

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

**O POVO FEZ SUA SANTA:
Canonização espontânea nas narrativas dos devotos de
Mártir Francisca de Aurora**

Álvaro Dellano Rios Morais

FORTALEZA – DEZEMBRO DE 2008

Universidade Federal do Ceará
Departamento de Ciências Sociais
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

O POVO FEZ SUA SANTA:
Canonização espontânea nas narrativas dos devotos de
Mártir Francisca de Aurora

Álvaro Dellano Rios Morais

Trabalho de Dissertação apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará como requisito para a obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Gilmar Cavalcante de Carvalho

Fortaleza – Novembro de 2008

O POVO FEZ SUA SANTA:
CANONIZAÇÃO ESPONTÂNEA NAS NARRATIVAS DOS DEVOTOS DE
MÁRTIR FRANCISCA DE AURORA

ÁLVARO DELLANO RIOS MORAIS

Dissertação apresentada em 19 de dezembro de 2008

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Francisco Gilmar Cavalcante de Carvalho (presidente da banca)

Prof. Dr. Ismael de Andrade Pordeus Júnior (membro da banca)

Prof. Dr. Antônio Wellington de Oliveira Júnior (membro da banca)

FORTALEZA - CEARÁ
2008

À Fabíola e Edmilson,
por acreditarem sempre
mesmo nos momentos de crise

À Bianca, pelo Amor.

Aos que chegam, Pedro e Sofia.

Agradecimentos

Ainda que tenha um autor, que responde por seu conteúdo, um trabalho deste gênero conta com muitos co-autores. Alguns deles, involuntários, que sequer sabem que o quanto contribuíram para estas reflexões.

Agradeço, primeiramente, ao professor Ismael Pordeus Jr., que deu apoio a esta pesquisa antes mesmo que meu projeto fosse aprovado na seleção da Pós-Graduação. Sob sua orientação, dei os primeiros e determinantes passos que me trouxeram até aqui.

Agradeço ao meu orientador e amigo Gilmar de Carvalho, com o qual pude manter uma enriquecedora relação de aprendizagem, que vem desde os primeiros anos da graduação em Comunicação Social.

Agradeço ao Wellington Jr., interlocutor brilhante, desde os tempos da graduação e leitor detalhista deste trabalho.

Agradeço à minha companheira, Bianca, por estar sempre ao meu lado e me dar força para que pudesse realizar esta empreitada. Sem seu amor, carinho, paciência e atenção, nada disso teria sido possível.

Agradeço ao meu amigo Laécio Ricardo, pela presença, dicas, empréstimos, conselhos e puxões de orelha.

Agradeço aos professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFC, que muito contribuíram para a construção deste projeto; aos meus colegas (em especial, a Ninno Amorim), com os quais compartilhei dúvidas e minha própria inexperiência. E a todos os outros que não foram citados, mas que, certamente, foram peças indispensáveis neste projeto.

Resumo

O Povo fez sua santa: canonização espontânea nas narrativas dos devotos de Mártir Francisca de Aurora

O presente estudo procura compreender como se dá o processo de “canonização espontânea”, no contexto do campo religioso brasileiro. O conceito de Paul Zumthor define um fenômeno sociológico segundo o qual indivíduos (vivos, mortos ou imaginários) são tomados por santos, em uma determinada comunidade, sem que assim sejam reconhecidos pela Igreja Católica. A investigação se concentra no caso de Mártir Francisca, santa popular cujo culto se localiza em Aurora, na região do Cariri (Ceará). O estudo se volta para as narrativas que reconstituem a história da mártir, tratando das fontes orais e escritas. Em 1958, quando contava 16 anos de vida, Francisca Augusta da Silva foi assassinada pelo ex-noivo. No local de sua morte, foi erguida uma pequena capela que logo passou a atrair fiéis em busca da ajuda da santa de Aurora.

Palavras-chave: canonização espontânea, narrativa, escrita, oralidade

Abstract

**People did their saint: spontaneous canonization in the narratives
of devotees of Mártir Francisca of Aurora**

This study intends to understand how a process of “spontaneous canonization” works, in the context of Brazilian religiosity. The idea of Paul Zumthor defines a sociological phenomenon in which persons (alive, dead or imaginary ones) are taken as saints by the people, but they aren’t recognized by the Catholic Church as saints. The object of this research is the case of Martyr Francisca, a popular saint whose cult is located in Aurora (Ceará - Brazil). The study focuses on narratives that reconstruct the history of the martyr, analyzing spoken and written sources. When she was 16, Francisca Augusta da Silva was murdered by her ex-groom, in 1958. Where she fell dead, the people of Aurora built a small chapel. This chapel attracted believers who search helping from the saint of Aurora.

Key-words: spontaneous canonization, narrative, writing, orality

Sumário

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO I - A AUTORIDADE DA ESCRITA	13
1.1. AS DINÂMICAS DA NARRATIVA	13
1.2. OS DOCUMENTOS SILENCIOSOS	19
1.3. SANTIDADE MARCADA	27
1.4. A EXPLOSÃO DA ESCRITA	40
CAPÍTULO II – O VERBO E O SAGRADO	46
2.1. DA SANTIDADE POPULAR	46
2.2. RENDAS E ENREDOS DA MEMÓRIA	53
2.3. IN MEDIA RES	59
2.4. O CORO DOS FIÉIS	64
2.4.1. O DISCURSO AMOROSO	64
2.4.2. A TRADIÇÃO FAMILIAR	70
2.4.3. EXPANSÃO DA NARRATIVA, EXPANSÃO DO CULTO	74
2.5. DA MEMÓRIA COMO MATÉRIA	77
CAPÍTULO III – O CAMPO SANTO	85
3.1. O SONHO, OU O DESVIO	85
3.2. CAMPO DE BATALHA	95
3.3. O MUNDO SUPERIOR: ESPAÇO E MEMÓRIA	101
3.4. O MUNDO INFERIOR: ESQUECIMENTO	112
CONSIDERAÇÕES FINAIS	116
BIBLIOGRAFIA	119

Introdução

Ler nas entrelinhas e escutar sussurros: duas construções verbais cujas ações que descrevem parecem não existir senão como figuras de linguagem. Contudo, elas ilustram, com precisão, o desafio que encontro diante do fenômeno ao qual dedico as reflexões que se seguem. O propósito é claro: compreender os movimentos de um processo de santificação, a partir do estudo de narrativas daqueles que o sustentam. É preciso estar atento não apenas ao que é enunciado, mas, também, ao silêncio que forma lacunas nos discursos. O silêncio que, se não diz, pelo menos indica tensões existentes, quando estas se encontram em estado latente. Para seguir adiante, preciso ter em mente tais lacunas, mapear o terreno e apontar, aqui e ali, onde falta terra sob os pés. Para ter certeza de onde parto, para que seja de terra firme, apropriada para tomar o impulso que me levará além, começo o percurso fixando um marco, um ponto de referência que não sairá de meu campo de visão.

O ponto de referência é uma história. A história de Mártir Francisca e de seu culto. O lócus é a cidade de Aurora, localizada na microrregião do Cariri, há 485 quilômetros a sul de Fortaleza, capital do Estado do Ceará. Ela começa no dia 9 de fevereiro de 1958, para, daí, retroceder e avançar no tempo conforme a competência e as intenções do narrador. Nesta data, a adolescente Francisca Augusta da Silva, 16 anos, foi morta pelo ex-noivo, Francisco Ferreira Barnabé (conhecido como Chico Belo). A relação dos dois havia sido rompida há pouco mais de um ano. Francisca não voltou atrás, apesar da insistência de Chico Belo. Movido pelo ciúme e para não vê-la casar com outro homem, ele decidiu interromper a vida da moça. Preparou uma tocaia na saída da missa. Quando a moça voltava da cidade para sua casa, em um sítio afastado, Chico Belo a surpreendeu. Montado a cavalo, ele trazia nas mãos uma longa faca peixeira. Desceu do animal e atacou Francisca. Acertou-a uma dúzia de vezes e deixou seu corpo morto caído à sombra de uma árvore. O assassino fugiu, mas acabou preso duas horas depois. Julgado, foi condenado e mandado ao presídio da capital cearense. Nele, passou os próximos 19 anos de sua vida. De volta a Aurora, anos depois, foi morto numa briga, sem que se saiba pelas mãos de quem.

Da tragédia que se abateu sobre a jovem, uma filha de agricultores não muito diferente de tantas outras da região, nasceu um culto. A cruz, que marcava o lugar de sua morte na estrada deserta, logo se converteu num centro de adoração. Católicos iam até ali para seu encontro com a moça, logo rebatizada como Mártir Francisca. Poucos anos depois,

uma pequena capela foi erigida em seu lugar. Ela passou a acolher os fiéis que faziam promessas e obtinham graças a partir da intervenção da mártir. Hoje, o culto conta com uma capela anexa (Nossa Senhora dos Milagres), procissões mensais, imagens da santa em madeira e duas festas anuais.

O presente estudo procura compreender o processo de transformação pelo qual Francisca passou até se tornar a mártir cultuada por um número crescente de devotos. Além do interesse pelas particularidades do caso, chamo a atenção para a possibilidade de tomá-lo como exemplar de um fenômeno religioso, ligado às expressões do catolicismo tal qual ele é praticado pelas camadas subalternas no Brasil. O fenômeno foi nomeado de diversas maneiras, na tentativa de defini-lo. Recorro a Zumthor para nomeá-lo: canonizações espontâneas (1993: 30). O resultado dos processos desta natureza é a construção e o estabelecimento de santos populares, que se localizam à margem do cânone da Igreja Católica Apostólica Romana. Em tais casos, pessoas vivas, mortas ou imaginárias são tomadas por santas e, como tais, se tornam objetos de culto, são descritas por seus devotos como donos de condutas exemplares e são por eles procurados como canais de comunicação direta com Deus¹.

O culto de Mártir Francisca de Aurora foi escolhido dentre muitas outras conhecidas. Há registros de canonizações espontâneas em diversas cidades brasileiras e mesmo em países como França, México, Argentina e Bolívia. No Ceará, são conhecidos casos em Barroquinha, Bela Cruz, Guaraciaba do Norte, Meruoca, Tianguá, Várzea Alegre e Juazeiro do Norte (não é de outra ordem o fenômeno do Padre Cícero Romão Batista). A opção pela santa de Aurora tem, por razões iniciais, as afinidades que tenho com alguns de seus elementos. Como jornalista, me interessei pelo trabalho de reportagem de uma colega de profissão, Rozanne Quezado, publicado no formato de livro sob o título *Paixão e Sangue de Mártir Francisca*. Somou-se a este interesse inicial, uma relação (acadêmica) anterior com temas ligados à religião; e a curiosidade pela narrativa. Também me seduziu, a dificuldade da empreitada. Antes da pesquisa, meu conhecimento sobre Aurora era mínimo.

¹ Em muitos casos, tal devoção não se diferencia daquela observada em casos que, mais tarde, foram reconhecidos pela estrutura da Igreja Católica Apostólica Romana. Entretanto, aqui interessa, sobretudo, esse estar a margem, em que o santo é uma construção coletiva, até certo ponto, autônoma, que toma emprestados elementos e estruturas do repertório da Igreja, sem seguir rigorosamente o plano por ela traçado. Daí surge os conflitos e as tensões que me interessa estudar na pesquisa. O modelo de canonização espontânea ideal, nesse caso, é o Padre Cícero Romão Baptista, de Juazeiro do Norte (CE).

Não conhecia sequer a região do Cariri. Do fenômeno, sabia muito pouco, me vendo obrigado a investigá-lo para descobrir mesmo alguns dados elementares.

Foi a experiência de campo, em todo caso, que acabou por determinar minha escolha. Aurora é uma das cidades que compõem o Cariri cearense e, portanto, fazem parte de uma malha de devoção muito específica. Para a economia do Estado do Ceará, ela é menos expressiva que outros municípios da região, caso de Juazeiro do Norte, Crato e Barbalha, que expandem sua fama graças às muitas manifestações das culturas tradicionais que abrigam. Por todo o Cariri, é bem conhecida a recorrência de práticas devocionais católicas que fogem às normas estabelecidas pela Igreja, sem, necessariamente, confrontá-las. Ao invés do conflito aberto, há um movimento de apropriação de signos, de discursos e de ritos da Igreja, por parte dos praticantes desta devoção católica peculiar. Os elementos tomados de empréstimo são reformulados e ressemantizados; não poucas vezes, se assiste à sobrevivência de práticas e crenças que outrora pertenceram ao repertório da instituição católica e que hoje são por ela ignorados ou rejeitados.

Para ilustrar a afirmação acima, cito o caso das ordens penitentes que se multiplicaram por todo o Nordeste no século XIX, muitas delas fundadas pelas missões do Padre Ibiapina, entre 1860 a 1883. As ordens eram agrupamentos, em geral, formados exclusivamente por homens, católicos das camadas subalternas da população sertaneja que entoam benditos e se autoflagelavam pela remissão dos pecados do mundo (Rios, 2004: 84).

(...) Ibiapina buscava difundir junto aos devotos a importância da prática da penitência, reservando dois dias das missões para realização da procissão de penitência, uma mistura de ritual e espetáculo, encenada pela ordem dos penitentes, que não deixava ninguém indiferente, levando uns ao arrependimento emocionado e outros ao horror diante dos gemidos e suspiros dos fiéis e da imagem da carne rompendo-se pelo suplício do acoite. (...) A participação nos rituais de penitência (...) significava a renovação de um testemunho de fé, uma renovação que vinculava e reatualizava o comprometimento recíproco entre devoto e divindade” (Ribeiro, 2006: 70-71).

O fenômeno de que me ocupo se avizinha daquele que compreende as práticas de penitência no Nordeste. Fazer referência a tal prática contribui para que se estabeleçam condições apropriadas a uma melhor apreciação do leitor. O tema em discussão precisa ser contextualizado, pois se trata da construção de uma santidade específica, que se localiza no terreno deste sagrado insubmisso, fenômeno marcado por tensões. A sociologia, assim

como a filosofia e a psicologia, já descreveu a realidade como uma construção, em oposição à compreensão segundo a qual ela seria uma dimensão unívoca. Na condição de constructo, o real não se presta a apenas uma interpretação. Do pesquisador se exige um olhar e que, portanto, faça sua escolha dentre as possibilidades possíveis. Interessa-me a construção *desta* santidade, nas narrativas que fazem parte do culto. A escolha que fiz implica na consideração de um conjunto de manifestações e discursos, sobretudo aqueles de natureza narrativas que se concentram na história de Mártir Francisca e das práticas devocionais que a ela ligadas. Mas também, por conta da natureza do material analisado (discursos, por tanto, signos), sinto-me impelido a conhecer aquilo a que fazem menção, o material que recriam para que possam existir, ao significado que compõe o signo.

A pesquisa desenvolvida parte de outra, da qual me ocupei durante todo o ano de 2004. Esta veio a resultar na monografia *Mártir Francisca de Aurora: memória, narrativa e tradição*². Na época, meu interesse estava voltado para duas dimensões do fenômeno, ligadas entre si de forma indissociável: a primeira, comunicacional, que compreende os processos de reatualização da tradição através de sua transmissão informacional, sendo particularmente destacada a transmissão oral da tradição e os efeitos do meio sobre a mensagem; a segunda, a dimensão semiótica, estava ligada a uma relação entre o que Berger e Luckmann chamam de “construção social da realidade”³ como construção *sígnica*, tal qual ela é compreendida pela Semiótica da Cultura.

Na presente pesquisa, me vali dos registros etnográficos feitos em duas visitas à cidade, em junho e setembro de 2004. A busca, contudo, não é mais pela dimensão *sígnica* do culto e de seus elementos. Interessa compreender o processo na qual o culto se constrói e se atualiza. Por tratar-se de processo de transformação de caráter *sígnico*, ele se dá no campo da linguagem. No culto, estes abundam – e, mesmo em conjunto, seria possível num todo, numa semiosfera que compreendesse manifestações de naturezas bem diferentes umas das outras. Elegi as narrativas – e, portanto, o Verbo – pela centralidade que a Palavra assume no culto. É por meio delas que as experiências dos devotos são transmitidas e, como num espiral, se intensificam e transformam o culto.

² Trabalho final de graduação, desenvolvido no Departamento de Comunicação Social da Universidade Federal do Ceará (UFC), sob orientação do Prof. Dr. Francisco Gilmar Cavalcante de Carvalho, apresentado no final do semestre 2004.2.

³ Cf. BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 1996.

As narrativas giram em torno de Mártir Francisca e de seu culto. Para que um exista, a outra é necessária. Separá-los, por fins metodológicos, seria provocar uma distorção além da aceitável. No entanto, em outros casos precisei me valer de recortes, para que a análise pudesse ser realizada. O mais significativo deles é o que dividiu a Letra da Voz. No primeiro capítulo, investigo a aparição e as funções desempenhadas pela escrita na tradição narrativa do culto. Na sequência, recorro à oralidade, às versões da história que são narradas pelos devotos da santa de Aurora. Na terceira e última parte do texto, a investigação se dá sobre as práticas de devoção, experiências que estão na base das narrações e que por elas são transformadas. A artificialidade da divisão determina as invasões que se observam ao longo do texto. Como se os capítulos começassem e terminassem em zonas de intercessão, nas quais os limites do recorte metodológico se embaciam e a transição se dá de forma menos brusca.

Pela natureza do material analisado não pude me restringir à bibliografia sociológica. De forma, que este trabalho não passaria sem as contribuições de teorias vindas de áreas vizinhas, como a antropologia, a história e a semiologia.

Capítulo I - A autoridade da escrita

A tale that is not told dies.

Provérbio irlandês.

1.1. As dinâmicas da narrativa

Quem conta é Paul Zumthor, em *A Letra e a Voz* (1993): até o século XV, era comum ver uma figura que carregava consigo a palavra. Flanando pelas cidades e povoações europeias. O orador a apresentava onde houvesse público disposto a ouvir. Em canções ou versos, ele contava histórias. O fenômeno é bem mais complexo do que pode parecer à primeira vista, reunindo jograis, trovadores e menestréis. A palavra que estes andarilhos levavam consigo não era a Palavra de Deus. Assentada sobre a escrita, o texto sagrado era então vocalizado em latim. Sua leitura era, quase totalmente, restrita aos meios clericais; sua interpretação, codificada e orientada pela Igreja Católica.

Os oradores adotavam as línguas vulgares. Com isso, se amplificava o apelo comunicacional de sua fala com as camadas subalternas das sociedades da Europa medieval. Aqueles que partilhavam de sua presença se inteiravam dos feitos de bravura, protagonizados pelos *grandes* homens, da via dolorosa dos santos, bem como das intervenções de Deus sobre os destinos humanos. O repertório destes portadores da palavra se compunha de histórias exemplares, as quais apontavam caminhos a serem seguidos pelos ouvintes. Descreviam condutas retas, modelos a serem imitados no cotidiano. A aparente coesão deste mundo, reconstituído no texto de Zumthor, foi abalada com o estabelecimento da palavra escrita num meio de onde ela estava ausente.

A escrita já existia na sociedade europeia do medievo. Contudo, sua reprodução era manual, garantida pelos copistas que trabalhavam nos gabinetes de mosteiros e fortificações clericais. Três fatores inviabilizavam que a escrita manual pusesse transpor as paredes da Igreja para chegar a um público leitor amplo: a dificuldade da reprodução de textos; a incompreensão do grego e do latim, utilizados nestas obras, por boa parte da população – e mesmo entre os letrados; o analfabetismo da quase totalidade das pessoas das camadas subalternas da civilização medieval. A impressão em língua vulgar, por sua vez, proporcionou uma expansão do público leitor, ao oferecer contribuições à solução de cada um destes impasses. Os textos viram suas cópias se multiplicarem rapidamente; a Reforma Protestante se valeu da tradução dos textos sagrados e, ao se aproximar do novo invento,

comprometeu a autoridade do latim; e, como consequência destas transformações, se ampliou o espectro de pessoas aptas a ler.

A aparição da imprensa, no século XV, coincidiu com o recuo da prática dos cantores-poetas andarilhos. A invenção da tipografia mecânica por Gutemberg possibilitou que a escrita se tornasse nômade, adotando uma característica da palavra oral (bem exemplificada na atividade de jograis e menestréis). Folhas volantes, não tão distantes dos folhetos de literatura de cordel do Nordeste, eram vendidas por preços baixos em feiras. Em suas páginas, estes escritos traziam romances cujos enredos antes haviam sido disseminados pelos oradores. A imprensa possibilitou que muitas histórias da tradição oral fossem deitadas na escrita. Histórias relegadas à marginalidade pela bibliografia canônica da Igreja Católica experimentavam um suporte antes monopolizado pela mesma Instituição. Por meio dele, essas histórias podiam chegar ainda mais longe do que a voz dos antigos oradores seria capaz de levá-las. A reprodução técnica multiplicava a palavra, pois o papel prescindia de uma presença enunciativa. A narração de caráter popular deixou de ser experimentada apenas no espaço público ao ser oferecida, também, a possibilidade da leitura solitária, em que voz e ouvido descansaram para que os olhos pudessem trabalhar. Leitura silenciosa que já era experimentada, alguns séculos antes, nos claustros, quando os religiosos das ordens católicas liam as obras cuja reprodução manuscrita era executada nas oficinas dos próprios mosteiros.

Necessário dizer que, neste contexto, a oralidade e a prática da escrita manual permanecem. No entanto, suas práticas e funções são reestruturadas a partir das transformações operadas pela nova mídia no antigo meio. Cada um em sua área específica da palavra, o oral e o manuscrito perderam o monopólio que detinham.

Igualmente necessário, e mais urgente, é esclarecer a razão que me leva a evocar tal história. Acredito que ela oferece um modelo para compreender aquilo que, cinco séculos depois, seria visto no culto de Mártir Francisca de Aurora. As transformações provocadas pela introdução do impresso, numa tradição antes confiada à voz e aos manuscritos, parecem repetir a ruptura da aparição da nova mídia de Gutenberg. A repetição da qual falo se desencadeou em 2001. Dela, tomei conhecimento apenas três anos depois, quando chegou às minhas mãos *Paixão e sangue de Mártir Francisca*. Impresso em Fortaleza, o pequeno livro escrito pela jornalista Rozanne Quezado trazia, em suas 32

páginas, uma história que por 43 anos circulou por meio das vozes dos narradores de Aurora. Antes, existiam também algumas versões escritas: umas de caráter privado, manuscrita por devotos; outra, um velho processo judicial quase esquecido e que conheceu poucos leitores até então. Todas as versões contavam a história de Mártir Francisca, jovem assassinada em 1958 e cultuada como santa na localidade. A história nasceu na cidade, no momento seguinte ao da morte da adolescente, quando as primeiras testemunhas começaram a contar o que tinham visto. Como a voz, o impresso circulou na cidade, onde se tornou conhecido, e foi levado adiante, a destinos imprevisíveis. Dentre eles, o que me trouxe a este estudo.

Na mesma Aurora onde viveu seus primeiros anos, a autora do livro colheu relatos para sua reportagem. Esta seria, também, a primeira hagiografia de Mártir Francisca – o primeiro relato que pode ser considerado como tal, visto se expressar na escrita e não mais na voz. Nele, a autora registrava a vida da mulher antes de seu martírio, o momento de sua morte e as expressões de fé posteriores ao acontecimento. Em seu texto, Quezado nem sempre informa quais fontes consultou. A autora estabelece uma versão homogênea, sem enumerar as dissonâncias constatadas ao se ouvir mais de um narrador. No texto de *Paixão e sangue de Mártir Francisca*, ela conta *uma* história. É a de Francisca Augusta da Silva, nascida em 21 de fevereiro de 1941, em Aurora. Ela era a quinta dos treze filhos da família de agricultores. “Alegre, trabalhadora e muito religiosa” (Quezado, 2001: 9). Francisca passou toda sua breve vida no sítio Creôlas, localidade distante 6 km do núcleo urbano do município. Foi aos 15 anos que noivou com o também agricultor Francisco Ferreira Barnabé (conhecido com Chico Belo), rapaz de 25 anos que morava nas vizinhanças. Alguns meses depois, o noivado foi rompido por Francisca, atendendo a um pedido do pai. Este não via com bons olhos o comportamento agressivo do genro, de quem se contava a notícia de ter matado um cavalo sem motivos aparentes. Chico não ficou satisfeito com o fim da relação. Por diversas vezes, procurou a adolescente para pedir que os laços fossem reatados. Ela, em todas as ocasiões, não cedeu a seus apelos. Nesta época, conta Quezado, Francisca já havia abraçado a ideia de tornar-se freira. Diante das recusas frequentes, Chico Belo chegou a ameaçar a ex-noiva, o que a levou a se refugiar na casa de parentes, passando alguns dias longe dos pais. A vontade de Francisca prevaleceu sobre a persistência de Chico. O ex-noivo se encontrou diante da situação que, aparentemente, lhe

oferecia como alternativa se conformar e aceitar. Chico preferiu ser, ele mesmo, o autor da alternativa que escolheria. Optou por uma medida radical em relação à recusa de Francisca: decidiu matá-la.

O crime aconteceu em 9 de fevereiro de 1958. Neste dia, a paróquia de Aurora comemorava, com atraso de três semanas, a Festa de São Sebastião. Francisca e a família foram ainda cedo à cidade, para assistir a missa. Enquanto estavam na Igreja, outra cena se desenrolava na cidade: Chico Belo procurava uma arma para matar a ex-noiva. Sem dinheiro e sem crédito no comércio, não conseguiu comprar uma faca “fiado” e acabou por conseguir uma faca-peixeira, emprestada por um amigo. A este, Chico garantiu que o instrumento seria usado no conserto da sela do cavalo. Já armado, momentos antes partir ao encontro da ex-noiva, Chico Belo tomou algumas doses de cachaça para tomar coragem de executar seu plano. Esta decidiu se demorar na cidade ainda um pouco mais, na companhia de amigas. Por volta das 14 horas, Francisca tomou o caminho de volta ao sítio Creôlas. Seguia acompanhada de duas crianças, filhas de seus vizinhos. Quando chegaram à deserta localidade de Várzea da Conta, os três se encontram com Chico Belo. O homem vinha montado a cavalo e de arma em punho. Diante das crianças e de outras testemunhas que seguiam pela mesma estrada, ele anunciou que mataria a jovem. Apesar da resistência de Francisca, que tentou escapar aos golpes, Chico conseguiu alcançá-la. Perfurou-a por 11 vezes e a viu cair morta à sombra de um pé de pereiro. Fez isso diante de um grupo de pessoas que, assim como Francisca, retornavam da Igreja as suas casas. Ameaçou a todos e, em especial, aqueles que fizeram menção de impedi-lo.

Após o clímax dramático do assassinato de Francisca, as cenas do relato de Rozanne Quezado são descritas com uma menor riqueza de detalhes, afastando-se umas das outras por grandes intervalos de tempo. Conta a autora que Chico Belo foi preso pelo crime e transferido para um presídio na capital cearense, onde viveu 19 anos no cárcere. Em 1978, retornou a Aurora e lá morreu, apenas dois anos depois, pelas mãos de um desconhecido.

A família de Francisca, que não procurou vingar a morte da filha, deixou a cidade logo depois do crime, não sem antes homenageá-la com a construção de um altar, erguido no lugar em que foi morta. Altar substituído pela Capela da Moça, que Rozanne Quezado recupera de suas reminiscências de infância. É pela recordação que ele apresenta o culto – relembrando a capela e as orações que a avó fazia para Mártir Francisca. A autora

encerra o texto transcrevendo o depoimento de devotos, que falam das graças alcançadas por intermédio de Mártir Francisca. Em anexo, ela oferece informações ao leitor, de forma que este possa chegar à cidade e à Capela da Moça. Além do texto de Quezado, *Paixão e sangue de Mártir Francisca* traz fotos dos locais do culto e de devotos que deram seu depoimento para a jornalista. A capa traz uma fotomontagem com a capela e a escultura de Mártir Francisca.

O texto, em certa medida, substituiu o antigo narrador nômade, me trazendo a história de Mártir Francisca. Foi dele que extrai o fio condutor e, ao segui-lo, cheguei ao emaranhado de narrativas que são objeto da presente dissertação. À primeira leitura da história, se seguiu a dúvida. A questão primeira: como a jovem assassinada, de vida secular, tornou-se santa? O livro de Rozanne Quezado instigava, mas não oferecia a resposta (apesar de se constituir importante pista para a investigação que conduz à resposta almejada). Em seu texto, a construção da santidade não é problematizada.

Encontrar uma resposta para as inquietações que animam este trabalho não era a intenção de Rozanne Quezado, com *Paixão e sangue de Mártir Francisca*. O texto da autora se aproxima mais da fala dos devotos, tomando Francisca por milagreira e se compadecendo de seu sofrimento. As diferenças entre um discurso e outro existem – e a própria introdução da palavra escrita ajuda a explicar, em partes, tais divergências. No entanto, tanto Quezado quanto os devotos a quem recorreu, partilham a mesma necessidade de narrar, mais do que explicar ou analisar, procedimentos mais apropriados à escrita, associados aos discursos científicos e filosóficos. É só em parte que a autora se deixa levar pela técnica jornalística do lide (*lead*), segundo a qual o texto deve ser estruturado como uma pirâmide invertida, em que as informações mais importantes vem primeiro, seguidas pelas demais, em escala decrescente de relevância. Para tal modelo, não é necessário que o relato se organize cronologicamente. Na obra, se vê aplicado um modelo híbrido. A introdução, em que a jornalista rememora suas vivências familiares relacionadas ao culto de Mártir Francisca, faz as vezes de lide. Ali, a autora apresenta o fenômeno de que irá falar: um culto religioso, de caráter popular, que se observa em determinada cidade do interior cearense. Na sequência, feitas as apresentações, Quezado volta no tempo e reconstitui a vida de Francisca. Trata dela como de uma existência laica, na qual o sagrado não se

evidencia por meio de manifestações sobrenaturais. Após seu fim violento, a escritora passa a tomá-la por santa, adotando uma interpretação devota.

A estrutura do discurso no livro, assim, apresenta três momentos (também é possível falar em três dimensões) do fenômeno: a) o culto em si, devoção vivenciada e testemunhada pela autora; b) a história de Francisca, nota biográfica que se transforma em hagiografia quando narrada pelos fiéis da mártir; e c) a devoção íntima, destaques do aspecto coletivo que a caracteriza. Rozanne Quezado, pois, não se detém no hiato que é o motivo mesmo da presente busca – a transformação da jovem em santa. A jornalista fala de um momento anterior, de uma Francisca “laica”, e um, posterior, com Francisca sendo cultuada por seus devotos. A passagem de uma a outra, a transformação, se encontra neste intervalo perdido.

Em sua descrição, não são muitos os atributos de santidade que se manifestam na Francisca laica. A ausência me instigou a descobrir a razão de mais este silêncio no culto. Parti em busca de mais pistas, no mesmo terreno em que a autora da hagiografia colheu suas certezas. Tal qual um jogral às avessas, tornei-me nômade, mas para portar a voz e a palavra. Meu interesse era ouvir histórias sobre a mártir, de muitas vozes, de muitos oradores, nas formas que a palavra houvesse se manifestado.

No entanto, antes de chegar a elas, era preciso dar atenção ao que já tinha em mãos. O interesse em conhecer melhor a hagiografia parte mais de uma preocupação teórica do que num posicionamento metodológico em relação ao fenômeno. O escrito traz as marcas das expressões da oralidade que lhe antecederam. Mais tarde, comprovei que a área de contato entre um e outro era ainda maior que supunha. Como se verá no segundo capítulo deste estudo, o escrito também marca as narrativas orais. Torna-se, desta forma, urgente conhecer a Letra em pormenores, para que, adiante, seja possível identificar os rastros que ela deixou na Voz.

1.2. Os documentos silenciosos

Escolher *Paixão e sangue de Mártir Francisca*, como o ponto de partida do estudo é dobrar-se diante da autoridade da escrita. A escrita impressa se constitui como um marco material: torna-se depositório que o leitor pode recorrer com frequência. Ela guarda um conteúdo cujas transformações só acontecem no nível interpretação – e não já na própria enunciação, como é o caso das narrativas orais. A cada vez que são repetidas, assumem uma nova formulação. No culto de Mártir Francisca, ele passa a integrar uma tradição narrativa que busca suportes novos, sem descartar os antigos. Pelo contrário, faz uns marcarem os outros, impossibilitando de se pensar em estados de pureza nestas manifestações. “Todo texto se constrói como mosaico de citações, todo texto é absorção e transformação de um outro texto” (Kristeva, 2007: 64).

Até o aparecimento do livro de Rozanne Quezado, a escrita não havia desempenhado um papel tão importante para a irradiação do culto de Mártir Francisca quanto o exercido pela tradição oral. No entanto, ao contrário do que se possa pensar, a escrita não tem uma trajetória curta no culto. Ela se fez presente já nos primeiros tempos, com a aparição dos primeiros registros policiais no dia da morte da jovem. Ao que parece, são os únicos documentos escritos da época a terem sobrevivido. Não encontrei registros do crime nos jornais do ano de 1958⁴. Ainda assim, não é seguro afirmar que a morte de Francisca não tenha sido noticiada à época. É preciso considerar que muito material jornalístico se perdeu ao longo destas décadas, da mesma forma que a conservação dos periódicos impressos ainda hoje é precária no estado do Ceará. Das rádios, nada posso dizer. Seria necessária uma testemunha que recordasse de algo, mas esta não foi encontrada. Considerando a localização de Aurora, de difícil acesso mesmo hoje, suas tímidas dimensões e a pouca importância econômica para o Estado, é possível que o acontecimento tenha passado despercebido para quem se encontrava longe dali. Some-se a isto, a estrutura dos jornais da época, mais precária do que encontram 50 anos depois. À época, a figura do repórter correspondente e das sucursais eram mais raras e, nos jornais consultados, lia-se no espaço dedicado aos municípios do interior, textos editoriais que pediam aos leitores que mandassem notícias de suas localidades.

⁴ Para a pesquisa, foram consultadas as edições de fevereiro dos seguintes jornais cearenses: Correio do Ceará, Diário do Povo, O Nordeste, O Unitário e Gazeta de Notícias.

Dito isto, é possível ter a dimensão da importância do processo do crime de morte que vitimou Francisca. Para a difusão da história, entretanto, ele teve uma relevância menor. As restrições legais ao seu acesso e à linguagem técnica dão a ele um alcance curto. No entanto, os mesmos mecanismos garantiram sua manutenção. Quatro décadas depois, a coleção de documentos legais sobre o caso foi introduzida no culto por meio do escrito de Rozanne Quezado. A autora não especifica a qual material teve acesso, mas deixa claro que consultou dados de natureza jurídica (Quezado, 2001: 12-13). No entanto, nem sempre a jornalista fornece os créditos das citações que figuram em seu texto. Na leitura das páginas dos documentos, se percebe que boa parte da restituição do crime que aparece no livro é baseada nos depoimentos registrados nos autos do processo que condenou Chico Belo.

A papelada contém 105 páginas, prevalecendo os escritos datilográficos, mas trazendo ainda páginas manuscritas e notações manuais em outras, escritas à máquina. Ela se divide em duas partes: a primeira, menor, conta com 28 páginas e reúne o Inquérito Policial e outros documentos produzidos pela Delegacia Policial de Aurora; a segunda reúne um volume de 77 páginas, formado pelo material produzido no desdobramento do caso na esfera jurídica. Uma, começa e encerra sua redação em 1958; a outra, parte daí e é concluída apenas em 1978, quando Chico Belo ganha a liberdade. A diferença marcante destes textos em relação a outras narrativas (escritas e orais) é a de ser um documento dos primeiros tempos do culto. Diferente da memória, que se atualiza e descarta elementos da história, o texto registra os relatos de pessoas da cidade, ainda sob o impacto do acontecimento. Assim, se tem uma ideia da matéria narrativa que serviu de base para a posterior construção do martírio. Da mesma forma, se pode ter uma ideia do quanto dos acontecimentos foi esquecido e acabou por desaparecer de grande parte dos relatos orais contemporâneos. É figura de Chico Belo, o antagonista, que mais se decompôs na tradição. Por sua vez, protagonista que era do caso em questão, é ele a personagem que se encontra em primeiro plano nestes documentos.

Personagens que figuram em narrativas posteriores, referidos apenas por suas funções, ganham nomes nos autos do processo. No *Auto de prisão em flagrante*, o escrivão José Dácio Leite registra:

Aos nove (9) dias do mês de fevereiro de mil novecentos e cinquenta e oito (1958), nesta cidade de Aurora, Estado do Ceará, às dezoito horas, na Delegacia

de Policia, desta cidade, onde se achava o respectivo delegado cidadão Pedro Pereira Carvalho, comigo escrivão ad-hoc, aí compareceram, Joaquim Bispo da Silva e Vicente Antônio dos Santos, brasileiros, naturais deste Estado, casados, Militares, com // 28 e 28, anos de idade, respectivamente, residentes nesta cidade, sabendo ler e escrever, os quais declararam haver prendido a Francisco Ferreira Barnabé, brasileiro, solteiro, maior, agricultor, natural, desta/ comarca, por haver praticado o crime de Homicidio, na pessoa de Francisca Augusta da Silva, no lugar denominado Bairro São Benedito, desta cidade, crime este dos mais barbaros já registrados nesta comarca (...). (Sic)

São estas as primeiras linhas daquela que parece ser a primeira história escrita de Francisca. O trecho inicial já revela as características dos escritos que estão por vir: registros detalhados no que diz respeito aos dados dos envolvidos; e à valoração moral dos atos de Chico Belo, para além do discurso objetivo e sóbrio que as instituições jurídico-policiais procuram seguir.

É esse o tom de todo o documento. Nele, se lê o depoimento de três testemunhas. Como não há uma descrição integral dos relatos, nem depoimento de próprio punho destas pessoas, fica aberto o caminho para que o documento ganhe as formas acima referidas. A doméstica Maria Ananias de Jesus é a dona do primeiro testemunho apresentado. Residente no Sítio Curralinho, ela afirma ter visto a cena do assassinato quando voltava do núcleo urbano de Aurora para sua casa. Viu Chico Belo esfaquear Francisca e o corpo da jovem tombar sobre a terra. “Chegando onde estava a vítima, [a testemunha] viu e assistiu seus últimos suspiros de vida, e ferificou que amesma estava banhada em sangue, e calculou ter a mesma cerca de dez peixeiradas” (sic). José Manuel da Silva, agricultor pernambucano, é o segundo a contar o que viu. Ele vinha na direção oposta à de Maria Ananias quando encontrou Francisca e Chico Belo. Na redação do escrivão, nota-se uma mudança vocabular, como se apropriasse dos termos ouvidos da testemunha. Chico “vinha montado (...) e sacando uma peixeira, partiu para a indefesa *mocinha* dando-lhe cerca de dez peixeiradas” (grifo meu). A testemunha

viu quando o infeliz manteve-se novamente no animal, e procurando fugir, que ao aproximar-se dele, disse o mesmo – José Manuel, corra porque do jeito que hoje estou mato até a desgraça – dizendo isto sahiu, acontecendo que logo após foi o mesmo prezo pelos soldados. (Sic)

A terceira testemunha é Alexandre Ricarte da Silva, também agricultor. Diferente dos relatos anteriores, Alexandre não presenciou a cena do crime, mas encontrou

Francisca, ainda viva, caída no chão. Sem explicar como, o depoente conta que o crime havia sido praticado “pelo individuo Francisco Ferreira Barnabé, que num gesto deshumano, roubava a vida daquela inditosa jovem” (sic). Depoimento com o menor número de informações registradas, o terceiro relato é o mais rico em intervenções valorativas, que qualificam o gesto do assassino e a vítima.

No *Auto de prisão em flagrante*, há ainda um registro do primeiro depoimento de Chico Belo. Foi apenas neste material, que Chico se fez narrador daquele episódio que terminou por dar origem ao culto de Aurora. Suas primeiras palavras são escassas, mas se multiplicam a medida que o processo avança e seu depoimento é mais uma vez solicitado. No dia de sua prisão, ao delegado,

[Ele] Respondeu chamar Francisco Ferreira Barnabé, filho de Vicente Ferreira Barnabé e de Rosa Ferreira da Conceição, natural desta comarca, com vinte e cinco anos de idade, residente no sítio Santa Cruz, deste município, não sabendo nem ler e nem escrever. Perguntando-lhe ainda a mesma autoridade se era verdade o que acabavam de dizer as pessoas presentes e o que tinha a alegar em sua defesa, respondeu: que, nada tinha a alegar em sua defesa, que, realmente praticara o crime que as pessoas presentes acabavam de alegar. (sic)

Três dias depois, Chico Belo voltou a depor. Agora, não se tratava mais de negar ou confirmar a autoria do crime, mas de explicar suas circunstâncias e motivações. No relato, descreve como acidental o encontro com a ex-noiva. Naquela manhã Chico Belo teria conseguido uma faca peixeira emprestada para consertar as correias de couro da sela de seu cavalo. Terminado o serviço, ele teria tomado “uma dose de cachaça” antes de seguir caminho para casa. Foi no meio do percurso, na saída do bairro São Benedito que encontrou Francisca. “(...) Se aproximou dela, a vitima, e foi dizendo ‘Neném, pela paixão que eu tenho a você, você vai morrer’”. Lançou-se sobre ela e a esfaqueou. Diante do delegado e do escrivão, não soube precisar quantos golpes desferiu contra a jovem. Chico também disse não recordar dos apelos das testemunhas para que parasse. Dali seguiu para sua casa, onde tomou banho, pegou seus documentos e fugiu rumo ao “Mocó” (local sobre o qual o texto não dá esclarecimentos). Antes de chegar ao lugar pretendido, o assassino de Francisca disse “que ao avistar um homem, correu, julgando que se tratava de gente da família da vitima que vinha matá-lo; que se escondeu dentro de uma torceira de bananeiras; que nesta ocasião alguém lhe deu vós de prisão” (sic). Pelo depoimento, se acompanha o

percurso de Chico Belo nas mãos dos policiais. Ele seria trancafiado na cadeia pública da cidade. Antes de chegar à cela, passou pela sala da delegacia, onde se encontrava o corpo de Francisca. No depoimento, ele disse não tê-lo visto.

No depoimento, surgem os motivos do assassino. Movido pelo ciúme, ele matara a ex-noiva, já que “não queria vê-la casar-se com outro homem”. Na versão de Chico Belo, o relacionamento com Francisca durou um ano e, com dez meses de namoro, noivaram. O noivado teve fim após um desentendimento entre os dois, após uma *renovação*⁵ na casa dela. Após a celebração, Francisca teria se aproximado e perguntado por qual razão ele, “o acusado, estava com a cara feia” (sic); Chico “respondera que ela, ela, a vítima fazia aquilo agora, avalie quando se casassem”. Na sequência deste episódio, o noivado acaba por intervenção do pai de Francisca. Este teria dito que não haveria mais casamento e mandou que o noivo recebesse de volta as alianças. “O acusado respondera que estava certo, agarrasse sua filha e casasse com um rapaz rico”. Chico Belo, no entanto, diz ter se arrependido logo depois, que chegou a chorar diante do sogro para que este consentisse no casamento. Diante da inflexibilidade do pai da noiva, voltou para casa e passou a noite sendo consolado por sua mãe. Os conselhos ouvidos diziam que haveria outras moças dispostas a casarem com ele. Pouco tempo depois, ele foi embora para o Maranhão, onde “namorou várias moças, mas só gostou de uma”, de quem ficou noivo e a quem convidou para fugir. Diante da recusa, e ainda pensando em Francisca, Chico retornou a Aurora.

Ele conta dois encontros que teve com Francisca após o rompimento do noivado. O primeiro entrou para o repertório dos narradores da história de Mártir Francisca. Trata-se da vez que Chico Belo encontrou Francisca às margens do Rio Salgado, lavando roupas. O que mais adiante vai ser reformulado como uma primeira tentativa de assassinato é descrito pelo assassino como um encontro silencioso. Ele viu a moça trabalhando, mas

⁵ Os entrevistados costumam tratar por “renovação” à cerimônia de entronização doméstica do Sagrado Coração de Jesus. No website Fátima.org, há uma descrição desta cerimônia: “Em casa, na presença do sacerdote que preside à cerimônia, a família reconhece pública e solenemente que Cristo é o Rei e o Amável Senhor do seu lar. Para tanto, o chefe de família instala solenemente um quadro ou uma imagem do Sagrado Coração de Jesus em lugar de honra na principal divisão da casa, como num trono – daí o nome “Entronização”. Após este solene reconhecimento dos direitos soberanos de Cristo-Rei sobre toda a família, então os seus membros consagram-se ao Sagrado Coração de Jesus. Comprometem-se, portanto, a viver como se o Sagrado Coração de Jesus ali habitasse com eles, efectivamente, do mesmo modo que em Nazaré – tratando-O como a um membro da família, um Amigo ou um Irmão”.

esta não o viu. Não se aproximou, nem falou com ela. Francisca teria tomado conhecimento do acontecido por meio da irmã, ainda que Chico não a incluía na cena como testemunha.

O segundo encontro ficou restrito ao depoimento e não o viu se repetir em qualquer das versões a que tive acesso. Ele inclui um novo personagem que, igualmente, não figura nas outras histórias que se contam do caso: é o namorado de Francisca. Desta vez, a “vitima conversava com seu namorado nas imediações da mercearia que fica no centro do Mercado Público; [Chico relata] que nada dissera à vitima nesta ocasião”. Ao se considerar verídica a informação dada pelo assassino, é possível esboçar hipóteses para explicar o sumiço da personagem do namorado de Francisca. Ainda que não configure adultério, o ideal de pureza que muitas vezes a reveste nos relatos de seus devotos parece justificar a exclusão desta figura, que se não justifica o crime de Chico Belo, poderia, pelo menos, ser evocada para explicar os ciúmes que sentia da ex-noiva. Da maneira mais corrente que se relata a história, o ciúme que o assassino sentia era “cego” e não se pautava na conduta da jovem.

Concluído o processo de investigação policial, Chico Belo voltou a prestar depoimento. Em 26 de fevereiro de 1958, ele se apresentou diante do Juiz de Direito da comarca, Raimundo Lustosa Cabral. O discurso registrado no *Auto de qualificação e interrogatório do acusado, Francisco Ferreira Barnabé* repete, sem muitas variações, o que havia sido dito na presença do delegado. Ao relato anterior, o interrogado adiciona que só tomou conhecimento da morte da vítima no dia seguinte ao acontecido; que vinha bebendo cachaça há um ano, “más nunca se embriagou” (sic); e a data do começo do namoro com Francisca – 20 de junho de 1956. A diferença substancial entre os textos dos dois depoimentos reside na forma de redigir dos escrivães. Diferente do escrivão da polícia, Vicente Valdevino Leite adjectiva personagens e eventos e emite juízo sobre os episódios. A jovem é tratada, em dois momentos, por “inditosa Francisca”. Os movimentos do ex-noivo são dramatizados: regressa do Maranhão para Aurora, “a rastado pela paixão que devotava à vítima” (sic); e, ao vê-la com o novo namorado, foi tomado por “um mixto de perturbação e revolta” (sic).

Redação semelhante se vê na denúncia apresentada ao juiz pelo promotor público Dário Batista Moreno, dois dias antes do segundo interrogatório. No texto, ele fala na “ardente paixão” nutrida pelo “bárbaro matador”. É nesse tom que apresenta do réu ao

juiz: “O acusado é de índole perversa, pois, em vezes anteriores, matou, a facadas, um cavalo de sua propriedade e uma égua, sem ponderável razão para assim proceder”. Apesar de apresentar exemplos que justificam a “índole perversa”, o promotor não apresenta provas ou mesmo indica testemunhos que comprovem a morte dos animais pelas mãos do assassino de Francisca. O mesmo promotor, em 15 de março de 1958, assina um documento em que fala no “crime brutal e revoltante”. Nele, volta a descrever Chico com uma pessoa de índole perversa, “desajustado social que outra ação jamais cometeria, sinão uma iniquidade, por se ver repellido em suas pretensões românticas, [o acusado] satisfez seu intento mórbido, matando o objeto de seu amor” (sic).

Em outro texto, datado de 28 de fevereiro de 1958, se vê um raro exemplo de narrativa que procura inocentar Chico Belo – ou, pelo menos, relativizar sua culpa. O autor é o defensor público Joel Leite Gonçalves, designado pelo juiz da comarca para tratar dos interesses de réu. Neste documento, ele tenta reduzir a pena de um sexto a um terço do total previsto. O defensor argumenta que o assassino agiu “sob domínio de violenta emoção, logo em seguida a injusta provocação da vítima”. Negar que seu cliente houvesse sido movido por uma “violenta emoção” abriria um precedente para inocentá-lo – “pois, negá-lo, seria considerá-lo um louco, portanto, um irresponsável”. Quanto à provocação, ela é a senha para o começo de um discurso misógino e um vilanização de Francisca que, em nenhum outro momento, vi se repetir nos demais relatos. Escreve o promotor:

Pascal, o filósofo francês, disse alhures: “O coração tem razões que a própria razão desconhece”. É uma verdade incontestada. Se a razão diz que há muitas mulheres no mundo, o coração responde que sómente aquela mulher lhe serve. Aquela mulher-vítima-que o réu escolhera para constituir a sua outra metade, na realização de sua própria natureza; aquela mulher-vítima-que o réu elegera para ser a companheira de sua vida, era única que lhe servia. Pois bem, foi aquela mesma mulher irresponsável que o lançou ao desprêso, acabando sem motivo, o noivado que antes, talvez irrefletidamente, aceitara de coração; foi aquela mesma mulher leviana que desmoronou seus castelos de jovem de 25 anos de idade, dando-lhe uma sentença mais dura e cruel do que aquela que êle vai cumprir no carcere.

Foi aquela mesma mulher, repito, que não se saciando ainda, na sua vaidade doentia de mocinha sem consciência e piedade, provocou injustamente o réu, minutos antes da fatal tragédia. (sic)

No extremo oposto, se encadeiam os depoimentos das testemunhas do crime, transcritos em 12 de março de 1958. A história que contam diante do juiz é mais rica em

detalhes do que aquela que consta no *Auto de prisão em flagrante*. Os detalhes conferem mais elementos à figura de Chico Belo no sentido de torná-la mais próxima daquele gênero de vilões da ficção que se definem por sua maldade inequívoca. Quando volta a depor, o agricultor José Manuel da Silva coloca ao lado de Francisca dois irmãos. Estes, que figuram em versões posteriores da história, até então não haviam sido mencionados pelas testemunhas do caso. Quando conta a história, José Manuel dá outra configuração ao que Chico Belo disse ao encontrar a ex-noiva: “Eu não te disses que te matavas?” (sic). O crime torna-se, agora, uma ação premeditada. Na sequência, a testemunha adiciona um novo personagem ao episódio do assassinato – um homem identificado por Serafim, que ameaça Chico na tentativa de fazê-lo parar. “Cabra não se remexa se não atiro de revolver”, teria dito, mesmo sem estar armado. Do assassino, ouviu a seguinte resposta “Se é por arma eu também tenho”. Chico Belo teria erguido a camisa e mostrado o revolver preso à cintura. Antes de partir, montado em seu cavalo, teria dito: “Agora mesmo vou virar José Cocó”. Aqui, o assassino de Francisca ganha elementos que o fazem um matador típico do sertão como parece ser o caso de José Cocó.

O agricultor Serafim Pereira da Silva, citado no primeiro depoimento, confirma as informações acima, mas reconfigura suas expressões. Chico desce do cavalo e, antes de lançar-se sobre Francisca, diz: “você não quis casar comigo, agora vou matar” (sic); após golpeá-la várias vezes e, percebendo que a jovem ainda estava viva, grita: “Ah! Esta peste ainda não morreu?, deixe-me acabar de matá-la”; e o que Serafim teria dito ao assassino seria: “Individuo, não fure a moça se não lhe atiro”. A testemunha também relata a frase de Chico que se identificava com “Zé Cócó”. Maria Ananias de Jesus, doméstica, dá ênfase à frase. Conforme seu depoimento, “antes de sair agalope, [o assassino] disse arrogante: ‘Vou virar Zé Cócó para matar até o cão do inferno’”.

As condições em que estas narrativas foram enunciadas não podem ser reconstituídas. No entanto, destaco a transformação que se dá entre os primeiros testemunhos e sua repetição um mês depois. Se, antes, a notação das falas se concentrava apenas nas circunstâncias imediatas da morte; agora, se vê emergir um personagem. É justamente o antagonista que, posto ao lado de Francisca, por contraste, evidencia a bondade e a retidão desta.

Invariavelmente, a imagem que se constrói de Chico é estereotipada – constituindo-se, basicamente, uma espécie de duplo às avessas da vítima. Quando o culto se estabelece, Chico se transforma no elemento profano, para que a mártir, em oposição, seja sagrada (Berger, 1985: 39). Os dois são, respectivamente, os pólos negativo (Chico) e positivo (a *mártir*) deste sistema cultural. Depois de 9 de fevereiro de 1958, Francisca é canonizada pelo povo e Chico transformado em bandido cruel, frio, sádico e com ares de monstro. Para tal operação, da qual falarei adiante, é necessário que algumas mudanças sejam feitas: episódios são reestruturados e ganham novos espaços, tempos e cores. A transformação cumpre, na narrativa, a função de exemplo moralizante – nesse caso, de uma conduta a ser evitada. Pouco importa que, para isso, o exemplo utilizado só se baseie, em parte, em Chico. Em parte, porque há uma visível incompatibilidade na identificação entre a forma como ele é descrito na maior parte das vezes e os fatos e relatos de pessoas mais próximas, como é o caso dos familiares de Francisca.

1.3. Santidade marcada

Dos textos do processo criminal ao livro *Paixão e sangue de Mártir Francisca*, a passagem se dá sobre um abismo. Mais de quarenta anos separam a redação de um e de outro; de múltipla, a autoria múltipla passa a uma; os códigos das linguagens policial e judicial dão lugar ao texto jornalístico; e, principalmente, se substitui uma jovem assassinada por uma mártir que subiu aos céus e tornou-se santa.

Destas diferenças, falarei logo adiante. No entanto, a última delas é a mais urgente e precisa ser tratada antes das demais. Ela conduz a discussão para uma questão da qual não se pode desviar – a de definir a natureza da personagem central do culto. O texto de Rozanne Quezado descreve um culto cristão, especificamente católico. O lugar ocupado por Mártir Francisca é o correspondente ao dos santos. É assim que se deve compreender Mártir Francisca, como santa. O fato dela não ter sido incluída no cânone da Igreja Católica não inviabiliza tal aceitação da personagem. Afinal, o culto é uma expressão, por meio de práticas devocionais e é assim que seus fiéis o concebem. Levar em conta apenas a normatização da instituição é dar aval a um monopólio que se justifica sobre a autoridade

daquele que nele tem interesse. Deste ponto, surge mais uma questão. Se a santidade de Mártir Francisca não é sancionada pela Igreja, portanto, se não é oficial, que tipo de santidade pode derivar do corpo de leigos? O problema da santidade popular, fenômeno de difícil conceituação, será suspenso. Peço licença para me valer de tal recurso, por acreditar que será melhor discutir a questão em outro momento. Quando estiver no terreno da oralidade, mais próximo das práticas de devoção, penso que terá chegado este momento certo. Por enquanto, tomar Francisca simplesmente por santa parece ser o suficiente. Pois, diferente do grande das narrações do corpo de devotos, os relatos escritos se apegam mais aos modelos oficiais.

É difícil precisar as razões que levam a esta tendência, sobretudo porque há diferenças de forma e de natureza entre as narrativas escritas. Por hipótese, sugiro que a resposta esteja ligada à postura que o autor tem diante do escrito, ligada a uma percepção da escrita como gravação. Como se, por ser escrita, a palavra ganhasse um peso maior e, portanto, exigiria mais responsabilidade de quem narra. O que se escreve pode ser retomado, inclusive contra aquele que escreveu. Considerar tal possibilidade leva os autores a se acautelarem. No texto, isto se manifesta de duas maneiras: a) por meio de uma postura ambígua diante do fenômeno, no qual o autor procura tomar a posição de um observador distanciado, que descreve o que presencia, mas evita ao máximo tomar parte do culto. Por um distanciamento, se evita o confronto com a Igreja Católica; e b) pela tomada do caminho oposto ao que acabei de descrever. Neste caso, a estratégia é aderir ao que diz a Igreja. Adesão que se dá por meio da adoção não problematizada de referências católicas para localizar o fenômeno. Ao autor, não interessa explorar as tensões existentes entre a prática e o dogma.

A exceção fica por conta do processo do crime de morte de Francisca. Neste, escrito antes do culto se estabelecer, inexistente a tensão político-religiosa que marca os discursos devotos. Foi só mais tarde que este documento foi incorporado ao culto. *Paixão e sangue de Mártir Francisca* é o oposto disto. O escrito nasce no contexto do culto e o reconhece como tal. Nos textos processuais, os autores estão preocupados com a personagem histórica de Francisca, com as circunstâncias de sua morte e com o passado de Chico Belo (no qual, buscam atributos anteriores que comprovem a tese de sua má índole). Já no livro, quem escreve retoma tudo isso em função da existência do culto e, portanto,

supera vida e morte de Francisca e chega à mártir construída pelos devotos. Com isso, o texto de Quezado é atravessado pelas tensões de que falei, ainda que a autora evite evocá-las.

Lançado em 2001, o livro pode ser lido como uma *hagiografia*. O conjunto de textos processuais e os relatos orais (pela própria substância da palavra neste meio), não. Se, por meio da etimologia, a palavra for desconstruída, teremos: o antepositivo “hágios”, derivado grego, cujo significado aproximado seria “santo”, “sagrado”; e o pospositivo “graphê”, também vindo do grego, tendo por correspondentes as ideias de “escrita”, “escrito”, “convenção”, “documento” e “descrição”. O primeiro adjetiva o segundo, que dá o significado mais elementar do composto – o de gravar, deixar marcas. A hagiografia é, pois, a escrita sobre a vida dos santos. A partir do histórico dos usos do vocábulo, é possível reconhecer o escrito da autora na definição que do gênero se dá em *Les Légendes Hagiographiques*: “(...) a fim de ser estritamente hagiográfico, o documento deverá privilegiar personagens religiosos e deve visar à edificação. O termo só pode ser aplicado, portanto, à obra inspirada pelo culto dos santos e destinada a promovê-lo”⁶ (Delehay, 2008). Mesmo que Quezado não tenha expressado a intenção de que seu livro seja assim considerado, o texto atende aos requisitos definidos pela tradição hagiográfica.

A identificação, no entanto, não é tão aparente. É possível que, em parte, a dificuldade de identificar o texto sobre Mártir Francisca de Aurora como uma hagiografia se dê por conta de sua não intencionalidade em assim ser definido. O livro traz um texto de natureza jornalística, com poucas referências sobre seu processo de construção. Em suas páginas, ele não apresenta uma descrição detalhada do método de trabalho da autora. Esta o menciona em apenas dois momentos: na segunda página, onde se fala das fontes em um agradecimento a elas dedicado - “todos aqueles que deram seus depoimentos sobre as graças alcançadas” (Quezado, 2001: 2); e, mais adiante, na seguinte passagem:

Como jornalista, comecei a pesquisar mais sobre o assunto, *entrevistando* pessoas que conheceram a Mártir Francisca e contaram sobre a sua vida e morte, além de *conversar* com aqueles que, enfrentando algum problema, recorreram e por ela foram atendidos. (Quezado, 2001: 7 – grifo meu)

⁶ Trecho original: “It thus appears that, in order to be strictly hagiographic, the document should be of a religious character and should aim at edification. The term may only be applied therefore to writings inspired by devotion to the saints and intended to promote it”.

Paixão e sangue de Mártir Francisca pode ser descrito como um livro-reportagem⁷. Assim como acontece com os textos comumente associados ao gênero, a autora se vale nele tanto de expedientes jornalísticos (pauta, o caráter informativo, edição, registro fotográfico), como literários (os recursos narrativos e dramáticos). Há passagens no relato em que se pode ver de maneira mais clara a presença de uns e de outros. Como exemplo, aponto a reconstituição da morte de Francisca. Escreve a autora:

Por volta das 14 horas, quando voltava para casa, a pé, em companhia de duas crianças, filhas de moradores do sítio onde morava, Francisca encontrou-se com “Chico Belo”, na região chamada Várzea da Conta. Era uma estrada meio deserta, com grande matagal ao redor, onde poucas pessoas costumavam passar no local. Montado em seu cavalo, ele gritou: “Neném, pela paixão que eu lhe tenho, você vai morrer”. Assustada, Francisca começou a correr. Ele desceu do cavalo e foi atrás dela. Quando tentava passar por uma cerca de arame, Francisca foi agarrada pelos cabelos pelo ex-noivo, que a arrastou até o meio da estrada e desferiu-lhe várias facadas. Ele correu para pegar o cavalo, quando viu que ela ainda estava de pé. Gritou: “Ainda não morreu, peste? Pois, agora eu mato você!”. Voltou para onde ela se encontrava e a esfaqueou outras vezes até vê-la cair morta. (Quezado, 2001: 12)

Antes de Chico Belo entrar em cena montado a cavalo, o texto é basicamente descritivo. A autora encadeia dados e estes são apresentados de maneira sóbria, como num texto dramático em que, antes de se reproduzir os diálogos, são fornecidas informações que ajudam a compreender o cenário e a situação que vai se desenrolar. Transcrevendo falas e ameaças de Chico Belo, sem que estas sejam creditadas a nenhuma das fontes consultadas, a autora assume o papel de narradora da história, num tom muito próximo dos devotos e dos ficcionistas. No caso destes, ser testemunha não é requisito necessário ao narrador, e sim conhecer a história e saber contá-la.

Em determinados momentos, a autora se dá liberdades de romancista; em outros, o que parece lhe importar é a reconstituição detalhada dos acontecimentos narrados, para que sejam passíveis de comprovação histórica. Os sinais deste esforço – a busca da

⁷ Ainda que guarde semelhanças com o exercício da reportagem estendida, eivada de características tradicionalmente associadas ao discurso literário, o trabalho de Rozanne Quezado não deveria ser classificado como livro. A Unesco o define como impresso que, sem ser periódico, reúne em um só volume, 48 ou mais páginas, excluindo as capas. No entanto, para manter a unidade do texto, refiro-me a ele como livro, ecoando a classificação dada pelos próprios devotos, que conhecem bem o “livrinho”. Sobre o livro-reportagem, cf. LIMA, Edvaldo Pereira. **O que é livro-reportagem**. São Paulo: Brasiliense, 1998; LIMA, Edvaldo Pereira. **Páginas ampliadas: o livro-reportagem como extensão do jornalismo e da literatura**. Barueri, SP: Manole, 2004.

“objetividade jornalística” – aparecem ao longo do livro, de forma irregular, surgindo em determinados episódios, para não figurar em outros. Um primeiro indício da preocupação em conferir autenticidade à história narrada pode ser visto na utilização da fotografia. Ainda que se reconheça que esta desempenha, também, um papel estético. Não se trata de uma regra ou mesmo de uma condição indispensável ao jornalismo, mas a produção desta natureza (exceto em sua expressão radiofônica) costuma apresentar-se, materialmente, como uma combinação de palavras (escritas ou faladas) e imagens (pictóricas, fotográficas ou audiovisuais).

Em *Paixão e sangue de Mártir Francisca*, encontram-se oito imagens: a capa do livro, reunindo elementos fotográficos e tipográficos; seis reproduções fotográficas em preto e branco em suas páginas internas; e um infográfico (um mapa), na penúltima página do volume. Na capa, além do título do livro e o nome da autora, há uma colagem em cores que agrupa duas fotografias. Em segundo plano, um prédio branco, cuja arquitetura é semelhante ao de muitos dos templos católicos no Nordeste, com pessoas em seu interior e em suas proximidades; em primeiro plano, está a figura de uma santa. Esta reaparece na página três. Mais adiante é citada e o leitor descobre ser “a primeira e única imagem de Mártir Francisca”, vinda de Juazeiro do Norte (Quezado, 2001: 16)⁸. Nas fotografias das páginas 21 e 24, a imagem reaparece nas mãos de devotos, posicionados diante da Capelinha da Moça (em uma das fotos, se lê uma placa que diz “Capela Oficial da Marti Francisca” - sic). Os fiéis e o templo reaparecem em outras imagens: nas páginas 3, 14, 15 e 22.

De acordo com o que foi descrito até aqui, é lícito pensar que o uso das fotografias no livro não diz respeito à história do assassinato da jovem. Seguindo esta linha de interpretação, elas retratam apenas momentos do culto, portanto, posteriores ao acontecimento de 1958. Chamo atenção para dois pontos: primeiro de que, para os fiéis, há continuidade direta entre vida, morte e culto; segundo, aponto para a questão que se põe com a imagem da página três, a primeira a não usar – aparentemente – recursos gráficos de edição e apresentada antes mesmo do texto da autora. Nela, vemos num plano aberto, que não volta mais a se repetir nas fotografias subsequentes, o templo e um grupo de devotos.

⁸ Mais tarde, já em 2008, outra imagem de Mártir Francisca foi doada para a Capelinha da Moça, como pagamento de uma promessa. No terceiro capítulo, retornarei ao tema das imagens e de outros elementos do culto de Aurora.

Ao lado da capela, no lado esquerdo da foto, se vê uma árvore. Sob a imagem, uma legenda: “Primeira capela erguida em homenagem à Mártir Francisca, pouco depois de sua morte. Foi *neste* local que ela tombou sem vida, em 9 de fevereiro de 1958” (Quezado, 2001: 3 – grifo meu). No texto da legenda, a autora reafirma a continuidade da vida do santo em seu culto. Ela introduz um cenário que figura na história e que é importante para o que é narrado. Cenário apresentado em sua atual configuração, quando assumiu o lugar central nas práticas devocionais dos fiéis de Aurora, estabelecendo uma ligação direta entre o leitor e o culto de que se fala.

Ao me referir à legenda de uma das fotografias, entro em outro conjunto de sinais – agora textuais – da preocupação com a “autenticidade” da história. São as referências que a autora faz às fontes escritas consultadas. Ela se vale de documentos de natureza jurídica, deles extraindo informações como os nomes completos de alguns personagens (Mártir Francisca, Chico Belo, além do pai e da mãe da jovem). Após falar da morte de Francisca – o clímax da narrativa –, em que se valeu de mais recursos literários, a autora da hagiografia se esforça ainda mais para apresentar suas provas. Como se, para compensar as liberdades da narração, ela julgasse necessário dar provas da veracidade daquilo que está contando.

Foram 11 facadas. A maioria dos golpes, de acordo com o resultado do exame de corpo de delito, assinado pelo médico Acilon Gonçalves Pinto e pelo auxiliar de perícia Júlio Pereira de Carvalho, foi letal, atingindo o coração, pulmão, estômago e intestinos. (Quezado, 2001: 12-13)

Quando fala do destino de Chico Belo após ter cometido o crime, a jornalista continua a enumerar informações precisas: “três meses depois, foi levado a júri e condenado a 24 anos. Transferido para Fortaleza, cumpriu sua pena no atual Instituto Penal Paulo Sarasate, de onde saiu 19 anos depois” (Quezado, 2001: 13). Procedimento semelhante é indicado quando a autora fala da morte de Chico Belo em circunstâncias desconhecidas. Ela anota, mais adiante, na mesma página: “não há registro de nenhum inquérito para apurar seu assassinato”, sugerido que foi feita uma busca por documentação que fornecesse informações sobre o crime.

As marcas que dão conta da historicidade dos eventos narrados não impedem que a personagem seja investida de um caráter “religioso”, precisamente, aquele exigido

das hagiografias. Reinício a análise pela imagem da capa do livro. Segundo a própria autora, ela foi talhada tendo por base “a única foto existente de Mártir Francisca, quando estava sendo velada pela família, no caixão” (Quezado, 2001: 16). A fotografia citada se encontra exposta na capela erguida em sua homenagem. Comparada ao que se vê na capa de *Paixão e sangue de Mártir Francisca*, percebe-se que as vestes brancas, bem como o manto azul com forro cor-de-rosa, são contribuições da imaginação do artista, que não assinou a obra.

Ao narrar a vida de Mártir Francisca, a autora não destaca situações, contextos ou qualidades que façam da moça uma pessoa extraordinária. Não há uma (re)construção psicológica da personagem, à exemplo de escritas ficcionais e de perfis jornalísticos, que em ambos os casos têm a função de aproximar aquela figura do leitor. A descrição tem no foco as ações que a envolvem. No entanto, em pelo menos três pontos desta parte do texto, são encontrados índices de uma santidade prenunciada. Primeiro, quando a autora introduz sua personagem:

Devota do Menino Deus, padroeiro da cidade, Francisca, que era chamada pela família e amigos de “Neném”, não perdia uma missa na Igreja Matriz, principalmente, quando eram realizadas as renovações em homenagem aos santos.

“Neném era uma moça muito alegre, trabalhadora e muito religiosa, estava sempre na Igreja”, dizem as pessoas que a conheceram. Algumas delas ressaltam as muitas vezes em que, quando passavam pelo sítio Creôlas, costumavam encontrar Francisca seguindo pela outra margem do rio, geralmente, levando roupas para lavar. “Ela sempre cumprimentava a gente com muita alegria”, afirmam. (Quezado, 2001: 9)

No primeiro parágrafo, a autora fala da relação da própria Francisca com a fé católica, descrevendo-a como uma devota dedicada, com especial afeição ao culto dos santos. No segundo, confirma sua qualidade de figura “muito religiosa”. A descrição, no entanto, vai além, ao conceder à personagem outras duas qualidades: a alegria (citada duas vezes) e a disposição para o trabalho (citada uma vez e ilustrada com a cena em que Francisca lava roupas à beira do rio). Ser muito religioso, alegre e trabalhador são qualidades positivas, na medida em que representam valores aceitos pela comunidade em que se dá o culto de Mártir Francisca.

Os outros dois pontos que citei tocam em características semelhantes da personagem. Francisca como uma moça voltada para as coisas da Igreja reaparece quando

Rozanne Quezado fala das investidas de Chico Belo, interessado em reestabelecer o noivado rompido a pedido do pai da adolescente.

Ele tentou de todas as formas reatar o noivado, mas, Francisca estava firme em sua decisão de não contrariar o pai e, por outro lado, havia resolvido dedicar sua vida à Igreja. Iria ser uma filha de Deus, como afirmava à amigas. (Quezado, 2001: 10)

Por fim, cito o momento em que Francisca foi surpreendida por Chico Belo, a caminho de casa. O indício é caracterizado por uma imagem breve, à qual a autora não se detém, nem retoma, mas que me parece significativa. No retorno para casa, Francisca seguia acompanhada por crianças – ainda que, de acordo com o livro, após a missa ela tivesse ficado na companhia de amigas. Quando a narração avança, precisamente nas linhas em que o crime é descrito, os pequenos companheiros desaparecem do relato, sem que a narradora nos informe sobre seu destino ou mesmo suas reações diante do ataque surpresa que testemunharam. É esta imagem está presente na narrativa para cumprir uma função – a saber: ressaltar a pureza da protagonista e, por contraste, a impureza de seu assassino.

A Chico Belo, a autora do livro credita um “temperamento agressivo” e o papel de perseguidor, que chegou a ameaçá-la de morte, caso não voltassem a ficar juntos. Quando se preparava para executar seu plano, ele reaparece como um homem sem crédito no mercado, que não consegue comprar uma faca “fiado”; como o mentiroso que ludibria o próprio amigo, que lhe empresta uma faca peixeira para consertar a sela do cavalo; como o covarde que bebe doses de aguardente para tomar a coragem de fazer o que havia planejado; como o dono de um ciúme doentio, que mata a amada já que não podia tê-la; como o destemperado, que a trata por “peste”, por esta ter resistido aos primeiros golpes por ele desferidos; e como o cínico que, anos mais tarde, contava em tom de zombaria o que havia feito (Quezado, 2001: 10-12).

Chamo a atenção para a escassez de signos de santidade no relato de Rozanne Quezado. O recurso narrativo de encontrar, ao longo da vida do santo, elementos que justifiquem seu destino, que revelem uma predisposição ao estado de santidade, é necessário às hagiografias. A historiadora francesa Colette Beaune, biógrafa de Joana d’Arc, se deparou com esta tendência quando da consulta de relatos e estudos anteriores sobre a santa francesa, ao que comentou: “Saber como acaba a história modifica a

narrativa” (2006: 17). Na literatura sociológica, a tendência é contemplada pela teoria weberiana da religião. Especificamente, quando Weber trata do carisma, compreendido como

uma qualidade pessoal considerada extracotidiana (...) e em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos, extracotidianos específicos ou então se a toma como enviada por Deus, como *exemplar* e, portanto, como “líder”. (Weber, 2004: 158-159 – grifo meu)

Weber ajuda a pensar a lacuna no texto de Quezado, não como uma falta absoluta de traços necessários ao santo, mas como algo canalizado. A solução da questão está em olhar para o modelo de santidade construído pela hagiografia. Não se trata daquele cujas capacidades sobre-humanas se manifestam ainda em vida, mas de ver o santo como esta personagem carismática exemplar. A vida de Francisca é de retidão, de obediência aos pais e à Igreja. Do ponto de vista das estratégias narrativas, literário até, pode-se ver aí um artifício para seduzir o leitor. A intenção é produzir um efeito de empatia, envolvimento que alcança seu ponto máximo na descrição do sofrimento e morte da personagem central.

O carisma indica uma distinção, um poder que diz da condição do ser, de seu posicionamento entre dois mundos, o sagrado e o profano. Em Weber, o que diferencia o carisma de outras faculdades extraordinárias do ser é a forma como este tem acesso a ele.

O carisma pode ser (...) um dom pura e simplesmente vinculado ao objeto ou à pessoa que por natureza o possui e que por nada pode ser adquirido. Ou pode e precisa ser proporcionado ao objeto ou à pessoa de modo artificial, por certos meios extracotidianos. A mediação entre essas alternativas consiste na suposição de que, apesar de as capacidades carismáticas não poderem desenvolver-se em nada e em ninguém que não as possua *em germe*, tal germe permanece oculto se não é estimulado ao desenvolvimento (...). (Weber, 2004: 280 – grifo meu)

A definição do conceito ajuda a compreender uma característica do culto dos santos, seja ele reconhecido pela Igreja ou não. É, precisamente, a presença da história de vida do santo no culto. Contar a história é um ritual de potencial fundador no culto, na medida em que fornece signos de valores, que os fiéis veem representados na figura do santo. A relação com o carisma se dá na construção do santo a partir da história, bem como a construção desta história a partir da personagem santificada. No caso de Mártir Francisca, as primeiras promessas apareceram pouco tempo após a morte da moça, momento trágico

largamente difundido nas histórias da santa de Aurora. Apiedados de seu sofrimento, os devotos fizeram orações e estas deram lugar aos pedidos de graças. Logo chegaram as notícias das graças alcançadas e, com elas, adjetivos para definir a morta, como “mártir”, “milagreira” e “santa”. Na sequência, em acordo com a teoria de Weber, os devotos buscam sinais das “capacidades carismáticas (...) em germe”. Eles procuram reconhecer os atributos da santidade em outros episódios daquela vida que não apenas no momento da morte, como se estivessem latentes, mas se deixassem entrever aqui e ali.

Assim também procede a autora da hagiografia de Mártir Francisca, ao conferir significado e mesmo uma teleologia aos fatos envolvendo a santa de Aurora. Rozanne Quezado toma partido dos devotos e endossa a autenticidade do caráter milagreiro de Mártir Francisca. Quezado – como ficará claro mais adiante, quando tratar das narrativas orais que se manifestam em Aurora – não narra da mesma forma que o fazem os devotos que lhe serviram de fonte. Contudo, da mesma forma que os fiéis, ela toma a personagem por venerável.

No texto em que introduz que a transcrição de depoimentos dos devotos, a autora abre mão de fórmulas como “afirmam os devotos” e “de acordo com fiéis” – em que credita suas informações a uma fonte, mesma deixando-a no anonimato. A narradora é direta e endossa o discurso das fontes:

Aqui estão relatados alguns casos em que a intercessão de Mártir Francisca ajudou na cura de doenças. (...) [os relatos] dão o testemunho de que a fé é ainda um dos mais fortes ingredientes para quem busca a reanimação da paz espiritual e corporal. (Quezado, 2001: 19)

Há algo no livro de Rozanne Quezado que lembra um ex-voto⁹. Tal como esta prática, o livro é uma afirmação da fé de quem o oferece à vista da sociedade. Diferente de outras formas de acordo entre o fiel e o santo de sua devoção, o ex-voto é uma manifestação publicizada, na qual o devoto pode partilhar um pouco de sua intimidade. Visto, o ex-voto anuncia as graças do santo milagreiro. Neste ponto, relembro que, segundo Delehayé, a hagiografia é obra inspirada pelo culto do santo e destinada a promovê-lo e,

⁹ Definição: “Ex-voto é portanto um *quadro, imagem, desenho, escultura, fotografia, peça de roupa, jóia, fita, mecha de cabelo etc.* que se oferece e se expõe nas capelas, igrejas e salas de milagres em regozijo da graça alcançada” (Araújo, 2007: 154 – grifo meu). Portanto, o ex-voto é um objeto e, não poucas vezes, uma imagem, objeto de uma comunicação visual.

seguindo esta definição, vejo que, mais uma vez, o texto de Quezado se aproxima deste gênero literário.

Paixão e sangue de Mártir Francisca é um instrumento de divulgação do culto. Mesmo o presente estudo dificilmente seria executado se o fenômeno não tivesse sido divulgado por meio de suas páginas. Não se pode dizer que a autora tivesse a intenção de desencadear esta ou aquela produção intelectual. Ainda assim, o caráter de obra de divulgação é um projeto confesso. A jornalista vai além de enumerar graças alcançadas por intermédio de Mártir Francisca e de fazer propaganda dos poderes da santa de Aurora. O projeto de difundir a história da santa é anunciado no último parágrafo da introdução do volume. Escreve Rozanne Quezado: “Aos que tem fé nos milagres divinos, através da intercessão daqueles que em vida eram exemplos de bondade, fica a história de Mártir Francisco e o relato de milagres que, ao longo de 43 anos, lhe são atribuídos” (2001: 7).

Ao longo do livro, a autora fala de fé, dos milagres e dos exemplos de bondade, ora na história de Francisca, ora nos depoimentos dos devotos da mártir. O compromisso de divulgar o culto é reafirmado justamente nas páginas finais do volume. Um último capítulo traz o que, no jargão jornalístico, se chama *serviço*, que não é outra coisa senão um resumo das informações essenciais para que o próprio leitor possa chegar mais próximo daquele objeto ou evento. “Onde fica” dá informações sobre a cidade para facilitar o acesso dos interessados. “Aurora está situada na região do Cariri, a 485 km de Fortaleza. O acesso ao município pode ser feito pela BR 116 ou ainda pela CE 286. A cidade fica a cerca de 25 km da rodovia federal” (Quezado, 2001: 29). Tais informações são reiteradas na página 31 do volume, no qual se vê o mapa do Ceará, suas divisas com os estados vizinhos e alguns dos maiores municípios cearenses. Linhas negras cortam o desenho, mostrando a trajetória das estradas que levam à cidade da Mártir. Segue-se uma descrição que atualiza o cenário apresentado na narrativa, falando das transformações na cidade e, especificamente, no lugar em que a jovem morreu e onde hoje se encontra a Capela de Mártir Francisca. Por fim, Quezado informa que “as pessoas interessadas em organizar visitas à Capela de Mártir Francisca podem contatar a coordenadora Mazé Gonçalves” (2001: 30), fornecendo o telefone da mesma.

Se do ponto de vista conceitual, a aproximação do trabalho de Rozanne Quezado da hagiografia se mostrou enriquecedora para o estudo da construção da santidade de Mártir Francisca por meio da narrativa; mais ainda o será se a comparação se der a partir de outra posição. É a história da hagiografia – ou, pelo menos, uma *breve* história, como figura na obra de Michel De Certeau (1982) – que agora é tomada de empréstimo para que se possa melhor compreender o fenômeno.

Tomada em linhas gerais, a comparação impõe alguns limites. Primeiro, é necessário ressaltar a distância de tempo, espaço e finalidade que separa *Paixão e sangue de Mártir Francisca* de outros documentos hagiográficos, da Antiguidade à Modernidade – material este, que serve de base para a análise feita por De Certeau. Outro ponto a ser destacado é a natureza do livro que analiso. Independente dos conflitos próprios do mercado da fé (e que, mais tarde, serão abordados na dissertação), o escrito de Rozanne Quezado não é um documento oficial, ligado à hierarquia da Igreja Católica. Tratando-se de um fenômeno de canonização espontânea, a instituição não parece interessada em promovê-la ou em tratar sua personagem central tal qual os santos inscritos em seu cânone. Pode-se mesmo pensar na marginalidade do culto. É curioso notar como este *status* de Mártir Francisca se manifesta no contexto da comparação que ora exploro: sua hagiografia – bem como as demais histórias que tem a oralidade como suporte – aproxima-se mais das primeiras manifestações hagiográficas do que das expressões mais recentes do gênero. Assemelha-se, portanto, mais aos discursos que se produziam quando a Igreja não possuía normas e dogmas precisos que balizassem a canonização, quando estava longe ainda de existir algo como a Congregação para as Causas dos Santos, juíza da santidade na contemporaneidade.

A hagiografia, para De Certeau, possui ainda uma função lúdica. Dela, os homens da Antiguidade e da Idade Média se ocupam em seu tempo livre. Nela, não encontravam a rigidez que caracterizava a leitura ou a recitação dos evangelhos e dos textos litúrgicos, não partilhando com estes a imposição dogmática e oferecendo certa abertura ao leitor. Há de se mencionar que parte do repertório de jograis e de outros oradores nômades era composto por histórias das vidas dos santos (De Certeau, 1982: 270-271).

Nos momentos iniciais do gênero, que o historiador localiza no espaço entre os anos de 150 e 350 d.C., os relatos hagiológicos se interessavam mais pela morte do

protagonista do que por sua existência (De Certeau, 1982: 267). Ora, é sobretudo este o interesse das narrativas em torno de Mártir Francisca. É a morte que ocupa o lugar central da hagiografia da santa de Aurora. As raízes do culto se encontram no momento do assassinato da jovem. É ele que marca o início da torrente de narrativas, dos relatos imediatos das testemunhas às versões escritas da história. Rozanne Quezado deixa claro a importância que dá ao evento já na escolha do título do livro. Historicamente, a *paixão* está ligada ao sofrimento de Jesus Cristo na cruz, portanto, ao seu martírio. Etimologicamente, deriva da expressão latina “passio”, cujo significado giraria em torno de ideias como “passividade” e “sofrimento”. O sangue desta paixão é derramado no momento da morte.

Rozanne Quezado se esforça para localizar o evento, reconstituindo um *antes* e um *depois*. Ao estruturar assim sua narrativa, a autora repete a dinâmica histórica da transformação por que passou o gênero hagiográfico. Na história das hagiografias, após este primeiro momento, centrado na morte do santo, uma nova leva de escritos adotou como tema o todo da existência do personagem. Com o aparecimento, no século XVII, de uma hagiografia crítica, que buscava diferenciar o verdadeiro do falso, operou-se uma nova divisão. Falava-se em *vidas e biografias*: a primeira é devota, edificante, bastante difundida entre os meios “populares”; a segunda, crítica, erudita, de alcance comunicacional limitado (De Certeau, 1982: 268). A mudança torna o texto um elemento de maior potencial dinâmico no culto. Como no caso do impresso que conta a história de Mártir Francisca, estas *Vidas* tem como função oferecer ao leitores modelo a ser imitado. O texto – para usar uma expressão do jornalismo – é editado. Escreve-se o mais importante ou, mais precisamente, o que interessa ao autor. À hagiografia não interessa narrar tudo aquilo que se passou, mas aquilo que é exemplar (De Certeau, 1982: 267).

Para se tornar um exemplo, num contexto de santidade, o protagonista da hagiografia se constitui como o resultado de uma combinação de virtudes pessoais e milagres, por ele realizados ou em seu benefício. Ele é sua história, organizada de forma linear, de forma direta. Esta se dá aos saltos, numa combinatória de episódios em que os atributos de santidade podem ser mais bem apreciados (De Certeau, 1982: 267; 272-275). Na hagiografia, a estrutura baseada em episódios tem uma justificativa ideológica: a crença daquele que escreve a hagiografia toma a vida do santo como uma linha traçada desde o

princípio. Trata-se de uma narrativa estabelecida *a priori*, a espera de episódios que a definam (De Certeau, 1982: 273).

Combinação de virtudes e milagres ecoa na organização da narrativa hagiográfica que, via de regra, se divide em dois momentos: o das provações e das glorificações (De Certeau, 1982: 273). O caso de Mártir Francisca não é o único em que o ponto de inflexão é o momento da morte. É aí que se dá a hagiofania, quando Francisca se transforma em mártir e, assim, concretiza seu destino. A morte é o ponto que separa uma vida de provações e um pós-morte de glorificações, cujas principais expressões são as graças alcançadas pelos devotos.

1.4. A expansão da escrita

A hagiografia exerce a função de ser o registro, a versão fixada de uma história. Com o livro *Paixão e sangue de Mártir Francisca*, não é diferente. É fixada uma tradição narrativa até então baseada na oralidade. É necessário deixar claro que “a fixação na e através da escrita de uma tradição que foi oral necessariamente não põe fim a ela, nem a marginaliza definitivamente” (Pordeus Jr., 2000: 247). Ao contrário, é possível pensar em tradições que se imbricam. Ou ainda, em um fio que se esgueira no bordado e transforma o padrão de cores e figuras que se desenham.

De um lado, está a escrita que se valeu da oralidade para que pudesse vir a existir. A obra de Quezado não é tributária dos devotos narradores de Aurora no que diz respeito às estruturas elementares da língua, nem ao estilo ou, ainda, às regras da escrita jornalística. Ainda assim, é a voz dos fiéis que constitui a matéria-prima da narrativa. A estrutura já estava lá, mas não se poderia contar *aquela* história sem recorrer à tradição que residia no oral. De outro lado, está o oral, que se vale do escrito como *mais uma* fonte que o alimenta e o impulsiona. Para ilustrar a maneira como se constitui uma tradição, mais de uma vez se recorreu à imagem de redes, de tecidos (palavra-irmã de outra que é muito cara para a presente trabalho: texto). O discurso é formado por “ressonâncias” (Bakhtin, 1992: 95), atravessado por vozes ainda que uma delas domine as demais. Com o aparecimento de uma hagiografia, o texto, no sentido estrito da palavra, ressoa nas narrativas sobre Mártir

Francisca¹⁰. No entanto, o escrito não é apenas mais uma voz que passa a integrar o repertório dos narradores. “A escrita [atua] como memória fundadora, um ponto de partida inteiramente novo” (Pordeus Jr., 2000: 250). No caso do culto de Aurora, ela cumpriu a função de catalisadora, desencadeando uma série de novos discursos, tanto na esfera da oralidade quanto na esfera da escrita.

Quando Rozanne Quezado lançou seu livro, a imprensa cearense deu cobertura ao evento. A história de Mártir Francisca passou a integrar o repertório de pautas que, com certa frequência, reaparecem nos jornais impressos, televisivos, radiofônicos e *on-line*. No campo do audiovisual, em 2008, o fotógrafo Francisco Sousa realizou um documentário em curta metragem, ainda inédito em festivais e na TV, em que registrou as práticas dos devotos no 50º aniversário de morte de Francisca.

Nos casos acima citados, os discursos sobre a mártir se manifestam como uma narração efêmera, a qual dificilmente se prestarão a consultas posteriores. Diferente deles e, portanto, mais próximo da primeira hagiografia de Mártir Francisca, se encontram os textos disponibilizados no *website* da Prefeitura Municipal de Aurora (www.aurora.ce.gov.br). Até outubro de 2008, pelo menos três páginas dedicadas à santa podiam ser lidas no endereço eletrônico. Uma delas, intitulada *A Capelinha da Moça*¹¹ reproduz o texto introdutório do livro de Rozanne Quezado. A apropriação é registrada na própria página, que traz o nome da autora e a fonte de onde o material foi copiado – o que releva que aquela hagiografia de Mártir Francisca não apenas desencadeou outras, mas que se estendeu e encontrou novos canais de transmissão.

A segunda página tem por título *Mártir Francisca: um auto-de-fé, oblação e graças*¹², com texto de José Cícero, “Pesquisador, Poeta e Escritor”, natural de Aurora. O texto confirma a tendência do escrito a historicizar o que é narrado. Se, até certo ponto, o livro de Rozanne Quezado serviu para registrar os principais episódios de um determinado momento da história do culto de Mártir Francisca, o texto de José Cícero parece exercer papel semelhante, concentrando-se, por sua vez, em acontecimentos mais recentes. Não há uma preocupação em apresentar a história de Mártir Francisca, narrada apenas nas linhas

¹⁰ A discussão a respeito da tradição oral no culto de Mártir Francisca constitui o tema central do capítulo 2, de forma não esta não será explorada em minúcias nesta parte da dissertação.

¹¹ Cf. www.aurora.ce.gov.br/cultura/texto.asp?var=76&c=n. Acessado em: 16 de setembro de 2008.

¹² Cf. www.aurora.ce.gov.br/cultura/texto.asp?var=105&c=n. Acessado em: 16 de setembro de 2008.

iniciais do segundo parágrafo do texto. O autor escreve sobre o culto, sua presente configuração e as transformações por que passou nos últimos anos, como se entendesse que a história do martírio já fosse suficientemente conhecida. Desta forma, o webtexto funciona como uma continuação, que adiciona novos eventos à história, compartilhando o tom do escrito que o precedeu.

Quando falo em *tom*, penso num discurso que oscila entre a intenção de objetividade, materialista de bases científicas, e a crença do devoto, cuja palavra exulta a mártir e divulga seu culto. No primeiro parágrafo do texto, o autor deixa isto claro:

Se alguém ainda tem dúvida acerca da antiga afirmação que diz que "a fé move montanhas", diríamos que aqui na cidade de Aurora na região do Cariri no alto Salgado esta assertiva há muito vem ganhando ares de verdade ao ponto de multidões inteiras jurarem ter alcançado inúmeras graças, curas e milagres. (Cícero, 2008)

O autor toma as graças como parte de um discurso dos fiéis. Para não se apropriar dele, credita a autoria deste, mesmo de maneira muito genérica. Mais adiante, ainda no mesmo parágrafo, quando fala de “um longo histórico de casos *supostamente* milagrosos” (Cícero, 2008 – grifo meu), o autor reafirma este olhar distanciado.

O que se segue é, então, uma descrição do culto. Em meio a ela, se revela de uma tímida transformação. O autor diz em um breve parágrafo:

Até mesmo para os céticos, o local [da capela de Mártir Francisca] tem o poder de transmitir uma sensação de paz e refrigério interior. “É uma verdadeira calma para nossa alma” explica o professor Luiz Domingos, profundo devoto e colaborador de mártir Francisca. (Cícero, 2008)

Como se vê, a afirmação do autor não é validada pela citação que a sucede. Aos céticos, credita experiências de ordem não-material e, em seguida, evoca um devoto da Mártir para dar seu testemunho. O ato falho cometido marca a transição para a tomada de uma nova posição em relação ao culto.

Em resumo, diremos desde já, que a figura de mártir Francisca assim como a importância da sua devoção contribuem para o engrandecimento, cristão e espiritual de todo o povo aurorense e quiçá da região. Por isso haveremos de no mínimo, respeitar a opção daqueles que possuem o verdadeiro dom de enxergar nas coisas do espírito tudo aquilo que os materialista não as vêem por uma existência inteira.

(...) O desrespeito sistemático a este singular auto-de-fé, bem como a individualidade dos que crêem no sagrado, também constitui uma forma de fanatismo das mais injustificáveis e deprimente. De tal sorte, digamos ainda: Viva mártir Francisca – a santa popular de Aurora. Por que Deus sempre se manterá do lado povo. (Cícero, 2008 - sic)

O autor caminha em direção à adesão ao culto. Assim, surgem novas possibilidades de compreensão das passagens anteriores do texto. Relido o texto, se percebe que, a despeito das passagens em que o autor procura posicionar-se como um observador distanciado dos fenômenos, a finalidade é a de promover o culto. Tal qual se pede das produções de caráter hagiográfico.

É possível ler *Paixão e sangue de Mártir Francisca* e *Mártir Francisca: um auto-de-fé, oblação e graças* como partes de um mesmo conjunto hagiográfico. Relacionados, os dois textos operam como se fossem um e, mesmo vistos agrupados, respeitam as exigências feitas às hagiografias. Enquanto, o livro de Rozanne Quezado se concentra nas provações por que Francisca passou, o texto de José Cícero centra-se na glorificação da mártir pelo culto. Os dois textos não devem ser tomados, no entanto, como obras desiguais, com pesos desiguais, em que destacada as provações vivenciadas pela protagonista e a outra, as homenagens a sua memória.

Quando fala da vida de Francisca, José Cícero não vai muito além de repetir dados que já se encontravam no escrito de Quezado. O que há é uma pequena adição, ao precisar o local em a jovem foi morta, que o autor anota como sendo a “localidade do *sítio padre Mororó-Várzea* de Conta” (Cícero, 2008 – grifo meu). Já no que toca as práticas devocionais em Aurora, o autor é mais preciso, tendo a sensibilidade de fazer ressalva a variações de uma mesma prática, como se vê a seguir:

(...) No exato local onde a jovem Francisca foi martirizada agora existe uma capela que recebera o apelido de "capelinha da moça" ladeada por um solitário pé de Pereiro, uma resistente árvore nativa da caatinga sertaneja. Segundo dizem, o vegetal inclusive, servira de abrigo, fazendo sombra para Francisca nos seus últimos suspiros. De modo que na crença do povo também passou a conter propriedades milagrosas. O chá, tanto quanto a efusão de suas folhas e cascas conseguem curar uma série de doenças. Outros recolhem suas folhas simplesmente para mantê-las em casa junto aos santos como um amuleto de proteção contra os maus espíritos e mau olhado. Ou ainda, como mero souvenir de lembrança de Francisca. Na época do infausto acontecimento tal planta era apenas uma moita. Hoje, a vetusta árvore vem despertando a admiração e a curiosidade por parte dos devotos e fiéis de mártir Francisca que no decurso de

meio século vem sendo considerada por muitos, como a autêntica “santa popular” de Aurora. (Cícero, 2008 - sic)

José Cícero retoma acontecimentos que se deram imediatamente à morte da jovem e os liga às crenças e práticas dos devotos de Aurora. É particularmente interessante ver, aqui, a expressão de uma sacralidade em torno da mártir, que pode ser experimentada pelos homens por meio de um contato direto com algo que a tocou.

A árvore torna-se sagrada. O pé de pereiro (*Aspidosperma pyrifolium Mart*) repete uma imagem, em geral, muito comum na simbologia da árvore: aquela que faz o ser vegetal uma ponte. Suas raízes tocam o inferno e irrompem na terra, para que seus ganhos e folhas alcancem o céu (Cirlot, 1984: 99). Bachelard também reconhece esta imagem da árvore e, para explicitá-la, recorre a uma bela passagem que toma emprestada do escritor D.H. Lawrence:

Com um ímpeto prodigioso, projeta-se para baixo até o âmago da terra, lá onde os mortos afundam na escuridão, no úmido e denso subsolo, e de outro lado, volta-se para as alturas do ar... Tão vasto, tão poderoso e exultante em ambas as direções. (apud Bachelard, 1990: 214)

A verticalidade da árvore, associa Bachelard, é a verticalidade do homem (1990: 211). Tal interpretação sugere pelo menos duas leituras no caso do culto de Mártir Francisca de Aurora: primeiro, ao oferecer uma explicação adicional para o apego dos devotos à árvore; segundo, a identificação da própria santa com o vegetal. Em relação a esta última hipótese, lembro das lendas da tradição católica portuguesa, segundo as quais o corpo de uma pessoa assassinada pode se transformar em árvore (Espírito Santo, 1990: 43). No caso em estudo, é possível visualizar essa transformação, operada em nível simbólico.

Seguindo a tese da identificação Mártir Francisca com o pé de pereiro, vê-se a sacralização da árvore, que deixa de ser “moita” e se transforma em árvore miraculosa, reproduzir-se na transformação da própria mártir. O autor conclui a passagem citando a crença de devotos que a tomam por “autêntica ‘santa popular’ de Aurora” (Cícero, 2008). Como se viu até agora – e se verá mais adiante – não se deve desprezar as vezes em que os narradores atribuem a Mártir Francisca o título de santa. Índice da tensão entre o culto e a Igreja, o tema será tratado mais adiante, quando falar da dimensão oral das narrativas (capítulo 2) e do material de que são feitas as narrativas (capítulo 3). Será nesta última

parte, também, que retomaremos as informações restantes do texto de José Cícero acerca da topologia do sagrado, dos objetos e das práticas devocionais do culto.

Há ainda, como antes afirmei, um terceiro texto no website da Prefeitura de Aurora. Trata-se do *Hino a Mártir Francisca*¹³, de autoria do professor Luiz Domingos de Luna, penitente e Decurião da Ordem Santa Cruz, também escritor e pesquisador das manifestações culturais do município:

Oh! Mártir Viva!
Oh! Mártir Pura!
Oh! Mártir Gloriosa!

Tua vida, teu sacrifício, alimenta nossa fé.
És aurora da crença popular
O Teu martírio é à busca de nossa cruz
Tua inocência
Tua bondade
Tua Pureza
Sempre a nos olhar
E a todos nós conduz

Cuida de nós ó pequenina
Ensina-nos a amar e perdoar

Mártir Francisca eu te clamo nas minhas orações
“Orai, rezai, cantai”
Confortai os nossos corações.

Daí paciência, paz e conforto nas tribulações!
Sou teu devoto Oh! Pequenina
Oh! Menina pura de luz!
Levai os teus devotos
Aos braços de Jesus

Daí a nós o virgem Mártir
A tua candura
Para um grande abraço
Na mãe de Jesus!
(Luna, 2008)

Diferente dos discursos anteriores, este troca a prosa pela poesia. Com tal passagem, se despe de intenções ligadas a uma racionalidade de base científica.

Parti do território narrativo da prosa, de uma escrita marcada pelo oral. Agora, chego à poesia, com seus versos mais afeitos à memorização. Chego, portanto, ao território da voz. E é a ela que me volto a seguir.

¹³ Cf. www.aurora.ce.gov.br/cultura/texto.asp?var=64&c=n. Acessado em: 16 de setembro de 2008.

Capítulo II – O Sagrado e o Verbo

Agora, eu morava de novo com a avó (...) e toda noite, antes de dormir, ela me contava histórias, ou a sua vida, que também parecia um daqueles contos.

Maksim Gorki, "Infância".

2.1. Da santidade popular

Até agora tratei das expressões da escrita, exercendo a função de registro, no culto de Mártir Francisca de Aurora. Como se percebeu, não foi possível passar sem referências à tradição oral. Agora o estudo redefine as posições. A Voz fica em primeiro plano e deixa entrever, ao fundo, a Letra, que não desaparece do meu horizonte de visão. Ao me aproximar do território da oralidade, não posso mais evitar uma questão que até agora esteve suspensa: a definição do fenômeno. Definição que passa, necessariamente, pelas palavras que os devotos empregam para descrever o culto e a personagem de Francisca. "O fazer derivar a virtude das palavras é um fenômeno cultural próprio das sociedades de cultura oral, nas quais se tende a criar a realidade a partir da simples existência de uma palavra" (Espírito Santo, 1990: 135).

Francisca é a "moça", a "finada", a "mártir" e/ou a "santa". As maneiras de se referir a ela nem sempre deixam claro sua natureza no contexto de culto. Nele, tais formas são empregadas com significados que fogem às formas reconhecidas pelo cânone religioso. Ao serem usadas, são ressemantizadas. O processo, segundo o qual estas ganham novos significados, não é aleatório. Ao serem empregados da forma que são, os vocativos cumprem uma função que está diretamente ligada à construção do culto. Há, sobretudo, o desejo de não confrontar a Igreja Católica, a qual os devotos se sentem ligados. A relação entre o culto da santa do povo com a instituição torna-se mais complexa à medida que muitos elementos do culto – entre eles, as formas de tratar Mártir Francisca - são tomados de empréstimo dos signos do catolicismo canônico.

Ainda que não seja sempre usada, ou mesmo de todo compreendida pelos narradores do culto de Aurora, a palavra "mártir" costuma acompanhar e definir sua personagem central. É a esta expressão que as hagiografias escritas de Francisca (da qual

falarei mais adiante) se agarram. Mas antes de chegar a elas, é preciso justificar por que as narrativas sobre a jovem de Aurora podem ser tomadas por hagiografias. A justificativa passa por uma definição da personagem central (e do fenômeno da qual ela faz parte), de forma a se certificar se a mesma pode ser incluída na categoria dos seres sagrados aos quais as hagiografias se referem.

A ideia que os devotos fazem de martírio não é, em sentido estrito, aquela que a Igreja Católica aceita. Para a instituição, o martírio se refere a duas ideias básicas: a morte infligida aos cristãos nos três primeiros séculos da Igreja Católica (cf. *The Catholic Encyclopædic Dictionary*, 1951: 309); e a morte sofrida pela fidelidade ao Cristo ou aos valores da doutrina cristã, em qualquer momento de sua história (Meireles, in *Verbo*, s/d: 1738). Os mártires cristãos surgem já na primeira geração de apóstolos, configurando-se como aqueles que morrem na defesa das verdades reveladas por Cristo. Nos primeiros tempos do cristianismo, sua defesa, por si, não fazia um mártir. Não bastava defender as ideias do salvador, era necessário morrer *como* ele. Não à toa, foram os mártires os principais alvos da ira dos primeiros críticos do cristianismo. Para estes, era abominável conceber tais personagens, modelos a serem seguidos pelos cristãos, cujo sacrifício deveria ser almejado por todos aqueles que desejassem estar mais próximos de Deus.

O uso da palavra “mártir” pode ser índice da força das camadas letradas no culto de Aurora. Para a comprovação da hipótese que sustento, contribui a incidência de variações, nas quais as palavras se assemelham ao adjetivo, seja por uma semelhança fononética (o escrito “marte” e o oral “marta”), seja por uma aproximação formal combinada com rastros do significado anterior (o oral, “madre”, que atribui um caráter institucional ao título dado a santa). Quando os fiéis de Aurora empregam a palavra “mártir”, há uma convergência no sentido da utilização. Guarda-se coerência, ainda que não seja possível falar em unidade inequívoca. O sentido de “mártir”, conforme expresso nas manifestações devocionais de Aurora, apenas em parte coincide com aquele que a Igreja Católica define e reconhece. Ela cede elementos para o culto, mas não necessariamente estes são acompanhados de suas significações de origem. No entendimento de seus devotos, o que faz de Francisca uma mártir é o grande sofrimento que enfrentou no momento de sua morte. Os fiéis, antes de cultuarem, se compadeceram com a dor que a jovem teve que suportar nos instantes finais de sua existência.

No entanto, é outra palavra, que aparece mais raramente e para a qual os devotos dedicam um cuidado maior, que melhor define o fenômeno – santa. É raro ver Mártir Francisca ser chamada assim. Na maior parte das vezes, quando o vocábulo é mencionado, o é de forma oblíqua. É frequente nos relatos dos fiéis a presença de formulações do tipo “como uma santa” e “para mim, ela é santa”. Quando a empregam, os devotos parecem ter em mente bem mais que o conceito e os modelos da Igreja. Adotam, também, uma ideia de santidade presente na religião popular, segundo a qual, “santa é uma mulher que se subtraiu ao poder do homem, ou dele foi vítima, e um santo é aquele que recusou o estatuto de homem” (Espírito Santo, 1990: 16).

Tratar o caso de Mártir Francisca de Aurora como uma manifestação do que, de maneira genérica, pode-se chamar santidade popular é um caminho útil para se aproximar de uma ideia mais precisa do fenômeno. Afinal, trata-se uma santidade de outra ordem, cujas referências nem sempre coincidem com aqueles que a Igreja Católica reconhece. Os santos canonizados pelo povo se transformam ao longo da história de seu culto de forma mais dinâmica que aqueles canonizados pela Igreja. Se esta procura fixar e construir um personagem unívoco (que os devotos terminam por “alterar”, em suas práticas), a devoção transforma o santo do povo num personagem que “não veicula ensinamentos doutrinários mas valores que são os da sociedade existente” (Espírito Santo, 1990: 115).

Valendo-se de descrições e expressões diversas, não foram poucos os autores que trataram do tema, sobretudo na sociologia da religião e na história. O fenômeno da santidade popular remete a uma proposta de classificação dos fatos folclóricos, de autoria do antropólogo e folclorista Alceu Maynard Araújo. Eles seriam de três espécies:

a) sobrevivência de costumes de sociedades pré-históricas; b) os que vêm do “desnívelamento de costumes” – “imitação” das classes inferiores de costumes das classes superiores (em geral, aqueles que tornaram-se obsoletos); c) criações (puras) sem imitação (Araújo, 2007: 153-154).

O item B fornece elementos para que se estabeleça uma analogia, com o propósito de se constituir um modelo explicativo para o fenômeno. Para que tal procedimento contribua para o todo da interpretação, é necessário adaptar a proposta classificatória de Araújo, dada uma leitura crítica do texto e dele buscando suprimir o tom pejorativo com o qual trata as camadas subalternas da sociedade. Feita a ressalva, o fato

folclórico de tipo B ajuda a ver santidade popular como um fenômeno em que estão presentes ressignificações de elementos próprios de outra interpretação das manifestações religiosas. No caso, a apropriação, se ela existe, não se dá entre diferentes classes ou camadas sociais; mas entre diferentes atores sociais, que se diferenciam pela posse de capital simbólico. De um lado, os devotos e crentes leigos; de outro, a Igreja Católica, que dita regras, dogmas e pretende que estes sejam universalmente aceitos e compreendidos pelo seu corpo de fiéis.

O modelo classificatório de Araújo não permite levar a discussão muito além disto. Sua adaptação foi determinada pelo que considero uma lacuna na bibliografia sobre os santos populares. Bibliografia que não se constitui como um corpus erigido de forma coerente, como se fosse uma teia de referências, partilhando modelos interpretativos mais ou menos comuns. Realidade oposta é que encontra: uma série de monografias, dissertações e teses; uns poucos artigos e outro tanto de livros. A maioria se constitui se trabalhos de caráter monográfico, com o estudo de um único caso – a metodologia adotada costuma ser a da descrição etnográfica. São mais raras as interpretações que buscam definir e classificar o fenômeno como algo mais estruturado, semelhante a outros casos. Tratando a santidade popular de uma forma ou de outra, os autores que sobre ela se debruçaram não deixaram de expressar como conceberam o fenômeno, nem de nomeá-lo.

Santos do povo é a forma empregada por Câmara Cascudo, no ensaio *O Povo faz seu santo* (2002: 419 - 424). A expressão surge no texto sem que seja apresentada ou diretamente desenvolvida. Contudo, a leitura do texto fornece elementos suficientes para que se deduza a ideia que seu autor procurava expressar. Os santos do povo de Cascudo são definidos por duas constantes: a) o reconhecimento massivo do santo pelo povo, *corpus* que, na literatura do folclorista, tem por base o conjunto dos indivíduos das camadas subalternas; b) o não reconhecimento do mesmo santo pela Igreja Católica. Ressalto, que as mesmas constantes se vêem repetidas no culto de Mártir Francisca e que, portanto, esta poderia ser localizada na categoria definida por Cascudo. O caso de Aurora, no entanto, parece não ter chegado aos ouvidos do estudioso – e se chegou, não foi aproveitado no ensaio em questão. Neste, Cascudo enumera uma lista heterogênea de santos populares que habitam e/ou habitaram espaços e tempos muito diversos. O clérigo toscano Pietro Pettinagno (1180 - 1289), exemplo que o autor recorre para abrir o ensaio, era reconhecido

como santo pelo povo. À época de sua morte, teve sua canonização “decretada pelo governo como uma nomeação administrativa dentro de sua competência funcional” (Cascudo, 2002: 420). A Igreja Católica, então estabelecida em Roma, não endossou a canonização “administrativa” e não reconheceu a santidade de Pettinagno. Ao caso italiano, segue-se uma lista de outros santos populares. Estes, por sua vez, tiveram suas canonizações concedidas, exclusivamente, pela devoção popular. A maioria dos exemplos de Cascudo vem das regiões Norte e Nordeste. Do Ceará, cita os casos do Menino Vaqueiro de Ipu, encontrado morto quando procurava o pai nas matas da cidade; e a freira dorotéia Madre Vasconcelos, em Fortaleza (Cascudo, 2002: 424).

Na Argentina, o estudioso do folclore Felix Coluccio fala em “canonizações populares”. Ao fenômeno, dedicou todo um livro *Cultos y canonizaciones populares de Argentina* (2003). No prólogo da obra, um inventário das manifestações do fenômeno em seu país, Coluccio reconhece a definição de “canonização” dada pela Real Academia Espanhola, segundo a qual se trata de “declarar solenemente santo e por o Papa no catálogo dos mesmos servos de Deus já beatificados”¹⁴ (2003: 07). Mas faz uma ressalva: “a religiosidade popular, nem sempre respeitosa da ortodoxia romana, costuma canonizar de fato pessoas reais, e também imaginárias, às quais a tradição oral concede verdadeiros milagres”¹⁵ (Coluccio, 2003: 7). Com esta definição, Coluccio se aproxima de um ponto fundamental do culto de Mártir Francisca de Aurora. Refiro-me à aproximação entre real e imaginário, já que o santo como construção não é outra coisa senão um espécime híbrido – nem de todo real, nem de todo imaginário.

É próximo da definição de Coluccio que se localiza a expressão empregada por Paul Zumthor para falar de casos de santidade popular: “canonizações espontâneas” (1993: 80). A expressão é empregada para descrever manifestações de caráter religioso observadas na Europa até o século XV. Fenômeno este que acabava “impondo às autoridades eclesiásticas cultos que, a seus olhos, eram suspeitos” (Zumthor, 1993: 80). Um dos exemplos que figura no livro *A Letra e a Voz* é a de Sainte Foy, santa-criança, objeto de culto num pequeno povoado francês. Culto renegado pela Igreja Católica, que chegou a

¹⁴ Trecho original: “Canonizar, según La Real Academia Española, es declarar solemnemente santo y poner El Papa em El catálogo de los mismos un siervo de Dios ya beatificado”.

¹⁵ Trecho original: “(...) la religiosidad popular, no siempre respetuosa de la ortodoxia romana, suele canonizar de hecho a personas reales, e incluso imaginarias, a las que la tradición oral adjudica la realización de verdaderos milagros”.

proibir sua prática. A despeito da ordem dada pela instituição, a devoção perdurou. Assim como a tensão. O fenômeno se fundaria naquilo que Étienne Delaruelle chamou de “religião popular” – na Idade Média, tratava-se de um “outro cristianismo, misturado de sobrevivências animistas, (...) coexistindo não sem conflito nem influências recíprocas com as doutrinas e as práticas sacerdotais” (Zumthor, 1993: 79). Assim como os episódios a que se referiu Zumthor em seu livro, incontáveis outros casos desta canonização espontânea tomam corpo dentre as manifestações do catolicismo no Brasil. Em tais casos, pessoas (mortas, vivas ou imaginárias) são tomadas por santas e, como tais, se tornam objetos de culto. Os fieis as descrevem como donas de condutas exemplares e são procurados como canais de comunicação direta com o divino.

Em muitos casos, tal devoção não se diferencia daquela observada em casos que, mais tarde, foram reconhecidos pela Igreja Católica. Entretanto, aqui interessa, sobretudo, este estar à margem, em que o santo é uma construção coletiva, até certo ponto, autônoma, que toma emprestados elementos e estruturas do repertório da Igreja, sem seguir rigorosamente o plano traçado por ela. Daí surge os conflitos e as tensões que me interessa estudar na pesquisa. O modelo de canonização espontânea ideal, nesse caso, o Padre Cícero Romão Baptista, de Juazeiro do Norte (CE).

A forma como Zumthor descreve os elementos constituintes da religião popular se ligam ao fenômeno de canonização espontânea dado em Aurora. O autor considera ponto digno de nota – e mais: referência para diferenciar a expressão religiosa de matiz popular daquela institucionalizada – as funções e divergências da escrita e da oralidade. A primeira se associa à Igreja, que convoca a autoridade da Escrita, como depositária da palavra divina. Não à toa, o Cristianismo, numa perspectiva histórica que privilegia as elites, é uma religião do livro. Por sua vez,

Os ensinamentos e os rituais da “religião popular” se transmitiam da boca ao ouvido. A voz se identificava ao Espírito vivo, sequestrado pela escrita. A verdade se ligava ao poder vocal dos que sabiam, perpetuava-se só pelos seus discursos; retalhos do Evangelho aprendidos de cor, lembranças de histórias santas, elementos dissociados do Credo e do Decálogo, afogados num conjunto móbil de lendas, de fábulas, de receitas, de relatos hagiográficos. (...) O cristianismo popular (...) recusava todo universalismo e, em contrapartida, aspirava a permitir a cada um, através de diversas mediações, um contato particularizado com o divino: um diálogo feito de palavra e de ouvido, num lugar e num tempo concretos e familiares. (Zumthor, 1993: 79)

A tensão que mencionei parece ser uma condição inerente à relação entre a santidade popular e a Igreja Católica. Assim como em Cascudo e Zumthor, sua presença figura em outra definição do fenômeno. Pereira (2005) fala em devoções marginais. “Marginal, por que existem e subsistem à margem da Igreja oficial, muitas vezes, sem o conhecimento ou reconhecimento da mesma, mas que são praticadas por fiéis que, nas pesquisas censitárias, se denominam católicos” (Pereira, 2005: 36). Casos de santidade popular, semelhantes ao de Mártir Francisca são nomeados como “culto aos ‘santos’ de cemitério”. Dados fornecidos pelo próprio autor revelam que a distorção provocada do conceito inviabiliza seu emprego, da forma que é sugerida. Em sua generalização, Pereira toma o todo pela parte (no discurso, esta figura de linguagem ganha o nome de sinédoque). Ele define os santos do povo por características que aparecem em alguns cultos específicos, mas inexistem em outros. As regularidades apontadas por Pereira são: a morte violenta do indivíduo que se tornou santo; e a localização das manifestações de devoção no espaço de cemitérios, constituindo-se o dia 2 de novembro (Dia dos Mortos ou Dia de Finados dos católicos) uma data especial para os fiéis do culto (Pereira, 2005: 48).

Não é difícil encontrar numerosas exceções à regra estabelecida por Pereira. Quanto à “morte violenta” do santo, cito os casos de Padre Cícero, também da região do Cariri cearense, e do Padre Ibiapina, disseminado por todo o Nordeste. Tais personagens morreram em idade avançada e por causas naturais. A morte do menino de Ipu, citada por Cascudo, deu-se em circunstâncias trágicas, mas não violentas – a criança perdeu-se no matagal e, sem conseguir achar o caminho de volta para casa, morreu de fome e sede. No que diz respeito à importância do cemitério e do Dia de Finados para os cultos dos santos populares, contraponho os casos de Mártir Francisca, em Aurora, de Maria de Biu, em Várzea Alegre, e Mártir Isabel, em Guaraciaba do Norte: manifestações observadas no Estado do Ceará em que a data é pouco significativa. Os devotos de Mártir Francisca recorrem à capela para seu encontro com a santa; e quando consideram uma data significativa para o culto, esta é a da morte da jovem.

Como afirmei anteriormente, a santidade popular não é um conceito rigorosamente definido segundo esta ou aquela perspectiva teórica. Seria melhor tomá-la por uma descrição ou síntese de fenômenos que se observa, por exemplo, em Aurora. Na cidade, se manifesta uma devoção católica cujo objeto de culto não é uma das figuras que a

Igreja Católica reconhece como merecedora de referência. Não se trata de uma divindade concorrente às pessoas da Santíssima Trindade, mas de personagens imersos no terreno da santidade – tais quais os veneráveis beatos (no sentido do cânone católico) e os santos. Nos períodos em que pesquisei em campo as devoções naquelas cidades, não registrei nenhuma menção do vocábulo “beata”, relacionado à Francisca. A palavra “santa”, por sua vez, apenas raramente foi empregada.

Três depoimentos colhidos em Aurora ajudam a compreender a forma como os devotos enxergam a santidade. Uma devota fez menção que “para ela ser santa, é preciso ser canonizada, né?”. Outro, disse que “ela *ainda* não foi canonizada” (grifo meu). Um terceiro disse: “p’ra mim, ela já é santa”. Os sentidos das falas convergem, revelando que os depoentes sabem – mesmo que não em pormenores – da existência de uma série de normas da Igreja que regulam a atribuição da santidade aos indivíduos. O segundo depoimento revela como esta canonização popular é, por vezes, vista como uma etapa e que a canonização da Igreja não tardará. O terceiro, por sua vez, é exemplo de uma atitude menos submissa aos cânones católicos.

A legitimidade da santa do povo de Aurora vem do reconhecimento de seus fiéis. Os devotos são, também, os autores da construção que faz a protagonista do culto ser reconhecida como santa. O culto da santa do povo possui elementos semelhantes aos encontrados modelos aceitos pela Igreja: capela própria, para abrigar imagens, ex-votos e os próprios fiéis que ali recorrem na intenção de uma graça alcançar. Há pessoas que se relacionam com a santa de devoção por meio de orações, procissões, promessas e pagamento de graças alcançadas.

2.2. Rendas e enredos da memória

Com frequência, a escrita e a oralidade são posicionadas como se fossem dimensões simetricamente opostas, tal qual outra polarização célebre, que opõe o sagrado ao profano. O equívoco de opor escrito e oral localiza-se na superfície da questão, e não é necessário muito esforço para pô-la em xeque. Lembro que ambos se constituem como meios de manifestação da palavra, de forma que, em pelo menos um ponto, estas dimensões se tocam. É exatamente neste ponto em que se vê a comparação acima perder consistência.

O sagrado difere do profano na substância que o compõe. No oral e no escrito, ao contrário, a substância é a mesma. A Palavra é campo vasto de possibilidades, no qual letra e voz ora divergem, ora se imbricam, ora correm por caminhos paralelos. No culto de Mártir Francisca de Aurora, ela se derrama: a escrita atravessa o oral, ao dele se apropriar para construir a história que levará ao *leitor*; dele, se distancia ao negar a mobilidade da voz e tentar substituir a história da tradição oral, que se transforma de um narrador para o outro, em um texto fixo, o qual dará sempre a mesma versão.

Até agora, falei das narrativas sobre Mártir Francisca que se difundem por meio da escrita, com a promessa de, mais tarde, chegar às manifestações narrativas orais. Lembro que, até então, tomei por escrita o resultado de uma série de técnicas e tecnologias de registro mecânico da expressão gráfica da palavra. Contudo, há outra expressão da escrita que está mais próxima da oralidade, sem que, para isto, chegue a tocá-la. Falo do manuscrito.

Poder-se-ia protestar, tendo como argumento, a virtual infinidade das versões manuscritas, presumivelmente, escondidas em diários, nos cadernos de cronistas ainda inéditos, em redações escolares, dentre outros lugares. Mas falo aqui de *um* manuscrito, que está especialmente ligado ao desenvolvimento do culto de Mártir Francisca, nas duas últimas décadas. Falo da coleção de escritos que registra o movimento que arrecadou fundos e somou esforços para erguer, ao lado da Capelinha da Moça, uma outra capela, hoje batizada de Nossa Senhora dos Milagres. Escrito pelos organizadores do mutirão que queria oferecer à santa do povo uma outra capela, *maior*, o manuscrito foi intitulado *Livro de Tombo da Capela de Nossa Senhora dos Milagres*. O título está gravado na capa negra do volume, um caderno para redação de atas, com folhas grandes e pautadas. O livro encontra-se na casa da devota Maria José Gonçalves. Professora da rede de ensino municipal de Aurora, ela foi uma das pessoas que esteve à frente do movimento que angariou fundos para construção da capela. Mazé Gonçalves, como é conhecida na cidade, comprou o caderno tão logo a empreitada teve início. O texto começou a ser escrito em 1995, portanto, dois anos antes que a construção do templo fosse concluída e a obra, inaugurada.

O *Livro de Tombo* pode ser visto como índice de um novo tempo para o culto de Mártir Francisca de Aurora. Desde a morte de jovem, em 1958, a expressão religiosa se

encontra assentada sobre uma tradição, confiada à oralidade e à memória. Uma transformação drástica deste quadro se deu apenas em meados dos anos 1990, justamente quando surgiram os primeiros registros escritos, de caráter público, que tinham Mártir Francisca por tema. O *Livro de Tombo da Capela de Nossa Senhora dos Milagres* cumpre uma dupla função que é essencial para se compreender a atual constituição do culto: ele registra as transformações das manifestações da devoção, produzindo um documento escrito e rompendo uma tradição que antes era essencialmente oral; e funda, por assim dizer, uma história do culto, estabelecendo uma cronologia e fixando marcos, de forma a oferecer aos futuros narradores uma versão uniforme do acontecimento. Da mesma forma que as hagiografias de Mártir Francisca, até agora, recorreram aos depoimentos orais como fonte, o discurso oral assim procede em relação ao escrito. Antes a narrativa era o resultado de um emaranhado de signos, composto pelas memórias de quem narra e ecos das vozes dos narradores que o precederam, adicionou-se, a este repertório disponível, as versões fixas (manuscrita, imprensa e audiovisual).

No manuscrito, oral e escrito se aproximam de forma ainda desajeitada, como se a tradição exigisse tempo para se adaptar e se transformar com a introdução do novo elemento – a escrita fundada no culto¹⁶. Tal qual duas substâncias distintas e incompatíveis, oral e escrito se espalham pelas páginas, mas pouco se tocam. As histórias que o livro conta ainda não cobriram a totalidade das páginas. Naquelas que foram usadas, lê-se pequenos textos (a maioria não ultrapassa uma lauda) que contam a história de Mártir Francisca e, com mais detalhes, da construção da capela. À biografia de Francisca ali registrada, falta o élan narrativo: ao invés da coleção de episódios encadeados linearmente, tão comum nas narrativas orais, o que se vê é uma reunião heterogênea de dados. Benjamin já havia chamado a atenção para esta oposição entre a narrativa e os textos informativos: “[na informação] tudo é explicado, não há espaço para o miraculoso, também não se é livre para interpretar” (1994: 203).

Nomes e datas encontrados na documentação dos processos policial e jurídico asseguram a existência de Francisca. No entanto, provar a existência dos acontecimentos

¹⁶ Não se deve pensar o momento anterior ao aparecimento do manuscrito e do livro de Rozanne Quezado como um tempo de *pura oralidade*. Ainda que estas obras possam ser vistas como as primeiras a se valer da personagem de Mártir Francisca, o conjunto de crenças, bem como o conjunto de práticas sociais que perpassam a narrativa, está repleto de marcas da escrita. Poderia-se citar a *Bíblia*, textos de natureza religiosa (incluído ecos da *Missão Abreviada*) e mesmo os relatos jornalísticos das páginas policiais.

não garante que estes sejam contados. A moça ganha sobrenome, é acompanhada dos nomes completos de seus pais, dos padrinhos de batismo e até do sacerdote que a batizou. No entanto, faltam referências ao episódio de sua morte. (A esta altura, a morte de Francisca já é percebida como episódio-clímax da narrativa. É, por assim dizer, o que há de mais elementar em sua história. O ponto indispensável e aquele com que todos os narradores concordam, ainda que contem histórias que, algumas vezes, mal se assemelham umas com as outras. A morte de Francisca também foi o evento que desencadeou todas as narrativas e, de certa forma, justificou o aparecimento do culto). A versão, segundo informam seus autores, se baseia nas informações colhidas em documentos da Igreja Matriz do Menino Deus, em Aurora¹⁷. Estão registrados, na cópia mal impressa, o nome completo da jovem, dos pais, do padre que a batizou, dos padrinhos de batismo¹⁸ e o dia de sua morte. Sequer foi mencionado o crime. Talvez porque o mesmo já fosse suficientemente conhecido na cidade. Ao abdicar das fontes orais e se alimentar, quase exclusivamente de escritos, o manuscrito correu o risco de morrer de inanição.

Bem diferentes são as páginas que tratam do movimento de construção da nova capela. Estas, ao invés de se basearem em outros escritos e deles retirarem seus dados, se constituem como tentativa de criar um documento, um registro para uma história ainda não contada, cuja sequência de episódios sequer havia terminado. O *Livro de Tombo* faz as vezes de diário da construção do templo. Neste ponto, os narradores não se restringem apenas à *trama principal*, reconstituindo episódios paralelos que não tratam diretamente da construção da capela, mas que de alguma forma estão a ela relacionados. Caso da reza do terço, que não tardou em se transformar numa procissão, partindo do patamar da Igreja Matriz e percorrendo cerca de dois quilômetros e meio até chegar à Capelinha da Moça¹⁹.

É incerta a autoria de cada um dos textos do *Livro de Tombo*. Estes são assinados coletivamente, tendo por co-autores Mazé Gonçalves e Luiz Domingos de Luna, também professor. Maria Rosilange Santos Domingos, esposa de Luna, é creditada como

¹⁷ Por ocasião da pesquisa de campo em Aurora, procurei a secretaria da Igreja Matriz para localizar a documentação citada. No entanto, fui informado que não havia nenhum documento no qual se registrasse a existência de Francisca.

¹⁸ Paulo Gonçalves Ferreira e Josefa Gonçalves Pinto, parentes de Mazé Gonçalves e donos das terras onde a família de Francisca vivia.

¹⁹ No capítulo 3, retornarei e me deterei mais demoradamente aos episódios em torno da construção da Capela de Nossa Senhora dos Milagres.

“redatora” do manuscrito. Como é próprio dos diários, este também tem por base as memórias de seus autores. É neste sentido que o manuscrito está mais próximo das expressões orais da narrativa. A diferença reside na desconfiança que o escrito nutre em relação a sua fonte. Em sociedades antigas, muitas vezes, a principal função das escritas, iconográficas, era a de ser o suporte mnemônico para o narrador. Não à toa, os mercadores estiveram entre os primeiros a se interessar pelo invento. A relação entre escrita e economia se dá pela necessidade que esta última tem da precisão na transmissão de informações²⁰.

Michel De Certeau tomou a hagiografia por uma tentativa de conter a multiplicação e a variedade das narrações orais, sujeitas a variações de acordo com o narrador, de sua posição social, com o tempo histórico do proferimento, dos valores da comunidade, etc. Não seria difícil estender a tese do historiador de forma que ela pudesse se referir a uma característica própria da escrita: ao gravar, a escrita confere ao discurso uma possibilidade de sobrevivência, que a oralidade tinha menos condições de garantir. Afirmar que a escrita tenta conter, cercear e impedir a livre multiplicação e difusão do oral não pode ser tomado, exclusivamente, por uma ação negativa. Tal negatividade existe, no plano da intenção, de uma idealidade daquele que escreve; entretanto, no plano empírico, o caráter cerceador oferece ganhos para a manutenção da narrativa. Ele salva as histórias que os homens contam da brevidade de suas existências individuais e, mesmo, em sociedade. Quantas histórias não resistiram ao desaparecimento de seus autores? E, no entanto, sua tradição narrativa pode ser retomada a despeito da existência de narradores vivos. É o que se dá com o *Livro de Tombo da Capela de Nossa Senhora dos Milagres*. Seu objetivo não é outro senão a tentativa de salvar, da imprevisibilidade da memória, a história de Mártir Francisca e da nova capela para ela erguida. Teme-se o esquecimento. E foi esse temor que ajudou a escrita a conquistar um lugar de destaque na cultura européia, nos primeiros tempos da modernidade (Chartier, 2007: 9).

A versão que o manuscrito procura salvar do esquecimento é a que concebe Mártir Francisca não como uma personagem histórica que se preste a uma biografia, mas como a santa cuja existência não se dissocia do culto que se seguiu ao martírio. Nela, o culto é percebido como uma institucionalização de práticas devocionais, nem de todo permitido pela Igreja, nem reconhecido pelos devotos. Falo especificamente do movimento,

²⁰ Cf. *História da Leitura*, de Steven Roger Fischer (2006); e *O Roubo da História*, de Jack Goody (2008).

capitaneado por um conjunto de fiéis que trabalhou para erguer monumentos e constituir regras para as práticas de devoção coletiva (caso das procissões), inscrevendo-os na geografia e no tempo sagrados da cidade de Aurora. É importante fazer notar que o receio do esquecimento dos autores do *Livro de Tombo* provou ter certa coerência. Nas entrevistas e conversas com devotos realizadas durante o trabalho de campo desta pesquisa, observei que eles não guardavam na memória muitos detalhes das etapas do desenvolvimento do culto. Ainda que as transformações que o *Livro* registra sejam bem recentes, os fiéis tratam do tempo e das práticas como se estes sempre tivessem existido – conhecem a capela, a procissão e outros elementos descritos no manuscrito, mas não sabem precisar datas, nem lembram de marcos que ajudem a estabelecer uma história do desenvolvimento do culto.

O esforço para não deixar esquecer levou a uma extensão do manuscrito. Tal qual as hagiografias e as narrativas dos devotos, ele também se prestou à promoção do culto. Na inauguração da Capela de Nossa Senhora dos Milagres, em 27 de novembro de 1997, uma versão impressa da pequena biografia contida no *Livro de Tombo* foi reproduzida por meio de fotocópias. Exemplares desta versão foram distribuídos entre os presentes. É neste momento que também o manuscrito passa a integrar o fluxo da tradição que antes se realizava na oralidade e que, agora, incorpora novos meios e linguagens, promovendo diálogos entre elas.

Desta primeira hagiografia, reproduzida mecanicamente, restaram poucos exemplares. Um deles é guardado por Mazé Gonçalves, junto a outros materiais relacionados ao culto de Mártir Francisca que a devota mantém. Ainda que não se possa provar, é possível deduzir que a fragilidade do suporte tenha contribuído para seu desaparecimento. Sua substância também não deve ter contribuído para que se estabelecesse uma relação de empatia com o leitor. Com o aparecimento do livro *Paixão e sangue de Mártir Francisca*, de Rozanne Quezado, os devotos (também leitores e narradores da história da santa de Aurora) adquiriram uma versão escrita que marcou as expressões orais posteriores. Não é raro encontrar narradores que indiquem aquela referência ao curioso que tenta conhecer mais sobre a mártir. Uma série de fatores contribuiu para o desaparecimento de uma versão e a permanência de outra. Não se deve ignorar a autoridade livresca de que goza o escrito de Rozanne Quezado. Na condição de objeto, o livro se presta, inclusive, a servir de instrumento ritualístico que marca a

autoridade do narrador que o tem nas mãos (Zumthor, 1993: 280). Há, no entanto, uma explicação que parece ser mais simples e contundente. Ela está ligada à dimensão textual dos dois escritos e corresponde, justamente à oposição entre a informação e a narrativa.

Diz Benjamin:

A experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorrem todos os narradores. E, entre as narrativas escritas, as melhores são as que menos se distinguem das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores anônimos (Benjamin, 1994: 198).

A história contada *Paixão e sangue de Mártir Francisca*, livro que analisei em boa parte do primeiro capítulo desta dissertação, foi incorporada à tradição narrativa do culto. Dela se alimentou e, agora, a alimenta. Ainda que tenha uma natureza bem diversa das demais narrativas, ela é mais uma voz na correnteza da oralidade que banha o culto de Mártir Francisca de Aurora.

Mesmo que não se possa ignorar a importância e o impacto da introdução da escrita no fenômeno estudado, é necessário admitir que o culto em questão ainda é predominantemente mantido a partir das narrativas orais de seus devotos. Naquilo em que o manuscrito é pobre, o oral é rico; enquanto o impresso fixa, a voz multiplica, se transforma e se expande. A narrativa, que se insinuava no escrito, está por todo lugar nos relatos orais, onde a história vale mais que a precisão das informações²¹. É precisamente aqui que vamos encontrar mais pistas sobre a santificação de Francisca e o aparecimento da mártir do povo de Aurora.

2.3. *In medias res*

A expressão latina que dá título ao tópico tem o significado aproximado de “no meio das coisas” / “no meio dos acontecimentos”. Seu primeiro registro se encontra na *Ars poetica* (Arte Poética), de Horácio, e, como técnica literária, é empregada para nomear o recurso no qual o início da narração não coincide com o início temporal da ação, mas com um ponto médio do seu desenvolvimento. Os acontecimentos omitidos são retomados ao

²¹ Benjamin diferencia o historiador do cronista, associando este ao narrador. Ambos teriam pouca preocupação com o fato em si e a ordem dos acontecimentos, concentrando-se no sentido que encerra a história contada (Benjamin, 1994: 209).

passo que a história avança, por meio de analepses (ou *flashbacks*). Tomo esta ideia, em meio da interpretação do fenômeno de canonização, por acreditar que ela pode contribuir para que algumas questões que se impõem ao pesquisador sejam compreendidas.

A tradição, com exceção dos casos em que esta é inventada, é um fenômeno que se apresenta *in media res*. A prática de narrar a história de Mártir Francisca, para promover suas graças e louvar sua fidelidade aos fiéis, já existia quando cheguei à cidade, em 2004. Já existia ainda antes, quando apareceram as primeiras versões escritas. E continua a existir, independente de não ter uma pureza ideal (que, em verdade, jamais deve ter existido). A passagem de jornalistas, intelectuais e curiosos é bem conhecida dos devotos, bem como as versões escritas, frequentemente citadas como detentoras de autoridade sobre o que se narra.

A tradição da narração oral é particularmente importante para o culto de Aurora. É, pois, a palavra que o torna público e que permite que as graças da Santa sejam promovidas. Isto ficou claro no trabalho etnográfico. A observação não se concentrou apenas nas narrativas. Seria mais correto afirmar terem sido estas a saltarem aos olhos, bem diante do material que se conseguiu por observação, vivência e registros fotográficos. O culto de Mártir Francisca poderia passar despercebido mesmo a um observador atento, caso este não tivesse a oportunidade de conversar com um de seus devotos (ou, ainda, o número certamente maior, daqueles que conhecem alguém que conseguiu uma graça na capelinha da moça). Por fim, tornou-se claro ser a narrativa um dos pilares de sustentação do culto – numa versão menos ordeira e mais eficiente da “promoção” que De Certeau creditou às hagiografias.

De tão difundida em Aurora, a história de Mártir Francisca tem o poder de transformar devotos e não devotos em narradores. Basta perguntar às pessoas que residem na cidade. Seguramente, a maioria delas vai afirmar já ter ouvido a respeito e, caso não saibam “contar direitinho”, indicarão um narrador mais experiente. Este será um membro mais velho da família. As respostas apresentarão variações. A história não será *a mesma* – ela se molda de acordo com o tempo, o espaço, o narrador, seus interesses, dentre muitas outras variáveis que seriam difíceis enumerar. É este vasto território que se descortina para exploração. Apesar da falta de unidade dos discursos, nele é possível localizar regiões que encerram alguma semelhança entre si. Um modo de localizá-las, valendo-se de uma

abstração necessária à análise, é tomar determinados grupos por comunidades narrativas, partindo da semelhança de seus discursos. Não se deve tomar as comunidades narrativas como conjuntos fechados, ainda que seja útil para pesquisa. O que se vê – e que será levado em conta – são existências independentes, mas em planos diferentes. Em outros planos, são mais frequentes as intercessões. Para ilustrar a advertência, damos o exemplo do narrador que se localiza na comunidade narrativa dos devotos, deduzida por oposição àquela que reúne os não-devotos. Este mesmo narrador pode pertencer a uma comunidade narrativa que se constitui a partir de seu grupo familiar ou de qualquer outro agrupamento com quem compartilhe memórias (Halbwachs, 2006: 34-35).

Optei por trabalhar com três comunidades narrativas, nas quais há pouco intercâmbio de componentes. A proposta se coloca a partir de uma situação de tensão observada no culto. A primeira destas comunidades já foi introduzida aqui, consiste naquela que agrupa os devotos envolvidos na organização do culto, movimento marcado pela construção da Capela de Nossa Senhora dos Milagres, pela invenção de tradições (Cf. Capítulo 3) e pela aproximação com o clero da Igreja Católica. A segunda é constituída por membros da família Ricarte, que há três gerações cuidam da Capelinha da Moça e, quando do aparecimento de um movimento organizador no culto, se recusou a entregar as chaves do pequeno templo e de participar das ações renovadoras. Por fim, uma terceira, que poucas relações mantém com esta tensão, mas que, do ponto de vista do conteúdo da narração, se contrapõe aos dois primeiros grupos. Falo daquela comunidade que agrupa familiares de Francisca, que conviveram com a jovem. Este último grupo, aparentemente muito diferente dos anteriores, tem a função de ser o contraponto às narrativas que falam do culto hoje.

As narrativas que aqui tomo por objeto de análise foram colhidas em duas passagens por Aurora, no ano de 2004. Em nenhum dos casos, o registro se deu a partir de uma narração espontânea, em que a história é contada não apenas para informar quem a desconhece, mas para divulgar a Santa em que se acredita. Ainda que a história surgisse nas conversas, tão logo o interlocutor era noticiado das intenções do pesquisador na cidade, para se chegar a quadros narrativos mais amplos foi necessário o uso das técnicas de entrevista. Partí de um questionário semi-estruturado, em que algumas perguntas-guias eram feitas a todos os entrevistados e complementadas com outras, compostas a partir das declarações do mesmo. As questões giravam em torno de dois pontos (que não raras vezes

se tocavam durante a resposta): primeiro, se perguntava a respeito dos acontecimentos – *você sabe contar a história dela?*; em seguida, questionava-se acerca das práticas devocionais – *é verdade que o povo faz promessas para ela?*.

Tal procedimento provoca uma transformação na configuração das narrativas. Na entrevista, o narrador encontra um interlocutor ativo que, com frequência, altera o curso da história. Não de maneira direta, assumindo ele mesmo a função de narrador ou, ainda, adicionando detalhes, mas evocando episódios e personagens. A intervenção faz com que o curso da narrativa seja acidentado, com o narrador sendo obrigado a parar aqui e ali para discorrer acerca de temáticas paralelas ou explicar passagens que acabara de contar. As funções desempenhadas pelos narradores, portanto, vão além daquela dupla, essencial, que este exerceriam fossem quais fossem as circunstâncias em que contassem suas versões da história. Reuter lembra que,

Em todas as narrativas, o narrador, pelo próprio fato de contar, assume duas funções básicas: a função narrativa (ele conta e evoca um mundo) e a função de direção ou de controle (ele organiza a narrativa, na qual insere e alterna narração, descrições e falas de personagens). (Reuter, 2002: 64)

Das funções elementares que Reuter estabelece – fazendo a ressalva que estas não se manifestam de forma pura em narrativas concretas e que, com frequência, se imbricam –, todas figuram nas falas que aqui são evocadas. São elas, as funções comunicativa, metanarrativa, testemunhal, modalizante, avaliativa, explicativa e generalizante ou ideológica²². E, se algumas destas funções passam a serem desempenhadas pelos narradores ouvidos, me parece acertado creditar, em parte, a existência de um entrevistador a exigir que assim o fosse. A exigir que, mais que um contador de histórias, o narrador fosse, também, um intérprete daquilo que conta.

Não concebo a intervenção do pesquisador de maneira negativa. É, antes, uma adição. Uma nova variável que será preciso considerar. Afinal, algumas manifestações se devem, fundamentalmente, à aparição de um elemento estranho ao culto. É o caso da tensão entre os grupos que disputam o domínio simbólico sobre a Capelinha da Moça. As rixas, as acusações de um lado e de outro, não poucas vezes tinham a intenção de convencer o

²² A descrição das características de cada uma das funções desempenhadas pelo narrador figura entre as páginas 64 e 68 da obra de Reuter (2002). Aqui, optei não aprofundar cada uma delas, já que no momento da apresentação dos relatos serão citadas para definir suas estruturas.

entrevistador dos defeitos do outro. De um lado e de outro, ouvi recomendações para me afastar desta e daquela pessoa, acusadas de serem donas de um discurso pouco confiável.

Por traz da intervenção, havia o interesse em acessar dados que, de outra forma, não viriam à tona na fala do narrador. Foi esta intenção que guiou as questões formuladas, que precisavam, no entanto, respeitar os tênues limites que separam o discurso de um e de outro. Ainda que saiba da impossibilidade da objetividade, pautei a construção das questões por um posicionamento distanciado do narrador, de forma a não completar suas histórias ou interpretá-las: diante de lacunas, era pedido que ele mesmo recompusesse o tecido narrativo que oferecia à apreciação.

Tanta preocupação com a narração não foi à toa. Esta pode ser explicada de duas maneiras: uma, ampla, dizendo da própria natureza da pesquisa; outra, restrita, intimamente ligada ao objeto em questão e à maneira que pareceu mais correta para interpretá-lo. No primeiro caso, aproximo a interpretação sociológica das teorias da literatura e de algumas linhas da pesquisa antropológica, que têm afirmado cada vez mais a centralidade cultural da narrativa. Para estas,

As histórias (...) são a principal maneira pela qual entendemos as coisas, quer ao pensar em nossas vidas como uma progressão que conduz a algum lugar, quer ao dizer a nós mesmos o que está acontecendo no mundo. (Culler, 1999: 84)

Desta perspectiva, se aprende a utilidade do estudo da narrativa para se conhecer os valores segundo os quais determinada sociedade constrói seu mundo. Não por acaso, tanto na sociologia como na antropologia, as “literaturas” (escritas e orais) serviram como objetos de análise para ilustrar teorias²³.

No que toca a especificidade do objeto aqui estudado, a narrativa se relevou como o percurso mais fácil para se chegar à resposta da questão *como se constrói uma santa popular?*. Além de estar intimamente ligada às demais práticas devocionais do culto (as quais, as fontes fazem menções com frequência), a narrativa ainda se apresentava como um território em que o pesquisador e o narrador poderiam experimentar uma proximidade que dificilmente seria alcançada de outra forma. É precisamente na narrativa que um

²³ Para citar apenas dois casos, caros a esta pesquisa, lembro do clássico *Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício*, de Marcel Mauss e Henri Hubert, que se valeu das literaturas védica e bíblica; e os quatro tomos do projeto conhecido como *Mitológicas*, de Claude Lévi-Strauss, que tem por objeto centenas de lendas e mitos de sociedades nativas das Américas.

compreende melhor o outro, devido a este “impulso humano básico do ouvir e narrar histórias” (Culler, 1999: 85), a que chamam *competência narrativa* e, segundo a qual, temos a capacidade natural de compor e organizar histórias, bem como de decodificá-las e avaliar o efeito da estrutura empregada. Levando em conta as narrativas ouvidas em Aurora e consideradas para esta análise, há ainda que se considerar as tendências dos devotos discorrerem sobre o culto à medida que contam a história deste. Ao falar de Francisca, refletem sobre sua santidade; ao falar das práticas de devoção, pensam nestas em relação àquelas geridas ou sancionadas pela Igreja Católica.

2.4. O coro dos fiéis

2.4.1. O discurso amoroso

De tal forma difundida em Aurora, a história de Mártir Francisca tem uma multidão de narradores. Tradição oral, ela passa dos mais velhos aos mais jovens e, em cada narrador, encontra sua própria forma. As variações de um a outro muitas vezes dizem respeito à própria performance do narrador. Há quem adicione episódios, dê explicações e confira uma carga dramática capaz de sensibilizar quem ouve. Deste “corpus” de narradores, duas em especial se destacam. Não propriamente pela forma que narram, mas pela própria matéria do que narram. Ouvir as aposentadas Francisca Ferreira da Silva e Maria Julia Ferreira é a garantia de conhecer uma *outra* história de Mártir Francisca, com uma organização sensivelmente diferente do que se está acostumado a encontrar (e que o livro de Rozanne Quezado exemplifica bem). Elas são, respectivamente, prima e irmã da moça morta por Chico Belo. Com ela conviveram e lembram de detalhes circunstanciais do assassino e da jovem, bem como dos eventos que ataram seus destinos.

Encontrei Dona Nininha (apelido de Francisca Ferreira) em uma tarde, no armarinho que mantém no centro de Aurora²⁴. Perguntada sobre o parentesco com a “mártir”, ela confirma. No começo, demonstrou pouco interesse pelas perguntas. Talvez com a intenção de livrar-se de uma conversa indesejada, de vista, recomendou o livro de Rozanne Quezado. “Tem um livro aí que conta a história dela, você sabia? Pois então, lá,

²⁴ Entrevista realizada em Aurora, dia 09 de setembro de 2004.

eles contam tudo bem direitinho. Eu não tenho ele aqui, tenho em casa, mas é fácil de você achar, porque na época que ele saiu, distribuíram foi muito aqui em Aurora”, contou. Reconhecendo e reafirmando a autoridade do livro, Dona Nininha cedeu aos poucos. Disse que não tinha “muita coisa para contar”, mas que por conta da insistência contaria o que pudesse.

Dona Nininha conta a história de forma apressada e dá poucos detalhes. No entanto, demonstra um conhecimento raro no conteúdo da versão escrita e faz questão de apontar “umas coisas erradas”. “Tá lá, mas não aconteceu daquele jeito não. E a minha história é mais verdadeira que as outras. Eu sô prima, então eu sei!”, afirma, revelando a maneira como concebe sua narrativa. Diz que lembra bem da prima, “uma moça morena, calma”, mais jovem que ela um ano. Comenta ainda sentir saudades – “faz muito tempo que aconteceu (a morte de Francisca), mas a gente quer bem e sente falta, né?”. Ao falar da saudade, Dona Nininha fala do túmulo de Francisca, que ainda está no cemitério. “Eu fui lá umas vezes, mas já faz tempo”, conta. Dona Nininha sabe da fama que a prima tem: “o povo diz que ela faz milagre, mas eu mesmo nunca fiz. O povo diz que ela é santa. Pode ser que seja, mas eu não sei. E eu acho é bom... ter uma santa na família (risos)”.

Ainda que tenha convivido com a prima, brincado com ela na infância, e ter se dito muito “amiga” dela, a versão de Dona Nininha partilha um traço recorrente nas narrativas dos devotos de Mártir Francisca. Como estes outros narradores, ela conta alguns episódios da vida de Francisca, não diretamente associados ao relacionamento com Chico Belo ou a sua morte, mas concentra-se, sobretudo, nesta última. É aí que se alonga mais na conversa, que narra com mais detalhes e, não raro, com uma evidente preocupação dramática – visível na performance que envolve movimentos bruscos com o corpo (caso da faca imaginária do narrador, que incorpora Chico Belo e a desfere no ar, como se atingisse o corpo da santa), faz careta quando fala do sofrimento dela. “Av’ Maria!, que deve de ter sido sofrimento demais. Ele matando a pob’izinha que num tinha como se defender dum cab’a daqueles”, fala.

Entretanto, como afirmei anteriormente, a narrativa de Dona Nininha guarda diferenças significativas das demais. A primeira diferença evidente é a posição em que esta se coloca como narradora. Se a fórmula mais comum é atribuir o que se está contando “ao que o povo diz” ou, ainda, ao que o pai, a mãe ou alguém que viveu “naquele tempo”

contava, no caso da narradora, são suas memórias pessoais que surgem para validar o discurso. Dona Nininha valoriza o fato de ser uma testemunha privilegiada, senão do crime em si, mas da própria existência de Francisca.

No que diz respeito a episódios e elementos específicos da hagiografia de Mártir Francisca, destaca-se o tratamento que ela dá à figura de Chico Belo. “Ele era um rapaz normal. Ninguém imaginava que ele pudesse fazer uma coisa daquelas com ela. Se a gente imaginasse, num deixava ele chegar perto dela, né?!”, conta. Dona Nininha descreve o assassinato da prima assim para refutar as versões de que ele seria um homem muito violento – como o personagem vilanesco das versões escritas da história. “O povo diz que tinha essa história... de que ele matou um cavalo numa raiva que teve. Mas aí eu não sei! Então num posso dizer que é nem verdade, nem que num é”, continua ela, na definição de Chico, evocando um episódio que, em geral, é citado para descrever o destempero do assassino de Francisca. Dona Nininha se concentra e, em meio aos pensamentos, lembra mais um detalhe de Chico Belo. “Lembro direitinho do cavalo dele. Era branco. Branco pintado”, disse.

A narradora, sobretudo, insiste nos detalhes “errados” que se ouve na cidade sobre o dia da morte de Francisca. “O pessoal diz que ela ficou na praça depois da missa. C’um sol quente daquele de mêi-dia?! Ela ficou foi na casa duns parentes... Ou foi duns amigos do pai dela?... Num lembro se era, era a casa de uma tia dela, que morava no mêi do caminho... Num seu direito! Mas foi uma coisa assim: ela ficou na casa dum povo conhecido, esperando o sol esfriar”, conta, revelando o que julga importante nesta parte da história. Dona Nininha explica que, naquela época, as visitas “às vezes se arranjava’ por lá” (referindo-se a possibilidade do visitante ser convidado à refeição pelo dono da casa), tentando elucidar o motivo que teria levado a jovem a se deter depois da missa. Afinal, as testemunhas ouvidas são unânimes ao localizar o horário do crime no começo da tarde. A prima não sabe com precisão o horário da morte de Francisca, mas acredita ter sido “uma três horas (15 horas). Lá em casa, a gente só foi saber umas cinco (17 horas)”, recorda, dando pistas da rápida difusão da notícia do crime.

Há ainda outro episódio, ouvido na cidade, que Dona Nininha decreta como falso. Falo das versões segundo as quais Francisca teria tomado um caminho diferente do habitual naquele dia. De acordo com estes narradores, havia dois caminhos que poderiam

levar a jovem até o sítio onde morava. Um, segundo estes, mais longo, seria o que Francisca tomou aquele dia; o outro seria o que acompanha a linha ferroviária que passa pela cidade, por trás da Igreja Matriz. Este seria mais curto, “o caminho dela”, como dizem, assegurando ser este o trajeto que Francisca fazia quando ia à cidade e de lá regressava. “Num tem isso não. O caminho dela era aquele ali mesmo, [em] que ele matou ela. Num era pelos trilho’ não, que se fosse ela dava era uma volta maior pra chegar em casa. O povo fala essas coisa sem saber direito se é ou se num é”, desdiz a prima.

Dona Maria, irmã mais velha de Francisca, partilha esta característica da narrativa testemunhal. Ao contrário da prima, no entanto, ela não poupa palavras para falar da irmã. Curioso que, assim como Dona Nininha e muitos outros narradores da cidade, Dona Maria também mostra reverência à palavra escrita. No primeiro encontro, ocorrido na casa de um de seus filhos, localizado a seis quilômetros do centro de Aurora, ela também resistiu à ideia de dar uma entrevista sobre o tema. Primeiro diz que não quer falar, que não tem “nada para falar”. Um filho que reside em Fortaleza, conta, a havia aconselhado a não dar mais entrevistas sobre o tema. “É besteira falar dos mortos. Mexê nessa história não faz bem”, repete os argumentos que ouviu. Aos poucos, por interferência dos filhos e netos que moram em Aurora, ela cede: “a história dela é aquela (que está no livrinho). É a mesma que posso contar hoje, do mesmo jetim. Mas se você quer que eu conte...”.

Assim como seu pai, a narradora nasceu em Cajazeiras. Ainda criança de colo, foi morar com a família em Aurora. Lá nasceu Francisca, quinta filha de uma família de treze rebentos, dois anos mais nova que Dona Maria. Quando meninas já crescidas, as duas se ajudavam no trabalho de casa. A primeira coisa que o livro não conta – e que peço para Dona Maria contar – é sobre o jeito de Francisca. A narradora começa pelo aspecto físico. Descreve então uma menina não tão magra (“normal”), pele alva, de olhos negros e cabelo crespo. “Eu ainda não esqueci do jeito dela, dos traço’ dela. Ela não usava batom, não usava esmalte, ela não usava roupa curta. Ela não dançava, num tinha uso nenhum [se refere à vaidade]. Era uma moça muito calma, né? A viagem que ela fazia era p’ra renovação, p’ra missa”, conta Dona Maria. “O pessoal de antigamente era diferente desse de hoje, meu fi”, compara. Aqui ela já abre espaço para falar dos costumes e valores que partilhava com a irmã, a quem era “muito apegada” e com quem jura nunca ter brigado.

Quando falou da formação moral de Francisca, Dona Maria não a diferenciou da que ela mesma recebeu dos pais. Estes, de acordo com ela, eram rígidos. O pai, no entanto, é descrito como um homem amoroso, abastémio, que em raras ocasiões dava liberdades às filhas e era repreendido na sequência pela esposa. As meninas não usavam batom, brincos (ainda hoje, Dona Maria não tem as orelhas furadas), nem podiam dançar em festas. Ainda assim, Dona Maria diz que elas não eram o que o povo chama de “beatas”, referindo-se às mulheres que mantêm uma relação estreita com a Igreja e lá são vistas com frequência. “A gente era normal. Nem gostava demais, nem desgostava (de ir à Igreja). Naquele tempo, o canto que tinha pra gente sair era a Igreja... então a gente gostava”, conta.

Dona Maria concorda com a prima quando descreve Chico Belo antes de cometer o crime. “No tempo que eles ‘tavam p’ra casar, ele era uma pessoa direita, nunca faltou com o respeito”, lembra. O mesmo episódio comentado por Dona Nininha, a respeito de o homem ter matado um cavalo que o derrubou, ganha uma nova posição na cronologia dos fatos. Segunda ela, tal história só chegou aos ouvidos da família após Chico ter cometido o crime.

Ainda segundo Dona Maria, o noivado de Francisca e “Chico de Belo” (como ela o chama) havia acabado pouco tempo antes do assassinato, por decisão do rapaz. Sua versão para a razão do rompimento é diferente daquela do livro de Quezado e da maior parte das versões orais. A narradora conta que seu pai reuniu os noivos das duas filhas – Francisca e a própria Maria Júlia. O homem informou aos rapazes que não teria como casar duas filhas naquele mesmo ano. Em seus planos, em 1957, Maria subiria ao altar com o noivo, por serem mais velhos; no ano seguinte, seria a vez de Francisca e Chico. Conta a irmã de Francisca que Chico não gostou do que ouviu. Ele disse: “pois, se for pra mode casar só ano que vem, me dê minha aliança (de volta). Eu num caso mais não”. “Foi ele mesmo que acabou (o noivado) nessa hora”, declara Dona Maria, marcando o fim do noivado e o começo de uma perseguição que só acabaria com a morte da moça.

Na história que Dona Maria conta, há um episódio que pode ser visto como a primeira tentativa do ex-noivo de matar Francisca. Certo dia, quando a jovem estava lavando roupa no rio, Chico de Belo apareceu com uma peixeira na mão. Ela fugiu para casa, onde se encontravam apenas a irmã e seus irmãos mais novos. O pai de Francisca não estava na cidade, já que tinha ido a Assaré visitar um filho que havia casado, e só estaria de

volta em “quatro ou cinco dias”. Quando Francisca chegou em casa, foi socorrida pela irmã, que a deu uma “garapa de açúcar” para beber, até que ela conseguisse se acalmar e contar o que a havia assustado. Chico de Belo passou para um lado e para o outro, em frente da casa. “Naquele dia, eu fiquei com medo dele entrar lá e matar ela. Era ele todo tempo, de um lado pro outro. Vu-vu”. Dona Maria mandou “um menino chamar seu irmão mais velho, que trabalhava em um engenho perto dali. Ele mandou outro recado de volta pela criança: “diga p’ra nenê a Aninha que eu não posso sair daqui agora”. Quando a resposta chegou, Chico de Belo já parecia ter ido embora. Mas o receio de que ele retornasse levou as duas a deixarem a casa. As duas irmãs atravessaram o Rio Salgado a nado, para chegar a casa de Seu Toim, “cumpade de papai”. “A gente botou as roupa e as chinela numa lata de querosene e atravessou nadando”, conta. “(Ele) disse que ia matar ela, que não ia dar o gosto dela casar com outro”. “Aí ela ficou presa, oito meses”, relembra Dona Maria, sem dar detalhes de como a família soube da ameaça.

Depois disto, Francisca teria passado alguns meses sem sair de casa. “(Ela) só ia pra missa se fosse com o pai ou com um irmão mais velho. (...) Num sei o que deu em papai e mamãe que deixaram ela ir pra missa naquele dia”, relembra. Pelo que lembra do dia, Dona Maria acredita que Francisca tenha morrido próximo ao meio-dia. Do instante da morte, conta pouco. Diz que a moça voltava para casa acompanhada de dois irmãos mais novos, um de 15 anos, outro de 13 anos. Quando desciam a ladeira que precede o alto onde hoje se encontram as capelas, Francisca olhou para traz e viu o ex-noivo cavalgando em sua direção. Quando se aproximou dela já trazia a peixeira na mão. “Ai deu 13 peixeradas nela! Foi lá na ladeira... que ele começou a furar ela...”.

Após relatar este episódio, Chico sofre uma transformação completa. Ele é o mentiroso, que finge estar louco para escapar da prisão: quando Chico chegou preso na delegacia da cidade “[ele] tava se fazendo de doido. Conversando besteira que nem maluco”; e o alcoólatra e “valentão” que regressa à cidade após anos de prisão: “Ele ia pra Aurora bem. Mas quando vinha de lá pra cá, vinha bêbo, querendo bater no povo, querendo obrigar os menino’ a comer pacote de sal”. “É tanto que quando (ele) morreu, o povo levantou os braço pra cima, dando graças a Deus. Porque ele era violento”. “Deus é tão justo que ele se acabou foi pela mão dos outro, (e) não pela mão dos meus irmão””, comenta Dona Maria.

Os irmãos de Francisca ainda procuraram vingar a morte de Francisca. Naquela noite, rondaram a cadeia onde Chico de Belo estava preso, “mas só viram os pés [dele]”, explica Dona Maria, que supõe que, caso os irmãos tivessem sido bem sucedidos, ele teria sido morto a tiros. A ação se deu às escondidas do pai, que, ao descobrir, conversou longamente com os filhos para fazê-los esquecer o plano e entregar a punição à justiça de Deus. Em todas as narrativas nas quais figura, Manoel Pedro é descrito com um homem muito pacífico. “Ele saía de casa quando iam matar um porco, para não ver a cacetada na cabeça do bicho”, ilustra Dona Maria. Esta imagem ajuda a compreender o homem que nada fez contra as investidas do ex-noivo da filha, que acabou por matá-la.

Sobre a santidade da irmã, Dona Maria disse ter “fé, e muito. Só não sei se ela é santa. Aí é Deus é quem sabe”. À época da entrevista, a narradora afirmou ter feito três promessas para Mártir Francisca, tendo sido válida nas três ocasiões. Também é significativo seu comentário sobre a morte da irmã: “do jeito que ela se acabou... se ela não se salvou, ninguém se salva mais não”.

2.4.2. Tradição familiar

A morte de Francisca marcou uma mudança radical na vida de Dona Maria. Seus pais, muito abalados com o fim trágico da filha adolescente, resolveram deixar Aurora. A narradora não lembra exatamente o dia ou o mês, mas garante que já em 1959, a família partiu, para se fixar em Assaré. Maria ficou com o marido e só deixou a cidade, em 2003; nesta época, já viúva, ela foi morar em Juazeiro do Norte, onde residia um de seus filhos e o neto.

O pai, Manoel Pedro, deixou um marco antes de abandonar o doloroso lugar onde havia vivido os últimos 20 anos. Poucos dias após a morte de Francisca, a família ergueu um cruzeiro à beira da estrada, semelhantes aos que ainda hoje margeiam as estradas em todo o país. Após se fixar em Assaré, Manoel Pedro continuou a visitar Aurora, a filha que ali vivia e o túmulo daquela que havia sido morta. Numa dessas visitas à cidade, ele manifestou o desejo de construir uma pequena capela para a filha. Aqui, a narrativa de Dona Maria encontra a de Valnice Ricarte²⁵. É ela que cuida da capelinha da moça, com os

²⁵ Entrevista realizada em Aurora, dia 09 de junho de 2004.

filhos e netos. Conta sua versão da história em casa, cercada pela família. Os filhos Ediam e Hiolanda, além do sobrinho Degival, ouvem a velha senhora narrar o que sabe daqueles tempos. Aqui e acolá, os jovens intervêm, dando mais detalhes e demonstrando que a narrativa oral fez a história circular na família.

Segundo Dona Valnice, o lugar escolhido pelo pai de Francisca para construir a capela foi sobre a cova que abrigava os restos mortais da moça. A ideia teria sido demovida pelo padre de então que proibiu a família de “cavar a terra” onde o corpo estava enterrado. É possível que a tal capela também se destinasse a ser um jazigo, para enterrar os mortos da família. O projeto de dimensões reduzidas (já que o lugar da cova não ocupa um espaço grande no cemitério) foi levado para outro lugar: sobre o cruzeiro que a família havia deixado ali antes de partir.

As dimensões da construção eram modestas – ainda menores que as atuais, que não excedem os quatro metros de fundo, três de largura e dois e meio de altura. Manuel Pedro ergueu o pequeno templo com as próprias mãos, tendo uma cruz de madeira em seu interior. Fez o acabamento cobrindo os tijolos e telhas. Pintou de branco e deixou uma lamparina de querosene para iluminar seu interior. Por fim, colocou uma porta de madeira, para manter o lugar limpo e afastar visitas indesejadas dos animais que vivem no matagal vizinho. Terminado o serviço e preparada a viagem, Manuel Pedro procurou um de seus amigos, José Avelino Ricarte, a quem entregou a chave e pediu que fosse o guardião da capela que havia erguido em memória da filha morta.

O amigo recebeu a chave da capela e prometeu que os cuidados com a capela ficariam a cargo de sua família. A promessa não foi quebrada e transformou-se em tradição para a família Ricarte. José Avelino passou a responsabilidade para seu filho, Paulo Ricarte, que cuidou da capela com sua esposa, Valnice. Paulo, lembra o filho Ediam, dizia que quando morresse os filhos deveriam cuidar do lugar e honrar a promessa que ele havia feito ao pai. É a família, que ainda hoje cuida do lugar²⁶, mantendo-o limpo e tirando de lá os ex-votos que o cupim já atacou.

Os Ricarte conhecem bem o lugar onde o templo se encontra, localizado a cerca de 1 km da casa onde Valnice mora com os dois filhos. Quando ela conta os episódios

²⁶ Como veremos mais adiante (cf. 3.3.4. A Capela de Nossa Senhora dos Milagres), a administração da Capelinha da Moça nas mãos dos Ricarte causará algum desconforto entre outras personagens do culto. Hoje cuidam do lugar, principalmente, Valnice Ricarte, mulher de Paulo, e seus filhos Hiolanda e Ediam Ricarte.

envolvendo a morte de Francisca (que diz não ter presenciado, mas que “ouvi(u) do povo que viu”), todos dão detalhes envolvendo marcos do terreno. Dona Valnice lembra de como era a estrada na época: “aquilo tudo era só mata fechada! Passava quase ninguém por lá”. Com esta descrição, ele fala da *estranha* escolha de Francisca em tomar aquele caminho para chegar em casa. O restante da família da jovem teria seguido pela margem do trilho; Francisca, resistindo às insistências destes, tomou a outra estrada, com dois irmãos menores. “Nesse dia até que tinha gente indo por ali, que a missa tinha sido grande”, conta a narradora.

Na versão de Dona Valnice, Chico Belo apareceu de repente e golpeou a ex-noiva com uma faca. Ferida, ela teria escapado de suas mãos e tentado fugir por uma cerca. “Mas ele era mais rápido, que era hõmi. Pegou ela assim pelos cabelo’. Uns dia depois que ela morreu, ainda ficou cabelo na cerca”, relata. “Teve um rapaz lá que disse assim: ‘se você continuar a matar ela, eu te dou um tiro’. Mas ele num ficou com medo não. Respondeu que não fosse por arma, porque arma ele também tinha”, conta. Perguntada sobre a reação do homem diante da resposta do assassino, Dona Valnice disse que “ele num trazia nem uma (lâmina de barbear) *Gillette*, que ele vinha era da missa”. Hiolanda conta que, entre as testemunhas, havia uma que poderia ter acudido Francisca: “tinha um homem lá que tinha uma espingarda. Ele viu tudo, mas num teve coragem de fazer nada”. “Ele tremia mais que vara verde!”, intervém Degival, que sequer havia nascido à época dos acontecimentos.

Sem ninguém para impedi-lo, Chico continuou a golpear Francisca. Quando pensou já tê-la matado, deixou o corpo cair de suas mãos; deu às costas, seguiu e foi pegar seu cavalo. “Mas ali ela disse, deitada no chão: ‘volte p’ra me matar! ...que eu ainda num morri”, conta Dona Valnice. Chico retornou e a esfaqueou mais uma vez e, desta vez, Francisca não respondeu. “Quando ele matou ela, o pessoal pensou que quem tinha morrido era minha mãe (Adalgiza, irmã de Valnice)!”), conta Degival.

“Eu conhecia ela... mas só de vista. Porque a gente morava longe...”, conta a narradora, que tinha a mesma idade da moça morta pelo ex-noivo. E foi uma moça da mesma idade que Dona Valnice viu caída no chão, morta à sombra do pé-de-pereiro. Ela não foi uma das testemunhas do crime, mas esteve entre as primeiras pessoas que chegaram ao local, antes mesmo do corpo ser levado à cidade. “Eu vi ela... vi lá, com os fato

(intestinos) de fora e a cabeça partida em duas banda. (...) Foi sofrimento demais que ela sentiu. Eu acho que Deus santificou ela naquele dia mesmo”, conta. A cena a impressionou muito. “Foi o crime mais fei’ daquela época... Ninguém nunca que tinha visto um negócio daquele aqui, em Aurora”. A violência do crime reaparece em outro momento da história que Dona Valnice conta. Em sua versão, ao ser preso, Chico teria dito aos policiais que não se arrependia de ter matado a ex-noiva. “Ele disse que só sentiu um golpe que deu nela! Que foi aquele que ele deu nela, que atravessou o corpo dela, que chega ele sentiu o cabo da faca encostar nas costa dela”, cita a narradora, sem a necessidade de ter presenciado o depoimento para assegurar a veracidade do que acabara de narrar. Diferente da prima e da irmã de Francisca, Valnice Ricarte não restringe sua narração aos eventos que presenciou. Seu discurso fala do que ela viu, do que lhe contaram à época e de eventos que se popularizaram muito tempo depois.

É assim que ela transformou o delegado em um personagem que se vale de procedimentos muito particulares. Conta Valnice que, ao chegar ao local do crime, o delegado teria colocado uma “prata” (moeda) na boca de Francisca. A narradora explica que, segunda crença “do povo daquele tempo”, isto serviria para deixar o criminoso “areado”. A moeda na boca da morta, detalha Valnice, não permitiria o criminoso fugir. “Ele prometeu que os dois (a vítima e o assassino) ia entrar era junto na cidade”, conta. Não é difícil encontrar referências a este mesmo costume a outros relatos de assassinatos no Sertão. Ele remete à moeda paga ao barqueiro Caronte, personagem da mitologia grega responsável por levar os mortos a atravessarem o Aqueronte, rio que leva à Mansão dos Mortos (Carvalho, 2002: 17).

Dona Valnice descreve Chico Belo como um homem frio: “tinha que ser, né? P’ra planejar e matar a pobrezinha do jeito que fez”. A frieza do personagem é ilustrada pelo episódio de sua chegada à cidade, após ser preso pelos policiais. Conta a narradora que Chico Belo “entrou na cidade de cabeça erguida”, encarando a multidão revoltada que se concentrara na Praça da Igreja Matriz. O número de pessoas nas ruas naquele dia ainda hoje impressiona a narradora, que o compara aqueles que iam ao encontro das missões de Frei Damião. No relato, a arrogância se amplia na tentativa frustrada de linchá-lo. Arrogância também no trato destemido com os policiais e com a família, que, segundo Valnice Ricarte, teria entrado na delegacia e recebido a autorização do delegado para “vingar a morte” da

jovem. “Os irmão’ dela só fizeram baixá a cabeça, e o cab’a só olhando p’ra eles. Ele num tinha medo de nada não”.

Como outros narradores, Dona Valnice não esconde a reprovação por a família de Francisca “num tê dado o troco”. O pai e os filhos homens, para ela, deixaram de *fazer justiça*, que, aqui, não é outra coisa senão punição. Justiça que, como o ditado popular, tardou, mas não falhou. E teria sido executada através da punição divina, pelas mãos de um pistoleiro de Juazeiro do Norte, que matou Chico.

2.4.3. Expansão da narrativa, expansão do culto

Além das narrativas que se ocupam da santificação de Francisca, há aquelas que se concentram na solidificação deste “status” sagrado. Mazé Gonçalves e Luís Luna²⁷, autores do manuscrito *Livro de Tombo da Capela de Nossa Senhora dos Milagres* concentram seu discurso em outro momento da existência da Mártir. Particularmente quando está já é tida por santa. A história que se conta é mais do culto, que da personagem que o justifica.

Ambos afirmam que conhecem a história desde muito novos. “Eu lembro, quando ainda era menina, de ouvir o povo dizendo que ia lá, na capelinha, rezar p’ra ela, pedir as coisas p’ra ela”, conta a narradora. Luna segue o mesmo caminho: “ela tem uma história muito conhecida na cidade. O caso ficou muito famoso na época, porque não existia esse tipo de crime por aqui. Aurora, naquela época, era uma cidade pacífica”. Não é a toa que os dois afirmaram ter se valido do que recordavam como fonte para escrita do *Livro*. “Até porque, se a gente não se lembrasse de nada, nem tinha essa capela nova, não tinha devoção, não tinha nada”, conta Luna.

Quando entrevistada em sua casa, Mazé é econômica em sua descrição da morte de Francisca: “o que eu sei é o que todo mundo sabe. É o que está neste livrinho aqui [fala, segurando nas mãos um exemplar de *Paixão e sangue de Mártir Francisca*]. Ela morreu pelas mãos do noivo, que era um homem muito ciumento, muito violento. O pai dela tinha pedido p’ra ela terminar o noivado com ele, exatamente por isso, por causa desse gênio ruim que ele tinha”. No momento de dar detalhes sobre a morte da jovem, a narradora

²⁷ Entrevistas realizadas em Aurora, dia 10 de setembro de 2004.

recorre à mãe, Beatriz Gonçalves. A referência a esta queda aos pés de uma árvore (que não se trata do pé-de-pereiro) é rara. O esquecimento do lugar reflete na sua localização: quase encostado a uma cerca de arame farpado, que resguarda uma propriedade privada, o juazeiro está cercado pela alta vegetação seca. Apesar de ser a única árvore do lado do poente, na estrada de terra que leva a capela, Mazé Gonçalves se refere a uma pilha de tijolos sobre as raízes da planta para que não erremos o lugar. Não foi possível precisar se os tijolos estavam ali para, efetivamente, marcarem o lugar ou por sua significação para a história da Mártir.

No entanto, Mazé Gonçalves e Luís Luna se detêm mais demoradamente a explicar as transformações por que o culto passou nas duas últimas décadas. Estas têm seu marco inicial quando ela se aproximou mais do culto. “Eu comecei a ir muito lá na capelinha. Ia sempre fazer minhas rezas, minhas orações, no finzinho da tarde”, relembra. Conta a narradora que, em uma noite de dezembro de 1994, o penitente João Soares Chagas (João de Mundoca), decurião de uma das ordens de penitentes daquela cidade, teve um sonho extraordinário. Nele, Mártir Francisca lhe aparecia e pedia que fosse construída uma nova capela, maior que aquela já existente, deixada pelo pai antes deste se fixar em Assaré. A santa queria um novo templo, para abrigar um número maior de fiéis. No dia 27 daquele mês, João de Mundoca e um amigo, o pedreiro Expedito Pedro, procuraram a professora Mazé Gonçalves e a encontraram diante da capelinha, no final da tarde, a fazer suas orações. Os penitentes lhe contaram do sonho do decurião e afirmaram o desejo de lhe confiar uma importante participação na realização do pedido que Mártir Francisca havia feito. Deles, a professora ouviu ainda a justificativa da escolha de seu nome: “eles me disseram assim: você trabalha em colégio de comunidade. Sabe pedir, tem muito jeito de pedir”. Ainda que, esta fala mostre que os penitentes apelaram para uma escolha guiada pela lógica, Mazé Gonçalves descreveu diversas vezes seu compromisso como uma “missão” recebida da santa.

É possível que este sentimento só tenha se manifestado mais tarde, já que Mazé Gonçalves não aceitou a tarefa naquele mesmo instante. Apesar da emoção sentida no momento (“eu senti uma coisa tão grande dentro de mim!”), e que ainda pode ser sentida hoje em seu relato (a narradora embarga a voz para relatar seu primeiro encontro com os penitentes), a professora preferiu consultar a família – já que tinha consciência de que “a

“tarefa ia ser grande e desgastante” – e o padre da cidade, para eliminar os riscos de estar se envolvendo em uma prática condenada pela Igreja. Não recebendo uma resposta, nos meses que se seguiram, o penitente ainda procurou Mazé Gonçalves mais uma vez. Foi no mês de agosto de 1995, quando João de Mundoca encontrou a professora e lhe disse: “como é? Você não vai fazer a capela de Mártir Francisca? Ela ‘tá só pedindo, aparecendo em sonho e pedindo”. Segundo Mazé Gonçalves, a tarefa só poderia ser confiada a ela, por pedido da própria Mártir Francisca. A professora tenta explicar a preferência: “acho que ela sentia. Queria missa lá, mas não tinha como. Ela sentiu tanto o amor que eu tinha, aquela fé, aquela doação, que apareceu. Não diretamente, né? Mas apareceu p’ra me pedir p’ra fazer [a capela maior]”.

O sonho de João de Mundoca remete a remotas tradições. Não são poucos os relatos que ligam o sonho à fundação de templos ou povoações. No mesmo Cariri, foi através de um sonho que o Padre Cícero de Juazeiro recebeu a tarefa de ser o pastor daquela cidade que começara efetivamente a nascer depois de sua chegada. Como outras partes da história de Mártir Francisca, o acontecimento do sonho é enevado para aqueles que o contam. O penitente Luiz Domingos de Luna, não o confirma, limitando-se a confessar já ter ouvido sobre o sonho do decurião, enquanto se mostrava desconfortável com o assunto. Maria José Gonçalves, a quem a tarefa da construção da capela foi confiada, em uma das entrevistas, chegou a duvidar que o sonho tivesse ocorrido. A dúvida de Mazé Gonçalves é, entretanto, bastante estranha, já que, assim, negaria a intervenção divina que diz marcar a construção do templo.

As histórias que Mazé Gonçalves e Luís Luna contam vão além desta intervenção direta da Mártir. No entanto, suspendo temporariamente suas vozes. Estas serão evocadas mais adiante, quando chegar a hora de descrever as manifestações da devoção do povo de Aurora. A observação etnográfica não se mostrou suficiente para dar conta das práticas devocionais que tomam o campo santo da cidade. Assim, mais uma vez, se recorrerá às narrativas, no capítulo 3 do presente texto.

2.5. Da memória como matéria

A narrativa, interesse deste estudo sociológico, é um campo que nem sempre foi explorado como deveria. A revisão da bibliografia mostrou que é no âmbito da literatura que se encontra a maior parte das teorias que pensam sistemicamente o fenômeno da narrativa. Dos relatos que compõem o conjunto hagiológico de Mártir Francisca de Aurora, apenas as versões escritas se aproximam mais do que tratam os teóricos da narratologia. Vejo as narrativas que me interessam serem contempladas nas teorias de Benjamin (1994), Propp (2006) e Barthes (2008): a primeira descreve as funções do narrador, partindo de manifestações da literatura moderna, contrapondo-as às formas tradicionais da narração oral; a segunda analisa o conto maravilhoso, da tradição russa – fenômeno em que o oral se manifesta, deitado na escrita; e a última esboça uma teoria geral da narrativa, a partir de uma proposta de sua análise estrutural.

É Barthes quem melhor expressa o assombro diante da capacidade da narrativa se multiplicar: “inumeráveis são as narrativas do mundo. Há, em primeiro lugar, uma variedade prodigiosa de gêneros distribuídos em substâncias diferentes, como se toda matéria fosse boa para que o homem lhe confiasse suas narrativas” (2008: 19). A história da santa de Aurora vive, precisamente, este momento em que se multiplicam as substâncias de que é feita, continua a se expandir na oralidade; aumenta a lista de documentos escritos que a registra; e o audiovisual do telejornalismo e do documentário a ela já chegaram.

Neste momento, a tradição oral ainda se apresenta como ponto de observação privilegiado. Por muito tempo, foi a transmissão oral que garantiu a sobrevivência da história da santa, apoiando relatos em experiência do narrador, bem como em outros relatos que vieram antes. O aparecimento de versões em suportes diferentes longe de decretar o declínio da tradição oral, reforçou-a. As versões escritas, além de contribuírem para o corpus hagiográfico à disposição do narrador, são partes de uma história que não cessou de se desenrolar. Os narradores falam da jovem Francisca, de sua morte, dos milagres que concedeu na condição de Mártir e, atualmente, de como sua história apareceu no jornal, na TV ou em livro.

No culto de Mártir Francisca de Aurora, a corrente narrativa não cessa. Empiricamente, se opõe à previsão pessimista de Benjamin para quem a arte de narrar

estaria em vias de extinção, em razão da dificuldade moderna dos homens fazerem conhecer suas experiências, pelo fato das ações da experiência estarem em baixa (1994: 197-198). Benjamin escreveu “O Narrador” em 1936, após a experiência da I Guerra Mundial e diante da ascensão nazista. Estava impregnado pelo mesmo sentimento absurdo que serviu de combustível para o Dadá e o Surrealismo, céticos diante de um futuro harmonioso. Como estes, percebeu e falou da crise modernidade, como se as realidades históricas fossem todas convergentes e as experiências sentidas da mesma forma. O caso de Aurora e de outras manifestações religiosas do Nordeste brasileiro encontram-se nos domínios da tradição. Que fique claro não se tratar de uma dimensão do passado, como algo “atrasado”. Tradicional é o que está vivo e continua a se transformar sem deixar de ser aquilo que é. Ouviam-se as narrações da história de Francisca e esta continuará a ser ouvida, ainda que este não seja mais o único meio de ter acesso a ela.

Para decretar a decadência da narrativa, Benjamin retorna ao momento em que ela ainda está sadia. E, ao que parece, é este o momento pelo qual passam as narrativas em torno da santa de Aurora.

Contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo. Ela se perde porque ninguém mais fia ou tece enquanto ouve a história. Quanto mais o ouvinte se esquece de si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido. Quando o ritmo do trabalho se apodera dele, ele escuta as histórias de tal maneira que adquire espontaneamente o dom de narrá-las. Assim se teceu a arte em que está guardado o dom de narrá-las. (...) A narrativa, que durante tanto tempo floresceu num meio artesão – no campo, no mar e na cidade -, é ela própria, num certo sentido, uma forma artesanal de comunicação. Ela não está interessada em transmitir o ‘puro em si’ da coisa narrada como uma informação ou um relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso. Os narradores gostam de começar sua história com uma descrição das circunstâncias em que foram informados dos fatos que vão contar a seguir, a menos que prefiram atribuir essa história a uma experiência autobiográfica. (Benjamin, 1994: 205)

O que Benjamin sugere e o discurso dos narradores de Aurora comprova é que a memória é a matéria com a qual se constrói a narrativa. *Gravada* uma história no narrador, *mergulhá-la* em sua vida: estes são procedimentos da memória. O que se ouve – ou lê – é, também, experiência, portanto, matéria para a narrativa. Nas narrativas orais, percebe-se o uso constante de tempos verbais no pretérito e quem narra, com frequência, cita outros narradores que o antecederam. São estes, também, indícios da memória. Dentre as teorias

sociológicas a respeito da memória, a de Halbwachs (2006) é a que se mostra mais próxima dos estudos narratológicos. Para chegar ao que foi lembrado, é preciso evocar tais lembranças por meio de um discurso. A memória surge, portanto, como uma construção, assim como também o é a ficção, da qual se ocupa a maior parte dos estudos a respeito das narrativas.

Em relação à memória como construção, e sua relação com o ficcional, Halbwachs prefere usar uma imagem ilustrativa às palavras do sociólogo. A parábola é especialmente feliz para falar de um fenômeno com o de que me ocupo:

Um homem muito piedoso, cuja vida foi simplesmente edificante e que foi santificado depois da morte, muito se surpreenderia se pudesse voltar à vida e pudesse ler a própria lenda – composta com a ajuda de lembranças preservadas como um tesouro e redigidas com fê pelas pessoas do ambiente em que decorreu a parte de sua vida que estão contando. Neste caso, é possível que o santo não reconheça muitos fatos acolhidos na memória, *que talvez não tenham realmente ocorrido*. Em todo caso, talvez não o tenham surpreendido porque ele concentrava sua atenção na imagem interior de Deus, o que observaram os que o circundavam, porque sua atenção estava fixada principalmente nele. (Halbwachs, 2006: 35-36 – grifo meu)

Pensar na mesma ideia de Halbwachs, por absurda que seja, substituindo o santo anônimo por Francisca é um procedimento proveitoso para a análise. Se a jovem pudesse, mais uma vez, andar entre os vivos, ela também se surpreenderia com a história acerca de Mártir Francisca. Também ela ouviria episódios que não viveu – para tal, basta levarmos em conta os detalhes conflitantes que surgem em diferentes relatos. A existência de tais episódios ficcionais se justifica por sua função – construir o santo, dar notícia de sua existência e promover a crença em seu poder de intervenção junto a Deus; e se explica pelos próprios mecanismos da memória. Tal qual a ficção, ela também é um *constructo*. Segundo Maurice Halbwachs, “(...) para confirmar ou recordar uma lembrança, as testemunhas, no sentido comum do termo, isto é, indivíduos presentes sob uma forma material e sensível, não são necessários” (2006: 27).

Do ponto de vista da análise narrativa, é possível pensar na tênue fronteira entre o real e o ficcional; do ponto de vista do narrador, lembro que Benjamin ligou sua competência ao compromisso com a *narrativa*, uma história que significa, e não com dados cuja veracidade se prestam à comprovação. A fala de Dona Valnice ilustra bem esta característica do narrador – afinal, ela é pródiga em descrever detalhadamente eventos que

não presenciou, tal qual os eventos formassem um texto homogêneo, como os contos das tradições orais.

Em Aurora, é regra – e não exceção - encontrar narradores que creditam seu conto a relatos que ouviram. Mesmos os narradores mais velhos, que têm lembranças *pessoais* do ano de 1958, se valem deste artifício. Há de se considerar certa função *poética* que tal recurso desempenharia na narração, como que para dar legitimidade ao que se fala. Isto fica especialmente claro quando ouvimos alguém falar de uma voz coletiva – vide fórmulas como “o povo daquele tempo” e “é o povo que diz”. Para que um culto se estabelecesse, as coisas não poderiam acontecer de outra forma. Um culto é uma manifestação social. As narrativas orais que se constroem, umas a partir das outras, são expressões de uma passagem do privado ao público, que é típico das santificações – e das canonizações espontâneas, em particular. É análoga da substituição da cruz de beira de estrada, erguida pela família, pela capela, que dá abrigo a todos aqueles que se compadecem do morto e a ele recorrem para alcançar graças. Ou ainda, para continuar no terreno da oralidade, é a oração pela intenção da alma do ente querido que, de voz em voz, se transforma nas preces dos devotos. Quando todas estas passagens se operam, os mortos não mais pertencem apenas à família e aos amigos, mas a todos aqueles que nelas reconhecem os sinais da santidade (Brown, 1981: 8-9).

Antes de falar dos sinais de santidade que os narradores viram em Francisca (ou a ela creditaram), é necessário falar da razão que os levou a nela buscar tais signos. Como se viu nos relatos acima, a referência à dor sentida por Francisca na hora de sua morte é uma constante das narrativas orais. Os narradores, assim como os devotos, experimentam o sentimento da compaixão. “Um sujeito experimenta um sentimento de compaixão violenta com relação ao objeto amado a cada vez que o vê, o sente ou o sabe infeliz ou ameaçado, por tal e qual razão, exterior à relação amorosa ela mesma” (Barthes, 2003: 71). O sentimento que leva o narrador a evidenciar as dores sentidas por Francisca quando esta foi atacada por Chico Belo é o mesmo que levava pessoas a se benzerem diante do cruzeiro da estrada, ou orar em sua intenção. No entanto, para muitos destes *proto-devotos*, a jovem era diferente de outros mortos. Sua morte violenta era vista como um martírio (e o mártir, como se viu, é aquele que morreu como Cristo).

De que forma ela é interpretada como Mártir é uma discussão que não encontra uma resposta fechada. É possível que para estes narradores Francisca não estivesse a defender, especificamente, uma virtude cristã, tal qual se exige dos martirizados. A resposta parece residir na oposição entre a vítima e o assassino. A narrativa os constrói como personagens antagônicos – ela é a boa filha, a boa irmã, a moça que queria ser freira; é aquela que recusa à sensualidade ao não usar maquiagens ou enfeites para o corpo, a mesma que não dança em festas; é a figura que segue pela estrada acompanhada de crianças, signos de pureza. Chico é o opositor; é o homem irascível que mata um cavalo por motivo fútil; aquele que se perde e, de homem respeitador, torna-se o covarde que recorre à bebida para tomar coragem de fazer o que decidiu; é o desvairado a quem os amigos dão conselhos, para que torne a ser são; é aquele que não tem crédito no comércio, para comprar uma faca que usaria para matar a jovem; é o ciumento, o possessivo, o grudento – figura negativa e destrutiva que Lévi-Strauss localiza nos mitos dos índios latino-americanos (2006: 19-28).

Há aí uma identificação óbvia com as polarizações maniqueístas. No contexto deste horizonte de interpretação, o valor que Francisca defende é ainda mais abstrato: é o de um ideal de pureza não necessariamente física; é o bem que não se deixa tocar pelo mal. Radicalmente divididos, como sagrado e profano, os personagens em questão cumprem uma função didática que transcende o culto e se liga aos valores mesmos daquela comunidade que o cultiva. A figura do narrador aqui é exigida – torna-se central.

O senso prático é uma das características de muitos narradores natos. (...) Tudo isso esclarece a natureza verdadeira da narrativa. Ela tem sempre em si, às vezes de forma latente, uma dimensão utilitária. Essa utilidade pode consistir seja num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma de vida – de qualquer maneira, o narrador é o homem que sabe dar conselhos. (Benjamin, 1994: 200)

A transmissão de valores na narrativa sobre a Mártir nos parece semelhante àquela observada na literatura de cordel, para recorrer a um exemplo mais próximo do caso em estudo. Importante lembrar que o cordel é, também, uma forma de composição popular que, muitas vezes, tem como base um evento historicamente comprovado. Segundo Peloso, “a mulher nordestina entra [no cordel] não apenas passivamente como objeto de

representação, mas também em sentido ativo com uma importante função de conservação e de transmissão do patrimônio da cultura popular”²⁸ (1983: 87).

A *pedagogia* presente na figura da *mártir* forma-se a partir de duas matrizes básicas. Primeiro, a figura feminina se apresenta ao imaginário popular como um repositório do saber e da cultura daquela comunidade. Isso se deve à razão prática de ser, na quase totalidade dos casos, a mulher sertaneja que cuida dos filhos menores e a eles funciona como professora do saber da comunidade e tutora dos valores morais (Peloso, 1983: 87-88). Segundo, o caráter sagrado da personagem sobre a qual se narra também incide diretamente no conteúdo moralizante do texto. O santo é modelo para os devotos católicos. Para os fiéis, a conduta de Francisca torna-se exemplar, e a temática religiosa passa a funcionar para a edificação e educação religiosa (Peloso, 1983: 92). Contudo, é importante notar que “como toda religião camponesa e popular, o culto dos santos não veicula ensinamentos doutrinários, mas valores que são os da sociedade existente” (Espírito Santo, 1990: 115)

Mesmo que a personagem ou a conduta utilizada como exemplo existam apenas no plano da narrativa, sua função pedagógica não cessa. Em seu livro sobre a religiosidade popular portuguesa, Moisés Espírito Santo afirma que “a história factual tem pouco valor no interior da aldeia, onde é a memória colectiva e o consenso simbólico que importa” (1990: 26).

A história de Francisca, na quase totalidade das narrativas, segue um roteiro, que primeiro descreve, com riqueza de detalhes, o dia de sua morte para, só então, recuperar momentos anteriores de sua vida. O percurso é significativo: assemelha-se àquele que levou à construção da imagem de Mártir Francisca. Num primeiro momento, ouviu-se a notícia da morte de uma moça de 16 anos, em relatos nos quais o assassinato vinha ricamente adjetivado: *cruel*, *selvagem*, *causador de muito sofrimento*. A notícia forneceu um eixo básico para variadas narrativas que contavam com um enredo semelhante, porém, jamais igual.

A composição da história e a liberdade de criação sobre o eixo de que falamos foram favorecidas pelo fato de Francisca ser pouco conhecida em Aurora. Morava num

²⁸ Texto original: “la donna nordestina entra [no cordel] comunque non solo passivamente come oggetto di rappresentazione, ma anche in senso attivo con una importante funzione di conservazione e di trasmissione del patrimonio della cultura popolare”.

sítio a seis quilômetros do núcleo urbano da cidade e pouco frequentava festas e outros eventos sociais. A família era pobre e, por isso, não podia ser ilustre em uma comunidade onde o mando dos coronéis ainda hoje não desapareceu de todo e um pequeno grupo de famílias ainda inflige seu jugo político, social, econômico e avança pelo campo do religioso.

Não conhecer Francisca garantiu aos contadores maior liberdade na criação de uma personagem que substituiria a jovem. Agiu a imaginação, “faculdade de *deformar* as imagens fornecidas pela percepção, [...] faculdade de libertar-nos das imagens primeiras, de *mudar* as imagens” (Bachelard, 1990: 01). Essa imaginação agiu livremente durante boa parte do culto à Mártir, no que diz respeito à sua constituição visual, já que só há poucos anos tornou-se pública uma foto de Francisca no caixão²⁹ e, somente em 1998, a Mártir ganhou sua primeira imagem esculpida em madeira.

Se os impasses citados acima não passam de detalhes, que pouco importam para a maioria daqueles que contam e ouvem a história, outros são fundamentais para a narrativa e carregados de significação para o culto. Um exemplo desta categoria é o do caminho que Francisca seguiu após a missa na Igreja Matriz do Menino Deus. A irmã nos assegura que não havia grande diferença ao se optar entre o caminho que margeia o rio e aquele que segue a ferrovia; a prima, Dona Nininha, diz que o caminho a ser seguido era exatamente aquele; já Dona Valnice nos diz que era o caminho mais distante, e a opção de Francisca se tornaria mais estranha devido ao fato de o resto da família ter seguido pela outra estrada. Este último relato difere dos demais por dar um tom de cumprimento trágico do Destino, do qual não se poderia fugir, e por sugerir que algo estranho levava a moça a optar por um caminho em que encontraria seu assassino.

Nas narrativas de Mártir Francisca, uma cena me chama particular atenção: o rompimento do noivado. Com exceção de Dona Maria, todos os entrevistados falam do fim do noivado como o acatamento, por parte de Francisca, de uma sugestão do pai. A versão reforça a ideia de submissão e obediência à ordem paterna, que inexistente no relato da irmã de Francisca. Não que, neste, alguma rebeldia lhe seja atribuída. Entretanto, a clara

²⁹ A foto se encontra na “Capela Oficial de Mártir Francisca”, em Aurora. O quadro que a encerra foi o pagamento de uma promessa feita por Valnice Ricarte, que não soube precisar quando o deixou ali.

obediência, das versões mais difundidas, é mais funcional no sentido de transmitir um valor da comunidade.

Tais episódios revelam a construção de atributos de santidade, que precisam ser encontrados ao longo da vida de Francisca. Morta e santificada, a história de sua vida se torna um relato hagiográfico, e como tal se estrutura em função de um fim que se conhece desde o começo. Há outro, no entanto, que determina o ponto de mutação, em que Francisca deixa de existir para que a santa de Aurora tome seu lugar na memória do povo da cidade. A operação, na dimensão do relato, se dá com sua morte. A primeira vista, o crime, que não se deu em um templo, nem conforme regras rituais, parece não guardar qualquer semelhança com o sacrifício. Aqui vale lembrar o caráter *ambivalente* do sacrifício, conforme a leitura de Girard (1990) do “Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício”, de Marcel Mauss e Henri Hubert. O sacrifício é tomado por “algo muito sagrado” ou como “uma espécie de crime”. A ambivalência se funda no caráter sagrado da vítima: “é criminoso matar a vítima pois ela é sagrada... Mas a vítima não seria sagrada se não fosse morta” (Girard, 1990: 11).

A santa, como vítima de um sacrifício, pode ser vista na insistência de narradores - como Dona Maria e Valnice Ricarte - em evidenciar o fato da família não ter vingado a morte da jovem. Para Girard, o sacrifício é um ato de violência sem os riscos da vingança. Este é um dos critérios de eleição do ser sacrificável. Os outros também se fazem valer no fenômeno aqui estudado. O primeiro diz da necessidade de semelhança entre a vítima e uma categoria de seres não sacrificáveis (a quem substitui) (Girard, 1990: 24) - e aqui lembro do sentimento de compaixão descrito anteriormente. O segundo, fala da necessidade de um vínculo frágil com a sociedade (Girard, 1990: 25), que me parece ser o caso da jovem - que ocupava o lugar inferior oferecido às mulheres e aos jovens nas sociedades patriarcais, bem como sua origem social.

Capítulo III – O Campo Santo

*Por dentro, ninguém pode saber o que sucede;
mas por fora, no corpo e nos atos, quem viu
pode dizer o que viu.*

Gonçalo M. Tavares, "Histórias Falsas".

3.1. O sonho, ou o desvio

Na história de muitas civilizações, o sonho foi tomado como algo mais que um mero devaneio noturno. Lembra Bastide que "(...) o sonho nunca é apenas sonhado, ele é interpretado no despertar, e interpretado mediante a cultura do grupo do sonhador" (2006: 128). Na tradição judeu-cristã, eles eram vistos, por vezes, como revelações divinas. É o próprio Senhor quem assim fala dos sonhos: "Quando há profetas entre vocês, eu apareço a eles em visões e falo com eles em sonhos" (Nm 12, 6). Os narradores do texto bíblico falam da existência de homens cujo ofício era o de interpretar os sonhos, encontrados entre os babilônios (Dn 2, 2) e os egípcios (Gn 41, 8). Eles são apresentados como seres que estão próximos de conhecimentos ocultos ou, de alguma forma, ligados ao sagrado. Adivinhos, sábios, feiticeiros e astrólogos socorriam os reis da Antiguidade para lhes dizer o significado daquilo que viram enquanto dormiam.

Em Aurora, não há um intérprete que desvele todos os significados do sonho de João de Mundoca. O penitente e a mulher a quem ele confiou o sonho julgaram compreendê-lo de todo, talvez por este não ter se manifestado na forma de uma alegoria, tal qual se dá em várias passagens dos textos bíblicos. É necessário dizer que dos sonhos, o que resta é sempre um relato. No caso específico do sonho do penitente, se está ainda mais longe da coisa sonhada, afinal o sonho nos chega de maneira indireta: é o relato de um relato. Na forma que chegou até mim, o sonho de João de Mundoca é um episódio descomplicado, tendo por função a transmissão direta de uma mensagem. A santa apareceu ao sonhador, foi por ele reconhecida, e lhe pediu que uma nova capela fosse construída no local de sua morte, uma que fosse maior que aquela deixada por seu pai antes de partir e que comportasse um número maior de fiéis. Mártir Francisca veio a ele para confiar-lhe uma tarefa. Foi assim que o penitente compreendeu o sonho. Tanto que foi a procura de

alguém para realizar o pedido da Mártir; assim também o compreendeu Mazé Gonçalves, que o relatou, e fez dele o ponto zero de sua ação.

Chamo a atenção para um ponto da narrativa em que o entendimento parece tomar duas direções opostas entre si. Falo da ambiguidade que reside no propósito do pedido da Mártir Francisca: a capela a ser construída deveria ser maior pelo fato da antiga, aquela erguida pelo pai de Francisca, ser, naquele momento, insuficiente para abrigar os fiéis que a ela recorriam? Ou, pelo contrário, a Santa estava a lançar um olhar profético ao futuro e antevia o aumento do número de devotos na sequência da construção da nova capela?

Por falta de registros, não é possível checar a validade da primeira hipótese – a menos que se tome por prova os depoimentos dos devotos sobre o período. Estes, entretanto, não vão muito além de citar quantidades vagas, como “muita gente”, “pouca gente” ou grandezas não-mensuráveis, caso da expressão “mais ou menos”. Interessado em ir além do que podem revelar as palavras, o pesquisador precisa buscar mesmo onde elas não chegam. Falo de onde a palavra ainda não é: da matéria mesmo de que se fazem as narrativas – a *realidade*. Não tenho a pretensão de atingi-la e, assim, superar uma impossibilidade histórica da Filosofia e das Ciências Sociais. Contudo, é possível se apropriar dos métodos de aproximação e descrição dos fenômenos destas disciplinas: fazer-se presente onde os fiéis estão, conhecer seus signos e os cenários onde manifestam sua devoção, pois é nela que o sonho encontrou sua extensão.

O sonho de João de Mundoca reatualiza uma tradição muito antiga, na qual o sonho é como um germe. Expressão fundadora, que não é outra coisa senão a manifestação da “continuidade entre a vida noturna e a práxis diurna” (Bastide, 2006: 130). Como outras partes da história de Mártir Francisca, o acontecimento do sonho ganha versões divergentes que, por vezes, se enevoam umas às outras. O penitente Luiz Domingos de Luna, figura importante no movimento que se seguiu ao sonho, não o confirma. Em entrevista, demonstrou desconforto quando toquei no assunto e, por resposta, limitou-se a dizer que já havia ouvido falar sobre o assunto, mas que não conhecia seus detalhes, nem se de fato ele havia acontecido. Ambígua também é a atitude de Mazé Gonçalves. Na primeira vez que a entrevistei, foi ela quem me apresentou o episódio, que não era mencionado na primeira versão da história que tive conhecimento – a do livro de Rozanne Quezado. Em outra

ocasião, falou da “missão” que recebeu da Mártir, suprimindo o intermediário, o sonhador que, anteriormente, havia lhe escolhido para atender ao apelo da Santa. Numa terceira entrevista, quando novamente questionada a respeito do sonho do penitente, Mazé Gonçalves pôs sua existência em dúvida: “ninguém sabe se teve mesmo esse sonho. [Foi] ele quem disse...”. Ao duvidar do acontecimento, a narradora põe em questão se houve ou não uma intervenção miraculosa que marca o início construção da nova capela, que mais tarde seria inaugurada e se tornaria o seu altar de Nossa Senhora dos Milagres.

Há um elemento invariável no discurso de Mazé Gonçalves que contribui para a compreensão deste momento no culto. Mesmo quando duvida que Mártir Francisca tenha aparecido em sonho para João de Mundoca, a narradora não deixa de sustentar que este foi até ela e a confiou a tarefa de erguer o templo. Assim, tenham elas nascido onde queiram, seja entre as brumas celestes, num devaneio noturno do decurião ou de uma invenção do mesmo, são as palavras de Mártir Francisca que marcam o momento presente, no qual se assiste a uma transformação no culto. Transformação cujo ciclo parece ainda não ter terminado.

O que torna o episódio em torno da construção da nova capela especialmente marcante é a mudança que representam na construção social do culto (Berger, 1985: 20). Pelo menos, eles assim podem ser vistos se adotarmos um modelo interpretativo, que não pode ser tomado por uma descrição minuciosa da realidade (impossível de ser feita tamanha a dimensão do culto e suas expressões), mas útil para sua interpretação e compreensão. Por este modelo, é possível pensar em duas formas de construção social do culto que se manifestam no caso de Mártir Francisca. Uma, teria por modelo ideal, o período que vai de sua morte ao sonho do penitente João de Mundoca; a outra tem este por marco zero e se dá até o presente momento.

A primeira é a inserção do culto na tradição do catolicismo das camadas subalternas e, concomitante a isto, o estabelecimento de uma tradição religiosa em Aurora. O fenômeno de canonização popular aqui estudado não é uma manifestação autônoma, apartada do catolicismo. É precisamente o oposto disto: apesar de sua condição marginal e das tensões existentes entre sua prática, trata-se de uma manifestação católica. É como católicos que os devotos de Mártir Francisca se identificam. À Mártir se dirigem e prestam seus tributos como os católicos fazem em relação aos santos das igrejas e capelas da cidade;

frequentam a missa; e obedecem aos sacramentos. Foi das práticas e crenças católicas que o culto de Mártir Francisca retirou os signos que estão em seu imaginário base.

Os valores dos atributos de santidade nela encontrados preexistem ao culto. Fazem parte do universo simbólico do cristianismo católico noções como “martírio” e “santidade”; ritos como o da oração e da troca como sagrado na qual se constitui a promessa; signos como a cruz, a capela, os ex-votos e as velas. Não se pode conceber o culto de Mártir Francisca sem a presença destes elementos. Devem ainda ser consideradas as narrativas de caráter hagiográfico, conforme descritas nos dois primeiros capítulos. E, como já tive a oportunidade de afirmar, o culto foi construído a partir destas narrativas. Neste primeiro momento, sem qualquer tipo de planejamento – de maneira espontânea, para falar como Zumthor. Ao narrar, os devotos partiam de suas memórias (testemunhais ou não) e do conjunto de signos católicos que reconheciam como legítimos. Não há, aqui, forças coercitivas, pelo menos não no sentido de dar uma orientação definida ao culto. As pressões que este sofreu, até aí, podem ser vistas mais como motivadas pelos próprios avanços do culto sobre outros campos simbólicos do que de elementos estranhos que, ao serem introduzidos, procuram reorientar os caminhos da devoção.

É este, precisamente, o caso do segundo momento do culto de Mártir Francisca de Aurora. Para que se erguesse a capela era necessário recursos. Para que estes fossem obtidos, os organizadores do mutirão se esforçaram para criar um ambiente que fosse favorável. Isto implicou na instituição de ritos coletivos, onde antes prevaleciam demonstrações pessoais e mais ou menos solitárias de devoção.

Se antes falei em tradições, agora recorro à noção de “tradição inventada”, conforme a pensa Hobsbawn (1997). Este a emprega:

(...) num sentido amplo, mas nunca indefinido (A invenção das tradições) inclui tanto as “tradições” realmente inventadas, como construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo – às vezes coisa de poucos anos apenas – e se estabelecem com enorme rapidez. (Hobsbawn, 1997: 9)

A tradição inventada se “estende a um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita e abertamente aceitas” (Hobsbawn, 1997: 9). Essas práticas, de caráter simbólico, criam para si uma ligação com o passado, sem que esta ponte de fato

exista. O objetivo da tradição inventada seria inculcar certos valores e normas através de uma pedagogia da repetição (Hobsbawn, 1997: 9). É precisamente isto que se dá no percurso que principia com o sonho e se desenrola até hoje.

Quem chega em Aurora, testemunha manifestações coletivas que há 15 anos atrás ainda não existiam. A primeira delas, ao que parece, foi a própria reunião de pessoas em torno do projeto de erguer uma capela maior. Em seus depoimentos, Mazé Gonçalves conta que, ao aceitar a tarefa trazida por João de Mundoca, os dois traçaram um plano para viabilizar a obra, cuja execução contou com o auxílio de pessoas próximas a eles. Aqui cabe um destaque: a narradora, em geral, muito apegada a datas, tanto que as registra no *Livro de Tombo*, não precisa quanto tempo levou até estabelecer seu acordo com o penitente. Levando em conta os episódios subsequentes em que se concentra, pode-se imaginar que o intervalo entre o convite e aceitação seja de, pelos menos, seis meses. Mesmo antes da definição de Mazé Gonçalves, estava acertado que a capela seria construída a partir de doações. A professora teria sido escolhida por sua experiência em “pedir”, tendo em vistas outros mutirões dos quais participou na escola em que ensina e na Igreja.

Diferente do que se poderia supor de início, o plano traçado ia bem além do simples mutirão. Ele previa, simultaneamente, a mobilização de forças e recursos para a empreitada, uma mobilização em torno da devoção. Mobilização que implicaria numa organização e, portanto, no estabelecimento de certos marcos que deveriam ser observados para que fosse mantida a coesão. Do ponto de vista administrativo, a medida prometia fortalecer o grupo que unia forças para atender ao pedido de Mártir Francisca.

A primeira medida tomada pela liderança do mutirão foi estabelecer uma procissão. Ou, pelo menos, uma atividade que adotou o modelo dos cortejos católicos nos quais clérigos e imagens de santos são acompanhadas pelos devotos em oração. Neste primeiro momento, a procissão não era conduzida por qualquer membro do corpo eclesiástico; reunia apenas devotos da Mártir e, talvez para evitar possíveis conflitos com o clero local, era chamada de caminhada de reza do terço. A primeira foi realizada no dia 9 de novembro de 1995, segundo registra o livro e, de acordo com a narradora, logo após esta ter acertado a parceria com João de Mundoca para a construção do templo. Lembro que foi num dia 9 que Francisca foi assassinada, relação confirmada por Mazé Gonçalves. Segundo

ela, a realização não se deu em fevereiro, para coincidir com a data mesmo do aniversário de morte, pela urgência em atender ao pedido da Santa. Os organizadores desta primeira procissão estabeleceram que ela voltasse a acontecer no dia 9 de cada mês e assim tem sido cumprido até hoje.

A condução da *caminhada* ficou a cargo de Zeca Francisco, homem já idoso que trabalha como pedreiro e era penitente do grupo liderado por João de Mundoca. O rito era simples e, da forma que foi estabelecido, sofreu poucas transformações ao longo dos anos. Os devotos se reúnem na praça da Igreja Matriz de Aurora e se organizam para começar a caminhada entre 16h30 e 17 horas. Quando algumas dezenas já chegaram ao local, o grupo se posiciona no patamar que se localiza imediatamente diante do prédio da matriz. De lá, partem em direção à Capelinha da Moça, distante cerca de 2,5 quilômetros. Os devotos descem a Praça da Matriz e entram à esquerda, na rua que leva à(s) capela(s) de Mártir Francisca. A rua larga faz parte do que se chama na cidade de Aurora Velha e é a transição entre os núcleos urbano e rural do município. O primeiro quilômetro é pavimentado, apesar de muitas pedras estarem soltas e a areia tomar conta da rua. Este trecho leva à Capela de São Benedito, que se encontra a meio caminho entre a matriz e os templos da Mártir da cidade. O quilômetro e meio seguinte é percorrido numa estrada de terra batida, cercada por vegetação dos dois lados. A caminhada é quase toda em ascendência, a exceção é uma depressão antes de se chegar ao local. Depressão que funciona como espécie de descanso para os fiéis que voltarão a enfrentar uma pequena subida para, então, alcançar o espaço das capelas. Seguindo a estrada à direita, o visitante encontrará umas poucas casas que logo desaparecem no caminho que levará aos sítios da região.

Por duas ocasiões, em 2004, acompanhei a procissão de Mártir Francisca. Nas duas, se repetiu o padrão que não era outro senão uma adaptação das procissões que a própria Igreja Católica promove. A frente segue o devoto que puxa a caminhada. Ele reza o terço em voz alta e carrega nas mãos um signo da santidade. Quando estive presente na caminhada, este era a própria imagem de Nossa Senhora dos Milagres. Carregando terços, os demais devotos seguem esta personagem – na verdade, trata-se mais propriamente de uma função, já que a imagem troca de mãos e voz que recita mais alto os versos da oração não é a mesma ao longo de todo o trajeto. O fato do condutor do cortejo como função e não como liderança institucional evidencia que, mesmo com a normatização ritual no culto, este

não perde seu caráter marginal, desviante e, em certos momentos, contraposto em relação às práticas estabelecidas pela Igreja Católica. A santa troca de mãos por ser este um mutirão, uma coletividade pessoas que, pelo menos no rito, podem ser vistas como iguais.

Diferente da forma como pude presenciar o rito, as caminhadas coordenadas por Zeca Francisco não levavam consigo a imagem de Nossa Senhora das Dores, que foi comprada, tempos depois, em Juazeiro do Norte. Nos primeiros meses do mutirão, sequer se sabia que seria aquela a santa a ocupar o lugar mais destacado do altar da nova capela. A princípio, a capela a ser construída seria para Mártir Francisca. Não consegui precisar, com o auxílio de meus informantes, até quando esta ideia perdurou, mas o certo é que ela foi abandonada e, enfim, uma santa do cânone institucional católico tomou seu lugar no templo. Peço licença para prosseguir na descrição da tradição inventada das procissões. Mais adiante, retornarei ao tema que por ora deixo suspenso.

Zeca Francisco ia à frente, a exemplo da organização dos grupos penitentes, e era seguido pelos fiéis. Ele, então, não carregava uma imagem, apenas o terço que o ajudava a fazer a marcação da reza. No caminho, outros fiéis esperavam a passagem do cortejo e se incorporavam ao grupo em sua caminhada. Ao chegar a seu destino, rezavam diante do pequeno templo, cada um a sua maneira, que o ritual ainda não tinha estabelecido normas para este momento. Depois de fazer suas preces, as pessoas se dispersavam e cada uma seguia para sua casa.

As caminhadas conseguiram reunir, a olhos vistos, um número maior de fiéis da Mártir. A expressão da fé deixou de manifestar-se apenas nos depoimentos daqueles que alcançavam graças e pagavam promessas, e das visitas individuais (ou de pequenos grupos) à Capelinha da Moça. Tamanha repercussão atraiu a atenção até mesmo de Dona Maria, irmã de Francisca. Ela chegou a acompanhar a procissão por diversas vezes³⁰, antes de deixar Aurora, segundo relata Mazé Gonçalves. Conforme mais pessoas contribuíam para o mutirão, as procissões cresciam. A ideia de construir uma capela deu um passo adiante quando um arquiteto desenhou o projeto do templo, oferecendo seus serviços como “doação” à empreitada. Foi a partir desta planta que surgiu o primeiro signo de santidade que seria carregado à frente das procissões. Em uma peça de cetim, foi reproduzida a portada da capela, tendo por base a planta arquitetônica. Um suporte feito de madeira

³⁰ Nove vezes, segundo ela mesma, até o momento de nosso encontro, em setembro de 2004.

transformou a pintura num estandarte, onde se lia “Capela de Mártir Francisca”. O novo elemento foi incorporado à configuração das caminhadas e assim permaneceu enquanto o penitente Zeca Francisco esteve à sua frente.

O penitente cuidou das caminhadas até julho de 2001, quando ficou impossibilitado de fazer o percurso, debilitado que estava devido ao câncer que terminaria por matá-lo. Nesta época, a Capela de Nossa Senhora dos Milagres já estava de pé há quatro anos e as caminhadas plenamente incorporadas ao culto. Tanto que surgiu a necessidade de que alguém assumisse o posto de Zeca Francisco, na condução das caminhadas. Quem o fez foi o casal Noêmia Leite e João Galdino, católicos que frequentam a Igreja todas as semanas e devotos de Mártir Francisca. Conhecidos por Mazé Gonçalves, eles haviam se engajado na campanha para erguer a capela. Dona Noêmia tinha acompanhado a procissão apenas uma vez. Ela conta que, ainda assim, no dia 9 de julho de 2001 sentiu-se impelida a seguir junto aos outros fiéis. Foi recebida na Igreja por Mazé Gonçalves que ao vê-la pediu que rezasse o terço no lugar do penitente.

Novas transformações aconteceram no rito: com Noêmia Gonçalves à frente, a procissão passou a sair de dentro da Igreja Matriz. No mês seguinte, ela convidou o marido e juntos fizeram a leitura de trechos dos evangelhos e seu comentário. “Porque assim [como estava] não tinha sentido”³¹, tentou explicar a narradora. O casal gosta de dizer que tem uma missão, herdada de Zeca Francisco, e que pretendem levá-la por muito tempo ainda. O compromisso é assumido pelos dois, segundo contam, e, apesar de irem sempre juntos, quando um precisa se ausentar o outro assume sua parte na organização da caminhada. Na época que o casal assumiu o compromisso de conduzir a caminhada, já não se levava o estandarte à frente da procissão. Era a primeira imagem de Mártir Francisca que seguia nas mãos dos fiéis.

A escultura foi trazida pelos fiéis de Juazeiro do Norte, conquistados através da divulgação do culto feita por Mazé Gonçalves, tendo começado a partir da amizade feita com a família proprietária de uma lanchonete no caminho do Horto, em Juazeiro do Norte. A devota de Padre Cícero narrou a história da Santa de Aurora para Antônio do Horto e sua esposa, Dona Isa. Acompanhados pelos filhos, o casal visitou a cidade, em 1997, com a intenção de conhecer a Capelinha da Moça. Fizeram sua visita coincidir com a inauguração

³¹ Entrevista realizada em Aurora, dia 09 de setembro de 2004.

do novo templo. Na ocasião, os devotos de Juazeiro do Norte pediram a Mazé Gonçalves que lhe emprestassem fotos de Francisca. A família deixou a cidade levando consigo a única imagem que a professora possuía: uma reprodução da foto da jovem no caixão, rodeada pela família. É a mesma que está fixada nas paredes da capela, cedida por dona Margarida, tia da professora.

No dia 12 de janeiro de 1998, Antônio do Horto e Dona Isa voltaram a Aurora. Vinham num ônibus fretado, com outros 52 novos fiéis vindos de Juazeiro do Norte. O grupo trazia uma estatueta de Mártir Francisca, feita em sua cidade, por um artista que não assinou a obra. O presente está até hoje na capelinha e é um dos elementos que mais chama a atenção dos fiéis do pequeno templo. Como aconteceu com a caminhada, uma nova data de janeiro foi incorporada ao culto de Mártir Francisca. Desde 1998, é no dia 12 de janeiro que os fiéis de Juazeiro do Norte visitam Aurora para reafirmar sua devoção à Mártir Francisca. Uma nova tradição se estabeleceu.

O aparecimento de expressões coletivas no culto não implicou no recuo das práticas individuais. Ainda hoje, prevalecem as rezas solitárias no local de sua morte, onde estão construídos os templos e onde está a árvore que recebeu seu sangue. Rezas que podem ser feitas a qualquer hora, seja numa passagem obrigatória pelo lugar para se alcançar o núcleo urbano do município, seja por um compromisso firmado com a própria Santa – nesse caso, os fiéis vão acompanhados do terço e de velas.

Os horários de visita são diversos, não faltando quem vá sob o forte sol do meio-dia. O lugar é quase deserto e tranquilo. Hoje, as poucas casas próximas ao lugar não chegam a atrapalhar o silêncio que cerca as capelas, e se faz tão necessário aos santuários. Os compromissos assumidos com o santo de devoção nem sempre são explicitados. Muitos dos que vão até a Capelinha da Moça preferem não dizer quais promessas feitas, nem quais graças foram alcançadas. Há mesmo os que se desviam da pergunta, demonstrando que o assunto é muito íntimo e, por isso, não pode ou não deve ser comentado. Mas há também aqueles que fazem públicas as suas graças.

Orgulhoso de cuidar do túmulo de Francisca, o coveiro conta que parou de beber depois de fazer uma promessa com a *Mártir*: “parei, parei de beber cachaça. Agora só bebo vinho”.³² Naninha, que cuida do catecismo na Capela de Nossa Senhora dos Milagres³³, fala

³² Entrevista com Pedro Soares Costa, realizada em Aurora, dia 10 de setembro de 2004.

de muitas promessas. Ela mesma rogou para um irmão “que não podia botar a perna no chão” e para a filha que precisava ser internada por distúrbios mentais. Esta última história emociona a narradora e aqueles que a ouvem. Com lágrimas nos olhos, diz que a filha se agarrou a ela na hora de ser internada e pediu por uma promessa com Mártir Francisca. “Desde a hora que saiu do hospital que ela ficou boa”, sustenta firme e emocionada a fiel³⁴.

Como as histórias acima, muitas outras são contadas na cidade onde Mártir Francisca tem fama de “milagreira”, adjetivo que procura valorizar seus atributos de santidade e a quantidade das intervenções que teria feito. As promessas constituem um elemento que se faz presente na maioria das manifestações de devoção do catolicismo popular. Cidades que recebem romarias, como é o caso do próximo município de Juazeiro do Norte, são espaços de ajuntamento de fiéis que vão ali pagar seu tributo ao santo de devoção. O ritual remete às tradições sacrificais, presentes em quase todas as religiões mais antigas, onde havia uma relação implícita de troca entre o homem e a divindade para que males além da competência humana fossem solucionados. As diferenças entre as práticas das antigas sociedades e as das modernas sociedades que comportam o catolicismo de matiz popular nos parecem concentradas nos detalhes da simbologia, ou do nível de abstração com que é construída essa linguagem simbólica. Falando de manifestações religiosas estudadas no interior de diversos estados brasileiros, Alba Zaluar nos diz que:

A ajuda dos santos era invocada para todos os acontecimentos em que existissem elementos de incerteza e que escapassem do controle humano. [...] Para obter a ajuda dos santos, os homens ligavam-se socialmente com eles, estabelecendo-se uma relação de reciprocidade, isto é, uma relação que havia uma série de prestações e contraprestações socialmente estipuladas (1983: 88).

Considerando o momento de grave crise que o Nordeste viveu em 1958, não é difícil imaginar que pedidos para afastar a seca, a fome e as doenças decorrentes, na maioria das vezes, da miséria em que se vivia tenham sido os primeiros levados até Mártir Francisca.

³³ Cf. 3.3. A *Capela Nova* e a renovação do culto.

³⁴ Entrevista realizada em Aurora, dia 09 de junho de 2004.

3.2. Campo de batalha

Como se viu, a partir do sonho de João de Mundoca começa um novo tempo no culto de Mártir Francisca de Aurora. As características principais das ações que dele decorreram são, ao mesmo tempo, situações novas a serem introduzidas no culto. Refiro-me à condição de coletividade que os novos ritos instalam; e, combinado a isso, a tendência à institucionalização para a qual os mesmos ritos se dirigem. A primeira transformação foi de mais fácil assimilação. Afinal, ela não se opunha a que os devotos expressassem de maneira pessoal e individual sua fé. O rito tinha lugar e hora certa para acontecer e não concorria com as obrigações pessoais de cada fiel para com a Santa.

Com a tentativa de institucionalização, acontece exatamente o oposto disto. Ao se estabelecer normas que ditam como se devem dirigir a determinados espaços ou, ainda, que tentam definir-lhes de forma unívoca um significado, práticas mais antigas se veem ameaçadas de desaparecer. O esquecimento é parte impreterível da memória (e a tradição é, precisamente, uma memória) e, desta maneira, o desaparecimento de signos e práticas é um acontecimento comum, senão já esperado na história de um culto. Entretanto, não se pode esquecer que para que existam signos e práticas são necessários os atores sociais. Estes, ainda que não se enunciem desta forma no culto, atuam motivados por seus interesses. Quando estes se encontram ameaçados, se estabelece uma situação de tensão e este é o caso do culto de Mártir Francisca desde então.

O primeiro ponto de conflito é, também, o mais antigo: a posição do clero católico em relação ao culto da santa do povo. Enquanto se encontrou afastada, a capelinha chamou pouca atenção dos padres que passaram pela cidade. No entanto, o culto não poderia ser ignorado pela Igreja se procissões partiam da Praça da Matriz ou de dentro do próprio templo. Sobretudo, não se podia ignorar uma mobilização coletiva que tinha por fim erguer uma capela, a uma santa que não havia sido canonizada de acordo com as leis eclesiásticas, e na qual se pretendia que fossem realizadas missas e outras celebrações. A reação da Igreja, no entanto, não foi no sentido de proibir o culto, seus ritos e práticas. Talvez aprendendo com casos como o de Padre Cícero, em Juazeiro do Norte, a estratégia parece ser a de conceder uma liberdade assistida. E mais: procurar conduzir as práticas do culto e, assim, ajustá-las aos preceitos da instituição. A Igreja parece ter aprendido, pelo

menos em algumas situações, que não é recomendável ir contra os fiéis que nela buscam um modelo de conduta e de vivência da fé. O culto de Mártir Francisca de Aurora, como já disse em outro momento, é uma manifestação católica e foi assim que a Igreja o compreendeu.

Não se deve ver aqui uma atitude desinteressada. Ao contrário, seria mais acertado descrever o posicionamento como uma repetição de uma conduta que há muito acompanha a Igreja. Sabe-se que, ainda nos primeiros tempos dos cultos aos mortos entre os cristãos, a Igreja deteve sua atenção no que faziam os fiéis. As sepulturas dos santos passaram, então, a ser locais do maior interesse por parte do poder eclesiástico. Tanto que ele instalou muitos templos onde haviam sido enterrados os mártires da Igreja e os santos homens que haviam seguido de maneira exemplar seus ensinamentos (Brown, 1981: 3-4). Tal movimento dá uma mostra da importância que o culto dos santos tomava já nos primeiros tempos do cristianismo – e que jamais perdeu.

A Igreja não entrou em conflito com os organizadores do mutirão. Ao invés disso, a instituição ocupou um papel de orientadora, não desprovida de poderes. Lembro que, em seu depoimento, Mazé Gonçalves afirmou ter aceitado a tarefa de mobilizar os devotos para a construção de um templo só após consultar o padre e de ter recebido a autorização deste. À frente do movimento, encontravam-se pessoas como Mazé Gonçalves e Luiz Luna, devotos que participavam ativamente de atividades na Igreja e mantinham relacionamento próximo com os párocos que por ali passaram. A professora contou que outro nome envolvido no movimento era o de Francisco Fransciello Ribeiro, então secretário da paróquia de Aurora, e teria sido uma das pessoas que mais havia se engajado na divulgação da história de Mártir Francisca.

Não parece ter havido qualquer intervenção do clero em determinadas medidas que visavam a institucionalizar o culto. É o caso do título de coordenadora geral da Capela de Mártir Francisca, que Mazé Gonçalves se auto-outorgou; e da reforma da capelinha, primeira ação do mutirão. Reforçando sua estrutura física, sem, no entanto, alterar suas dimensões, a capela ganhou uma espécie de assepsia, que se completou com a construção de uma calçada, onde, mais tarde se assentou a Capela de Nossa Senhora dos Milagres. Falo da reforma da capela para chegar a um elemento que confirma este desejo de

normatizar o culto: a placa que se fixou após estas alterações na fachada da pequena construção. Nela se lê: “Capela Oficial de Mártir Francisca”.

A própria arquitetura do novo templo sugere este desejo de oficializar o culto. Em suas formas, se reconhece uma imitação da Igreja Matriz do Menino Deus de Aurora, como se fosse desta uma versão minimalista. Ambas possuem somente uma torre, encimada por uma cruz nas alturas, também encontrada na Capelinha da Moça e tem um significado especial.

A cruz [...] representa a posse total, “o ar de cima, o ar de baixo, o do norte e o do sul” [...]. A cruz envolve o espaço e atrai para o centro as forças benfazejas que se acham nos quatro pontos cósmicos, ou desliga-o rejeitando para os mesmos pontos as forças prejudiciais e libertando o “centro” (Espírito Santo, 1990: 28).

Com paredes pintadas de branco, o templo tem à sua frente um cruzeiro de madeira de onde saem setas. Em seu interior, estátuas de santos, das quais se sobressai uma imagem de madeira de Nossa Senhora das Dores, feita em madeira, contanto com pouco menos de um metro, comprada por Zeca Francisco em Juazeiro do Norte, em julho de 1997. A calçada alta serve de assento para o repouso de quem por ali passa. A sombra, de proteção para a capela de Mártir Francisca e para o santuário construído por Mazé Gonçalves e Antônio Fernandes Vieira. A pequena construção, de apenas 1,25 m, abriga imagens do Padre Cícero, de Frei Damião e do Divino (uma pomba branca). Quando das procissões até as capelas, o santuário também é tomado por velas e fiéis a orar, talvez por conter a imagem do popular padre e do frei italiano, considerados santos por muitos daqueles crentes.

Episódio síntese da relação do movimento de devotos e a Igreja é o que envolve a nomeação da nova capela. Revela, precisamente, o momento em que a Igreja faz valer sua autoridade, ao impedir que a capela ganhasse o nome de uma santa que não figura em seu cânone. “Como ela não era santa, ela não podia ficar no altar. Mas lá é a capela dela também”, procura explicar Mazé Gonçalves. Com a obra quase concluída, surgiu o problema da santa que não poderia entrar em sua própria capela. Foi preciso pensar numa santa substituta. Pela explicação da narradora, Nossa Senhora dos Milagres foi escolhida por exclusão, já que “todos os outros santos” em que se pensou já possuíam capelas naquele município. Em seu texto, José Cícero dá outra versão para explicar a escolha. A

justificativa apresentada não é menos arbitrária que a anterior: “[a capela foi] dedicada a Nossa Senhora dos Milagres por ter esta, o semblante muito parecido com o de Francisca” (Cícero, 2008 – sic).

Apesar de não ter desmotivado os devotos, a nomeação do templo como Capela de Nossa Senhora dos Milagres provoca confusão entre eles. O objetivo de João de Mundoca e Mazé Gonçalves foi, até certo ponto, frustrado. Figurando ao lado da Capelinha da Moça, a nova capela não podia ser ignorada. Suas dimensões comportam um número bem maior de pessoas – cerca 50 fiéis. Ela abriga mais que isto quando são realizadas missas no local. Entretanto, o templo foi considerado apenas mais uma capela em homenagem a uma santa qualquer, com quem não se mantém, necessariamente, o vínculo íntimo que se tinha com Mártir Francisca. O templo é respeitado tanto como outros a ele semelhantes, mas sem inspirar devoções em seus frequentadores. A capela de Mártir Francisca continuou, para a maioria dos fiéis, a ser, exclusivamente, aquela menor e mais antiga, que marcava o lugar de sua morte, sob a sombra do pé de pereiro.

Outro ponto de tensão diz respeito ao relacionamento dos devotos entre si. Afinal, em poucos dias via-se transformar um culto que parecia ser sempre o mesmo, “deste antigamente”. Apenas 20 dias depois de acontecer a primeira procissão, as obras para construção do templo tiveram início. Dois dias antes, em 27 de novembro de 1995, foi dada a benção da pedra fundamental, fixada na calçada do complexo de capelas. Nela se lê: “Mártir Francisca * 21/02/1941 † 09/02/1958 Às 14:00 Hs Pe. Mororó Várzea da Conta” (sic). A construção foi financiada através de doações colhidas na cidade. Mazé Gonçalves lembra que o mutirão recebeu toda sorte de doações. “Cada um dá o que pode, o que tem. Teve gente que deu material de construção; quem trabalha construindo casa quis entrar com o serviço; a gente recebeu alimentos, que era para dar de comer pros homens que tavam (sic) trabalhando na obra. Teve um povo que também deu dinheiro. Eu nem gostava de receber dinheiro, preferia que o povo desse as coisas mesmo. Que a gente recebe dinheiro e depois o povo fica falando. Essa conta de luz da capela sou eu quem paga, do meu bolso, e o pessoal ainda fala por aí, que a gente fica com as doações da capela”, relata a narradora.

Em seu estudo sobre a religião popular das aldeias portuguesas, Moisés Espírito Santo fala de movimentos coletivos com finalidades semelhantes. Uma passagem da obra ilustra bem o que se observou em Aurora:

Contribuir para a reparação ou construção da igreja aldeã é um dever de todos os habitantes, sejam praticantes ou não. Aliás é suficiente dar algumas “esmolas” a uma obra colectiva para se ficar desobrigado dos preceitos prescritos pela religião – são muitas vezes os não praticantes, e entre eles os ricos, que mais contribuem para essas obras; o seu objectivo é a procura do prestígio social, de uma clientela política ou da manutenção das suas raízes locais, preocupações muito frequentes entre os cidadãos e os emigrantes de origem rural (Espírito Santo, 1990: 89).

Dentre os que contribuíram para a obra da capela, a tradicional família Quezado, natural de Aurora. Vale lembrar que é a família da jornalista Rozanne Quezado, autora da publicação *Paixão e sangue de Mártir Francisca*. A ajuda política também veio. À época, o prefeito da cidade, Alcides Jorge Evangelista Ferreira (PDT), tinha entre seus apoiadores a família Gonçalves, da qual a “coordenadora geral da Capela de Mártir Francisca” faz parte, bem como o fazendeiro Paulo Gonçalves, dono das terras onde residia e trabalhava a família de Francisca. Em 2004, quando estive na cidade, a administração da capela de Nossa Senhora dos Milagres não recebia qualquer ajuda da Prefeitura Municipal de Aurora. Mazé Gonçalves não especificou como se dava a ajuda anteriormente, mas afirmou que esta não existia mais, pois “quem ‘tá na Prefeitura não é o pessoal da gente”, sugerindo a existência de laços de compadrio, herança do velho fazer político do coronelismo.

O jogo da política muda suas peças e faz combinações improváveis. Carlos Macêdo sucedeu Alcides Jorge no cargo e, em 2004, estavam de lados opostos da disputa. Quatro anos depois, o ex-prefeito voltou a se candidatar ao cargo, agora com o apoio do antigo concorrente. A aproximação se refletiu no culto. No *website* da Prefeitura Municipal de Aurora (www.aurora.ce.gov.br), o culto da Mártir ganhou pelo menos cinco páginas no último ano. Nestas, encontram-se textos que contam a história de Francisca e apresentam o culto. Uma delas chama particular atenção, pois diz respeito ao processo de institucionalização do qual falo. No cabeçalho da página, duas palavras – “Conheça” e “Turismo” – indicam que o poder público da cidade já começou a ver o culto como atração, no contexto que se chama turismo religioso.

A página apresenta erros de informação que deixam entrever desconhecimento ou descuido daquilo de que trata. O redator trocou “Mártir” por “Madre”, no corpo do texto e na legenda da fotografia que ilustra a página. Nesta, o devoto ou o visitante já familiarizado com o culto reconhecerá mais um equívoco. A capela retratada não é nem

aquela conhecida como Capelinha da Moça, nem a Capela de Nossa Senhora dos Milagres. É a imagem da Capela de São Benedito, que localiza no caminho para as duas, quando se parte do centro de Aurora em direção ao local da morte de Francisca. Ainda assim, as informações que visam guiar o visitante estão corretas e reafirmam a institucionalização do culto:

Culto à Mártir Francisca
Capela da Madre Francisca. Localizada no sítio Várzea de Conta/Mororó.
Acesso pela saída da cidade na extensão do bairro São Benedito.
Marcar visitas: contato com a coordenadora, Mazé Gonçalves.
Fone: (88) 3543-1717. (In: www.aurora.ce.gov.br)

Nas eleições municipais de 2008, a dupla Carlos Macêdo e Alcides Jorge foi vencida pelo candidato Jose Adailton Macedo. Não se sabe que sorte o culto terá nesta gestão, mas, considerando as transformações no campo político e o fortalecimento do próprio culto, não seria tão surpreendente se este recebesse atenção e fosse objeto de interesse, para além das alianças partidárias.

Outra tensão evidente no culto é a que existe entre os organizadores da construção da Capela de Nossa Senhora dos Milagres e os Ricarte, família que cuida da Capela da Moça. Durante a pesquisa de campo, fui recomendado, por ambos os lados, a não manter contato com o lado oposto. A família é acusada pela professora de “não cuidar bem” da capelinha; acusação da qual o clã Ricarte se defende. Ao ouvir a crítica, Ediam Ricarte retrucou: “Isso é conversa dela! Se tu quiser, eu levo você lá agora mesmo, pra você vê como ela é. Tá bem limpinha, que nós não deixa ela ficar suja de jeito nenhum. Quase todo dia eu vô lá, pra ver como ela (a capela) tá!”. Ele explica que a crítica não é nova. Mazé Gonçalves afirma que, movida pela preocupação com a capela, chegou a pedir sua chave à família várias vezes. Em todas as ocasiões, os Ricarte se negaram a entregar a chave. Eles se defendem da crítica afirmando que a capela é bem cuidada e que as reformas no templo são feitas regularmente, conforme suas posses - assim como fazia o avô de Ediam, que recebeu do pai de Francisca a tarefa de cuidar do lugar.

Apesar do desentendimento entre os dois grupos, em 1997, a Capela da Moça foi reformada com o dinheiro arrecadado pelo mutirão. No entanto, o mal-estar persiste. Os

Ricarte confirmam que preferem não entrar na Capela de Nossa Senhora dos Milagres; e Mazé Gonçalves ainda lamenta a falta da posse da chave, que a família promete que não sairá de suas mãos.

3.3. O mundo superior: Espaço e memória

Ao relatar o sonho de João de Mundoca, Mazé Gonçalves apresenta o pedido da Santa como sendo, apenas, de que se construa uma capela nova e maior. Não há maiores detalhes do desejo de Mártir Francisca: o quão maior e, sobretudo, onde deveria ser erguido o templo. Tais dúvidas que aqui coloco parecem não ter chegado ao grupo envolvido no projeto de atender ao pedido da Santa. Ao invés disso, partiam de certezas. Uma delas é a de que esta capela deveria ser *outra*; e não uma reforma e ampliação da capelinha. “Maior” significava, para eles, o suficiente para se instalar um altar e grande o suficiente para abrigar bancos para os devotos assistirem à celebração. É possível que se tivesse em mente um modelo – e este seria precisamente o da Capela de São Benedito, que se localiza na saída da zona urbana de Aurora, distante pouco mais de 1 km da Capela da Moça.

Quanto ao local da obra, Mazé Gonçalves e João de Mundoca não consideraram nenhum outro que não o terreno adjacente à Capela da Moça. Para a maioria dos fiéis, aquele espaço era o único a remeter diretamente à mártir. Ao passarem pela estrada, a capela e a árvore lembravam os devotos da Santa que ali havia morrido. Esta relação com o espaço é, aliás, uma das marcas distintivas do santo em relação a figuras como do herói. Há, no caso da santidade, uma singular relação entre os devotos e o espaço marcado pelo santo (na maioria dos casos, este se identifica com o local onde foi enterrado). Primeiro, pela ambiguidade de considerar que sua alma se encontra no céu, ao passo que o corpo continua a ser um canal para se acessar aquela consciência. Do ponto de vista psicológico, é possível ver aí uma continuação, transfigurada, das ideias por trás de práticas como a de enterrar ou cremar os mortos. Entre elas, de que sua alma ladearia o corpo até que este se desfizesse por inteiro. Simbolicamente, o que se passa é tão mais complexo quanto sutil. A morte do mártir ou do santo faz surgir *reliquias* e estas mantêm uma relação íntima com a ideia de espaço para os cristãos.

A relíquia é um caso de passagem do reino profano para o sagrado, conforme descreve Durkheim. Primeiro é o corpo do santo que realiza esta passagem, seus vestígios, uma mecha de cabelo, os ossos que lhe restaram. Objetos pessoais e os lugares por ele tocados também podem participar da transmutação.

(...) a maneira como essa passagem se produz, quando ocorre, põe em evidência a dualidade essencial dos dois reinos. A passagem implica, com efeito, uma verdadeira metamorfose. (...) Ora, essa mudança de estado é concebida, não como simples e regular desenvolvimento de germes preexistentes, mas como uma transformação *totius substantiae* (Durkheim, 2003: 22).

Com a transubstanciação do corpo e dos pertences do morto – antes profanos, agora sagrados – tais artefatos passam a exercer um papel ímpar na realidade. Trata-se de uma expressão do sagrado no cotidiano. Entretanto não é o banal que se sacraliza, mas o sagrado que encontra nele um espaço para fazê-lo seu. O toque é sacralizante. Assim, as relíquias concedem aos espaços que as acolhem uma condição extraordinária. “Os ossos não eram vistos como pó comum e suas sepulturas eram ‘altares de Cristo’” (Brown, 1981: 9). É presumível que o primeiro destes espaços tenha sido uma sepultura, a tumba que encerrava o corpo morto do mártir ou do santo. Para os fiéis, estes eram lugares privilegiados, onde se concretizava o encontro do céu e da terra (Brown, 1981: 3). O santo, aqui, reafirma seu papel de intermediário, de ponte.

Se o templo já é dotado de uma sacralidade espacial entre suas paredes, com sua construção sobre sepulturas de santos e mártires, ele passava a se localizar em um espaço efetivamente sagrado. Isto é bem expresso na inscrição tumular de São Martinho de Tours (316 – 397 d.C.): “Aqui repousa Martinho, o Bispo, de sagrada memória, cuja alma está na mão de Deus; mas ele está inteiramente aqui, agora e pleno em milagres de toda sorte” (Brown, 1981: 4).

Brown afirma que, na Antiguidade tardia, o culto dos santos reconfigurou o espaço habitado pelos homens. Áreas antes excluídas da vida social das comunidades ganharam proeminência, sobretudo com o crescimento do culto nos cemitérios. O espaço antes procurado na intimidade torna-se ponto de confluência comunitária, espaço de intercessão onde os homens se encontravam, socializavam-se, partilhavam seu sentimento religioso e, assim, fortaleciam ao santo e seu espaço de referência. Com o estabelecimento de templos cristãos no espaço dos mortos, estes conheceram um crescimento, tanto no que

diz respeito à sua estrutura física, quanto à sua importância naquele território. A expansão, no entanto, não se restringiu aos territórios ocupados por cemitérios. Um grande número de crentes fez com que as histórias dos feitos deste ou daquele santo transcendessem, em muito, os limites geográficos nos quais o culto estava circunscrito. Não demorou para que no culto dos santos surgissem, ainda, as práticas como a de mudar o lugar de repouso dos restos mortais dos veneráveis, bem como de seu desmembramento dos ossos dos mortos. As cidades se viam às voltas com a entrada das relíquias em seus domínios. Estas passaram a ocupar áreas que antes eram proibidas aos mortos. Algumas chegaram a proibir sua entrada, mas não conseguiam evitar que tumbas e locais públicos de adoração se proliferassem em seu entorno. A transformação era irreversível (Brown, 1981: 4-5).

A intervenção não operou uma mudança apenas espacial. Foi, principalmente, no campo dos símbolos que a transformação aconteceu. A partir do espaço, o culto dos santos alterou a relação entre vivos e mortos, suprimindo as barreiras que os separam. Antes temido, o espaço dos mortos assumia uma nova função, quando da presença de alguma figura sagrada em seu campo. Localizados além dos muros da cidade, os cemitérios ameaçavam conquistá-las. No princípio do século XV, uma grande procissão à sepultura de Santa Crispina atravessava os pórticos da cidade africana de Tebessa, integrando-a ao rito. Paulinus de Nola construiu tão suntuoso conjunto de prédios ao redor da cova de São Felix que os viajantes tomavam o conjunto arquitetônico por uma outra cidade. A Igreja já tinha subvertido a lógica que dividia lugares e não-lugares, quando os monges levavam suas ordens para cidadelas, para o meio do deserto, um ambiente inóspito que se considerava inabitável. Hoje talvez pareça estranho, mas os bispos fizeram coisa semelhante ao fundar cidades sobre cemitérios – uma cidade fora dos muros da cidade. O campo de influência da Igreja se ampliou quando os sacerdotes fizeram destas cidades-cemitérios unidades avançadas, onde exerciam um poder pleno. Entretanto, enquanto as novas cidades não se estabeleceram de vez como centros urbanos autônomos, política e economicamente, os bispos permaneceram nas cidades, geográfica e simbolicamente transformadas por sua ajuda. Com a instituição da sepultura – e, depois, do tempo, na cidade ou no cemitério – como local de culto coletivo, a divisão social entre público e privado também foi abalada pela devoção aos santos. A tumba do santo foi declarada propriedade pública como a de nenhum outro cristão foi. O homem não mais pertencia a si ou aos seus, mas a todos

aqueles que nele reconheciam os sinais da santidade (Brown, 1981: 8-9). É precisamente isto que aconteceu em Aurora, ainda que seja preciso relativizar a afirmação de Brown: o indivíduo deixa de pertencer tão somente aos seus e é recriado, na condição de santo, por um número bem maior de pessoas, a ele estranhos, mas que reconhecem sua condição espiritual extraordinária.

Na contemporaneidade, a relação do culto dos santos e de espaços sagrados persiste. Com a expansão do cristianismo católico, no entanto, determinados templos ganharam tanta força entre os fiéis que sacralizam o espaço, prescindindo de um contato direto com o santo padroeiro ou de possuir relíquias deste. Estas não são necessárias, nem suficientes, para garantir que determinado templo seja procurado pelos fiéis. A fama dos milagres alcançados por aqueles que ali forma em busca de auxílio é suficiente em muitos casos. O caso mais celebre no Brasil é o da Basílica de Nossa Senhora Aparecida, no Vale do Paraíba, em São Paulo. Inaugurada em 1980, pelo Papa João Paulo II, o lugar atrai milhares de fiéis anualmente. No Ceará, um exemplo deste gênero de manifestação é o culto de São Francisco, na cidade de Canindé. Apesar de não existir uma relação direta com o religioso italiano da cidade de Assis, os fiéis reconhecem suas marcas na cidade, no templo para ele erguido e já se dirigem à gigantesca estátua, de mais de 30 metros de altura, erguida em 2005.

O culto dos santos não-canônicos ocupa uma posição intermediária. A existência de relíquias não é enunciada. No entanto, sua função deixa de existir e se manifestar em certos objetos e locais incorporados aos cultos. Na falta de objetos pessoais ou do corpo do santo, o culto se vale da proximidade do local da morte e de artefatos que façam lembrar o santo. Apesar de não existir um levantamento preciso dos santos não-canônicos brasileiros, me parece confiável afirmar que a maioria deles se desenvolve em torno do local onde o santo foi enterrado. Exemplos não faltam, sendo suficientes citar o caso do cangaceiro Jararaca, em Mossoró, no Rio Grande do Norte, e da italiana Maria Fea, sepultada no Cemitério da Filosofia, em Santos (SP). Não à toa, Pereira (2004) trata os “santos de cemitério” como uma subdivisão do que chama de devoções marginais. Não se pode deixar de reconhecer a contribuição de Pereira para o estudo das canonizações espontâneas, sua classificação é simplista. Ela acaba por excluir casos como o de Mártir Francisca. Manifestações deste gênero não chegam a ser maioria, mas tampouco são

numericamente inexpressivas. Refiro-me à tendência a localizar o centro do culto não nos cemitérios, onde os santos estão enterrados, mas no exato lugar em que tombaram mortos. É lá onde se ergue a capela e para onde os fiéis se dirigem. Cito os casos com o qual tive contato: Maria de Biu, em Várzea Alegre; Licosa, nesta mesma cidade; Maria Lisbão, em Bela Cruz; Mártir Isabel, em Guaraciaba do Norte e Reriutaba; Francisca Carla, em Tianguá; e a Escrava Romana, na Serra da Meruoca. Do ponto de vista sócio-econômico, todas se assemelham: eram mulheres provenientes das camadas subalternas de suas cidades. Observa-se um perfil semelhante na morte de quatro delas (Mártir Francisca, Maria de Biu, Maria Lisbão, Mártir Isabel): todas foram vítimas de agressores masculinos, com quem mantinham alguma ligação íntima, por motivos passionais. Outras três se diferenciam do padrão: Francisca Carla morreu em decorrência da hanseníase não tratada e foi excluída do convívio social; vítima de uma doença mental, Licosa se perdeu em meio ao mato e morreu de sede; e Romana, vitimada pelos maus tratos de seu proprietário. No caso de Mártir Francisca de Aurora, a capela foi erguida no local da morte da jovem, apesar de seu túmulo existir e se encontrar em bom estado no cemitério municipal. São poucos os fiéis que recorrem à sepultura. A maioria chega mesmo a desconhecer sua existência, negando que os cultos desta natureza tenham que, necessariamente, se desenvolver nos lugares destinados aos mortos, tal qual acontecia na Antiguidade.

No culto de Mártir Francisca, as primeiras expressões de devoção surgiram pouco tempo depois da morte da jovem, em fevereiro de 1958. Os mais velhos falam da proximidade dos acontecimentos. Apesar de não precisarem o tempo, todos os entrevistados, que viveram aquele momento, foram unânimes em afirmar que os pedidos por intercessão de Francisca junto a Deus e os milagres teriam acontecido logo depois do crime. Apenas a irmã de Francisca, Maria Júlia Ferreira, nos deu uma ideia mais precisa, embora também vaga: as notícias de graças alcançadas teriam começado a se difundir entre dois e três meses depois do crime³⁵. Em ambos os casos, os narradores concordam quanto à presença do lugar em que morreu a Mártir como elemento constitutivo destas primeiras manifestações. Marcado a sangue e dor, as cercanias do pé de pereiro eram um lugar de memória – quando se passava ali, a história acontecida meses antes reapareciam e, é possível presumir, era por vezes recontada.

³⁵ Entrevista realizada em Aurora, dia 09 de setembro de 2004.

Importante para a manutenção desta ativação da memória foi a construção de um marco *artificial*, que contribuía para dar uma localização mais precisa do local. Antes, tal localização era vaga e o marco anterior, uma árvore, mais passível de ser confundido e não reconhecido, num lugar ainda pouco urbanizado. Hoje, o complexo de capelas não deixa o curioso ter dúvidas quanto à localização do que procura. Antes, era um cruzeiro que servia como ponto de referência. O pai de Francisca fixou uma cruz no lugar para marcar o lugar da morte. Ele seguia uma prática muito antiga de deixar marcos nas estradas, para lembrar daqueles que morreram naquele caminho. Seguia um costume cuja origem se perdeu no tempo, e que se encontra por todo o país. Constroem-se, de acordo com suas posses, marcos cristãos, que em geral tomam a forma de cruzeiros, oratórios ou pequenas capelas. Conforme se vê hoje, é comum estes marcos trazerem uma foto do morto e/ou a imagem de um santo, serem enfeitados com flores, terços e fitas. No aspecto visual, existem recorrências, mas seria difícil falar em padrões, tamanha a variedade de formas deste gênero de construção.

De acordo com os relatos de Dona Maria, Noêmia Leite e Valnice Ricarte, o cruzeiro erguido por Seu Manuel Pedro era bastante simples em suas formas e materiais. Era uma cruz de madeira, medindo algo entre 50 cm e 1 metro, sobre uma base de alvenaria. A construção funciona como uma referência sempre presente que auxilia a memória na lembrança do que aconteceu. Os moradores de Várzea da Conta, e de sítios que por aquele caminho se ligam ao centro urbano de Aurora, tinham à sua disposição uma lembrança materializada do crime, tantas vezes quanto percorressem a estrada. E o cruzeiro não falhou em sua missão de fazer lembrar uma história por demais incômoda para ser esquecida.

O cruzeiro como marco de um lugar qualquer e o próprio significado deste símbolo cristão (que representa, também, a morte e o martírio de Jesus Cristo) não pode ser ignorado na tentativa de compreender o fenômeno. Durante a Idade Média, murais com imagens de Cristo eram, muitas vezes, suficientes para que se estabelecessem um culto naquela localidade, por meio de práticas devocionais daqueles que por ali passavam. Os murais eram posicionados estrategicamente, quase sempre em passagens, exatamente onde seriam vistos pelo maior número possível de pessoas (Penteado, 1998: 46). No caso de Mártir Francisca, não tenho motivos para acreditar que o posicionamento tenha sido

intencional – pelo menos não no sentido de ser uma tentativa deliberada de conquistar fiéis. Não fosse este acaso, talvez o culto não tivesse tido a mesma sorte ou mesmo se constituído como tal.

Os narradores da história de Mártir Francisca convergem na descrição do lugar de sua morte. Segundo eles, a estrada era ainda mais deserta, não existindo sequer as poucas casas que hoje se vê algumas centenas de metros antes e depois das capelas. Como hipótese, pode-se supor o quão importante a monotonia do caminho foi para este processo de memória. Ao percorrer pela terra desolada, cercado por uma vegetação ressecada, o caminhante dificilmente conseguiria ignorar aquela cruz de madeira, a um só tempo signo da presença divina e humana. Nos primeiros tempos, em que ela marcou o lugar, ainda deveria estar forte a recordação de um crime tão violento, como há muito não se via na cidade. Aos poucos, a reverência ao signo cristão, saudado com a persignação, tornou-se parada para se fazer orações pela alma da jovem assassinada. Em meio a estas, é possível adivinhar os primeiros pedidos de intercessão, as primeiras promessas feitas e as primeiras respostas do sagrado – que se espalharam como relatos de graças alcançadas. Dona Noêmia, ao lembrar dos primeiros momentos do culto, comenta que se surpreendeu com a rapidez com que surgiram histórias de milagres e graças alcançadas na “cruz da moça”, como então passaram a se referir ao local. As notícias diziam que “na cruz da moça ‘tá cheio de fita, milagre (ex-votos) e todo mundo ‘tá alcançando graça”³⁶.

Desde que tomou conhecimento dos milagres de Mártir Francisca, Noêmia Leite já recorreu a ela e fez promessas para a irmã, para o marido e dois de seus filhos. Ela ensina as artes da devoção: “no momento da aflição, chega aquele santo que na hora você se lembra”. É a este que se deve apegar. “É um mistério”, sela João Galdino, marido de Dona Noêmia. A primeira promessa de Noêmia foi feita na intenção da irmã. Quando rememora o pedido e graça, a narradora reconstitui os primeiros dias da devoção à Mártir: “eu ouvi falar que era o que tava acontecendo. As pessoas faziam promessa e alcançavam a graça. Aí eu fiz”. Ao que parece, os primeiros devotos se referiam à Santa como “moça” e não como mártir. Alcançada a graça que havia pedido, a família de Dona Noêmia e João Galdino foi até o lugar da morte de Francisca para fazer orações e acender velas, em pagamento à promessa. Lá, encontraram a cruz de madeira, enfeitada de flores, fitas e cera de velas já

³⁶ Entrevista com Noêmia Leite Gonçalves, realizada em Aurora, dia 09 de setembro de 2004

desaparecidas. No chão, Dona Noêmia viu “as pedra’ ainda suja do sangue dela”, que a devota lamenta terem desaparecido, talvez carregada por outros devotos, como a própria narradora desconfia.

A Cruz da Moça deu lugar à Capelinha da Moça. Como descrevi anteriormente, a capela também foi construída pelo pai de Francisca, Manoel Pedro Ferreira. Depois de deixar Aurora com a família, em 1959, ele continuou a visitar a cidade e o túmulo da filha. Dona Maria, irmã de Francisca, não explica que razões levaram seu pai a erguer o pequeno templo onde antes havia deixado um cruzeiro. A função parece ser a mesma – a de fazer lembrar a jovem (e a forma como ela morreu); para a constituição do culto, amplificava o efeito da cruz. Ali, onde se alcançava graça, agora existia um templo, um oratório que protegeria os ex-votos trazidos pelos fiéis e abrigaria a chama das velas do vento. A antiga cruz, no entanto, permanece em diferentes expressões da memória. Como numa memória física, na cruz de madeira que se encontra no centro da capelinha (e que não foi possível precisar se é ou não a mesma fixada por Manoel Pedro); e nas narrativas dos próprios devotos, que vez por outra se referem às capelas como “ali, na Cruz da Moça”.

Nos anos seguintes à construção da Capela da Moça, a veneração de Mártir Francisca de Aurora e a fé nos milagres, alcançados por seu intermédio, aumentaram e entraram para o repertório da memória coletiva da cidade. A localização da capela, deserta e afastada do núcleo urbano da cidade, não foi suficiente para impedir que, por toda Aurora, a maioria da população tomasse Francisca como milagreira. Tal reconhecimento levou a que muitas pessoas da cidade, mesmo aquelas que moravam em localidades distantes de onde se encontrava a Capela da Moça, se dirigissem até ela e lá confiassem suas aflições à Santa, como a tradição católica os havia ensinado a fazer com outras personagens piedosas e veneráveis.

O interior da capela foi logo tomado por ex-votos, deixados ali como pagamento de promessas cujas graças foram alcançadas. Nos primeiros tempos, a cera das muitas velas, as folhas secas e a poeira, que se espalhavam pelo chão da capela, eram tiradas por José Avelino, que assim honrava a promessa feita ao pai de Francisca, de cuidar da capela em sua ausência. Hoje, o serviço está a cargo do neto de José Avelino, Ediam Ricarte. A conjunção de velas com o material inflamável de que eram feitos os ex-votos (esculturas de

madeira ou gesso, peças de roupas, bilhetes de papel, fotografias e o que quer que mande a fé daquele que fez a promessa) resultou certa vez na quase destruição da capela.

Foi no final da década de 1970, quando Paulo Ricarte, pai de Ediam, foi chamado por vizinhos para apagar o fogo que tomava de conta de uma das portas da capela. À época, conta Dona Valnice, o templo tinha duas pequenas portas de madeira: uma de frente para a estrada que leva a Várzea da Conta e outra para a estrada que leva ao Sítio Padre Mororó. Esta teria se incendiado com a queda de uma vela acesa, deixada no final daquela tarde por um fiel de Mártir Francisca. O incêndio foi apagado pela família Ricarte que socorreu o templo, carregando baldes de água e jogando terra para debelar as chamas. Logo depois desse incidente, Paulo Ricarte decidiu fazer algumas mudanças na construção. Primeiro, fechou a entrada da porta incendiada com tijolos e cimento. A outra porta foi substituída por um pequeno portão de ferro. Ediam diz que é este mesmo portão, deixado por seu pai, que se encontra na entrada da capela. Segundo ele, o pai fazia, periodicamente, pequenos ajustes na capela, dando uma nova mão de tinta, substituindo telhas quebradas e rebocando o que o tempo e o clima erodiam das paredes. Todas as reformas que o templo sofreu até meados da década de 1990, de acordo com Ediam, foram feitas pela família.

A partir da construção da Capela de Nossa Senhora dos Milagres, a capelinha passou a receber atenção de outros grupos de devotos. Quando da renovação do culto a Mártir Francisca, o templo foi reformado e ampliado. Entretanto, ainda é pequeno e mal suporta meia dúzia fiéis de maneira desconfortável, cautelosos para não esbarrarem no que ali se encontra. A capela também ganhou uma placa onde está escrito “Capela de Oficial, da Martir Francisca, Nasceu em, 17,02, 1941, Morreu em, 09, 02, 1958” (sic). Hoje, a iluminação é elétrica, mas a velha lamparina que queimava querosene ainda está lá. Nas paredes, estão fixados pequenos e velhos quadros, todos com estampas de santos de difusão massiva, a exceção de um que traz a única imagem fotográfica de Francisca, onde ela aparece deitada no caixão, com o corpo quase completamente coberto, enrolado pela mortalha. Atrás do caixão, há um grupo de pessoas que se presume ser a família. Curioso notar a expressão de sofrimento do pai, personagem que é frequentemente mencionado pelos narradores que, em geral, destacam sua sensibilidade e o abalo emocional sofrido com o assassinato da filha. Estantes de ferro e caixas de papelão guardam os ex-votos. São pequenas imagens que representam partes de um corpo partido, de madeira, de gesso e, às

vezes, desenhada ou fotografada. Encontramos também tranças de cabelos, bilhetes e peças do vestuário³⁷. Ediam Ricarte informa que o número de ex-votos deixados era bem maior do que se pode ver dentro da capela. Muitas das peças, signos da fé do povo de Aurora, foram queimadas e enterradas, por ordem do padre da cidade, para solucionar o acúmulo dos materiais. Ediam explica que, por recomendação, eram selecionados para descarte aquelas peças que tivessem sido atacadas pela praga do cupim. Peças que tivessem condições de uso, como um vestido de noiva que ali se deixou, deveriam ser guardados pela família e doados a quem deles necessitasse. “Duas noivas já se casaram com esse vestido. A gente guarda por que tem gente que precisa e não pode comprar, né?”, conta Dona Valnice Ricarte.

Dentro da capela, há também imagens de santos em gesso. Muitas delas estão quebradas ou rachadas, já que um costume antigo fez da capela uma espécie de cemitério de imagens. Um quadro fixado na parede por Hiolanda Ricarte, filha de Dona Valnice, ignora esta tradição. Na mensagem escrita, pede-se que as estatuetas danificadas não sejam mais colocadas ali dentro, para que a capela tenha, “tal aquela beleza espiritual, uma beleza aparente”. Dentre os santos que ali se vê, uma imagem se destaca. Ela está em um altar, avizinhada por outros dois santos, uma pequena cesta de flores e na frente de um cruzeiro de madeira pintado de azul e decorado com fitas. É a imagem de Mártir Francisca.

A imagem de madeira tem cerca de 40 cm, traz a representação de uma mulher jovem sobre uma base cilíndrica, sem detalhes. O artista que a esculpiu e pintou não deixou sua assinatura. Há ali uma apropriação de códigos visuais da santidade católica: as vestes se assemelham às túnicas, elementos comuns em imagens sacras desde a Idade Média; o véu azul remete a representações de muitas das aparições de Maria; as flores, a pureza; e a pomba branca, signo do Divino Espírito Santo. Adicione-se a isto, o terço que enlaça a pequena escultura, ainda que não faça parte da obra talhada pelo artista. O rosto ganhou a cor azul nos olhos, e uma deformação no supercílio, que imita a distorção gerada pela ilusão da perspectiva observada na fotografia de Francisca. Na base da imagem, que fica encoberta por uma fita azul, está escrito com tinta preta “Mártir Francisca * 21.02.1941 †

³⁷ A maioria das roupas se encontra em caixas. Há ainda dois vestidos de noiva que estão na casa de Valnice Ricarte, para serem emprestados para noivas carentes. A recomendação foi do padre, que além dos motivos da caridade, quis evitar a destruição das peças pela poeira e pelas traças ou que fosse roubado da capela, que ao que parece já ter ocorrido com alguns objetos.

09.02.1958”. A escultura de Mártir Francisca é única. Não há reproduções disponíveis, nem comércio ou distribuição de estampas que tenha esta ou outra imagem como base, além da reprodução na capa da publicação de Rozanne Quezado. O quadro na parede guarda a única foto de Francisca, uma reprodução de uma foto menor feita por Valnice Ricarte e copiada para Antônio do Horto.

No contexto da inauguração da nova capela, a imagem chegou a Aurora trazida pelos devotos de Juazeiro do Norte. Entretanto, não havia lugar para ela na Capela de Nossa Senhora dos Milagres, já que a Santa ali representada não havia sido canonizada pela Igreja Católica (ainda que houvesse sido pelo povo). Aqui se encontra mais um ponto de tensão no culto. Também se vê a devoção popular tomar uma medida que subverte a ordem, sem entrar em conflito direto com ela. A imagem não estava no altar da nova capela, mas era a peça principal na mesinha de madeira que faz as vezes de altar na Capelinha da Moça. Naquele ambiente, é a padroeira: a imagem principal. Não há o conflito de contradizer a ordem recebida e, ainda assim, a Santa é entronada, tem seu próprio espaço de reverência. Quanto à falta do título de santa, com o reconhecimento do clero, os fiéis de Mártir Francisca não revelam qualquer tipo de incômodo. Não porque este não tenha importância para eles, mas por terem certeza de que se trata de uma questão de tempo e que o futuro guarda o reconhecimento para a milagreira de Aurora. Esperança que não encontra, até o presente momento, confirmação por parte da Igreja da cidade, já que esta não fez tentativas oficiais no sentido de encaminhar um processo de canonização, conforme exigido pela Congregação para as Causas dos Santos. Mazé Gonçalves disse que “*quando* Mártir Francisca for canonizada” (grifo meu), sua imagem será “entronada” no lugar mais destacado da capela inaugurada em 1997. Neste momento, a imagem de Nossa Senhora dos Milagres descerá de seu posto e passará a ocupar uma gruta, que então será construída para ela.

A Igreja também faz sua parte para evitar o conflito direto com os devotos. Construir imagens é um tema delicado para o catolicismo, e para o cristianismo de uma forma geral - a condenação de idolatria, como adoração de imagens, se encontra até mesmo no *Livro do Êxodo* (capítulo 32). Mas, assim como se observa no caso de Padre Cícero, de Juazeiro do Norte, a Igreja condena a imagem em discurso, mas não investe contra sua presença entre os fiéis. Tanto que, o antigo silêncio estratégico, tem dado espaço, nos

últimos anos, a um movimento de aproximação do culto popular. Hoje, a Igreja já sinaliza a possibilidade de “reabilitar” o Padre Cícero e este seria o primeiro passo em direção a uma canonização oficial, conforme já aconteceu com Madre Paulina (1865-1942) e Frei Galvão (1739 - 1822) no contexto do catolicismo brasileiro.

3.4. O mundo inferior: esquecimento

A cruz e a capela construídas em 1959 pelo pai de Francisca são signos construídos, desde o início, para remeterem à moça morta. Ao contrário desse tipo de construção do significante com imediata atribuição do significado, o culto à Mártir Francisca também abriga fenômenos de re-significação. Da transformação da jovem morta em mártir repleta de atributos de santidade já me ocupei até aqui. Entretanto, outro caso, de uma transformação semelhante: o das árvores que marcam, segundo a tradição, o início e o fim de seu calvário.

São duas as árvores que figuram na narrativa e que ainda podem ser vistas no local: o juazeiro (*Ziziphus joazeiro Rhamnaceae*), sob a sombra do qual Francisca teria caído logo após os primeiros golpes da faca de Chico Belo; e o pé de pereiro (*Aspidosperma pyrifolium Mart*), que teria abrigado o corpo dela já morta. O último assumiu um lugar de destaque na história de Mártir Francisca, enquanto o primeiro tem sido muitas vezes esquecido, sendo sequer mencionado na maioria das narrativas.

Apesar de figurar em alguns depoimentos, o juazeiro não tem uma significação forte no culto, nem é envolto por um espectro de misticismo que se faz presente na outra planta. Os fiéis que se dirigem ao templo, saindo da zona urbana da cidade, quase não notam a árvore. Muitos, quando perguntados sobre aquele lugar, não nos remetem ao primeiro tombo de Francisca. Outros, que lembram do local, se referem a ele sem muito interesse. Para as narrativas em que se faz presente, o juazeiro possui uma função: ser índice da veracidade daquela história que é contada. Ao marcar a primeira queda durante a perseguição de Francisca, ele ajuda a contar sua história, que é repleta de referências e dramaticidade.

Em oposição à apatia com que é tratado o juazeiro, o pé de pereiro tem um lugar privilegiado, tanto no plano físico quanto simbólico. A Capelinha da Moça e o pé de pereiro formam um único monumento que faz lembrar a mártir – apesar dessa união ter, supostamente, ameaçado a co-existência da árvore e do templo, quando se cogitou derrubar a primeira que se precipitava sobre o segundo. Segundo se conta, Francisca teria morrido sob a sombra desta planta, num relato que fica implícito uma certa grandiosidade da árvore. Grandiosidade que contrasta com a informação, também veiculada nas narrativas, de que a árvore era ainda jovem quando da morte da moça.

Os significados que assumiu não se devem unicamente ao sentimento de gratidão, quase sempre presente nos relatos, por ter dado sombra ao corpo sofrido da moça. Figurando em um lugar privilegiado da história de Mártir Francisca, o pé de pereiro assumiu boa parte das significações atribuídas às árvores em diversas culturas. Bachelard, tomando como exemplo, das diversas culturas, a criação literária, apresenta a árvore como ser forte, uma protetora para os frágeis seres humanos (1990: 214).

Outra ilustração que cabe à árvore de Aurora é mais sutil. A imagem mais comum, e talvez a simples, quando se descreve a simbologia da árvore, é a que faz do ser vegetal uma ponte que percorre o inferno, a terra e alcança o céu (Cirlot, 1984: 99). Bachelard recorre a uma bela passagem do escritor D.H. Lawrence para ilustrar essa imagem da árvore:

Com um ímpeto prodigioso, projeta-se para baixo até o âmago da terra, lá onde os mortos afundam na escuridão, no úmido e denso subsolo, e de outro lado, volta-se para as alturas do ar... Tão vasto, tão poderoso e exultante em ambas as direções (Bachelard, 1990: 214).

A verticalidade da árvore é a verticalidade do homem, ligação sugerida por Paul Claudel (Bachelard, 1990: 211). A aproximação entre os dois seres foi sentida quando da morte de Francisca aos pés daquele então jovem vegetal. Nas lendas da tradição católica portuguesa, o corpo de uma pessoa assassinada pode se transformar em árvore (Espírito Santo, 1990: 43). No caso em estudo, é possível visualizar essa transformação, operada em nível simbólico, se pensarmos no conjunto capela-árvore como significante da vida, em oposição à cova de Francisca, de pouca importância para o culto, representando a morte.

Apesar de ser lembrada por marcar o lugar exato da morte de Francisca, a árvore se reveste de vida nas narrativas. “Ela nunca seca”³⁸: é o que sentencia Valnice Ricarte. Mazé Gonçalves acredita ser esta uma faculdade da própria espécie, mas não deixa de destacar aquela árvore especial: “ele [o pé de pereiro], principalmente. Ele continua mais verde que os outros”³⁹. Mais uma vez, são fios de uma tradição antiga que ajudam a compor esse texto. “Todas as plantas sagradas são de folha persistente; não foram nem plantadas, nem semeadas” (Espírito Santo, 1990: 41) – e a árvore estava lá, desde tempos que se perdem na memória, para cumprir seu Destino. Os fiéis que vêm de Juazeiro do Norte⁴⁰ ainda utilizam as folhas pé de pereiro para fazer chá, a que se atribui a cura de doenças. Curioso que esse ritual tenha se originado entre os fiéis de Juazeiro e não tenha alcançado os de Aurora.

O marco da morte da Mártir não poderia ser mais significativo. Francisca morreu no lugar ideal para que pudesse ascender ao céu e figurar entre o panteão de santos da fé popular. Afinal, a árvore ereta conduz a vida terrestre ao céu azul, onde habitam Deus, seus anjos, os justos e os santos. E foi isso que fez o pé de pereiro, sempre verde, que resiste ao sol, sempre fiel à guarda da capela de Mártir Francisca.

As árvores, sobretudo o juazeiro, fazem parte de um conjunto de signos que desempenham um papel subalterno no culto. Estes perdem em importância e reconhecimento para as capelas, para a imagem e para práticas da tradição inventada. Isto não os exclui do imaginário de devoção do culto de Mártir Francisca de Aurora. Há, também, relatos em que elementos desta ordem ganham destaque, como aqueles que falam de fiéis que fazem chá das folhas do pé de pereiro, acreditando ter a bebida propriedades milagrosas. Desta forma, a árvore é tomada como uma relíquia, pois o contato com a santa o sacralizou.

Pensar em relíquias, no contexto deste fenômeno de canonização espontânea, ajuda a perceber o quão insubmissa é a estrutura e a construção sígnica do culto. Não se encontra aqui a coerência arquitetada e lapidada dos cultos reconhecidos pela Igreja Católica. É paradoxal que uma árvore tenha se tornado sagrada com o toque do corpo de

³⁸ Entrevista realizada em Aurora, dia 09 de junho de 2004.

³⁹ Entrevista realizada em Aurora, dia 07 de setembro de 2004.

⁴⁰ Da cidade do Padre Cícero vêm um grupo de fiéis todos os anos. Mais adiante nos deteremos nesse grupo. Cf. 3.3.2 A Invenção das Tradições: as caminhadas e os fiéis de Juazeiro.

Francisca e a cova que recebeu seu corpo, não. No Cemitério Municipal de Aurora, o lugar em que estão depositados os restos mortais de Francisca não é objeto de culto, ao contrário do local de sua morte. Há aqueles que acendem velas e oram no local, mas trata-se de um grupo bastante pequeno, se comparados às centenas de visitantes atraídos pelas capelas. Muitos fiéis sequer sabem onde está localizado no pequeno.

É comum que os narradores deixem de mencionar o túmulo de Francisca, seja por desconhecimento de sua existência ou por não o reconhecerem como um espaço importante para a história que se está contando. Exemplo deste desconhecimento é o de João Galdino e Dona Noêmia. Todas as segundas-feiras, ele vai até o cemitério para rezar pela alma dos que ali estão enterrados, mas nem ele nem a esposa conhecem a cova.

Encontrei o túmulo de Francisca após indicações de sua prima e de sua irmã. Quem me indicou o lugar preciso foi o coveiro Pedro Soares Costa. Ele conta que dedica cuidados especiais ao túmulo e que, para isso, é auxiliado por Cícero Alves do Vale e “Chico” Ferreira de Sousa, que trabalham na limpeza do cemitério. Segundo conta o coveiro, Margarida Gonçalves, tia de Mazé, também se dedica às moradas dos mortos que ali estão. A “beata”, como é chamada pelos três homens, teria preferência pela pequena sepultura da Mártir. Esta é cercada por uma grade de metal, pintada de verde escuro, e enfeitada por vasos de flores, um pequeno quadro e estampas de santos, já bastante desgastados pelo sol forte da região. Apesar de ser mais bem conservada que a maioria das covas de estrutura simples, o lugar não se sobressai entre os túmulos de concretos, das famílias mais abastadas da cidade, e os cruzeiros de madeira carcomida, que muitas vezes trazem apenas um nome, sem qualquer fragmento de história de quem ali descansa. Dentro da grade de Francisca não há um cruzeiro, como a maioria de seus iguais. Uma placa de metal nos fala da moça, mas se esquece de uma sobrinha e uma velhinha da família que também repousariam ali: “Marte Francisca. F – 20 – 2 -1958” (sic). A data da morte está errada, apesar de ser a data em que Dona Margarida gosta de visitar a capela. Erro que faz o dia de sua morte coincidir com o da passagem de Padre Cícero de quem a senhora é devota.

No culto de Aurora, uma comparação é possível. A devoção que se dirige às duas capelas, materializada nas promessas e caminhadas, representa a vida, o movimento. A cova, onde foi enterrada Francisca, representa a morte, a imobilidade do culto. No primeiro reina a *santa mártir* dos fiéis, na segunda repousa uma jovem morta aos 16 anos.

Considerações finais

Dentre as leituras que fiz, durante a pesquisa sobre a construção da santidade no culto de Mártir Francisca de Aurora, uma em especial me marcou. Falo de um incômodo comentário de Walter Benjamin, em seu ensaio *O Narrador* (1936), de que a “arte de narrar está em vias de extinção” (Benjamin, 1994: 197). Benjamin creditava a extinção da arte de narrar à baixa em que se achavam as ações da experiência. No cenário desolador do entre guerras, quando o hitlerismo se fortalecia e dava sua carta de (más) intenções, o filósofo assumiu, com pessimismo, que estas continuariam a decair, até que seu valor tivesse desaparecido de todo (Benjamin, 1994: 197).

Por todo o percurso da pesquisa, a ferroadada desta afirmação me atormentou. Se a narrativa estava desaparecendo junto com os narradores, porque razão esta mesma arte me parecia tão viva no fenômeno que se encontrava diante de mim? A resposta tardou a vir. Acreditei que sequer chegaria a ela, ainda que não fosse possível me livrar de seu tormento. Entretanto, creio tê-la encontrado. Encontrei a solução ao refletir sobre a própria natureza do fenômeno que então analisava.

O culto de Mártir Francisca de Aurora se localiza no campo da tradição. Quando muito se fala numa modernidade religiosa, em que a própria religião explodida e a fé se compõe por bricolagem, a tradição pode parecer uma questão por demais simples. No entanto, é precisamente do contrário disto que se constituem as manifestações religiosas das tradições populares. Complexas, elas já se compunham por bricolagem, à revelia da tentativa (e da ilusão) das igrejas de comporem sistemas de crenças homogêneos e de todo coerentes entre si. No entanto, o tecido tradicional carece das fissuras que caracterizam as malhas da contemporaneidade.

Benjamin parecia prever o caos que se instalaria no projeto da modernidade. A barbárie da lógica o colocou em cheque. No entanto, os efeitos não foram sentidos da mesma forma em todos os lugares. As tradições populares, manifestações culturais marginalizadas, tal qual as camadas subalternas de onde se originam, foram espaços em que as ações da experiência parecem ter se degradado menos. A tradição, de tão ligada que está ao cotidiano e ao que há de elementar na vida dos homens, parece estar ameaçada de desaparecer apenas quando também desaparecer a espécie.

Os fiéis de Mártir Francisca não parecem partilhar dos mesmos tormentos dos homens que se reconhecem na crise da modernidade. Aqui, lembro o que diz Zaluar: “Os devotos dessa religião não a concebem como teoria pura, desligada das coisas terrenas; o catolicismo popular é uma religião voltada para a vida aqui na Terra” (1983: 13-14).

A tradição contradiz Benjamin por fazer florescer a arte da narrativa. E mais: por que esta não só continua a se alimentar das experiências, como o contrário também se dá. Tal concepção me forneceu a resposta a uma das questões-chaves que se colocaram. Que a narrativa exercia um papel central no culto, era algo que antes eu apenas intuía. A razão dela se encontrar em posição tão privilegiada não era clara. Por meio do “enigma” de Benjamin, compreendi que não há prática sem que experiências sejam comunicadas e vice-versa.

Assim, a sacralização de Francisca, que passa de vítima de um crime passional a santa milagreira, se dá por meio do intercâmbio entre a experiência e a narrativa. A passagem de uma dimensão a outra, tal qual em qualquer tradução, não se dá sem acidentes. Estes provocam desvios difíceis de mensurar, mas que influenciaram a configuração que o culto tomou. O sentimento de compaixão, aos poucos, se transformou em admiração e em adoração; a oração piedosa no pedido de intervenção junto a Deus; a visita à capela em procissão; a Voz em Letra; e assim prossegue, num encadear de transformações do qual não se enxerga o fim.

No entanto, não se deve perder de vista a imagem do círculo – ou da espiral, que sugere, apropriadamente, a intensidade. Da experiência se faz a narração e esta retorna à experiência. Logo, nada do que se transformou permanece imóvel. Não há, pois, como separar a devoção à santa da dor que o fiel partilha pelo sofrimento que ela sentiu na hora da morte; a procissão coexiste com a caminhada solitária; e a Letra alimenta novas manifestações da Voz. A tradição, ao contrário da caricatura que dela se faz, não cessa de se atualizar, não cessa – para usar uma imagem da memória – de esquecer e de ter novas experiências memoráveis. Caso da aparição de nova imagem, escultura em madeira deixada na capela por devotos que traz a assinatura do artista Kalystênio, do sítio Angico de Dentro, de Aurora.

O culto de Mártir Francisca de Aurora é como uma encruzilhada: tradição atravessada por outras tradições. Elas chegam de direções diversas, pela estrada das

narrativas orais, do culto aos santos, das devoções populares, da arquitetura sertaneja, da arte de escultores anônimos. Discutir o fenômeno implica em trazer à tona questões antigas, que perpassam cada um destes territórios e que já foram trabalhadas por folcloristas, antropólogos e sociólogos. Manifestação viva, que se presta à experiência, o culto possui peculiaridades que o tornam uma referência privilegiada, possibilitando que se lance luzes sobre concepções obscuras que insistem em acompanhar os debates sobre as culturas tradicionais. A devoção à Mártir Francisca é um fenômeno jovem, que, assim sendo, compromete uma leitura que toma o tradicional por algo arcaico. Com a introdução da escrita, se viu uma *refundação* da tradição, agora imbricando Letra e Voz –, acontecimento que põe em questão a ideia que se faz da tradição como algo imóvel, selado e impermeabilizado.

Ao contrário desta imobilidade, deste marco distante, encontrei algo que se move, que se revolve e não cessa de se transformar. Por conta desta propriedade do fenômeno, o estudo do culto se tornou tão mais fascinante quanto complicado. Tantas eram as possibilidades diante dele que, não poucas vezes, acabei por me perder na busca. No entanto, uma hora compreendi que de pouca utilidade seria tentar fixá-lo (como, então, eu tentava). O culto de Mártir Francisca exigia uma leitura que acompanhasse seu movimento, suas contradições e tensões.

Não tenho dúvidas quanto ao sucesso apenas relativo que obtive, ao tentar contrariar a natureza do texto e fazê-lo se mover. Ainda é preciso muito esforço para compreender um sagrado que se funda na banalidade profana; um catolicismo que subverte o catolicismo; uma Letra que emerge da Voz; e uma escrita que procura herdar a função da memória. No entanto, para voltar à imagem da encruzilhada, esta é também um ponto de partida, centro emissor que dialoga com fenômenos diversos, ajudando a elucidá-los. Mesmo que estes se encontrem ali onde se guardam as respostas que anseiam os homens – no terreno da fé.

Bibliografia

- Almanaque do Ceará** - 1959. Fortaleza: [s.n.], 1959.
- ADAM, Jean-Michel. **A linguística textual**: introdução à análise textual dos discursos. São Paulo: Cortez, 2008.
- ANSELMO, Otacílio. **Padre Cícero**: mito e realidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- ALVES, Kesia Cristina França. **O Santo do Purgatório**: a transformação mítica do cangaceiro Jararaca em herói. Natal: UFRN, 2006 (dissertação).
- ARAÚJO, Alceu Maynard. **Cultura popular brasileira**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BACHELARD, Gaston. **O Ar e os Sonhos**: ensaio sobre a imaginação do movimento. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1992.
- BARTHES, Roland. **A preparação do romance I**: da vida à obra. Notas de cursos e seminários no Collège de France, 1978-1979. São Paulo: Martins Fontes, 2005a.
- BARTHES, Roland. **A preparação do romance II**: a obra como vontade. Notas de curso no Collège de France 1979-1980. São Paulo: Martins Fontes, 2005b.
- BARTHES, Roland. Introdução à análise estrutural da narrativa. In: AAVV. **Análise Estrutural da Narrativa**. Petrópolis (RJ): Vozes, 2008.
- BARTHES, Roland. **Fragmentos de um discurso amoroso**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BARTHES, Roland. **O grau zero da escrita**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BARTHES, Roland. Oral/Escrito. In: AAVV. **Enciclopédia Einaudi 11**: Oral/Escrito – Argumentação. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1987.
- BEAUNE, Colette. **Joana d’Arc**: uma biografia. São Paulo: Globo, 2006.
- BENJAMIN, Roberto. Devoções populares não-canônicas na América Latina: uma proposta de pesquisa. In: **Revista Internacional de Folkcomunicación, Vol. 1 (2003)**. In: <http://www2.metodista.br/unesco/revistafolkcom/Revista.pdf>. Acessado em 23 de agosto de 2007.

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política.** São Paulo: Brasiliense, 1994.

BERGER, Peter L. **O Dossel Sagrado:** elementos para uma Teoria Sociológica da Religião. São Paulo: Paulus, 2003.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade:** tratado de sociologia do conhecimento. Petrópolis: Vozes, 1985.

BRAGA, Antônio Mendes da Costa. **Padre Cícero:** sociologia de um padre, antropologia de um santo. Bauru: Edusc, 2008.

BROWN, Peter. **The cult of the saints:** its rise and function in Latin Christianity. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

CARVALHO, Gilmar de. **Artes da Tradição:** Mestres do Povo. Fortaleza: Expressão Gráfica / Laboratório de Estudos da Oralidade UFC/UECE, 2005.

CARVALHO, Gilmar de. **Madeira Matriz.** São Paulo: Annablume, 1999.

CARVALHO, Gilmar de. **Mestres Santeiros:** retábulos do Ceará. Fortaleza: Museu do Ceará/ Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2004.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Superstição no Brasil.** São Paulo: Global, 2002.

CERINOTTI, Angela. **Santos e Beatos:** de ontem e de hoje. São Paulo: Editora Globo, 2004.

CERTEAU, Michel de. A escrita da História. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHAGAS, Carolina. **Frei Galvão.** São Paulo: Publifolha, 2007.

CHARTIER, Roger. **Inscrever e apagar:** cultura escrita e literatura. São Paulo: Unesp, 2007.

CIRLOT, Juan-Eduardo. **Dicionário de Símbolos.** São Paulo: Moraes, 1984.

COLUCCIO, Félix. **Cultos y canonizaciones populares de Argentina.** Buenos Aires: Ediciones Del Sol, 2003.

CULLER, Jonathan. **Teoria Literária:** uma introdução. São Paulo: Beca, 1999.

DAMATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil?** São Paulo: Rocco, 1986.

DELEHAYE, Hippolyte. **The Legends of the Saints:** An Introduction to Hagiography (1907). In: <http://www.fordham.edu/halsall/basis/delehaye-legends.html> - acessado em 2 de outubro de 2008.

- DELLA CAVA, Ralph. **Milagre em Joazeiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ESPÍRITO SANTO, Moisés. **A Religião Popular Portuguesa**. Lisboa: Assírio & Alvim, 1990.
- FACÓ, Rui. **Cangaceiros e Fanáticos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira/ Edições UFC, 1980.
- FERREIRA, Jerusa Pires (Org.). **Oralidade em Tempo & Espaço: Colóquio Paul Zumthor**. São Paulo: Educ, 1999.
- FISCHER, Steven Roger. **História da Leitura**. São Paulo: Editora Unesp, 2006.
- FLUSSER, Vilém. **Língua e Realidade**. São Paulo: Annablume, 2004.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GIRÃO, Raimundo. **Os Municípios Cearenses e seus Distritos**. Fortaleza: Superintendência do Desenvolvimento do Estado do Ceará – SUDEC, 1983.
- GIRARD, René. **A Violência e o Sagrado**. São Paulo: Paz e Terra, 1990.
- GIRARD, René. **O Bode Expiatório**. São Paulo: Paulus, 2004.
- GOODY, Jack. **O roubo da história: como os europeus se apropriaram das ideias e invenções do Oriente**. São Paulo: Contexto, 2008.
- GUTTILLA, Rodolfo Witzig. **A casa do santo & O santo da casa: um estudo sobre a devoção a São Judas Tadeu, do Jabaquara**. São Paulo: Landy Editora, 2006.
- HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.
- HOBBSAWM, Eric. Introdução: A Invenção das Tradições. In: HOBBSAWM, Eric e RANGER, Terence. **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- João Gabriel L.C., et al (Org.). **Patrimônio Cultural, performance cultural e (re)tradicionalização**. Brasília: ICS-UnB, 2004.
- KLAPISCH-ZUBER, Christiane. Masculino/feminino. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval II**. São Paulo: EDUSC/ Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 137-150.
- KRISTEVA, Julia. **Introdução à semanálise**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

LAPLANTINE, François. **A Descrição Etnográfica**. São Paulo: Terceira Margem, 2004.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A origem dos modos à mesa: Mitológicas 3**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

LIRA, José Luís. **Candidatos ao altar**. Fortaleza: Edições Ahrhagi, 2006.

MACEDO, Joaryvar. Notícia Histórica de Aurora. In: **Revista do Instituto do Ceará**, Vol. 97. Fortaleza: Edições UFC, 1983.

MACHADO, Irene. **Escola de Semiótica: a Experiência de Tártu-Moscou para o Estudo da Cultura**. São Paulo: Ateliê Editorial/Fapesp, 2003.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAUSS, Marcel. Dom, contrato, troca. In **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

_____ ; HUBERT, Henri. Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício. In **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

MENEZES, Renata de Castro. **A dinâmica do sagrado: rituais, sociabilidade e santidade em um convento do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Relume Dumará – Núcleo de Antropologia Política (UFRJ), 2004.

MORAIS, Álvaro Dellano Rios. **Mártir Francisca de Aurora: Memória, Narrativa e Tradição**. Monografia (Graduação em Comunicação Social) – Universidade Federal do Ceará, 2004.

MORAIS, Álvaro Dellano Rios . Santa do Povo: comentários sobre a devoção à Mártir Francisca de Aurora. **Trajetos** (UFC), v. 4, p. 147-161, 2006.

MOREIRA, Domingos A. Piedade Popular e Catolicismo (algumas perspectivas de confronto). In: ENES, Maria Fernanda et al. (Org.) **Actas do Colóquio Internacional Piedade Popular: sociabilidades, representações, espiritualidades**. Lisboa: Terramar, 1998.

PAULO II, João. **Constituição Apostólica Divinus Perfectionis Magister do Sumo Pontífice João Paulo II sobre a nova legislação relativa às causas dos santos**. In: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_25011983_divinus-perfectionis-magister_po.html - acessado em 09 de agosto de 2006.

PELOSO, Silvano. **Medioevo nel sertão**: Tradizione medievale europea e archetipi della letteratura popolare nel Nordeste del Brasile. Napoli: Liguori Editore, 1983.

PENTEADO, Pedro. Para uma História dos Santuários Portugueses. In: ENES, Maria Fernanda et al. (org.) **Actas do Colóquio Internacional Piedade Popular**: sociabilidades, representações, espiritualidades. Lisboa: Terramar, 1998.

PEREIRA, José Carlos. **Devoções Marginais**: interfaces do imaginário religioso. Porto Alegre: Zouk, 2005.

PORDEUS JR., Ismael. **Uma casa luso-afro-brasileira com certeza**: emigrações e metamorfoses da Umbanda em Portugal. São Paulo: Terceira Margem, 2000.

POUPARD, Paul (Org.). **Dictionnaire des Religions**. Vol. I. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

PROPP, V. I. **Morfologia do conto maravilhoso**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

QUEZADO, Rozanne. **Paixão e sangue de Mártir Francisca**. Fortaleza: R&B Comunicação Ltda., 2001.

REUTER, Yves. **A Análise da Narrativa**: o texto, a ficção e a narração, Rio de Janeiro: Difel, 2002.

RIBEIRO, Josiane Maria de Castro. **Entre a penitência do corpo e o corpo em festa**: uma análise das missões do padre Ibiapina no Ceará (1860 – 1883), 2003. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Ceará.

RICŒUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas (SP): Editora Unicamp, 2008.

RICŒUR, Paul. **Tempo e narrativa** – Tomo III. Campinas (SP): Papyrus Editora, 1997.

The Catholic Encyclopædic Dictionary. London, Toronto, Melbourne, Sydney, Wellington: Cassel and Company, LTD., 1951.

RIOS, Dellano. Penitentes de Barbalha: performance e tradição. In: HÖFFLER, Angelica et al. **Padre Cícero**: mistérios da fé. Fortaleza/ Crato: Museu do Ceará/ Secretaria da Cultura do Estado do Ceará; Universidade Regional do Cariri, 2004.

UCHÔA, Waldery. **Anuário do Ceará**: 2º Volume. 1953-1954. Fortaleza: [s.n.], [s.d.].

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. Sociologia da Religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In: WEBER, Max. **Economia e Sociedade** – volume 1. Brasília, DF: Editora UNB; São Paulo: Imprensa Oficial, 2004.

ZALUAR, Alba. **Os Homens de Deus**: um estudo dos santos e das festas populares no catolicismo popular. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1983.

ZUMTHOR, Paul. **A Letra e a Voz**: A “literatura” medieval. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

ZUMTHOR, Paul. **Escritura e Nomadismo**. Cotia (SP): Ateliê Editorial, 2005.

ZUMTHOR, Paul. **Introdução à poesia oral**. São Paulo: HUCITEC, 1997.

ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção, leitura**. São Paulo: EDUC, 2000.

Webtextos consultados:

CÍCERO, José. **Mártir Francisca: um auto-de-fé, oblação e graças**. In: <http://www.aurora.ce.gov.br/cultura/texto.asp?var=105&c=n>. Acessado em: 16 de setembro de 2008.

LUNA, Luiz Domingos. **Hino a Mártir Francisca**. In: <http://www.aurora.ce.gov.br/cultura/texto.asp?var=64&c=n>. Acessado em: 16 de setembro de 2008.

QUEZADO, Rozanne. **A Capelinha da Moça**. In: www.aurora.ce.gov.br/cultura/texto.asp?var=76&c=n. Acessado em: 16 de setembro de 2008.

Entronização doméstica do Sagrado Coração de Jesus e do Imaculado Coração de Maria. In: <http://www.fatima.org/port/essentials/whatucando/otherdevotions/home.asp>. Acessado em: 16 de setembro de 2008.