pertencia a Pedro Lobo de Menezes com quem Pe. Ibiapina tinha vasta comunicação, já que é possível se encontrar cartas dirigidas a ele no Arquivo de Santa Fé. O prestígio de Barbalha pode ser contemplado no discurso de sua inauguração:

A Barbalha, honra lhe seja feita, gozou sempre de grande credito em materia de religião.

Habita-la por familias, como que escolhidas, de índole piedosa, embora os homens descarreassem por mal entididos cálculos, policiso, se intrigassem, se hostilizassem, a religião santa de Jesus Christo se conservou pura, em todos os tempos, no coração das mulheres, que não tinham peijo de confessa-la e pratica-la publicamente (OCCURRENCIAS DO TEMPO, 1869. p. 2).

Na Província do Ceará, local em que Pe. Ibiapina nasceu, sua atuação também foi bastante forte, de modo que chegou a criar seis instituições, deixando de liderá-las mediante as perseguições do bispo Dom Luis. Nas Províncias de Pernambuco e do Rio Grande do Norte, o padre missionário construiu, em cada uma delas, três Casas de Caridade, que estavam dispostas nos locais de maior necessidade econômica e social, mas que continham infraestrutura capaz de atender à população carente.

A Província do Ceará, em termos quantitativos, não se distancia tanto da Província da Paraíba, mas sofreu bastante com a partida de Pe. Ibiapina mediante as perseguições do Bispo Dom Luis, que assumiu a liderança das Casas de Caridade após o ano de 1872.

O notório conflito entre Pe. Ibiapina e o Bispo revelam, portanto, que o personalismo de suas instituições chocava com os ideais ultramontanos desse período que, como já visto, visava à centralização das atividades entre as pessoas autorizadas pela Igreja enquanto clero e valorizava a presença das freiras europeias em instituições de caridade.

No *Jornal do Crato*, Irineu Pinheiro aponta como justificativa para tal impasse o fato de o bispo se preocupar em construir instituições estáveis e sob o controle da Igreja enquanto Pe. Ibiapina acreditava na providência divina e contava com o apoio financeiro dos mais ricos para a construção de tais estabelecimentos. O bispo Dom

Luís não admitia a forma como Pe. Ibiapina colocou o leigo como figura central em suas instituições de caridade.

Essa situação se dá mais fortemente na negação à criação de uma ordem religiosa sem a autorização de Roma, ou seja, as Irmãs de Caridade. Ilustrando essa situação Comblin (1993, p. 34) comenta sobre o que pensavam alguns bispos em relação às Irmãs de Caridade:

Desde o início, dom Luís, bispo de Fortaleza, desconfiou delas e preten-
deu que cortassem relações com o Padre Ibiapina. O primeiro bispo da Paraí-
ba, Dom Aauto não gostou delas. Dom Moisés, bispo de Cajazeiras e
depois da Paraíba retirou todo apoio. Poucos foram os padres que as apoia-
ram.

Ordem religiosa sem o beneplácito de Roma, a “irmandade de caridade”, apesar de ser inspirada em outras ordens de freiras, possuía certamente características peculiares. Segundo Comblin (1993), apenas mulheres pobres da região se dispunham a cuidar de crianças tão debilitadas pela fome e pela calamidade da seca. Essa era a importância de se criar um ordem religiosa específica para desempenhar tal função. Tal situação é perceptível no momento em que Pe. Ibiapina destaca para o presidente da Casa de Caridade de Barbalha a forma como elas estavam sendo vistas, como “desobedientes e rebeldes”, por não seguirem a centralidade recomendada pela Santa Sé:

Agora mesmo acabo de officiar ao Shr. Bispo do Ceará entregando-lhe as Casas do Cariry Novo, para ele tomar conta delas e dirigil-as, como verdadeiro Pastor desse rebanho: Cessarão as hostilidades que se faz as Cazas, acusando-as de desobedientes e rebeldes, como sou eu o autor da rebeldia quero desaparecer de scena para não comprometer as Casas.

Mantendo-se na posição de líder das Casas de Caridade que seguia os preceitos da Igreja Católica, Pe. Ibiapina se depede com um discurso eloquente das Casas de Caridade do Cariri Novo:

[...] Adeus bom povo do Cariri Novo. Eu vos abraço, sem exceção, porque de todos vós recebi testemunhos de amor e simpatia
[...]. Adeus homens. Adeus mulheres. Adeus meninos. Adeus meninas. Adeus moços. Adeus velhos. Adeus gente toda desta terra, de onde sou retirado por altos juízos de Deus para que sofra o coração que gozou as ternuras do amor da pátria e as doces consolações da amizade. Beijo este papel, e nele, fecho meu coração, para ser visto, nestas poucas palavras, pelo bom povo do Cariri Novo (Carta de Pe. Ibiapina, Arquivo de Santa Fé, 1872).

O discurso do Pe. Ibiapina evidencia tanto a busca por convencer os fiéis de sua idoneidade como por enfatizar que fazia parte da Igreja Católica e que seus pensamentos eram condizentes com os dela. Essa necessidade de autoafirmação se deu pela questão legitimadora da instituição.

De um modo geral, as Casas de Caridade tiveram como principais figuras atuantes as Irmãs de Caridade, mulheres que se dedicavam com exclusividade às suas instituições. As religiosas seguiam uma série de regras ditadas pelo seu Estatuto, pelas Máximas Morais e pelas Cartas direcionadas por Pe. Ibiapina a cada uma delas, como será observado no capítulo posterior. Antes disso, porém faz-se necessário uma análise geral do cotidiano de suas missões, a fim de ilustrar ainda mais em que lugares foram inauguradas as Casas de Caridade do Pe. Ibiapina e o cenário social de seu trabalho missionário.

2.2.2 Entre Devoções, Festejos Populares e Louvores a Maria: o cotidiano das missões de Pe. Ibiapina

Após se conhecer traços da vida de Pe. Ibiapina e o seu contexto socioeconômico, parte-se para uma análise do cotidiano de suas missões, destacando-se o papel da Mariologia Clássica como legitimadora de suas práticas sociais.

Conforme seus biógrafos, o caráter mariano de Pe. Ibiapina é perceptível com maior contundência em duas fases de sua vida: na infância, a partir do cultivo à devoção a Maria pelos seus pais; e durante o início de sua missão, pois ele acrescentou o nome de Maria ao seu, passando a se chamar não mais de José Antonio Pereira Ibiapina, mas, sim, José Antonio de Maria Pereira Ibiapina.

É notório, portanto, como Maria marcou a vida de Pe. Ibiapina como indivíduo e foi alvo de sua devoção. Tal significado foi produzido pela sociedade em que ele estava inserido, sobretudo pela força que tem o dogma da Imaculada Conceição¹⁰⁶.

No contexto do Norte do país, cujo culto aos santos, principalmente às figuras de Jesus e de Maria, era notório¹⁰⁷, Pe. Ibiapina solicitava aos fiéis que as esmo-

¹⁰⁶ Rever item 1.2.1.

¹⁰⁷ A prática de depositar esmolas aos santos é vista ainda entre os eremitães no período colonial. O dinheiro arrecadado em caixinhas ou bacias era revertido a uma irmandade, capela ou obras pias (MATA, 2002). Os santos eram vistos como aqueles que têm a capacidade de intervir junto a Deus. As imagens que o representam são fundamentais para possibilitar o contato dos fiéis com os mesmos (OLIVEIRA, 1983, p.115). Para Barros (1985, p. 324): “o que toca o povo ingênuo é a pompa exterior com suas centenas de santos, como sucessores consolidados dos deuses momentâneos” e que “pouco lhe importa, contudo, a doutrina católica, pouco lhe diz as relações entre ela e o Estado”.

las¹⁰⁸ fossem distribuídas aos pés das imagens dos santos. “Os fiéis depositavam suas ofertas aos pés das imagens do coração de Jesus e de Maria. Quando a comunidade não dispunha de imagens, as oferendas eram colocadas diante de quadros das santidades” (RIBEIRO, 2003, p.57).

A oferenda de esmolas era um ritual imprescindível para a realização das missões, pois com o oferecimento de esmolas os fiéis poderiam pagar suas promessas e as de parentes e amigos que, por um motivo ou por outro, não tinham condições de comparecer às missões. Dessa forma, os votos dos fiéis eram renovados, assegurando a continuidade do compromisso firmado entre eles e os santos. “As esmolas representavam ainda uma ajuda valiosa para a garantia dos recursos necessários à realização das obras pias, tão valiosas para Ibiapina, que as tinha como medida para avaliar os frutos das missões” (RIBEIRO, 2003, p. 57).

A prática de dar esmolas era, portanto, repleta de significados e reunia consigo duas posturas religiosas: a motivação e a disposição. Ambas podem ser observadas a partir da prática das Irmãs de Caridade, cuja doação de si mesmas era integral, e das pessoas ricas da região, que se dispunham a ajudar financeiramente Pe. Ibiapina de maneira momentânea.

Capaz de usar uma linguagem facilmente compreendida pelas pessoas que pretendiam ajudá-lo de diferentes formas, Pe. Ibiapina conseguia dar respostas religiosas para cada uma delas, pois as respostas religiosas, de um modo geral, podem ser consideradas como formulação,

por meio de símbolos, de uma imagem de tal ordem genuína do mundo, que dará conta e até celebrará as ambiguidades percebidas, os enigmas e paradoxos da experiência humana. O esforço não é para negar o inegável – que existem acontecimentos inexplicados, que a vida machuca ou que a chuva cai sobre o justo – mas para negar que existam acontecimentos inexplicáveis, que a vida é insuportável e que a justiça é uma miragem (GEERTZ, 1989, p. 79).

É a partir de uma linguagem adaptada ao cotidiano dos fiéis que se fizeram notórias as apropriações bíblicas realizadas pelos que conviveram com Pe. Ibiapina. Assim, confirma-se que as narrativas bíblicas e a própria tradição da Igreja atendiam a uma demanda simbólica no campo de atuação de Pe. Ibiapina, que requeria um discurso específico.

Nesse contexto, o padre é tido como capelão, muito ligado à tradição familiar. Essa sacralização se deu a partir do momento em que a figura sacerdotal sacralizou a esmola, gerando uma dupla moral: ser cristão é fazer a caridade ao pobre (moral para o rico) e conformar-se com a pobreza (moral para o pobre). Essa justificação religiosa na qual os ricos e os pobres se sentiam legitimados socialmente propiciava uma busca pela melhoria em questões prioritárias das províncias do Norte do país, ou seja, na precariedade da saúde e na educação.

Conforme Ribeiro (2003, p. 55): “Tudo era feito de forma a comover os fiéis indistintamente. As numerosas missas costumavam contar com a presença de vários sacerdotes, com música e, aspecto importante, com sermões inflamados de Ibiapina”. O poder de comoção do seu discurso é perceptível na seguinte narrativa:

Meo Pai suprehendêo por sua vêz ao passo que se via suprehender; o zêlo da cauza Santa não permitio decorrêr: alçou a voz e sua voz feriu agudamente todos os ouvidos; foi o raio a que nada resiste e não precisa dizêr mais. Continuava ora mais calmo, insinuando nos corações o amôr das virtudes, ora veemente atacando estes ou aquelles vicios. “Estudai-vos, dizia elle; começai desde já a estudar-vos e descobrir o vosso mal, as vossas chagas. A minha vinda a este lugar é misterioza. Por meio da Missão presente quer Deos a ‘rogos da Senhora da Piedade livrar-vos do abismo para que marchais” (HOORNAERT,2006, p 64).

A partir da descrição acima, evidencia-se a capacidade de convencer grande grupo de indivíduos. Utilizando-se de seu poder de persuasão, Pe. Ibiapina conseguia atrair vários adeptos para a sua missão. Dando um ar de mistério a sua vinda ao local, próprio de um revestimento de um conteúdo sagrado, Pe. Ibiapina buscava incutir a ideia de que sua vinda tinha como propósito maior a realização de um desígnio divino. Analisando sua trajetória como juiz de direito e deputado, percebe-se que seu poder de convencimento foi se fortificando no decorrer dos anos. Fruto de suas experiências profissionais e do seu aprofundamento religioso, os princípios morais de seus discursos possuem uma sistematização concedida pela religião, que não deveria atender apenas aos interesses do clero, ou seja, de Pe. Ibiapina, mas “das transformações da condição econômica e social dos leigos” (BOURDIEU,1998, p. 85).

Nesse processo de moralização, ocupou um lugar especial a figura de Maria, uma vez que ele menciona Nossa Senhora da Piedade como aquela capaz de “livrar do abismo” para o qual aqueles indivíduos marchavam.



Figura 8: Oratório de Nossa Senhora da Piedade, Casa de Caridade Gravatá de Ibiapina
Nota: acervo pessoal de Pe. Floren.



Figura 9: Imagem de Nossa Senhora da Piedade, Casa de Caridade de Bezerros
Nota: acervo pessoal de Pe. Floren.

Representada com Jesus nos braços, a imagem de Nossa Senhora da Piedade é, sem dúvida, símbolo do amor materno de Maria. Assim, percebe-se que a escolha dessa imagem, dentre tantas representações simbólicas de Maria próprias desse período que enfatizam a maternidade de Maria, é justificável mediante a necessidade das órfãs, por não terem uma mãe na terra, mas sim uma mãe nos céus. 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.

O papel moralizador do sacerdote traz consigo uma história da recepção bíblica focada não apenas na *mater dolorosa*, mas na penitência e no arrependimento profundo dos pecados, como pode ser observado na seguinte narrativa:

O 2º e o 13º da missão foi destinado para a procissão da penitência. Despostas as cousas, e preparados os instrumentos de penitencia, findo o sermão o Reverendissimo Missionario deo ordem que se recolhessem a matriz todos os que se devião amortalhar, e a matriz com suas sacristias, e o vacuo que há entre esta e a rua visinha foi pequeno espaço para a multidão dos amortalhados. Desfilou a procissão, e tendo percorrido uma grande parte da cidade, não pôde conter toda a multidão. O clarão delicioso da lua contrastou nesse dia o horror da penitencia. A magestade do acto, o retenir de algumas centenas de deciplinas, o rouco som de alguns milhares desassoranges, os dobres plangentes do sino da matriz unidos aos suspiros de dor, aos ais de compunição, as vozes sonoras que pedião misericordia, *formavão uma muzica tão lugubre, tão melancolica, tão enternecedora, que*

trazia ao coração o arrependimento das culpas e aos olhos as lágrimas de verdadeira dôr e compunção (VRC, Nº 21, 09 de maio de 1869)¹⁰⁹.

O arrependimento dos pecados tão enfatizado nos evangelhos¹¹⁰ adquiriu um novo significado que levava os fiéis a buscarem a autopunição. O jejum e o sofrimento mártir obtiveram um caráter positivo e diferenciado. Assim, tal recepção bíblica deu legitimidade à vida dos fiéis, fazendo com que muitos deles buscassem uma mudança radical de seus comportamentos. Bem e mal, sofrimento e alegria eram contraposições presentes no imaginário dos fiéis que, buscando a mudança de vida, resolviam apoiar as obras sociais de Pe. Ibiapina como forma de se redimir da vida pregressa e ter uma vida nova¹¹¹.

As pregações de Pe. Ibiapina tinham a capacidade de dar sentido para os que dele se aproximavam, uma vez que atendiam a interesses propriamente religiosos, pois, numa ótica weberiana,

Pode-se falar de interesses propriamente religiosos (definidos ainda em termos genéricos) quando, ao lado de demandas mágicas que sempre subsistem, pelo menos em determinadas classes, surge uma demanda propriamente ideológica, isto é, a espera de uma mensagem sistemática capaz de dar um *sentido unitário* à vida, propondo a seus destinatários privilegiados uma visão coerente do mundo e da existência humana e dando-lhes os meios de realizar a integração sistemática de sua conduta cotidiana (BOURDIEU, 1998, p. 86).

Na ótica bourdiana, a religião tem um papel integrante na sociedade capaz de legitimar um “estilo de vida singular, propriedades arbitrárias que se encontram objetivamente associadas a este grupo ou classe na medida em que ele ocupa uma posição determinada na estrutura social” (BOURDIEU, 1998, p. 46). A estrutura piramidal é parte integrante do campo religioso, onde há um conjunto de códigos, normas e regras capazes de favorecer a sua manutenção. Legitimador de um estilo de vida, a figura de Pe. Ibiapina, em um determinado local, mudava a rotina das pessoas. Exemplo dessa mudança de rotina pode ser observada no seguinte relato:

[...] convidou o povo para fazer ali uma nova empresa [...] o povo como que encantado das virtudes e dos progressos que continuamente fazia o fervoroso apóstolo, traziam-lhe esmolas de todo gênero para effectuar-se o edificio que subia rapidamente de sorte que no dia 2 de fevereiro de 1865 instalou-se a primeira Casa de Caridade no Cariri-Novo (Relato atribuído a alguma Beata ou Beato *apud* HOORNAERT, 2006, p.48).

¹⁰⁹ Conferir Mt 3, 8; Mc 9, 13; Lc 13,3.

¹¹⁰ Conferir Mt 3,11; Mc 1,4; Lc 3,3; Lc 5, 28; Lc 15,27; Lc 24,47.

¹¹¹ Conferir 2 Cr 5, 17.

Essa mudança no cotidiano dos indivíduos durante a chegada de Pe. Ibiapina nos revela que a sua presença era repleta de significados moralizadores para os indivíduos que o acolhiam. Contudo, mais que isso, além de fazer com que as pessoas mudassem sua rotina buscando seguir normas e preceitos bíblicos, todos os festejos que se tinham nesse período se deram porque Pe. Ibiapina amenizava o sofrimento da população carente, construindo hospitais, açudes e Casas de Caridade, com o apoio financeiro dos mais ricos e a mão de obra dos mais pobres. Assim, “a grande popularidade e presença de fiéis no cenário das missões se dava justamente em razão da capacidade de aglutinar e responder a interesses tão diversos quanto à composição matizada do grupo de devotos que lá compareciam” (RIBEIRO, 2003, p. 54).

Vierão ao encontro a muzica com um grande pessoal, um grande grupo de meninos e outro de meninas das aulas publicas, formados e infileirados com suas bandeirinhas, na frente de cada grupo, cantando versos analogos que formavão concerto com a muzica. Ao entrarmos na cidade encontramos com um arco de ramos verdes vistozamente enfeitado [...]. Ao pé do arco, do lado esquerdo estava colocado um pulpito e neste pulpito estava o Rv^o Coadjutor da freguesia, Jozé da Costa Gadelha, o qual fez um bello discurso em nome do Parocho, entregando as ovelhas do seu rebanho a meo Pai (HOORNAERT, 2006, p. 66).

Unindo um discurso rigoroso a uma prática social dinâmica, percebe-se que Pe. Ibiapina foi capaz de trazer sentido à vida de indivíduos sem nenhuma perspectiva de melhoria. Diante do contexto de calamidade, falta de saneamento básico e do quadro de pobreza e de doenças generalizado, é compreensível que ele fosse recebido com honrarias nas províncias. De tal forma, eram os festejos que, “ao aproximarem-se os andores, a Musica, prorompeo em vivos transportes de alegria, e a onda do povo encheo todo o espaço do grande alto. Dirigio-se em procissão à matriz, em cujo adro apeou-se o Reverendíssimo missionário, entrou, fez oração, falou ao povo convidando-o para a tarde” (ARAÚJO, 1969, p. 4).

A entrada do sacerdote no campo missionário demarcava simbolicamente a inserção de toda a comunidade no plano do sagrado, como se a sua chegada anunciasse o início de um tempo qualitativamente diferente, um tempo de expiação das culpas, de elevação dos espíritos, um tempo santo, enfim. O controle do comportamento dos fiéis passava, então, por uma ênfase especial sobre o aspecto sacrificial e penitente da fé durante as missões (RIBEIRO, 2003, 48).

O marco da entrada do Pe. Ibiapina revela o poder legitimante de uma figura masculina revestida da esfera do sagrado. Sua ação social em cada lugar por onde percorreu faz com que gênero e religião adquiram maior respaldo, pois faz dele alguém capaz de mudar aquilo que é corriqueiro no cotidiano dos fiéis. Junto ao poder masculino, religioso e ao seu personalismo encontra-se fortemente ainda a reapropriação de passagens bíblicas tão observadas em seus discursos, logo não limitando-se a admiração pelo sacerdote, há uma busca por seguir os preceitos da tradição religiosa católica ao se buscar o aspecto sacrificial e penitente da fé que dialoga com o contexto de padecimento das vítimas da seca e arrependimento dos pecados propostos no Novo Testamento.

Em um olhar gadameriano, pode-se considerar que a reapropriação pessoal das passagens bíblicas se dá de forma tão contundente que a mensagem religiosa, por mais distante que possa parecer da realidade em questão, é vista como verdade.

Conforme as narrativas expostas no VRC, cada nova Casa de Caridade por ele instalada contava com a presença de autoridades locais que ficavam responsáveis por proferirem os discursos voltados à caridade e amor ao próximo. Na inauguração da Casa de Caridade de Milagres, por exemplo, que tinha como regente o Sr. Tenente Manuel Leite da Cunha e a direção espiritual de Pe. Cesário Claudino de Araújo, pároco da freguesia, estiveram presentes os Senhores Tenentes-coronéis Manoel de Jesus, Manuel Furtado Leite e Capitalistas Antônio Furtado Leite e Joaquim Moreira dos Santos; nas outras, os Senhores Capitães Joaquim Gonçalves Dantas, Domingos João Dantas, José Machado, Jorge Papinha, e Negociante Antônio Vicente de Araruna. Cabiam a oração e o discurso aos senhores Doutores Antônio Joaquim do Conto Cartaxo e Moreira, Professores José Sisnando de Maria Xenofonte e Bernadino Gomes de Araújo e estudante Manuel Felix de Moura. Os discursos dessas figuras masculinas terminavam com “o juramento solene da Diretora e Vice Directora da Casa, das Irmãs de Caridade e protestos de obediência da paetê das orphans recolhidas”¹¹².

Nesse relato, percebe-se que as Irmãs de Caridade, apesar de importantes nas atividades desempenhadas nas Casas de Caridade, iniciavam sua missão a partir de um juramento a uma autoridade masculina. Assim, era o poder masculino, que

¹¹² B. CORRESPONDENCIA. A inauguração da Casa de Caridade da Villa de Millagres, 1 de julho de 1869. VRC, n. 20, 18 de julho de 1869, p.3.

estava voltado para as atividades externas que legitimavam o trabalho doméstico no interior das Casas de Caridade. A voz legitimadora masculina é perceptível se for levado em consideração que eles eram os responsáveis pelos discursos de inauguração dos estabelecimentos, cabendo às Irmãs e às órfãs apenas jurarem serviço e obediência a eles. Confirma-se, portanto, nesse contexto, a reflexão já realizada por Beauvoir (1980) de maneira mais geral¹¹³, ao enfatizar como a esfera privada das mulheres se correlaciona com o notório privilégio da esfera pública e racional dos homens.

Havia por parte desse discurso doméstico, explicitamente, a figura de Maria, tendo em vista que, no dia da inauguração, saudava-se a santa dizendo:

Vinde pois todos que sofrem
 Invocar a Virgem Pia!
 Vinde que aqui vos espera
 O coração de Maria
 Salve, ó dia venturoso
 Salve, ó templo de glória
 Salve, ó terno e sempre amável
 O Coração de Maria.¹¹⁴

Maria, nesse discurso, foi certamente alívio para o sofrimento dos fiéis. Assim, o convite à invocação do seu coração demonstrava a atribuição ao seu coração à obra ali construída. A criação desse estabelecimento dava esperança de um tempo de mudança àqueles indivíduos; por isso, foi considerado como tempo venturoso e de glória.

O sentido do coração de Maria¹¹⁵ para o grupo em questão é observável ainda no cântico entoado pelas órfãs durante a inauguração da Casa de Caridade de Missão Velha¹¹⁶:

Louvemos manas, louvemos
 Com infinita alegria
 Os divinos corações de Jesus e de Maria
 Inda la poucos eramos órfãs
 Sem proteção sem guia
 Já hoje somos as filhas
 Do coração de Maria

¹¹³ Rever item 1.1.2

¹¹⁴ D. CANTICO INAUGURAL PARA A CASA DE CARIDADE DE MILAGRE. VRC, n. 34, 23 de agosto de 1869, p.3.

¹¹⁵ A imagem do Coração de Maria está em anexo.

¹¹⁶ "Padre Ibiapina, enquanto teve forças, gostava de escrever discursos e versos e pedir que as órfãs o recitassem, como meio de fazê-las perder a timidez de se apresentar em público". Tais versos eram compartilhados por todas as Casas de Caridade (ARAÚJO, 1995, p. 205).

Miseráveis pobrezinhas
 Despresadas sem valia
 Já hoje somos herdeiras
 Do coração de Maria

Levando Deus nossos paes
 Que sorte a nossa alivia?
 Mas nos deo maior amparo
 O coração de Maria

Hoje somos princesas
 Da mais alta gerarchia
 Pois somos filhas quadridas
 Do coração de Maria

Cultivando as sans virtudes
 Que na Virgem se apricia
 Seremos filhas mimosas
 Do coração de Maria

Santa innocencia e amor
 Como mãe amante e pia
 Só nos pede em recompença
 O coração de Maria

Como os anjos lá nos Ceos
 Todas as horas do dia
 Cantemos mansos louvores
 Ao coração de Maria

Deus nos dê bastante graças
 Em sancta paz e harmonia
 Para na gloria louvarmos
 O coração de Maria.¹¹⁷

Percebe-se, no trecho acima, uma busca por harmonizar o sofrimento e a dor das órfãs que, gratas por Maria ser autora da Casa de Caridade, deveriam render-lhe louvores. A construção de uma Casa de Caridade era visivelmente um marco para a vida das órfãs. Contudo, eram os valores religiosos nelas contidos que fizeram que esse fato adquirisse ainda mais sentido para as suas vidas. A partir do cântico acima, percebe-se o caráter materno de Maria no momento em que as órfãs foram consideradas como suas verdadeiras princesas e filhas. Ao serem tidas como princesas e filhas, percebe-se uma transformação no cotidiano das órfãs e uma norma estabelecida. A religião representada na figura arquetipal de Maria dava um novo sentido à vida daquelas que antes eram “pobres desprezadas e sem valia”.

O coração, ligado à vida de cada uma delas, dizia respeito certamente à doação total de Maria aos necessitados. Nesse cântico, nota-se também a importância do cultivo das virtudes dessa figura arquetipal. Assim, à medida que o cântico bus-

¹¹⁷ DINO, Canto das órfãs da Casa de Caridade de Missão Velha. VRC. n. 26, 20 de junho de 1869.

cou convencer as órfãs que foi de fato Maria quem lhe deu um lar, o mesmo observa que Maria deveria ser modelo para suas vidas, ao se afirmar que cultivariam as virtudes apreciadas¹¹⁸ em Maria. Finalizando o cântico, percebe-se um forte apelo à oração das órfãs, a fim de que conseguissem se manter obedientes e seguidoras de Maria. O coração de Maria e também o de Jesus têm para o sacerdote um caráter protetor, como se pode perceber na análise de Araújo (1996, p. 299) sobre a Casa de Caridade instalada em Gravatá do Jaburu:

Concluída a obra e combinada a importância da mesma com as forças e recursos da localidade e o tempo empregado, entro no conhecimento verdadeiro de que Deus e sua Mãe Santíssima a cujos piedosos corações entregara a nova empresa, a protegiam decididamente.

A piedade mariana, a sensibilidade à pobreza das órfãs e a própria doação a Maria atribuída podem ser observadas também na inauguração da Casa de Caridade de Cajazeiras, no seguinte verso:

Esse azilo preparado
A pobreza e orfandade
Quem nos deo? Só fostes vós
Oh! Virgem da Piedade¹¹⁹

A devoção a Maria é observável ainda no seguinte cântico entoado na inauguração da Casa de Caridade do Crato: “Quanto é doce, oh virgem bela,/ contemplar vossa bondade/ Quanto é doce admirar-vos/ Na Casa de Caridade”¹²⁰.

O cântico entoado na inauguração da Casa de Caridade do Crato revela elementos de Maria que iam além da gratidão pela criação dessa instituição, pois, nesse pequeno trecho, observa-se que Maria era vista como dócil virgem, bela e boa.

A docilidade é uma das características mais atribuídas à figura feminina. Ser dócil e obediente à figura masculina era atitude digna de uma mulher sensata, conforme os valores patriarcais. Além disso, a pureza do corpo de Maria é uma virtude exaltada que está pautada, principalmente, no dogma da virgindade perpétua.

Havia uma apropriação bíblica em cada um desses trechos acima mencionados, que é possível ser compreendida pelos longos caminhos da História da Recepção, trilhados a partir da oralidade. No pequeno trecho, insere-se Maria na Casa de

¹¹⁸ Diante dos dogmas católicos já vistos anteriormente e aquilo que a mariologia traz ao/a leitor/a como características de Maria, as qualidades apreciadas em Maria certamente são: obediência, castidade e silêncio.

¹¹⁹ Dino. *Oh Virgem da Piedade*. Villa de Cajazeiras, VRC, n. 40, 10 de outubro de 1869.

¹²⁰ Outro Cântico. ARAÚJO, Bernardino Gomes de. História das missões do Cariri-Novo nos anos de 1864 e 1868. Publicação Literária. VRC, n.16 abril de 1869.

Caridade, ou seja, no contexto vivenciado por esse grupo. Maria foi, literalmente, tida como provedora e bondosa. Essa função social mariana deixa claro como Maria legitima as posturas sociais que cabiam no interior dessas instituições.

Na Província do Rio Grande do Norte, essa devoção é observada nos versos entoados pelas famílias em Angicos:

Foi embora o padre-mestre
Deixou três ervas plantadas
Salve-rainha ao meio dia
O terço a boca da noite
O ofício, de madrugada (ARAÚJO, 1996, p. 332).

As orações destinadas a cada hora do dia, realizadas com frequência pela fé popular, revelam como Maria era tida como sinal de proteção e, portanto, a ela deveriam ser destinadas rezas com frequência (CASCUDO, 1974).

As Casas de Caridade, no geral, enchiam de sentido a vida dos indivíduos. A religião animava o cotidiano dos fiéis, que se sentiam acolhidos por Maria e por Jesus. Essa situação se dá ao se considerar a narrativa relativa à função da Casa de Caridade de Barbalha, na qual se observa que “se propõem à educação física e moral das orphans, a sustentação dos mendigos, tratamentos dos pobres enfermos, e ao recolhimento das mulheres piedosas e das convertidas, que ali terão o trabalho e o pão divino”¹²¹.

Por isso, pode-se observar que Pe. Ibiapina mostrava a preocupação de que as crianças viessem a se tornar mães ou virgens, tal como Maria, solicitando, no seu Estatuto (2.1), que a órfã se casasse logo que findasse a primeira e a segunda educação ou que se transformasse em Irmã de Caridade.

Em um de seus discursos¹²², Pe. Ibiapina afirmou que as órfãs se livravam da prostituição, ou seja, do mal, ao se casarem, passando para o lado do bem, sendo mulheres honradas. Diante desse acontecimento, ele sentia alegria, demonstrando, em seu discurso, o caráter dualista no qual as mulheres eram santas ou prostitutas. Essa visão permite observar como, de fato, “a nova geração é iniciada nos sentidos da cultura, aprende a participar das suas tarefas estabelecidas e a aceitar os papéis, bem como as identidades que constituem a estrutura social” (BERGER, 1985, p. 28).

¹²¹ OCCURRENCIAS DO TEMPO, VRC, n. 18, 18 de abril de 1869. p.2.

¹²² Essa narrativa é observada na transcrição de Araújo (1868).

Assim, a partir dessa descrição, percebe-se como a Casa de Caridade também se fazia importante para os pobres enfermos¹²³ e para as beatas. Ao tratar as beatas como “mulheres piedosas e convertidas”, percebe-se como se esperava que elas mudassem sua rotina tendo como inspiração a figura de Maria.

A importância social dada por Pe. Ibiapina aos enfermos e à situação precária da Província pode se observada no Relatório do Presidente da Província da Paraíba, no ano de 1862:

As notícias desta cidade sempre satisfatórias, forão trocadas por outras que deram como certa a invasão da epidemia alli, que tomou grande incremento com a estada do virtuoso sacerdote, o Revmo. Dr. José Antonio de Maria Ibiapina, por haver a sua presença feito affluir á dita cidade os povos das circunvizinhanças.

O reconhecimento do papel de Pe. Ibiapina se deu principalmente por ele ter construído Casas de Caridade em lugares estratégicos como, por exemplo, abrigo para os que estão debilitados e órfãos. A comodidade e a boa localização das suas instituições podem ser observadas na descrição da Casa de Caridade do Crato atribuída a membros da Câmara Municipal da região em agradecimento ao Pe. Ibiapina¹²⁴:

Edifício pomposo e opulento que contrastando com os exíguos recursos desta terra, dá a medida de quanto podem humanas forças quando encarnados em quem, como VRm, à uma vontade firme e inabalável associa “a autoridade que lhe outorga a augusta e sagrada missão que neste mundo exerce”.

A partir das descrições feitas por autoridades públicas do Crato e do Município de Areia, percebe-se que Pe. Ibiapina conseguia ser um agente social de destaque por contribuir para a situação precária das províncias. Assim, atendendo as necessidades sociais e religiosas, Pe. Ibiapina, por ter a capacidade de mobilizar as pessoas em prol do bem dos mais pobres, promovia nomia para vários grupos sociais. Dentre esses grupos, destacam-se as mulheres que se tornaram beatas e posteriormente, Irmãs de Caridade. Contudo, as respostas religiosas de Pe. Ibiapina se deram com maior contundência durante a Seca de 1877, pois exigiu novos recursos simbólicos que permitiu aos fiéis maior empenho e zelo pelas suas Casas de Caridade.

¹²³ A precariedade da saúde, presente em todas as províncias, justifica o fato de as Casas de Caridade de Pe. Ibiapina também funcionarem como hospitais e pontos de apoio para pessoas famintas por causa da seca e das epidemias.

¹²⁴ Câmara Municipal do Crato. VRC, 10 de janeiro de 1869, grifos nossos.

2.2.3 A Hermenêutica da Partilha: Pe. Ibiapina e a seca de 1877

Após se destacar o modelo de missão implantado por Pe. Ibiapina em quatro províncias do país, dando ênfase à construção das Casas de Caridade, destacando a figura de Maria, parte-se para uma análise de um período específico, ou seja, a seca de 1877. Esse período é aqui destacado por ajudar na compreensão da real função das Casas de Caridade e da fé que movia todos os indivíduos em prol do bem comum.

Durante as secas, as epidemias adquiriram força, principalmente, por causa da falta de higiene provocada pela aglomeração de retirantes no Brejo. Tal fato levava à proliferação rápida de doenças e à ocorrência de muitas mortes (FERNANDES, 2008). Conforme Almeida (1994, p. 300), “a aglomeração nas localidades mais próximas ao litoral até onde chegavam os víveres, constituía infalíveis focos de epidemias”.



Group of Refugee Children (from a photograph.)



The Exodus.

Figura 10: crianças da seca de 1877¹²⁵

Figura 11: Famílias na seca de 1877

As iconografias desse período retratam a fome e a miséria dos retirantes que saíam em uma busca desesperada por alimentos. As roupas rasgadas refletem o flagelo humano e as condições precárias de diversas famílias. Irmãos maiores carregavam irmãos menores por causa da perda dos seus pais, na luta para escapar

¹²⁵ *The Grande Seca (Great Drought) of 1877-78*. Veja-se: <<http://eraofepidemics.squarespace.com/journal/2008/12/13/the-grande-seca-great-drought-of-1877-78.html>> Acesso em: 10 out. 2012.

com vida dos males da seca. Contudo, nesse período, a luta pela sobrevivência fazia com que as pessoas perdessem a sensibilidade diante da morte de tal modo que, ao se depararem com parentes caídos ao chão, a ânsia por se alimentar era tão forte que logo se erguiam na busca por manter-se a si mesmo de pé (MARIZ, 1997).

A situação deplorável das instituições de caridade, em especial, de Santa Fé, é narrada pelo sacerdote no seguinte trecho:

Hoje são 12 de dezembro de 1877. Não temos água para beber senão de 2 léguas; para lavar roupas de três léguas. Os gêneros em preço superior às forças da caridade para sustentar o pessoal de quase duzentas pessoas, sendo mais de noventa orphãs e metade de menos de 7 anos, muitas doentes que demandam tratamento singular. “Acabou-se o milho, o feijão, arroz restando pouca farinha para nos remediar. Não temos cavalos e o pouco é o dinheiro” (CARTA DE PE. IBIAPINA, Santa Fé, dez. 1877).

O quadro caótico de Santa Fé causou um estado de profunda reflexão em Pe. Ibiapina, que, nesse período, por estar paralisado, não tinha condições de buscar pessoalmente ajuda para as suas instituições. No entanto, mesmo diante do quadro generalizado de pobreza presente nas Casas de Caridade, todos os poucos recursos que elas continham eram sempre repartidos (MARIZ, 1997). Padre Ibiapina narrou o quadro dos pedintes afirmando que:

Os hospitais e abrigos de Ibiapina, em várias localidades, encheram-se de doentes. A gastro-interite e infecções desintéricas e tíficas foram ceifando crianças e adultos. Outras Casas de Caridade, firmes no seu papel de socorrer e abrigar, estavam ameaçadas pela fome. A de Poçinhos que atendeu aos pobres além das forças, afundava-se em verdadeira miséria, morrendo de fome mais de um terço das órfãs (CARTA DE PE. IBIAPINA, Santa Fé, dez. 1877).

As dificuldades enfrentadas pelas instituições de Pe. Ibiapina são narradas por Mariz (1997, p. 166), ao transcrever a seguinte descrição:

Os retirantes todos os dias nos pedem pão, e seu numero sobe as vezes a mais de cinquenta; tambem pedem roupa, por estarem nus. “E nós no meio dos grandes embarços da vida, a tudo prestamos socorro” As casas do centro pedem socorro as suas extremas necessidades e tudo damos embora nos falte. Temos em redor de nos muitos necessitados e a todos damos atenção (IBIAPINA, dez. 1877).

O cuidado com os retirantes em Santa Fé e em outras Casas de Caridade nos faz perceber que a fé que se tinha em dias melhores permitia que o sacerdote se preocupasse em trazer a mensagem do Evangelho da melhor forma possível para quem encontrasse. Assim, mesmo diante do quadro de horror da seca, Pe. Ibiapina

o enfrentava de forma confiante e singela, de modo que se buscava o alívio das dores dos que nada tinham.

O discurso religioso da partilha movia as Casas de Caridade, confiantes na providência divina, a ajudar quem delas necessitasse. Isso faz com que se compreenda o caráter legitimador de suas instituições. É importante destacar que todo o zelo de Pe. Ibiapina não se voltava apenas para a ajuda material, mas também para o consolo espiritual. Exemplo disso está na descrição da Casa de Caridade Santa Fé com a chegada dos retirantes:

Ibiapina prontamente organizou em Santa Fé um programa para amparo destes retirantes: uma “doutrina” por dia com comida; no sábado, sermão de Ibiapina com o almoço depois; tirar os “bixos” dos pés; da roupa, remédios, rosários e medalhas (HOORNAERT, 2006, p. 36).

Maria era tida nesse período como mãe protetora. Por isso rosários e medalhas eram distribuídos. A fé em Maria é observável também na narrativa de Mariz (1997), ao ponderar que, nesse período, no mês de maio, por ser o mês de Maria, “caiu uma chuva forte e, espaçadamente, até dias de julho, pequenas precipitações sem força de criar”, mediante as orações a ela dirigidas.

A fé em dias melhores pode ser observada ainda na maneira como na Casa de Caridade Santa Fé existia um rogativo ardente dia e noite “para que o céu se abrisse em água” (MARIZ, 1997, p. 166). Havia um incentivo de Pe. Ibiapina para manter um “comportamento resignado que mesmo diante da pobreza e da calamidade permanece com fé em Deus e aprende-se a ver a morte sem susto e horror uma vez que por Deus nos venha ela pela peste ou pela fome” (MARIZ, 1997, p. 161-162).

Com o intuito de adquirir recursos para as Casas de Caridade, Pe. Ibiapina convocou para cada uma delas um pedinte. A carta que solicitava suporte para qualquer tipo de ajuda se iniciava da seguinte forma:

Encarrego ao Irmão Francisco Costa de Maria de pedir esmola de gêneros, dinheiro, gado ou qualquer cousa que sirva para ajudar a sustentar a Santa Casa de Caridade como esmolar desta Casa, esmolar em qualquer freguesia para aplicar as esmolas a esta Casa ou outra correspondente (MARIZ, 1997, p.161).

Conforme Araújo (1996), Pe. Ibiapina denominava de Gedeão¹²⁶ os homens que adquiriam recursos para manter a obra; e mantinham o patrimônio. Todos eles eram escolhidos entre as pessoas mais influentes de cada localidade. Chama a atenção a maneira como Pe. Ibiapina contava com gideões ricos,¹²⁷ chamados provedores de suas instituições, e com os mais pobres, denominados de esmoleres. Sobre os beatos, Araújo (1996, p. 340) observa que,

Eram pessoas empregadas nos serviços mais pesados de limpeza, agricultura, pecuária, quando a Casa possuía terra e semoventes, e também nos serviços externos de ligação entre a Casa e a sociedade. Alguns desses beatos, espontaneamente faziam a opção de se consagrarem pessoalmente a estes serviços, mas sem qualquer vínculo jurídico ou de consciência com a vida institucional religiosa. Eles viviam em função das necessidades das Casas de Caridade e podiam servir numa ou noutra, dependendo das circunstâncias de cada uma.

A apropriação do papel do Gedeão bíblico torna notória como, a partir da oralidade, tem-se de fato uma adequação daquilo que a mensagem bíblica traz à realidade de Pe. Ibiapina. Além disso, tais relações sociais mostram ainda a dinamicidade da categoria analítica de gênero e como, em se tratando de uma sociedade patriarcal, havia uma visão do homem como provedor.

A existência de diversos tipos de providências entre homens ricos e pobres¹²⁸ demonstra como a classe social interferiu no papel social desempenhado por cada um dos indivíduos, pois, sendo rico ou pobre, ocupam diferentes funções sociais nesse contexto.

Sendo a categoria analítica de gênero uma forma primária de relações significantes de poder¹²⁹, percebe-se, no contexto em questão, que a virilidade do homem e a sua função social de lidar com a esfera pública em detrimento da doméstica faziam com que esses papéis fossem incorporados de tal forma que, “naturalmente”, os beatos e homens mais ricos eram os provedores; ao passo que as mulheres mais ricas e beatas participavam da esfera doméstica. As diferenciações de

¹²⁶ Gedeão foi o quinto juiz de Israel e se notabilizou pela luta pelo Reino de Deus, sem aceitar a recompensa de ele mesmo ser rei, como desejava o povo (Jz 6, 11) (ARAÚJO, 1996).

¹²⁷ Em Sobral, a primeira equipe era composta do provedor Domingos José Pinto Braga Júnior, tio materno do romancista Domingos de Olímpio; do tesoureiro Dr. José Júlio de Albuquerque Barros, futuro Barão de Sobra; do administrador Dr. João Francisco do Monte; do médico Dr. Francisco de Paula Pessoa Filho; do farmacêutico Dr. Manuel Marinho Lopes de Machado do capelão Pe. Antônio Fialho (ARAÚJO, 1996, p. 360).

¹²⁸ Irmão Inácio foi um dos beatos mais enfatizados pelos biógrafos de Pe. Ibiapina, por buscar recursos financeiros no Rio de Janeiro e por conseguir obter grande número de recursos que amenizou a situação das instituições de Pe. Ibiapina.

¹²⁹ Rever a análise de Matos (2000) no item 1.1.2.

gênero são observáveis na crônica a seguir, que se refere à Santa Fé no período de seca:

Nos almoços dos sábados as mulheres eram servidas pelas Irmãs de Caridade, as meninas pelas órfãs, os homens e meninos pelos beatos e órfãos. No dia seguinte vinha o receio: passar ao açude da Caridade, com as órfãs colhendo flores cantando versos e fazendo discursos improvisados (HOORNAERT, 2006, p. 37).

Assim, homens e mulheres tinham uma função específica nas Casas de Caridade. Todos estavam sob a liderança de Pe. Ibiapina, que não designou ninguém para substituí-lo. É esse um dos motivos que fazem de sua morte algo tão desesperador para suas instituições.

2.2.4 Entre Lágrimas e Sofrimento: a morte de um Pai e a construção de um santo

Padre Ibiapina morreu em 19 de fevereiro de 1883 com a saúde muito debilitada. Conforme Modesto (1883), a causa de sua morte foi impetição urinária. Segundo grande parte dos seus biógrafos Pe. Ibiapina teve visões de Jesus e de Maria. Imagens justificáveis ao se considerar que ambas as figuras compuseram fortemente o seu imaginário e marcaram a sua vida.

Conforme o beato Antônio Modesto, o próprio Pe. Ibiapina não quis solenidade em seu enterro nem pompas na sua sepultura. A descrição feita por ele dá uma noção do horror e do espanto dos beatos e beatas diante da morte de Pe. Ibiapina:

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

O sofrimento e o lamento narrados pelo beato comparam a morte do líder religioso com o juízo final e representam como o religioso deu esperança de dias melhores para aqueles que padeciam. O caráter personalizado de suas obras fazia com que as pessoas se questionassem sobre como seriam suas vidas diante de uma perda tão irreparável.

Padre Ibiapina não preparou outra pessoa para liderar suas instituições. Ele designou homens e mulheres para estarem sob o seu comando. Portanto, a falta de um líder prejudicou o desempenho das Casas de Caridade. Tal prejuízo dessas insti-

tuições, após a morte de Pe. Ibiapina, já era previsto por ele ao fazer a seguinte reflexão:

São 17 de janeiro de 1881. Reflexões que faço sobre as Casas de Caridade depois de minha morte. É natural que as Casas sofram violento abalo não tanto pela falta que lhes farei, mas pela novidade e incerteza em que ficam os espíritos. Alguns, por aproveitarem essa novidade, a darão com razão de deixar a Casa, o que já estava há muito no seu querer e pensamento, autorizando agora com essa que ela ainda não sentiu, porque nada lhe falta. É a marcha do espírito humano... Entretanto, passado esse abalo e operadas algumas retiradas, as Casas continuarão, pois conhecido seu proveito e sua necessidade sempre serão, porque sempre haverá órfãs desamparadas e moças expostas. Continuarão as Casas, ainda que com diferentes figuras, quando as que existam desaparecerem (IBIAPINA *apud* ARAÚJO, 1995, p. 200).

A esperança de que suas instituições permanecessem fazia Pe. Ibiapina considerar que, apesar de reconhecer que a sua morte traria abalos para suas instituições, algumas delas permaneceriam em pleno funcionamento. De fato, conforme seus biógrafos, algumas de suas instituições, como a Casa de Caridade de Santa Fé e as Casas de Caridade da Província do Ceará permaneceram funcionando mesmo que não apresentando o mesmo ânimo anterior.

Contudo, o que Pe. Ibiapina não narrou e talvez não imaginasse foi com relação ao culto a sua santidade. Esse culto se faz presente principalmente na Casa de Caridade de Santa Fé, onde, em suas proximidades, foi construído o Santuário de Pe. Ibiapina¹³⁰. Cartas, ex-votos, fotografias revelam que Pe. Ibiapina foi tido como santo, mesmo não tendo sido até o presente momento canonizado¹³¹ pela Igreja Católica.

Assim, as ressignificações desse grupo não se restringem à devoção à Maria e a Jesus, mas à própria figura de Pe. Ibiapina, que deixa de ser líder religioso e passa a ser o santo não canonizado. Dessa forma, constata-se que toda a admiração e o respeito por Pe. Ibiapina transformaram-se em culto a sua santidade após

¹³⁰ Maiores detalhes em Lima (2009).

¹³¹ Para o início do Processo de Canonização do Padre Ibiapina, foi necessário, no ano de 1996, o recolhimento de documentos existentes nos arquivos públicos e particulares de Olinda e de Areia. Mas, apenas em janeiro de 1997, foram recolhidos documentos da época que, para eles, comprovam a santidade de Ibiapina. A Comissão de peritos históricos reuniu cerca de 40 cartas escritas por Ibiapina e 6 documentos contemporâneos a ele, dos quais pode-se destacar a certidão de casamento de seus pais, a sua ata de batismo, o livro de Máximas Morais e o jornal *AVoz da Religião no Cariri* entre os anos de 1868 e 1870. Também foram utilizados os escritos do Beato Antônio Modesto, o livro de Paulino Nogueira, a coletânea de citações de jornais que mencionam Ibiapina, bem como o livro do Padre Francisco Sadoc de Araújo (LIMA, 2009, p. 97).

sua morte¹³². Para se compreender a riqueza de tais ressignificações, analisar-se-á a partir de um estudo da história da recepção, como passagens bíblicas foram adequadas ao contexto em questão.

2.3 HISTÓRIA DA RECEPÇÃO: TECENDO FIOS PARA COMPREENDER PE. IBIAPINA NO CONTEXTO BRASILEIRO

Considerando que a História da Recepção tem como objeto as apropriações dos textos bíblicos para outros contextos, percebe-se, a partir dela, como Pe. Ibiapina foi fruto de um contexto cuja visão de mundo era constituída pelo catolicismo. Essa situação se justifica ao se considerar que é a sociedade que “dirige, sanciona e controla a vida do indivíduo” (BERGER, 1985, p. 24). A sociedade tem a capacidade de se impor como realidade. Exemplo disso está na linguagem, por ser ela obrigatória na sociedade como forma de comunicação (BERGER, 1985).

Os discursos de Pe. Ibiapina revelam várias readaptações do Evangelho, cujo foco era primeiramente a busca pelo arrependimento dos pecados, a busca por fazer com que os inimigos se perdoassem, a crítica ao estado de mancebia dos casais e o chamado para uma “nova vida”, que convidava as pessoas a contribuírem com as suas missões de diferentes formas. A retórica de Pe. Ibiapina convidava todos a uma fé penitente pautada nos Evangelhos, readequada a uma busca por amenizar o sofrimento dos mais pobres.

Essa readequação do Evangelho ao contexto vivenciado pelo sacerdote está diretamente ligada relacionada ao *intentio lectoris*, ou seja, ao direito de atribuir sentido aos textos lidos, já analisados de forma mais generalizada no item 1.3 (ECO, 1993). Logo, era constante em suas pregações o diálogo entre aquilo que é narrado no Evangelho em conformidade com o contexto de seca, calamidade e “pecado” vivenciado pelos fiéis.

Havia notórias imagens dicotômicas no imaginário de Pe. Ibiapina, uma vez que, em seu campo missionário, o pecado se contrapunha ao perdão, o ódio entre os inimigos ao amor incondicional e a mancebia se contrapunha à união “lícita”.

¹³² O Projeto Caminhos de Pe. Ibiapina “foi desenvolvido pelo OSCIP Paraiwa e financiado pelo Governo do Estado, PBTUR e SEBRAE-PB que, inspirando-se caminhos de Santiago de Compostela, teve grande receptividade entre os fiéis, principalmente, entre aqueles que já manifestavam devoção popular e que se sentiam honrados ao adquirir a Flor do cedro como passaporte do peregrino” (LIMA, 2009, p. 99).

Conhecedor do contexto marcado pelo patriarcado do senhor de engenho e pela presença de autoridades locais, Pe. Ibiapina trazia um discurso que lhes obrigava a contribuir financeiramente para serem considerados como compadres e homens “bons”. A valorização dos homens que contribuía com sua obra fora notória no momento em que ele menciona as maiores doações no jornal *VRC*. Havia, portanto, uma adequação da mensagem do Evangelho ao contexto de pobreza do Norte do país.

As mudanças proporcionadas pelas interpretações bíblicas nos longos caminhos da História da Recepção se deram de um modo bem específico no Norte do país, pois levavam em consideração a necessidade do apoio financeiro dos mais ricos da região e, portanto, conciliava os interesses de vários grupos sociais.

A interiorização de valores ocorreu no momento em que Pe. Ibiapina incorporou o mundo social a partir de uma “reabsorção na consciência do mundo objetivado de tal maneira que as estruturas deste mundo vêm a determinar as estruturas subjetivas da própria consciência” (BERGER, 1985, p. 28). Esse processo, no entanto, não foi mecânico, pois “o mundo social (com suas instituições, papéis e identidades apropriados) não é passivamente absorvido pelo indivíduo, e sim apropriado ativamente por ele” (BERGER, 1981, p. 31). Contudo, é válido ressaltar que “as escolhas do simbolismo e das significações sociais nunca são aleatórias nem plenamente livres, isso por razões de eficácia simbólica e congruência psíquica” (GOMES, 1998, p. 126).

Nesse contexto, a atuação de Pe. Ibiapina, apesar de apresentar similaridades com outros trabalhos missionários, teve como diferencial a presença de beatos e beatas atuando de maneira crucial em cada uma das instituições por ele construídas. Além disso, ele em si consiste em uma figura mítificada, uma vez que era capaz de dar esperança e alegria para pessoas em situação de extrema pobreza e infelicidade. Os discursos de beatos e beatas revelam como Pe. Ibiapina era dotado de carisma e como ele era visto como santo para os indivíduos que com ele se encontravam. A esperança para os que sofriam e o contato com esse religioso harmonizavam o ambiente.

A situação de Seca, no ano de 1877, fez que as reinterpretações adquirissem um caráter ainda mais fervoroso pautado na dimensão de que o sofrimento precisava ser enfrentado com resignação e fé. Essa resignação é observada no seguinte trecho da carta de Pe. Ibiapina:

No meio desse tempo escuro pela tempestade da miséria, estamos tranqüilos descansados das fadigas de tão penosa posição à sombra da confiança em Deus e esta confiança nos corrobora o espírito, que não nos assusta o futuro, por mais que o espírito por mais escuro e horroroso que nos pareça, “Como se pôde viver sem Deus?!” E como é forte a confiança nele! Aprenda os humanos que com Deus se vence mas sem ele é insuportável a vida. Este quadro visto de longe assombra e de perto entristece o varão mais forte. E nós só com a vontade de Deus resignados, olhamos a morte sem susto e sem horror, uma vez que por Deus nos venha ela, pela peste ou pela fome. Estar na crise penosa, com sinceridade é grande bem de Deus. É como se estivéssemos na véspera do martírio: Só em Deus devíamos pensar e procurar mais a Ele unir-nos. Façamos assim, que o nosso martírio será morrer a fome e ver morrer os filhos caros sem poder com lágrimas adoçar os lamentos da fome e da morte penosa. Mas viva o bom Jesus que nos sacrificaremos no meio de um quadro tão doloroso (CARTA DE PE. IBIRAPINA, 12 dez. 1877).

É perceptível como às imagens obscuras do período da seca estava unida a confiança em Deus e em pensamentos de cunho apocalíptico que se regozijavam por demonstrar uma fé sacrificial capaz de vencer todos os obstáculos. Havia um imaginário social religioso acalentado pela esperança no contexto social da seca, que era tido como um dos principais sustentáculos da “paz social” no Nordeste (GOMES, 1998, p. 126).

Como já foi visto, mesmo diante da escassez de alimentos, permaneceu-se doando tudo para os mais pobres. Assim, a construção das suas obras dependia da busca por esmolas dos beatos e da educação doméstica determinada pelas mulheres. Envolvidos pelo desejo de seguir os passos do missionário que revelava o Evangelho de uma forma adequada ao contexto, homens e mulheres contribuíam para suas obras de acordo com suas condições socioculturais, ou seja, envolvidos por ideias naturalizadas de que papéis sociais cabem aos homens e às mulheres, sem deixar de levar em consideração ainda a classe social a que pertenciam.

Havia ainda, durante essa grande Seca, uma reinterpretação bíblica marcada pela busca pela sobrevivência e apelo às pessoas para que contribuíssem com suas instituições de caridade. Para tanto, perícopes relacionados à ideia de que a ação caridosa era necessária para adquirir salvação eram formas que Pe. Ibiapina utilizava para legitimar seu discurso, como se pode contemplar em um trecho de sua carta que diz:

É o padre Ibiapina que vos pede uma esmola pelo amor de Deus. “Lembraivos a esmola apaga o pecado e faz achar misericórdia na presença de Deus: no dia do juízo quando Deus julgar o mundo dirá para os da direita: vinde Benditos do Meu Eterno Pai, vinde receber o premio da gloria que vos está preparado por que tive fome, vós me deste de comer; “estive nú e vós

me vestistes; estive enfermos vós me curastes; estive abandonado, vós me amparastes". Aqui lhe perguntarão os escolhidos: Senhor quando foi que vos vimos assim? Responderá Jesus Cristo com muito amor: Todas as vezes que vos na terra socorrestes aos meus pobres e amados filhos a mim foi que me socorrestes; é agora o tempo de recompensa. Cristão daí esmolas d'aquilo que poderdes. Nas Santas Cazas a mil e tantas pessoas e todo este povo reza todos os dias para seus benfeitores (CARTA DE PE. IBIAPINA, nov., 1877).

Vê-se, a partir de uma análise do discurso, aquilo que Bakhtin (2003) considera como um enunciado repleto de valor apreciativo histórico, cultural e social. Observa-se também que o locutor (Pe. Ibiapina) se dirige a um interlocutor (Presidente da Província) com o objetivo de sensibilizá-lo. Locutor e interlocutor trazem consigo suas ideologias dadas a partir das relações sociais traçadas. No caso em questão confirma-se a ideia de Bakhtin (2003) ao afirmar que por trás do discurso do locutor há inúmeras vozes que clamam por assistência social dada a situação precária vigente. O discurso em questão, além de contextualizar a situação de pobreza e de calamidade, traz o argumento religioso pautado numa hermenêutica da recepção que é ressignificado e apropriado ao contexto em questão.

A adequação de algumas perícopes ao contexto do Norte do país demonstra como elas visavam convencer os mais ricos para contribuírem com a obra de Ibiapina. Contrariar essas imposições significaria se opor àquilo que é narrado no Evangelho. É por isso que a mobilização de todos em prol do bem de todos estava respaldada em uma reinterpretação da *Bíblia*. A História da Recepção ajuda o(a) leitor(a) a compreender como, a partir da oralidade, as pessoas vão assimilando as mensagens bíblicas de acordo com o contexto em que estão inseridas.

Nesse contexto, Maria foi reinterpretada e vista nas missões de Pe. Ibiapina como modelo de mulher e mentora de suas instituições. Assim, percebe-se que há uma profunda readequação das narrativas bíblicas e uma ideia pautada na conquista territorial própria do período colonial, que, neste caso, existe em prol dos mais pobres.

Diante disso, confirma-se aquilo que se viu no capítulo anterior, ao considerar Maria como alívio para o sofrimento humano, já que, como mentora das Casas de Caridade, ela teve, no imaginário desse grupo, a capacidade de livrar aquelas crianças dos infortúnios da vida.

Analisando as canções entoadas durante a inauguração das Casas de Caridade, percebe-se ainda a presença constante de verbos harmonizadores próprios do Regime Noturno. O próprio convite ao louvor reflete uma ótica durandiana, uma bus-

ca por tranquilizar o ambiente. Assim, a notória esperança proporcionada pela construção das Casas de Caridade torna-se perceptível na presença de um imaginário messiânico latente.

O coração de Maria e o coração de Jesus são figuras arquetipais observadas contundentemente nos versos entoados na inauguração das Casas de Caridade e revelam um imaginário pautado em figuras sacralizadas e vistas constantemente como salvação para os infelizes. Tais imagens, utilizadas como depositárias de esmolas, revelam que a caridade é feita em favor de figuras tidas como santas.

Esses arquétipos marcam um imaginário heroico que revela a luz em detrimento das trevas, próprio do Regime Diurno. A auréola que ambos carregam traz consigo a ideia de ascensão aos céus em detrimento do inferno. Enfim, figuras que marcam o sagrado em detrimento do profano.

Certamente a imagem da coroa e da auréola, cristã ou budista, parece de fato ser solar. O mesmo acontece com a tonsura dos clérigos e a coroa das virgens, a primeira existindo já entre os padres egípcios do sol que têm também uma significação. Bachelard desvela bem o verdadeiro sentido dinâmico da auréola que pouco toma consciência de sua claridade... a auréola realiza uma das formas de sucesso com resistência a subida (DURAND, 1997, p. 151).

A figura de Maria nesse contexto, além de ser sinal de esperança, é vista como modelo de obediência, silêncio e castidade que precisava ser seguido pelas mulheres. Os nomes da mãe de Jesus que se faziam presentes no discurso de Pe. Ibiapina eram: Virgem Maria, Maria Santíssima e Imaculada Conceição. Todos eles refletem a visão dela como modelo de mulher e como sinal de pureza para as outras mulheres. A imagem de Maria se contrapõe, de maneira significativa, à figura de Eva. Tal ideia penetra no imaginário desse grupo a partir do dogma da Imaculada Conceição, tão enfatizado nesse período.

O incentivo à oração do rosário por parte de Pe. Ibiapina revela aquilo que já foi visto, numa ótica durandina, em outras sociedades, ou seja, o ideário de ciclicidade e harmonia, que tem como objetivo a transformação do sofrimento na glória de Jesus. Esse sofrimento certamente está correlacionado ao contexto de pobreza extrema vivenciado pelas suas instituições de caridade. Em uma releitura do contexto em questão, percebe-se a busca de transformar o sofrimento em paz interior, pensar em dias melhores nos momentos obscuros e de dor intensa.

Essa peculiaridade da leitura do Evangelho adequada ao contexto brasileiro permite que se observe concretamente o imaginário religioso presente no trabalho

missionário de Pe. Ibiapina. A compreensão do contexto histórico se faz basilar na compreensão dessa dinamicidade presente na sociedade que traz Maria como modelo de mulher de maneira diferenciada, porém, sem deixar resquícios do sentido de ser católico presente em toda constituição do país.

2.4 PE. IBIAPINA, SEUS DISCURSOS E PRÁTICAS FUNDAMENTADAS NA MARIOLOGIA

A análise do capítulo em questão, à luz dos teóricos mencionados no capítulo anterior, proporcionou ao leitor uma ideia concreta de como as relações de gênero se dão em um contexto sociocultural e de como fundamenta o imaginário de Pe. Ibiapina e das Irmãs de Caridade.

A forma como o catolicismo estava arraigado na vida das pessoas contribui para a compreensão da visão de mundo dos indivíduos que conviveram com Pe. Ibiapina. Da mesma forma, a maneira como Pe. Ibiapina conhece as “várias versões” do catolicismo e consegue interagir com cada uma delas determinou a maneira como foi conduzida sua atuação missionária.

Havia notoriamente um campo de tensões estabelecido na sociedade com que Pe. Ibiapina buscou dialogar. Padre Ibiapina adequou o catolicismo popular¹³³ ao seu campo de atuação, ao solicitar que fossem depositadas esmolas nas imagens da Igreja. Conhecendo as relações marcadas pelo compadrio desse período, ele fez com que, à medida que os mais necessitados unissem forças para a construção de obras sociais, os mais ricos o ajudassem financeiramente.

Houve uma adequação do missionário ao campo em que ele atuou. Foi somente a partir desse diálogo com os agentes dominantes que Pe. Ibiapina exerceu uma autonomia relativa nas províncias do Norte do país.

Sua autonomia relativa, exercida e dialogada com seus interlocutores, tinha um imaginário específico em relação às práticas sociais de homens e mulheres. Esse imaginário estava pautado na visão de mundo católica, sendo Maria uma figura importante nesse período como alvo de devoção e como alvo a ser seguido. Ela, a

¹³³ O presente texto quando se refere ao catolicismo popular está voltando-se para “a vitalidade da imaginação popular que longe da aderência a princípios refletidos soma o sentido comum de seus conhecimentos, crenças religiosas e expressões rituais próprias e espontâneas, que mantêm vivas suas convicções e esperanças ou sua saúde mental e corporal” (DAVID, 1994, p. 19). Oliveira (1983, p. 113) define catolicismo popular como “conjunto de representações e práticas religiosas os católicos que não dependem da intervenção da autoridade eclesiástica para serem adotadas pelos fiéis”.

mãe das dores, foi notoriamente mencionada em seus discursos como padrão a ser seguido por todas as mulheres.

Analisando os papéis sociais de gênero desse período, percebem-se, a partir da sua missão, que os homens eram legitimadores do ato externo ao serem convidados a participar como sujeitos ativos das cerimônias de inauguração de cada uma das instituições e serem seus provedores. Em tais cerimônias, as mulheres deveriam prestar juramentos aos homens de exercerem seus trabalhos domésticos nas instituições com afinco. Logo, reforça-se a ideia do homem como provedor externo e da mulher como aquela que deve dar assistência interna, exercendo trabalhos domésticos.

Padre Ibiapina foi um sujeito ativo nessa sociedade, pois criou um modelo de missão que, apesar das similaridades com a dos sacerdotes belgas, franceses e italianos, envolveu mulheres da própria região que passaram a receber o título de Beatas e, posteriormente, de Irmãs de Caridade.

Irmãs de Caridade e Beatos tiveram uma atuação ainda mais contundente durante a seca de 1877, por ter sido um período em que Pe. Ibiapina estava paralisado e não conseguia ir pessoalmente às suas instituições, dando-lhes auxílio financeiro. A maior dificuldade enfrentada por ambos, contudo, foi certamente a morte de Pe. Ibiapina. Isso ocorreu porque Pe. Ibiapina não havia designado ninguém para liderar as suas instituições. Após sua morte, Pe. Ibiapina passou a ser concebido como santo por todos eles. Essa situação é compreensível mediante o pensamento desse grupo em relação ao catolicismo e à sua figura como exemplo de esperança de dias melhores.

Para apresentar o perfil dessas agentes religiosas, bem como o lugar por elas ocupado no campo católico, dedicar-se-á o próximo capítulo. Nele, as mulheres serão vistas em diálogo com outras religiosas que atuaram nesse mesmo período e serão contempladas a partir de uma análise de sua função social narrada no Estatuto, nas Máximas Morais, nas Cartas e nos trechos do VRC.

CAPÍTULO 3 - ENTRE IRMÃS DE CARIDADE E BEATAS: A MARIOLOGIA CLÁSSICA COMO FUNDAMENTADORA DE PRÁTICAS SOCIAIS

No primeiro capítulo, destacou-se a necessidade de reconhecer as identidades de gênero a partir do contexto sociocultural de cada grupo que se almeja estudar. Pensando nessa abordagem, dedicou-se o segundo capítulo a um estudo de Pe. Ibiapina e de seu contexto sociocultural, observando-se as relações de gênero existentes. Como complemento ao que já foi analisado, dedicar-se-á este último capítulo a uma articulação mais ampla correlacionada a assuntos mais conjunturais (MATOS, 2000), ou seja, tratar-se-á aqui do cotidiano das Irmãs de Caridade e da maneira como Maria, nos moldes tradicionais, foi modelo de mulher para essas irmãs.

Na busca por compreender o estudo desse grupo em sua especificidade, será abordada a situação da mulher no Brasil colonial e imperial e, concomitantemente, a relação das religiosas nordestinas com as órfãs, os beatos e Pe. Ibiapina. Pretende-se, com tal abordagem, atentar para um mundo de “invisíveis” que não podem deixar de ser considerados como construtores e construtoras da realidade (BANDEIRA, 2003). A importância dessa análise está na maneira como o papel das mulheres

tem sido, normalmente, oculto pelos valores padronizados, que o classificam como atividade informal, desprovido de relevância, não reconhecendo a complementaridade que essa representa para a atividade classificada de formal, que, de outro modo, necessitaria encontrar outro lastro para se manter (BANDEIRA, 2003, p. 26).

A situação de silenciamento em relação aos estudos das mulheres nos faz lembrar a afirmativa de Beauvoir (1970), ao considerar que as mulheres tomaram parte da elaboração do mundo quando ele ainda pertencia aos homens. Assim, até mesmo as conquistas femininas foram pelos homens consolidadas¹³⁴.

A própria natureza da história política científica dava uma idéia falsa da onipresença do gênero (a história tratava de homens apenas e indubitavelmente não de mulheres) e de sua invisibilidade (a história tratava da verdade universal não de homens) no século 19 (SMITH, 2003, p. 281).

¹³⁴ Veja-se item 1.1.2.

A invisibilidade das mulheres presente entre os estudiosos de várias áreas do conhecimento instiga a se buscar uma análise aprofundada sobre as Irmãs de Caridade, agregando-as a um estudo de outros sujeitos históricos, uma vez que as mulheres não vivem isoladas do mundo, mas estabelecem (inter)relações/conexões com novos ordenamentos sociais. É fato que, tal como as mulheres dos Recolhimentos do Sudeste no Brasil Colonial¹³⁵, as Irmãs de Caridade apresentam vozes que “soam baixinho, descontínuas e abafadas pelo farfalhar dos hábitos, prisioneiras da memória e dos sentimentos que as conduziram a reclusão” (ALGRANTI, 1993, p. 5), pois há uma escassez de fontes contendo relatos sobre elas. O silenciamento das fontes é compreensível pela estrutura patriarcal do grupo, já que em sociedades de estrutura patriarcal¹³⁶, o preconceito androcêntrico tende a fazer com que a vida feminina seja invisibilizada do ponto de vista linguístico, colocando a mulher do ponto de vista conceitual à margem da antropologia geral.

Assim, ao se dar visibilidade às Irmãs de Caridade, serão revelados novos femininos e masculinos¹³⁷, outras falas serão recuperadas, abrindo-se possibilidades para resgatar outras experiências (MATOS, 2002). Esse olhar diferenciado sobre o feminino frutificou e permitiu que se descobrissem novos sujeitos sociais, favorecendo a inclusão das mulheres nas pesquisas (MATOS, 2002). Cabe aqui, portanto, ver além da superfície e pensar no caminho “rumo ao que não pode ser visto, ao interior invisível da verdade histórica” (SMITH, 2003, p. 297). A análise desses novos femininos e masculinos é possibilitada ao se pensar a partir da capacidade dos pesquisadores(as) de compreender além dos limites dos indivíduos, dos povos e dos tempos (GADAMER, 2010).

A compreensão do papel sociocultural desempenhado pelas Irmãs de Caridade é, portanto, basilar na presente tese, tendo em vista que é a partir desta análise que se tem a dimensão do sentido da Mariologia Clássica para a vida dessas Irmãs de Caridade. De antemão, é importante ressaltar que,

A devoção a Maria, introduzida no Brasil pelos meados do século XIX, teve grande penetração no misticismo popular brasileiro. Por essa época, foi introduzida a devoção do mês mariano, que inicialmente, em algumas províncias, aconteceria no começo da primavera. 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. Por volta dos anos de

¹³⁵ Veja-se item 3.1.1

¹³⁶ Veja-se item 1.1.3

¹³⁷ Compreende-se aqui como novos femininos e masculinos o olhar inovador para um grupo que se pretende analisar de formas diferenciadas, ou seja, as Irmãs de Caridade.

1860, a devoção a Maria era tão forte no costume religioso do povo que se dizia “não há lugar, por obscuro e desconhecido que seja, que na teça neste mês (de maio) um cântico, um hino de amor a esta rainha das Virgens” (BANDEIRA, 2003, p. 68-9).

A contextualização desse culto mariano introduzido no Brasil e perpetrado nas práticas sociais das Irmãs de Caridade nos permitirá ter uma melhor compreensão do diferencial e das similaridades existentes entre as Irmãs de Pe. Ibiapina e as religiosas de sua época, bem como permitirá o conhecimento das motivações que levaram Pe. Ibiapina a contar com o apoio de mulheres da região por onde ele percorreu, criando Estatutos e Máximas Morais que, em muito, se assemelham às regras de alguns Recolhimentos desse período.

A análise intrínseca do cotidiano das Irmãs de Caridade, seus valores e especificidades se faz necessária por se considerar a existência de uma verdade interior em cada grupo que demanda a apuração e os acréscimos aos vestígios de acontecimentos e fatos por nós pesquisados (SMITH, 2003). A análise da chamada verdade interior possibilita uma compreensão de como as Irmãs de Caridade traziam em seu íntimo valores da Mariologia Clássica como rio subterrâneo, uma vez que, notoriamente, tais valores serviram de base para as normas de conduta por elas seguidas.

Após uma análise minuciosa do contexto sociocultural em que estavam inseridas as Irmãs de Caridade, buscar-se-á demonstrar como a figura de Maria, idealizada pela Mariologia Clássica, foi capaz de fundamentar as práticas sociais de tais mulheres que eram vistas pelo próprio Pe. Ibiapina como modelo de santidade.

Enfim, este capítulo apresentará meios para o desenvolvimento de uma análise, partindo-se da categoria analítica de gênero, sobre o papel social das Irmãs de Caridade de Pe. Ibiapina nas suas instituições e na própria sociedade nordestina.

3.1 ENTRE BRANCAS ESPOSAS E MULATAS CONCUBINAS: TECENDO ANÁLISES SOCIOCULTURAIS DE GÊNERO NO CONTEXTO BRASILEIRO

A análise da função social da mulher no Brasil Colonial e Imperial esclarecerá que papel desempenhavam as Irmãs de Caridade no Norte do país e de que forma a atuação social de cada uma delas dava sentido à sua existência. Mais que isso, a

partir desta análise, poder-se-á observar as possíveis similaridades com as ordens religiosas desse período¹³⁸.

Essa abordagem se faz fundamental ao se considerar que “é a partir dos trabalhos sobre a família no período de escravidão, do sistema de casamento e das práticas cotidianas e sexuais, bem como do papel da maternidade, que se encontram as contribuições mais reveladoras sobre as mulheres da colônia” (ALGRANTI, 1993, p. 58).

Tal abordagem, portanto, fará “elucidar as complexas relações de poder nas quais mulheres e homens, negras e brancas, membros das classes baixas e das classes dominantes estão envolvidos” (NUNES, 1994, p. 95). De antemão, destaca-se que, na sociedade patriarcal,¹³⁹

O corpo das mulheres não lhes pertence. Na família, ele pertence a seu marido que deve “possuí-lo” com sua potência viril. Mais tarde, a seus filhos, que as absorvem inteiramente. Na sociedade, ele pertence ao senhor. As mulheres escravas eram penetráveis ao seu bel prazer (PERROT, 2005, p. 447).

Ao serem esposas e mães, as mulheres brancas e europeias seguiam um grande número de regras e privações que lhes eram impostas pela sociedade patriarcal. Isso ocorria porque, entre os valores morais impostos às mulheres, na sociedade judaico-cristã, estava o pensamento de que “as mulheres deveriam ser submissas aos homens, fiéis e honradas, independente do *status* ou do destino de cada uma” (ALGRANTI, 1993, p. 110). Os maridos dessas mulheres, limitadas à esfera do lar, mostravam-se dominadores e voluntariosos no exercício da vontade patriarcal. As mulheres, por sua vez, de uma maneira geral (PERROT, 2005; NUNES, 1997; ALGRANTI, 1993), apresentavam-se como fiéis submissas e recolhidas ao domínio masculino. As mulheres foram consideradas “enquanto mães e esposas, o receptáculo das tradições culturais e das virtudes morais que se desejava transmitir aos colonos, para que desempenhassem os esperados papéis de súditos fiéis e bons cris-

¹³⁸ A contextualização sociocultural do Brasil se faz necessária ao se considerar *época* como recorte a partir do qual se configura uma nova época. “As épocas da história diferenciadas pelo historiador enraizam-se em várias experiências epocais e no fundo devem comprovar-se nelas” (GADAMER, 2002, p. 163).

¹³⁹ Apesar de se reconhecer a submissão feminina de grande número de mulheres no período colonial, é necessário estar atento à multiplicidade dos comportamentos femininos, tendo em vista que a condição de vida de tais mulheres percorre “os limites entre o espaço público e o privado, e as fronteiras estabelecidas por uma sociedade onde condição legal, econômica e diferenciações raciais entre as personagens eram fatores extremamente significativos. Mas isso não equivale a dizer que as mulheres brancas ou negras, ricas ou pobres buscassem formas distintas de solução para seus problemas, ou assumissem papéis sempre necessariamente opostos” (ALGRANTI, 1993, p. 61).

tãos” (ALGRANTI, 1993, p. 53). A tarefa mais importante das mulheres era a procriação (DEL PRIORE, 2011).

Diante dessa situação de submissão vivenciada pelas mulheres de origem portuguesa¹⁴⁰, elas tinham, como forma de garantir a sua legitimação social, a maternidade proporcionada pelo casamento ou a vida religiosa permitida pelo seu enclausuramento em conventos, casas ou recolhimentos. De um modo geral,

Com variantes, o século 19 repete este duplo discurso da incompetência pública e sobretudo política das mulheres e de sua adequação à família, sua vocação natural. Dois grandes tipos de argumentos cimentam este raciocínio: o argumento a natureza e da utilidade social (PERROT, 2005, p. 460).

Antecedendo a reflexão de Perrot (2005), Beauvoir (1970) destaca como as relações sociais eram naturalizadas e justificadas pelas características biológicas de homens e de mulheres. A partir dessa ideia, pode-se observar como as relações entre homens e mulheres no contexto brasileiro foram definidas por um rigoroso senso de territorialidade de modo que, à mulher caberia voltar-se exclusivamente para o mundo doméstico, enquanto o homem tinha como atribuição principal a responsabilidade com as esferas produtivas.

Portanto, na sociedade patriarcal, a virilidade, a provisão financeira do lar e a pertença à esfera pública masculina se contrapunham consideravelmente ao caráter cativo do corpo das mulheres que estavam condenadas ao seu próprio sexo. As identidades de gênero eram bem fundamentadas no contexto brasileiro colonial e imperial (PERROT, 2005; BEAUVOIR, 1970).

Caberia, na lógica patriarcal desse período, aos homens, de maneira geral,¹⁴¹ o autocontrole, a transparência, a autenticidade e a serem representantes da universalidade (SMITH, 2003). É por isso que, ao analisar o século XIX, Perrot (2005, p. 459) destaca que,

A distinção do público e do privado é ao mesmo tempo, uma forma de governabilidade e de racionalização da sociedade no século XIX. Em linhas gerais, as “esferas” são pensadas como equivalentes dos sexos e jamais a divisão sexual dos papéis, das tarefas e dos espaços foi levada tão longe.

¹⁴⁰ Lembrando que “às mulheres negras era reservado o direito de serem convidadas para a fornicação e ao trabalho, e o casamento apenas às mulheres brancas e estas por sua vez só eram procuradas para procriação, enquanto eram as negras as procuradas para os prazeres e fantasias dos senhores escravocratas” (SILVA, 2012, p. 95).

¹⁴¹ O pensamento patriarcal desse período corresponde à postura do historiador do século XIX ao se dedicar aos estudos das relações sociais sem levar em consideração as identidades de gênero.

Aos homens, o público, cujo centro é a política. Às mulheres, o privado, cujo coração é formado pelo doméstico e a casa.

Nesse contexto cuja esfera doméstica era vivenciada intensamente pelas mulheres, a abnegação e a fragilidade eram características fundamentais para se tornarem esposas, donas de casa e mães. Assim, a “naturalização das mulheres, presas a seus corpos, à sua função reprodutora materna e doméstica e excluída da cidadania política em nome desta mesma identidade, traz uma base biológica ao discurso paralelo e simultâneo da utilidade social” (PERROT, 2005, p. 470). Nesse período,

controlado o prazer, o sexo no casamento virava débito conjugal e obrigação recíproca entre os cônjuges. Negá-lo era pecado, a não ser que a solicitação fosse feita nos dias proibidos, ou se a mulher estivesse muito doente. Dor de cabeça não valia. O que se procurava é cercear a sexualidade, reduzindo ao mínimo as situações de prazer (DEL PRIORE, 2011, p. 43).

A visão da esposa como aquela que tinha a função de procriar, não devendo tratar o sexo como algo prazeroso, contrastava com a possibilidade dos homens em manter relações de concubinato com suas escravas e servas¹⁴². Assim, as mulheres brancas tinham a função restrita da maternidade. De um modo geral, “a figura ideal da mulher honrada, no século XVIII, é, portanto, daquela que controla seus maus instintos e, recatada, oculta seu corpo ciente das paixões que é capaz de desencadear” (ALGRANTI, 1993, p. 120). Essa imagem, conforme a autora, foi consagrada no século XIX de maneira definitiva.

A importância da religião em tais identidades de gênero estabelecidas está na maneira que “a condição social das mulheres e dos homens – preside a estruturação de suas atitudes e de seus comportamentos religiosos” (NUNES, 1994, p. 95). Essa situação é justificável pela maneira que a religião tem a capacidade de naturalizar as práticas sociais. No caso específico do contexto brasileiro, percebe-se que a Igreja Católica

atravessa a sociedade de ponta a ponta, modela comportamentos, define valores, estabelece normas de condutas aceitáveis, recorta o tempo das festas e o tempo do trabalho, pune as infrações. Trata-se, porém, de um catolicismo modelado pelas condições específicas da sociedade brasileira colonial e escravista da época (NUNES, 1994, p. 98).

Conhecendo a maneira pela qual a Igreja Católica moldou o comportamento conjugal de homens e mulheres, parte-se para uma análise da vida religiosa femini-

¹⁴² “Não houve, no Brasil, uma família escrava. A forma de união mais difundida entre a maioria da população – as brancas pobres, as índias e as negras escravas ou livres – foi o concubinato” (NUNES, 1994, p. 97).

na no Brasil Colonial e Imperial como forma de compreender a legitimação social daquelas que, ao invés de esposas e mães dedicadas, foram religiosas piedosas e/ou mulheres enclausuradas.

3.1.1 Entre o Claustro e o Convento: a vida religiosa feminina no Brasil

Educadas para cuidar da casa, costurar, bordar e cuidar dos filhos, algumas mulheres viam nos conventos e nos recolhimentos uma função libertadora, pois a partir deles conseguiam se livrar de casamentos quase sempre indesejados sem ter a sua legitimidade social comprometida (NUNES, 1997; AZZI, 1983).

Contudo, a opção, por ser religiosa, sofria grandes ressalvas pelos portugueses no período colonial pela necessidade de se garantir o crescimento, a permanência e a hegemonia da minoria portuguesa nas terras conquistadas (AZZI, 1983). Havia, até meados do século XVIII, uma visão de que “a formação de uma população mestiça, sem o contrapeso de uma população branca, de raízes lusitanas, seria perigosa e inquietante para os projetos da Colônia” (NUNES, 1997, p. 484). Encontrando tais ressalvas, alguns pais enviaram suas filhas em busca do Recolhimento da Encarnação localizado em Portugal (AZZI, 1983).

Como forma de impedir que tal situação fosse contínua, o decreto de 1732¹⁴³ proibiu jovens solteiras de irem para Portugal, a fim de garantir a presença de mulheres brancas em território brasileiro (AZZI, 1983).

Os “donos do poder”¹⁴⁴, no entanto, pressionaram a Coroa pela aprovação de atuação dos conventos no Brasil, alegando as dificuldades de suas filhas em encontrarem um marido rico ou detentor de algum cargo importante (AZZI, 1983).

Nesse período, o grande dote necessário para casar uma filha no interior da classe senhorial representava um prejuízo para a manutenção e o crescimento familiar. A pressão dos senhores faz observar, mais uma vez¹⁴⁵, a presença de vários agentes dominantes presentes na sociedade que foram capazes de interferir nas

¹⁴³ O decreto de 1732 proibia a saída de mulheres para o reino, sem a prévia autorização da Coroa, o objetivo era fazer com que elas permanecessem no Brasil e casassem para povoar a terra (AZZI, 1983; ALGRANTI, 1993).

¹⁴⁴ “O coronel dominava todos os setores da vida do povo e procurava também exercer influência sobre a Igreja. Muitas matrizes e capelas tinham sido doações antigas de grandes proprietários, que reservavam para si e seus descendentes a administração da Igreja” (BANDEIRA, 2003, p. 53).

¹⁴⁵ Rever item 2.2, no qual se identifica a presença de agentes dominantes no catolicismo brasileiro, dando destaque ao Estado, à Igreja e aos senhores de engenho.

decisões tomadas pela Coroa¹⁴⁶. Além disso, revela como “a história das instituições religiosas femininas no período colonial é uma história de resistência dos colonos à política metropolitana de incentivo ao casamento e, em última instância, ao povoamento” (ALGRANTI, 1993, p. 64).

Endossa-se a ideia compartilhada no capítulo inicial¹⁴⁷ sobre como algumas práticas sociais associadas ao feminino estão muito mais ligadas a uma construção sociocultural do que naturalmente ligadas ao sexo. Além disso, tal situação tende por justificar a subordinação das mulheres aos homens (AGUIAR, 2007). Isso ocorre porque cada época e cultura são capazes de produzir dispositivos específicos (CORRÊA, 1996). No contexto brasileiro colonial, a situação não poderia ser diferente, é por isso que

A metrópole resistia, mas os pedidos não deixavam de chegar da parte da colônia, principalmente dos chefes de família da classe senhorial. Para esses, o interesse imediato era garantir e aumentar o seu poder pessoal na própria sociedade colonial, em termos sociais e sobretudo econômicos (AZZI, 1983, p. 27).

Uma forma de solucionar parcialmente tal problema foi a criação de recolhimentos¹⁴⁸ que, mesmo não reconhecidos canonicamente, eram mais aceitáveis pela Coroa. Tais recolhimentos viviam na expectativa de serem transformados em mosteiros, a fim de garantirem sua legitimidade institucional. “Locais de múltiplas funções os recolhimentos da Colônia abrigavam devotas e religiosas, meninas para serem educadas e mulheres tidas como desonradas” (ALGRANTI, 1993, p. 205). “Eles serviam como forma de preencher as lacunas que a proibição de conventos acarretavam [...]” (ALGRANTI, 1993, p. 72). Havia, portanto, nesse período:

1. Recolhimentos para meninas: destinados, no projeto inicial jesuítico, à educação de meninas indígenas junto a matronas virtuosas. Depois serviram a meninas lusas, órfãs, ou separadas por algum motivo da família a ideia do casamento.
2. Recolhimentos para moças ou mulheres decaídas, rejeitadas pela sociedade, mas com desejo de regeneração. Eram conhecidas como madaslenas

¹⁴⁶ É válido destacar que, no período colonial, havia aquelas mulheres que se voltaram contra sua própria família por almejam a vida religiosa, mas também aquelas que lutaram para não seguir a vocação religiosa (ALGRANTI, 1993).

¹⁴⁷ Rever item 1.1.2.

¹⁴⁸ Alguns exemplos de recolhimentos surgidos nesse período são: o Recolhimento de Santa Tereza, em São Paulo, e o Recolhimento das Macaúbas, em Minas Gerais (ALGRANTI, 1993, p. 69-70). “Os recolhimentos, embora não encantassem por não conferir prestígio às famílias mais abastadas, por não ser um convento onde se pudessem fazer votos, tornaram-se um paliativo para uma nova sociedade que se formava no Pernambuco do Setecentos e que não pretendia misturar seu sangue com os representantes de camadas sociais inferiores” (ALMEIDA, 2005, p. 195).

3. Recolhimentos de mulheres desejosas de uma vida mais piedosa na oração e na penitência. Tinham um modo de vida análogo ao das Ordens Terceiras mais observantes. Não aspiravam à vida religiosa por isso viviam sem hábito religioso, sem observância de clausura ou de uma regra. Muitas eram viúvas ou abandonadas pelos maridos
4. Recolhimentos de mulheres destinadas à vida monástica. Organizaram-se já nos moldes conventuais, com hábito religioso, clausura e votos particulares, esperando serem reconhecidas posteriormente pela Coroa, o que raramente aconteceu (AZZI, 1983, p. 30).

A variedade de oportunidades de legitimação social feminina oferecida pelos recolhimentos do período colonial permite considerar como esses locais eram capazes de dar nomia social para as mulheres. Algumas delas, arrependidas de seus pecados, viam nos recolhimentos a oportunidade de recuperar a imagem idealizada pela sociedade de “mulher honrada”, cujos valores estavam pautados na obediência, no silêncio e na castidade.

Os recolhimentos, que davam novo sentido à vida de um grande número de mulheres, consistiam, numa ótica bourdiana, em agentes dominantes, por serem capazes de exercer uma autonomia relativa da sociedade, tendo em vista que acolhiam mulheres de distintas classes sociais e satisfaziam o interesse das classes senhoriais por justificar moralmente o fato de suas filhas não se casarem por terem optado pela vida piedosa.

Contudo, a situação sofria sensíveis modificações no caso específico dos conventos, pois estes não admitiam mulheres de diferentes etnias e classes sociais, já que a exigência de “pureza de sangue” para o ingresso¹⁴⁹ significava sua interdição para mestiças e para filhas de judeus, os chamados “cristãos novos”. Dado esse elitismo, em que somente as filhas de famílias social e politicamente ditas importantes eram admitidas como religiosas, ter uma filha no claustro tornava-se fator de prestígio social (NUNES, 1997). Além disso, tais conventos permitiam a presença de escravas e servas, tendo em vista que as mulheres brancas não deveriam jamais realizar atividades “pesadas”. É importante destacar que,

¹⁴⁹ Em se tratando de locais onde mulheres tinham posses financeiras consideráveis, vários conventos serviam como locais em que muitos homens ricos conseguiam empréstimos. Por se tratarem de instituições religiosas femininas que faziam voto de pobreza e estavam submissas ao poder masculino, não se faziam cobranças posteriores, resultando em perdas financeiras consideráveis por parte das religiosas (AZZI, 1983). É válido ressaltar que “as casas de reclusão femininas, os recolhimentos, constituíam-se, assim, em fontes de empréstimos a juros, em nada se diferenciando dos conventos reconhecidos canonicamente. Ricos em terras e escravos, os senhores de engenho, muitas vezes, careciam de capital líquido para movimentar seus negócios, e, na colônia, não havia bancos. Nessa situação, não era desprezível a importância dos recolhimentos como fonte de recursos financeiros” (ALMEIDA, 2005, p. 196).

O grande promotor da vida religiosa feminina no Norte e Nordeste foi Malagrida, missionário jesuíta. Fundou em Igarapu, Pernambuco, o Recolhimento do Sagrado Coração de Jesus e em São Luis do Maranhão o Recolhimento das Ursulinas do Sagrado coração, aberto em 5 de julho de 1752, e tendo anexo um educandário para moças. Esses dois recolhimentos, porém, não receberam aprovação régia para erigir-se em mosteiros (AZZI, 1983, p. 38)¹⁵⁰.

Os conventos¹⁵¹, contudo, só foram efetivamente permitidos em meados do século XIX¹⁵², uma vez que a romanização¹⁵³ teve um significado especial para a vida das religiosas no Brasil; pois, conforme Nunes (1997), a necessidade de um público dócil às novas normas tornava as mulheres um alvo privilegiado da ação da Igreja.

Essa hegemonia feminina do culto notado nas últimas décadas do século XIX não significou a promoção das mulheres dentro da instituição católica, pois essa insistia numa reação ao movimento feminino dentro das Igrejas, restringindo ao máximo as suas atuações, mas também estabelecendo os limites de suas condutas ao impor um código moral que era nitidamente os valores da Igreja que se desejava introduzir e reproduzir através das mulheres (BANDEIRA, 2003, p. 63).

Sobre os tipos de trabalho desempenhados nessas instituições, percebe-se que, diferentemente das freiras enclausuradas do período colonial, elas tiveram em seu projeto alguma forma de atuação social; sua imagem foi a da “irmã de caridade” boa, solícita, atuante e dedicada aos necessitados¹⁵⁴ (NUNES, 1997, p. 492). “Peregrinas ou reclusas, não há um modelo rígido de beata na Colônia” (ALGRANTI, 1993, p. 91). Essa atuação social se dava de forma contundente porque,

Na mentalidade que prevalecia, do conformismo, a esmola era um dever de caridade, favorecendo a ausência do Estado na organização da sociedade, resultando que os órgãos de assistência aos pobres e doentes estavam quase todos nas mãos de particulares: as misericórdias, os asilos, os orfanatos, os leprosários, os hospícios de alienados, os hospitais inspiravam-se todos nesse profundo sentimento caritativo (BANDEIRA, 2003, p. 66).

¹⁵⁰ Em 1750, Malagrida expressou ao rei o desejo de fundar no Brasil recolhimentos de convertidas e meninas, e seminários em que se criasse a mocidade com os bons costumes, educação e doutrina de que tanto o Estado precisava (ALGRANTI, 1993).

¹⁵¹ No Império, duas congregações femininas iniciam aqui suas atividades: as filhas de caridade, em 1849, e as Irmãs de São José e Chambéry, em 1858 (NUNES, 1997). “Entre 1872 e 1920, cinquenta e oito congregações europeias se estabelecem em terras brasileiras, outras 19 também são fundadas no Brasil por essa época. O trabalho educativo nos colégios, o cuidado dos doentes, das crianças e dos velhos em orfanatos e asilos constituíram suas principais atividades” (NUNES, 1997, p. 492).

¹⁵² Não se pode deixar de ponderar sobre a existência de conventos professos no Brasil, a partir de 1750, ou seja, o Convento da Ajuda e o Convento de Desterro.

¹⁵³ Rever item 2.2.

¹⁵⁴ As mulheres que buscavam auxiliar os pobres e que, concomitantemente, tinham posturas peculiares às freiras enclausuradas eram também denominadas de beatas (ALGRANTI, 1993, p. 91).

Na busca por compreender a especificidade do funcionamento das Casas de Caridade do Pe. Ibiapina, em um contexto favorável à construção de uma rede de caridade, e de ajuda aos mais pobres cuja figura mais requisitada eram as chamadas Irmãs de Caridade, serão analisadas adiante as normas de conduta dessas instituições.

3.2 NORMAS DE CONDUTA NAS CASAS DE CARIDADE: UM OLHAR SOB O ESTATUTO E AS MÁXIMAS MORAIS

A compreensão do funcionamento interno das Casas de Caridade construídas por Pe. Ibiapina se faz necessária para que se possa apresentar a função social das Irmãs de Caridade nessas instituições. Essa busca pela análise institucional é justificável porque, conforme Algranti (1993), ela permite conhecer as imagens e as representações sobre as mulheres que ali viviam.

Escritas por Pe. Ibiapina, as regras do Estatuto, das Máximas Morais e do Regulamento Interno, tais como outras instituições contemporâneas às suas, “correspondiam às imagens ideais que os homens tinham sobre a conduta das mulheres” (ALGRANTI, 1993, p. 109).

De início, observa-se que as regras existentes nas Casas de Caridade davam legitimidade às instituições de Pe. Ibiapina, pois nelas encontram-se afirmações tradicionais que assumiam o caráter de provérbio, no sentido bergniano, e que foram determinantes nas práticas sociais desse grupo (BERGER, 1985). Além disso, o Estatuto e as Máximas Morais são exemplos de dispositivos que foram capazes de definir a fronteira do “lícito e do ilícito funcionando a partir de técnicas móveis, polimorfos e conjunturais de poder”¹⁵⁵ (FOUCAULT, 1988, p. 101). É válido ressaltar que:

Conselhos e advertências sobre a conduta ideal para as mulheres sempre existiram. Antes de serem escritos e agrupados em corpos sistemáticos, com certeza dever ter sido transmitidos oralmente, baseados nas tradições das sociedades e nos papéis que se esperavam que as mulheres desempenhassem (ALGRANTI, 1993, p. 109).

A compreensão do contexto sociocultural vivenciado pelas Irmãs de Caridade possibilita o conhecimento de como Maria foi, paulatinamente, mitificada e vista como modelo para mulheres e homens. Assim, aquilo que se denomina de homem e de mulher não é o produto da sexualidade biológica, mas sim de relações sociais

¹⁵⁵ Rever item 1.1.2.

que estão pautadas em distintas estruturas de poder (MORAES, 1998)¹⁵⁶. Isso ocorre porque as emoções e os afetos são estimulados pelos símbolos inscritos na tradição (MOSCOVICI, 2001).

Dessa forma, “escutar a tradição e situar-se nela é o caminho para a verdade que se deve encontrar nas ciências do espírito” (GADAMER, 2002, p. 53). Tem-se, no presente estudo, tal como Gadamer (2002), o intuito de compreender frases transmitidas pela tradição. Para tanto, lançar-se-á mão de reflexões históricas, a partir das quais é preciso explicitar onde e como essas frases foram ditas, qual seu verdadeiro pano de fundo motivacional e seu verdadeiro sentido (GADAMER, 2002).

A importância da tradição reside no fato de que é ela que “abre e delimita nosso horizonte histórico, e não um acontecimento opaco da história que acontece por ‘si’” (GADAMER, 2002, p. 94). A vida da linguagem não se desenvolve separada das tradições vivas, onde se encontra uma humanidade histórica. Tal situação não impede o homem de contactar outras cosmovisões construindo sua própria história (GADAMER, 2002). O contato com outras cosmovisões fez a obra de Pe. Ibiapina diferenciada, pois foi adequada à situação precária por ele encontrada no Norte do país.

É preciso atentar para a variabilidade dos grupos de mulheres e para as sensíveis diferenças perceptíveis de acordo com a classe e a etnia¹⁵⁷ de cada uma delas, pois estes são fatores determinantes para se compreender as identidades de gênero e o interior daquilo que as fontes históricas não apresentam ao(à) pesquisador(a). A partir da categoria analítica de gênero, pode-se designar os significados simbólicos e sociais que eram, nesse período, associados ao sexo.

Para tanto, este item tem um caráter primordial na presente tese, por ele ser especificamente o responsável por um estudo profundo das principais regras existentes no interior das Casas de Caridade.

Assim, serão analisados aqui o Estatuto, o Regulamento Interno, as Máximas Morais, uma das representações teatrais e algumas cartas e crônicas de Pe. Ibiapina e de algumas Irmãs de Caridade, buscando-se compreender melhor o cotidiano

¹⁵⁶ Veja-se item 1.1.2.

¹⁵⁷ Rever item 1.1.2

das vinte e duas Casas de Caridade de Pe. Ibiapina¹⁵⁸, dos valores morais da época e, principalmente, da Mariologia Clássica como influente nesse cotidiano.

Tal análise será iniciada com o estudo de alguns artigos do Estatuto que apresentam uma noção básica de como funcionavam as instituições de Pe. Ibiapina, mostrando o papel de cada mulher nessas instituições e as atividades industriais que eram desenvolvidas nas Casas de Caridade para garantir o seu sustento.

Esses documentos se fazem relevantes ao se levar em consideração que,

As palavras brotam do movimento comunicativo da interpretação que o homem faz do mundo, e que se dá na linguagem. Movidas e transformadas por esta interpretação, as palavras se enriquecem, alcançam novos contextos que recobrem os antigos, resguardam-se num quase esquecimento para tornar à vida em ideias novas e questionadoras (GADAMER, 2002, p. 113).

É nesse processo comunicativo que se dá a construção de regras de Pe. Ibiapina em um constante diálogo com o seu contexto sociocultural e com a necessidade do grupo em questão. Logo, o estudo do Regulamento Interno mostrará o que Pe. Ibiapina esperava de cada mulher que se apresentasse à sua instituição. A partir daí, serão observadas as atividades almejadas que deveriam ser desenvolvidas no decorrer de um dia e, ainda, de que maneira a Mariologia Clássica influenciou na construção desse documento.

Diante dessa realidade, esta pesquisa busca compreender os mecanismos de vigilância¹⁵⁹ e de punição existentes na sociedade, principalmente em casas de caridade como as de Pe. Ibiapina, observando a aceitabilidade das pessoas que estavam sob tais regras a partir de uma visão foucaultiana.

Nas Máximas Morais, será observado o fundamento que cerceava as regras de Pe. Ibiapina, bem como quais eram os conselhos que essas mulheres deveriam seguir em seu cotidiano, buscando-se constatar a hipótese de que essas regras serviram como sustentáculo para as demais obras.

Nas Cartas, serão identificadas as relações interpessoais existentes entre Pe. Ibiapina e suas Irmãs de Caridade, contemplando as principais dificuldades en-

¹⁵⁸ “Essas escolas de letras e trabalho anteciparam-se à criação dos chamados colégios polivalentes, uma vez que ensinam a ler, escrever, fazer contas, cultivar a terra, costurar, cozinhar, bordar (e demais prendas domésticas), tendo como elemento principal a valorização do trabalho na construção da personalidade” (BANDEIRA, 2003, p. 24).

¹⁵⁹ Na obra *Vigiar e punir* (1996), Foucault escreveu um capítulo referente aos chamados “corpos dóceis”, perceptíveis nas instituições de Pe. Ibiapina, dizendo que o corpo está preso no interior de poderes “muito apertados” que lhe impõem proibições e obrigações.

frentadas no seu cotidiano e a forma como estas cumpriam ou não as regras estabelecidas pelo regimento das instituições de Pe. Ibiapina.

A análise da representação teatral será igualmente enfocada mediante o seu cunho pedagógico e a ênfase que é dada à pessoa de Maria, ao vê-la como exemplo de vida.

Enfim, durante toda a reflexão sobre as regras que constituem as Casas de Caridade de Pe. Ibiapina, será identificado como ele idealizou que as Irmãs de Caridade fossem mulheres marianas nos moldes da Mariologia Clássica.

3.2.1 O Estatuto

Estruturado em vinte e oito artigos que estão subdivididos em seis capítulos, o Estatuto das Casas de Caridade de Pe. Ibiapina é uma das fontes mais acessíveis sobre esse sacerdote missionário, por ter sido transcrito na íntegra por Celso Mariz, no seu livro *Ibiapina, um apóstolo do nordeste*.

A partir de um olhar criterioso para as regras criadas pelo Pe. Ibiapina, encontradas no Estatuto, pode-se constatar, nas entrelinhas do discurso, como a Mariologia Clássica é basilar para aquilo que ele determinava enquanto função social das Irmãs de Caridade e órfãs de suas vinte e duas Casas de Caridade.

A análise do Estatuto das Casas de Caridade de Pe. Ibiapina, portanto, capacita o/a leitor(a) a uma melhor compreensão das regras existentes nas Casas de Caridade. Em um dos primeiros trabalhos escritos sobre Pe. Ibiapina pela autora da presente tese¹⁶⁰ descreve-se de maneira breve a subdivisão dos capítulos presentes no Estatuto:

O primeiro capítulo versa sobre as obrigações das órfãs dentro dessas Casas de Caridade. O segundo capítulo diz respeito às Irmãs de Caridade e as mulheres do trabalho, bem como as normas que essas deveriam seguir. O terceiro capítulo se dirige à superiora e o papel que ela deveria cumprir. O quarto capítulo comenta sobre a Visitadora e o cuidado que esta deveria ter em analisar o desempenho de cada Casa anualmente. O quinto refere-se ao Inspetor Geral, lembrando que este era o próprio Pe. Ibiapina. Por fim, o sexto capítulo coloca sobre os deveres das pensionistas¹⁶¹ (LIMA, 2007, p. 20).

¹⁶⁰ Monografia defendida no ano de 2007, na Graduação de História.

¹⁶¹ De acordo com o Estatuto das Casas de Caridade, a visitadora era uma Irmã de Caridade Superiora que ficaria responsável por visitar anualmente suas instituições para fazer um mapeamento das principais dificuldades encontradas. Segundo o Estatuto, as pensionistas eram meninas de zero a nove anos que os pais deixavam nas Casas de Caridade para obterem os mesmos ensinamentos

A partir da descrição acima, percebe-se, em breves linhas, como o Estatuto teve a capacidade de fornecer diversos elementos que demonstram o cotidiano das Casas de Caridade e, em especial, um olhar para as Irmãs de Caridade, principais personagens analisadas nesta tese.

Diante disso, é relevante destacar, inicialmente, que, para se analisar essa fonte, será preciso lançar um olhar crítico fundamentado em alguns autores da Hermenêutica Feminista e naqueles que se voltam para o estudo do fenômeno religioso, bem como dos que utilizam, como complemento, elementos e referências advindos da área de História.

Assim, serão sequencialmente pontuados os artigos que se voltam para essas instituições criadas por Pe. Ibiapina, iniciando essa abordagem a partir de um estudo sobre a maneira como as Irmãs de Caridade conduziam as órfãs, ou seja, observar-se-á, nos principais elementos do capítulo 1 do Estatuto das Casas de Caridade de Caridade, a conduta das Irmãs de Caridade.

3.2.1.1 As Irmãs de Caridade, as atividades industriais e a educação para o casamento

Logo nos primeiros artigos do Estatuto das Casas de Caridade de Pe. Ibiapina, percebe-se uma preocupação comum no interior das Casas de Caridade que se assemelha aos valores das mulheres que almejavam ser esposas e mães, como apresentadas no item 3.1. Conforme esses artigos, as órfãs¹⁶² deveriam aprender a ler, a escrever, a costurar, a bordar, a contar, e deveriam também se casar logo depois da primeira menstruação.

Essa informação serve para endossar aquilo que já foi discutido de forma geral no item 1.1.2, ou seja, a ideia de Beauvoir (1980) que enfatiza como em uma sociedade de estrutura patriarcal crianças do sexo feminino aprendem desde a infância sobre o seu papel na sociedade e como estão destinadas ao casamento e nos faz refletir, ainda, sobre a estrutura patriarcal notória do grupo em questão no momento em que se analisa aquilo que cabe à mulher e ao homem dentro das instituições do Pe. Ibiapina.

que as órfãs. Os pais das pensionistas eram responsáveis pela sua vestimenta e alimentação, como será visto adiante.

¹⁶² A preocupação de Pe. Ibiapina com as órfãs da sociedade pode ser constatada de maneira similar no Recolhimento das Órfãs da Santa Casa, fundado no ano de 1739, no Rio de Janeiro (ALGRANTI, 1993).

A preocupação com o aprendizado dessas atividades por parte das mulheres, tanto ricas quanto pobres, era comum na sociedade brasileira do século XIX. Contudo, há um diferencial entre as mulheres ricas e pobres. Segundo Falci (1997), o diferencial está na maneira como as mulheres pobres precisavam ajudar seus respectivos maridos a partir da manutenção da casa. Assim, pensando que as mulheres órfãs precisariam ajudar seus maridos por disporem de poucos recursos, Pe. Ibiapina estabeleceu que elas deveriam aprender alguma atividade manual. Conforme reza o artigo 3 do Estatuto das Casas de Caridade do Pe. Ibiapina: “A primeira educação das orphãs e doutrina cristã, lêr, escrever, contar, costurar, bordados, &, Finda essa educação entrarão nos trabalhos manuaes de tecer pano, fiar no engenho fazer çapato e quaesquer genero de industria que a caza tenha adoptado”.

As atividades industriais em cada uma das Casas de Caridade são enfatizadas não apenas no Estatuto, mas também no jornal VRC, ao narrar que, na Casa de Caridade de Poçinhos, tiveram:

a ocasião de apreciar as obras d'agulha feitas pelas educandas e muito admiramos a perfeição destes trabalhos que parecem não serem feito no centro dos Sertões da Parahyba. A superiora da Casa, à irmam Damasia da Imaculada Conceição de Maria Ibiapina damos os nossos emboras pelo progresso de suas alumnas e boa economia do estabelecimento.¹⁶³

Oferecendo à Casa de Caridade de Poçinhos¹⁶⁴ um meio de sobrevivência pelo próprio esforço¹⁶⁵, Pe. Ibiapina, em suas missões, não apenas contou com o apoio de pessoas de classe social mais abastada, como também se preocupou em fazer com que as Irmãs tivessem condições de se manter por si próprias.

Exemplo dessas atividades industriais implantadas nas suas instituições está na descrição da Casa de Caridade de Açu, onde se executava:

os mais primorosos trabalhos de agulhas e outros como sejam crivos, ou taberynthos, bordados de todos os gêneros, rendas, flores, tecidos de lan, tudo com a maior perfeição e do melhor gosto, como acabamos de ver de alguns destes trabalhos ultimamente enviados, por encomenda para Pernambuco¹⁶⁶.

¹⁶³ CASA DE CARIDADE DE POSSINHOS, VRC, n. 9, 31 de janeiro de 1869, p. 3.

¹⁶⁴ Poçinhos é a grafia atual.

¹⁶⁵ Na presente citação observa-se o interesse do Pe. Ibiapina em fazer com que as Irmãs de Caridade utilizassem-se da costura para manter a Casa de Caridade de Poçinhos.

¹⁶⁶ CASA DE CARIDADE DE ASSU, VRC, n. 31, 1 de agosto de 1869.

Os trabalhos manuais¹⁶⁷, citados no Jornal VRC, das Casas de Caridade de Açu demonstram que aquilo que estava disposto no Estatuto condizia com o cotidiano das Casas de Caridade, de forma que as Irmãs estavam empenhadas nas atividades objetivando garantir seu provimento com recursos próprios sem sair, contudo, da esfera doméstica cabível ao papel feminino. Atento às necessidades do seu tempo, Pe. Ibiapina buscou suprir as carências dos locais em que atuou. Essa situação lhe conferia poder simbólico e político.

A importância da costura no interior dessas instituições, ligada à capacidade de autossustento e de autoprovimento, pode ser observada também no anúncio da Casa de Caridade do Crato no jornal VRC, ao se informar que:

Na Casa de Caridade desta Cidade se recebem costuras e prontifica-se de qualquer trabalho de agulha com brevidade, asseio e preço razoável. Quem pois precisar de qualquer trabalho, pode dirigir-se a superiora do Estabelecimento, ou a Senhora D. Maria Isabel de Oliveira Soares¹⁶⁸.

As órfãs, portanto, eram educadas também para o trabalho. As atividades mencionadas no artigo 3 e narradas no jornal VRC eram fundamentais para que a instituição tivesse um mantimento próprio (MARIZ, 1997). Assim, em artigos posteriores, observa-se que, nas vinte e duas Casas de Caridade de Pe. Ibiapina, obrigatoriamente, precisava-se ter algum meio interno de subsistência.

Essas atividades foram profícuas para aquelas órfãs que optaram pelo casamento (HOORNAERT, 2006). A importância do casamento¹⁶⁹ está presente no artigo 4, ao se solicitar que: “Logo que as orphans tenham completado a primeira e a segunda educação, estando em idade conveniente serão casadas á custa da caridade”.

A preocupação com a costura e com a tessitura dos panos como atividades úteis pode ser comparada com as rendas feitas no Nordeste nesse mesmo período,

¹⁶⁷ Essa busca pela construção de instituições educacionais que se voltavam para a mão de obra condiz com a necessidade do contexto de cada uma das províncias do Norte do país, ou seja, a Província do Rio Grande do Norte, a Província de Pernambuco, a Província do Ceará, a Província da Paraíba. Sobre o estabelecimento das Casas dos Educandos Artífices. Veja-se: Godoy (2006, p. 6).

¹⁶⁸ ANNUNCIOS, VRC, n. 51, 6 de março de 1870.

¹⁶⁹ O casamento das órfãs era bastante prestigiado pelo Pe. Ibiapina e o controle sexual poderia ser garantido a partir da educação nas Casas de Caridade. O “dispositivo de aliança” mostra que a relação sexual só é lícita caso seja realizada a procriação no matrimônio, tornando-a permissiva. Assim, a aliança ou casamento se torna importante por causa do envolvimento de parentes e transmissão dos nomes e dos bens. O dispositivo de aliança é aquele que se estrutura em torno de um sistema de regras que define o permitido e o ilícito, o dispositivo de sexualidade funciona de acordo com técnicas móveis, polimorfos e conjunturais de poder (FOUCAULT, 1988, p. 101).

pois a renda era “feita pacientemente por moças e velhas nos seus vagares para os vestidos das senhoras, as toalhas de mesa, os panos dos altares de santos, os enxovais de batizado e de casamento” (FREYRE, 2004, p. 53).

O modelo de educação introduzido nas Casas de Caridade era, provavelmente, inspirado nas práticas existentes nos conventos europeus, pois:

Entre os séculos XVI e XVII, muitas ordens religiosas abriram as portas para o ensino de meninas. Algumas especializaram-se para o ofício, como as ursulinas. Outras agregaram as educandas à sua rotina. Para algumas dessas jovens, as escolas dos conventos significavam apenas um estágio passando automaticamente de educandas a noviças (ALGRANTI, 1993, p. 47).

No Convento da Ajuda do Rio de Janeiro, durante o século XVIII, Algranti (1997) identifica ainda a preocupação em educar as órfãs para o casamento. Logo, percebe-se como as Casas de Caridade de Pe. Ibiapina, em muito, se assemelhavam a outras instituições femininas existentes no país.

Vale destacar que a valorização do casamento¹⁷⁰ é um dado recorrente nos estatutos, o que leva a reflexões sobre seus significados nessa sociedade (ALGRANTI, 1997). A devoção a Maria, unida à realização do casamento das órfãs, é observada no seguinte trecho:

Fazia-se ali o Santo Mez Mariano *com muito fervor, sendo cantado maravilhosamente pelas orphans* que já tinham principio de Muzica e se preparavão para cantarem a missa no dia da consagração com solenidade que estava marcado para dar-se o *Sacramento do Matrimonio* a 3 Orphans. Foi com efeito uma grande festa (CCC *apud* HOORNAERT, 2006, p. 94).

A devoção a Maria, presente nos cânticos do casamento das órfãs, mencionada nas crônicas, revela cenas de um cotidiano pautado em valores patriarcais¹⁷¹, no qual a figura de Maria era alvo de devoção e exemplo a ser seguido, e o casamento era uma das formas de se garantir uma legitimidade social feminina. Esses valores patriarcais exemplificam aquilo que já se observou no primeiro capítulo¹⁷², ao

¹⁷⁰ A família é vista, a partir do século XVIII, como “lugar obrigatório de afetos, de sentimentos, de amor, que a sexualidade tinha como ponto privilegiado de eclosão a família” (FOUCAULT, 1988, p. 103). Essa situação não era diferente no século XIX. Assim, tal situação legitimava o casamento das órfãs, que precisava ser determinado por Pe. Ibiapina mediante a autoridade que ele exercia.

¹⁷¹ A análise específica dos valores patriarcais adequada ao contexto específico de Pe. Ibiapina se faz necessária ao se considerar que todo e qualquer conceito é renovado e prossegue produzindo efeitos no decorrer de cada contexto histórico. É necessário, portanto, adequar o conceito de patriarcado à experiência específica do grupo em questão, rompendo-se com a rigidez dos chamados conceitos químicos puros (GADAMER, 2002).

¹⁷² Rever item 1.1.2

se considerar que a condição humana tende a ser identificada com a condição de vida do homem do sexo masculino (PRAETORIUS, 1996).

A preocupação de Pe. Ibiapina em fazer dessas jovens devotas de Maria e aptas ao casamento confirma também a ideia de que, em uma sociedade de estrutura patriarcal, as crianças do sexo feminino aprendiam desde a infância a identificar o seu papel na sociedade, ou seja, a maneira que elas estão destinadas ao casamento (BEAUVOIR, 1970). Logo, tudo aquilo que é perceptível nas instituições de Caridade do Pe. Ibiapina não são fatos isolados recorrentes no Nordeste, mas condição de diversas sociedades de estrutura patriarcal que atribui as mulheres à obrigação de se casarem para adquirirem legitimidade social.

As Casas de Caridade acolhiam predominantemente meninas órfãs, entre zero e nove anos de idade; e o desejo de Pe. Ibiapina era nitidamente de contribuir para a formação dessas futuras mulheres no seio da sociedade patriarcal.

Subliminarmente, aparece, nos discursos do Estatuto, a Mariologia Clássica. Esses discursos conseguem se firmar na sociedade porque, de acordo com autores (as) como Boff (1983), Gebara (1987) e Richter Reimer (2003), Maria é vista como aquela que esteve sempre obediente à vontade de Deus e, portanto, apta a realizar afazeres domésticos próprios do casamento.

Além de possibilitar uma compreensão de costumes reivindicados pelo Estatuto que condiziam com um modelo de mulher da época almejado pelo Pe. Ibiapina e de se observar subliminarmente como a Mariologia Clássica influenciou esse discurso, pode-se constatar, no Estatuto, uma menção ao que seria necessário para se tornar uma simples beata ou uma Irmã de Caridade, conforme será pontuado e analisado no item seguinte.

3.2.1.2 *Como se tornar uma Irmã de Caridade?*

Analisar o contexto das Irmãs de Caridade é fundamental para se compreender o funcionamento das Casas de Caridade e as regras criadas por Pe. Ibiapina. Essas mulheres eram as principais responsáveis pelos cuidados de suas Casas de Caridade¹⁷³, pois eram “imprescindíveis numa instituição cuja meta era organizar a

¹⁷³ A situação das Irmãs de Caridade pode ser comparada à das freiras do Brasil no século XIX, pois eram responsáveis pelos campos da educação, saúde e assistência social (NUNES, 1997). As freiras

sociedade naquilo que ela estava mais carente: a sua subsistência” (BANDEIRA, 2003, p. 43). Descrevendo a atuação dessas mulheres, a autora observa que elas eram

Mulheres beatificadas pela crença popular na redenção divina dos pecados e das misérias. Mulheres que serviram de modelo de caridade e submissão. Mulheres que entrelaçaram as suas vidas na obra do “Padre Santo” repetindo o papel social esperado para o corpo feminino ao cumprirem o papel de zelar pela reprodução da vida e se dedicarem a cumprir os preceitos estabelecidos pelo “Paí Espiritual” (BANDEIRA, 2003, p. 64).

A descrição feita por Bandeira (2003) expressa como as Irmãs e Pe. Ibiapina se entendiam, respectivamente, enquanto mulheres religiosas e homem religioso nessa sociedade. Imbuída por valores patriarcais e religiosos, essa sociedade perpetrava, no imaginário do Pe. Ibiapina, a necessidade de fazer das Irmãs de Caridade mulheres submissas, caridosas, zeladoras da reprodução da vida e, concomitantemente, obedientes aos preceitos dele enquanto figura masculina religiosa.

Voltando-se, mais uma vez, para a análise de Geertz (1989), já introduzida no segundo capítulo, pode-se constatar a busca do Pe. Ibiapina em incutir nas Irmãs de Caridade que é concebido o valor da religião como um padrão de significados transmitido historicamente e incorporado em símbolos. Assim, sendo a religião compreendida como dotada de verdades e valores inquestionáveis, os indivíduos que adotam uma perspectiva religiosa primam por gerar compromisso nas pessoas (GEERTZ, 1989).

Esse compromisso e a ideia de verdade inquestionável podem ser constatados a partir dos artigos 6 e 8 do Estatuto das Casas de Caridade de Pe. Ibiapina, já que é perceptível, em seu discurso, a demonstração de desejo de fidelidade e dedicação por parte das Irmãs de Caridade para serem admitidas como tal:

Artigo 6º As mulheres para o trabalho não serão logo definitivamente aceitas, mas estarão na caza como em noviciado seis mezes para provarem sua conducta de amôr ao trabalho e a verdadeira religião.

Artigo 8º Essas mulheres, do trabalho, depois de cinco anos de estarem na Caza neste exercicio tendo provado boa conducta amôr ao trabalho e humildade podem ser apresentadas para serem cazadas como as orphãs quando não queiram permanecer na Caza como Irmã de caridade.

Com base nos artigos acima mencionados, evidencia-se o incentivo à perseverança do trabalho das mulheres nas Casas de Caridade. Assim, Pe. Ibiapina ori-

se dedicavam principalmente ao “trabalho educativo nos colégios, ao cuidado com doentes, crianças e velhos em orfanatos e asilos” (NUNES, 1997, p. 492).

entava em seu Estatuto que as mulheres que se dispusessem ao serviço nessas instituições, por seis meses ou cinco anos, chegariam ao patamar de mulheres do trabalho ou de Irmãs de Caridade. Era desejo do Pe. Ibiapina que essas mulheres interiorizassem os valores por ele transmitidos, a partir do Estatuto e das Máximas Morais. Ele almejou que elas detivessem consigo aquilo que Berger (1985) denominou de reabsorção da consciência do mundo objetivado, de tal modo que as estruturas daquele mundo fossem determinantes para as estruturas subjetivas de cada uma delas¹⁷⁴. Para que isso fosse possível, elas teriam como principal interlocutor Pe. Ibiapina, já que essa interiorização de valores só é possível a partir do fio tênue da conversação com pessoas importantes para a vida dos indivíduos (BERGER, 1985).

Descrevendo a função das Irmãs de Caridade, Freyre (2000, p. 769) observa que elas eram

Mães-sinhás que costuravam e ensinavam órfãs a costurar, a fazer renda, a fazer doces, flores de cera e de papel, cestos, chapéus, esteiras. Maternalismo do mais puro que, outra vez, é preciso não ser confundido com matriarcalismo embora tudo identifique que aos bispos da época a organização de Ibiapina inspirasse o receio de ser uma organização dominada pelas mulheres.

Sendo declaradamente mariano¹⁷⁵, Pe. Ibiapina inspirou-se tanto na situação precária do local como nos valores de obediência e de silêncio presentes na Mariologia Clássica para criar a ordem religiosa das Irmãs de Caridade. Essas características peculiares do perfil das mulheres escolhidas pelo Pe. Ibiapina confirmam que este, de fato, era um sujeito ativo na sociedade, pois, no dizer de Berger (1985), ao vivenciar um contexto de pobreza e de calamidade, Pe. Ibiapina percebeu que apenas mulheres que já estavam naquele contexto caótico poderiam contribuir para suas obras sociais.

No artigo 8º do Estatuto, são mencionados outros elementos sobre o perfil almejado para essas mulheres e de que modo a Mariologia Clássica foi tão influente para aquilo que era rezado nessas regras. Assim, este artigo rege sobre a necessidade da castidade para aquelas mulheres que quisessem de fato se tornar Irmãs de Caridade, uma vez que era condição essencial não se casarem ou serem viúvas.

¹⁷⁴ Rever item 2.3.

¹⁷⁵ Conforme foi visto, Pe. Ibiapina, que se chamava José Antonio Pereira Ibiapina, ao ser ordenado, pediu que o chamassem de José Antonio de Maria Pe. Ibiapina. Segundo Mariz (1997), esse fato demonstra sua devoção à mãe de Jesus.

Com relação à virgindade (daquelas que não fossem viúvas) exigida para as Irmãs de Caridade, percebe-se a implícita influência do dogma da Imaculada Conceição e da Virgindade Perpétua de Maria¹⁷⁶, pois tais dogmas apresentam Maria como isenta de pecado e virgem até mesmo após o parto.

No Estatuto, similarmente a outros Regimentos Internos de Recolhimentos de instituições de caridade¹⁷⁷, além da castidade das Irmãs de Caridade, exigia-se o amor ao próximo, a boa conduta, a humildade e a obediência. Tais virtudes, além de serem enfatizados nos artigos já mencionados, são igualmente observáveis nas características de Maria, na óptica da Mariologia Clássica.

Assim, observa-se a possibilidade de que mulheres do trabalho e Irmãs de Caridade se inspirassem na figura de Maria como personagem mítico feminino presente na Mariologia Clássica para serem fieis às determinações de Pe. Ibiapina.

Dessa forma, no decorrer deste item, ao se compreender as regras determinadas para as Irmãs de Caridade a partir do Estatuto, pode-se ter uma noção de quais funções eram atribuídas a essas mulheres e como elas se espelhavam na figura de Maria como modelo de mulher.

Por fim, é relevante destacar ainda que Pe. Ibiapina estabeleceu em seu próprio grupo de mulheres algumas relações hierárquicas¹⁷⁸ que ele desejava que fossem seguidas por todas as suas instituições. Dentre essas hierarquias, merece destaque especial a figura da Irmã Superiora¹⁷⁹, por ser aquela que era designada para observar qualquer irregularidade nas Casas de Caridade e encaminhava as queixas ao seu diretor Pe. Ibiapina, conforme ver-se-á no tópico adiante.

¹⁷⁶ “Do grego dogma, resolução, ordenação pública, lei de validade geral e princípio filosófico. O NT usa para designar as ordenanças da lei mosaica: *ton, nomon, ton entolon dogmasin*, a lei dos fundamentos na forma de ordenanças (Efésios 2.5). Na terminologia eclesiástica, dogma tem o sentido de “uma formulação de uma verdade da fé” (SHULER, 2002. p.165). Entre os dogmas marianos estão o *Theotokos*, o dogma da virgindade perpétua de Maria, o dogma da Imaculada Conceição e o da Assunção de Maria aos céus, conforme será visto com mais detalhes no último capítulo desta tese. Para maiores detalhes, veja-se: Richter Reimer (2008), Coyle (1999), Murad (2004) e Zilles (2001).

¹⁷⁷ Veja-se Algranti (1993).

¹⁷⁸ Essas relações hierárquicas existentes nas instituições de Pe. Ibiapina apresentam similaridades com outras instituições do Sul e do Sudeste do Brasil e com as instituições europeias narradas, respectivamente, por Algranti (1993), Amaral (2010) e Laven (2003).

¹⁷⁹ Em todas as instituições pesquisadas, percebe-se a atuação dessas líderes que estavam submissas a um sacerdote. Tais mulheres eram geralmente denominadas de regentes e não detinham completa autonomia nas instituições por elas coordenadas. Veja-se: Algranti (1993), Amaral (2010) e Laven (2003).

3.2.1.3 Hierarquia nas Casas de Caridade

Para organizar as instituições sob seu controle, Pe. Ibiapina se utilizou, dentre outras coisas, de hierarquias¹⁸⁰. Dentre as funções atribuídas por ele às pessoas que compunham essas relações hierárquicas, ocupavam um papel fundamental as Irmãs de Caridade Superiores. A obrigação da Superiora está disposta nos seguintes artigos:

Artigo 11º A obrigação da Superiora é fazer que todas as repartições funcionem regularmente prestando muita atenção a repartição do trabalho e ao adiantamento da Doutrina cristã.

Artigo 12º Hé sua obrigação dar todos os mezes um mapa em que declame o trabalho na casa ao Inspetor Geral assim como o adiantamento da Escola

Artigo 14º Como a superiora esta obrigada a manter a ordem para alcançar os fins da instituição pelo trabalho e educação tem direitos a empregar os meios primitivos e correctivos segundo as circunstancias e ocorrências como foi mandado no regulamento interno.

Diante de tais artigos, percebe-se como a Irmã Superiora, apesar de ser fundamental para a manutenção das Casas de Caridade sob as ordens de Pe. Ibiapina era orientada a obedecer a todas as suas determinações, informando-lhe qualquer irregularidade, mostrando, desse modo, a sua centralização e uma superioridade diante dessas mulheres. Confirma-se, portanto, a ideia de Lemos (2009) de que o homem possui um acúmulo de capital simbólico significativo diante da família, do Estado e da religião.

O prestígio da Irmã Superiora viúva Josephina Lustosa, que saiu da Casa de Caridade de Milagres para dirigir a Casa de Caridade do Crato, é observado na seguinte afirmativa:

DEUS porém inspirou ao seo servo para chamar de Milagres a jovem Viúva Josephina Ferreira que veio tomar a direção da Casa. E ao zelo infatigável desta Senhora, a sua discripção e prudência, se deve a ordem harmonia e boa direção no interior da Casa: ao mesmo tempo , que o Reverendo Director não discança em promover o melhoramento da mesma¹⁸¹.

¹⁸⁰ A hierarquia é um termo grego que, no sentido teológico e filosófico, foi empregado pela primeira vez por Dionísio de Aeropagita e que é por ele considerada como ordem sagrada, um saber e uma atividade que se apegam ao deifone ou deióide (MORA, 2001. p. 341). Analisando o sentido desse termo nas instituições de Pe. Ibiapina, percebe-se que, de fato, a hierarquia é uma ordem sagrada, um saber e uma atividade. Dela, Pe. Ibiapina se utiliza para melhor organizá-las e para manter todas as Casas de Caridade sob seu controle.

¹⁸¹ ARAÚJO, Bernardino Gomes de. História das Missões no Cariri-Novo nos anos de 1864 e 1868 PUBLICAÇÃO LITTERARIA. VRC, n.13, abril de 1869, p.7

Revestida de uma esfera sagrada na qual se menciona a inspiração divina do sacerdote, é perceptível a valorização do trabalho que deveria ser desempenhado pela Irmã em questão. Logo, os adjetivos a ela atribuídos trazem à tona aquilo que se esperava das Irmãs para obterem êxito em suas instituições. Ser discreta e ser prudente eram, nessa época, características necessárias para o bom funcionamento de instituições religiosas em geral, que condiziam com a figura de Maria como exemplo de vida. A situação específica da figura da viúva Josephina *faz com que se reflita* sobre como Beauvoir (1997) demonstra que as mulheres nessa situação, em sociedades patriarcais como a judaica, precisavam se casar imediatamente por necessitar estarem sob a tutela masculina. Sendo assim, a forma como Josephina se voltou para a vida religiosa com tanto zelo, como mencionado pelo sacerdote, provavelmente estava relacionada ao seu anseio de garantir sua legitimidade social como mulher.

É interessante observar que Pe. Ibiapina desejava que as órfãs considerassem as Superiores como verdadeiras mães, a fim de que elas pudessem ser obedecidas. Assim, desejava-se que as Superiores, além de mães, fossem mulheres castas, tendo comportamento semelhante ao de Maria, conforme a visão difundida pelos estudiosos da Mariologia Clássica, em que a figura dela era sacralizada, principalmente a partir de elementos como a castidade e a maternidade. Tais elementos se contrapõem consideravelmente à figura de Eva, já que, “[...] embora Eva não seja responsável pela Queda, continua sendo a tentação ou veículo para o pecado, na explicação de Agostinho. A conduta dela mostra que, se a mulher tivesse devidamente permanecido subordinada ao homem, os seres humanos não teriam sido excluídos do paraíso” (SCHOTT, 1996, p. 76).

O cargo de Superiora era ocupado por mulheres ricas da região. Isso ocorre, provavelmente, pelo prestígio social que estas detinham ao ocupar tal função. Isso demonstra que geralmente, tal como em outros recolhimentos e conventos, a classe social determinava a função de cada uma das Irmãs nas Casas de Caridade. A Irmã Cândida Cunha é outro exemplo de Superiora que, ao ficar viúva, voltou-se para o cuidado de uma das instituições de Pe. Ibiapina, a Casa de Caridade Santa Fé.

Essas mulheres precisavam ser tolerantes com aquelas que demonstrassem arrependimento¹⁸² de suas “más” ações, pois, ao se analisar o que está disposto no

¹⁸² Supõe-se que as figuras que habitavam o imaginário de tais mulheres eram Eva e Maria. No universo católico, a desobediência é constantemente atribuída a Eva, opondo-se, conseqüentemente, à

Regulamento Interno¹⁸³, pode-se constatar que as mulheres que desobedecessem às pessoas que estavam sujeitas ao Estatuto teriam oportunidade de recomeçar caso se mostrassem arrependidas. Contudo, após a terceira advertência, essas mulheres ou órfãs seriam expulsas da instituição, conforme consta nos artigos 15 e 16 do Estatuto das Casas de Caridade de Pe. Ibiapina. .

As mulheres que fossem obedientes, prudentes e silenciosas, ou seja, que tivessem valores próprios da figura de Maria, segundo a Mariologia Clássica, eram convidadas a participar do Conselho das Mulheres Prudentes¹⁸⁴, conforme está descrito entre os artigos 17 a 23.

De acordo com esses artigos, Pe. Ibiapina exigia a publicação em ata dessas reuniões, com dia, mês, ano e assinatura das Irmãs de Caridade. O fato de essas reuniões ocorrerem no mínimo quinzenalmente permitia a Pe. Ibiapina conhecer de perto os problemas de suas instituições. Assim, dificilmente alguma delas fugiria de seu controle. Vale destacar que, mesmo sendo exigida por ele, nenhuma dessas atas foi encontrada entre os documentos de Santa Fé¹⁸⁵.

Padre Ibiapina reconhecia tanto a relevância do papel da Irmã Superiora que determinava que o Conselho elegeisse uma Vice-Superiora que estivesse imbuída de valores religiosos da instituição. Para tal escolha, buscava-se, a partir do que está disposto no Estatuto, que as Irmãs de Caridade orassem muito na capela antes de tomarem a decisão mais propícia e elegerem a Vice-Superiora por maioria dos votos.

Há, portanto, uma ritualização do Conselho das Mulheres Prudentes, uma vez que a escolha da Vice-Superiora requeria orações contínuas na Capela, a fim de que tomassem a decisão conforme a vontade divina. Percebe-se, portanto, que há

figura de Maria. Dessa forma, conforme Delumeau (1993), Richter Reimer (2005) e Rosble (2006), há, no imaginário cristão, uma contraposição entre essas duas figuras mitológicas, já que, enquanto Maria é tida como modelo de mulher, Eva é vista como motivo de queda.

¹⁸³ O Regulamento Interno faz parte do conjunto de regras criado por Pe. Ibiapina para exercer forte controle sob as Casas de Caridade. Nele, há determinações sobre quais atividades deveriam ser desenvolvidas diariamente nas Casas de Caridade. Em razão de sua relevância, será dedicado um item específico para sua análise.

¹⁸⁴ De acordo com o Estatuto das Casas de Caridade, o Conselho das Mulheres Prudentes trata-se de todas as mulheres da casa que quinzenalmente se reuniam para observar as principais dificuldades dessas instituições (Artigo 20). Esse conselho se assemelha àqueles existentes nos conventos de Veneza. Tal como as Casas de Caridade, a presença do patriarca se fazia fundamental na aprovação de tal escolha (LAVEN, 2003).

¹⁸⁵ Todas as cartas, Estatuto, Regulamento Interno e outros documentos estão no centro de documentação do Santuário de Santa Fé, em Arara (PB). Porém, essas atas não foram encontradas nesse acervo.

um revestimento do sagrado orientado por Pe. Ibiapina para tais mulheres nas ocasiões em que porventura fosse necessário escolher a liderança mais apropriada.

Vale destacar que a hierarquia não estava restrita à Irmã Superiora, pois, conforme consta no Estatuto, acima da Superiora estavam a Visitadora¹⁸⁶ e o Inspetor Geral. Anualmente, a Visitadora deveria ir pessoalmente às Casas de Caridade e relatar, com precisão de detalhes, como estava o andamento das instituições lideradas por Pe. Ibiapina. As funções da Visitadora¹⁸⁷ e do Inspetor Geral podem ser vistas nos artigos abaixo:

Artigo 25° Haverá uma visitadora que é a Superiora das Superiores; porque corrige os defeitos da Caza, dá os regulamentos que devem ser guardados remove as Superiores e as admite se tanto for mistér quando a bõa ordem e prosperidade das Cazas o desmandem.

Se, porém houver rebeldia ou desobediência a visitadora por este acto será a Caza abandonada e posta fora do circulo das Cazas da minha Instituição.

Artigo 26° Haverá um inspetor geral que fará às vezes do instituidor em socorrer as Cazas, dirigi-las, plantar o sistema do trabalho e uniformizar todas as cazas em moralidade religiosa e no trabalho.

Artigo 27° A superiora nos casos graves recorrerá ao Inspetor Geral ou a Visitadora reclamando providencia como para mandar Mestra se lhe falta, se a Superiora está doente e periga a marcha da Caza, ou qualquer providencia extraordinaria que seja mistér para salvar a Caza.

Na análise feita por Bandeira (2003, p. 86), a autora menciona a questão das diferenças existentes entre a Visitadora e as demais Irmãs. Para ela, tais diferenças “se estabeleciam e se estabelecem nas desigualdades entre as classes e, mais além, nas desigualdades entre as raças, ‘atomizando’ o poder”. Logo, ocupavam tais funções pessoas de classes privilegiadas, deixando claro que, mesmo no interior das instituições de Pe. Ibiapina, refletia-se de forma suave as relações de poder tecidas na sociedade.

Constantemente vigiadas a partir de uma burocracia interna, as Casas de Caridade estavam sob o controle de Pe. Ibiapina, que as monitorava do local em que estivesse.

¹⁸⁶ A presença de uma pessoa incumbida de visitar instituições religiosas também pode ser contemplada na instituição medieval FVH (Forma de Vida do Cardeal Hugolino, 1219). Contudo, o diferencial era que, no caso da FVH, o visitador se tratava de uma figura do sexo masculino que tinha encargos semelhantes àqueles direcionados às Visitadoras das instituições de Pe. Ibiapina (SILVA, 2012, p. 8)

¹⁸⁷ Em uma nota no Jornal *VRC*, pode-se conferir na Casa de Caridade do Crato todo o respeito e a visão da Visitadora como mãe espiritual, já que se solicita que sejam tributados respeito espiritual tal como São João no deserto da Palestina. Há, portanto, nesse trecho uma apologia a perícopes bíblicas com o provável intuito de garantir a legitimação do discurso. (*VRC*, Ano I, domingo, 24 de outubro de 1869).

A hierarquia é perceptível nos pequenos gestos, de modo que interfere até na forma como Pe. Ibiapina orientava que essas mulheres se dirigissem à missa. Logo, era solicitado que elas deveriam caminhar até à Igreja¹⁸⁸, seguindo uma ordem sequenciada determinada por Pe. Ibiapina no Regulamento Interno¹⁸⁹:

Em frente vão as orphãs mais pequenas em tamanho, depois das orphãs seguem-se as pensionistas, depois delas as mestras, depois destas a Ilustre companhia do trabalho de vestido preto e manto branco, no fim a superiora e demais Irmãs de Caridade da Casa (PE. IBIAPINA *apud* MARIZ, 1997, p. 291).

A ida à missa, portanto, seguia uma sequência hierárquica, orientada por Pe. Ibiapina, na qual se cumpria um ritual em relação à forma como as Irmãs e as órfãs deveriam adentrar a Igreja. Assim, a Superiora deveria entrar por último junto às Irmãs de Caridade, tendo, portanto, reconhecido lugar de destaque. Além disso, constatava-se ainda que Pe. Ibiapina determinava quais as vestimentas¹⁹⁰ deveriam ser utilizadas. Provavelmente, o controle da vestimenta era uma forma de manter uma considerável rigidez sobre o papel de cada uma das Irmãs em suas instituições e de fazer delas mulheres com características diferenciadas perceptíveis na sua roupa.

É inegável que Pe. Ibiapina valorizou o papel das mulheres nas suas instituições, tanto como formadoras da educação das órfãs quanto em funções administrativas. Como ver-se-á no item 3.5, apesar de contar com a presença de beatos, eles eram apenas mensageiros que buscavam verbas em outras localidades quando as instituições necessitavam (HOORNAERT, 2006). Della Cava (1976, p. 31) descreve Pe. Ibiapina como aquele que “popularizou as ordens com as Beatas, pessoas que se consagraram ao serviço de Deus por amor aos pobres. A partir de então a Casa de Caridade foi perdendo o sentido pejorativo”.

Enfim, o Estatuto das Casas de Caridade de Pe. Ibiapina cumpriu um papel relevante ao manter as Irmãs de Caridade e as órfãs sob controle e por trazer à tona

¹⁸⁸ Na Casa de Caridade de Santa Fé, especificamente, após ficar paralisado, no ano de 1876, Pe. Ibiapina continuou participando das celebrações e, para tanto, “mandou fazer uma cadeirinha de 4 rodas e nella hia levado à capella do Cemitério da Caridade assistir às devoções que todos os dias ali fazião a gente da caridade” (VICTORIA *apud* HOORNAERT, 2006, p. 92). No espaço da Casa de Caridade Santa Fé, Pe. Ibiapina morava isolado da Casa, ou seja, seu quarto não estava sequer no interior dessa instituição. Assim, no silêncio da disposição do local, compreende-se como Pe. Ibiapina temia se aproximar do sexo oposto e estava constantemente atento à sexualidade das Irmãs de Caridade e a sua própria sexualidade.

¹⁸⁹ O próximo item apresentará mais detalhes sobre o Regulamento Interno.

¹⁹⁰ Essas vestimentas adequadas às ordens religiosas e à vida de mulheres nos recolhimentos específicos podem ser contempladas nas Filhas de Maria, nas Freiras Europeias e nos Recolhimentos do Rio de Janeiro. Veja-se: Amaral (2010), Laven (2003) e Algranti (1993).

as atribuições cabíveis desde as órfãs até à Visitadora. Entretanto, apenas esse documento não seria suficiente para que essas mulheres estivessem sujeitas a esse ideário. Por essa razão o Regulamento Interno é também um documento crucial, no qual se detalham com maior precisão as regras que órfãs e Irmãs de Caridade deveriam seguir no decorrer de um dia.

3.2.2 O Regulamento Interno das Casas de Caridade

Analisando-se o Regulamento Interno das Casas de Caridade criado por Pe. Ibiapina, percebe-se que ele comprova de forma mais contundente a devoção à Maria e a busca por fazer dela um modelo a ser seguido pelas Irmãs de Caridade.

Tal Regulamento trata do estabelecimento de normas criadas para serem cumpridas, diariamente, pelas Irmãs de Caridade e órfãs, através de uma delegação de funções que deveriam ser cumpridas rigidamente em horários preestabelecidos, em que o toque da campá¹⁹¹ indicava a mudança de atividade. Percebe-se, na aparência inocente de cada item do Regulamento Interno, uma verdadeira “anatomia política do detalhe” (FOUCAULT, 1988, p. 119). Logo, há uma minuciosa preocupação do Pe. Ibiapina com cada elemento do cotidiano das Casas de Caridade que vai desde as atividades rotineiras às mais complexas.

Observa-se, a partir do Regulamento Interno, que era recomendado pelo Pe. Ibiapina que a rotina das Casas de Caridade tivesse início às 5h da manhã, mas, antes disso, às 4h30¹⁹², a Irmã do Coro era orientada a preparar a Capela, “limpan-

¹⁹¹ O toque da campá é uma expressão encontrada em vários livros que se referem ao cotidiano do período colonial e imperial e diz respeito ao toque do sino que controlava o cotidiano das pessoas, e, em especial, das Casas de Caridade de Pe. Ibiapina. De acordo com Archimedes Cavalcanti (1971) e Cascudo (1974), esse toque fazia parte da rotina das cidades interioranas, como as do interior da Paraíba.

¹⁹² Conforme Foucault (1996), as disciplinas se tornaram fórmulas gerais de dominação no decorrer do século XVII e XVIII e, por isso, pode-se observar que a disciplina existente nas Casas de Caridade de Pe. Ibiapina condizia com a realidade dos conventos, exércitos e oficinas. A disciplina faz com que o corpo, além de sujeitado, seja obediente e útil para aquele que o domina, a partir de uma política de coerções. Assim, nesta pesquisa, observa-se a manipulação de gestos e comportamentos por parte de todos os grupos já mencionados. A disciplina fabrica corpos submissos e exercitados, ou seja, corpos dóceis. Por isso, a coerção disciplinar tem a capacidade de estabelecer no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação consideravelmente acentuada (FOUCAULT, 1996). Essa dominação aparece na sutileza dos gestos aparentemente inocentes que, apesar disso, são capazes de consolidar a mutação do regime punitivo na época contemporânea. Esses detalhes são fundamentais e dizem respeito a características comuns ao olhar teológico e ascético que baseia a educação cristã e que, concomitantemente, fundamenta a pedagogia escolar ou militar. Nessa lógica, para o homem e a mulher disciplinados ou para aquele considerado como “verdadeiro” crente nenhum detalhe pode ser visto como indiferente, de tal forma que a mística do cotidiano está diretamente associada à disciplina do detalhe.

do o altar, tirando das velas a cêra que se derrame, raspando, ornando flores do Altar, tendo água limpa na bacia e toalha sempre limpa, engomada e cheirosa como deve ser toda roupa da Igreja”¹⁹³ (PE. IBIAPINA *apud* MARIZ, 1997, p. 287).

De acordo com o que está disposto no Regulamento Interno, nas Casas de Caridade, orientava-se que se fizesse a oração matinal que se dava com um Salmo de Davi¹⁹⁴, um louvor a Deus, finalizando com o ato de fé, esperança, caridade e contrição. Adiante, havia a orientação para que se recitasse o Ofício Divino e do Ofício de Nossa Senhora da Conceição, da Ladainha, da Salve-Rainha, do Senhor Deus Misericórdia. Aos domingos e dias santos, alertava-se para a necessidade de se fazer a junção dos Benditos¹⁹⁵ de Glória das Virgens e da Conceição de Maria. O bendito da Conceição de Maria é mencionado no VRC:

Bendito e louvado seja
A conceição de Maria,
Que a nós encheu de glória
E a terra de alegria

A serpente tentadora
Do infeliz homem sentia
Posar-lhe sobre a cabeça
A Conceição de Maria.

Condoído vendo Deus
Que Adam na culpa cahia
Sobre os Anjos fez brilhar
A Conceição de Maria

Na Judéa afortunada
Nova era principia
No dia 8 de dezembro
A Conceição de Maria.

¹⁹³ É importante observar que todo o zelo para com o altar se deu pela presença direta ou indireta de um mito, um rito e de símbolos religiosos. Por mito entende-se uma história investida de sagrado que narra fatos primordiais e que trazem explicações religiosas para a vida dos indivíduos (ELIADE, 1972). O rito é a repetição de um mito. Exemplo disso está na maneira como, na missa, traz-se para a comunidade a Santa Ceia, buscando reviver o mito narrado na *Bíblia*. Esse reviver a Santa Ceia proporcionada pela missa é chamado de rito por conseguir, respectivamente, *dizer* e *fazer*. Nos ritos, aparecem ainda os símbolos religiosos. No caso específico da narrativa em questão, podem-se mencionar como símbolos os objetos cuidados zelosamente pela Irmã do Coro, ou seja, a vela e o altar, por ligarem as pessoas ao sobrenatural (ROCHER, 1971).

¹⁹⁴ Apesar de não ser mencionado em sua especificidade, a referência a um salmo de Davi demonstra a existência de reapropriações de perícopes bíblicas para o contexto das regras criadas por Pe. Ibiapina. Nota-se ainda como pode ser confirmada a ideia gadameriana de que “o intérprete e o texto possuem cada qual seu ‘próprio’ horizonte e todo compreender representa uma fusão desses horizontes. A contribuição produtiva do intérprete é parte inalienável do próprio sentido de compreender” (GADAMER, 2002, p. 132). Assim, há por parte do sacerdote uma interpretação de Pe. Ibiapina do salmo de Davi de acordo com o seu próprio horizonte.

¹⁹⁵ Cascudo (1976), analisando a religiosidade popular nordestina, define os benditos como cantos religiosos com que são acompanhadas as procissões e as visitas ao Santíssimo Sacramento (local no qual se exhibe a hóstia consagrada, que para os católicos é o próprio corpo de Cristo).

Estremeça todo inferno,
 Calle a sua phantasia
 Que do ceu nos trouxe a chave
 A conceição de Maria

Parabéns humanidade
 Toda noite torna um dia
 No ditoso ventre d'Anna
 A Conceição de Maria

Nossas vozes em triumpho
 Entoamos com alegria
 Nesta e na outra vida
 A conceição de Maria
 Amen, louvemos, amen
 Quer de noite, quer de dia
 A nossa estrela matutina
 A Conceição de Maria

A Conceição de Maria
 Nos abra a porta de lus
 Por ella entremos todos
 Pra sempre- Amem, Jesus.

Olhando para o exemplo do bendito da Conceição de Maria, percebe-se a presença de dois grandes arquétipos, ou seja, Jesus e Maria, e também de imagens que aparecem no texto em contínua contraposição. Logo, bem e mal, céu e inferno aparecem no cântico entoado nas instituições de Pe. Ibiapina. O bendito em questão se trata também de um louvor harmonizador e de uma busca por suavizar aquilo que é tido como mal por algo que se transformaria em bem. Dogmaticamente, a Imaculada Conceição vem para regenerar aquilo que Eva havia destruído. Assim, ela é modelo para a mulher virtuosa que, com suas virtudes, chama as “outras” mulheres (serpentes como Eva) a se regenerarem. Essa imagem é um dos pilares do sistema patriarcal e aparece fortemente no século XIX por ser um dogma contemporâneo do verso em questão. Notoriamente, ocorre uma adequação do dogma mariano da Imaculada Conceição e de passagens bíblicas referentes à Mãe de Jesus ao contexto em questão, reforçando a ideia das ressignificações constantes das narrativas bíblicas diante de contextos socioculturais variados. A *Bíblia* se atualiza constantemente e, com isso, dá um novo sentido para pessoas que vivenciam dificuldades particulares a cada cultura.

A partir dessa e de outras orações, percebe-se a existência de uma busca constante de aproximação com o céu em detrimento da terra. Em todas as orações suscitadas por Pe. Ibiapina é recorrente a presença de imagens carregadas de ele-

mentos que trazem menções ao bem e ao mal, ao céu e ao inferno e à luz e às trevas.

As Irmãs de Caridade eram convidadas diariamente a evocar Maria como alvo de sua devoção, enfatizando sua virgindade¹⁹⁶ e conceição. Essa situação movia provavelmente a vida espiritual de cada uma delas. De fato, a intenção de Pe. Ibiapina era de que tais valores fossem tomados como exemplo para as vidas das Irmãs diariamente.

Além disso, podem ser encontradas no Regulamento Interno determinações sobre as funções que cada Irmã de Caridade deveria ocupar, já que nele se estabelecia inclusive a função da Irmã Roupeira, das Mestras, das Cozinheiras e da Irmã Superiora.

No Regulamento Interno, fica mais evidente a função da Irmã Superiora, já observada a partir do Estatuto (item 3.2), pois nele se determina que era função da Superiora observar todo o movimento das Casas de Caridade, recebendo e lendo todas as cartas recebidas e remetidas pela instituição.

Analisando o Regulamento Interno, observa-se como dificilmente as órfãs ou demais Irmãs de Caridade conseguiriam fugir das regras estabelecidas sem que sofressem punições, pois o respeito à Superiora era tido como uma atitude essencial para se permanecer nas Casas de Caridade, uma vez que consta a seguinte afirmativa no Regulamento Interno:

A obediência á Superiora é a primeira obrigação da Caza e todas as pessoas da Caza a respeitarão como Mãe que representa um poder celeste, a falta portanto nesta parte é grande que além do correctivo se tomará nota e me dirigirão em qualquer parte que estiver e ao capelão confessor da Caza em todo cazo para negar-lhe a comunhão. E se fôr adeante a Soberba a Irmã Superiora a separa de toda a comunidade proibindo toda comunicação com as outras sob pena de desobediência a quem transgredir (REGULAMENTO INTERNO *apud* MARIZ, 1997, p. 288).

Também no Regulamento Interno é perceptível o caráter materno desejado para a Superiora, exigindo-se das órfãs e das Irmãs de Caridade respeito como se fosse uma mãe e uma autoridade sacralizada a partir do poder celeste a ela conferi-

¹⁹⁶ Refletindo sobre virgindade a partir de uma história da recepção, Ranke-Heinemann (1999, p. 43-44) observa que “O profeta Isaías referiu-se no século VIII a. C. a uma moça que conceberia. O Novo Testamento começou a plasmar essa afirmação na metáfora da concepção virginal como uma expressão da iniciativa especial de Deus na criação e na existência de Jesus. Nos séculos seguintes essa metáfora foi elaborada numa descrição detalhada da virgindade permanente de Maria, antes, durante e depois do nascimento de Jesus. Por coincidências, esse desenvolvimento da metáfora da concepção virginal também fez crer – e essa a consequência mais grave do processo de historicização – que Deus é uma espécie de homem, pois lida com Maria de forma quase masculina”.

do. A partir dessa cláusula, percebe-se ainda a força que tem a excomunhão no imaginário católico, já que Pe. Ibiapina castigava dessa maneira aquelas que desobedecessem à Superiora (MARIZ, 1997).

É interessante destacar que Pe. Ibiapina fazia questão de ser informado sobre o desvio de conduta de qualquer pessoa que estivesse em suas instituições e, ainda, que o isolamento era a punição mais veemente que ele realizava, caso a pessoa permanecesse desobedecendo à Superiora.

No caso de Santa Fé, Mariz (1997) destaca que, além do caráter materno atribuído à Superiora, há a peculiaridade de que apenas mulheres ricas ou que já tinham sido órfãs da própria instituição exerceriam essa função.

O silêncio exigido pelas Superiores, sob as ordens de Pe. Ibiapina, era tão relevante que, conforme consta no Regulamento Interno, ele não admitia conversas públicas ou no interior das Casas de Caridade, ou seja, na frente da Irmã Superiora ou em lugares mais reservados. No caso das pensionistas, os pais poderiam visitá-las, mas isso deveria ser agendado previamente em local e horário específicos.

A rigidez de horário, tal como em outras instituições religiosas¹⁹⁷, também é perceptível ao se constatar o estabelecimento do horário das refeições, já que às 8:00 servia-se o almoço, às 12:00 o jantar, e às 19:30 a ceia. Para tanto, o toque da campá¹⁹⁸ indicava para a comunidade tais horários. Outro fato interessante está no incentivo à leitura da vida dos santos ou de algum livro piedoso¹⁹⁹ durante o jantar. Além disso, a Superiora precisava observar atentamente o refeitório para evitar dispersão.

Sobre os horários, é possível observar três funções nas instituições destacadas por Foucault (1988, p. 127), ou seja, a de estabelecer censuras, obrigar as ocupações determinadas e regulamentar os ciclos de repetição. Cada uma delas é perceptível nas Casas de Caridade, no momento em que se regula cada função de quem lá residia, ao buscar impedir as possíveis dispersões nas atividades cabíveis

¹⁹⁷ As Filhas de Maria atuaram em Recife no início do século XX. Elas são exemplos de religiosas que, similarmente às Irmãs de Caridade, primavam pela rigidez do horário. O Regulamento Interno das Filhas de Maria estava subdividido em regras diárias, semanais, mensais e anuais (AMARAL, 2010).

¹⁹⁸ Conforme Cavalcanti (1972), era costume, no século XIX, o toque do sino conduzir os horários das pessoas. Trazendo essa realidade para as Casas de Caridade, Pe. Ibiapina almejava ter o controle de seu interior.

¹⁹⁹ Essa busca por ler sobre a vida de um santo ou algum livro piedoso faz refletir sobre como Pe. Ibiapina de fato buscou fazer com que, em suas instituições, houvesse referenciais de santidade para as religiosas que lá dedicavam sua vida.

ao horário específico e distribuía-se aquilo que deveria ser executado durante a semana.

Com Perrot (2005), constata-se que a conduta das Irmãs de Caridade desejada pelo Pe. Ibiapina condizia com o estilo de sociedade patriarcal do século XIX, no qual as mulheres deveriam permanecer obedientes, silenciosas e submissas aos seus maridos, pais e irmãos mais velhos. Tal silêncio ia além do calar, pois dizia respeito aos gestos e à expressão facial. Assim, o silêncio era acompanhado sempre de oração, pois, conforme consta no Estatuto, as mulheres se dirigiam à capela depois das refeições.

Dessa maneira, após o jantar, orientava-se para a necessidade de se agradecer a Deus e tomar a benção²⁰⁰ da Superiora. Contudo, antes de se servir a comida, o líder religioso orientava que era preciso seguir para a capela, a fim de se rezar a Prima do Ofício Divino²⁰¹, uma Salve-Rainha a Nossa Senhora, uma Ave-Maria e a oração de São Bernardo ou o *Memorare*. A oração de São Bernardo ou *memorare* é uma oração traduzida do latim:

Lembrai-vos, ó Píssima Virgem Maria, de que nunca se ouviu dizer, que algum daqueles que tenha recorrido à vossa clemência, implorado a vossa assistência, reclamado o vosso socorro, fosse por vós abandonado. Animo eu, pois, com igual confiança, a vós, Virgem das Virgens, como Mãe recorro, de vós me valho e gemendo sob o peso de meus pecados, me prosto a vossos pés. Não desprezeis as minhas súplicas, ó mãe do Verbo de Deus humanado, mas dignai-vos de as ouvir propícia e de me alcançar o que vos rogo. Amém. (APOSTOLADO SOCIEDADE CATÓLICA, 2008).

As orações introduzidas no seio dessas instituições indicam como, a partir de uma história da recepção, a *Bíblia* e a tradição católica são ressignificadas constantemente e adequadas a cada contexto. Essa situação é justificável no momento em que se pensa como:

Reproduzir é também compreender, mesmo que seja mais o que isso. Não se trata de uma criação completamente livre, mas simplesmente daquilo que tão bem expressa a palavra 'apresentação', por meio da qual a compreensão de uma obra já consolidada eleva a uma nova realidade (GADAMER, 2002, p. 18).

É nessa compreensão diferenciada que se nota a presença de uma releitura da *Bíblia* por parte do grupo em questão. Assim, as evocações a Maria servem de

²⁰⁰ A atitude de reverência perante a Superiora, ao se pedir a benção para ela, mostra o desejo de Pe. Ibiapina de que as Irmãs de Caridade e órfãs tivessem respeito por ela. Tal situação é justificável por ser essa mulher a pessoa responsável pelo adiantamento das atividades e por transmitir-lhe as dificuldades enfrentadas pelas suas instituições.

²⁰¹ A prima corresponde à primeira oração do dia prevista no Ofício Divino. Ela costumava ser recitada às seis horas da manhã. A oração encontra-se na íntegra nos Anexos.

orientação diária para as práticas sociais de Irmãs, Beatas e órfãs, homogeneizando as crenças ali existentes.

Tais situações nos faz refletir sobre os conceitos de *ethos* e de visão de mundo pensados por Geertz (1989, p. 66-67), já que as normas do Regulamento Interno revelam a busca por uma representação²⁰² de um “tipo de vida adaptado ao estado de coisas” e que este, enquanto visão de mundo, consiste “em uma imagem de um estado de coisas considerada como verdadeira” que está na visão do Pe. Ibiapina, especificamente, bem arrumado “para acomodar a vida de tais mulheres que estavam sob esse Regimento”.

Cumprindo-se um horário rígido dotado de um arcabouço simbólico, conforme o Regulamento Interno, é determinado que às seis horas da tarde se rezaria o terço²⁰³ e que a Irmã do Coro era a mulher encarregada por essa atividade, a qual sofria algumas modificações de acordo com o dia da semana. Padre Ibiapina, portanto, fazia a seguinte recomendação:

Dirijem-se todas ao têrco que será nas segundas, quartas e sextas feiras, a Novena de São Gregório pelas almas do purgatório²⁰⁴ nos outros dias, nas terças e quintas o têrco contemplado, nos sábados o Officio de Nossa Senhora da Conceição cantado, Ladainha e Salve Rainha. Estabeleço por todo o anno o Lausperene²⁰⁵. No sabbado, de duas em duas horas 6 orphãs ou Irmãs de Caridade estarão na Capella louvando a Deos até o amanhecer do domingo, cantando tudo que possa honrar e glorificar a Mãe de Deos. Abrese o Lausperene com o Salmo de David as orphãs de menor idade comecem as horas mais convenientes e as outras as horas mais adeantadas.

As determinações de Pe. Ibiapina expressas no trecho em destaque revelam ainda variações de atividades existentes de acordo com o dia da semana. Nota-se, portanto, uma busca por fazer com que Irmãs de Caridade e órfãs fossem extremamente devotas à mãe de Jesus. Tal exigência de devoção chegava ao cume no

²⁰² A análise do grupo de Pe. Ibiapina se faz necessária porque as representações podem ser consideradas como incomensuráveis para outros grupos que não detêm o mesmo arcabouço simbólico (MOSCOVICI, 2001).

²⁰³ Como já foi visto no capítulo inicial, a oração do terço, numa ótica durandiana, revela que o sofrimento humano é vencido pela ressurreição. Logo, essa oração revela esperança nos momentos de dificuldades enfrentadas no cotidiano das Casas de Caridade. É importante destacar, ainda, que a oração do terço traz também traços de uma história da recepção ao memorar em cada mistério passagens do Evangelho ligadas à devoção a Maria, que é tão cara à tradição católica.

²⁰⁴ Sobre o purgatório, há maiores detalhes na obra de Ariès (1981).

²⁰⁵ Do latim, *laus* significa perene, louvor perene. No catolicismo, adoração permanente, nas igrejas de uma cidade, da hóstia consagrada (SHÜLER, 2002, p.270).

momento em que Pe. Ibiapina estabeleceu que as órfãs cantassem louvores à Maria²⁰⁶ aos sábados até o amanhecer do domingo.

A preocupação de Pe. Ibiapina no que tange à conduta mariana também é observável ao solicitar que fosse feita uma palestra diária nas Casas de Caridade e que essa deveria ser conduzida pela Irmã Superiora ou por alguma Irmã por ela designada. O tema da palestra evidenciava aquilo que Pe. Ibiapina almejava para essas Irmãs de Caridade. Ele afirma que essa palestra tinha como função:

Explicar algum ponto que traga em proveito corrigir uma falta, vício ou uma tendência das Irmãs de Caridade, combatendo com a doutrina com razões bem naturais mostrando o inconveniente, por exemplo, da Soberba, preguiça, desobediência, pouco zelo no trabalho, vaidade, descrédito na Casa na obra mal feita nella, enfim tudo que pode corrigir e ilustrar as inteligências e tocar os corações, mostrando a perda que há nisso para o publico, para a subsistência da casa e sobretudo para Deos (PE. IBIAPINA *apud* MARIZ, 1997, p. 290).

A palestra sugerida pelo Pe. Ibiapina, além de fazer conhecer aquilo que era almejado como comportamento adequado para as Irmãs de Caridade, demonstra como ele precava as Superiores em caso de elas se depararem com aquelas que desobedecessem as suas regras. Essa suposição do líder religioso demonstra ainda que eram de seu conhecimento as dificuldades enfrentadas nas Casas de Caridade de se fazer obedecer no interior de suas instituições e, concomitantemente, abre margem para que se questione sua total autoridade diante das Casas de Caridade, já que provavelmente algumas delas se desviaram de suas funções.

Conforme o Regulamento Interno, a obediência, o silêncio, a simplicidade e a disponibilidade eram qualidades fundamentais para quem fazia parte das Casas de Caridade como órfã ou Irmã de Caridade.

A ligação entre os valores morais e a figura de Maria é comprovada não apenas a partir de uma análise dos valores da Mariologia Clássica, mas pelo próprio discurso de Pe. Ibiapina, ao afirmar que orientava as Irmãs sobre a necessidade de se desenvolver o pensamento que todas haviam trazido a Casa, isto é, que deveriam ser Santas, ultimando-se com a oração à SS. Virgem Maria e ponderando que essa oração deveria ser feita segundo a inspiração que Deus desse a cada uma delas individualmente (PE. IBIAPINA *apud* MARIZ, 1997, p. 290).

²⁰⁶ O louvor dirigido a Maria certamente comprova que Pe. Ibiapina via Maria como um exemplo a ser seguido pelas Irmãs de Caridade e órfãs.

A oração espontânea²⁰⁷ a Maria, solicitada por Pe. Ibiapina revela como a mãe de Jesus, mais que alvo de devoção e de proteção, era tida por ele como modelo de mulher para as Irmãs de Caridade.

Provavelmente essa é a passagem do Regulamento Interno em que se pode registrar com maior veemência a visão de Maria como modelo almejado pelo Pe. Ibiapina para as mulheres das Casas de Caridade, de modo que o sentimento por Maria inculcado pelo líder religioso ia além da devoção.

Essa situação é justificável ao se considerar que Maria foi uma das poucas figuras femininas que alcançaram o estado de mito e que percorreu a cultura ocidental profundamente, mesmo que algumas vezes de forma imperceptível (FORTE, 1991).

Esse rio subterrâneo e imperceptível da influência mariana é manifestado na sutileza desse discurso que pede às Irmãs que orem a Maria para conseguirem a graça de alcançar as virtudes a ela atribuídas: castidade, silêncio e obediência.

Assim, vendo Maria dessa forma, Pe. Ibiapina afirmava que essas mulheres deveriam buscar a santidade como ela.

No Regulamento Interno, orientava-se que, ao término do dia, órfãs e Irmãs de Caridade deveriam relatar cenas do seu cotidiano, recolherem-se em seus aposentos, fechando as Irmãs de Caridade todas as portas. Com isso, observa-se o zelo e o cuidado que se deveria ter nessas instituições, perceptíveis no Regulamento Interno, além da busca pelo controle no momento em que Pe. Ibiapina solicitava que todas elas falassem diariamente sobre as atividades desenvolvidas.

A relevância do Regulamento Interno pode ser constatada ainda na maneira como ele narra sobre algumas funções dessas mulheres nas Casas de Caridade, ou seja, as funções de mestra e de porteira. Ambas as funções eram consideradas como nobres, pois enquanto a mestra era a responsável pela educação das crianças, a porteira²⁰⁸ precisava ser receptiva àqueles que se dirigissem aos aposentos das ins-

²⁰⁷ No parágrafo 5 do Estatuto Primeiro do Recolhimento das órfãs da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro, foi identificada por Algranti (1997) a necessidade de se fazer uma oração mental diária de no mínimo uma hora. Com isso, percebe-se que a busca incessante pelo contato com o divino era comum em outras instituições femininas voltadas para as órfãs.

²⁰⁸ A importância das porteiras é observada em outras instituições religiosas. No Estatuto da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro, por exemplo, orienta-se que: "Pertence ao ofício de Porteira a guarda da porta da rua do Recolhimento, a qual se lhe recomenda muito advertindo-se-lhe a estreita conta que há de dar a Deus, se por sua culpa suceder alguma ofensa do mesmo Senhor. Não abrirá a dita porta, se não de dia depois de estar o sol fora, e logo às Aves Marias terá cuidado de a fechar, e sem mais demora entregar as chaves à Regente, e se houver caso de tão grande necessida-

tituições de caridade; e deveria, portanto, ser uma mulher de confiança da Irmã Superiora.

Nos cânticos entoados nas missas, orientava-se que as cantoras entoassem o hino Glória das Virgens e o hino *Tota Pulchra*²⁰⁹, caso o sacerdote se atrasasse. Antes disso, as mulheres eram orientadas a ficar próximas das órfãs e pensionistas e a rezar pela caridade e pelos seus benfeitores. A importância dessa pureza para tais religiosas é transparecida em um verso de inauguração da Casa de Caridade de Milagre:

Jovem donzela que teme
Do mundo a torpe maldade
Vem guardar sua pureza
Na Casa de Caridade.²¹⁰

Havia, portanto, um variado grupo de mulheres que procuravam as Casas de Caridade, conforme se observa a seguir, em Missão Velha:

É sem dúvida maravilhoso ver três raparigas, creadas nos centro de montes escarpados, longe do trato das pessoas civilizadas, no meio de uma sociedade rustica e ignorante virem dar lições de literatura as sociedades mais adiantadas das cidades e Villas: que virgens cheias de belleza, vida e esperança deixassem a casa paterna e despida as gallas e os enfeites, viessem servir um asilo de caridade.²¹¹

Nesse pequeno trecho, observa-se que, tal como nos recolhimentos narrados no item 3.1.1, havia perfis diferenciados de mulheres que, em busca de legitimidade social, se voltavam para as Casas de Caridade de Pe. Ibiapina. Logo, confirma-se a ideia de que, ao se tornarem religiosas, essas mulheres garantiam a si mesmas uma aceitação social por parte das pessoas, já que se afirma que estas, “no meio de uma sociedade rústica e ignorante”, davam “lições de literatura às sociedades mais adiantadas e das cidades e villas” (ARAÚJO, 1869), ou seja, passavam a ser exemplos de atitude. O desprendimento de virgens ricas também é notório no momento em que

de que seja necessário abrir-se de noite; não se abrirá, sem estar presente a mesma Regente com duas mulheres das mais antigas que houver no mesmo recolhimento” (ALGRANTI, 1997, p.379-380).

²⁰⁹ O canto sacro *Tota Pulchra* foi introduzido no Brasil após a diáspora lusitana e atravessou os séculos mediante a oralidade popular. O canto sacro em latim é: “*Tota pulchra es, Maria, et macula non est in te. Tu gloria Jerusalem, tu laetitia Israel, tu honorificentia populi nostri. Tu advocata peccatorum, O Maria, Virgo prudentissima, Mater clementissima, ora pro nobis ad Dominum Jesum Christum*”. Há, portanto, nesse cântico, a exaltação a praticamente todos os dogmas marianos, de modo que, provavelmente, almeja-se gerar uma identificação do grupo em questão com a figura de Maria. Sobre o canto sacro *Tota Pulchra*, sugere-se a seguinte leitura: Sá Júnior (2010).

²¹⁰ D. CANTICO INAUGURAL PARA A CASA DE CARIDADE DE MILAGRE. VRC, n. 34, 23 de agosto de 1869, p. 3.

²¹¹ ARAÚJO, Bernardino de. História das Missões no Cariri Novo nos anos de 1864 e 1868 PUBLICAÇÃO LITERÁRIA. VRC, n. 13, 7 de março de 1869.

se observa como estas se despiram das galas e enfeites e adentraram as Casas de Caridade. Percebe-se ainda que, tal como nos recolhimentos, o arrependimento sincero era aquilo que realmente interessava ao Pe. Ibiapina no momento de aceitar tais mulheres como beatas ou Irmãs de Caridade. A ênfase no desprendimento de riqueza e na pureza feminina revelam, concomitantemente, valores religiosos presentes no ideário católico da época cuja figura de Maria tem um caráter fundamental por ser modelo de conduta para a sociedade patriarcal. A esfera doméstica e interna cabível ao papel feminino em sociedades patriarcais também é perceptível na sociedade aqui analisada. Logo, observa-se o poder privado feminino restrito ao âmbito doméstico (MAASEN, 1996, p. 397-398). É interessante notar que, é no jogo dos discursos que aparecem as relações de gênero marcadas pelo patriarcalismo e dominação masculina (BOFF, 1983, p. 63)²¹².

Durante o dia de domingo, além do retorno às Casas de Caridade com cânticos, as Irmãs de Caridade e órfãs deveriam visitar as repartições de toda instituição e, à tarde, deveriam ir para o cemitério e rezar seis Pai-Nossos e seis Ave-Marias pelas almas e, posteriormente, rezar o Salve das Almas e entoar o cântico “Se eu não pecara, meu Deus” (PE. IBIAPINA *apud* MARIZ, 1997, p. 292). Percebe-se, portanto, como as Irmãs de Caridade estavam inseridas em uma esfera sagrada e como o imaginário de cada uma delas estava repleto de arquétipos capazes de dar conforto para suas vidas e que, ao fazerem seus rituais, poderiam entrar em contato com cada um deles. A oração era uma das formas ritualísticas presentes no cotidiano das Irmãs de Caridade cujo imaginário tinha características diurnas, uma vez que havia constantemente uma luta contra o pecado e uma contraposição entre o bem e o mal.

O Regulamento específico para as pensionistas estabelecia que elas deveriam ser atendidas com qualquer idade e, caso não estivessem gravemente doentes, enfatizava-se que os pais deveriam visitá-las aos domingos. Legitimava-se o discurso da pobreza ao afirmar que as pensionistas deveriam viver como as órfãs e apreciar os frutos do que Pe. Ibiapina chamava de santa pobreza. Entretanto, os pais deveriam pagar antecipadamente a quantia de 10\$000 a 13\$000 réis em trimestres adiantados, disponibilizando para elas:

²¹² Rever item 1.1.2

2 cobertas de chita, 2 lençóis brancos, 2 travesseiros, 4 fronhas, 4 saias e 2 toalhas, 2 guardanapos, 6 camisas, 4 pares de meia, 4 çapatos, 2 lenços de mão e 1 saco para roupa servida, 1 bau, agulheiros, agulhas, dedaes, tesouras, 1 manual de missa, 1 dicionario portuguez, 1 cama ou rede, 1 pente fino e 1 de alisar (PE. IBIAPINA *apud* MARIZ, 1997, p. 292).

Sobre as pensionistas, o Regulamento Interno determina ainda que, caso elas manifestassem a imodéstia, seriam impedidas de ir à missa conventual, ficando fechadas em um cubículo²¹³ (REGULAMENTO INTERNO *apud* MARIZ, 1997).

Após a análise do Regulamento Interno, tem-se uma noção de como Pe. Ibiapina buscou estruturar suas instituições, mantendo-as sob seu controle. Olhar para esse Regulamento é como adentrar em um ambiente no qual a mulher precisava cumprir os horários rigidamente.

No discurso de Pe. Ibiapina existia uma pretensão de fazer com que fossem cumpridas as suas exigências. Assim, havia tanto as Irmãs e órfãs que se sentiam legitimadas e satisfeitas com suas determinações quanto, notoriamente, aquelas que não conseguiam se adequar àquela realidade. Essa situação nos faz observar que, na ótica gadameriana, existe, concomitantemente, a identificação e o estranhamento por parte de qualquer grupo social às ideias ali implementadas. Por essa razão, Pe. Ibiapina punia aqueles que de fato fugissem de suas regras, pois almejava deter um poder totalizante sobre suas instituições a partir, neste caso específico, do Regulamento Interno.

No entanto, apesar do Regulamento Interno e do Estatuto serem fontes primordiais para se verificar o que Pe. Ibiapina orientava sobre cotidiano dessas mulheres, as Máximas Morais certamente fundamentaram o discurso de Pe. Ibiapina, justificando que essas mulheres seguissem tais regras. As instruções e Máximas Morais compõem os conselhos e as exigências para se viver sob os preceitos de Pe. Ibiapina e são justamente esses aspectos que serão observados no próximo item.

3.2.3 As Máximas Morais

Quando se observa o conteúdo das Máximas Morais²¹⁴, percebe-se que de fato o objetivo delas é fundamentar a conduta moral da instituição. Assim, apesar de no

²¹³ Nos Estatutos do Recolhimento das órfãs da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro, as penas eram restritas a orações, proibição de ida à portaria e reclusão de até quinze dias (ALGRANTI, 1997, p. 379).

Regulamento Interno e no Estatuto já existir uma ênfase em certos aspectos como a importância de servir, são as Máximas Morais que de fato trazem o porquê de se servir, intimando fortemente as Irmãs de Caridade sob a lógica de um discurso religioso.

Neste item discutir-se-ão, principalmente, os pontos já observados no Estatuto e Regulamento Interno, mas que são justificados nas Máximas Morais, dentre eles, serão destacados o trabalho, a oração e o silêncio.

Apesar de se ter a oportunidade de acesso às Máximas Morais no Arquivo de Santa Fé (Arara-PB), a facilidade da linguagem de Comblin (1984) nos fez optar por sua transcrição, mencionando-se cada uma delas. Portanto, as Máximas aqui transcritas possuem uma linguagem revisada, sem termos do século XIX e sem alterações de conteúdo, daí a eficácia de sua utilização. Além disso, indicar-se-á o número da Máxima e o seu capítulo em cada uma delas.

As Máximas Morais de Pe. Ibiapina tiveram uma considerável relevância na vida das pessoas que residiam nas Casas de Caridade, pois ultrapassavam as recomendações do Estatuto com argumentos de cunho religioso que procuravam persuadir as Irmãs de Caridade e as órfãs.

Buscando envolvê-las pelo sentimento de culpa diante dos fortes argumentos das Máximas Morais, essas mulheres e crianças eram incentivadas a almejar o silêncio, a obediência e a oração recomendados no Estatuto, mas que possuíam uma conotação mais enfática nas Máximas Morais.

Diante da forte influência que esse documento buscou causar no cotidiano das Casas de Caridade, elaborou-se um item para se refletir que mensagem as Máximas Morais ofereciam para as pessoas que lá residiam e quais eram os argumentos religiosos mais realçados no decorrer das orientações ali transmitidas pelo sacerdote.

Outro aspecto interessante das Máximas Morais de Pe. Ibiapina, que não foi contemplado no Estatuto e no Regulamento Interno, diz respeito à maneira que ele, além de buscar o sigilo absoluto nas Casas de Caridade, ressaltava o seu valor enquanto diretor, mostrando que tal papel era uma escolha divina, conforme se observa nas Máximas 57 e 58 presentes na Direção Espiritual a seguir:

²¹⁴ “A Instrução e Máximas Morais são instruções espirituais direcionadas às Irmãs de Caridade e às órfãs residentes de suas instituições, em que se enfatizam a importância do trabalho e o modelo mariano de obediência e silêncio” (LIMA, 2009, p. 19).

Quando se receber uma graça, a ninguém se revela sob pena de perder-se essa graça e inhabilitar-se para outras. Dizem-se somente ao diretor; ao confessor não se diz exceto quando o confessor é o diretor.

Não se deve ser fácil em tomar Diretor, porque grande perigo corre uma alma se erra na escolha do Diretor, e por isso poucos há. No tempo de S. Francisco de Sales, só ele foi julgado próprio para isso, Porque grande é a obediência que se deve ao Diretor, e ainda nisso por não conhecer os espíritos, graça que Deus dá somente àqueles que devem ser Diretores.

A partir de tal afirmação, percebe-se como Pe. Ibiapina buscou exercer de fato poder e controle, uma vez que ele exalta seu próprio papel no seio das instituições, mostrando que sua função era única e que precisava ser obedecida com rigor. As Superiores, apesar de terem um papel crucial, deveriam estar submetidas à autoridade máxima de Pe. Ibiapina. Tal é a sua argumentação que ele chega a mencionar como exemplo a figura de São Francisco de Salles²¹⁵ para legitimar o seu poder na instituição.

3.2.3.1 Regras de conduta das Máximas Morais

Unindo-se o conteúdo das Máximas às Regras ditadas pelo Regulamento Interno, percebe-se como ambas se complementam e como o ato de Pe. Ibiapina pedir às Irmãs de Caridade que orassem para ser como Maria demonstrava que, de fato, ele a considerava um modelo de conduta.

A ausência de pecado em Maria, sua mansidão, sua conduta discreta e a sua doçura, afirmadas pela Mariologia Clássica e pelos dogmas da Igreja, são valores fundamentais atribuídos por Pe. Ibiapina para que as Irmãs de Caridade os seguissem; é o que se observa no trecho abaixo da Máxima 2 (*apud* COMBLIN, 1984, p. 27):

2. O sinal certo da graça de que goza alguma pessoa, é a mansidão, a paz do espírito, uma doce consolação, e a alegria não estrondosa; mas que nos faz simpáticos, amáveis aos outros. Esse estado gozará toda pessoa que evitar o pecado, e ocupar o tempo fervorosamente no serviço de Deus.

A partir da Máxima acima, pode-se observar que Pe. Ibiapina novamente ditou a regra, mas mostrou que para alcançá-la era necessário serviço e evitar o pecado. Nessa Máxima, Pe. Ibiapina vai além da regra, pois demonstra como uma pessoa

²¹⁵ São Francisco de Salles nasceu em Lion, foi Bispo em Genebra e é considerado um dos doutores da igreja (BOSCO, 1999).

pode ser vista como agraciada, ou seja, mediante a mansidão, a paz de espírito e a alegria não estrondosa. Essas virtudes levam a pessoa ao serviço, ao amor ao próximo.

Essa Máxima mostra como Pe. Ibiapina foi tecendo o modelo de conduta que almejava para as Irmãs de Caridade e órfãs. Posteriormente, esse ideal de trabalho é perceptível na Máxima Moral 47,2 (*apud* COMBLIN, 1984, p. 36), onde se afirma que:

O melhor meio de consertar as idéias desvairadas que enfraquecem o cérebro e tiram o coração do homem, é ter um trabalho e ocupação constante e regular, acostumar-se a ser razoável, e ter os seus negócios e até os meios da Casa bem ordenado, porque tudo isto ajuda a ordenar o espírito, que tem tendência a extraviar-se.²¹⁶

Antes disso, no primeiro capítulo, na Máxima Moral de número 12, ele enfatiza o amor ao próximo, mostrando como o egoísmo se opõe a este: “Um dos grandes pecados a caridade é o egoísmo, que vem a ser, cuidar só de si, e só para viver; quem tem tais pensamentos é claramente reprovado perante o verdadeiro Cristão e o pensador” (MÁXIMA 12,1 *apud* COMBLIN, 1984, p. 30).

Como já se viu no Regulamento Interno, a oração era fundamental nas Casas de Caridade. Contudo, Pe. Ibiapina deixa nítido, nas Máximas Morais, o porquê de se orar constantemente, apelando para perícopes bíblicas como Mt 26, 41, fundamentando aquilo que já estava estabelecido no Regulamento Interno: “Deus recomendou a oração constantemente, dizendo: Vigiai e orai, para que não entreis em tentação; ensinou-nos assim que só por esse meio podemos livrai-nos de tão grande mal”. Percebe-se, portanto, com maior evidência, a reinterpretção da *Bíblia* por Pe. Ibiapina e a sua adequação ao contexto de suas instituições de caridade. Logo, confirma-se a ideia de que, ao percorrer longos caminhos, as perícopes bíblicas adquiriram novos sentidos, tendo, portanto, um caráter polissêmico.

Pode-se acrescentar ainda que, em uma de suas Máximas (21,1), a oração precisava estar unida ao serviço, caso contrário, não teria fruto. Tal situação reforça a ideia dos biógrafos de Pe. Ibiapina de que ele era um sacerdote mais voltado para

²¹⁶ Mediante essa Máxima, percebe-se que há uma visão dualista da conduta humana própria do cristianismo, onde o bem e o mal são rigidamente opostos. Assim, egoísmo e caridade estão em dois polos distintos. Pode-se considerar que essa é uma visão própria do Regime Diurno, já que se contrapõe o bem contra o mal, em uma luta contínua (DURAND, 1997).

a ação, o que fez dele um homem pouco místico como aqueles que vieram posteriormente, a exemplo de Padre Cícero e Frei Damião²¹⁷. Para ele:

A devoção e a oração, por mais constante que seja, se não reforça os costumes fazendo humilde ao soberbo, trabalhador ao preguiçoso, fiel ao mentiroso, é falsa e não produz frutos reais; é como se alguém, tendo fome, e adormecendo sonhasse que comia, e com isso se consolasse, mas acordando se achasse na mesma extrema necessidade. Portanto, assim como o sonho deste não o melhorou de sorte, assim também a oração daquele é uma verdadeira ilusão. Tem ainda um inconveniente que, confiando nessa direção deixa-se levar no meio dos pecados e desordens tranquilamente, confiando nos instrumentos de perdição por perder o tempo e inutilizar aquilo que lhe devia dar salvação (MÁXIMA 21,1 *apud* COMBLIN, 1984, p. 30).

Nessa menção de Pe. Ibiapina observa-se que o importante para ele, no que tange à conduta de suas Casas de Caridade, era o trabalho, a ação, a caridade e a prática. Contudo, o sacerdote procurou não desvinculá-la da relevância da oração. O vínculo entre oração e trabalho, na perspectiva de Pe. Ibiapina, foi o que contribuiu para o sucesso das atividades. Há, portanto, uma adequação de perícopes bíblicas ao contexto sociocultural do Nordeste. Assim, sentindo a necessidade de se exigir um trabalho contínuo para garantir o sucesso de suas atividades, Pe. Ibiapina não hesitou em enfatizar valores que sem dúvida melhorariam suas instituições.

Líder carismático, Pe. Ibiapina argumentava sobre a relevância de se unir trabalho e oração, de forma que conseguia comover as Irmãs de Caridade. Em seu discurso, os dualismos eram constantes. Logo, pecado e santidade, preguiça e trabalho, tentação e oração são ideias opostas que constantemente aparecem no pensamento de Pe. Ibiapina. Maria aparece em um dos versos do VRC como oponente à preguiça, ao se afirmar²¹⁸ :

E tu moço preguiçoso
Quem é tua Estrella, a Guia?
Deixa o leito, vem louvar
Vem repetir: Viva, viva!
O coração de Maria

O verso entoado no VRC demonstra que Maria, ao ser considerada como guia e como estrela, também impulsionava as pessoas ao trabalho. Assim, houve uma busca do Pe. Ibiapina pela apropriação da figura de Maria para a realidade em ques-

²¹⁷ Grandes nomes do Nordeste brasileiro conhecidos por curas e milagres são atribuídos a eles, reverenciados em santuários existentes em Guarabira(PB) e Juazeiro do Norte(CE). Sobre o carisma de ambos, podem ser mencionadas as abordagens de Comblin (1993), Cruz (2010) e Della Cava (1985).

²¹⁸ VERSOS CANTADOS NO MEZ DE MAIO. Milagres, VRC, n. 29. 18 de julho de 1869.

tão, a fim de dar legitimidade ao discurso. Logo, a visão de Maria ultrapassava a ideia de mulher obediente, silenciosa e casta tão cara à Mariologia Clássica.

Na Máxima 20,1 (*apud* COMBLIN, 1984, p. 20), o autor, novamente baseado em perícopes bíblicas, como Mc 13,33, menciona a importância de deixar as coisas do mundo para seguir o serviço de Deus:

Quem se abandonar firme e resolutamente a Deus, abandonando e desprezando tudo o que atrai ao mundo, tirou a sorte grande; porque esta resolução firme e decidida é efeito de uma graça prodigiosa que escreverá o nome dessa alma venturosa no livro dos escolhidos de Deus.

Contrapondo o profano e o sagrado, o sacerdote aponta para a importância de se seguir a Deus, desprezando o mundo. Há, portanto, uma concreta atualização da *Bíblia* que é justificável ao se considerar como os textos canônicos geram novos modos de ver coisas antigas que nunca foram contempladas anteriormente²¹⁹. Na busca de se afirmar o que é melhor a ser feito, Pe. Ibiapina aponta tal atitude como de sorte grande e ainda afirma que tal pessoa está no livro dos escolhidos de Deus. O anseio de uma vida após a morte junto a Deus atraía grande número de pessoas para as Casas de Caridade.

O discurso escatológico de Pe. Ibiapina, diferentemente do discurso de Antonio Conselheiro²²⁰, era pautado na expectativa de um reino depois da morte. Contudo, isso não deixa de se configurar em um discurso messiânico que atraía grande número de fiéis, ao contrário do contexto atual, já que, conforme Baumann (1998), as pessoas estão interessadas no caráter momentâneo da vida e preocupadas com o aqui e o agora.

O trabalho da caridade, contudo, precisava ser feito em silêncio, conforme já enfatizado em outras fontes por ele utilizadas. Entretanto, para melhor persuadir as Irmãs de Caridade e órfãs, o autor apela para as perícopes de Mt 5, 37 e para algumas menções do livro de Provérbios e Eclesiastes, conforme pode se observar na Máxima 3,1 (*apud* COMBLIN, 1984, p. 27):

Seja o teu falar sim, sim, não, não; é do Evangelho. Há mentira, não só em dizer o que não se sente, obrar contra a verdade, com afetação e artifício; porque contraria a verdade do que é natural. No muito falar vai muita mentira, vaidade, preguiça e perda de tempo, faltando o desempenho do dever do próprio estado.

²¹⁹ Rever item 1.3

²²⁰ Conforme a historiografia, que pauta seus estudos no Movimento de Canudos, percebe-se que sua escatologia era voltada para o presente, ou seja, o Reino de Deus viria na terra e não no céu, como via Pe. Ibiapina (LIMA, 2008).

Nunca me arrependi do que não disse; mas sim do que tenho falado amargo arrependimento me constrange...
 O falar muito é uma violação das leis da natureza, porque falar-se mais do que se ouve e vê, quando a natureza nos impõe ouvir duas vezes, ver outras tantas e falar uma depois que a razão tem dirigido a palavra. Mas falar muito é não atender a esses preceitos da natureza, e precipitar-se no abismo como cego sem guia.

A Máxima Moral acima faz uma apropriação de uma períclope bíblica que, unida à necessidade social do grupo em questão, adequou-se à sua realidade, dando-lhe um novo sentido de vida. Houve, portanto, a legitimidade do discurso a partir da períclope bíblica, das ideias daquilo que é considerado como bem e mal, manifestada em ideias dicotômicas. Tais ideias foram cruciais para determinar como as Irmãs deveriam se comportar, bem como diferenciar a fronteira entre o lícito e o ilícito, sendo legitimada pelo caráter sacro da períclope bíblica.

Numa leitura foucaultiana, é notório o caráter disciplinador das máximas morais, a partir dessa orientação referente à necessidade do pouco se falar, pois a partir de uma busca por estabelecer regras detalhadas de sua vida, há uma busca por “instaurar conversas úteis, interromper as outras, poder a cada instante vigiar o comportamento de cada um [...]” (FOUCAULT, 1988, p. 121). Nesse contexto, a disciplina:

[...] não pode se identificar nem com um aparelho: ela é um tipo de poder, uma modalidade para exercê-lo, que comporta todo um conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimentos, de níveis de aplicação, de alvos, ela é uma física ou uma anatomia do poder, uma tecnologia (FOUCAULT, 1996, p. 127).

A forte ligação entre o Estatuto, o Regulamento Interno e as Máximas Morais mostra que Pe. Ibiapina exigia o silêncio, proibindo qualquer dispersão, castigando aquelas Irmãs de Caridade e órfãs que fugissem às regras. Contudo, ele as persuadia por meio das Máximas Morais para que elas de fato cumprissem o estabelecido. Portanto, sem as Máximas Morais, o Regulamento Interno e o Estatuto ficariam vazios de sentido, já que haveria a existência da regra, mas não se saberiam os fundamentos para cumpri-la.

Uma das Máximas que evidencia o que Pe. Ibiapina pensava sobre as suas instituições é a Máxima 22, 2 (*apud* COMBLIN, 1984, p. 33), que é carregada de significados, voltando-se para a obediência, o silêncio e o trabalho. O(a) leitor(a) atento(a) percebe facilmente que tais valores agregam a figura de Maria como modelo para as Irmãs de Caridade:

Que meios têm o pai e a mãe de família para conservá-la em obediência, afugentar o enredo, a intriga, a miséria, a fome, a desordem?

Depois do temor de Deus, o meio mais poderoso que têm o pai e a mãe de família para conservar a família em boa moral, na obediência e ordem regular, é o trabalho constante e forte; porque, faltando ele, a família se entrega à maldita conversa, seguem-se as murmurações e os enredos, perde-se o respeito, vem com a ociosidade, a sensualidade; imperam por isso as paixões desenfreadas: eis a família em completa anarquia. (Máxima 22,2).

Utilizando-se de uma retórica que apela para valores familiares e não se desvincula do contexto sociocultural, percebe-se na Máxima em questão a ênfase na ordem, na obediência, na boa moral e no trabalho constante e forte para evitar a ociosidade e a sensualidade. Sua visão não é apenas dicotômica, como foi visto, mas é ainda visionária, pois, ao se voltar para os costumes de sua época, buscou levar as Irmãs de Caridade a se voltarem para o trabalho, o silêncio e à fuga das paixões desenfreadas como sinais de uma boa conduta.

Miséria, fome, intriga e desordem são palavras contrastantes em relação à ordem, ao silêncio e ao trabalho. Logo, percebe-se, de forma contundente, um discurso persuasivo e capaz de mobilizar pessoas de diversos grupos sociais a buscarem uma mudança de vida.

Padre Ibiapina era tão veemente ao criticar as conversas paralelas, por acreditar que elas geravam a dispersão, que chegava ao ponto de denominá-las de “conversas malditas”. Assim, a ordem e a desordem do recinto se contrapunham constantemente em seu discurso, a fim de reforçar a importância daquilo que era considerado por ele como bom comportamento. Concomitantemente, o trabalho, tal como em outras Máximas (Máxima 3,1; Máxima 21,1 e Máxima 47,2), é visto como essencial para manter a “boa moral” da família. Portanto, a preguiça, nessa ótica, é uma mal que precisava ser combatido com veemência.

Provavelmente, o silenciar das mulheres, almejado pelo sacerdote, teve como modelo a figura de Maria, promovida pela Mariologia Clássica, que trazia para a sociedade patriarcal a mãe de Jesus como modelo de submissão para as demais mulheres, legitimando, com isso, o discurso autoritário do sexo masculino (SHÜSSLER FIORENZA, 2009).

A obediência para ele não era algo natural e simples. Portanto, era imposta de uma forma rigorosa, e pode ser constatada com maior afinco na Máxima 50,2, que está presente no capítulo referente à Direção Espiritual: “Obedecer, antes de mandar, e ter tanto zelo em obedecer que tendo o copo na boca para beber água, não beba mais”.

A prova de que nem sempre as Irmãs se comportavam da maneira como Pe. Ibiapina exigia está no modo como o beato Bernardino Gomes de Araújo²²¹ disserta sobre isso, a partir de um Relatório ao Conselho da Diretora Maria Vitória de Aguiar em Missão Velha: “A exceção das irmãs Rita de Santa Gertrudes e Rosa de São Felix, que são duas almas do céu, tudo mais é confusão e desordem”.²²²

Assim, supõe-se que essa Máxima Moral servia para contornar tais situações de desordem e buscar fazer delas verdadeiros provérbios capazes de conduzir a vida diária de tais mulheres.

Complementando a Máxima referente à obediência, enfatiza-se também a humildade e a castidade, qualidades atribuídas a Maria pela Mariologia Clássica, as quais devem pertencer também às Irmãs de Caridade, conforme pode ser constatado na Máxima 48, presente no capítulo referente à Direção Espiritual: “A base ou alicerce da vida espiritual para uma freira é o amor de Deus, humildade que se pratica na pronta obediência e castidade inviolável”. A veneração de Maria e a visão de Maria como representação de mulher²²³ se misturam no imaginário das instituições de Pe. Ibiapina.

Como verdadeiro substrato para seu discurso, Pe. Ibiapina se utilizava ainda da relação aos demais santos (ver item 3.2), pois é enfatizada pelo sacerdote a necessidade de imitá-los, conforme está descrito em uma de suas Máximas 27,2: “Tratai antes de imitar os Santos, do que de citá-los contrariando-os com a vossa conduta, porque nisso há mais do que um erro, há um escândalo”.

Além disso, Pe. Ibiapina aponta meios para se seguir a vida dos santos ao enfatizar a importância da oração e do sacrifício. Assim, o jejum e a penitência certamente são formas de mortificação do corpo, acompanhados do ato de silenciar, con-

²²¹ Descrevendo Bernardino Gomes, Veras (2009, p. 65) observa que este “não se cansava de escrever sobre as missões, sobre o padre Ibiapina, sobre os milagres na Fonte do Caldas, em Barbalha. Eram cartas, histórias, crônicas e, agora, uma biografia: a primeira biografia escrita sobre o padre Ibiapina e, possivelmente, assim como aconteceu com a História das Missões, antes de ser publicada na folha religiosa, entregue pessoalmente, ainda manuscrita, ao missionário”.

²²² ARAÚJO, Bernardino Gomes de. *História das Missões no Cariri Novo* nos anos de 1864 e 1868. VRC 7 de março de 1869, p. 3.

²²³ A compreensão da representação de mulher presente no contexto de Pe. Ibiapina se faz necessária ao se considerar que, além das representações prepararem os indivíduos para agirem de forma uniforme, elas mudam de acordo com cada sociedade que nasce e é moldada a cada contexto socio-cultural específico. Além disso, algo individual pode se transformar em social e vice-versa (MOSCOVICI, 2001). Assim, a profundidade do sentido da representação de cada grupo só pode ser analisada ao se compreenderem as práticas sociais de cada contexto. No caso específico do contexto estudado, pode-se observar que algo específico do imaginário de Pe. Ibiapina é determinante para moldar o comportamento de cada uma das Irmãs e órfãs da Caridade, ao passo que, como foi visto no capítulo anterior, este sacerdote é influenciado constantemente pela perspectiva religiosa do período de sua atuação como missionário.

forme é visto na Máxima 56 (*apud* COMBLIN, 1984, p. 30), que consta no capítulo referente à Direção Espiritual:

Mortificar-se com discreção pelo jejum, cilício, e só tomar alimento nas horas próprias de refeição, almoço, jantar e ceia. Na Sexta-feira em honra de Jesus, mortificará a língua falando o necessário[...] Mas as penitencias ocultas se devem fazer o mais oculto que possa.

Ao incentivar a penitência de forma discreta nas suas instituições e, concomitantemente, ao buscar que as Irmãs de Caridade lembrem, nas sextas-feiras do sacrifício de Jesus, Pe. Ibiapina primava para que elas vivessem uma vida voltada para os serviços na Casa de Caridade, autopunindo-se ao cometerem algum desvio de conduta. Havia, portanto, uma nítida tensão no seio das suas instituições diante das exigências de Pe. Ibiapina no cotidiano das Irmãs de Caridade e órfãs da caridade.

Na fé penitente de tais instituições, percebe-se novamente uma ressignificação das perícopes bíblicas do sofrimento de Jesus que condiz com a realidade de dor e sofrimento do Nordeste. É importante destacar que, em outros movimentos religiosos do Sertão, como o de Canudos²²⁴, essa penitência e mortificação ocupam um lugar especial na religiosidade popular.

Legitimando esse discurso, Pe. Ibiapina acrescentava ainda a moral católica como ferramenta principal no empenho em manter essas mulheres e crianças subjugadas a ele. Para tanto, os sacramentos da Igreja eram bastante valorizados em seu discurso, conforme consta na Máxima 22,2 (*apud* COMBLIN, 1984, p. 31-2), ao afirmar que:

A confissão e comunhão sacramental para curar os males da alma, é medicina mais sublime do que os remédios do médico são para curar os males do corpo. Se o remédio que aplica o médico não cura, agrava em regra a saúde do enfermo. A confissão e comunhão não aproveitada não só agrava o estado moral da alma, mas aumenta-lhes os pecados, por essa inutilidade e escândalo que espalha entre os tíbios e incrédulos. Vendo o soberbo tão soberbo como antes, o desonesto em sua desembestada carreira, quando o sacramento sendo frutuoso todas essas paixões deveriam ter extinto ou enfraquecido a força que o arrastava para o mal. É por isso que o incrédulo se confirma no erro de que o Sacramento não tem a virtude que a religião santa ensina.

Analisando a maneira como a confissão e a comunhão eram empregadas nessa Máxima, percebe-se que ela é vista como instrumento de luta contra o pecado e, mais que isso, como instrumento de cura. Há, portanto, uma apropriação da tradição católica como legitimadora de suas instituições. Assim, observa-se o diálogo

²²⁴ Veja-se Otten (2004).

go existente entre uma fé penitente, sacramental e pautada em perícopes bíblicas ressignificadas mediante a especificidade do contexto em questão.

Se Maria SrS recebeu com extraordinário praser em seu puríssimo ventre a Jesus Christo Humanado as meninas tinham igual motivo de alegrar-se e em receber em seus peitos virginaes o purificados pelo sacramento da penitência, ao mesmo Jesus Sacramentado. Que assim como Maria SS não deixou num só instante de suas vidas de adorar, servir o bendizer a este Deus que a tocou por mãe. As meninas deviam *a seu exemplo, deixar de adorador servilo e não desvanecer a graça deste Deus.*²²⁵

A comparação das Irmãs com Maria endossa ainda mais a ideia de que a mãe de Jesus é tida por Pe. Ibiapina não apenas como protetora, mas como exemplo de vida. Para tanto, observa-se concretamente como o rito é visto como a personificação do mito, já que há uma comparação entre a forma que Maria gera Jesus e a maneira como as Irmãs recebem Jesus na eucaristia. Além disso, essa comparação faz com que tais mulheres, ao reproduzirem o mito, fossem convidadas, a exemplo de Maria, a adorar e a servir a Jesus. Com isso, percebe-se que, de fato, é na figura arquetipal de Maria que se espera exemplo maior de santidade e de capacidade de servir a Deus que deveria ser demonstrada pelas Irmãs.

É válido destacar também que o teatro, sem dúvida, serviu de instrumento educativo por meio do qual Pe. Ibiapina buscou convencer Irmãs, órfãs e todos aqueles que assistiam às suas encenações no interior das Casas de Caridade, modelo de santidade por ele pregado, como será observado no próximo item 3.4.

3.4 MARIA COMO MODELO DE SANTIDADE NA REPRESENTAÇÃO TEATRAL

O teatro foi um dos meios mais eficazes de se atingir pedagogicamente as órfãs das Casas de Caridade. Elas aprendiam a representar. As peças eram pequenas histórias escritas por Pe. Ibiapina e tinham a função de educar moral e religiosamente não apenas as órfãs, como também toda a comunidade onde se localizavam as casas de caridade ou ainda por onde passavam as Missões (BANDEIRA, 2003). Pode-se aqui mencionar diversas peças teatrais criadas por Pe. Ibiapina. Porém, uma delas certamente merece destaque especial por trazer Maria como exemplo de vida, vindo a confirmar novamente a tese de que, de fato, a Mariologia Clássica contribuiu primordialmente para que essa mentalidade fosse difundida pelo sacerdote.

²²⁵ CORRESPONDÊNCIA, Missão Velha 15 de abril de 1869. VRC, maio de 1869, grifos nossos.

Essas peças teatrais guardavam muitos simbolismos e copiavam as relações de hierarquia e de poder comuns da sociedade patriarcal, para multiplicá-las, além de insistir no papel fundamental da mulher como reprodutora da vida e guardiã dos valores morais, protegida no âmbito doméstico, onde os conflitos do mundo do público não penetravam e resguardada pelo seu senhor, que devia amar como quem roga salvação (BANDEIRA, 2003, p. 110).

É válido ressaltar, todavia, que as demais documentações também demonstram que Maria é, na ótica do Pe. Ibiapina, exemplo para essas mulheres a partir de um discurso subliminar²²⁶.

A peça criada por Pe. Ibiapina que se volta para Maria como modelo de mulher é aquela cujo foco é o pecado original. Essa peça é composta por uma mãe chamada Raimunda e suas quatro filhas, revelando um contexto familiar e a presença das crianças. Certamente, o fato de se construir uma peça com crianças serviu para que houvesse uma identificação das órfãs com as personagens. Vale destacar que as próprias órfãs interpretavam as peças nas suas instituições e que há uma mensagem subliminar por parte de cada peça.

A peça teatral tem início com uma reflexão de Raimunda em meio a um novo ano, lamentando-se pelos pecados cometidos no ano anterior. Assim, segue-se a lamentação de suas três primeiras filhas que mencionam a luta contra o pecado, as seduções do mundo e suas vaidades. Ao final, a mãe lamenta que, na sua mocidade, não teve um direcionamento espiritual e segue-se uma menção ao exemplo de Maria como guia espiritual. Por fim, a criança mais nova afirma que só faz as atividades por obediência à sua mãe, mas que seu desejo mesmo era o de brincar, ao invés de trabalhar, e que, sempre que possível, aproveitava para brincar de bonecas. A narrativa é encerrada com cânticos de vivas a Jesus e a Maria.

Essa peça revela como Pe. Ibiapina pensou no efeito educativo que ela teria para órfãs e mulheres. O arrependimento dos pecados é certamente o tema mais forte. A luta contra as seduções do mundo e os elementos dualistas dos cristãos católicos, vistos constantemente nas Máximas Morais, também aparecem nas representações teatrais, consolidando a ideia gadameriana de que cada peça teatral é capaz de tornar presente aquilo que é representado. Logo, a partir de cada representação teatral, aquilo que é narrativa bíblica adquire um novo sentido para as ou-

²²⁶ É justamente o caso das demais peças catalogadas por Comblin (1984), no livro *Instruções Espirituais do Pe. Ibiapina*, mas que não serão aqui mencionadas por enquanto.

vintes das Casas de Caridade, visto que, em uma ótica gadameriana, essas ressignificações se dão a partir de um processo histórico e cultural.

Ao afirmar, por exemplo, que a mãe das jovens lamenta pela falta de um direcionamento espiritual, imagina-se que o sacerdote quis reforçar o seu papel no seio das instituições e passar essa mensagem para as Irmãs de Caridade, a fim de que elas estivessem felizes por tê-lo como líder.

É perceptível nessa peça o papel de Maria como guia espiritual, pois, tal como no Regulamento Interno, ela aparece como modelo de mulher. Na época, a ausência de pecado era reforçada pelo dogma da Imaculada Conceição, que via, em Maria, dentre outras coisas, a ausência de qualquer mácula.

No entanto, a sua mensagem não cessa por aí, já que, pensando nas órfãs, a penúltima fala é de uma criança que trabalha por obrigação, mas que, quando tem oportunidade, brinca de bonecas. Assim, o interesse de Pe. Ibiapina em ressaltar em sua peça tal fala provavelmente pelo seu desejo de fazer com que as crianças, mesmo com essa vontade de brincar, fossem obedientes à sua instituição.

O encerramento da peça se dá com vivas a Jesus e a Maria, o que demonstra a alegria das crianças e da mãe em seguir os ensinamentos de Jesus e o exemplo de vida de Maria. No caso das suas instituições, supõe-se que o desejo de Pe. Ibiapina era que as Irmãs de Caridade e as órfãs estivessem alegres por pertencerem às suas instituições, seguindo a vontade de Deus.

Enfim, encerrando-se esta breve menção a uma das peças de Pe. Ibiapina, constata-se que ela contribuiu para a compreensão de que a Mariologia Clássica cumpria um papel de destaque na vida daquela Irmãs de Caridade e das órfãs. Essa mensagem não era apenas subliminar, já que, em vários momentos Pe. Ibiapina afirmava categoricamente que as Irmãs de Caridade e as órfãs precisavam ter Maria como exemplo de vida. Apesar de esse ser um meio educativo bastante rico e pertinente, percebe-se que há momentos em que o Pe. Ibiapina sentiu a necessidade de um contato mais direto com as Irmãs de Caridade e, portanto, passou a escrever cartas para cada uma delas, aconselhando-as em suas atividades e ditando regras de uma forma mais direta e objetiva.

3.5 ENTRE CARTAS E CRÔNICAS: RELAÇÕES SOCIAIS DE GÊNERO NAS CASAS DE CARIDADE DE PE. IBIAPINA

Anteriormente, foram analisados três importantes documentos que mostravam as regras que Pe. Ibiapina determinava para as Casas de Caridade: o Estatuto, o Regulamento Interno e as Máximas Morais. Contudo, apenas esses documentos não seriam suficientes para se compreender como suas normas eram aplicadas nas instituições. Então, partir-se-á para a análise de um documento específico que retrata cenas do cotidiano: as cartas de Pe. Ibiapina direcionadas às Irmãs de Caridade.

A partir dessas cartas, serão observados a relação entre Pe. Ibiapina e as Irmãs de Caridade e, posteriormente, o comportamento exigido delas por ele em relação à sua comunicação com os beatos e com as órfãs.

Analisando as relações de gênero nas Casas de Caridade por meio das cartas de Pe. Ibiapina às Irmãs de Caridade, considera-se que há um poder exercido pela figura do sacerdote e uma naturalização de comportamentos almejados por Pe. Ibiapina para essas mulheres.

A análise das cartas possibilita, inclusive, uma aproximação dos significados simbólicos e sociais associados ao sexo tão próprios ao estudo que se pauta no gênero como categoria analítica (AGUIAR, 2007). Identifica-se nas cartas o que se espera do público feminino que recebia o hábito de Nossa Senhora do Carmo e aquilo que é considerado como atribuição “natural” ligada ao seu sexo.

Como recurso para obter o controle sobre as Irmãs de Caridade, além das regras ditadas pelo Estatuto e pelas Máximas Morais, Pe. Ibiapina escreveu cartas orientando as Irmãs de Caridade sobre como agir mediante dificuldades e informando sobre possíveis transferências de órfãs ou Irmãs de Caridade de uma casa de caridade para outra.

A comunicação através de cartas aumentou consideravelmente no ano de 1876, momento de grande dificuldade por conta do início da grande seca e também da paralisia que impediu Pe. Ibiapina de percorrer suas vinte e duas Casas de Caridade. Assim, a comunicação a partir das cartas foi o único recurso encontrado por ele para sanar a distância.

Considerando, a partir de Gadamer (2006), que as pessoas que escrevem cartas têm o intuito de convencer um indivíduo ou grupos de indivíduos de algo, pode-se perceber que Pe. Ibiapina buscava, a partir de suas cartas, convencer as Irmãs de Caridade de que deveriam orientar as mulheres do trabalho e as órfãs, puni-las quando necessário e ainda fazer com que elas o deixassem a par das necessidades financeiras das suas instituições, a fim de buscar meios para seu sustento.

Considerando-se que ele passou os últimos anos de sua vida em Santa Fé, é notável como a provisão de alimentos quase sempre vinha dessa instituição, como pode ser observado em uma de suas cartas: “Recebi sua carta que He sempre de consolação por noticiarme a boa ordem na marcha da Caza, e que nada falta. Com tudo, de Sta Fé virá fava ou feijão para ajudar a essa Caza” (PE. IBIAPINA, Cajazeiras, nov. 1875).

As atividades de gênero industrial desenvolvidas nas Casas de Caridade, para ele, tinham um caráter fundamental. Por isso Pe. Ibiapina sempre estava atento ao seu bom funcionamento, pois este garantia uma forma de contribuir com o sustento das Casas de Caridade. A observação minuciosa dos gêneros industriais utilizados nas Casas de Caridade é constatada em uma de suas cartas, no momento em que Pe. Ibiapina informa: “A Caza de Souza prima pela agulha e principalmente pelas flores, por lá não se faz que as igualhe. Em letras mal e pior na ordem interior, Cajazeiras o mesmo, menos a excelência das flores” (PE. IBIAPINA, nov. 1875).

A tessitura de flores artificiais também era uma forma de garantir o sustento das Casas de Caridade. Padre Ibiapina examinava e observava as dificuldades e também aquilo que corria bem em suas instituições. Sua cautela pode ser vista ainda em uma de suas cartas, em que ele afirma: “Os tecidos estão bons, e eu aprecio o zelo das tecedeiras” (Pe. IBIAPINA, Sta. Fé, abr. 1875).

Além de buscar solucionar os problemas de suas instituições, Pe. Ibiapina, enquanto viajante itinerante na execução do seu trabalho missionário, também trazia algumas informações de onde ele estava. Em uma de suas cartas ele avisa:

Por cá vai tudo em paz e boa ordem. Está aberta a escola para as meninas de fora preparando hum bello hospital para os doentes da Caza, trabalha-se no grande assude do rossado; apanha-se gerimuns, e fava, e tudo vai em abastança, graças ao nosso adorável Bom Jesus e Maria Santissima (PE. IBIAPINA, Sta. Fé, set. 1875).

Unindo trabalho e oração, era constante no discurso de Pe. Ibiapina o relato de atividades nas suas instituições e a ligação de tais obras à graça de Jesus e de Maria. A busca de soluções para os problemas daquela sociedade estava unida à sua fé em Deus. Sua oração, portanto, não era estática e estava acompanhada de trabalho e luta diária. Educação, alimentação, saúde e saneamento básico eram preocupações ressaltadas pelos seus biógrafos e também em suas cartas, em seu Estatuto e suas Máximas Morais, como exposto nos itens anteriores.

A fé foi o consolo dado por ele às Irmãs de Caridade em momentos de dificuldades. A vida dos santos e de Jesus eram exemplos recorrentes em seu discurso. Dentre todas as cartas, chama-nos a atenção uma delas, em que ele se despede dizendo:

Ads Minhas filhas O nosso Bom Jesus abra-se ao coração em seu divino amor, que a faça achar leves os trabalhos da vida, e sacrifícios, esperando do céu a recompensa, e desde mundo sofrimentos, lembrando-se do dito de Sta Thereza: sofrer, sofrer, e não gozar neste mundo esperando a desforra aos pés do trono de Jesus (PE. IBIAPINA, Sta. Fé, Set. 1875).

Observa-se que o tom messiânico de Pe. Ibiapina consolava as Irmãs de Caridade, havendo uma hermenêutica referente ao Reino que não é deste mundo, em uma evidente alusão a Jo 18,20. Assim, fundamentado em perícopes bíblicas, ele dizia para as Irmãs de Caridade que o sofrimento, o trabalho e o sacrifício seriam recompensados no céu. Com esse discurso, Pe. Ibiapina almejava garantir um bom desempenho das atividades das Irmãs de Caridade em suas instituições.

O seu discurso religioso era severo, pois suas críticas em relação ao desempenho das atividades nas Casas de Caridade eram incisivas. A severidade de Pe. Ibiapina em relação às órfãs desobedientes, além de ser perceptível no Estatuto e nas Máximas Morais, foi levada ao extremo em uma de suas Cartas, em que ele afirmou:

Então V. anime-se a levar a efeito a moralidade da caça arrancando estas raízes corrotas que estavam infeccionando tudo, castigue com jejum e chicote, para ver si no temor se corrigem e já que com amor nada se pode arrancar. Faça que se compenetrem o menos do desejo de salvação e se voltem para Deos que enquanto não estiverem nessa resolução vai tudo mal. Nada mais tema de q o pecado, evitando em si e nos outros (PE. IBIAPINA *apud* MARIZ, 1997, p. 309).

Nesse trecho, observa-se concretamente como as Irmãs Superiores de fato detinham a liderança das Casas de Caridade, sendo responsáveis por solucionar os desvios de conduta lá ocorridos. O chicote e o jejum mencionados como formas de castigo confirmam aquilo que é narrado no Regulamento Interno (item 3.2.2) e demonstram que, na prática, o rigor era ainda maior, já que Pe. Ibiapina pede no relato que sejam arrancadas de suas instituições as raízes corruptas que insistiam em desobedece-lo.

A partir das cartas, observa-se ainda como a Superiora precisava demonstrar força nas Casas de Caridade. Isso se justifica por ela ser representante de Pe. Ibia-

pina na sua ausência, mesmo ele controlando tudo aquilo que ocorria em suas instituições por meio das cartas. Portanto, quando as Irmãs de Caridade não respondiam suas cartas ou descumpriam suas ordens, ele demonstrava grande insatisfação:

Irmã Superiora não deve enfraquecer as direções anteriores cumpra e fassa cumprir-se a custa de todo sacrifício. Irmã Superiora como é que eu lhe mando q me mande os coiros e V. nem manda nem faz conta da minha carta, nada me responde a tal respeito? P.s bem eu tomo nota. Nada mais (PE. IBIAPINA *apud* MARIZ, 1997, p. 308).

A obediência e o silêncio das Irmãs de Caridade estavam unidos ao poder de retórica e de persuasão de Pe. Ibiapina. Suas cartas confirmam a necessidade da obediência que essas mulheres deveriam ter em relação às suas ordens, de modo que Pe. Ibiapina se mantinha atento aos pedidos de transferência:

Mandei dizer a D. Izabel, muito interessada que a beata entre nessa Caza, que pode entrar advirto-lhe que a aplique a trabalhos pezados; porque xei-ra-me a preguiça essa pretensão; contudo V. está ahi para vigiar, e fazer suas queixas a D. Izabel, quando a Beata não corresponde. Em huma Casa, pezada, e pobre, não se pode aumentar a carga dispendioza (PE. IBIAPINA, Sta. Fé, 1875).

A preguiça, já enfatizada no item 3.2.1, referente às Máximas Morais, é tratada nas cartas como algo que precisava ser combatido. Com isso, percebe-se como as epístolas serviram de complemento às normas por ele instituídas, a fim de que de fato fossem cumpridas. Essa carta revela ainda, particularmente, que Pe. Ibiapina não era em tudo obedecido, já que há uma queixa por parte dele em relação à desobediência das mulheres.

O monitoramento de Pe. Ibiapina, portanto, era bastante rigoroso, e suas exigências precisavam ser cumpridas, pois, caso contrário, haveria duros castigos ou até mesmo expulsão das órfãs de suas instituições. O argumento religioso voltado para a doutrina católica deixa claro que não existia meio termo para Pe. Ibiapina, pois as pessoas eram boas ou más, cumpriam suas regras ou as desobedeciam. Assim, deveriam ser extirpadas do local aquelas que não conseguissem cumprir suas normas. Exemplo disso está no seguinte trecho:

Na Casa de Caridade, porém, o Virtuoso Capelão não deixará, que uma herva não abraisse duas folhas: aberta a primeira e reconhecida má era imediatamente arrancada com todas as raízes. Conserva-se pois aqui a semente, cujos frutos serão as orphãos que hão de casar.²²⁷

²²⁷ Missões de 1868, cap 1. Missão Velha. Aspecto Moral. VRC, n. 16, abril de 1869.

A menção aos frutos bons e ruins remete o(a) leitor(a) a perícopes bíblicas como Mt 7, 15-20. Logo, há por parte de Pe. Ibiapina uma busca por mostrar continuamente a necessidade de separar as órfãs obedientes das desobedientes, ressaltando a dicotomia entre o bom e o mau comportamento. Além disso, o silêncio ressaltado em suas Máximas é também encontrado enfaticamente em suas cartas, pois, para ele, o barulho era a causa da desordem e também do mau desempenho no trabalho:

Uma carta de 23 de julho acusa os balancetes, extranha o pequeno resultado do trabalho, aconselha outros métodos e ofícios. Que a caza está decaindo; que abandone “esses serviçinhos” e monte mais teares e roçados proibindo a converseira que é a causa desse atrazo de produção, etc (PE. IBIAPINA *apud* MARIZ, 1997, p. 309).

Na citação acima, verifica-se, tal como nas Máximas Morais, o silêncio exigido das órfãs por Pe. Ibiapina. O idealizador das Casas de Caridade sugeriu que fossem montados mais teares e roçados. Assim, ele se mantinha atento a todos os movimentos das Casas de Caridade, inclusive aos pequenos resultados obtidos pelas suas instituições, e buscava um meio de obter êxito sobre elas.

A ordem em suas instituições, enfatizada no Estatuto e nas Máximas Morais, e o incentivo ao trabalho incessante, também aparecem constantemente em suas cartas, inclusive como solução para os problemas nelas vivenciados. Isso é perceptível quando ele, em uma de suas cartas, afirma: “Ir. Superiora, o melhor meio de conservar as cazas de Caridade em ordem e bôa moral, he o trabalho constante. Não se deixe iludir, nem enganar por gente da caza e de fora” (PE. IBIAPINA *apud* MARIZ, 1997, p. 314).

A partir de suas cartas, Pe. Ibiapina orientava as Irmãs de Caridade a estarem atentas a qualquer desvio de conduta e argumentava com veemência que era preciso trabalhar para evitar maiores despesas nas Casas de Caridade.

A partir desses documentos, observa-se como as regras determinadas por Pe. Ibiapina eram cumpridas ou descumpridas nas Casas de Caridade, conhecendo-se como elas eram aplicadas no interior das instituições de Pe. Ibiapina, as principais dificuldades e qual a sua reação diante do descumprimento de sua vontade.

No geral, as cartas informam as atividades que estavam sendo desenvolvidas na instituição em que ele estava e relatavam para as Irmãs de Caridade as funções que iam sendo ocupadas e as transferências realizadas, mediante a busca por aquilo que ele considerava como sendo boa ordem. Um fato constante observado

nas cartas é que as Irmãs de Caridade mais rígidas eram convocadas a melhorar os locais que não estavam observando as suas determinações. Um exemplo disso está no trecho da seguinte carta:

Ninguém Ihe pode impedir de ir a missa no Domingo, somente Ihe recomendo muita vigilância sobre as Orphas inquietas para que não pareça que você não pode ou não sabe sustentar e dirigir o governo da Caza; e se alguma couza extraordinária aparecer, 'mandarei para ahi Superiora que se faça temer' e Você terá melhores filhas em outra Caza (PE. IBIAPINA,1875).

A severidade das Irmãs era, na ótica de Pe. Ibiapina²²⁸, a solução para manter a ordem em suas instituições. Essa carta, especificamente, demonstra que as Casas que enfrentavam mais dificuldades precisavam de Irmãs ainda mais rigorosas; e aquelas que não conseguissem tal proeza deveriam ser trocadas, de modo que pudessem exercer sua função em um local mais tranquilo.

Em cada carta havia também menções à sua própria saúde, ora tranquilizando as Irmãs, ora demonstrando suas debilidades. Isso se dava sempre após as orientações às Irmãs de Caridade sobre as suas instituições.

A comunicação entre Pe. Ibiapina e as Irmãs de Caridade Superiores quase sempre teve um caráter amistoso, com exceção dos momentos de crise e quando elas omitiam informações sobre as Casas de Caridade. Assim, é explícita a busca pelo controle das instituições e pela naturalização das ordens. Bem e mal, certo e errado eram conceitos constantemente enfatizados em cada uma das cartas de Pe. Ibiapina.

Analisando a relação entre as Irmãs de Caridade e beatas que residiam nas Casas de Caridade e os beatos²²⁹, considera-se que esta era alvo de grande preocupação de Pe. Ibiapina, que, como forma de remediá-la, orientava a Irmã Superiora a evitar o contato, para ele pernicioso, com aqueles beatos que tinham um compor-

²²⁸ O caráter dualista existente na visão de Pe. Ibiapina não estava restrito às mulheres, mas se estendia aos beatos e a ele próprio. Essa visão radical pode ser comprovada quando, nas Crônicas das Casas de Caridade, lê-se que "ele disse que conhecia a face das pessoas que estavam em graça e as que estavam em pecado" (CRÔNICA *apud* HOORNAERT, 2006, p. 54).

²²⁹ A partir dessas reflexões, pode-se observar como, para Pe. Ibiapina, a mulher deveria ser obediente, silenciosa, orar a Deus, aprender a ler, a contar, a fazer prendas domésticas, realizar alguma atividade fabril para serem "boas esposas" ou "boas Irmãs de Caridade". No caso das Irmãs de Caridade, Pe. Ibiapina exigia delas o cuidado na educação das órfãs, o silêncio, as constantes orações e o cuidado para não se envolver com alguns beatos que não eram, em sua visão, confiáveis. Percebe-se, portanto, a partir da categoria analítica de gênero, que Pe. Ibiapina tinha a responsabilidade de fazer dessas mulheres pessoas honradas que tinham medo de pecar. Padre Ibiapina era a figura sacerdotal que mais influenciou esse modelo de conduta feminina e masculina, fazendo com que, ao se tornarem Irmãs Superiores, as mulheres passassem a vestir um hábito preto e os homens pedissem esmolas, sem, necessariamente, terem que usar um tipo de roupa padronizado.

tamento “duvidoso”. Contudo, ele alertava que havia aqueles que eram de sua confiança:

[...] Irmã Superiora, em segredo lhe digo, e ordeno, que fuja de toda comunicação com M^{el}.²³⁰ Januato, trema a vista do perigo que há nessa comunicação. Vossê sabe que ele está viúvo, neste homem não ha que fiar, p.s é um inimigo que mata mais dipressa com atagos de outros com fogo e veneno. Por isso advirto-lhe com tempo, acautele-se com elle, proíba-lhe toda comunicação e por isso escrevi a elle agradecendo-lhe e o dispensando de esmolar e mandar esmolar, por isso já encarreguei ao Irmão J. e Rodrigues²³¹ (PE. IBIAPINA, 18 jul. 1876, *apud* MARIZ, 1997, p.307).

Nessa carta, muitos elementos podem ser apontados em relação ao cuidado que a Irmã Superiora deveria ter ao manter contato com o Beato Manuel Januato. Há uma ordem estabelecida por Pe. Ibiapina, fundamentada em um discurso religioso, que mostra como a desobediência acarretaria no cometimento de pecado. Há, portanto, aquilo que Foucault (1988) denomina de dispositivo de aliança no momento em que se estabelece a fronteira entre aquilo que é ilícito e aquilo que é permitido.

A análise de tais relações de gênero e do dispositivo de aliança se faz necessária também por se observar, como já foi dito no item 1.1.2, que, ao se estudar as mulheres de maneira isolada, se perpetua o mito de uma esfera (SCOTT, 1990, p. 19). Logo, confirma-se como a análise das relações de gênero das Casas de Caridade presentes nas cartas é pertinente para a compreensão do contexto em questão.

Na carta acima, a fronteira do ilícito por parte de homens e mulheres é tão contundente que o pecado é comparado ao fogo, ao veneno e deve ser visto pela Irmã como aquilo que a faz tremer de medo perante o perigo.

Os verbos utilizados no pequeno trecho da carta em questão revelam o caráter imperativo da fala do missionário, quando ele ordena que ela se afaste de Manuel Januato, afirmando que ela deveria punir o viúvo de qualquer aproximação.

Além disso, observa-se uma transferência de responsabilidade, pois, como se vê na carta, o padre fala para a Superiora em segredo e exige providência. Isso acontece por ser a Irmã Superiora sua maior representante em suas instituições. Assim, as Irmãs de Caridade Superiores são ponderadas, porém totalmente sujeitas

²³⁰ No século XIX, o nome M^{el} está relacionado ao nome Manuel.

²³¹ A carta foi retirada do livro de Mariz (1997), que transcreveu, na íntegra várias cartas de Pe. Ibiapina. Algumas abreviaturas podem ser identificadas, destaca-se aqui: Mel (Manuel), Je (José), p. (pois). As abreviações tratam-se de um modo de escrita utilizada no século XIX e foram facilmente identificadas mediante pesquisas paleográficas realizadas durante a graduação em História na UFPB.

às suas determinações realizadas através de Cartas, do Estatuto e das Máximas Morais. Havia uma relação de intimidade entre eles. Isso se dava por se tratar de um tema que era tabu para a sociedade, ou seja, as intenções sexuais de um viúvo com uma religiosa (FOUCAULT, 1988).

O comportamento inadequado do viúvo revela ainda a perda de sua função nas instituições de caridade. Assim, comprova-se que mesmo o homem detendo acúmulo de capital simbólico perante a sociedade, devido às responsabilidades destinadas ao seu gênero, o descumprimento, de fato, o destitui dos atributos considerados fundamentais para a representação de sua masculinidade²³² (LE MOS, 2009).

Contudo, também é notório que a responsabilidade de resolver tal impasse é da Superiora, que deveria, inclusive, manter segredo na comunicação com o Pe. Ibiapina e se afastar do viúvo Manuel Januário.

A desobediência dos beatos às suas regras amargurava Pe. Ibiapina, pois de qualquer maneira revelava o não cumprimento da sua função provedora naturalizada como sendo própria do sexo masculino. Essa situação fazia com que os beatos fossem cada vez mais considerados como meros cadjuvantes de suas obras, uma vez que eram as Superiores as mulheres de sua total confiança. Exemplo desse sofrimento está na seguinte afirmativa:

Se em meu coração ainda entrasse a amargura e aflição por causa deste mundo, eu teria tido com o procedimento do Irmão Francisco para com essa Caza. Antes que me esqueça, Você recebeu uma segunda carta que lhe dirigi depois da que lhe mandei pela Superiora de Cabaças? Não receba direção nem imposição alguma do irmão Francisco, e sua comunicação com elle seja só para pedir-lhe o necessário, e receber o que pedir, e quando faltar, me faça aviso, que remediarei e prompto, querendo Deus; portanto Você é quem dirige o portão e a Porteira, permitindo, se lhe convier, que as mães Orphãs visitem suas filhas no Domingo, marcando hora para isso (PE. IBIAPINA, Sta. Fé, dez. 1875).

Como se pode observar, similarmente à Carta anterior, não se sabe ao certo quais eram as práticas cometidas pelos beatos que desagradaram consideravelmente Pe. Ibiapina. Este não expressou claramente o que fez o Irmão Francisco que o incomodou tanto. Provavelmente, o seu silêncio está no fato de se tratar de um tema que, para ele, era tabu. Conforme Foucault (1988), essa atitude de não falar sobre temas-tabu era uma atitude comum no século XVIII. Contudo, esse autor alerta que os temas-tabu são perceptíveis ao se observar atentamente as entrelinhas do discurso.

²³² Rever item 1.1.2

Nessa carta, repete-se, portanto, o silêncio de Pe. Ibiapina em relação à ação do beato e à orientação para que a Irmã Superiora não obedecesse às ordens do beato e que seu diálogo se limitasse a pedir o necessário para o suprimento das instituições. Há, portanto, uma busca por responsabilizar totalmente as Superiores sobre os encaminhamentos das Casas de Caridade, o que reforça aquilo que já se viu no Estatuto (item 3.2), no Regulamento Interno (item 3.3) e nas Máximas Morais (item 3.3) e a domesticidade da função feminina.

A partir da análise das cartas e das crônicas, tem-se mais um recurso para se compreender o que significava ser um “homem honrado” e uma “mulher honrada” nesse período. De antemão, pode-se considerar que a honra e a virtude têm significados distintos para homens e para mulheres. “A mulher virtuosa foi durante séculos a pura, a casta, ou a fiel ao marido, e, portanto, honrada. Neste sentido, a honra feminina estava longe de ser um privilégio de classe - como muitas vezes foi considerada para os homens” (ALGRANTI, 1993, p. 112). Essa análise é compreensível porque o conceito de gênero possibilita extrair da aparência da realidade dados que apontem essas várias relações integrantes da vida social de homens e de mulheres, numa ação-reação dialética. Dessa forma, transparecem essas várias relações, que se produzem e se reproduzem dissimuladas no discurso, porque, no discurso, os símbolos, imagens produzidas pela cultura, fixadas pelas normas sociais, perenizadas até as suas reproduções, são naturalizados e se transformam nos espelhos com os quais se moldam as identidades subjetivas (BANDEIRA, 2003).

Nesse contexto formador de identidades, havia, porém, aqueles em que Pe. Ibiapina confiava, permitindo, com isso, um contato mais direto com as religiosas. Logo, a desconfiança total no beato Januário foi sanada perante uma confiança no beato José Rodrigues. Isso deixa claro que nem todos, para Pe. Ibiapina, mereciam sua repreensão, mas, sim, os que se afastassem de suas normas.

Coadjuvantes no serviço das Casas de Caridade, os beatos ocupavam a função de provê-las, pedindo esmolas. Função esta própria do âmbito masculino em uma sociedade patriarcal. Concomitantemente, trazendo valores patriarcais no universo feminino, a educação doméstica era aquela voltada para o casamento e cabia às Irmãs de Caridade. Contudo, tais mulheres tinham um papel fundamental em suas instituições, diferentemente dos beatos, em que Pe. Ibiapina raramente depositava confiança. A padronização das roupas, por exemplo, existia apenas entre as Irmãs de Caridade, uma vez que só um dos irmãos tinha uma maneira peculiar de se

vestir. Os beatos eram subdivididos entre aqueles recomendados por Pe. Ibiapina como homens dignos da confiança e aqueles que Pe. Ibiapina alertava não prestarem. Destaca-se entre os beatos admiradores das Irmãs marianas o beato Aurélio, por ser um de seus primeiros biógrafos, e também o beato Joaquim, que é comparado aos demais como um dos poucos que possuem uma conduta diferenciada, conforme pode ser observado no trecho a seguir: “Senhorinha Orfan de Sta. Fé ficou Mestre de Letras em Souza, Felicidade Vice-Superiora, e S. Joaquim companheiro da superiora, que sairá a pedir esmola para sustentar a Caza, porque os beatos não prestam (Pe. Ibiapina, Cajazeiras, 12 nov. 1875).

Padre Ibiapina punia os beatos de maneira mais branda quando comparado ao modo como ele julgava as Irmãs de Caridade, pois, delas, era exigida uma conduta impecável e a não aproximação com beatos de comportamentos tidos como duvidosos. Assim, mesmo tendo uma ideia de qual era para ele o comportamento adequado a ser desempenhado pelos homens, pode-se fazer duas leituras: provavelmente, por medo de perder esses colaboradores, ele não lhes exigia uma conduta rígida ou não cobrava um comportamento dos beatos com a mesma veemência das Irmãs ou, então, pode-se dizer que os documentos que mostrariam suas exigências para com esses homens não foram encontrados.

Sobre a obediência de alguns beatos, percebe-se que aquele em quem Pe. Ibiapina tinha maior confiança era o beato Inácio, por ter sido ele o responsável por adquirir mantimentos no Rio de Janeiro em 1877, quando suas instituições mais precisaram. Sobre o Irmão Inácio, destaca-se o seguinte trecho em que Pe. Ibiapina afirma:

Encarrego o Irmão Inácio para pedir esmolas e promover o bem em sustentação das Santas Cazas de Caridade e Misericórdia. “ Convem saber que as Santas Cazas principalmente virão a estabelecer-se de 1862 para cá e o fim de sua instituição é receber orfãos pobres e desvalidas ; educadas nas prendas que deve saber uma mãe de família na sociedade, depois calar-as e dotar-as conforme as circunstancias das Cazas (CARTA DE PE. IBIAPINA, 2 nov. 1877).

A forma como os beatos consideravam Pe. Ibiapina se assemelhava à visão das Irmãs de Caridade, vendo-o como santo. Isso pode ser observado na crônica do beato Aurélio, ao afirmar que:

Durante essa viagem de quarenta léguas que fiz só com meu Pai não podia deixar de contemplar com o meu coração comovido a meu Pai, meu amigo, meu benfeitor, sofrendo tanto, só para fazer bem a humanidade sem ne-

nhum um interesse mundano, mas só por amor de seu amado Jesus a Quem ele sabe guardar no seu coração e para honra e glória do nosso Deus a Quem ele tanto sabe conhecer, amar e servir (BEATO AURÉLIO *apud* HOORNAERT, 2006, p. 25).

Os beatos que escreveram sobre a história de Pe. Ibiapina também tinham uma opinião formada sobre o papel das Irmãs de Caridade nas suas instituições. Isso pode ser observado em uma de suas crônicas, em que se observa a Irmã de Caridade como aquela que, “professa o amor de Deus e do próximo com Jesus à frente e por seu modelo, a quem querem amar com provas dolorosa e nunca interrompidas por descaso ou covardia” (HOORNAERT, 2006, p. 79). Assim, havia uma relação de respeito por parte dos beatos em relação às Irmãs de Caridade, e uma visão formada sobre o papel desempenhado por elas. Aqueles que fugiam dessa percepção e assediavam as Irmãs eram repreendidos por Pe. Ibiapina e dispensados de esmolar.

Todas as virtudes do Pe. Ibiapina destacadas pelo beato, dentre as quais ressalta-se a de ser uma pessoa sofrida e desprendida e que só fazia o bem por amor a Jesus, revelam que o pensamento dele sobre Pe. Ibiapina fundamenta a ideia de seus biógrafos que o veem como verdadeiro santo²³³.

É provável como o caráter controlador e persuasivo de Pe. Ibiapina passava despercebido da visão do seu admirador, que demonstrava só conseguir observar nele a figura paterna e santa. Esse comportamento justifica a forma como os beatos se dedicavam arduamente à obra de Pe. Ibiapina, esmolando e escrevendo sobre ele.

O beato destaca ainda que Pe. Ibiapina considerava as Irmãs de Caridade como pessoas frágeis, portanto, necessitadas de sua proteção, afirmando que ele as via como “ente fraco e digno de compaixão que não sabe manejar as armas da defesa” (BEATO AURÉLIO *apud* HOORNAERT, 2006, p. 80).

A partir dessa descrição, observa-se que Pe. Ibiapina sabia o quanto seu poder interferia no comportamento dessas mulheres, contribuindo com a superação da fragilidade das mesmas. Assim, Pe. Ibiapina considerava que a fragilidade e a inca-

²³³ Em estudos anteriores, observou-se a construção de santidade de Pe. Ibiapina pelos seus primeiros biógrafos. Tomando como base Certeau (2007), compreende-se que a construção de um santo se dá a partir de biografia caracterizada por uma narrativa na qual se exploram elementos que constatem uma vida de bondade desde a infância, de um momento especial, como, por exemplo, em que ele escuta a voz de Deus e resolve atuar na missão e, por fim, de milagres e de exemplo a ser seguido (LIMA, 2009).

pacidade de manejar as “armas de defesa” faziam com que as mulheres necessitassem do controle masculino.

Conforme o beato, Pe. Ibiapina valorizava as Irmãs de Caridade que demonstravam um “bom comportamento”, repudiando aquelas que tinham um comportamento “inadequado”. Essa situação é perceptível quando o beato narra que Pe. Ibiapina, ao ser recebido na capital do Ceará, “reprovou a vaidade com que as mulheres se apresentáram ao missionário por trazerem vestidos endecentes de mangas curtas e decotadas” (BEATO AURÉLIO *apud* HOORNAERT, 2006, p. 81).

A visão feminina do beato é notória na maneira como ele relata o momento em que Pe. Ibiapina clamou contra o luxo e a vaidade das mulheres e “pediu que trouxessem as pontas dos vestidos, que em troca lhes daria uma bonita estampa de N. Senra. E disse: daqui estou vendo uma quem hoje hade trazer” (BEATO AURÉLIO *apud* HOORNAERT, 2006, p. 84).

Analisando ambos os trechos, observa-se, no discurso de Pe. Ibiapina e daquele que o reproduziu, a nítida presença de dois comportamentos da mulher. De acordo com sua perspectiva, tinha-se a pureza de Maria ou um comportamento que não agradava a Deus.

De fato, observa-se o contraponto entre santidade e impureza, entre mulher vaidosa e pecadora, tomando Maria como modelo de obediência e santidade. Por essa razão, as mulheres deveriam abrir mão de coisas materiais em troca de algo considerado como santo. Assim, adquiriam santidade. Por isso, vê-se que os vestidos indecentes e a vaidade eram condenados por Pe. Ibiapina. Isso se encontra em narrativas do beato, em que Pe. Ibiapina convidava as moças a receberem a estampa de Nossa Senhora em troca da ponta de seus vestidos, deixando explícito um discurso dualista entre a figura da mulher obediente e da mulher desobediente.

Essa visão de Pe. Ibiapina como santo e da dicotomia existente entre boas e más mulheres estava presente também nos discursos das órfãs. As informações foram recolhidas a partir das Crônicas das Casas de Caridade e graças a uma entrevista realizada por Hoornaert (2006) com uma senhora de 104 anos que viveu até os treze anos na Casa de Caridade de Santa Fé. Ela se lembrou de uma canção que todas elas entoavam ao se dirigirem à missa junto ao Pe. Ibiapina (ANÔNIMA *apud* HOORNAERT, 2006, p. 33):

Meu Pai padre mestre
Vamos passear

O domingo é nosso
Venha ver suas filhas
Quem tanto protege a virgem Maria.

Essa cantoria lembrada pela órfã mostra uma relação de respeito ao Pe. Ibiapina, cuja figura é nitidamente paterna e, concomitantemente, uma devoção à Maria como mãe, já que ela era vista como protetora. Assim, nas relações de gênero, essas crianças tinham Pe. Ibiapina como referencial paterno e Maria, a mãe de Jesus, como referencial materno.

Nas cartas, observa-se como a situação de vigilância vivenciada pelas Irmãs, órfãs e beatos²³⁴ reflete a criação de uma identidade própria do grupo²³⁵, com características peculiares e não apenas um conjunto de comportamentos existentes em instituições sociais que foram consolidando certas posturas consideradas corretas para se subordinarem os corpos. Nesse contexto, é notória a comparação das Irmãs de Caridade com Maria, como se verá com maior ênfase no item a seguir, por trazer à tona um discurso hagiográfico sobre duas Irmãs de Caridade de Pe. Ibiapina no jornal VRC.

3.6 AS SANTAS MULHERES DA CARIDADE: ANALISANDO O DISCURSO HAGIOGRÁFICO DO JORNAL VRC

Em pesquisa anterior²³⁶ (LIMA, 2009), pôde-se constatar a busca de muitos biógrafos em contemplar, em cada fase da vida de Pe. Ibiapina, sinais de predestinação à santidade. Analisando algumas tiragens do VRC, percebe-se que essa bus-

²³⁴ Padre Ibiapina, em uma reflexão interior, descreve o seu pensamento em relação a como ele deveria se portar. Nessa reflexão, ele se repreende por cair em tentação e por não ser totalmente santo. A visão dualista que ele tinha para com os beatos e as Irmãs de Caridade era, portanto, extensiva a si mesmo, enquanto sacerdote, e estava pautada nos valores morais e religiosos do contexto em que ele estava inserido. A referida carta foi escrita por Pe. Ibiapina, no dia 2 de novembro de 1877, na Casa de Caridade Santa Fé, atual cidade de Arara (PB), em que ele revela todo o seu sofrimento interior por causa da seca que assolava a região e por se sentir como um simples pecador.

²³⁵ As identidades nunca se firmam de maneira isolada, mas de uma forma dialética de sujeição e de dominação (LE MOS, 2012). Considerando o contexto sociocultural como aquele que determina os valores introduzidos no grupo de Pe. Ibiapina, observa-se que, no ensino das órfãs, estava presente a educação religiosa, o ensinamento das prendas domésticas, o estudo das primeiras letras, de contar e de alguma atividade fabril, chegando-se, portanto, a uma noção do comportamento almejado por ele para essas futuras esposas ou Irmãs de Caridade. Os castigos empregados àquelas que desobedecessem a esse ritmo demonstram, por sua vez, a necessidade de Pe. Ibiapina de corrigir aquelas que tentassem fugir de suas instruções e que fossem taxadas como indisciplinadas. Nesse contexto, tratando-se de uma sociedade fundamentada em princípios patriarcais, constata-se como o androcentrismo referenciado por Bourdieu (2009) embasa as práticas desses homens e mulheres envolvidos em esquemas de pensamento que passam a ser estabelecidos como verdade inquestionável pelo senso comum.

²³⁶ Dissertação de Mestrado da autora defendida no ano de 2009.

ca por elucidar a predestinação se estende também às Irmãs de Caridade, uma vez que, após a morte de algumas delas, foram escritas biografias (sem assinatura) sobre a vida delas, endossando a ideia de que, desde crianças, já estavam destinadas a ser santas mulheres.

Contudo, numa análise dos papéis de gênero, percebe-se que há uma diferença entre o homem tido como santo e a mulher vista como santa. A santidade feminina era elucidada a partir dos traços marianos próprios de uma ótica católica tradicional. Logo, a ideia de ser santa estava diretamente ligada aos atributos de uma sociedade pautada em valores patriarcais de obediência absoluta e comportamento casto.

É oportuno destacar que o despojamento do luxo e da vaidade foram qualidades que mais indicaram sinais de santidade das Irmãs. Além disso, a boa educação foi um quesito enfatizado na descrição de suas vidas. Como características marianas, elucidam-se, ainda, a reforma dos costumes, a regeneração dos sentimentos e o progresso da virtude das virgens. A vestimenta do hábito de Nossa Senhora do Carmo era um marco na vida de cada uma delas. Pode-se dizer, portanto, que a vestimenta do hábito indica a passagem de uma vida profana para uma vida sagrada (CERTEAU, 2007).

No caso específico da Irmã Josepha de Sant'Anna, da Casa de Caridade de Cabaçeiros²³⁷, observa-se o caráter sagrado da sua alegria de servir demonstrada pelo seu sorriso visto como incomparável e pela fidelidade até a morte às suas instituições. Supõe-se que a finalização da narrativa com o cântico à Maria revela a ligação entre aquilo que é descrito sobre a Irmã com a figura arquetipal mariana. Sobre a história de Josepha, Veras (2009, p. 73, grifo do autor) analisa que,

A vida de Josepha de Sancta Anna, publicada durante sete edições, além daquele uso nas Casas de Caridade, como mostramos, deveria servir de exemplo e estímulo para aqueles que liam o jornal, ou seja, para pais e mães que tinham interesse em matricular suas filhas, como pensionistas, nas Casas de Caridade, ou seus filhos, no Internato Coração de Maria, instituições comprometidas com o projeto de "instrução espiritual", ou seja, da educação religiosa, promovido pelas missões.

Cada relato da vida da Irmã Josepha traz à tona a sua mudança de comportamento. Seguindo um modelo hagiográfico, há, logo no início da narrativa, uma menção a sua origem abastada e a sua boa educação. Essa menção a sua origem é

²³⁷ Irmã do Carmo e professora na Casa de Pombas (Antiga Parari, localizada na Província da Paraíba).

um traço comum na literatura hagiográfica, pois esta “postula que *tudo é dado na origem* como uma “vocaçãõ”, como uma eleição ou como nas vidas da Antiguidade, com um ethos inicial” (CERTEAU, 2007, p. 273, grifo do autor)

Contudo, no caso específico da Irmã de Caridade, a origem abastada justifica a sua vaidade inicial e prazer pelo luxo, vistos como oposição à santidade nas instituições do Pe. Ibiapina.

É interessante destacar que o narrador compara a sua vaidade com o emparedamento de sua alma e enfatiza a busca pela necessidade da religiosa em regenerar seus sentimentos. Bem e mal aparecem como uma contraposição frequente na narrativa hagiográfica. Tal como nas demais vidas dos santos, essa narrativa cuja cronologia ora se dirige ao passado, ora se volta para o tempo presente e tem como grande ápice o momento em que a religiosa conhece o Pe. Ibiapina. Como é comum na literatura hagiográfica, certos elementos aparecem como forma de ilustrar aquilo que o narrador descreve. Logo, o orvalho é destacado em oposição à aridez anterior de sua alma. Este marco é considerado por Certeau (2007) de maneira geral como tempo de epifanias, milagres e conversões, ou seja, como o tempo em que o indivíduo é chamado por Deus.

O encontro de Josephina com o missionário tido como anjo fundamental para a sua salvação e como marco de sua missão como Irmã de Caridade, carrega consigo o traço hagiográfico de se ter nas narrativas uma ideia de como ela de fato é finalizada, ou seja, com a conversão pessoal do indivíduo. A morte do personagem escolhido para se construir tal narrativa é sempre um marco, pois revela a ideia de que este foi ao encontro de Deus na pátria celestial. Assim “como na tragédia grega conhece-se o resultado desde o início, com a diferença de que lá onde a lei do destino supunha a queda do herói, a glorificação de Deus pede o triunfo do santo” (CERTEAU, 2007, p. 273).

Contudo, o relato que mais demonstra a devoção e a visão de Maria como modelo de mulher é o da Irmã Leonarda do Coração de Jesus, da Casa de Assú²³⁸, pois nele há uma explícita afirmação de que ela era devota de Maria e que a teve como exemplo de vida²³⁹.

²³⁸ Folhetin Vida e Morte da Piedosa Leonarda do Coração de Jesus. Cidade de Assú, VRC, 7 de novembro de 1869.

²³⁹ O comportamento de Irmã Leonarda descrito no jornal permite que se confirme a ideia de que: “as práticas ascéticas, além de ser uma luta moral de um ser individual que se aproxima de Deus são também uma luta social, para que suas experiências sejam reconhecidas pelo grupo ao qual pertencem”.

A morte da Irmã Leonarda foi eufemizada no relato, ao se afirmar: “não há de certo neste mundo um espetáculo mais augusto mais sublime e portentoso do que a morte de uma mulher catholica abraçada com todas as suas crenças” (FOLHETIN, 1869, p. 3). Com isso, percebe-se que a morte adquiriu um cunho messiânico, no sentido durandiano, por representar o encontro com o celestial, ou seja, com o sagrado.

Verifica-se nesse relato, ainda, a boa relação de Irmã Leonarda com a sua Superiora: “A superiora Luisa é sumamente compassiva caridosa e esclarecida para saber o que lhe cumpria fazer em tão doloso tranze” (FOLHETIN, 1869, p. 3). Além disso, destaca-se a amizade de infância entre ambas, que se consideravam como irmãs de hábito, mostrando o companheirismo da Irmã sadia no momento de sofrimento da religiosa.

No relato, a referência a essa amizade revestida de um respeito à hierarquia é demonstrada pela forma como a Irmã Superiora Luisa, ao ficar convalescente, recebe preces da Irmã Leonarda com tal zelo e dedicação que chega a pedir a Deus para substituir a sua própria vida pela vida da Superiora. A melhora da saúde da Irmã Luisa e a convalescença da Irmã Leonarda são apontadas como verdadeiro milagre e justifica os motivos pelos quais se leva o narrador a descrever a vida de uma mulher que, logo no início de sua descrição, é apontada como pobre.

O companheirismo das Irmãs em questão se deu provavelmente pelos laços identitários que uniam as religiosas e permitiam que, ao compartilharem dos mesmos princípios, tivessem tal sentimento de solidariedade umas pelas outras. A descrição de sua morte demonstra, concomitantemente, a visão de Maria como sua mãe e a de Pe. Ibiapina como seu pai, ao afirmar-se que:

Era chegado o dia de seu prophetizado passamento: ella quer a presença de seu Pai Espiritual que foi prompto soccorel-a faz lhe pedidos por sua alma, determina como quer ser amortalhada e sepultada toma depois o seu escapulário o seu rosário e os seus bantos que ella chamava – minhas ermas – e recordando-se do Pai de quem era filha, do Pai que adoptara, e do Pai que ia ver, sente um passamento mortal invadirihe a alma (PE. IBIPINA, 28 mar. 1864).

Observa-se, nessa narrativa, ainda um arcabouço simbólico que revela a fé de cada uma delas e os elementos incutidos em seu imaginário. Assim, ao se men-

ce, e não podemos negar que o ser reconhecido como santa confere prestígio e poder social” (ALMEIDA, 2005, p. 236).

cionar o escapulário, o rosário e os bantos, constatam-se os símbolos²⁴⁰ que revestiam o seu cotidiano e o caráter devocional e exemplar das pessoas tidas como santas por essas mulheres. As ideias de Maria como protetora e exemplo de vida presentes em seu imaginário se complementam.

Virgindade, serviço e devoção a Maria são virtudes ressaltadas pelas biografias das Irmãs de Caridade que comprovam como a Mariologia Clássica fundamentava as práticas sociais das religiosas, que, inspiradas em Maria, seguiam seu exemplo no seu cotidiano. Essa visão é observada de maneira contundente na narrativa referente ao aconselhamento das Irmãs às órfãs, pois:

assim como Maria SS não deixou, num só instante de sua vida, de adorar, servir, o bendizer a este Deus que a tocou por Mãe, as meninas não deviam a seu exemplo deixar de adoralo servilo e não disrnarecer a graça deste Deus que a hospas-se em Deus.²⁴¹

A descrição acima condiz, como já foi visto, com aquilo que é relatado nas Máximas Morais e confirma a ideia de Maria como figura arquetipal primordial. Tal imagem é inclusive repassada para as órfãs, a fim de que tivessem um comportamento adequado às instituições do Pe. Ibiapina. Com isso, em tal discurso hagiográfico, é a mãe de Jesus que tinha a capacidade de fazer com que tais mulheres se voltassem para Deus, servindo-o e adorando-o. A feminilidade, a pureza e a obediência de Maria, provavelmente, foram as responsáveis por gerar um forte vínculo entre ela e as Irmãs de Caridade.

Outro exemplo em que se observam, concomitantemente, a devoção a Maria e a Jesus, a visão dela como exemplo de vida e os valores próprios da Igreja Católica, pode ser visto no seguinte trecho:

se Maria S.S recebeu com extraordinário praser em seu puríssimo ventre a Jesus Christo Iluminado as meninas tinhão motivo de alegrar em receberem pelos virginaes e purificados pelo sacramento da penitencia, ao mesmo Jesus Sacramentado.²⁴²

²⁴⁰ O símbolo é, pois, “uma representação que faz aparecer um sentido secreto, é a epifania do mistério” (DURAND, 2000, p. 12). Logo, as imagens em questão tendem a revelar sentidos secretos do imaginário das Irmãs de Caridade.

²⁴¹ Correspondência, Missão Velha, 15 de abril 1860.

²⁴² Anteriormente, observou-se a menção de Maria e de Jesus comparada às Irmãs e à eucaristia. Na descrição acima, surge na narrativa o sacramento da penitência como relevante para que tais mulheres se voltem para Deus. A luz, a pureza e a virgindade fazem parte de um conjunto de imagens que se dicotomizam com a escuridão e o profano. Com isso, percebe-se que, ao se descrever a vida das Irmãs, há uma preocupação de se voltar para a luta contra o pecado e a busca pela santidade manifestada pelo seguimento contínuo da figura de Jesus e de Maria (Correspondência, Missão Velha, 15 de abril 1860).

Observa-se em variados relatos que, além de Maria, outras mulheres serviram de modelo para essas Irmãs de Caridade, pois, na mesma narrativa, observa-se que elas tinham “A Constância de uma Eufrosina, a humildade de uma Francisca Romana, a castidade de uma Suzana, a perseverança de uma novena, a mortificação e abstinência de uma Eufrasia”²⁴³.

A comparação das Irmãs com outras mulheres consideradas como virtuosas permite que se observe como estas eram vistas enquanto dotadas de qualidades que faziam delas alvo de grande admiração e respeito. Como foi visto no Estatuto, por serem as grandes responsáveis pelas Casas de Caridade, é perceptível como eram elogiadas por beatos, pessoas da região e pelo próprio Pe. Ibiapina.

Apesar da comparação existente entre elas e outras mulheres virtuosas, é notório como em Maria há de fato um modelo que se sobressai, tendo em vista que esta reúne em si qualidades necessárias para as religiosas que se dedicavam às obras de Pe. Ibiapina. Além disso, as mulheres supracitadas, por se tratarem de freiras, também tinham, provavelmente, Maria como seu maior exemplo de vida.

Os princípios marianos podem ser vistos de forma mais direta na narrativa de algumas Irmãs de Caridade. Assim, no próximo item, ver-se-ão, nas cartas e nas poesias, os pronunciamentos de algumas Irmãs de Caridade, possibilitando que se compreenda com maior propriedade o significado de Maria para essas religiosas.

²⁴³ Eufrosina viveu no século V, em Alexandria, e ficou conhecida porque, apesar dos bens materiais e da riqueza de sua família, após a morte de sua mãe, optou pela vida religiosa e de forma silenciosa, disfarçou-se de homem, repartiu todos os seus bens e foi viver em um monastério. Disponível em: <<http://ecclesia.com.br/sinaxarion/?p=2656>>. Acesso em: 27 mar. 2013. Francisca Romana, filha dos patrícios romanos Paulo Bussa de Leoni e Jacovella de Broffedeschi, nasceu em 1340 e mesmo precisando se casar mediante o desejo de seus pais e tendo um filho, durante sua vida conjugal, recebeu, segundo seus biógrafos, uma série de sinais que indicavam a necessidade de ela consagrar-se. Com isso, após a morte de seu marido, em 1436, ela pôde seguir vida religiosa por três anos, quando precisou cuidar do seu filho enfermo. Disponível em: <<http://biografiadossantos.wordpress.com/2010/05/30/santa-francisca-romana/>>. Acesso em: 27 mar. 2013. A mártir Suzana era a única filha do presbítero romano Gaviano, parente do imperador Diocletiano (284-305), e se recusou ao casamento. Seus hagiógrafos contam que Maximiano foi autorizado a desonrá-la por seu pai, mas não teve coragem por ver um anjo próximo à religiosa. Além disso, nas suas biografias, há menções ao torturador Macedônio que, ao tentar sem sucesso fazer com que ela adorasse a um ídolo, matou-a. Disponível em: <http://www.fatheralexander.org/booklets/portuguese/saints_4_p.htm>. Acesso em: 27 mar. 2013. Como se sabe, a novena não se trata de uma figura feminina, mas de orações que precisavam ser realizadas em nove dias pelas religiosas. Sobre Eufrásia, narra-se que ela nasceu em 380, viveu na Ásia Menor durante o reinado do Imperador Teodósio, parente de seus pais. Tendo uma vida piedosa incentivada por seus pais, a religiosa resolveu se dedicar à caridade em um convento desde os seus sete anos de idade e despojou-se de todos os seus bens materiais. Assim, mesmo diante da proposta de casamento recebida após a morte de seus familiares, ela se recusou e passou sua vida no convento fazendo obras sociais, morrendo no ano de 412. Disponível em: <<http://www.celebrando.org.br/santo-do-dia/santa-eufrasia/>>. Acesso em: 27 mar. 2013.

3.7 ENTRE CARTAS E VERSOS: VOZES DESCONTÍNUAS DAS IRMÃS DE CARIDADE DE PE. IBIAPINA

Até o presente momento tem-se observado, nas falas masculinas em relação às Irmãs de Caridade, aquilo que Pe. Ibiapina e alguns beatos descrevem em relação essas irmãs. Essas falas revelam traços identitários do grupo e a visão de Maria como modelo de mulher em uma sociedade com valores patriarcais.

Contudo, nesta pesquisa, consegue-se captar algumas vozes descontínuas e abafadas de algumas Irmãs de Caridade. Tais vozes revelam, sem dúvida, como essas mulheres recebiam as orientações de Pe. Ibiapina, como elas reagiam diante da situação precária dos lugares onde atuavam como religiosas e, ainda, como elas viam Maria como modelo de mulher a ser seguido.

Essas “falas” alcançadas demonstram não apenas a visão masculina sobre as mulheres, mas também as suas próprias reações diante do seu contexto sociocultural, da devoção a Maria a elas incentivadas e dos seus papéis sociais como agentes religiosas.

As vozes que são abafadas e que pouco aparecem em documentos oficiais são de fundamental importância, pois se trata de falas recuperadas que abrem espaço para o resgate de múltiplas experiências já postas no item 1.1.2 (MATOS, 2002, p. 238). Essas falas permitem que o/a leitor(a) conheça algumas poucas falas das Irmãs de Caridade, personagens tão relevantes nas obras sociais do Pe. Ibiapina.

3.7.1 As Irmãs de Caridade Superiores e a Autonomia Vigida: uma análise das cartas escritas pelas Irmãs de Caridade de Cabaceiras

Apesar de toda rigidez e do controle masculino desempenhados por Pe. Ibiapina, algumas Irmãs de Caridade exerciam uma autonomia relativa em suas instituições, autodenominando-se inclusive de Venerandas. Esse é o caso da Irmã Maria do Sacramento Pe. Ibiapina, Superiora da Casa de Caridade de Cabaceiras. As cartas da Irmã de Caridade da regente da Casa de Caridade de Cabaceiras foram encontradas no Arquivo Público da Paraíba tem um valor inestimável que nenhum(a) pesquisador(a) tinha antes encontrado.

A preciosidade das cartas está na demonstração de coragem dessa Irmã que ousou se dirigir à autoridade local de forma efusiva e argumentativa, e que vem a agradecer o serviço prestado pelo governo. Provavelmente, existiram mais cartas além dessas, pois a primeira delas é um agradecimento à solicitação atendida e acusa o recebimento dos alimentos, conforme pode-se verificar no seguinte trecho:

Acusando o recebimento de gêneros que foi remetidos para socorro da casa de caridade estabelecida nesta Villa e sob a minha direção em data de 18 de janeiro a saber 8 saccas com farinha, 4 com milho, 3 com arroz, 1 amarrado de carne e 2 barricas com bacalhao, rogo a Vossa Revma. Se digne faser a remessa por 4 mezes, sendo para cada mez os seguintes gêneros: 6 saccas com milho , 4 ditas com feijão, 2 amarrados de carne e 2 barricas de bacalhao (VENERANDA M^a DO S. JOSÉ IBIAPINA, 1879).

Essa carta é endereçada ao então presidente da Província Ilmo. Exmo. Revmo. Pe. Fellipe Benício da Fonseca Galvão, e demonstra a sensibilidade dele para com a Casa de Caridade.

Antes dessa carta, não foi encontrada a solicitação da Irmã. Contudo, no final do ano de 1879, foi encontrada uma carta bastante persuasiva dessa mesma Irmã, para outro Presidente da Província chamado Dom José Pereira Júnior. Nela, a Irmã informou:

Todos esperão que Vossa Excia se digne lançar suas caridosas vistas para as orfans desvalidas que elles não podem soccorellas, e como pode 18 mulheres e 1 beato que trabalha para a Casa sustentaremse a si e a 38 órfãs? Bem vê Vossa Excia que nestas condições miseráveis por via da crise dolorosa somos dignos da caridade do Governo. Por Deus espero de coração bemfasejo de Vossa Excia que serei attendidas por ser muito justa minha supplica (CARTA DE IBIAPINA, 1879).

A eloquência da Superiora e seu poder de argumentação se mostram similares ao discurso de Pe. Ibiapina. Muito influenciada por ele, a carta revela a capacidade de argumentar com o presidente da província sobre a necessidade de serem assistidas.

Numa ótica gadameriana, é perceptível a presença de um diálogo entre o círculo hermenêutico da Irmã em questão e o de Pe. Ibiapina, concretizado na fala da religiosa. Assim, percebem-se como os círculos hermenêuticos se tocam e vão se fundindo num diálogo infinito com o seu interlocutor (GADAMER, 2002).

Afirma-se isso porque é perceptível como o diálogo com Pe. Ibiapina permite à Irmã pedir socorro para as suas instituições de caridade mediante um discurso que

se assemelha ao de Pe. Ibiapina e não faz sequer menção ao diretor da instituição, ou seja, ao padre.

Contudo, a ausência de menção concreta a Pe. Ibiapina não a impediu de demonstrar, nas entrelinhas do discurso, seu vínculo e sua admiração pelo sacerdote por ela chamado carinhosamente de Pe. Mestre; uma vez que, tal como outras Superiores, adotou o sobrenome do religioso expressando tal ligação no documento em questão.

A busca pessoal por solucionar os problemas institucionais revela ainda sua autonomia e seu desprendimento em solicitar as verbas, pois seu argumento está pautado na necessidade da instituição por sua falta de recurso, ou seja, ela apelou para a misericórdia do governante em meio à situação de pobreza extrema vivenciada pela Casa de Caridade.

Há, portanto, por parte da Irmã um discurso condizente com aquilo que foi pregado pelo seu diretor espiritual e com sua realidade socioeconômica. As exigências do seu tempo fizeram-na buscar soluções inspiradas na luta constante do seu líder espiritual. Tais exigências confirmam, sob uma análise gadameriana, que cada época tem um eixo significativo, unitário, consistente; por isso deve-se compreender o período conforme sua estrutura de pensamento.

É relevante ressaltar que, nesse período, como já se viu no item 2.1.2, Pe. Ibiapina já não se locomovia e tinha dificuldades de assistir suas vinte e duas Casas de Caridade de perto. Esse fator é crucial para a motivação que gerou a escrita de um documento tão autônomo por parte da religiosa.

Confirma-se ainda a ideia gadameriana que analisa como o conjunto, que forma as convicções e opiniões dos indivíduos, trata-se do caminho para movê-los numa estrutura preformada de articulações significativas. Logo, as convicções e opiniões da Irmã de Caridade demonstradas na referida carta revelam um pouco da existência de tais articulações significativas em uma estrutura pré-formada pelo seu contexto socioeconômico e religioso (GADAMER, 2002).

Percebe-se, nessas cartas, numa análise gadameriana, a interdependência entre a sociologia, a retórica e a linguagem (GADAMER, 2002). Isso é evidenciado a partir do momento em que se reconhece que, para analisar esse documento com profundidade, é preciso perceber em qual sociedade a Irmã estava inserida, como ela constrói seu argumento a partir de uma retórica que busca convencer quem o

acessa a partir da precariedade do seu contexto socioeconômico, utilizando-se da linguagem, ou seja, da busca por se comunicar com o outro.

Será apresentada adiante a narrativa de história de vida de algumas Irmãs de Caridade, destacando seu caráter hagiográfico e mariano, no intuito de se reforçar a ideia de que essas mulheres eram tidas como santas a partir de características atribuídas à figura arquetipal de Maria.

3.7.2 Vozes Abafadas e Devotas: princípios marianos nas poesias das Irmãs de caridade

Irmã Victória do Coração de Jesus ocupou importantes funções nas instituições de Pe. Ibiapina, pois foi professora da Casa de Caridade de Missão Velha e Regente da Casa de Caridade do Crato. Provavelmente essas funções por ela ocupadas foram fatores motivadores para que ela tivesse espaço de escrever no VRC²⁴⁴:

Como surge n'orizonte
O sol claro e majestoso
Tal a deus de fevereiro
chega o dia venturoso

Vinde louvar oh fiéis
Com infinita alegria
os divinos corações
De Jesus e de Maria

Por altíssimos juisos
Com seo santo Coração
O coração de Maria
Vem ser dos Caririenses
Protectora Virgem Pia

Vem derramar suas graças
O coração de Maria
Das trevas da ignorância
Da discrensa, em que vivia,
Seo povo vem libertar
O coração de Maria

Vem receber pobre infante
Que o pudor matar queria
Vem proteger a orfandade
O coração de Maria

²⁴⁴ Bernardino de Araújo é exemplo de um admirador das Irmãs de Caridade de tal forma que as apresentam em sua narrativa como mulheres virgens e respeitadas. Certa vez, entre outras coisas, transcreve, na íntegra, versos da Irmã Victória de Santa Maria, que, para ele, era cândida virgem, alma embebida das delícias do céu.

Vem a mulher desvairada
 Offerecer-se como guia
 Vem consolar os enfermos
 O coração de Maria

Vem obter da Clemência
 De Deus por sua valia
 Perdão dos nossos pecados
 O coração de Maria
 Por estes sacros Penhores
 O Deus de summa Bondade
 Alcançar-nos a ventura
 Da filis eternidade.²⁴⁵

Símbolos, tradições e representações sociais misturam-se no discurso da Irmã de Caridade. Percebe-se que a Virgem Maria é sem dúvida tida como a grande mãe capaz de solucionar uma série de problemas presentes no seu grupo. Assim, Maria era vista como capaz de proteger os órfãos, a partir do seu caráter materno, e de ser exemplo de vida para a chamada “mulher desvairada”. Ligada à figura de Deus Pai, Maria é, inclusive, vista nesse discurso como ponte para alcançá-lo. Com isso, percebe-se a recorrência ao discurso messiânico como forma de garantir o céu após a morte.

Essa imagem de mulher mariana, certamente, era aquilo que fazia com que tanto os beatos como o próprio Pe. Ibiapina detivessem grande admiração por essas mulheres. Logo, tais mulheres eram alvo de suas narrativas.

Os versos permitem que se compreenda como tais indivíduos se apropriam da Mariologia Clássica, a partir de uma visão do longo caminho da história da recepção que permite a (res)significação, por parte desse grupo, da figura de Maria narrada na *Bíblia* e nos dogmas marianos, já ponderados no item 2.3. Tal é a adequação dos versos à realidade que se traz a figura de Maria para o contexto em questão como todas as suas dificuldades e tratando-a como “protetora dos carisienses”.

Nota-se ainda como Maria passa a ser sinal de liberdade para os que residiam nas Casas de Caridade. Situação esta também presente no início da colonização: de mentora dos conquistadores passa a ser tida como mãe dos conquistados. Ressignificada no contexto em questão, vê-se a valorização do dogma mariano referente a sua virgindade perpétua e o acréscimo da sua pureza de coração.

O coração de Maria e o de Jesus são alvos constantes dos versos das Irmãs. Numa readequação das narrativas bíblicas e dogmas marianos, o coração de Maria

²⁴⁵ Victoria de Santa Maria. PARA A INAUGURAÇÃO DA CASA. ARAÚJO, Bernardino Gomes de. História das missões no Cariri Novo nos anos de 1864 e 1868. VRC, n. 14, 14 de março de 1869, p. 3

aparece como sendo capaz de receber os mais pobres, proteger a orfandade e guiar a mulher desvairada. É a pureza do coração de Maria demonstrada fortemente pelos dogmas da Imaculada Conceição e da sua virgindade perpétua, que faz com que as pessoas se aproximem de Deus e obtenham a sua clemência.

Ao falar especificamente de Maria como guia da mulher desvairada, observa-se como ela sedimenta o tipo de comportamento cabível a mulher em uma sociedade patriarcal. Modelo de mulher, Maria é tida no contexto em questão como inspiração para as Irmãs de Caridade. Confirma-se, portanto, aquilo que Gebara (1987, p. 29) afirma sobre a teologia marial ao destacar que Maria “tem muitas estórias compostas com a história, entrelaçando-se à vida de indivíduos e multidões”, já que esses versos revelam um verdadeiro entrelaçamento daquilo que é considerado como dogma mariano com a situação de pobreza e de devoção do Norte do país no século XIX. Confirma-se, portanto, que a partir da presença de apropriações ambivalentes há contínuos processos de reinterpretação que dão margem para o surgimento de novos elementos do discurso.

Em outros versos também escritos pela Irmã Victória, transparece também o valor da eucaristia na seguinte poesia escrita por ela:

O meu coração se inflama
 Cheio de amor cada dia
 Quando contemplo as doçuras
 De Jesus n'eucaristia.
 Meu Amor Sacramentado
 Divinissima Oblação
 Nas chamas de vosso amor
 Castigai-me muito embora
 Com vosso justo rigor
 Contanto que não priveis
 Minha alma, do vosso amor
 Sois o Pão substancial
 Da minha alma vossa amante;
 Fazei-a digna de vós
 Fiel esposa, constante
 Meu Jesus Amorzíssimo
 Por vossa pura bondade
 Transformai meu coração
 Em chamas de Caridade
 Oh dilicias sempre terna
 Do Eterno Deus de amor?
 Eu protesto jamaes ser
 De outro, mas de vos, Senhor.²⁴⁶

²⁴⁶ O mito evocado pela Irmã nos seus versos é notoriamente o da eucaristia, no qual Jesus se faz pão e vinho para Igreja Católica. O mistério da consubstanciação presente na interpretação da Igreja Católica em relação à *Bíblia* é enfatizado em alguns discursos de Pe. Ibiapina e aparece no discurso da religiosa de uma forma poética e enriquecida por verbos harmonizadores e que opõem o bem e o mal. É fato que o dualismo entre o bem e o mal é aquilo que aparece de forma mais persistente no

A valorização da eucaristia por parte das Irmãs demonstra novamente o diálogo profícuo que elas têm com Pe. Ibiapina²⁴⁷, dando novo sentido à sua realidade demonstrada em suas poesias. A *Bíblia*, a tradição católica e o discurso de Pe. Ibiapina são ressignificados e adquirem novas adequações que podem ser confirmadas nos discursos da Irmã Victória. A partir de uma hermenêutica da recepção, percebe-se a importância do diálogo com o contexto sociocultural e a história de vida de cada indivíduo para a compreensão dessas apropriações.

Nesse contexto sociocultural, contudo, apesar da reconhecida importância da figura arquetipal de Jesus na Eucaristia, pode-se considerar que a figura de Maria tem um mérito ainda mais abrangente. Essa situação pode ser observada em outros versos da Irmã Victória:

Divino Espírito Santo
Com vossa sabedoria
Vinde ensinar-me a louvar
O coração de Maria
Vos que aos apóstolos Divinos
Servistes de Luz e guia
Oh! minha Mãe amorosa
Oh! Virgem da Conceição
Sejais louvada, e benedicta
Da brasileira nação!
Dai-me por vosso Jezus
Pureza de coração
Para louvar com ternura
Vossa pura Conceição
E lá d'esse exelso throno
Dai-me vossa proteção
Por vossa suma Bondade!
Pela vossa Conceição.²⁴⁸

texto, ao se voltar implicitamente para a necessidade do castigo e para o bem em detrimento do mal. Contudo, os verbos contemplar, inflamar e transformar busca por harmonização dos contrários. Nota-se, portanto, como, na oralidade, as Irmãs foram envolvidas por figuras religiosas como a de Jesus, que reflete amor e caridade (VICTÓRIA Maria do Coração de Jesus. A JESUS NA EUCHARISTIA.VRC, n. 9, 31 de janeiro de 1869, p. 2).

²⁴⁷ Esse apelo à tradição católica é demonstrado de forma mais contundente no momento em que Pe. Ibiapina enfatizava o caráter santo da religião católica. A importância da tradição e dos textos bíblicos é perceptível no discurso de cada uma de suas pregações. Cada pregação, por sua vez, pode ser considerada como momento de compreensão e interpretação textual de quem a escuta, fazendo com que a tradição e as referências bíblicas alcançassem a sua realidade plena no cotidiano das pessoas. Isso ocorre porque aquilo que está a serviço imediato do anúncio não é o comentário explicativo nem o trabalho exegético do teólogo, mas a pregação. Essa situação é justificável porque a pregação não se restringe a transmitir a compreensão do que se diz na Sagrada Escritura à comunidade, mas deve a ela mesma testemunhá-la. Assim, confirma-se ainda como o anúncio do Evangelho fala de maneira semelhante a uma lenda que continua sendo transmitida ou a uma tradição mítica que é constantemente transformada e reformada pela grande poesia.

²⁴⁸ Na narrativa, observa-se ainda uma imagem própria do Regime Diurno, ao se falar do trono celestial. Essa ideia de alto presente no trono revela um símbolo caracteristicamente ascensional e luminoso. Logo, o bem e o mal também estão presentes nessa narrativa e endossam o imaginário latente

No discurso da Irmã, observam-se três arquétipos de suma relevância para a compreensão do catolicismo, ou seja, Maria, o Espírito Santo e Jesus. Dentre esses arquétipos, o mais diferenciado quando comparado à fé pietista popular é o Espírito Santo, pois, conforme diversos autores que se lançam na pesquisa da religiosidade popular, dentre as três pessoas da trindade santa, o Espírito Santo é tido como incompreensível, a figura de Jesus como compassiva e amorosa e o Deus Pai como aquele que pune (CASCUDO, 1974). Assim, de uma forma peculiar, o Espírito Santo aparece na narrativa como aquele que é capaz de ensinar a louvar ao coração de Maria. A narrativa bíblica é trazida à tona no momento em que se memora a forma como o Espírito Santo deu sabedoria aos apóstolos tidos por ela como divinos. Há, portanto, uma ressignificação da perícopa bíblica baseada na necessidade pessoal e na tradição católica pietista, de modo que se une à devoção a Maria, tão cara a esse período, às narrativas da *Bíblia* para legitimá-las, confirmando as mudanças e as reapropriações presentes na história da recepção.

O que mais chama a atenção nesse discurso é o caráter materno, amoroso, virginal e protetor de Maria tão claramente exposto pela Irmã. Esse discurso revela que o modelo da mãe de Jesus trazido pela Mariologia Clássica e endossado por Pe. Ibiapina penetrava ativamente no imaginário dessas religiosas. Além disso, ao se constatar que a menção a Conceição é a mais forte, percebe-se que o dogma da Imaculada Conceição promulgado no século XIX é o que de fato se faz mais presente no discurso das Irmãs.

Havia, portanto, na formação do discurso da religiosa um entrelaçamento entre a retórica de Pe. Ibiapina, a interpretação de seu discurso pela Irmã e o seu aparato sociológico. Assim, a ideia de que essas três realidades se complementam e podem ser tidas como universalizantes faz refletir como o diálogo entre o contexto sociocultural, a retórica de Pe. Ibiapina e a interpretação das Irmãs precisam ser analisados criteriosamente, a fim de se adentrar o seu imaginário e a sua visão de mundo.

Logo, compreende-se que os aspectos retórico e hermenêutico da estrutura da linguagem humana encontram-se perfeitamente compenetrados. Não haveria

da religiosa. Contudo, a presença do louvor dá a ideia de harmonização do ambiente e de transformação própria do Regime Noturno. Com isso, transparece-se a ideia de que existem elementos de ambos os Regimes nas narrativas das Irmãs, mas a presença do Regime Diurno, sem dúvida, é a mais contundente (Victória. VIVA A IMMACULADA CONCEIÇÃO DE MARIA. VRC, n. 32, 8 de agosto de 1869).

oradores nem retórica se o entendimento e o consenso não sustentassem as relações humanas. Não haveria nenhuma tarefa hermenêutica se não fosse rompido o consenso daqueles que “são um diálogo” e não se precisasse buscar pelo entendimento (GADAMER, 2002, p. 277).

Dialogando com esses versos da Irmã Victória, percebe-se Maria como modelo de mulher também em um poema que certamente é de autoria de uma Irmã de Caridade por ter sido dedicado a Pe. Ibiapina como pai espiritual, uma vez que tal adjetivo correspondia ao que ele próprio se autodesignava ao se dirigir às religiosas. Além disso, em outras situações, pode-se presenciar narrativas das Irmãs de Caridade tratando-o dessa forma:

1
Oh, mandai-me, Virgem Sancta
Lindas flores de virtude
Para tecer uma coroa a qual jamais se mude

2
Mandai-me, em logar da roza
A pureza e virgindade
Em vez da rosa perpétua
Linda flor de Castidade.

3
E trocai-me pelo cravo
A flor do casto pudor
A linda flor de inocência
E o candido lírio d'amor

4
Dai-me em logar da bonina
Mimosa flor de clemencia
Singella flor da candura
Caridade e paciência

5
Gravai a flor de humildade
Dentro do meu coração
A linda flor de ternura
Sancta flôr de devoção:

6
Estas flores juntarei
Se me for isso possível
Para tecer uma coroa
Que se torne immacecível

7
Agora vou oferecer
Em signal de gratidão
Esta coroa singela
Tecida por minha mão

8
A meu Pai Ibiapina
Paro pai Espiritual
Para que me alcance um cantinho
Na Pátria Celestial. Amen.²⁴⁹
(Seraphina)

²⁴⁹ SERAPHINA, VERSOS, VRC, n. 33, 13 de agosto de 1869, p. 4.

Esse cântico entoado por Seraphina trata-se de mais uma demonstração de como as irmãs de Caridade respondiam àquilo que havia sido ensinado por Pe. Ibiapina, ou seja, é um exemplo de demonstração de mística feminina²⁵⁰ no recinto. Tal poesia leva o(a) leitor(a) a conhecer como os princípios religiosos foram basilares e formadores das identidades das Irmãs e como elas experimentaram, de forma peculiar, o sagrado. A conversação com pessoas importantes, no conceito bergniano, ocorre de forma evidente entre as Irmãs, em que Pe. Ibiapina é seu referencial.

O modelo de conduta estabelecido pelo sacerdote, cuja figura de Maria era substrato, é demonstrado de forma ainda mais contundente no discurso do cântico anteriormente apresentado, de modo que a poesia criada pela religiosa revela seu desejo pela pureza, castidade, virgindade, paciência, caridade e humildade. Na ótica de Bandeira (2003), esses poemas foram fruto de uma educação modeladora capaz de encorajá-las a desenvolver tal talento. Assim, em um diálogo com o seu pai espiritual, as Irmãs reinterpretam a mensagem de Pe. Ibiapina e revelam aquilo que interpretaram do seu discurso, levando-as à busca pela oração de conversão pessoal.

Apesar de aparentemente não terem acesso direto à *Bíblia*, era este o livro sagrado que indiretamente fundamentava o discurso de cada uma das Irmãs de Caridade. Essa situação é justificável porque a Irmã pautava seus discursos naquilo que lhe era ensinado oralmente ou pelas Máximas e pelo Estatuto. Logo, a Irmã, a partir de uma hermenêutica da recepção, fazia releituras que traziam para ela sentido de existência e visões de mundo peculiares. Com isso, o diálogo, na perspectiva gadameriana, levou tais mulheres a uma ressignificação dada não de maneira pacífica, e, sim, de forma fervilhante, por promover a construção de um novo texto de caráter poético.

Diante da criação dos poemas das Irmãs pode-se refletir como, apesar de haver na sua linguagem um significado determinado, não há univocidade nas palavras, mas, sim, uma amplitude de significação sempre oscilante. É justamente essa oscilação que constitui o atrevimento característico do dizer (GADAMER, 2002). É, portanto, essa oscilação do dizer que permitiu que as Irmãs fizessem sua própria interpretação dos “dizeres” de Pe. Ibiapina, criando novos textos, pautados na compreensão pessoal de cada uma delas e no lugar hermenêutico por elas ocupado, ou seja, no seu contexto sociocultural e na sua vivência religiosa familiar.

²⁵⁰ Por mística entende-se o conhecimento de Deus por experiência.

Um dos aspectos peculiares dessa produção textual é que, nas menções Maria, constantemente se pronunciou sobre ela como sendo a Virgem, já que, conforme a tradição católica e as narrativas bíblicas, o fato de ela ter tido Jesus por obra e graça do Espírito Santo reforçava os valores predominantes numa sociedade androcêntrica e patriarcal em que a mulher deveria zelar por sua castidade. Houve, portanto, uma resposta concreta das Irmãs ao Regulamento Interno de Pe. Ibiapina de forma romanceada e dinâmica. Por fim, tal é o *status* de Pe. Ibiapina na visão de mundo dessa religiosa que ela dedicou todas essas virtudes a esse padre, e ponderou ainda que essa dedicatória faria com que ele desse a ela “um cantinho na pátria celestial”. Assim, a força da conversação estabelecida entre a religiosa e o sacerdote fez com que ela, em um olhar messiânico, pensasse que, ao seguir as instruções de Pe. Ibiapina, poderia chegar ao céu.

Essa visão de mundo das Irmãs é justificável ao se observar como, no Regulamento Interno, as Irmãs eram orientadas sobre quais as atividades elas deveriam exercer no decorrer da semana e qual recompensa teriam. Além disso, no próprio Regulamento Interno há um destaque especial à figura de Maria como modelo de mulher.

3.8 AS IRMÃS DE CARIDADE DE PE. IBIAPINA: ENTRE REGRAS, VALORES E SÍMBOLOS RELIGIOSOS

Ao se voltar para uma análise geral das regras, dos valores e dos símbolos religiosos presentes no cotidiano das Irmãs de Caridade, pôde-se perceber o quanto a análise do contexto sociocultural permitiu a compreensão de que, para serem legitimadas socialmente, elas deveriam ser esposas ou religiosas.

Essa análise contribuiu para que se tenha uma noção geral de como o contexto sociocultural influenciou consideravelmente as posturas das Irmãs, fazendo com que elas se dedicassem de forma tão contundente às Casas de Caridade de Pe. Ibiapina, mantendo posturas que em muito se assemelhavam à de mulheres que dedicaram suas vidas à atuação em recolhimentos e nos conventos.

Contudo, além dessa análise de cunho mais geral sobre o contexto sociocultural das mulheres no século XIX, partiu-se para uma visão de cunho mais específico, na qual se teve a oportunidade de conhecer as regras dessas instituições, previstas no Estatuto, no Regimento Interno e nas Máximas Morais.

A análise dessas regras ditadas por Pe. Ibiapina fez-nos perceber a sua capacidade de controlar suas instituições, bem como os fundamentos religiosos por ele utilizados para adquirir a eficácia simbólica de suas ações.

A vigilância e a punição foram características notáveis em todos os documentos que regem as Casas de Caridade de Pe. Ibiapina²⁵¹. Na Casa de Caridade Santa Fé, por exemplo, elas eram exercidas pelo próprio sacerdote, que adentrava nas várias repartições dessa instituição observando todas as atividades realizadas pelas Irmãs. Nas demais instituições, as cartas eram importantes meios que permitiam a Pe. Ibiapina controlar tudo aquilo que ocorria nas instituições. Ele alegava que sabia quando uma das Casas de Caridade havia desobedecido por não aparecer em seus sonhos (HOORNAERT, 2006). Observando-se a vigilância e a punição enfatizadas na obra de Foucault (1996) *Vigiar e punir*, à luz daquilo que se verifica no Regulamento Interno das Casas de Caridade (item 3.2), percebe-se como essas proibições e obrigações eram rigidamente exigidas por Pe. Ibiapina em uma rotina árdua que se iniciava às 4h30 da manhã, permeadas de orações, estudos e muito trabalho.

Pode-se observar nas Casas de Caridade o que diz Foucault (1996) a respeito de a disciplina tornar pessoas aptas à dominação, consolidando-a. Isso porque as Irmãs de Caridade se esforçavam para desempenhar o serviço da melhor forma possível e iam, paulatinamente, aperfeiçoando suas técnicas de trabalho, legitimando, assim, a dominação de Pe. Ibiapina.

O controle minucioso dos regulamentos e o olhar esmiuçado das inspeções são a base para a escola, o quartel e o hospital e adquirem, paulatinamente, um conteúdo laicizado. Essa minúcia é notável também no Regulamento Interno das Casas de Caridade de Pe. Ibiapina (item 3.2).²⁵²

A educação existente nas Casas de Caridade, assim como nas demais instituições, seguia o modelo dos internatos, onde o toque do sino determinava os horários. Assim, o estilo rígido do convento foi sendo adotado, segundo Foucault (1996), nas fábricas que guiavam seus trabalhos a partir do toque do sino.

²⁵¹ Por Pe. Ibiapina ser um religioso culto, formado em Direito e tendo exercido cargo político, ele tinha um poder de argumentação considerável e conseguia persuadir o seu grupo a cumprir suas exigências de maneira disciplinada. No seu discurso, segundo sua visão, o trabalho e a oração eram fundamentais para que as atividades em suas instituições fossem desenvolvidas da melhor maneira possível. Para tanto, o maior modelo de disciplina era Maria, sendo a Igreja Católica quem melhor explora essa figura através da criação dos dogmas.

²⁵² No Santuário de Pe. Ibiapina, está a Casa de Caridade Santa Fé. Nela, observa-se a disposição dos quartos das Irmãs de Caridade no interior da instituição e, concomitantemente, o quarto de Pe. Ibiapina fora da Casa de Caridade.

O silêncio que era exigido nas Casas de Caridade, onde a conversa era vista como dispersão (item 2.3), seguia, assim, em outros segmentos sociais, sendo um modelo ascético em que propositalmente os lugares eram propícios para que se evitasse a comunicação entre as pessoas, obtendo-se maior vigilância por parte das lideranças. Os lugares²⁵³ determinados se definem para satisfazer não somente a necessidade de vigiar e de romper as comunicações perigosas, mas também oportunizar a criação de um espaço adequado ao trabalho.

Como as órfãs eram educadas para o casamento, a figura de Maria certamente deveria ir além do caráter materno, representando para elas submissão, castidade e modelo perfeito de mulher, de modo que elas, para serem parecidas com a Virgem Maria, seriam futuras mães ou Irmãs de Caridade, tendo como obrigação o cumprimento de todas as ordens estabelecidas por Pe. Ibiapina. As imagens de mulher e de criança desobediente inculcadas no imaginário das órfãs se construíram a partir de representações teatrais que traziam um pensamento negativo por parte daquelas que não obedecem às instruções de suas mães.

Esse poder de Pe. Ibiapina pode ser observado a partir do que está disposto no Estatuto das Casas de Caridade, pois, como já se viu no item 3.2, ele detinha total conhecimento do funcionamento das Casas de Caridade e exigia uma reunião quinzenal dessas mulheres, trazendo para ele todas as Atas (item 2.1.3). Como se não estivesse satisfeito, a presença da Visitadora garantia uma vigilância ainda maior. Obedientes a ele e fortalecidas pela sua presença, essas mulheres estabeleceram com o Pe. Ibiapina uma relação hierárquica respeitosa na qual ele detinha um forte poder simbólico.

Cada uma das regras do Estatuto, das Máximas Morais e do Regulamento Interno²⁵⁴ foi basilar para a compreensão de como Pe. Ibiapina controlava todas as ações das Casas de Caridade, mesmo dando a algumas das Irmãs cargos que garantiam determinado poder sobre as demais.

²⁵³ O cuidado com a disposição dos quartos e dos ambientes de trabalho é perceptível na Casa de Caridade Santa Fé, pois Pe. Ibiapina tinha um espaço específico no qual conseguia vigiar todas as atividades de perto. Isso pode ser observado quando se visita uma instituição desse religioso no Santuário de Pe. Ibiapina em Arara (PB). Veja-se anexo.

²⁵⁴ A partir do Regulamento Interno (item 3.3), sabe-se que as atividades determinadas por Pe. Ibiapina e os castigos que ele impunha a quem desobedecesse a suas regras foram reflexos de uma noção dualista da figura feminina e de uma busca incessante para que tal visão fosse introduzida no imaginário das órfãs ali presentes, a partir de peças teatrais e de determinações a serem cumpridas a partir das exigências das Irmãs de Caridade, que deveriam seguir o Estatuto e as Máximas Morais rigidamente (item 2.6). Também faz parte do pensamento dessas crianças a figura do sacerdote, em especial, de Pe. Ibiapina, como sacralizado.

As cartas enviadas por ele permitiram adentrar as relações de gênero de forma ainda mais contundente, pois revelaram cenas do cotidiano de forma explícita, permitindo perceber de que maneira o sacerdote reagiu perante as dificuldades ali encontradas.

As relações de gênero observadas no decorrer deste capítulo remetem a uma nítida força simbólica²⁵⁵ desempenhada por Pe. Ibiapina, que tinha a capacidade de se fazer obedecer de forma espontânea, utilizando-se apenas de seu poder de argumentação e de seu poder sacerdotal.

O dualismo é uma marca presente nos seus discursos, pois o bem e o mal estavam constantemente sendo mencionados. Observa-se, portanto, conforme o Estatuto, o Regulamento Interno, as Máximas Morais e as Cartas, que fazer o bem, em sua concepção, era não fugir das regras determinadas por ele.

Convencidos do poder de Pe. Ibiapina, os beatos, as Irmãs de Caridade, as mulheres do trabalho e as órfãs demonstraram intensa devoção a ele, de modo que sua palavra era sacralizada.

Ao se apontar o gênero como categoria de análise, percebeu-se sua interligação com a análise pautada na capacidade de desempenhar um poder sobre as Irmãs de Caridade de Pe. Ibiapina. Essa situação ocorreu a partir do momento em que a visão androcêntrica foi naturalizada e que Pe. Ibiapina conseguiu exercer seu poder como a autoridade sacerdotal, masculina e paterna. Assim, esse poder permite que ele determine para os beatos e as Irmãs de Caridade o que é um bom comportamento e o oposto disso. Nesse contexto, também a sexualidade:

[...] aparece mais com um ponto de passagem particularmente denso pelas relações de poder; entre homens e mulheres, entre jovens e velhos, entre pais e filhos, entre educadores e alunos, entre padres e leigos, entre administração e população. Nas relações de poder a sexualidade não é o elemento mais rígido, mas um dos dotados de maior instrumentalidade: utilizável no maior número de manobras, e podendo servir de ponto de apoio, de articulação às mais variadas estratégias (FOUCAULT, 1988, p. 98).

Essa visão da sexualidade observada por Foucault (1988), ao se voltar para o século XVIII, deixa claro as relações de poder que envolvem Pe. Ibiapina e as Irmãs de Caridade também no século XIX, aparecendo ainda nas microrrelações dessa

²⁵⁵ A força simbólica é uma forma de poder que exerce sobre os corpos, diretamente, e como que por magia, sem qualquer coação física; mas essa magia só atua com o apoio das predisposições colocadas como molas propulsoras, na zona mais profunda dos corpos (BOURDIEU, 2009).

instituição, pois, como já se viu (item 2.1.3), a Superiora desempenhava um papel crucial na educação das órfãs, assim como as demais Irmãs.

Tal poder, sem dúvida, só se consegue ter a partir da autoridade investida por Pe. Ibiapina, enfocando o caráter materno dessas mulheres em seu Regulamento Interno (item 3.2). Assim, eram elas as responsáveis por mostrar para as Irmãs como ter um bom comportamento e ser como Maria, segundo o pensamento da Mariologia Clássica.

Essa autoridade se justifica quando se observa que a relação entre mulheres e homens nos meios religiosos católicos geralmente é de um superior com um inferior (GEBARA, 1992). No caso específico de Pe. Ibiapina, suas Cartas, o Estatuto e as Máximas Morais revelam-se como determinantes para as Irmãs de Caridade, de modo que, mesmo a Irmã Superiora exercendo certa autonomia, era de Pe. Ibiapina o total controle (item 2.1.3).

Essa ideia pode ser justificada a partir da imagem de um Deus que estava fora delas e que “podia facilmente ser identificada à imagem do homem legislador dos comportamentos da mulher” (GEBARA, 1992, p. 47). No caso específico do grupo aqui analisado, é perceptível a devoção à figura masculina de Pe. Ibiapina como aquele que determinava as regras ali existentes e o reconhecimento dele como verdadeiro santo no meio deles. Essa reverência é observável até mesmo a após sua morte, pois, em Santa Fé, seus pertences foram guardados com reverência após sua morte (MARIZ, 1997).

O temor de Deus também está presente na maioria das religiosas, o que “as tornava ainda mais oprimidas” (GEBARA, 1992, p. 47). No caso das Irmãs de Caridade, o temor a Deus e o rigor que se deveria ter nas Casas de Caridade são constatados a partir da documentação analisada no capítulo anterior, fundamentando esse sentimento.

O controle de todas essas relações sociais, demonstrado por Pe. Ibiapina, ocorreu ainda pela naturalização dos costumes que cabem ao homem e à mulher, que pode ser considerada como:

[...] uma visão arbitrária do biológico, e particularmente do corpo, masculino e feminino, de seus usos e costumes que dá um fundamento aparentemen-

te natural à visão androcêntrica da divisão de trabalho sexual do trabalho e, a partir daí, de todos os cosmos (BOURDIEU, 2009, p. 33).²⁵⁶

Diante disso, é perceptível a motivação cultural promovida por Pe. Ibiapina, exercendo, assim, através de sua figura sacerdotal, um forte controle sobre as Irmãs de Caridade.

Essas mulheres eram admiradas por Pe. Ibiapina e pelos beatos de tal modo que foi construído no VRC um discurso hagiográfico voltado para o caráter sacro da história de suas vidas o qual foi contemplado no item 3.6.

Todavia, além dessa riqueza documental, teve-se a oportunidade de conhecer como tais mulheres recebiam as regras de Pe. Ibiapina e de que forma ele agia como importante interlocutor, conseguindo, sobretudo, incentivar a devoção à mãe de Jesus Maria e a visão dela como modelo de mulher no imaginário de cada uma delas. Essa análise foi possível a partir de algumas poesias de Irmãs e de cartas por elas enviadas em momentos de grandes dificuldades em suas instituições.

As respostas das Irmãs às exigências de um bom comportamento podem ser exemplificadas pela narrativa da Irmã Victória (*apud* HOORNAERT, 2006, p. 176), quando esta afirma: “a cada momento eu vi elle fazer uma prática muito importante às Irmãs de Caridade sobre a purêza, castidade e vida activa”, ou ainda, nesse mesmo texto, quando narra que Pe. Ibiapina solicita às Irmãs: “deixai de cair em tantas maldades, imitais a pureza e a castidade de S. Luis Gonzaga, abraçai hum crucifixo beijai as chagas santíssimas e dizei: Meo Deos, meo Deos, não me deixeis perder, Senhor, pelas vossas agonias acabai em mim a obra comessada”.

A narrativa da Beata Victória Ibiapina revela a visão do seu líder espiritual como santo, pois, ao descrevê-lo, ela faz menção às suas atitudes bondosas e atenção a cada atividade desenvolvida por elas. A maneira como ela descreve cada gesto de Pe. Ibiapina, após ficar paralítico, revela que ela o considerava como um homem dedicado às orações, à vida das órfãs e às atividades industriais desenvolvidas nas Casas de Caridade.

Além desses versos, percebe-se, nas Cartas das Irmãs de Caridade (item 2.3), a presença de um discurso argumentativo similar ao das cartas escritas por Pe. Ibiapina para as mesmas, pois argumentam com veemência a necessidade de adquirir apoio financeiro do governador da província. Diante disso, percebe-se que as

²⁵⁶ Essa visão foi utilizada por Bourdieu (2009) a partir de uma reflexão sobre as mulheres cabilas, mas o próprio autor afirma que a sociedade por ele escolhida fundamentou os costumes europeus e, portanto, também os costumes do Brasil mediante a herança cultural do período colonial.

Irmãs de Caridade tinham a figura do sacerdote como um homem repleto de santidade e carisma, e viam a si mesmas, conforme o sagrado desejo de Pe. Ibiapina, como verdadeiras mães para as órfãs.

A forma como Pe. Ibiapina conseguiu cativar homens e mulheres a trabalharem ardentemente em suas obras, conforme Hoornaert (2006), é justificada, dentre outras coisas, pela maneira como ele introduziu nesse meio a ideia de que era o compadre de todos, ou seja, aquele que é solidário, que respeita e que é agente pastoral de todos.

Irmãs, órfãs e beatos viam na figura de Pe. Ibiapina o compadre, o líder, o pai, o santo e aquele que veio colaborar para retirá-los da situação de pobreza. Assim, mulheres e homens compreendiam suas funções e naturalizavam posturas que para eles eram boas ou más, em um ambiente cujas relações de poder eram evidentes. Esse comportamento provavelmente ainda era mais forte entre as Irmãs de Caridade e as órfãs por estarem sujeitas a determinações do Estatuto e das Máximas Morais e por receberem instruções pessoalmente ou por cartas. No caso das órfãs, as instruções eram dadas pelas Irmãs de Caridade que, como já se viu no item 2.5, recebiam cartas, aconselhando-as sobre o que fazer em caso de mau comportamento das órfãs.

No discurso dos beatos, de Pe. Ibiapina e das Irmãs de Caridade, há, concomitantemente, um pensamento formado sobre como cada um deles tinha um papel não só na instituição da qual fazia parte, mas na própria sociedade como um todo.

Enfim, este terceiro capítulo permitiu adentrar algumas cenas do cotidiano das Irmãs de Caridade de Pe. Ibiapina, destacar a relevante influência da Mariologia Clássica e as relações de gênero em um contexto sociocultural mais amplo que esteve em consonância com uma análise do imaginário presente nessas instituições e nas apropriações bíblicas e dogmáticas cruciais nesse período.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta tese ilustra como um grupo de religiosos(as) do século XIX pautou seus valores em uma figura arquetipal de grande relevância para a cultura ocidental: Maria.

Essa análise foi possível não apenas a partir de um estudo voltado para os dogmas marianos e de como eles aparecem como um rio subterrâneo no discurso de Pe. Ibiapina e das Irmãs de Caridade, mas mediante a utilização da categoria analítica de gênero, a fim de se compreender a complexidade dessas relações socioculturais.

Para tanto, a partir da categoria analítica de gênero, teve-se a oportunidade de se conhecer como esse grupo possuía consigo valores patriarcais e estereótipos referentes às figuras masculinas e femininas. Logo, normalizava-se a ideia de que as mulheres deveriam se voltar para o lar e os homens precisavam ser seus provedores. No caso específico do grupo em questão, apesar de as beatas e Irmãs terem uma autonomia relativa no interior das Casas de Caridade, era Pe. Ibiapina quem ditava as regras e eram os beatos que deveriam sair em busca do provimento dessas instituições.

O imaginário e a História da Recepção enriqueceram esta abordagem ao demonstrar nas entrelinhas do discurso as imagens e os arquétipos presentes no grupo em questão, e como Pe. Ibiapina legitimava suas afirmativas tanto a partir da tradição católica quanto de perícopes bíblicas. A partir dos longos caminhos da recepção, percebeu-se como as pessoas, apesar das notórias apropriações bíblicas, traziam também “novas falas” adequadas à peculiaridade da realidade por elas vivenciadas.

Essa peculiaridade foi compreendida na sua complexidade em uma análise criteriosa de cartas, crônicas e regras estabelecidas por Pe. Ibiapina em diálogo constante com o estudo do contexto sociocultural do país naquele período.

Este estudo sociocultural do Brasil permitiu compreender como a carência de padres nas regiões mais interioranas permitiu que se aflorasse uma religiosidade pautada na criatividade popular cujos cultos estavam muito mais voltados para o aspecto visual. Nesse contexto, a figura da mãe protetora se fez presente de forma contundente pela necessidade de se pensar como Maria, a mãe das dores, seria solícita a situações de desespero vivenciadas nos lugares mais pobres do Brasil.

Esse contexto de pobreza e de calamidade, em diálogo como os valores patriarcais desse período, contribuiu para que surgissem no país obras de caridade cujas figuras femininas eram primordiais na direção maternal de cada uma delas.

Ricas e pobres, em busca de legitimidade social, foram destinadas pelos seus pais para o casamento ou para a vida religiosa, atuando em recolhimentos e em conventos. A análise do contexto brasileiro e as dificuldades no período colonial permitem observar como, apesar de o Decreto de 1732 dificultar a admissão de religiosas em conventos, foram criados recolhimentos justificados pelas dificuldades dessas mulheres em conseguir maridos que compensassem o pagamento de seus dotes. Mesmo acolhendo mulheres ricas e pobres, apenas as mais ricas conseguiam ocupar funções mais elevadas nos recolhimentos.

Comparando as instituições de caridade criadas por Pe. Ibiapina, percebe-se que tal situação apresentava algumas similaridades, de modo que, na maioria das vezes, as mulheres que ocupavam o cargo de Superiora e de Visitante raramente não eram mulheres ricas e viúvas que doaram seus bens para permanecerem nas suas instituições. Além disso, a destinação de mulheres para a vida religiosa ou para o casamento é perceptível também na educação dada às órfãs que adentravam as Casas de Caridade.

A análise criteriosa desse líder espiritual, seu carisma, sua capacidade de persuasão e seus princípios marianos serviram de base para se compreender como esse grupo em questão viu na figura de Maria não apenas uma mãe protetora, mas também um modelo de mulher.

Para tanto, as regras presentes no Estatuto, nas Máximas Morais e no Regulamento Interno foram determinantes para se compreender como Maria foi contemplada como modelo de mulher que deveria ser seguido rigidamente pelas órfãs, beatas e Irmãs de Caridade.

É notória a presença de outras figuras exemplares nas narrativas de Pe. Ibiapina, porém, a figura feminina mais trazida em seu discurso, tanto nas entrelinhas como concretamente, é a figura de Maria nos moldes da Mariologia Clássica.

A figura de Maria se faz necessária também em momentos com que Pe. Ibiapina determinou como as Irmãs de Caridade precisavam se portar diante da presença de beatos que não tinham a sua confiança. Logo, as cartas enviadas por Pe. Ibiapina com conselhos às Irmãs de Caridade revelam como a figura de Maria, nos

moldes da Mariologia Clássica, ilustrava aquilo que ele almejava para as coordenadoras de suas instituições.

Com isso, como foi sugerido no capítulo introdutório, confirmou-se em seu discurso traços dos valores marianos que fundamentam uma perspectiva patriarcal, na qual homens e mulheres têm funções sociais naturalizadas.

O discurso hagiográfico relativo a essas mulheres é de que o modelo de santidade é Maria. Logo, a virtuosidade perceptível durante a vida de duas Irmãs de Caridade teve como marco, na visão dos seus biógrafos, a figura de Maria como modelo de mulher e alvo de sua devoção.

As falas dessas mulheres confirmam um imaginário mariano repleto de simbolismos, uma vez que suas poesias revelam uma fé devocional que vai além da busca por seguir Maria como exemplo, apresentando uma forte devoção a Imaculada Conceição e ao Coração de Maria. A partir daí, observa-se como o próprio discurso de Pe. Ibiapina é ressignificado pelas Irmãs de Caridade, de modo que há uma originalidade nos escritos das Irmãs que revelam um pouco de sua mística patriarcal. Contudo, tais mulheres, assim como Pe. Ibiapina, em momentos de conflito como os da seca de 1877, conseguem ser bem incisivos no momento de cobrar providências ao então Presidente da Província para as Casas de Caridade por elas coordenadas.

Enfim, a análise do grupo em questão, enquanto dotado de princípios marianos, permitiu que se conhecessem melhor a sua mística patriarcal, seus simbolismos, seu imaginário e a forma como concebiam a figura de Maria como modelo de mulher nos moldes da Mariologia Clássica.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Márcio Mucedula. A construção das hierarquias sociais: classe, raça, gênero e etnicidade. *Cadernos de Pesquisa do CDHIS*, ano 20, n. 36-37, p. 83-88, 2007.
- AIRES, José Luciano de Queiroz. *De Pombas a Parari: três séculos de história*. Parari: Prefeitura Municipal de Parari, 2000.
- ALBERIGÓ, Giuseppe. *História dos concílios ecumênicos*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1995.
- ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas: mulheres da colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822*. São Paulo: José Olympio, 1993.
- ALGRANTI, Leila Mezan. O Estatuto do Recolhimento das órfãs da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro. *Cadernos Pagu - Gêneros, Narrativas e Memória* (8/9), Núcleo de Estudos de Gênero-PAGU, UNICAMP, p. 371-405, 1997.
- ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. *O sexo devoto: normalização e resistência feminina no império português XVI – XVIII*. Recife: Editora da UFRPE, 2005.
- ALMEIDA, Jose Américo de. *A Paraíba e seus problemas*. 4. ed. Facsimilada. Brasília: Senado Federal, 1994.
- AMARAL, Walter Valdevino. *Que fizeram ellas? As Filhas de Maria e a Boa Imprensa no Recife, 1902-1922*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – UNICAP, Recife, 2010.
- ANNUNCIOS. *Voz da Religião no Cariri (VCR)*, n. 51, 6 mar. 1870.
- AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica: segundo tratado “sobre a encarnação do filho de Deus*. São Paulo: Loyola, 2004.
- ARAÚJO, Bernardino Gomes de. Publicações a Pedido em Missão Velha, 5 de junho de 1868. *Jornal Tribuna Católica*. 12 jul. 1868. Biblioteca Menezes Pimentel.
- ARAÚJO, Francisco Sadoc. *Padre Ibiapina: peregrino da caridade*. São Paulo: Paulinas, 1996.
- ARAÚJO, Bernardino Gomes de. História das missões do Cariri-Novo nos anos de 1864 e 1868. Publicação Literária. *VRC*, n. 3-30, 1869.
- ARANTES, Adlene Silva. *O papel da Colônia Orfanológica Isabel na educação e na definição dos destinos de meninos negros, brancos e índios na Província de Pernambuco (1874-1889)*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

ARENILLAS, Pedro O. P. Prólogo a la edición española. In: MERKELBACH, Benito Henrique. *Mariologia: tratado de la santíssima virgem Maria Madre de Dios e mediadora entre Dios e los hombres*. Tradução de Pedro Arenillas. Bilbao: Desclee de Brouwer y Cia, 1954. (Colleccione Stella Matutina).

ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. Tradução de Dora Flaksman. Rio de Janeiro: LTC, 1981.

ARY, Zaira. *Masculino e feminino no imaginário católico: da ação à teologia da libertação*. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secult, 2000.

ASSIS, Ângelo Adriano Faria; BORGES, Célia Maia. As mensageiras do Senhor: a situação ambígua das beatas na Península Ibérica: séculos XVI a XVIII. In: ASSIS, Ângelo Adriano Faria; PEREIRA, Mabel Salgado. *Paradigmas, fronteiras, imaginários e novos rumos no estudo das religiões e religiosidades: religiões e religiosidades entre a tradição e a modernidade*. São Paulo: Paulinas, 2010.

AZZI, Riolando. Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil. *Religião e Sociedade*, n. 1, p. 125-149, maio 1977.

AZZI, Riolando. *A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos*. São Paulo: Paulinas, 1983.

AZZI, Riolando. *A crise da Cristandade e o projeto liberal: história do pensamento católico no Brasil*, vol. II, Paulinas, 1991.

B. CORRESPONDENCIA. A inauguração da Casa de Caridade de Milagres, 1 de julho de 1869. *Voz da Religião no Cariri*, n. 20, 18 jul. 1869. p.3.

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

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)*. Dissertação (Mestrado em História do Nordeste e do Brasil) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

BARBIERI, Teresita de. *Sobre a categoria gênero: uma introdução teórico-metodológica*. S.O.S Corpo, Recife, p. 2-19, Set, 1992.

BARROS, Roque Spencer M. de. Vida religiosa. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (Dir.). *História geral da civilização brasileira: o Brasil monárquico*. São Paulo: Difel, 1985. T. 6: Declínio e queda do Império.

BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo: fatos e mitos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1970.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: a experiência vivida*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Novas Fronteiras, 1980.

BENATTE, Antonio Paulo. História da leitura e história da recepção da Bíblia. *Oracula*, São Bernardo do Campo, n. 5, p. 61-72, 1º sem., 2007. Disponível em: <<http://www.oracula.com.br/numeros/012007/05-benatte.pdf>>. Acesso em: 01 fev. 2012.

BENSUASAN, Hilan. Observações sobre a libido colonizada: tentando pensar ao largo do patriarcado. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 12, n. 1, p. 131-155, jan./abr. 2004.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado*, elementos para uma teoria sociológica da religião. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985.

BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira*: religiosidade e mudança social. Petrópolis: Vozes, 2003.

BOFF, Clodovis. *Mariologia Social*: o significado da Virgem para a sociedade. São Paulo: Paulus, 2006.

BOFF, Leonardo. *Igreja, carisma e poder*: ensaios de Eclesiologia Militante. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*: ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

BOFF, Lina. *Mariologia*: interpelações para a vida e para a fé. Petrópolis: Vozes, 2007. (Coleção Iniciação à Teologia).

BORCHARDT, Roili. *A mariologia da Igreja Católica Romana*: uma avaliação crítica. São Leopoldo: EST, 1996.

BOSCO, João. *Memória do Oratório de São Francisco de Sales de 1815 a 1855*. Tradução de Pe. Fausto Santa Catarina. 2. ed. São Paulo: Salesiana, 1999.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Tradução de Maria Helena Kühner. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BOVON, François. *El Evangelio Segun Lucas Lc 1-9*. Tradujo Alfonso Ortiz García. Salamanca: Ediciones Sigueme. 1995. V.1 (Biblioteca de Estudios Biblicos 85).

BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. *Dogmática cristã*. Tradução de Luís M. Sander, Luís H. Dreher e Gerrit Delfstra. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

BRAGA, Antônio Mendes da Costa. *Padre Cícero*: sociologia de um padre,

antropologia de um santo. Bauru: Edusc, 2008.

BRANDÃO, Sylvana. O diretório pombalino e a historiografia luso-brasileira. In:_____. *História das religiões no Brasil*. Recife: Editora da UFPE, 2001, p. 253-319.

CARROLL, Earnon R. Fuentes e historia de la mariologia. In: CAROL, J. B. (Org.). *Mariologia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964.

CARVALHO, Ernando Luiz Teixeira de. *A missão Ibiapina*. Passo Fundo: Berthier, 2008.

CARTA de José Antônio de Maria Ibiapina em 16 de março de 1875, Santa Fé- PB, para uma de suas Irmãs de Caridade [onde ele faz recomendações sobre o andamento das Casas de Caridade]. Arquivo de Santa Fé.

CARTA de José Antônio de Maria Ibiapina em 12 de novembro de 1875, em Cajazeiras, para uma de suas Irmãs de Caridade [onde ele faz recomendações sobre o andamento das Casas de Caridade]. Arquivo de Santa Fé.

CARTA de José Antônio de Maria Ibiapina, em 15 de novembro de 1875, em Cajazeiras, para uma de suas Irmãs de Caridade. In: MADEIRA, Maria das Graças de Loiola. *Entre orações, letras e agulhas: a pedagogia feminina das casas de caridade de Pe. Ibiapina sertão cearense (1855-1883)*. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2003.

CARTA José Antônio de Maria Ibiapina em 18 de julho de 1876. In: MARIZ, Celso. *Ibiapina, um apóstolo do nordeste*. 2. ed. João Pessoa: Editora da UFPB, 1997.

CARTA José Antônio de Maria Ibiapina, em 2 de novembro de 1877. Santa Fé(PB) para o público em geral. Arquivo de Santa Fé. [Trata-se de um relato sobre a seca de 1877].

CARTA de José Antônio de Maria Ibiapina, em 12 de dezembro de 1877. Arquivo de Santa Fé. Para o público em geral Arquivo de Santa Fé. [Trata-se de um relato dramático sobre a seca de 1877].

CARTA da Veneranda Maria Ibiapina, em 16 de dezembro de 1879, Villa de Cabaçeiros (PB), para o presidente da província José Rodrigues [pedindo mantimentos para a instituição]. Arquivo Público da Paraíba.

CARTA da Veneranda Maria Ibiapina, em 4 de março de 1879, Villa de Cabaçeiros (PB) para o presidente da província José Rodrigues Pereira [agradecendo pelos mantimentos para a instituição]. Arquivo Público da Paraíba.

CASCUDO, Luiz da Câmara. *Religião no povo*. João Pessoa: Universitária, 1974.

CASA DE CARIDADE DE POSSINHOS [Provável autoria de Ibiapina]. *Voz da Religião no Cariri (VCR)*, n. 9, 31 de janeiro de 1869, p. 3

CASA DE CARIDADE DE ASSU [Provável autoria de Ibiapina]. *VRC*, n. 31, 1 ago. 1869, p. 2.

CARVALHO, Gilberto Villar de. O padre Ibiapina, um homem que viveu e morreu pelo seu povo. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 43, fasc. 169, p. 103-132, mar. 1983.

CARVALHO, Pas. 8 de dezembro. *VRC*, n. 1, 8 dez. 1868.

CATÃO, Francisco. *O que é teologia da libertação*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CATÓLICA, Apostolado Sociedade. Memorare- Lembrai-vos. (Oração de São Bernardo) 2008. Disponível em: <<http://www.sociedadecatolica.com.br/modules/smartsection/item.php?itemid=152>>. Acesso em: 18 abr. 2011.

CAVALCANTI, Archimedes. *A cidade da Paraíba na época da Independência* (aspectos sócio-econômicos, culturais e urbanísticos em volta de 1822). João Pessoa: Imprensa Universitária, 1972.

CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

CHARTIER, Roger. *A história cultura I: entre práticas e representações*. Tradução de Maria Manuela Galhardo. 2. ed. Lisboa: Difel, 2002.

CIPPOLINI, Pedro Carlos. A devoção mariana No Brasil. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/teo/ojs/index.php/teo/article/viewFile/7774/5519>>. Acesso em: 10 jan. 2013.

COMBLIN, José. *Instruções espirituais de Pe. Ibiapina*. São Paulo: Paulinas, 1984.

COMBLIN, José. *Padre Ibiapina*. São Paulo: Paulinas, 1993.

CONCHA, Eleonor A. El poder de la mujer en la Iglesia. *FEM* - Publicación Feminista Mensual, México, v. 5, n. 20, ago./enero, 1981, 1982.

CORRESPONDÊNCIA, Missão Velha, 15 de abril de 1869. *VRC*, maio 1869.

CORRÊA, Sônia. Gênero e sexualidade como sistemas autônomos: ideias fora do lugar? In: PARKER, Richard; BARBOSA, Regina. *Sexualidades brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1996.

COSTA, Emília Viotti da *Da monarquia à república: momentos decisivos*. 6. ed. São Paulo: Edunesp, 1999.

COYLE, Kathleen. *Maria na tradição cristã: a partir de uma perspectiva contemporânea*. Tradução de Bárbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulus, 1999.

CROATTO, José Severino. *Hermenêutica bíblica: para una teoria de la lectura como producción de sentido*. Buenos Aires: La Aurora, 1984.

D. CANTICO INAUGURAL PARA A CASA DE CARIDADE DE MILAGRE. *VRC*, n. 34, p. 3.23, ago. 1869.

D'ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e antirracismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

DALARUN, Jacques. Olhares dos clérigos: In: _____. *História das mulheres: a Idade Média*. Porto: Afrontamento, 1990. V. II.

DARNTON, R. História da leitura. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Edunesp, 1992.

DEL PRIORE, Mary. *Histórias íntimas: sexualidade e erotismo na história do Brasil*. São Paulo: Planeta, 2011.

DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Joazeiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

DELUMEAU, Jean. *A história do medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. Tradução de Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

DEIFELT, Wanda. Maria: uma santa protestante? *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, v. 46, n. 3, p. 119-134, 2003.

DINO. *Canto das órfãs da Casa de Caridade de Missão Velha*. *VRC*, n. 26, 20 jul. 1869.

DINO. *Oh Virgem da Piedade*. Villa de Cajaseiras. *VRC*, n. 40, 10 de out. 1869. p.3.

DOCEKAL, Herta Nagl. Dualismo. In: *Dicionário de teologia feminista*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 136-138.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. Tradução de Helder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

DURAND, Gilbert. *A fé no sapateiro*. Tradução de Sérgio Bath Brasília: Editora da UnB, 1995.

DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. Tradução de Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Edições 70, 2000.

DURAND, Gilbert. *Campos do imaginário*. Tradução de Maria João Batalha. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

ERICKSON, Victoria Lee. *Onde o silêncio fala: feminismo, teoria social e religião*. São Paulo: Paulinas, 1996.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

FALCI, Mirian Knox. Mulheres do sertão nordestino. In: PRIORE, Mary Del (Org.). *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997, p. 141- 275.

FANDER, Monika. Pureza/impureza. In: *Dicionário de teologia feminista*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 414-417.

FARIA, Jacir de Freitas. *As origens apócrifas do cristianismo: comentários aos evangelhos de Maria Madalena e Tomé: a história de Maria, José e a infância de Jesus nos apócrifos*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2003.

FARIAS, Genilson de Azevedo. *Comércio e urbanização: Macaíba nos anos de 1860*. Monografia (Graduação em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Rio Grande do Norte, 2007.

FERNANDES, Ocione do Nascimento. *A produção e a comercialização de mercadorias no Brejo da Parahyba Do Norte (1793-1883)*. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2008.

FERREIRA, Joel Antonio. *Paulo, Jesus e os marginalizados: leitura conflitual do Novo Testamento*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás; América, 2009.

FOLHETIN (anônimo) Traços biográficos de Josepha de Sanct' Anna. *VRC*, n. 2-9, 1868.

FOLHETIN (anônimo). Vida e morte da piedosa Leonarda do Coração de Jesus. *VRC*, 02 fev. 1869, n. 10, p. 3.

FREIBERG, Maristela Lívia. *(Des)conhecida mariologia: curso de aprofundamento de Teologia*. São Leopoldo: EST, 1991.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

FREYRE, Gilberto. *Nordeste: aspectos da influência da cana sobre a vida e a paisagem do Nordeste do Brasil*. 7. ed. rev. São Paulo: Global, 2004.

FORTE, Bruno. *Maria, a mulher ícone do mistério: ensaio de mariologia simbólico-narrativa*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1991.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber I*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Tradução de Raquel Ramallete. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complemento e índices*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.

GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Tradução de Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006.

GARCÉS, Narciso Garcia. *La verdad teológica mariana*. In: CAROL, J. B. (Org.). *Mariologia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964.

GEBARA, Ivone; BINGEMER, Maria Clara. *Maria, mãe de Deus e dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1987.

GEBARA, Ivone; BINGEMER, Maria Clara. *As incômodas filhas de Eva na Igreja da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1989.

GEBARA, Ivone; BINGEMER, Maria Clara. *Vida religiosa: da teologia patriarcal à teologia feminista: um desafio para o futuro*. São Paulo: Paulinas, 1992.

GEBARA, Ivone; BINGEMER, Maria Clara. Uma leitura feminista da Virgem Maria. In: DOMEZI, Maria Cecília; BRANCHER, Mercedes (Org.). *Maria entre as mulheres: perspectivas de uma Mariologia feminista libertadora*. São Leopoldo: CEBI; São Paulo: Paulinas, 2009, p. 9-26.

GEERTZ, Clifford. *Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GIUMBELLI, Emerson. Clifford Geertz: a religião e a cultura. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 198-218.

GODOY, Marcelo Franco. *Civilização e educação: as leis da Corte e das Províncias*. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL PROCESSO CIVILIZADOR TECNOLOGIA E CIÊNCIA, 9., nov. 2005, Ponta Grossa. Disponível em: <<http://www.uel.br/grupoestudo/processoscivilizadores/portugues/sitesanais/anais9/artigos/workshop/art9.pdf>>. Acesso em: 10 nov. 2011.

GOMES, Alfredo. *O imaginário social da seca: suas implicações para a mudança social*. Recife: Massangana, 1998.

GONZÁLEZ, J. L. et al. *Catolicismo popular: história, cultura, teologia*. Petrópolis: Vozes, 1993.

GÖSSMAN, Elizabeth. Mariologia. In: *Dicionário de teologia feminista*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 288-292.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*. Petrópolis: Perspectiva; Vozes, 1985.

GUERRA, Felipe. *A civilização da seca*. Fortaleza: DNOCS, 1981.

- HACKMANN, Geraldo Luis Borges. A mariologia como disciplina teológica. *Teocomunicação*, Porto Alegre, n. 143, p. 151-167, mar. 2004.
- HANS, Urs Balthasar *et al.* *O culto a Maria hoje: perspectivas teológicas da piedade mariana*. Tradução de Luis João Gaio. São Paulo: Paulinas, 1979.
- HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. *Estudos feministas*. Florianópolis, n. 1, p. 7-31, 1993.
- HAUCK, João Fagundes *et al.* *História Geral da Igreja na América Latina: a igreja no Brasil no Séc. XIX*. Petrópolis: Vozes, 1980. Tomo II.
- HIPONA, Agostinho. *Confissões*. 2007. [E-BOOK].
- HOBSBAWN, Erick J. *A era das revoluções: 1789-1848*. São Paulo: Paz e Terra, 2004.
- HOORNAERT, Eduardo. *Crônicas das Casas de Caridade fundadas pelo Padre Ibiapina*. Fortaleza: Museu do Ceará; Secretaria do Estado do Ceará, 2006.
- HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro 1500-1800: ensaio de interpretação a partir dos oprimidos*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- KOSTER, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. 11. ed. Recife: Massangana, 2002.
- LANGGAARD, Theodoro J. H. *Dicionário de medicina doméstica e popular*. III. Rio de Janeiro: Tipografia Laemmert, 1865.
- LAVEN, Mary. *Virgens de Veneza: vidas enclausuradas e quebra de votos no Convento Renascentista*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.
- LEMOS, Carolina Telles. Maternidade e devoções marianas: âncora na manutenção das desigualdades de gênero. In: SOUZA, Sandra Duarte. *Gênero e religião no Brasil*. São Bernardo do Campo: Edumesp, 2006.
- LEMOS, Carolina Telles. Religião e gênero: a intimidade entre o peso da tradição e a autonomia do indivíduo. In: _____. *Religião e (re)significação da Intimidade*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2012.
- LEITE, Ana Cristina. *O algodão no Ceará*. Fortaleza: Secretaria da Cultura, 1994.
- LEMOS, Fernanda. *Religião e masculinidade*. Santo André: Fortune, 2009.
- LIMA, Danielle Ventura Bandeira de. *As Casas de Caridade de Pe. Ibiapina: implantação e resistência*. Monografia (Graduação em Licenciatura Plena em História) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2007.

LIMA, Danielle Ventura Bandeira de. Crises sociais e messianismo no Brasil: uma breve reflexão. In: POSSEBON, Fabrício (Org.). *O que é messianismo milenarista*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2008.

LIMA, Danielle Ventura Bandeira de. *A caridade segundo Ibiapina: história e imaginário em Santa Fé*. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2009.

LIRA, Augusto Tavares de. *História do Rio Grande do Norte*. 2. ed. Natal: Centro Gráfico do Senado Federal, 1982.

LONDOÑO, Fernando Torres. As devoções populares: novas indagações de uma pesquisa das Ciências da Religião. *Cadernos do CEOM*, ano 14, n. 13, p. 11-26, 2001.

MAASEN, Monika. Poder/Domínio. In: *Dicionário de teologia feminista*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 396-400.

MADEIRA, Maria das Graças de Loiola. *Entre orações, letras e agulhas: a pedagogia feminina das casas de caridade de Pe. Ibiapina: sertão cearense (1855-1883)*. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2003.

MANUSCRITO do Beato Antônio Modesto de Maria Ibiapina, em maio de 1883 narando sobre a morte de Ibiapina. Arquivo Santa Fé.

MANUSCRITO anônimo escrito em 1890. Arquivo de Santa Fé.

MARIZ, Celso. *Ibiapina, um apóstolo do Nordeste*. 2. ed. João Pessoa: Universitária; Editora da UFPB, 1997.

MATA, Sérgio Ricardo da. *Chão de Deus: catolicismo popular, espaço e proto-urbanização em Minas Gerais, Brasil, séculos XVIII e XIX*. Berlim: Wiss. Verl. Berlim, 2002.

MATOS, Maria Izilda S. de. *Por uma história da mulher*. Bauru: Edusc, 2000.

MERKELBACH, Benito Henrique. *Mariologia: tratado de la santíssima virgem Maria Madre de Dios y mediadora entre Dios e los hombres*. Tradução de Pedro Arenillas. Bilbao: Desclee de Brouwer y Cia, 1954. (Colleccione Stella Matutina).

MIEGGE, Giovanni. A virgem Maria: uma análise da doutrina mariana do catolicismo. Tradução de Judith Tonioli. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2005.

MILTON, A. L. História da recepção da Bíblia: novos enfoques na pesquisa britânica. *Oracula: Revista Eletrônica do Grupo Oracula de Pesquisas em Apocalíptica Judaica e Cristã* 1.2. São Bernardo do Campo, 2005. Disponível em: <<http://www.oracula.com.br/numeros/022005/artigos/84milton.pdf>>. Acesso em: 03 fev. 2012.

MISSÕES DE 1868, cap. 1. Missão Velha. Aspecto Moral. VRC, n. 16, abr. 1869.

- MONDIN, Battista. Introdução Geral: natureza da antropologia filosófica. In: *O homem, quem é ele?* Elementos da antropologia filosófica. São Paulo: Paulus, 1980.
- MONTEIRO, Denise Mattos. *Introdução à História do Rio Grande do Norte*. 2. ed. Natal: Editora da UFRN, 2007.
- MOORE Jr., Barrington. A guerra civil americana: a última revolução capitalista. In: *As origens sociais da ditadura e da democracia: senhores e camponeses na construção do mundo moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- MORA, J. Ferrater. Hierarquia. In: *Dicionário de Filosofia E-J*. São Paulo: Edições Loyola: 2001.
- MORAES, Antônio Carlos Robert. *Território e História no Brasil*. São Paulo: Hucitec; Annablume, 2002.
- MORAES, Maria Lygia Quartim de. Usos e limites da categoria gênero. *Cadernos pagu*, v. 11, p. 99-105, 1998.
- MOSCOVICI, S. Das representações coletivas às representações sociais: elementos de uma história. In: JODELET, D. (Org.). *As representações sociais*. Rio de Janeiro: UERJ, 2001, p. 45-66.
- MURAD, Afonso. *Maria toda de Deus e tão humana*. São Paulo: Paulinas; Valência: ESP; Siquem, 2004. (Coleção Livros Básicos de Teologia 8:2).
- MURAD, Afonso. *Maria toda de Deus e tão humana*. In: COMPÊNDIO DE MARIOLOGIA. São Paulo: Santuário; Paulinas, 2012.
- NASCIMENTO, Maria Célia Marinho. *Filhas e Irmãs de Pe.Ibiapina: educação e devoção na Paraíba (1860-1883)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2009.
- NOGUEIRA, Paulino. O Padre Ibiapina. *Revista do Instituto do Ceará*, Ceará, n. II, tomo II, p. 157-216, jul./set. 1888.
- NUNES, Maria José Fontelas Rosado. A trajetória no catolicismo brasileiro: teorias feministas interrogam a sociologia da religião. *Estudos da religião*, São Bernardo do Campo, n. 9, p. 95-107, jun. 1994.
- NUNES, Maria José Fontelas Rosado. Freiras no Brasil. *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: UNESP; Contexto, 1997. p.482-509.
- NÚÑES, Emílio Antonio. Maria. *Vox Scripturae*, v. 1, n. 1, jan. 1991.
- OCCURRENCIAS DO TEMPO, VRC, n. 18, 18 abr. 1869. p.2.
- OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro de. Religião e dominação de classe: o caso da romanização. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 6, p. 167-187, nov. 1980.

OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro de. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1983.

OLIVEIRA, Pedro A. R. A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu. In: TEIXEIRA, F. (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 177-197.

OLIVEIRA, Alberto Rodrigues. *Da fé a promoção social: a atividade missionária do Padre Ibiapina*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2007.

OLIVEIRA, Irene Dias de. Religião, etnicidade e violência: relações e legitimações. In: OLIVEIRA, Irene Dias de; ECCO, Clóvis (Org.). *Religião, violência e suas interfaces*. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 7-17.

OTTEN, Alexandre. *Só Deus é grande*. São Paulo: Loyola, 1990.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PALMER, Richard. *Hermenêutica*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1986.

PAREDES, José Cristo Rey Garcia. *Mariologia: síntese bíblica, histórica e sistemática*. Tradução de José Joaquim Sobral. São Paulo: Ave Maria, 2011.

PAS, Carvalho. 8 de dezembro. VRC, n. 1, 8 dez. 1868, p. 2.

PERROT, Michelle. *As mulheres ou os silêncios da história*. Tradução de Viviane Ribeiro. Bauru: Edusc, 2005.

PESAVENTO, Sandra Jahati. *História & história cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

PITTA, Danielle Perin Rocha. *Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand*. Rio de Janeiro: Atlântica, 2005. (Coleção Filosofia).

PLATÃO. *O banquete*. Pará de Minas: Virtual Books, 2003.

POMPA, Cristina. Para uma antropologia histórica das missões. In: MONTEIRO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, p. 111-142.

PRAETORIUS, Ina. Androcentrismo. In: *Dicionário de teologia feminista*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 21-22.

RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. In: PEDRO, Joana; GROSSI, Miriam (Org.). *Masculino, feminino, plural*. Florianópolis: Mulheres, 1998.

RANKE-HEINEMANN, Uta. *Eunucos pelo Reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica*. 4. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1999.

RELATÓRIO DO PRESIDENTE DA PROVÍNCIA (1878). Relatório *apresentado à Assembléia Legislativa Provincial da Província da Parahyba do Norte pelo presidente da Província* Ulysses Machado Pereira Vianna. (Auxílio e vítimas dos desastres). p. 49-58. Parahyba do Norte, Typ. Liberal Parahybana, 1879. Disponível em: <<http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/606/index.html>>. Acesso em: 14 nov. 2010.

RELATÓRIO DO PRESIDENTE DA PROVÍNCIA (1879). Relatório *apresentado à Assembléia Legislativa Provincial da Província da Parahyba do Norte pelo Presidente da Província* Ulysses Machado Pereira Vianna,. 1 jan. 1879. Parahyba do Norte, Typ. Liberal Parahybana, 1879. p. 27. (Cemitério). Disponível em: <<http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/606/000027.html>>. Acesso em: 04 dez. 2010.

RELATÓRIO DO PRESIDENTE DA PROVÍNCIA (1864). *Relatório apresentado ao Presidente da Província Ilmo. e Exmo. Ir. e Dr. Felizardo Toscano de Brito por ocasião de tomar cargo de vice- presidente da Província da Parahyba do Norte*. 20 fev. 1864. p. 5. Disponível em <<http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/u500/000006.html>>. Acesso em: 05 dez. 2010

RELATÓRIO DO PRESIDENTE DA PROVÍNCIA (1868). *Relatório apresentado à Assembléia Legislativa Provincial da Parahyba do Norte pelo presidente da província* Theodoro Machado Freire Pereira da.1 nov.1868. Parahyba, Typ. dos herdeiros de J. R. da Costa, 1868. Anexo 7 (1-5)- (Educação). Disponível em: <<http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/596/000041.html>>. Acesso em 05 dez. 2010.

RELATÓRIO DO PRESIDENTE DA PROVÍNCIA (1875). *Relatório apresentado à Assembléia Legislativa Provincial da Província de Pernambuco pelo Presidente da Província* Henrique Pereira de Lucena, 1º mar. 1875. Disponível em: <<http://brasilcrl.edu/bsd/bsd/690/index.htm>>. Acesso em: 15 dez. 2010.

RELATÓRIO DO PRESIDENTE DA PROVÍNCIA (1875). *Relatório com que o Exm. Desembargador Henrique Pereira de Oliveira passou a administração da Província ao Exm Commendador João Pedro Carvalho de Moraes*. Pernambuco, 1º mar. 1875.p.5-6. Disponível em:<<http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/u648/>>. Acesso em: 18 ago. 2011.

RESÊS, Erlando da Silva. Do conhecimento sociológico à teoria das representações sociais. *Sociedade, Goiânia*, v. 6, n. 2, p. 189-199, jul./dez. 2003. Disponível em: <<http://www.revistas.ufg.br/index.php/fchf/article/view/920/1123>>. Acesso em: 09 nov. 2012.

RIBEIRO, Josiane Maria de Castro. *Entre a penitência do corpo e o corpo em festa: uma análise das missões de Pe.Ibiapina no Ceará (186-1883)*. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2003.

RIBEIRO, Darci. *O povo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RICHTER REIMER, Ivoni. *O belo, as feras e o novo tempo*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo; CEBI, 2000.

RICHTER REIMER, Ivoni. E a salvação se fez corpo – Lucas 1- 2 numa perspectiva feminista. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 44, p. 37-77, 2003a .

RICHTER REIMER, Ivoni. Maria nos evangelhos sinóticos: uma história que continua sendo escrita. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n 46, p. 35-51, 2003b.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Grava-me como selo sobre teu coração: teologia bíblica feminista*. São Paulo: Paulinas, 2005. (Teologias bíblicas, v. 8).

RICHTER REIMER, Ivoni. Bíblia e hermenêuticas de classe, gênero e etnia. In: REIMER Haroldo; SILVA, Valmor da (Org.). *Hermenêuticas bíblicas*. contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da UCG, 2006. p. 33-48.

RICHTER REIMER, Ivoni. Maria sempre bendita: textos e imaginários de uma história que se faz, desfaz e refaz. In: RICHTER REIMER, Ivoni. *Imaginários da divindade: textos e interpretações*. Goiânia: Editora da UCG. São Leopoldo: Oikos, 2008, p. 101-123.

RICHTER REIMER, Ivoni; MATOS, Keila. Agressão e silêncio: violação de direitos humanos de mulheres como desafio bíblico-hermenêutico. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 19, n. 1, p. 51-66, 2009.

ROCHER, Guy. *Sociologia geral*. Tradução de Ana Ravara. Lisboa: Editorial Presença, 1971.

ROSBLE, Martha. *Mulheres, mitos e deusas: o feminino através dos tempos*. Tradução de William Lagos e Débora Dutra Vieira. São Paulo: Aleph, 2006.

RUETHER, R. R. *Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista*. Tradução de Walter Altmann e Luís M. Sander. São Leopoldo: Sinodal, 1993.

RUIZ, Castor Bartolomé. *Os paradoxos do imaginário*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

SÁ JÚNIOR, Lucrécio Araújo de. Entre mitos e ritos: vozes enunciativas do latim popular. *Revista do Curso de Mestrado em Ensino de Língua e Literatura da UFT*, n. 1, 2010/II.

SÁ, Celso Pereira: *A construção do objeto de pesquisa em representações sociais*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998.

SANTOS, José Américo. *As secas do norte do Brasil*. Rio de Janeiro: Tip. de Machado & Cia, 1983.

SAVIANI, D. *História das ideias pedagógicas no Brasil*. Campinas: Autores Associados, 2007.

SCHOTT, R. M. *Eros e os processos cognitivos: uma crítica da objetividade em filosofia*. Tradução de Nathanael C. Caixeta. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1996.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria de análise histórica. Tradução de G Lopes Lobo. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 16, p. 5-22, jul./dez. 1990.

SCOTT, Joan W. História das mulheres. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Edunesp, 1992.

SCHOTROFF; SCHAUMBERGER. Patriarcado. In: *Dicionário de teologia feminista*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 369-373.

SERBIN, Keith. *Padres, celibato e conflito social: uma história da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SHÜLER, Arnaldo. Lausperene. In: *Dicionário Enciclopédico de Teologia*. Canoá: Editora da Ulbra, 2002, p. 270.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulinas, 1992.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. Mariologia, ideologia de gênero e o discipulado dos iguais. In: DOMEZI, Maria Cecília; BRANCHER, Mercedes (Org.). *Maria entre as mulheres: perspectivas de uma Mariologia feminista libertadora*. São Leopoldo: CEBI; São Paulo: Paulus, 2009, p. 27-54.

SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SERAPHINA, VERSOS, VRC, n. 33, 13 ago. 1869. p. 4.

SILVA, José Paulino Duarte da. *O Padre Ibiapina: notas sobre sua vida, extraídas do Arquivo de Santa Fé*. Parahyba do Norte: Tipologia Pernambucana, 1915.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da; SILVA, Leila Rodrigues da. Normas para a vida religiosa feminina em perspectiva comparada. *Anais do XV Encontro de História da ANPUH-RIO*. 2008 Disponível em: <http://www.encontro2012.rj.anpuh.org/resources/anais/15/1337532403_ARQUIVO_TrabalhoANPUH2012LeilaRodriguesAndreiaFrazao.pdf>. Acesso em: 17 mar. 2013.

SILVA, Rosemary Francisca Neves. *Mulheres negras no Brasil colonial e a privação da vivência de sua intimidade*. In: LEMOS, Carolina Teles. *Religião e (re)significação da intimidade*. Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2012, p. 89-100.

SILVA, André Luiz da. *Faces de Maria catolicismo, conflito simbólico e identidade: um estudo sobre a devoção a Nossa Senhora de Schoenstatt na cidade de Ubatuba*, Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2003.

SMITH, Bonnie G. *Gênero e história: homens, mulheres e a prática histórica*. Tradução de Flávia Beatriz Rossler. Bauru: Edusc, 2003.

SOBRINO, Jon. *Fora dos pobres não há salvação: pequenos ensaios utópicos-proféticos*. Tradução de Jaime A. Clasen. São Paulo: Paulinas, 2008. (Coleção Ecclesia, 21).

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SOUZA, Edmundo. *Mulher em cena: a condição feminina no catolicismo de Juazeiro do Norte*. São Paulo: Fortune, 2009.

SOUZA, Sandra Duarte de. *Gênero e religião no Brasil: ensaios feministas*. São Bernardo do Campo: Edunesp, 2006.

STRÖHER, Marga J. *Corpos, poderes e saberes nas primeiras comunidades cristãs*. In: STRÖHER, Marga J; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPT, André S. (Org.). *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: Sinodal; Cebi, 2004, p. 105-136.

TEDESCHI, Losandro Antonio. *Gênero: uma palavra para desconstruir sentido e construir usos políticos*. *História Unisinos*, São Leopoldo, v. 9, n. 2, p. 139-144, maio/ago. 2005.

TEMPORELLI, Clara. *Maria, mulher de Deus e dos pobres: releitura dos dogmas marianos*. Tradução de Maria Paula Rodrigues. São Paulo: Paulus, 2010.

TEPEDINO, Ana Maria. *As discípulas de Jesus*. Petrópolis: Vozes, 1990.

THE GRANDE SECA (GREAT DROUGHT) OF 1877-78. Disponível em: <<http://eraofepidemics.squarespace.com/journal/2008/12/13/the-grande-seca-great-drought-of-1877-78.html>>. Acesso em: 10 out. 2012.

TOLLENARE, L. F. *Notas dominicais tomadas durante uma viagem em Portugal e no Brasil em 1816, 1817 e 1818*. Salvador: Livraria Progresso, 1956.

V. EU VOS ADORO JESUS CHRISTO SACRAMENTADO. VRC, n. 34, 26 ago. 1869. p. 3.

VELASCO, Carmiña Navia. *Maria e Isabel: diálogo entre mulheres*. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, v. 46, n. 3, p.9-17, 2003.

VERAS, Elias Ferreira. *O echo das maravilhas: o jornal a voz da religião do cariri e as missões de Pe. Ibiapina no Ceará*. Dissertação (Mestrado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

VERSOS CANTADOS NO MEZ DE MAIO [autor desconhecido]. Milagres, VRC, n. 29, 18 jul. 1869.

VICTÓRIA, Maria do Coração de Jesus. VIVA A IMMACULADA CONCEIÇÃO DE MARIA. VRC, n. 32, 8 ago. 1869.

VICTÓRIA, Maria do Coração de Jesus. Sentimentos D'Alma dirigidos a Jesus Crhisto no Santíssimo Sacramento. Voz da Religião no Cariri. n. 2. dezembro de 1868.

VICTÓRIA, Maria do Coração de Jesus. A' JESUS NA EUCHARISTIA. Voz da Religião no Cariri, n. 9, 31 de janeiro de 1869, p. 2.

VICTÓRIA, de Santa Maria. Para a inauguração da casa. In: ARAÚJO, Bernardino Gomes de. História das missões no Cariri Novo nos anos de 1864 e 1868. VRC, 14 mar. 1869. p. 3.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora da UnB, 1991.

ZALUAR, Alba. *Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

ZILLES, Urbano (Org.). *Evangelhos apócrifos*. Tradução de Urbano Zilles. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

ANEXOS

ANEXO A: ESTATUTO E REGULAMENTO INTERNO

ESTATUTO

PARA AS CAZAS DE CARIDADE PELO PADRE IBIAPINA
PARA CONSEGUIR-SE O FIM DA INSTITUIÇÃO

CAPÍTULO 1.º

Art. 1.º — Têm dous fins as Cazas de Caridade desta instituição e vêm a ser educação moral e do trabalho.

Art. 2.º — Recebem-se nessas Cazas as Orphans de 5 a 9 annos sendo pobres e desvalidas.

Art. 3.º — A primeira educação das Orphans é doutrina cristã, lêr, escrever, contar, costurar, bordados, &c. Finda essa educação, entrarão nos trabalhos manuaes de tecer pano, fiar no engenho, fazer çapatos e quaesquer genero de industria que a Caza tem adoptado.

Art. 4.º — Logo que as Orphans tenham completado a primeira e segunda educação, estando em idade conveniente serão casadas á custa da Caridade.

CAPÍTULO 2.º

Art. 5.º — Além das Orphans a Caza poderá receber algumas mulheres para o trabalho, havendo na Caza em que empregar-as.

Art. 6.º — As mulheres para o trabalho não serão logo definitivamente aceitas, mas estarão na Caza como em noviciado seis mêzes para provarem sua conducta, amôr ao trabalho e verdadeira religião.

Art. 7.º — Serão tambem ensinadas em Doutrina e a ler nas horas vagas de trabalho.

Art. 8.º — Essas mulheres, do trabalho, depois de cinco annos de estarem na Caza neste exercicio, tendo provado boa con-

ducta, amor ao trabalho e humildade, podem ser apresentadas para serem cazadas como as Orphans quando não queiram permanecer na Caza como Irmãs de Caridade.

Art. 9.º — Além dessas mulheres haverão umas outras denominadas Irmãs de Caridade que terão empregos determinados como Méstra cosinheira e Porteira, &c.

CAPÍTULO 3.º

Da Superiora

Art. 10 — Haverá uma Superiora que governará toda a Caza, a quem todas lhe serão obedientes, mantendo a ordem e fazendo executar estes Estatutos e Regulamentos da Casa.

Art. 11.º — A obrigação da Superiora é fazer que todas as repartições funcionem regularmente prestando muita attenção a repartição do trabalho e adeantamento da Doutrina crhistã.

Art. 12.º — Hé sua obrigação dar todos os mezes um Mappa em que declare o trabalho feito na Caza ao Inspector Geral assim como o adeantamento da escola.

Art. 13.º — A Superiora deve regular o trabalho da Caza de sorte que com elle e com as esmolas dos fieis se sustente toda a familia ahí congregada não comprometendo a Caza com dividas advertindo que a Caza de Caridade é pobre e como pobre deve viver.

Art. 14.º — 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 circumstancias e occorrencias, como será marcado no regulamento interno.

Art. 15.º — As mulheres que forem lançadas para fóra da Caza ou que sahirem por desagrado que cauzassem, jamais serão recebidas em Caza alguma de Caridade.

Art. 16.º — As mulheres do trabalho e ainda as Irmãs de Caridade que desobedecerem á Superiora e que aconselhadas, reprehendidas e castigadas, se tornarem incorregiveis serão lançadas fóra da Caza.

Art. 17.º — Haverá um conselho das mulheres mais prudentes e discretas das Casas que com a Superiora occorra ás precizões da Caza com a lembrança dos meios vantajosos.

Art. 18.º — Este conselho reunirá tantas mulheres quantas discretas houverem na Caza e sob a presidencia da Superiora deliberará sobre os meios de melhorar os costumes máos da Caza,

CAPÍTULO 5.º

Art. 26.º — Haverá um Inspetor Geral que fará as vezes do Instituidor em socorrer as Cazes, dirigil-as, plantar o sistema do trabalho e uniformizar todas as Cazes em moralidade religiosá e no trabalho.

Art. 27.º — A Superiora nos casos graves recorrerá ao Inspetor Geral ou á Visitadora reclamando providencia como para mandar Mestra se lhe falta; se a Superiora está doente e periga a marcha da Caza ou qualquer providencia extraordinaria que seja mistér para salvar a Caza.

CAPÍTULO 6.º

Art. 28.º — Em regra não se receberão pensionistas que de alguma maneira atrapalham a marcha da Caza e regulamentos dos trabalhos; comtudo havendo reclamações justas, a Superiora receberá pensionistas com as condições que serão marcadas no regulamento das pensionistas.

DISPOSIÇÕES GERAIS

Art. 29.º — A Visitadora é obrigada a visitar as Cazes uma vez por ano ou por outra Irmã a quem ela dellegue esses poderes ,officiando ás Cazes, advertindo das funções que a delegada da Visitadora vai exercer que são as mesmas attribuições da Visitadora.

Art. 30.º — Se a Visitadora não poder sahir de visita nem tiver Irmã capaz de exercer essas funções em qualquer das Cazes, providenciará por escripto e de modo mais conveniente.

ADVERTENCIA A SUPERIORA PARA NAO SE PERTURBAR COM AS OCCORRENCIAS DOS PRIMEIROS DIAS ENTRANDO A GOVERNAR A CAZA DE CARIDADE

Art. 1.º — Em primeiro logar hé uma pozição e são funções novas que por isso offerecem grandes embaraços aos espiritos tinda não exercitados principalmente aos espiritos dúbios e indecizos a qualquer ocorrência.

Art. 2.º — Qualquer falta de ordem que no começo haja, revista-se de moderação e vá por parte remediando.

Art. 3.º — Em todo caso tenha a Caza com a gente

em suas repartições competentes e assim divididas as massas que perturbão, enfraquece a perturbação e cada repartição tem autoridade que governa e sobre essa guarda descança.

REGULAMENTO INTERNO PARA AS CAZAS DE

Art. 4.º — O movimento e vida das Cazas de Caridade começa as 5 horas da madrugada com a oração matinal.

As 4 horas e meia da madrugada a Irmã do Côro se levantará para preparar a capélla com asséio, limpando o altar, tirando das velas a cêra que se derrame, raspando, ornando de flôres o Altar, tendo agua limpa na bacia e toalha sempre limpa, engomadá e cheirosa como deve ser toda a roupa da Igreja, tóca 5 horas, faz chamar com a campá a toda gente da Caza e a Superiora deve ser a primeira a comparecer para explicar e providenciar a respeito dos que faltarem de que se fará nota para tomar-se conta em tempo opportuno.

A oração matinal começará pelo Psalmo de David que louva a Deos, findo o qual Actos de Fé, Esperança e Caridade e Contrição segue-se o Officio Divino, Officio de Nossa Senhora da Conceição, Ladainha, Salve Rainha, Senhor Deos misericordia, e nos domingos e dias santos podem-se juntar bemitos de glória das Virgens e da Conceição de Maria.

A Irmão Roupeira por sua vez é a Zeladora e por isso terá a direcção para as Orphãs e pensionistas lavarem o rosto e se prepararem para a escola e as outras Irmãs para o trabalho.

As Mestras tocarão a campá chamando as educandas para as escolas. A Zeladora da Caza dá alegria tocando a campá em sua repartição do trabalho.

As Emfermeiras vão logo aos hospitais visitar os enfermos para occorrer ás precizões ordinárias e extraordinárias que occorrerão fazendo limpezas, applicando remedios e tudo que seja mistér em desempenho de suas funcções.

A Irmã Ropeira abre sua repartição para ver se ha roupa rasgada para cozer, se falta roupa, pedir, ou seja para os doentes ou para as Orphãs. Zelar toda a roupa da comunidade que a terá em parteleiras e classificadas que pronto possa encontrar o que se procura. Se lhe dará por companheira alguma Orphã que já saiba cozer para ajudal-a nessa tarefa.

As Cozinheiras umas são da comunidade e outras das

enfermeiras; cada huma em suas repartições estarão sem perda de tempo se occupando no desempenho de seus deveres.

E' absolutamente prohibido que andem pela cozinha e despensa quem não fôr da repartição para não interromper o trabalho e faltar aos deveres que a cada uma incumbe.

A Superiora como centro desse movimento occupa-se em visitar já uma e outra repartição demorando-se em cada uma segundo a precisão, dando providencia e correção como mãe de familia e responsavel por todas as occorrencias da Caza.

Vigiará que cada qual esteja no seu pôsto e desempenho de seus deveres. Empregará como correctivo a advertencia branda-e amigavel, a reprehensão em segundo logar e em terceiro, castigo.

Não convem misturar nem consentir as mulheres do trabalho na Caza senão nos actos de comunidade por não perderem tempo e ainda porque mulheres de todos os costumes somente com o tempo podem ser conhecidas, alem da perda do tempo para o trabalho.

A Superiora se quizer vêr sua Caza alcançar o fim não deixe reinar a preguiça, a ociosidade, a conversa, mas o trabalho, o amor de Deos e o empenho na santificação dessas almas que não deve ter outro fim entrando nessas Cazas.

Hé prohibido na Caza conversa presentes e secretas ou que tenham outro objecto que não seja o desempenho das obrigações que a cada uma cabe. Não é licito communicação de fóra, senão quando os Paes visitão suas filhas e isso será em hora e logar destinado e por uma meia hora somente, quando muito.

Não é licito receber cartas nem escrever para fóra sinão sendo lidas pela Superiora por isso a Porteira levará á Superiora todas as cartas para as abrir e ler assim como serão dadas abertas as que forem para fóra e a Superiora entendendo que convem mandar ou entregar tais cartas assim o fará.

A obediencia á Superiora é a primeira obrigação da Caza e todas as pessoas da Caza a respeitirão como Mãe que representa um poder celeste, a falta portanto nesta parte é grande que além do correctivo se tomará nota e se dirigirão em qualquer parte que estiver e ao capelão confessor da Caza em todo caso para negar-lhe a Comunhão. E se fôr adeante a Soberba a Irmã Superiora a separa de toda a comunidade prohibindo toda communicação com as outras sob pena de desobediencia a quem transgredir.

A desobediencia ás ordens da Superiora é considerada soberba revoltante e já está providenciada.

A REFEIÇÃO será ás 8 horas para o almoço, ao meio dia para o jantar e ás 7 e meia para a ceia. Haverá uma campa na Caza para fazer signal á Communidde para a comida. A Superiora presidirá a meza e todos estarão em pé até que ella se sente; benzerá a meza, as Mestras e mais Irmãs tríncharão e distribuirão a comida e depois do signal dado pela Superiora começão a comer, corrigindo as Mestras e Superiora os defeitos da ancia e precipitação da comida, ensinando a servirem-se de talheres. Ao jantar, enquanto comem, uma Irmã lerá vida de santos ou algum livro piedoso e já se vê por isso que deve haver muito silencio e a Superiora terá muita attenção a confusão e balburdia em quaesquer actos de comunidade, principalmente na capella e refeitório.

Depois da comida se dá graças e toma-se abenção á Superiora, como ao acordar e agasalhar. Antes de irem a comida ao meio dia devem ir á Capella rezar a Prima do Officio Divino, uma Salve Rainha á Nossa Senhora, uma Ave Maria e a Oração de São Bernardo ou o Memorare; e depois do jantar agradecerão de todo o coração o Pão de cada dia que o nosso bom Deos distribue com tanta bondade e liberalidade.

Logo que bata no relógio 6 horas da tarde tóca o têrço e é disso encarregada a Irmã do Côro. Dirijem-se todas ao têrço que será nas segundas, quartas e sextas feiras, a Novena de São Gregorio pelas almas do Purgatorio nos outròs dias, nas terças e quintas o têrço contemplado, nos sabbados o Officio de Nossa Senhora da Conceição cantado, Ladainha e Salve Rainha. Estabeleço por todo o anno o Lausperene No sabbado, de duas em duas horas 6 Orphãs ou Irmãs estarão na Capella louvando a Deos até o amanhecer do domingo, cantando tudo que possa honrar e glorificar a Mãe de Deos. Abre-se o Lausperene com o Psalmo de David as Orphãs de menor idade começão as horas mais convenientes e as outras as horas mais adeantadas.

Todos os dias ao acabar o têrço segue-se o refeitório tocado pela Irmã da Cozinha que será dispensada dô têrço porque ficará preparando a ceia enquanto a Communidade reza o têrço. A Superiora destinará as Irmãs que ajudarão a cozinheira. Entretanto as Orphãs menores podem ter ceado antes e estarem já agasalhadas pelas Mestras; todas as mais acabado o refeitório irão á Capella a dar graças, depois das graças rezarão o Rozario, depois vão á conferencia, assistirão á conferencia todas as Irmãs, Orphãs e Pensionistas assistirão em completo silencio. A Irmã Superiora ou outra por

seu mandado será encarregada de explicar algum ponto que traga em proveito corrigir uma falta vicio ou uma tendencia das Irmãs, combatendo com a doutrina com razões bem naturaes mostrando o inconveniente, por exemplo, da Soberba, preguiça, desobediencia, pouco zêlo no trabalho, vaidade, des-crédito na Caza, na obra mal feita nella, emfim tudo que pode corrigir e illustrar as intelligencias e tocar os corações, mostrando a perda que ha nisso para o publico, para a subsistencia da Caza e sobretudo para Deos.

Desenvolver quanto ao pensamento que a todas trouxe á Caza que devem ser Santas, ultimarâ com a oração a SS. Virgem Maria mas esta oração para ser proveitosa deve ser do coração, segundo a inspiração que Deos lhe dá nesse momento. Tem também logar na conferencia tomar contas ás repartições differentes exigindo que cada uma declare o que de ordinario occorreu e se carece de providencias, findo o que toca-se silencio e todas se vão recolher e a Irmã Superiora com uma Irmã fechará todas as portas, levando as chaves para o seu cubiculo classificando-as com signaes para na manhã seguinte se não confundir.

A Irmã Superiora todas as tardes vae tomar conta dos trabalhos dos engenhos, das costuras, sapatos e chapéos de palha e dando cada uma o que razoavelmente puder. As obras feitas serão levadas ara um quarto ara este fim destinado, tomando-se nota desse trabalho com declaração de dia, mez e anno para se dar contas quando ellas forem exigidas e se poder calcular com que forças pode a Caza contar.

A escola termina todos os dias ás 5 horas e meia da tarde, tem meia hora de recreio no jardim, as educandas acompanhadas pelas Mestras ou Mestra.

Nas quinta-feiras em logar de tocar a campa para as escolas, as Mestras occupam-se em limpar as meninas, cortando unhas, cabellos, mandando tomar banho. Segue-se depois o ensino de Doutrina que, sendo de todos os dias, porem breve, agora se fará com empenho e zêlo, explicando com todo esfôrço, aprendem benditos e enchem o dia com costuras e outros trabalhos proveitosos. Nos domingos repetem-se doutrina e banhos; ha canticos, mas não trabalho.

Haverá uma Porteira mulher grave e religiosa e de inteira confiança da Superiora da Caza; a ella incumbe abrir e fechar a Portaria, receber os visitantes mandando sentar emquanto dá parte á Superiora. Qualquer cousa que occorrer, trazer esmolas para a Caza ou relação de qualquer ordem,

tudo será por intermedio da Porteira que de tudo dará parte á Superiora. O cubiculo da Porteira será próximo á Portaria para ocorrer de prompto ás precizões; quando tocar a campá correrá sem demora á Portaria e não demorará portadores nem expedientes cuja falta a Superiora corrigirá de pronto. Quando toque na campá por haver na roda enjeitado a Irmã Porteira o tirará com todo zêlo e lhe dará as accomodações convenientes até ao amanhecer do dia, mas se entender que haja perigo na creança depositada fará saber a Superiora e parecendo-lhe que pôde morrer sem baptismo, o baptizará conditionalmente, isto é em caso immediato, porque a não ser assim deve esperar pela manhã para o Reverendissimo Cappellão ou o Reverendissimo Vigário baptizar. Serão padrinhos o Regente ou qualquer dos Bemfeitores e amigos da Caridade.

Todos os domingos as Orphãs e toda a gente da Caza trão á Missa Paroquial, ficando em Caza uma enfermeira e a cozinheira que alternarão nos Domingos e dias Santos com outras que tenham ouvido para que haja regularidade.

A ordem a seguir: em frente vão as Orphãs mais pequenas em tamanho, depois das Orphãs seguem-se as Pensionistas, depois destas as Mestras, depois destas a Illustre companhia do trabalho de vestido preto e manto branco, no fim a Superiora e demais Irmãs da Caza.

As cantoras da Caza tomarão assento na companhia entre as Orphãs e Pensionistas. Vão cantando todas o Senhor Deus venha a nós" em direcção á Santa Cruz, chegando se callarão para rezarem cinco Padre Nosso, cinco Ave Maria á Santa Cruz em favôr da Caridade e dos Bemfeitores della. Levantadas todas cantam com enthusiasmo o Psalmo de David louvando a Deus e assim entrarão na Igreja na melhor ordem com toda moderação e modestia por que então os olhares de todos esperão edificarem-se com esta scena magestosa e edificadora. Na Igreja haverá lugar destinado para a Communi-dade, levarão o cantico até o fim com animação e honra á glória de Deus. Se o padre custar a começar a Missa cantarão Glória das Virgens pausada e lentamente, terminando com Tota Pulcha. Quando o Sacristão tratar de acender as velas entoam o Veni-Creator vão com elle até o fim, chegará o Padre e terá logar a Missa.

O silencio e a modestia no olhar, o recolhimento, trará o proveito da Santa Missa. As Irmãs que leem podem contemplar em seus livros e se livros não carecem contemplem com os frutos que de Caza trazem e meditem.

Haverá uma Irmã Zeladora da modestia ao sahir da Caza e é á Irmã que a Superiora designar, essa dará conta á Superiora dos extravios que houverão, para haver correcção. E a Superiora deve ser a mais empenhada em prevenir isto. Se fôr alguma Pensionista immodesta, advertida e não corrigida não irá mais á Missa conventual ficando fexada no cubiculo.

Na conferencia da noite discorrerá largamente a Superiora a respeito, fazendo ver o grande mal que nisso ha contra a Caza.

Acabada a Missa voltarão cantando Senhor Deos venha a nós, tomará cada uma seus logares, as escolas estarão com a melhor ordem, as enfermarias devem estar muito limpas e asseiadadas, queimando insenso ou qualquer coisa cheirosa. A Irmã do Còro abrirá a Capella e terão logar as visitas.

ORDEM DAS VISITAS

A visita começará pela oração na Capella e segue-se a visita da escola, em seguida estão as enfermeiras de homens e mulheres. A visita da Caza do trabalho deverá ter a conta de todo o trabalho da semana com as Irmãs a quem elle pertence. Esta visita será a ultima.

Na tarde terá logar a visita do Cemitério que se fará na mesma ordem. Chegando ao Cemitério se callarão para rezarem seis Padre Nosso e seis Ave Maria, pelas almas, cantando afinal a Salve das Almas. Retiram-se cantando: Se eu não peccara, meu Deus.

REGULAMENTO DAS PENSIONISTAS

Recebe-se pensionista de qualquer idade com tanto que não tenha molestia contagiosa reconhecida, inhabilitada para receber a educação.

Os ramos de ensino são: primeiras letras, gramatica portugueza e todos os trabalhos manuaes proprios de uma senhora, como costura, bordados, tecidos, flôres, &c.

Pagarão uma pensão. O preço da pensão é 10\$000 a 13\$000 mensaes, pagos em trimestres adeantados. Não se farão descontos por férias nem por qualquer outro tempo que passem as educandas por fóra do estabelecimento, salvo por enfermidade que exceda de um mez.

No fim de cada trimestre será remetido aos paes um boletim do comportamento e adeantamento de suas filhas. Os

vestidos diarios podem ser aquelles que as meninas usam em suas cazas, devendo ser afogados camurças ou coleiras.

A lavagem de roupa corre por conta dos paes. Os paes mandarão nas segunda-feiras as roupas lavadas e levarão as servidas.

No caso de molestia os paes serão avisados e poderão levar suas filhas para serem em caza tratadas, podendo ser na Caridade, pagando a despêsa de curativos e botica.

O ano letivo começa a 10 de Janeiro e finda a 10 de Dezembro. Poderão os paes visitar suas filhas todos os domingos á tarde. As meninas de fóra da cidade devem ter correspondente na cidade.

Ao entrar na Caridade as educandas devem trazer os objetos que constam da nota junto:

2 cobertas de chita, 2 lençóes brancos, 2 travesseiros, 4 fronhas, 4 saias e duas toalhas, 2 guardanapos, 6 camisas, 4 pares de meias, 4 de çapatos, 2 lenços de mão e 1 sacco para roupa servida, 1 baú, agulheiros, agulhas, dedaes, tesouras, 1 manual de missa, 1 dictionário portuguez, 1 cama ou rêde, 1 pente-fino e 1 de alisar.

Pense a Superiora no que agora vou dizer:

As pensionistas devem ser tratadas como as pobres, orphãs, porque uma pataca por dia não chega para alimentar senão a pobres.

Portanto quando imposturas de reclamações vierem por mãos tratamentos, combine a Superiora com a Regente para não acceitar pensionistas. Na Caza da Caridade se passa como na caza do pobre, se muito bom tem muito bom come. E' assim que passa o pobre e' como pobre devemos viver nessas Cazas para apreciarmos os frutos da santa pobreza".

ANEXO B- INSTRUÇÃO E MÁXIMAS MORAIS (retiradas do livro de José Comblin (1984))

Louvido seja Nosso Senhor Jesus Cristo.

1º Capítulo

1. Dizer o que não sente, é mentira, e a mentira é pecado contra o Espírito Santo, ofensa a Ele, arreda a graça, e quem não tem graça não obra bem.
2. Louvar em presença, lisongear, e adular, é provocar a vaidade, e a soberba, e quem dispõe os outros para tão grande pecado, faz ofício do demônio, que é o Pai da soberba, peca neste pecado e faz pecar os outros.
3. Seja o teu falar sim, sim, não, não; é do Evangelho. Há mentira, não só em dizer o que não se sente, obrar contra a verdade, com afetação e artifício; porque contraria a verdade do que é natural.
4. Não tem tudo feito quem tem ainda o que fazer; portanto não nos contentemos com o que já fizemos, por não termos pago a dívida toda, que devemos.
5. Amar a Deus é servi-lo: sem esta prova do serviço, é mentira dizer que se ama a Deus.
6. Perguntando-se Nosso Senhor Jesus Cristo quem amava a Deus, Ele respondeu: ----- cumprir com os seus preceitos e mandamentos portanto quem quer cumprir como fiel Cristão a Lei de Deus faz todo empenho por provar com as ações este preceito que é de Deus; se este primeiro preceito é violado, nenhum é cumprido, por isso com todo o empenho guardaremos o preceito que Deus mais nos recomendou.
7. O sinal certo da graça de que goza alguma pessoa, é a mansidão, a paz do espírito, uma doce consolação, e a alegria não estrondosa; mas que nos faz simpáticos, amáveis aos outros. Esse estado gozará toda pessoa que evitar o pecado, e ocupar o tempo fervorosamente no serviço de Deus.
8. Não nos devemos lembrar dos bens que fizemos como obrar o bem; seja Ele por isso louvado, e não nós; porque é dEle este favor ; sem a graça de Deus, ninguém obra bem.
9. Dos males que obramos devemos sempre lembrarmo-nos para pedirmos a Deus perdão; porque isso é obra nossa nascida da malícia do coração.

10. Quem não impede o mal, podendo-o fazer, é responsável diante de Deus como autor do mal.
11. Os que olham com indiferença para os seus males e do próximo, sem tomar interesse para remediá-los, é ente inútil, criminoso; porque não se importa com as ofensas que a Deus se fazem.
12. Um dos grandes pecados contra a caridade é o egoísmo, que vem a ser, cuidar só de si, e só para viver; quem tem tais pensamentos é claramente reprovado perante o verdadeiro Cristão e o pensador.
13. Não nascemos só para nós; cada planta deve dar seu fruto, e se não der, deve ser arrancada e lançada ao fogo, como figueira infrutuosas.
14. O trabalho útil produz alegria, não só porque conforta a saúde do corpo, mas ainda por afugentar as nuvens escuras do pecado, e dar-nos em resultado os meios lícitos de subsistência.
15. A oração a Deus é uma necessidade imperiosa para os humanos, porque fracos, e com tanta tendência para o mal, seremos infelizes se Aquele que tudo pode, não vier socorrer-nos, mudando as más disposições do nosso coração e pondo em harmonia as desordens do nosso coração e pondo em harmonia as desordens que nos cercam e nos fazer desgraçados.
16. Se todos tem necessidade de recorrer a Deus na oração, o aflito, o desgraçado e o perseguido das tentações devem recorrer a Ele como a única barca em que se pode salvar.
17. Ninguém no mundo pode tanto, e a experiência de todos os dias nos convence que o homem nada pode.
18. Deus recomendou a oração constantemente, dizendo: Vigiai e orai, para que não entreis em tentação; ensinou-nos assim que só por esse meio podemos livrar-nos de tão grande mal.
19. Paz, amizade sincera e verdadeira com Deus; porque Ele é verdadeiro, fiel e apreciador dos que se declaram seus amigos; estejamos portanto com Ele, e deixemos que o mundo todo venha contra nós, porque nenhum cabelo cairá da nossa cabeça sem o querer do Onipotente. Viver sem essa proteção é viver desgraçado, embora o mundo todo seja em nosso favor, porque o mundo não nos pode livrar dos castigos de Deus. Deus zombará das maldades humanas.

20. Quem se abandonar firme e resolutamente a Deus, abandonando e desprezando tudo o que atrai ao mundo, tirou a sorte grande; porque esta resolução firme e decidida é efeito de uma graça prodigiosa que escreverá o nome dessa alma venturosa no livro dos escolhidos de Deus.
21. A devoção e a oração, por mais constante que seja, se não reforça os costumes fazendo humilde ao soberbo, trabalhador ao preguiçoso, fiel ao mentiroso, é falsa e não produz frutos reais; é como se alguém, tendo fome, e adormecendo sonhasse que comia, e com isso se consolasse, mas acordando se achasse na mesma extrema necessidade. Portanto, assim como o sonho deste não o melhorou de sorte, assim também a oração daquele é uma verdadeira ilusão. Tem ainda um inconveniente que, confiando nessa direção deixa-se levar no meio dos pecados e desordens tranquilamente, confiando nos instrumentos de perdição por perder o tempo e inutilizar aquilo que lhe devia dar salvação.

2º Capítulo

22. A confissão e comunhão sacramental para curar os males da alma, é medicina mais sublime do que os remédios do médico são para curar os males do corpo. Se o remédio que aplica o médico não cura, agrava em regra a saúde do enfermo. A confissão e comunhão não aproveitada não só agrava o estado moral da alma, mas aumenta-lhes os pecados, por essa inutilidade e escândalo que espalha entre os tíbios e incrédulos. Vendo o soberbo tão soberbo como antes, o desonesto em sua desembestada carreira, quando o sacramento sendo frutuoso, todas essas paixões deveriam ter extinto ou enfraquecido a força que o arrastava para o mal. É por isso que o incrédulo se confirma no erro de que o Sacramento não tem a virtude que a religião santa ensina.
23. No muito falar vai muita mentira, vaidade, preguiça e perda de tempo, faltando o desempenho do dever do próprio estado.
24. Nunca me arrependi do que não disse; mas sim do que tenho falado amargo arrependimento me constrange...
25. O falar muito é uma violação das leis da natureza, porque fala-se mais do que se ouve e vê, quando a natureza nos impõe ouvir duas vezes, ver ou-

tras tantas e falar uma depois que a razão tem dirigido a palavra. Mas falar muito é não atender a esses preceitos da natureza, e precipitar-se no abismo como cego sem guia.

26. Ninguém obre para que o mundo se lembre de si, porque o que obrou, passou, e o passado é a morte das coisas. Delas se esquecerão. Mas obrai por amor de Deus, porque, quando o beneficiado se esquecer do benefício, Deus sempre tem presente o benfeitor para premiá-lo.
27. Tratai antes de imitar os Santos, do que de citá-los contrariando-os com a vossa conduta, porque nisso há mais do que um erro, há um escândalo.
28. Na inveja há um erro de espírito, e bem grande, porque o homem inveja um bem que outro possui, quando aquele que possui este bem, vive descontente de sua sorte.
29. Não se deixe rogar para socorrer ao necessitado, porque o que se dá a rogos, custa mais do que comprado. A caridade em socorrer o necessitado deve ser feita com graça para merecer o prêmio que Deus dá a quem por seu amor socorre ao necessitado.
30. Que meios têm o pai e a mãe de família para conservá-la em obediência, afugentar o enredo, a intriga, a miséria, a fome, a desordem?
Depois do temor de Deus, o meio mais poderoso que têm o pai e a mãe de família para conservar a família em boa moral, na obediência e ordem regular, é o trabalho constante e forte; porque, faltando ele, a família se entrega à maldita conversa, seguem-se as murmurações e os enredos, perde-se o respeito, vem com a ociosidade, a sensualidade; imperam por isso as paixões desenfreiadas: eis a família em completa anarquia.
31. Não falo do trabalho em que o preguiçoso se ocupa, fingindo trabalhar para enganar ao observador, e que no correr do dia não deixa resultado, por ser ele sempre interrompido com a maldita conversa e outras maldades da preguiça, que atraem poderosamente ao fingido trabalhador. Falo do trabalho forte e obrigatório, que dá conta no fim do dia, e é só esse que afugenta os males da ociosidade, e faz vir os bens resultantes do trabalho.
32. Os bens do trabalho e ocupação constante não se limitam a afugentar o enredo, a intriga e os males da sensualidade, mas trazem a paz da consciência, a abundância do necessário, a boa reputação, e a alegria, e a

consolação em orar a Deus com proveito, donde vem a esperança que anima tanto a virtude.

33. Há dois meios de orar a Deus com proveito: um é levantando o pensamento ou dirigindo a palavra a Deus, e o outro é trabalhando por amor de Deus, em desempenho do dever do próprio estado.
34. A primeira pode não aproveitar pela distração e tibieza, ou falta do sincero e verdadeiro amor de Deus; mas a segunda que se firma em provar o amor sincero e verdadeiro de Deus pelo trabalho, é sempre proveitosa, porque quanto mais prova-se a verdade do amor que se confessa a Deus;
35. Na oração mental ou oral, há cômodo, ou seja nas Casas ou nas Igrejas, mas o trabalho custa fadigas, mortificações e grandes privações.
36. Convém porém advertir que o trabalho, só é oração que ele é consagrado pelo amor de Deus em desempenho dos deveres do próprio estado por ser isto por Deus ordenado.
37. Há outro meio mais fácil de aproveitar a oração do trabalho, e é consagrar-se completamente a Deus, em pensamentos, palavras e ações, protestando tudo fazer só por amor de Deus, contanto que o que se fizer, seja em desempenho dos deveres, que a religião e a sociedade nos impõem.
38. Não desejeis com ardor gozar as coisas deste mundo, por não te encontras com amargo arrependimento.
39. Se nós conhecêssemos antes de gozar essas coisas que desejamos gozar, como conhecemos depois de as haver gozado, horrorizados fugiríamos delas.
40. É por isso que quem abandona todas as coisas deste mundo goza viver livre de penosos arrependimentos.
41. Não somos avaliados e apreciados com o valor que realmente temos; cada qual julga de nós como lhe parece, segundo as idéias que tem e que o dominam. Por isso ninguém faz de nós um juízo verdadeiro, apreciando o bem como bem e o mal como mal que temos obrado.
42. É uma razão para não obrarmos com atenção ao mundo; é que não nos apreciará se obramos bem, nem nos corrigirá se obramos mal.
43. Deus porém que julga perfeitamente e com justiça dos merecimentos das nossas ações, não deixa sem prêmio o bem que obramos, nem sem castigo o mal que fizemos.

44. Esta doutrina nos anima a obrar sempre na presença de Deus, contando com o seu juízo verdadeiro e infalível, e a desprezar o mundo que é sempre um juiz incompetente e injusto.
45. Ocupa o teu pensamento sempre em algum bem e em coisas proveitosas para a tua ala e para a vida temporal, porque, se com o bem não ocupares o espírito, o pensamento do mal e a maldade virão ocupar este vazio.
46. O pensamento humano está sempre em ação constante: ou pensa no bem, ou pensa no mal. Convém por isso arrastá-lo a interessar-se sempre pelo bem, para não ficar lugar... de entrar o mal.
47. O melhor meio de consertar as idéias desvairadas que enfraquecem o cérebro e tiram o coração do homem, é ter um trabalho e ocupação constante e regular, acostumar-se a ser razoável, e ter os seus negócios e até os meios da Casa bem ordenado, porque tudo isto ajuda a ordenar o espírito, que tem tendência a extraviar-se.

Direção espiritual

3º Capítulo

48. A base ou alicerce da vida espiritual para uma freira é o amor de Deus, humildade que se pratica na pronta obediência e castidade inviolável.
49. Para as Irmãs da Caridade fica fácil a prova do amor de Deus pela prática da caridade generosa com os pobres enfermos.
50. Obedecer, antes de mandar, e ter tanto zelo em obedecer que tendo o copo na boca para beber água, não beba mais.
51. Procurar sofrer, e ter por amigos e benfeitores os que nos maltratam, pelos grandes bens que ganhamos. Leia a vida de Santa Jacinta.
52. É tão sublime a virtude da humildade, que só ela faz chegar todas as outras; e por isso muito convém um constante exercício desta virtude, e grande vigilância para não consentir em presunção, não proferir palavra nem praticar ação que possa encerrar tal pecado.
53. Toda a vida de Nosso Senhor Jesus Cristo é uma constante doutrina, exemplo e prova do bem da humildade e do mal da soberba.
54. Não perder tempo com palavras vãs e inúteis, ter o espírito alegre, e disposto para o trabalho, que todo dever ser dirigido a Deus e por seu amor.

Procurar ter união com Deus, estando em constante oração embora no trabalho, dizendo jaculatórias amorosas a Jesus e Maria, beijando as chagas do Senhor, e renovando os protestos da manhã no correr do dia. Quando sentir segura, é que o Senhor se ocultou e nos deixou a companhia. Ide procurar entrando em oração, chamando por ele, por se não estar sem a sua companhia e proteção.

55. A lição espiritual é ouvir a Deus que fala; convém por isso ler todos os dias algum, tanto quanto permita aos (sic) obrigações do próprio estado.
56. Mortificar-se com discreção pelo jejum, cilício, e só tomar alimento nas horas próprias de refeição, almoço, jantar e ceia. Na Sexta-feira em honra de Jesus, mortificará a língua falando o necessário... Mas as penitências ocultas se devem fazer o mais oculto que possa.
57. Quando se receber uma graça, a ninguém se revela sob pena de perder-se essa graça e inhabilitar-se para outras. Dizem-se somente ao diretor; ao confessor não se diz, exceto quando o confessor é o diretor.
58. Não se deve ser fácil em tomar Diretor, porque grande perigo corre uma alma se erra na escolha do Diretor, e por isso poucos há. No tempo de S. Francisco de Sales, só ele foi julgado próprio para isso. Porque grande é a obediência que se deve ao Diretor, e ainda nisso pode haver perigo, e ainda por não conhecer os espíritos, graça que Deus dá somente àqueles que devem ser Diretores.
59. Amar a pobreza e nada usar que se possa dispensar, tratar a todos com bondade e amor, não se demorando senão no cumprimento dos seus deveres. Ser muito devota de Maria Santíssima e de S. José, verdadeiro Diretor espiritual, a quem consultarão suas dúvidas na oração.
60. Oração mental que por frutos se colhe: chorar os pecados, amar ternamente a Deus e ao próximo. Todos os anos fazer uma confissão geral de todo ano, para que a alma conheça todas as suas falhas, e o confessor conheça se houve aproveitamento.

ANEXO C- BIOGRAFIA DAS IRMÃS DE CARIDADE. SERAPHINA E LEONARDA

FOLHETIN.

TRAÇOS BIOGRAPHICOS
DE
JOSEPHA DE SANCT'ANNA
IRMÃ DO CARMO, E PROFESSORA NA
CAZA DE CARIDADE DAS
POMBAS.
NA PROVINCIA DA PARAIBA DO NORTE.

Quid dignum est loqui possumus, cujus
no nomen quidem vacuum laudis est?
Mirentur viri, non desperent parvuli,
stupeant iuptæ, imitentur inuptæ.

Que podemos dizer que seja digno daquella cu-
jo nome só basta para seu louvor? Admirem-

na os homens, admitem-se os pequenos, pasmem
as Matrones, imitem-se as Virgens.

(S. Ambrosio.)

Josephina de Sant' Anna, natural da Freguesia de Ca-
bacóiras, nasceu em 1846.

Seus pais Domingos de Farias e sua virtuosa consor-
te abençoaram a Providencia pelo feliz fructo que vi-
nhá de dar-lhes como um novo vinculo de amor con-
jugal e pinhor de sua felicidade domestica.

Formar o coração da recém-nascida, infundir-lhe os
principios da boa educação que se funda nos preceitos
religiosos foi um dever sagrado que elles desempenharão
com tanto afã como as caricias do paterno amor,
que se prodigalisava a infancia.

A menina recebia assim sua educação com o co-
meço de sua vida que se ia desenvolvendo sob sus-
picios felizes; e mais tarde corou-a os trabalhos que
lhe foram dispensados.

O Amor paterno exultava na expectativa do futu-

FOLHETIN.

TRAÇOS BIOGRAPHICOS
DE
JOSEPHA DE SANCT'ANNA
IRMÃ DO CARMO, E PROFESSORA NA
CAZA DE CARIDADE DAS
POMBAS.
NA PROVINCIA DA PARAIBA DO NORTE.

(Continuação do n.º antecedente.)

E contudo, ella sente em seu coração um gran-
de vacuo.
Deseja preencher-o, mas não attinge o meio con-

ducente á sua aspiração.

Lucta com desejos multiplices e varios, quer a-
certar com a escolha de seu futuro e ignora o pos-
to que lhe consigna sua vocação.

Perde a paz e a reflexão de seu espirito, e chega
a julgar-se infeliz.

Na ordem moral, como na ordem phisica, ha
crises, desenvolvem-se revoluções, apparecem luctas,
donde resulta muitas vezes um estado anormal, um
phenomeno que interrompe o curso regular das cou-
sas.

Josephina de Sancta Anna passa por uma dessas
phases.

Sua estrella empallidece....

A vaidade começa a erguer a cabeça, tende a fir-
mar seu imperio naquelle coração puro e simplis.

A unção de sua alma vai desaparecendo e a es-
terilidade toma terreno.

para o seu coração, uma idea para a sua intelligencia o ovalho, e a unção que fizessem cessar a aridez de sua alma.

Ella depara tudo isto no sermão sobre o amor de DEUS.

Ahi descreve o Orador, o vacuo do coração humano, a sua insaciabilidade quando se acha mesmo no goso pleno de suas paixões, o amargor tormentoso de uma alma que procura ser feliz, mas não pode.

E, apontando o remedio ao lado do mal, define o amor de DEUS, sua natureza prodigiosa, sua virtude immensa e ineffavel.

O auditorio admira-se e commove-se.

O Missionario fallava o que sentia, ha tanto tempo, desde o dia em que depez ao pé dos altares o laurel de doutor para receber entre suas mãos o

Colix da redempção.

Elle resume a doutrina da predica, e nos accantos expressivos de sua profunda convicção brada: — So o amor de DEUS pode encher o vacuo immenso do coração humano, fazer a felicidade do homem no tempo e na eternidade, e elevar a circunscrita a sua origem divina.

Nesta sentença com effeito se contem o segredo da felicidade, a synthese das verdades que o sabio analysa, aprofunda, e separa das trevas, que ainda hoje, como nos tempos, que ja lá forão, circundão a philosophia.

Quando ella caia na consciencia, o seculo vé com assombro um Jeronymo deixar Roma, calcar com os pés o que o mundo lhe offerece de grande, atravessar os mares, e asilar-se n'um reliro nas margens do Jordão.

(Continuar-se-ha)

lhos do Cariri-novo.

A Missão começa.

O Missionario Apostolico reúne em derredor do pulpito uma multidão que augmenta todos os dias.

A grande latada ja se torna insufficiente para conter o povo e ajuda nos ultimos dias chegado novos ouvintes.

A todos elles o Apostolo de JESUS CHRISTO distribue da Cadeira da verdade o pão da palavra divina, annuncia a lei de DEUS, receita o remedio para os males que os affligem.

Josephina de Sant'Anna se compenetra das verdades que ouve, lança suas vistas no interior de sua alma, examina-se, confronta os dias de sua vida passada com os da presente, e sente a necessidade de reformar seus costumes e regenerar seus sentimentos.

Para dar este passo falta-lhe um incentivo

FOLHETIN.

TRAÇOS BIOGRAPHICOS

DE

JOSEPHINA DE SANCT'ANNA

IRMA DO CARMO, E PROFESSORA NA

CAZA DE CARIDADE DAS

POMBAS

NA PROVINCIA DA PARAHIBA DO NORTE.

(Continuação do n.º antecedente.)

Um Anjo agitado pelo mesmo sentimento, faz-se desconhecido, exila um aljar no deserto, pôz de sanções a Thubaida e sacrificia-se duram-

te quarenta annos pelos homens.

Um Mauricio com a sua legião troca a espada do guerreiro pela palma do martyrio, rega a terra do seu sangue e se compadece do algoz que se compraz em ver cahir á seus pés a cabeça de dez mil Christãos.

Uma Catharina padeca sede do martyrio, do soffrimento em toda sua amplitude, desejando mesmo ir para o inferno, comtanto que desse á DEUS uma prova de seu amor.

—SENHOR! SENHOR! exclamava ella, se para vos dar uma prova de meu amor, for preciso que eu vá para o inferno, oh! mandai-me já, Senhor, para lá—

Uma Symphorosa com seus 7 filhos, uma Ursula e suas compadreiras, a despeito da fragilidade do seu sexo, affrontão impavidas as torturas do martyrio, e morrem louvando e confessando a

effeitos que ella produzia em Josephina de Sanct'Anna.

A virgem progride na virtude, deseja dedicar-se a DEUS inteira e irrevogavelmente, e pede o habito de Nossa Senhora do Carmo.

O Rm. Missionario satisfaz em parte o seu desejo, e no mesmo anno (1802) dá-lhe o mandato.

Nesta occasião dirige á jovem uma allocução tocante que ella ouvira respassada de unção, e orvalhada de lagrimas, recommenda-lhe a pratica de todas as virtudes sociaes e religiosas, e encarece a perseverança na vida devota que lhe trachava uma nova linha de conducta.

O Missionario domanda outros climas, vai abraçar outros filhos, acudir onde o chamão outras necessidades.

Em 1803 elle chega em Pócinhos, que dista de Caboceiras cerca de 20 legoas.

(Continuar-se-há

divindade do JESUS CHRISTO.

E quem não se arrependeria de não ter logado amado a DEUS, se entrando em si mesmo visse a desolação de sua alma?!

Ah! exclama Jerimias, oh! a terra toda se vê coberta de todas as desolações, por que não há quem entre em seu coração—

Josephina de Sanct'Anna, sente-se então, com força para dar o passo n'arena de uma nova vida, pois agita-se sob a convicção do que ouviu.

Considera o Missionario como o Anjo de sua salvação, confessa-lhe o estado de sua alma, e empenha-se para viver de baixo de sua direcção.

E assim ella se converte uma nova creatura, na expressão sublime de S. Paulo.

O seu director dá graças a DEUS pelo fructo que vinha de colher no seu Apostolado.

Ultima-se a Missão, mas ficam permanentes os

Passa-se um anno.

Rm. 1804 o povo das Vertentes recebe a visita do Apostolo do Senhor.

Josephina de Sanct'Anna se apressa em avistar-se com o Rm. Missionario.

Em face das provas de dois annos successivos, elle julga por demis evidência a vocação da jovem aspirante ao estado religioso.

E nesta occasião que ella recebe o habito do Carmo que a tanto tempo e com tanto empenho desejava.

A nova limma, visse por ordem superior uma esphera mais ampla e mais elevada, que se formava por assim dizer, destes dois circulos, virtude e sciencia.

Entrega-se com ardor ao estudo e em pouco tempo conseguia perfeição nos conhecimentos quilibet que recebera na puericia, e depois illustra sua intelligencia e

FOLHETIN.

TRAÇOS BIOGRAPHICOS
DE
JOSEPHA DE SANCT'ANNA
IRMÃ DO CARMO, E PROFESSORA NA
CAZA DE CARIDADE DAS
POMBAS
NA PROVINCIA DA PARAHIBA DO NORTE.
(Continuação do n.º antecedente.)

Josephã de Sanct'Anna, vence esta distancia a pé, no empenho de confessar-se com seu director espiri-
tual.

Sua jornada muito aproveitou á sua irman, e aos demais, que nesta occasião se dirigião para aquelle lugar.

Aos bons exemplos, que edificam, ella reunta o predicado, de suas qualidades moraes, que lho conciliarão o respeito e admiração dos compatibeiros da viagem.

A virgem do Senhor tinha sido fiel no cumprimento dos deveres que lho foram impostos:

O Veneravel Missionario sente a doce consolação de verificar o progresso, que apresenta sua filha em JESUS CRISTO, e encarece-lhe ainda a necessidade da perseverança.

De volta para casa, Josephã de Sanct'Anna, procura recordar todos os pontos da conferencia que tivera com o seu director.

Convinha-lhe não obrar d'outro modo; porque a idéa que se deposita na intelligencia, como a semente que se lança na terra, vem a morrer, se lhe falta cultivo.

apura sua educação.

A oração, o jejum, e a pratica das virtudes Christians preenchem o tempo da vida religiosa e conduzem á santidade.

Nestas condições já se achava Josephã de Sanct'Anna em 1866 quando foi chamada para a casa de Caridade das Pombas.

Chora de alegria, por que vê satisfeito seu ultimo desejo.

Suas lagrimas correm ainda uma vez quando ella transpõe o limiar do edificio.

As irmans de Caridade lhe apertão a mão com aquella fraternidade que só a religião sabe dar, as orphãs contentes cercão-na de caricias, e aquelle Claustro lhe apresenta a paz do espirito, o amor de Deus e do proximo, e abnegação de si mesmo. (Cont.n.a.)

FOLHETIN.

TRAÇOS BIOGRAPHICOS
DE
JOSEPHA DE SANCT'ANNA
IRMÃ DO CARMO, E PROFESSORA NA
CAZA DE CARIDADE DAS
POMBAS
NA PROVINCIA DA PARAHIBA DO NORTE.
(Continuação do n.º antecedente.)

Passo-se o tempo e a predicção se realiza.

A Virgem do Senhor adoece gravemente, e surri-

com um praser inexplicavel.

A vida penitente e mortificada parece explicar as causas e os symptomas da molestia.

A medicina emprega todos os seus recursos, mas a molestia continua impassivel e progressivamente.

A doente sente augmentar todos os dias a sua debilidadade, o corpo definhar-se consideravelmente, e afinal torna-se um cadaver que marcha a uma total consumpção.

Neste estado perde-se a ultima esperanza de restabelecimento.

A comunidade se entristece, as orphans e alumnas se agrupão em derrêdor da enferma, regão seo leito de lagrimas, e clamão á Deus pela vida de sua amiga e preceptora...

Este spectaculo podia causar, á enferma a mais san-

gente e dolorosa commoção.

Mas não!... Ella continúa a sorrir com toda calma e serenidade, tranquilisa e consola as suas alumnas e as suas irmãs e parece mesmo nada soffrer em seu corpo.

— Até hoje nada senti que me incommode, disse ella amanhã, se a tosse apparecer, soffrerei no meu espirito a maior das amarguras, porque, se estou phisica, privar-me-ha de receber a Sancta Eucharistia.

O tempo dissipa sua apreensão, e a doente continua a sorrir em presença da morte que se aproxima.

Segundo o costume, a moribunda recebe ainda a communhão diariamente, que os seus confessores lhe haviam consentido; tanta era a sua pureza, a sua virtude.!

Chega finalmente a ultima hora de sua vida.

Como a esposa que se atavia, para as nupcias do Cordeiro, Josepha do Sanct' Anna recebe pela ultima vez o Sacramento do Divino Amor, unge-se, erigue suas mãos aos CEUS em acção de graças, tenta entoar um cantico, mas ja não pôde... a voz lhe falta para tanto.

Seus olhos perdem o brilho... o corpo se enerva... e somente um rizo que assemou-lho os labios dá uma expressão de vida ás suas faces golas.

A moribunda pede aos circumstantes que ornem as paredes de sua camara com todos os quadros dos Santos que haviam na Casa e que cantassem em derredor de seu leito da morte canticos festivos e alegres, e que ninguem perturbe sua alegria vor-

Dede e asile a virtude á sombra da cruz,

Ahi, Josepha de Sant'Anna eneontra fortaleza para vencer a fascinação irrezistivel do luxo e da vaidade — pesados élos que o mundo o lança quando surgim no scenario da vida social para figurarmos com a fausta roupagem da móda por entre os oropeis de um século perdido e fallaz em sua civilisação.

Na consciencia desta verdade, ella deixa a rotina, distingue-se entre suas patricias pela completo adherencia á educação christã.

Trajou sempre em toda sua vida com simplicidade e elegancia.

Assim demonstrou a decencia em sua plenitude sem os atavios pomposos e incommodos do luxo e da vaidade, que só o fanatismo da móda pode justificar.

A educação religiosa que lhe derão seus paes vantajosa por todos os lados, desinvolve os mais benéficos resultados.

A Josepha de Sant'Anna preenche em tudo os de-

veres de boa filha.

Toma a si espontaneamente a tarefa de repartir consigo o peso da economia domestica, de aligeirar os cuidados e trabalhos que exigia este ramo de serviço da parte de seus paes.

Seu ministerio fecundo em felizes resultados angariou-lhe a plenitude do affecto e do amor paternal.

Josephá de Sanct' Anna devia considerar-se feliz e satisfeita.

Neste mundo de miserias, onde tudo afflige nosso espirito, ja é muito ter-se uma consciencia severa que não nos censure um extravio no cumprimento de nossos deveres, paz de espirito que faça o encanto de nossa vida, e a aurea mediocridade que nos estabeleça em posição decente na sociedade.

Continuar-se-ha.

S. Cecilia, no triduo de seu martyrio, vê algoz lutar 3 dias com esforço inhumano para cepear-lhe a cabeça, não teve uma imprecação o carrasco, e nem um rizo na hora suprema.

Mas Josephá de Sant'Anna, grave em toda sua apenas cabe doente, ri-se constantemente com calma e serenidade.

A molestia reconhece-se, por todos os symphos em progrediva marcha e não deixa mais lugar a uma esperança sequer de melhora.

A Enferma o sabe, e, contra toda expectativa, gra-se cada vez mais, e surri com tanto prazer e se por ventura saboreasse o que há de mais favel nas delicias da vida feliz.

E assim expira !

Neste momento supremo e indefinivel, a aurora nha rutilando, suada pela musica dos passaros e as harmonias da natureza.

E a communidade religiosa de Pombas acabava entoar mais um cantico á Virgem Maria:

FOLHETIN.

TRAÇOS BIOGRAPHICOS

DE

JOSEPHÁ DE SANCT'ANNA

IRMÃ DO CARMO, E PROFESSORA NA

CAZA DE CARIDADE DAS

POMBAS

NA PROVINCIA DA PARAIBA DO NORTE.

(Conculsão)

S. Agatha que nos maiores tormentos, dizia
"meu coração está seguro e firme em Jesus Christo
gostou a morte com um rizo."

CANTICO A' VIRGEM CELESTE

1

Deus vos salve, Aurora
De formoso dia!
Virgem sempre pure,
Celesto Maria!

2

Deus vos salve Estrellá
Bella, e fulgurante!
Excela Rainha
Divino Atlante

3

Todos lá nos Ceus
Vos dão primazia
Por seres de todos
Mãi, amor, e guia

4

Das Virgens Celestes
Sois a mais formosa,
Dos Anjos, e Sanctos,
Sois fragante Rosa

5

Do Eterno Padre
Sois Filha mimosa
E dos peccadores
Sois mãe amorosa

6

Do Divino Espirito
Sois a terza Esposa,
Sede junto d'elle!
Nossa intercessora

7

No verbo Divino
Como Mãe amada
Pedi que nos Ceus
Eu ache morada.

Dino.

FOLHETIN

VIDA E MORTE

DA PIEDOSA LEONARDA DO CORAÇÃO DE JESUS.

PELO DR. ****.

Cidade do Assú.

Meu Deus, ajudai-me!
Virgem santissima illumina
me para que eu diga aqui
somente a Verdade.

(****)

A febre amarella acaba de fazer mais uma victima na pessoa da donzella Leonarda do Coração de Jesus, que se achava recolhida á Casa de Caridade, instituida aqui pelo virtuoso padre mestre José Antonio de Maria Ibiapina.

Esta piedosa mulher filha de pais pobres, porem de familia honrada etemente a DEUS, desde a mais tenra idade, indicava possuir um coração amavel, uma alma caridosa, uma indole cheia de abnegação.

bondade, uma natureza, um fim que prophetisa uma futura sancta.

O luxo e vaidade forão sempre para ella phantasmias que nunca tomarão corpo, e nunca dominarão-se em sua alma.

Em seu coração tinha somente um desejo o ser freira, porque em sua alma tinha somente uma fé a do Christianismo.

Realizado em parte este seo fervoroso pensamento, a piedosa Leonarda, depois de receber do virtuoso padre Ibiapina no mez de Setembro de 1860 o habito de N. S. do Carmo, entra para a Casa de Caridade no mesmo mez e anno, e abi exercita o seo caridoso genio, alimenta se com a prece, vive das mortificações.

Amendo extremosa e desveladamente sua prima Luiza do Coração de Jesus, que do padre Ibiapina recebe iguaes favores, e que é a Regente da Casa de Caridade, a piedosa Mulher não conhecia sacrificios, não sentia enfado e não poupava encommodos para que sua prima não arruinasse sua saúde já bastante aturada com o penoso lidar, e para que a casa da Caridade levasse a melhor direcção possível.

A boa Regente porém foi obrigada á ir respira

na Maria da Apresentação, alcanção permissão de continuarem ali á fim de ajudarem a valorosa Theresa de Jesus, e D. Maria Joaquina Ezequiel da Trindade, mestra d'aquellas religiosas, que se achavão esgotadas de forças pelo insano trabalho, e aturadas vigílias.

Em quanto as prestimosas Senhoras D. Anna Francisca e D. Joaquina da Apresentação assistem com a resignada doente, constituindo-se misericordiosas enfermeiras, a desvelada Senhora D. Maria Wanderley emprega as consolações do rito para extinguir o deliquios que eram frequentes na regente conturbada.

No terceiro dia da cruel enfermidade a feliz paciente conhece que não está longe o seo termo, o disto fazendo sciente as suas duas inseparaveis amigas, pede confissão.

O incansavel e sempre dedicado vigário José de Mattos Silva, a quem ella chama—Meo Pai— serve a penitente como Pai espiritual, e dizge palavras de consolação e de fé. Ella não sente o morrer... lastima porem com toda amargua que não possa ella pela natureza do seu mal receber o Sagrado Viatico.

E então cercando se de todos os quadros e retabulos sagrados que haviam na casa, deita a imagem de Nossa Senhora do Carmo sobre o seu coração, e com uma humildade sublimé, com uma eloquencia pau-

o medico trabalha, as irmãs chorão, e a piedosa Leonarda ora, ora muito, ora com fé e com lagrimas.

E' neste momento que ella tranzida de dor, sufocada de afflicções, vendo finar-se aquella sem a qual não poderia viver, com os joelhos em terra, e as mãos em supplica roga a N. S. do Carmo, de quem era irmã e devota, que alcance para sua prima o restabelecimento e a vida que ella em troca fazia pelo sacrificio da sua.

Prodigio, milagre, sciencia ou fé—não ha duvidal-o, — a melhora foi rapida, curta a convalescença, completo o restabelecimento!

Com tão maravilhoso successo parece que a electricidade do praser tocou a todos os corações Assuenses.

Saudava-se ao Medico pelo seo triumpho, e a piedosa Leonarda pela sua gloria.

Restabelecida assim a Regente, passão-se poucos dias e sua prima Leonarda é atacada do mesmo mal.

Ella que tanto se affligia, que tão consternada, e desanimada se mostrava com o estado de sua prima, está agora contente, e só pede a suas irmãs preces e a Deus salvção para sua alma.

Lembrava-se da promessa que havia feito, sabia

que seus votos tinham sido acceitos, e, sem desejar, mas sem temer, espera a hora de pagar a sua dívida.

Tudo se fez para chamar-se aquella alma á vida; a sciencia medica empregava os seus ultimos recursos, a religião christã as suas preces, as suas orações, as suas ladainhas; mas o decreto estava lavrado, era preciso mais uma santa ir habitar a celestial morada.

Todas as vezes que o seo Médico d'ella se aproximava para receital-a, ella dizia com evagelica resignação—são baldados todos os seus esforços Dr., porque eu morro sempre.

Estes palavras são ditas com a mais profunda convicção, e parecião trazer o selo da verdade eterna.

A superiora Luiza é summamente compassiva, caridosa, e esclarecida para saber o que lhe cumpria fazer em tão doloroso tranze, não abandona por tanto sua amiga da infancia, sua irmã de habito, senão quando não poude mais resistir á contrição do seu coração e aos deliquios de sua alma.

Echoou então lugubrememente em toda a cidade que a casa de Caridade estava convertida em um hospital, e que a piedosa Leonarda estava a finar-se.

(Continua.)

pedo a uma das suas boas amigas que vá ter com a Repente, e lhe diga que Leonarda do Coração do Jesus tem necessidade de vê-la ainda uma vez.

Ao avistar a macerada amiga—um sorriso angelico lhe pairou nos labios, e disse para ella — não te afflijas, irmã, porque eu estou contente.

A despedida foi um extase: aquellas duas almas que se amavam com o amor de Perpetua o felicidade iam separar-se.

E no mais misterioso silencio despediram-se até o dia do juizo final.

Atravessado aquelle mar de angustias com a coragem da fé, pede as suas duas amigas que não se afastem d'ella; e recommenda a Senhora D. Maria Wanderley que cure de sua Luiza, que não a deixe ac desamparo e sem conforto, e que lhe sirva de Mãe nesta vida.

O resto do dia que era o quarto da sua enfermidade passou-se em preces, orações, e continuos louvores a DEUS, que revelava áquella sua serva omnipotencia no seo braço, e sua infinita misericordia.

Às 7 horas da noite a Senhora D. Maria Wanderley vem rezar ao pé da resignada doente a oração de Sancta Maria Eterna, em quanto que as duas dedicadas enfermeiras velem sobre a aproximação do termo final. Voltando-se então a exausta doente para a Senhora D. Anna Francisca lhe diz — não tenha medo de mim, minha amiga, porque não morro hoje, — e acrescentou para a Senhora D. Maria Wander-

gento, com uma piedade enternecedora pôde-lhe a vida eterna uma recompensa ao seu inmenzo sacrificio de não poder receber neste mundo o Santissimo Sacramento da Eucharistia.

Foi um quadro maravilhoso e venerando que fez arrancar lagrimas de jubilo a todos que testemunhavam tanta resignação nas dores, tanto conforto na morte, tanta fé na Eternidade.

Oh! não ha de certo neste mundo um espectáculo mais augusto, mais sublime e portentoso do que a morte de uma mulher catholica abraçada com todas as suas crenças.

Passado aquelle momento de tanta magnitude a irmã Leonarda chama ao pé de si todas as innocentes da casa; despede-se de cada uma de persi, e com grande unção exhorta-as para o sacrificio desta e gloria da vida Eterna.

A mesma exclamação faz as outras irmãs e companheiras, e na occasião de abraçar a sua predilecta Thereza do Jesus diz-lhe em um suspiro— não se esqueça de mim, irmã Thereza, quando eu estiver na Eternidade — ao que replicou a boa mulher— não esqueça lá a sua Thereza do Jesus.

Houve um corto silencio e como que uma pausa no sentimento.

Ella não so esquecerá de sua amada prima que a esta hora se achava desmaiada nos braços da caridosa Senhora D. Maria Wanderley. Deu tempo porém a que a alma reunisse todas as suas forças, e então

sua alma, determina como quer ser amortalhada e sepultada; toma depois o seu escapulario, põe ao pescoço o seu rosario e os seus Santos que ella chamava—minhas primas—e recordando-se do Pai de quem era filha, do Pai que adoptara, e do Pai que ia ver, sente um passamento mortal invadir-lhe a alma.

Estão perdidos os sentidos, preza a lingua, voltados os olhos, gelados os membros, exuncto o movimento. A natureza espera apenas pela hora da prophacia.

Pelas 6 horas da tarde aquella luz indicava os ultimos lampejos.

O olio sacrosanto do catholicismo vem derramar-se sobre a lampada da fé; e no seu ultimo luzir ouviu-se pelo estalido vocal de feliz moribunda as venerandas e dulcissimas palavras—JESUS, MARIA—JOSÉ.

Foi este de todas as suas crenças o derradouro testamento—encerrado com as suas ultimas palavras do credo por elle repetidas com toda unção—VIDA ETERNA E firmo-se.

E assim finou-se a caridosa Leonarda do Coração do JESUS no dia 17 de Março de 1864 ás 9 horas e meias da noite conforme a sua ultima prophacia, tendo 26 annos de idade, e deixando na terra uma viva recordação da constancia de uma Eurosina, da humildade de uma Francisca Romana, da castidade de uma Suzana, da pre-averanga de uma Eufrasia, da mortificação e abstinencia de uma Eufrasia. Assimou um Padre Nosso com uma Ave Maria. Cidade do Assu 28 de Março de 1864.

ANEXO D – POEMAS DO JORNAL VOZ DA RELIGIÃO NO CARIRI

8 DE DEZEMBRO²⁵⁷

*Já antes que amanhecesse
A luz do primeiro dia
Já na glória dispontava
A conceição de Maria*

Estrilho

*Bendito e louvada seja a Conceição de Maria
Que os céus encheu de glória
E a terra de alegria*

*A serpente tentadora
Do infeliz homem sentia
Passar-lhe sobre a cabeça
A Conceição de Maria*

*Na Judea afortunada
Nova era principia
No dia 8 de dezembro
A Conceição de Maria*

*Parabéns humanidade
Tua noite toma um dia
No ditoso ventre d'Ana
A Conceição de Maria*

*Nossas voses em triumpho
Entremos com alegria
Nesta e na outra vida
A Conceição de Maria
Amem, louvemos, amen
Quer de noite, quer do dia
A nossa entrella matutina
A Conceição de Maria*

*A Conceição de Maria
Nos abra porta de lus
Por ella entremos todos
Para sempre- amém Jesus.*

Carvalho Pas

²⁵⁷ VRC, 8 dez. 1868. p. 2.

CANTICO DAS ORPHÃS DA CASA DE CARIDADE DE M. VELHA²⁵⁸

*Louvemos, manas, louvemos
Como infinita aligria
Os divinos corações
De Jesus e de Maria,*

*Inda a pouco éramos órphãs
Sem proteção e sem guia,
Já hoje somos herdeiros
Do coração de Maria*

*Levando Deus nossos Paes
Que sorte a nossa sivia
Mas nos deo mair amparo
O coração de Maria*

*Já hoje somos princesas
Da mais alta gerarchia,
Pois somos filhas quiridas
Do coração de Maria*

*Cultivando as sans virtudes
Q'na Virgem se apricia
Seremos filhas mimosas
Do coração de Maria*

*Santa Innocencia e amor
Como mãe amante e pia
Só nos pede em recompença
O coração de Maria*

*Como os anjos lá nos Ceos
Todas as horas do dia
Cantemos, manas, louvemps
Ao coração de Maria*

*Deus nos de bastante graças
Em sancta paz e harmonia
Para na glória louvarmos
O coração de Maria*

Dino

²⁵⁸ VRC, 20 jun. 1868.

VERSOS CANTADOS NO MEZ DE MAIO

*Que glória, que gosto!
Oh filhos de Adão
Vem a paz
A graça e o perdão*

*Donde vem tanta alegria
N'esta terra sequiosa
Grande poder tem Maria
Que converte a Seca em Roza!
Digão todos: Viva, viva
O coração de Maria!*

*A seca, a fome, a miséria
Que aos viventes afligia
Tudo fugiu da presença
Do sancto Mez de Maria!*

*O ceo que estava gelado,
Como o mar na zona fria,
Derreteu-se em chuva amena
No sancto mez de Maria!*

*Digamos pois: Viva, viva!
O coração de Maria*

*Os prados brotão mil plantas.
As plantas mil bellas flores
As arvores vestem de galla.
As campinas de verdores,*

*Todos dizem: Viva, viva!
O coração de Maria!*

*Tudo é vida tudo é flores,
Tudo é canto d'alegria!
Ceos e terras, gados, plantas
Tudo louvão á Maria
Entoando: Viva, Viva!
O Coração de Maria!*

*Alli berra o gado alegre
Os cordeirinhos saltando
O sol desponta sorrindo,
Os passarinhos cantando,
Todos dizem: viva, viva!
O coração de Maria!*

Tudo é vida tudo é flores,

*Tudo é canto d'alegria!
Ceos e terras, gados, plantas
Tudo louvão á Maria
Entoando: Viva, Viva!
O Coração de Maria!*

*É nós christãos que devemos
Tudo a Virgem Sancta, e Pia,
Não deixemos de exalta-la
Todas as horas do dia,
Repetindo: Viva, viva!
O coração de Maria!*

*Acorda, velho cançado
Deixa a tua covardia
Não vês que todos se alegrão
No Sancto Mez de Maria?
E tu, moço preguiçoso
Quem é tua Estrella, a guia?
Deixa o leito, vem louvar
A doce Virgem Maria!
Vem repetir: Viva, Viva!
O coração de Maria*

Em Milagres

SALVE²⁵⁹

1

Salve ó terno e sempre amável
 Coração da Virgem pura
 Salve oh Fonte cristalina
 De amor, de paz e doçura

2

Salve risonha Esperança
 Dos q soffrem neste mundo!
 Salve, salve. Nós bradamos
 Com o respeito mais profundo

3

Somos filhos degradados
 Da mãe Eva peccadpra
 Suspirando a vós buscamos
 Oh mãe Regeneradora

4

Gemendo como culpados
 Chorando em triste orphandade,
 Neste vale de misérias,
 Nos valha nossa Bondade

5

Eis, pois, Virgem bem dita,
 Como Mãe nos soccorrei
 Olhos meigos, amorosos.
 Compassiva a nós volvei

6.

Fasei q' neste desterro
 Seja nosso rumo a Cruz
 E nos mostres depois d'elle
 A vosso Filho Jesuz

7.

O' sempre Pia, ó clemente
 O' doce Virgem Maria
 Rogai por nós peccadores
 No nosso último dia

8.

Para que sejamos dignos
 Do merecer o perdão
 Do vosso filho amoroso
 Pelo vosso coração

Dino

²⁵⁹ VRC, Maio 1869. p. 4.

1

*Oh Virgem da Piedade
 Dos tristes consoladroa
 Mil louvores vos rendemos
 Pois sois nossa benfeitora*

2

*Vós sois Mãe terna amorosa
 Dos fiéis de Cajaseira
 Sois presente p Deus d'amor
 A nossa Medianeira*

3

*Por vosso amparo oh senhora
 Quantos bens hoje gozamos?
 Que nos deu esta harmonia
 Esta paz que desfrutamos*

4

*Quem de Deus o braço erguido
 Contra nós foi suspender
 Quem fez a benção divina
 Sobre este povo descer?*

5

*Quem retirou os escândalos
 Que infestarão nossa terra?
 Quem matou a negra fadiga,
 E dos partidos e guerra?*

6

*Quem fez que tantos contrários
 Hoje dessem às mãos?
 Quem fez povos diversos
 Se abraçassem como irmãos*

7

*Este azilo preparado
 A pobreza e orpandade
 Quem nos deo? Só foste vós
 Oh virgem da Piedade.*

8

*Sim! Só vós que nos ouvis
 As queixas do coração
 Spo vós pudeste alcançar
 De nossas culpas perdão!*

9

*Seja pois nosso cuidado
 Vossos louvores cantar
 Seja todo nosso empenho
 Vossa grandeza exaltar!²⁶⁰*

Dino

²⁶⁰ A Villa de Cajaseiras, VRC, 10 out. 1869. p. 4.

ANEXO E – FOTOGRAFIAS DAS CASAS DE CARIDADE DO PE. IBIAPINA



Figura 1: Prédio da antiga Casa de Caridade do Acaraú
Fonte: acervo do Santuário Pe. Ibiapina.



Figura 2: Prédio da antiga Casa de Caridade de Assú
Fonte: acervo do Santuário Pe. Ibiapina.



Figura 3: Prédio da antiga Casa de Caridade de Barbalha
Fonte: acervo do Santuário Pe. Ibiapina.



Figura 4: Prédio da antiga Casa de Caridade de Cabaceiras
Fonte: acervo do Santuário Pe. Ibiapina.



Figura 5: Prédio da antiga Casa de Caridade de Cajazeiras
Fonte: acervo do Santuário Pe. Ibiapina



Figura 6: Casa de Caridade de Poçinhos atualmente
Fonte: acervo do Santuário Pe. Ibiapina.



Figura 7: Casa de Caridade de Sobral atualmente
Fonte: acervo do Santuário Pe. Ibiapina.



Figura 8: Casa de Caridade de Parari atualmente
Fonte: acervo do Santuário Pe. Ibiapina.



Figura 9: Pintura da Casa de Caridade do Crato
Fonte: acervo do Santuário Pe. Ibiapina



Figura 10: Capela da Casa de Caridade do Crato
Fonte: acervo do Santuário Pe. Ibiapina



Figura 11: Casa de Caridade do Crato atualmente
Fonte: acervo do Santuário Pe. Ibiapina



Figura 12: Pintura da Casa de Caridade de Souza
Fonte: acervo do Santuário Pe. Ibiapina.



Figura 13: Prédio da Casa de Caridade de Souza na atualidade
Fonte: acervo do Santuário Pe. Ibiapina.



Figura 14: Casa de Caridade de Triunfo
Fonte: acervo do Santuário Pe. Ibiapina.



Figura 15: Prédio da Casa de Caridade de Triunfo no presente
Fonte: acervo do Santuário Pe. Ibiapina.

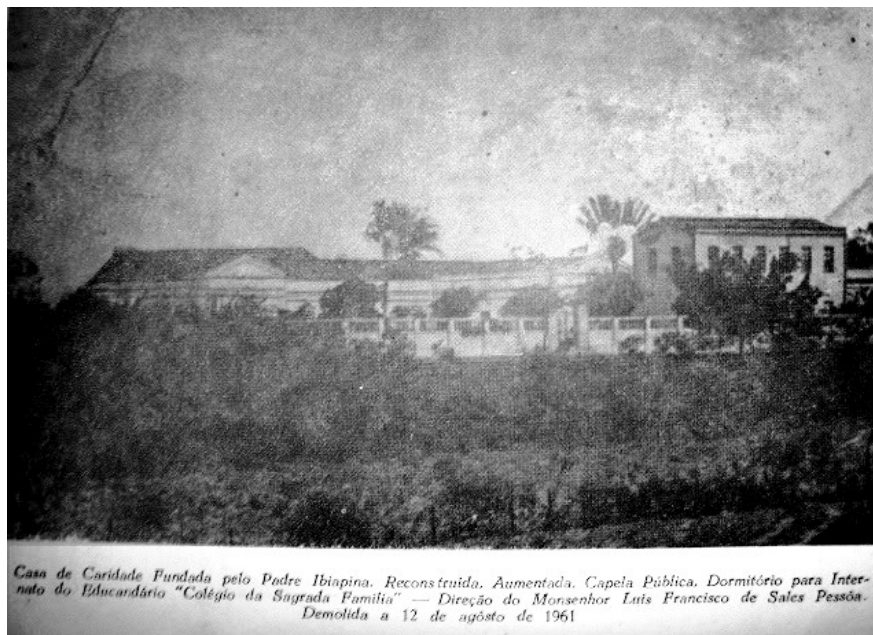


Figura 16: Visão panorâmica da Casa de Caridade Padre Ibiapina
Acervo do Santuário do Pe. Ibiapina



Figura 17: Fachada da Casa de Caridade
Acervo do Santuário do Pe. Ibiapina



Figura 18: Visão lateral da Casa de Caridade Padre Ibiapina



Figura 19: Casa de Caridade de Bezerros-parte antiga
Fonte: acervo do Santuário Pe. Ibiapina.



Figura 20: Prédio atual da Casa de Caridade de Bezerros
Fonte: acervo do Santuário Pe. Ibiapina.



Figura 21: Capela da Casa de Caridade de Bezerros
Fonte: acervo do Santuário Pe. Ibiapina.

ANEXO F - IMAGENS DE NOSSA SENHORA PRESENTES NAS CASAS DE
CARIDADE DE PE. IBIAPINA



Figura 1: Coração de Maria²⁶¹
Fonte: Museu do Santuário de Pe. Ibiapina
Nota: Foto: de Danielle Ventura

²⁶¹ As flores ao redor do quadro são artificiais e criadas por órfãs e Irmãs de Caridade de Santa Fé.



Figura 2: Nossa Senhora das Dores-
Casa de Caridade de Alagoa Nova(PB)
Fonte: acervo pessoal de Pe. Floren.



Figura 3: Nossa Senhora da Conceição
Casa de Caridade de Triunfo-PE
Fonte: acervo pessoal de Pe. Floren.



Figura 4: Nossa Senhora das Candeias
Casa de Caridade Santana do Acaraú
Fonte: acervo pessoal de Pe. Floren.

Anexo G- FOTOS DAS ÚLTIMAS IRMÃS DE CARIDADE RETIRADAS DO
ÁLBUM FOTOGRÁFICO DA FUNDAÇÃO PADRE IBIAPINA



Irmãs apresentando pertences do Pe. Ibiapina



Irmãs olhando a fotografia do Pe. Ibiapina em Santa Fé



Irmãs na Capela de Santa Fé



Irmãs na Antiga Casa de Caridade Santa Fé com terços nas mãos

ANEXO G- CARTAS ESCRITAS PELO PE. IBIAPINA- DISPONÍVEIS NO ARQUIVO DE SANTA FÉ

Carta nº 1

Tenho simpathia pelas ruínas de Carthago, Palmeira de Egito e muitas outras meo espírito se impressiona e me convida a meditar sobre os destinos da humanidade e a marcha sapientíssima com que Deus leva o homem para o fim para que foi criado. o presente e os sucessos ordinário da vida não me impressionam ! sou homem do passado e do futuro.As obras da natureza me convidão a reflexões sublimes que me elevão athe o creadôr a quem curvado adoro adimiro e me confundo.

Donde me vem este pensar e sentir? Desde o começo de minha vida que as desgraças me cercarão, meo Pai fuzilado pela política, meo irmão disterrado onde morreo disgracadamente e minhas irmans em tenra idade abandonadas em casa de parentes derão ao meu espírito huma direção tão penoza que aprendi a pensar seriamente para couzas penozas.

Reconheço que esses revezes me explicão essa tendencia do meo espírito, mas bem vejo que tudo isso he providencial que me fazia marchar intrepidamente no caminho da virtude que ele me creou.

He pena que me tenham escapado muitos proveitos que si os tivesse obtido teria hum completo diretório providencial que me faria achar entrepidamente no caminho da vertude.Si eu lhe fosse fiel como devera minha pozição espiritual seria bem diferente da que me acho, que me julgo sempre no visso e lendo aqueles que o Bom Deus me deixou para segui-los- fallo dos Santos

He com tudo de grande vantagem para mim reconhecer minhas muitas faltas e del-las ter pezar profundamente.

Assim mesmo discanso no meio das tempestades de minha vida a sombra da misericórdia de Deus que nos ganhou o bom Jesus quando orou ao Eterno Pai pedindo pelos perversos e ingratos peccadores dizendo: Pai perdoai-lhes por que não sabem o que fazem parecendo-me que me será aplicado a oração quando tiver de ser julgado como se por mim fosse dirigida " Hoje são, 23 de março de 1875 em Santa Fé

Carta nº 2

Hoje são 12 de dezembro de 1877. Não temos água para beber senão de 2 léguas ; para lavar roupas de três léguas. Os gêneros em preço superior às forças da caridade para sustentar o pessoal de quaze duzentas pessoas, sendo mais de noventa orphãs e metade de menos de 7 anos, muitas doentes que demandam tratamento singular. “Acabou-se o milho, o feijão, arroz restando pouca farinha para nos remediar. Não temos cavalos e o pouco é o dinheiro. Os retirantes todos os dias nos pedem pão, e seu numero sobe as vezes a mais de cincoenta; tambem pedem roupa, por estarem nus. “E nós no meio dos grandes embaraços da vida, a tudo prestamos socorro ” As casas do centro pedem socorro as suas extremas necessidades e tudo damos embora nos falte. Temos em redor de nos muitos necessitados e a todos damos atenção. No meio desse tempo escuro pela tempestade da miséria, estamos tranqüilos descansados das fadigas de tão penosa posição à sombra da cofiança em Deus e esta confiança nos corrobora o espírito,que não nos assusta o futuro, por mais que o espírito por mais escuro e horrorozo que nos pareça, “Como se póde viver sem Deus?!” E como é forte a confiança nele!”Aprenda os humanos que com Deus se vence mas sem ele mas sem ele é insuportavel a vida. Este quadro visto de longe assombra e de perto entristece o varão mais forte. E nós só com a vontade de Deus resignados, olhamos a morte sem susto e sem horror, uma vez que por Deus nos venha ela, pela peste ou pela fome. “ Estar na crise penosa, com sinceridade é grande bem de Deus. É como se estivéssemos na véspera do martírio: Só em Deus devíamos pensar e procurar mais a Ele unir-nos. Façamos assim, que o nosso martírio será morrer a fome e ver morrer os filhos caros sem poder com lágrimas adoçar os lamentos da fome e da morte penosa. Mas viva o bom Jesus que nos sacrificaremos no meio de um quadro tão doloroso.

“Escrevo hoje esta página que deverá ser transcrita nos livros da caza para perpetua memória, devendo ser completada com sucessos futuros que comporão a historia da penosa crise de 1877”

Carta nº 3

“Encarrego o Irmão Inácio para pedir esmolas e promover o bem em sustentação das Santas Cazas de Caridade e Misericórdia. “ Convem saber que as Santas Cazas principalmente virão a estabelecer-se de 1862 para cá e o fim de sua instituição é receber orfãos pobres e desvalidas ; educadas nas prendas que deve saber uma mãe de família na sociedade, depois casal-as e dotal-as conforme as circunstancias das Cazas. Tambem ha hospitais para receber e tratar homens e mulheres pobres ate o seu restabelecimento; sendo todas as despesas feitas pela Instituição. Os que morrem são pontualmente socorridos com todos os auxílios indispensaveis ao corpo e a alma até o jazido; assim ontem estabelecido dezoito recolhimentos para orphãs , e dois hospitais com cômodos para grande numero de enfermos de ambos os sexos. É o padre Ibiapina que vos pede uma esmola pelo amor de Deus. “Lembrai-vos a esmola apaga o pecado e faz achar misericórdia na presença de Deus : no dia do juízo quando Deus julgar o mundo dirá para os da direita: vinde Benditos do Meu Eterno Pai, vinde receber o premio da gloria que vos está preparado por que tive fome, vós me deste de comer; estive nú e vós me vestistes; estive enfermos vós me curastes; estive abandonado, vós me amparastes. Aqui lhe perguntarão os escolhidos: Senhor quando foi que vos vimos assim? Responderá Jesus Cristo com muito amor: Todas as vezes que vos na terra socorrestes aos meus pobres e amados filhos a mim foi que me socorrestes; é agora o tempo de recompensa.”Cristão daí esmolas d’aquilo que poderdes. Nas Santas Cazas a mil e tantas pessoas e todo este povo reza todos os dias para seus benfeitores”

Santa Fé, 2 de novembro de 1877

Carta nº 4

S. Fé. 15 de setembro de 1875

Recebi as duas cartas que confortam pelas boas notícias que sempre dá das cazas e das coizas. Mandei dizer a D. Izabel, muito interessada que a beata entre nessa Caza, que pode entrar advirto-lhe que a aplique a trabalhos pezados; porque xeira-me a preguiça essa pretensão; contudo V. está ahi para vigiar, e fazer suas queixas a D. Izabel, quando a Beata não corresponde. Em huma Casa, pezada, e pobre, não se pode aumentar a carga dispendioza. Aprovo as mudanças que fêz, e que farám em favor da moralidade e ordem de Casa. Breve por lá passará a companhia que vai para santa Luzia, indo Superiora para aquella Caza, Vice-Superiora e 4 orphas. E com alguns dias mais passarei eu com direção a Baixa-Verde, que está com Casa de Caridade em desmantelo e há outras razões poderosas em favor da Religião que ali vai soffrendo. Não me demorarei por ahi, visto a pressa com que vou, mas guardem para minha volta remediar as coizas que mandarem remedio. A minha saúde é fragil que me impediria de viajar, mas He de Ds. A cauza, e elle me dará forças para vencer. Por cá vai tudo em paz e boa ordem. Está aberta a escola para as meninas de fora preparando hum bello hospital para os doentes da Caza, trabalha-se no grande assude do rossado; apanha-se gerimuns, e fava, e tudo vai em abastança, graças ao nosso adorável Bom Jesus e Maria Santissima. Ads Minhas filhas O nosso Bom Jesus abra-se seo coração em seo divino amor, que a faça achar leves os trabalhos da vida, e sacrificios, esperando do céu a recompensa, e desde mundo soffrimentos, lembrando-se do dito de Sta Thereza: soffrer, soffrer, e não gozar neste mundo esperando a desforra aos pés do trono de Jesus.

Seu Pai Esp.

Pe Ibiapina

Carta nº 5

Ahi mando húma carga para ajudar a Caza na despeza dos eses de algodão pelo molde para ajudar a Caza nas despesas vai tão bem essas folhas para V. aproveitar a bela vida da Virgem Sta Rosa de Lima, não dê importância a essas pinturas, que por virem mostrar a vida daquela Santa não podem deixar de ir mas as pinturas são da Rainha que não ofendem.

Manoel M^a esmoler de lá foi ter comigo em Bezerros, e me pediu licença para esmolar ao sul nos sertões de São Francisco, pretendendo voltar para o Cariri Novo. Eu entendo que elle faria falta, mas ele mi disse que a Casa ficava bem provida, e que ahi havia quem fizesse as suas vezes.

Consenti por isso ainda que reconheço que nem elle, nem eu obramos em regra. Vão tão bem os pequenos títulos de que já fallei para V. estudar, meditar na execução. Somos mortais. Só devemos confiar na Providencia e no nosso trabalho. He logo estabelecer cazas no centro para estar 12 e 18 orfans----- porem pelos azares das seccas, aos cuidados do povo, e-----

encarregados da caridade. Adeus minha estimada filha. Olhe para o ceo onde está a estrela que vos guia agloria. Lá esta o menino Jesus e o Imaculado Coração. Somos feitos para viver para elles. Vosso Pai amigo que muito vos aprecia Pe Ibiapina.

Santa Luzia 12 de maio de 1868

Carta nº 6

Se em meu coração ainda entrasse a amargura e aflição por causa deste mundo, eu teria tido com o procedimento do Irmão Francisco para com essa Caza. Antes que me esqueça, Você recebeu uma segunda carta que lhe dirigi depois da que lhe mandei pela Superiora de Cabaçeiros? Não receba direção nem imposição alguma do irmão Francisco, e sua comunicação com elle seja só para pedir-lhe o necessário, e receber o que pedir, e quando falte, me faça aviso, que remediarei e prompto, querendo Deus; portanto Você é quem dirige o portão e a Porteira, permitindo, se lhe convier, que as mães Orphãs visitem suas filhas no Domingo, marcando hora para isso. 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 não sabe sustentar e dirigir o governo da Caza; e se alguma couza extraordinária aparecer, mandarei para ahi Superiora que se faça temer e Você terá melhores filhas em outra Caza. Como porem você tem bem acomodadas suas filhas, nada temo, confiando na Divina Providência assim como que aos sábados todas as orphas tenham uma hora para escrever, e ler, e assim não deixar perder o que aprenderão enquanto eu respiro nas grandes fadigas em que estou embaraçado, para manter nessa Caza escola, e o mais que enoutras caza há. Suspendi tudo lá pelo relaxamento, e desordem, em que cahiu essa casa, mas hoje que promete melhor futuro hei de habital-a como Filha minha muito estimada. Adeus minha filha, V. perdeu o semtemnario das Dôres, cuja festa há sabbado próximo, 20 do corrente.

S. Fé, 16 de março de 1875

Seu Pai Esp.

Pe Ibiapina.

P.S. Quando vier portador para cá me mande.

Carta nº7

Recebi sua carta que He sempre de consolação por noticiarme a boa ordem na marcha da Caza, e que nada falta. Com tudo, de Sta Fé virá fava ou feijão para ajudar a essa Caza. Senhorinha Orfan de Sta Fé ficou Mestra de Letras em Souza, Felicidade Vice-Superiora, e S. Joaquim companheira da superiora, que sairá a pedir esmola para sustentar a Caza, porque os beatos não prestam. Em Cajazeiras- Marcolina Mestra de Letras e aprendendo muzica, findo o que será substituído por outra orfan de Sta Fé Irmam Anna de S. Frc^o Vice Superiora e Irmã Zeladora desta Caza. A Caza de Souza prima pela agulha e principalmente pelas flores, por lá não se faz que as igualhe. Em letras mal e pior na ordem interior, Cajazeiras o mesmo, menos a excelência das flores. Tudo corre regularmente, graças a De.s. Breve sigo para Misericórdia e dali Baixa Verde e indo Superiora para lá a Irman Sabina ,Irman do p.e Mel. (Manuel) J. e Thomaz.

Tenho saúde graças a Deos.

Cajazeiras, 12 de novembro de 1875

Vosso Pai Esp.

Pe. Ibiapina.

Carta nº 8

Ir. Superiora O nosso Bom Deos a abençoe e as suas Filhas. Esta so tem por fim dizer-lje que faça comida para os Beatos, por desembaraçal-os para o trabalho, o que esqueceo-me escreverlhe hontem. Deos a conforto, e ilumine para não perturbar-se e saber dirigir-se. Os tecidos estão bons, e eu aprecio o zelo das tecedeiras.

Abraço as Orfans, e abenção a toda sua família.

Ads.

Santa Fé 28 de abril de 1875,

Seu Pai. Esp.

P.e Ibiapina.

Carta nº9

Cópia datilografada da declaração do Pe. Ibiapina sobre a entrega das Casas do Cariri para a Diocese de Ceará (sem data) Declaração que fez o Pe. Ibiapina aos Irmãos, Biatos, Irmas das Santas Casas do Cariry-Novo. "Fiz entrega das Casas de Caridade ao Exmo. Revmo. Sr. Bispo por segurar-lhes um venturoso futuro, porque debaixo de tão valisa proteção e de um Pai habilitado pelas circunstancias favoráveis que o cercão, não posso deixar. Se porem algum biato ou Irman de Caridade, não poder, ou não quiser continuar os seus serviços pode retirar-se para sua casa e se julgar que lhe convem continuar a prestar serviços de Caridade debaixo de minha direção pode procurar-me, que com agrado receberei como filho espiritual, a quem amo e quem continuarei a prestar is serviços espirituais, tanto quanto minhas pequenas forças permitirem. Todos sabem não pode ser obrigado aos fins que não tem direito aos meios, que o habilitam a conseguir os fins. Tendo o Sr. Bispo aceitado as Casas não está mais sobre minha responsabilidade, a prover os meios de sustentação destas Casas. Não tendo mais oposição moral, que me autorizava a pedir esmolas, os que eram esmoleres que não pedirão, aos em meo nome pedem para a Caridade"

Carta nº 10-

Agora mesmo acabo de officiar ao Sr. 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. Alegro-me com a reconciliação do seu genro, e lhe dou os parabéns pelo nascimento feliz de sua neta. Adeus, Sr. Capitão Lôbo, conte com a estima que lhe consagro, e a sua família porque sou De Vs^a ami. Apreciador V^o e Cr^o.

Pe. Ibiapina

Baixa - Verde, 16 de março de 1872

Carta nº 11-

Ilmo. Snr. Cap Lobo.

Recebi a preciosa carta da V. S^a e muito lhe agradeço o generoso tratamento que deu as minhas filhas em visita às casas de Caridade do Cariry. Graças a Deos. Lutamos infelizmente com a maçonaria, que tem decretado a prisão, perseguição aos padres catholicos, que se pronunciam contra Ella em favor da religião não podia eu por isto ser esquecido. Tive aviso de ser preso; mas isso ainda não se realizou, pelo abalo que causou no povo; comtudo estou tranqüilo em sofre por Deos a prisão ou a morte. Não sei como irão as Casas do Cariri porque não podem receber a minha acção e influêcia ; mas haja o que houver, elas permanecerão por serem obras de Deos; falta-lhe tudo no Mundo, porem têm em seu favor o braço Omnipotente. V.S^a communica que não continuará na regência da Casa, como primeiro Benfeitor d'ella; mas, não retirando o amor que consagra, Ella experimentará os seus favores sempre. Para testemunhar-lhe o apreço que dou aos serviços que V. S^o tem prestado à Caridade d'ahi lhe mando uma patente de Irmão remido de Santa fé onde habito, sem nenhum [es pendia?] Meus respeitos a sua Senhora e filhos. De V.S^a Irmão e amigo.

Padre Ibiapina.

Santa Fé, 26 de dezembro de 1874.

ANEXO I- CARTAS DA IRMÃ DE CARIDADE DE CABAÇEIRAS- ARQUIVO
PÚBLICO DA PARAÍBA

Carta A

Casa de Caridade da Villa de Cabaceiras 16 de dezembro de 1879

Ilmo e Exmo Revmo.

Dirijo-me a V. Exa a fim de ter certeza se posso mandar ver no fim de janeiro à remessa para a Caridade, apesar que dizem estar privada para esta Villa, não acusa recebimento esperando pela segunda ordem de Vossa Excia.

Todos esperão que Vossa Excia se digne lançar suas caridosas vistas para as orfans desvalidas que elles não podem soccorellas, e como pode 18 mulheres e 1 beato que trabalha para a Casa sustentarem se a si e a 38 órfãs? Bem vê Vossa Excia que nestas condições miseráveis por via da crise dolorosa somos dignos da caridade do Governo. Por Deus espero de coração bemfasejo de Vossa Excia que serei attendidas por ser muito justa minha supplica.

Deus guarde Vossa Excia

Ilmo e Exmo Revmo Dom José Pereira Junior
M D Presidente da Província da Paraíba do Norte
Da regente

Veneranda M^a do S. José Ibiapina

Carta B

Ilmo e Exmo Revmo.

Acusando o recebimento de gêneros que foi remetidos para socorro da casa de caridade estabelecida nesta Villa e sob a minha direção em data de 18 de janeiro a saber 8 saccas com farinha, 4 com milho, 3 com arroz, 1 amarrado de carne e 2 barricas com bacalhao, rogo a Vossa Revma. Se digne faser a remessa por 4 mezes, sendo para cada mez os seguintes gêneros: 6 saccas com milho , 4 ditas com feijão, 2 amarrados de carne e 2 barricas de bacalhao

Deus guarde Vossa Revma e Excia

Villa de Cabaceiras 4 de março de 1879

Ilmo Exmo Revmo. Pe. Fellipe Benício da Fonseca Galvão

M D Presidente da Província da Paraíba do Norte

Da Regente.

Veneranda M^a do S. José Ibiapina