



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
COMUNICAÇÃO SOCIAL**

FRANCISCO CÉLIO VIEIRA DA SILVA FILHO

**FRANCISCA CARLA: A FORÇA DA ORALIDADE NA
CONSTRUÇÃO DO MITO E NA RITUALIZAÇÃO DO COTIDIANO A
PARTIR DE SANTIFICAÇÃO POPULAR**

**FORTALEZA
2010**

FRANCISCO CÉLIO VIEIRA DA SILVA FILHO

Francisca Carla: a força da oralidade na construção do mito e na ritualização do cotidiano a partir de uma santificação popular

Monografia apresentada ao Curso de Comunicação Social da Universidade Federal do Ceará como requisito para a obtenção do grau de Bacharel em Comunicação Social, habilitação em Jornalismo, sob a orientação do Prof. Dr. Antônio Wellington de Oliveira Júnior

Fortaleza
2010

FRANCISCO CÉLIO VIEIRA DA SILVA FILHO

Francisca Carla: a força da oralidade na construção do mito e na ritualização do cotidiano a partir de santificação popular

Esta monografia foi submetida ao Curso de Comunicação Social da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel.

A citação de qualquer trecho desta monografia é permitida desde que feita de acordo com as normas da ética científica.

Monografia apresentada à Banca Examinadora:

Prof. Dr. Antônio Wellington de Oliveira Júnior (Orientador)
Universidade Federal do Ceará

Prof. Dr. Francisco Gilmar Cavalcante de Carvalho (Membro)
Universidade Federal do Ceará

Prof. Dr. Luiz Tadeu Feitosa (Membro)
Universidade Federal do Ceará

Fortaleza
2010

*Dedico este trabalho a todos
aqueles que desejam um pouco de fé,
que não pode ter condições.*

RESUMO

Estudo sobre a força da oralidade na ritualização do cotidiano. A partir do estudo de caso da santificação popular de Francisca Carla, na cidade de Tianguá/CE, analisa os aspectos da transformação de um mito que nasce na boca do povo em práticas rituais, que ultrapassam a existência da mulher Francisca e de seu próprio mito enquanto santa, transbordando para outras esferas da vida comum. Destaca-se como pano de fundo o sagrado selvagem, e a necessidade popular de recorrer ao transcendental para lidar com as dificuldades da vida. Conclui que a figura de Francisca Carla, cuja trajetória e culto são consagrados pela oralidade, funciona como um elo entre a realidade e o sagrado intangível.

PALAVRAS-CHAVE: Francisca Carla. Mito. Rito. Oralidade.

Sumário

| | |
|--------------------------------------------------------------|-----------|
| 1. Introdução | 6 |
| 2. Precedência de uma crença..... | 9 |
| 2.1. Relevância do sagrado religioso | 9 |
| 2.2. Intercessões santas | 12 |
| 2.3. Realidades em construção..... | 15 |
| 2.4. Memória construída (memória, oralidade e escrita) | 20 |
| 2.5. Mito..... | 23 |
| 3. Caminhos para a santificação..... | 27 |
| 3.1. Francisca Carla..... | 27 |
| 3.2. Histórias que o povo conta..... | 31 |
| 3.3. Percurso do herói mítico | 36 |
| 3.4. Chagas abertas, estigma de uma doença marcada..... | 40 |
| 4. Testemunhos de uma vida santa | 44 |
| 5. Considerações finais | 54 |
| 6. Anexo | 56 |
| 7. Apêndice | 63 |
| 8. Referências Bibliográficas | 67 |

1. Introdução

Paul Zumthor (1993), ao tratar da tarefa que deve ser empreendida por um estudioso da Idade Média no intuito de compreendê-la, afirmou que alguém que se proponha a alcançar tal feito deve, inevitavelmente, “convencer-se dos valores incompatíveis da voz; sensibilizar sua atenção para isso; melhor dizendo, vivê-los, pois só existem ao vivo, independente dos conceitos nos quais amiúde somos levados a aprisioná-los para descrevê-los” (*idem*, p.20). Considero que essa também é a tarefa ideal de alguém que se propõe a refletir sobre a religiosidade popular.

Tendo suas raízes fincadas num solo selvagem, a face popular da religião traz consigo uma bagagem de tradições e sedimentações que muito revela a respeito das comunidades que a tem como forma privilegiada de ligação com o sagrado. A dita oposição atribuída aos elementos que compõem o repertório dessa religiosidade nem de longe atrapalha sua compreensão como partes de uma mesma expressão. Mesmo que, à primeira vista, as peças desse grande quebra-cabeça não pareçam exatamente se encaixar, com mais atenção, vemos que, na verdade, não só se complementam, como condicionam suas existências uma à outra.

Como as faces de uma moeda – que não pode ser só cara, muito menos só coroa –, os elementos que constituem a religiosidade popular – sagrado e profano, céu e inferno, mito e realidade, tradição e modernidade –, encontram suas definições num mesmo horizonte de sentido, mesmo que com focos ora opostos, ora simplesmente diferentes.

E é aí, no meio desses paradoxos, que está a beleza dos fenômenos dessa religiosidade indomada, como diria Roger Bastide (2006). São essas dualidades, muito características do plano simbólico da existência, que constituem a trama do fenômeno popular religioso.

Poderia acrescentar um outro binômio a essa equação, que seria o oralidade/escrita, não fosse a compreensão de que a voz antecede à codificação escrita e pode existir sem ela. Sem intenção de “diminuir” a relevância da escrita, que mostra sua importância fundamental em processos que podemos chamar “pedagógicos”, ou seja, que possibilitam o acesso recorrente para “relembrar” a história, demarco na oralidade o ponto de partida dessa reflexão.

Retornando ao trecho destacado da obra de Zumthor (1993), percebemos que o autor ressalta com veemência a importância da voz na construção de um saber popular, importância essa que deve ser experimentada na prática, já que só existem ao vivo.

Essas relações, sempre complexas, remetem-me a alguns episódios de minha vida que valem a pena ser relatados, pois tiveram fundamental importância na escolha deste objeto. Como quando recebi do meu pai um folheto de cordel que falava da vida de uma mulher, de uma santa.

Alguns meses antes eu havia lhe perguntado quem era aquela Francisca Carla que tantas fachadas de lojas homenageavam. Ele não soube responder, mas prometeu que procuraria a resposta. O que de fato fez.

Foi lendo o cordel “Vida, martírio e morte de Francisca Carla”, presenteado por meu pai, que tomei conhecimento dessa história tão peculiar: uma mulher sofrida, que passara anos isolada num barraco na chapada, supostamente infectada pela hanseníase, e que depois de morta virara santa. Foi o meu primeiro contato com o que viria a ser o objeto sobre o qual se debruça este trabalho.

A pergunta inicial – quem era aquela mulher? – deu lugar a muitas outras, que foram sendo acumuladas sem que tivessem respostas – se é que um dia terão. Que tipo de fenômeno é esse que santifica uma camponesa que morreu isolada e doente? Como se dá essa santificação? Baseados em que, os fiéis justificam e legitimam essa crença? Que tipos de práticas são observadas no seu culto? Como, enfim, a santidade de Francisca Carla foi sendo construída e ritualizada a partir das narrativas, amparadas na oralidade, do povo de Tianguá?

Expressão genuína do povo daquela cidade, o culto a Francisca Carla carrega consigo muitas das características dessa gente. Ao tomar o culto como objeto de reflexão e análise e compreendendo que os valores inerentes ao santo são os mesmo da sociedade que lhe é devota, podemos observar que muito da dinâmica dessa sociedade está expressa nos valores conferidos ao seu santo.

É recorrente no culto à Francisca Carla a presença de diversos valores e modelos – religiosidade, paciência, resignação, confiança na providência divina. Ao assumi-los como referentes ao povo e não ao santo, chegamos a algumas considerações que muito esclarecem quanto à relevância da temática: um santo só existe em função dos fiéis (ESPIRITO SANTO, 1990).

Esse paradigma de uma funcionalidade prática está muito presente nesse trabalho. Recorremos a ele, junto com Berger (1973) e (1985) e Espírito Santo (1990), para problematizar uma relação, apresentada pelo segundo autor, que, historicamente, teve sua compreensão distorcida: a interação entre cultura e religião.

Segundo Espírito Santo (1990), são os valores contidos na cultura que “determinam” a relação do homem com a religião, e não o contrário. Uma comunidade é devota de um santo não exatamente porque ele traga consigo ensinamentos que lhe são próprios, mas sim porque reconhece nele os valores que são caros ao povo.

Retomando o aparte citado no início do texto, compreendo, junto com o autor, que a tentativa de “aprisionar” os elementos inerentes à temática da religiosidade popular em conceitos muito fechados - que muitas vezes acabam por mutilar a originalidade dessas expressões - pode incorrer num segundo erro, que seria o de separar o inseparável e acabar por descontextualizar o objeto de análise.

No caso da religiosidade popular, uma análise que se proponha conclusiva e encerrada dá provas, na verdade, da incompreensão desses fenômenos. O universo do simbólico – no qual está inserida a religiosidade – só é compreensivo a um observador se este compartilhar do repertório que foi utilizado na construção desses símbolos, daí Zumthor (1993) convocar o pesquisador a vivenciar as expressões que pretende analisar.

O culto a Francisca Carla, a mim, se apresenta como um todo indissociável. Não há como não atentar para a multiplicidade inerente ao fenômeno, que se expressa cotidiano de Tianguá das mais variadas formas, seja na busca de uma compreensão mítica do mundo, ou na recorrência ao sagrado para proteção.

Por tudo isso, buscamos, no culto a Francisca Carla, crivado por apropriações e enredos da oralidade popular, perceber as nuances que as narrativas nos mostram, mesmo que indiretamente...

2. Precedência de uma crença

2.1. Relevância do sagrado religioso

É interessante perceber que mesmo numa época onde alguns declaram o fim da religião com a gradativa secularização trazida pela modernidade, o homem continua buscando na relação com o sagrado a resposta para seus anseios. Junto com Durkheim, podemos compreender que não há um instante inicial do surgimento das religiões, ou seja, a temática sempre esteve presente. Para o autor, não existe o que se possa chamar de uma sociedade pré-religiosa (DURKHEIM *apud* ESPÍRITO SANTO, 1990, p. 18). Com Berger (1985) constatamos que a religião é acima de tudo, um empreendimento humano. Mircea Eliade sugere que tampouco chegamos – no nosso tempo – ao seu fim. A modernidade não extinguiu a importância do componente religioso no tecido social: “o homem moderno diz desprezar as mitologias, mas continua a alimentar-se de mitos decaídos e de imagens degradadas; toda imaginação do homem mergulha em pleno simbolismo e continua a viver de mitos e teologia arcaicas” (ELIADE *apud* ESPÍRITO SANTO, 1990, p. 18-19).

Convém esclarecer, que compreendemos que sagrado e religião não são sinônimos, mas compreendemos também que a religião é fruto de uma relação com o sagrado, como afirma Peter Berger (1985), no livro “O dossel sagrado”, onde trata especificamente de uma “sociologia da religião”, logo, os termos podem ser usados aqui sem comprometê-los em seus conceitos:

A religião é o empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmo sagrado. Ou por outra, a religião é a cosmificação feita de maneira sagrada. Por sagrado entende-se aqui uma qualidade do poder misterioso e temeroso, distinto do homem e, todavia relacionado com ele, que se acredita residir em certos objetos da experiência. (*idem*, p.38)

Em termos gerais, pelo menos na sociedade ocidental, onde se consagraram as tentativas de separação entre divino e cotidiano, a relação sagrado/profano – divino/cotidiano – se confunde com a relação religião/não-religião (ELIADE, 1987, p.107), logo, pode-se associar sem grandes prejuízos teóricos os termos sagrado e

religião, reunindo-os num mesmo horizonte de sentido, visão compartilhada por Trias (2000), para quem a religião é uma “re-ligação relativa ao sagrado” (*idem*, p.117).

Dito de uma forma mais ampla podemos entender a partir da literatura, que através do estudo da religião, em suas mais variadas dimensões e meios de expressão, temos possibilidade de compreender como o homem estabelece sua relação com o sagrado e que meios usa para justificar, expressar e atualizá-lo cotidianamente.

Sem nos deter, a princípio, nos conceitos específicos – mito ou símbolo –, que mais tarde merecerão mais atenção, o que mais se ressalta, a partir dos pensamentos apresentados, é que o homem continua, mesmo hoje, a buscar elementos de ligação com alguma dimensão ulterior (transcendental, imanente) – a qual podemos chamar de sagrado – onde possa encontrar as respostas para as aporias que lhe perseguem: como se deu a criação do mundo?, qual a missão do homem na Terra?, ou qual o sentido da vida?

A compreensão desse fato fica mais próxima se assumirmos que, na verdade, a religião cumpre um papel dentro da encenação da realidade, ou seja, ela só ocupa um lugar de destaque na organização social porque oferece não só respostas como também meios para que o homem enfrente as agruras da vida.

Vários autores concordam que a religião tem uma função social na vida cotidiana. O primeiro a quem recorremos é Moisés do Espírito Santo (1990), autor português que tem grande contribuição sobre a temática, principalmente na sua dimensão popular. Para o autor, o sistema religioso é em suma um sistema social, e como tal, não pode existir fora do que ele chama de “domínio do útil” (*idem*, p. 153).

Michel de Certeau (2009) também se refere a uma funcionalidade do culto. No livro “A invenção do cotidiano”, o autor disserta sobre uma “arte de fazer” – ou “táticas de resistência” – através da qual o “homem ordinário” – ou “herói comum” – consegue burlar a ordem resignificando a realidade e se reapropriando dela. Dentro do contexto do sagrado, essas “táticas”¹ se fazem presentes nos contos e lendas, onde, segundo o autor, os homens “podem então expor, vestidos como deuses ou heróis, os modelos dos gestos bons ou maus utilizáveis a cada dia” (*idem*, p.79-80).

1 O conceito se opõe ao de “estratégia”, que Certeau define como: “o cálculo (ou a manipulação) das relações de força que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado. A estratégia postula um lugar suscetível de ser circunscrito como algo próprio e ser a base de onde se podem gerir as relações com uma exterioridade de alvos e ameaças (os clientes ou os concorrentes, os inimigos, o campo em torno da cidade, os objetos da pesquisa, etc.)”

Para Certeau, são essas “táticas” que permitem ao homem discordar deliberadamente da ordem ou até inverter as posições de dominação que regem a sociedade. É através dessas ferramentas que o “homem ordinário” inverte essa ordem e pode então protagonizar a história, representado por seres míticos, criando assim seus próprios modelos, ou garantindo sua vitória no plano do miraculoso:

Uma formalidade das práticas cotidianas vem à tona nessas histórias, que invertem frequentemente as relações de força e, como as histórias de milagres, garantem ao oprimido a vitória num espaço maravilhoso, utópico. Este espaço protege as armas do fraco contra a realidade da ordem estabelecida. (CERTEAU, 2009, p.80)

Um outro aspecto adjacente desta dita função que as crenças desempenham é o reconhecimento social de que gozam também as instituições religiosas. Como representante de uma mensagem, e partindo da posição que assumimos, da funcionalidade da crença, uma instituição só é reconhecida e mantida através das gerações se oferecer, permanentemente, soluções para os problemas da vida cotidiana (BERGER, 1973, p.98).

Para o autor, a religião representada pelas instituições só tem um papel de destaque se o grupo que a compartilha reconhecer nela uma solução para os problemas que se apresentam, ou seja, se conceber a religião como fonte das respostas para as perguntas existenciais ou mesmo para problemas da vida cotidiana.

Na mesma linha de pensamento – de função social do culto –, a compreensão do fenômeno religioso/sagrado também pode seguir um outro percurso proposto por Berger (1985). O autor propõe um termo diferente, que não o “profano”, como oposto da relação religioso/sagrado: o caos. Por profano pode-se compreender tudo aquilo que não é sagrado e por caos, aquilo que está além das barreiras do mundo significado, da própria realidade, que beira a anomia² (*idem*, p. 38-40).

Sob essa perspectiva, o sagrado emerge do caos dando origem e ordem ao mundo. Ao estabelecer uma origem e legitimar uma ordem na realidade, o sagrado

2 O termo se opõe a “nomia”, uma “ordem significativa” das coisas. Partindo do pressuposto, que mais à frente será tratado, de que a realidade é construída coletivamente e que o processo de construção se faz por uma atividade ordenadora, ou seja, nomizante; podemos compreender que o conceito de anomia está ligado a uma falta de ordem, na qual “o indivíduo não só começara a perder as posturas morais (...) como também se tornará inseguro quanto às suas posições cognitivas” (BERGER, 1985, p.35)

oferece proteção contra o desconhecido. Sair da esfera do sagrado é de certa forma ultrapassar uma dimensão confortável:

O cosmos sagrado, que transcende e inclui o homem na sua ordenação da realidade, fornece o supremo escudo contra o terror da anomia. Achar-se numa relação 'correta' com o cosmos sagrado é ser protegido contra o pesadelo das ameaças do caos. Sair dessa 'relação correta' é ser abandonado à beira do abismo da incongruência. Não é fora de propósito observar aqui que o vocábulo 'caos' deriva de uma palavra grega que quer dizer 'voragem' e que 'religião' vem de uma palavra latina que significa 'ter cuidado' (*idem*, p.40).

Ou seja, para o autor, a religião não só livra do terror como também apresenta solução perante o desconhecido. Dito de outra forma, a religião pode ser compreendida como a “ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo” (*idem*, p.41).

Decerto, pode-se observar que uma das bases de sustentação do sagrado e de suas hierofanias³ é a função que exerce na explicação e na sustentação da realidade. Vários exemplos podem nos auxiliar na discussão, mas para nos aproximarmos do objeto central do trabalho, nos deteremos aqui aos santos e aos seus cultos e como essa relação se estabelece sob a perspectiva da função social, situando o indivíduo diante da realidade do caos, proporcionando significado e conforto.

2.2. Intercessões santas

O que é um santo senão um ser humano que por alguma razão – sofrimento, abnegação, morte dolorosa, etc. – adquire poderes para intervir em favor de outros homens? Dito de outra forma, é um indivíduo que, por algum motivo, atinge um *status* mais elevado numa escala de pureza e divindade, que lhe concede poderes para que interceda junto sagrado protegendo o homem ou o seu grupo. É um misto de homem e deus, sendo ao mesmo tempo “sagrado”, pelos poderes sobre-humanos que detém, e “profano”, por ser homem. A característica de um santo, segundo Rudolf Otto, é “a de ser ao mesmo tempo totalmente diferente e extremamente próximo do homem” (OTTO

3 Para que o homem acesse o Sagrado é necessário que ele se manifeste. O termo hierofania se refere a essa manifestação do sagrado. A criação do mundo, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, a intercessão de um santo por seus fiéis, são todos exemplos de hierofanias. O conceito próximo é o de Teofania, que compreende as manifestações dos deuses (ELIADE, 1992).

apud VAUCHEZ, 1987, p.287). Pode-se ir mais longe na compreensão desse paradoxo:

O conceito de santidade encontra-se na maior parte das grandes religiões onde assume um significado ambivalente: evoca, de facto, algo de terrífico, que implica uma separação radical da condição humana, mas também a possibilidade de uma relação com o Divino susceptível de efeitos purificadores. (VAUCHEZ, 1987, p.287)⁴

Moisés do Espírito Santo (1990) é categórico ao afirmar: “Um santo só existe pela vontade dos seus fiéis” (*idem*, p.115). Essa vontade pode ser interpretada como os anseios desses fiéis, e a existência desse santo só se justifica se ele responder a esses anseios. E mais, um “santo não é mais do que um nome, uma imagem ou uma lenda, ou por outras palavras, é um símbolo⁵, uma norma de conduta ou um modelo onde se refletem valores sociais” (ESPIRITO SANTO, 1990, p.115).

A visão de Michel de Certeau sobre as táticas do homem comum pra se proteger e garantir sua vitória no campo do maravilhoso pode ainda ser aprofundada no culto aos santos. Esses “homens de Deus” podem ser visto como integradores, justamente pelo fato de serem “exteriores”, de terem sido diferenciados dos “homens comuns” por capacidades sobre-humanas. Segundo Vauchez (1987, p.291), o papel do santo é acima de tudo integrador:

Exterior à comunidade que o respeita ou o venera, [...], materialmente separado do espaço habitado (quer porque viva numa gruta, quer no cimo de uma colina), o homem de Deus é, paradoxalmente, o mais apto a intervir com plena liberdade nos assuntos de quem venha solicitar a sua intercessão. (VAUCHEZ, 1987, p.291).

Resumidamente, podemos compreender que o santo atua por uma razão; e essa razão reside na incapacidade do homem comum diante de algumas situações – doenças, miséria, guerras. Lançar mão da ajuda de um santo significa pressionar o Divino para

4 Vale ressaltar, ainda segundo o autor, que apesar de estar presente em grande parte das grandes religiões, é somente no cristianismo que essa relação de santidade assume um caráter mais vulgar, no sentido de comum, tornando-se elemento indispensável para a compreensão de determinadas sociedades em determinadas épocas (VAUCHEZ, 1987, p.288).

5 Compreendemos o símbolo de acordo com Eugênio Trías (2000, p.117-121), para o qual o termo consiste numa duplicidade, numa dualidade, ou seja, é constituído de dois elementos reconhecíveis. Um deles é o que está disponível – o simbolizante – e o outro, que também o constitui, mas que reside num plano não material – o simbolizado –, que lhe dá sentido. Ainda segundo o autor, o conceito está sempre ligado a uma conteúdo místico “que revela seu caráter estruturalmente religado a um substrato secreto, selado, santo”, ou seja, sagrado.

que restabeleça a ordem, para que corrija as mazelas, para que socorra os que a ele recorrem.

É por auxílio que os fieis clamam aos seus santos. “Santa Maria mãe de Deus, rogai por nós pecadores, agora e na hora de nossa morte, amém”, é assim que termina a mais difundida oração à Nossa Senhora. Encontramos aí um exemplo perfeito que configura uma situação da intercessão. Num plano profano se encontra o homem querendo alcançar o sagrado, tanto no presente – “agora” – quanto na outra vida – “na hora de nossa morte”, fazendo referência ao julgamento divino previsto no Apocalipse de João. No plano “mais alto”, o Sagrado, no caso, Deus/Jesus. E entre os dois, mediando a relação, o santo, no caso, santa. Nossa Senhora, mulher escolhida por Deus para dar a luz a seu filho unigênito, que depois viria a morrer pela humanidade: um modelo.

Assim como Maria, vários são os santos cultuados no catolicismo. Mas assim também como existem os santos que são cultuados dentro do esteio da Igreja Católica Apostólica Romana e por ela são incentivados, existem aqueles que não gozam de tantos privilégios – não são reconhecidos em sua santidade, sendo, muitas vezes, seus cultos condenados pela instituição – mas que ainda assim são cultuados mundo afora. Santos forjados pelo povo.

Moisés do Espírito Santo discorre sobre vários exemplos dessa santificação popular, que podem ser observados no interior de Portugal (ESPIRITO SANTO, 1990). Sobre essa “fabricação”⁶ de santos próprios, afirma: “Independente da Igreja Católica – ou contra ela – os camponeses canonizam pessoas do povo e passam a dedicar-lhes atenções semelhantes àquelas com que veneram os santos mais «fortes»” (ESPIRITO SANTO, 1990, p.127), referindo-se por “mais fortes” aos santos reconhecidos e de cultos incentivados pelas igrejas. Mas vamos nos deter a um exemplo que reside no “lado de cá” do Atlântico, mais especificamente na região norte do Ceará.

É assim com Francisca Carla, empregada doméstica que padeceu com Hanseníase na metade do século passado na serra da Ibiapaba, em Tianguá. Na cidade, a mulher é considerada santa por muitos dos moradores e dá nome a diversos estabelecimentos comerciais, a um cemitério e uma das ruas do município. Vários milagres são atribuídos à sua intercessão e o número de fiéis só aumenta na região.

⁶ O conceito dialoga, de certa forma, com o de “invenção das tradições” que será tratado no terceiro capítulo. Por hora, a ausência do conceito não ameaça a compreensão

Mais à frente trataremos mais especificamente dessa santidade conferida pelo povo, mostrando suas características, apresentando exemplos históricos e, mais importante, tratando do exemplo proposto pelo trabalho, mas antes é interessante discutir um pouco sobre o processo de construção da realidade e como a religião está inserida nessa construção.

Junto com todos os autores apresentados até agora, pudemos compreender que só chegaríamos de fato a um fim das religiões se o homem no seu dia-a-dia não mais necessitasse dessa dimensão para lhe preencher. Bastide nos traz luz nesse momento: “O homem continuará sendo, sim, uma fábrica de mitos, o que não é grave, enquanto o mito continuar sendo a expressão de nossa luta contra a incompletude, e de nossa necessidade de “ser” plenamente” (BASTIDE *apud* AUGUSTO, 2009, p.199).

A modernidade não conseguiu calar a tradição, tão pouco a contemporaneidade. Talvez nunca o tenha pretendido, como defendia o pensamento liberal. A tradição tem seus mecanismos de manutenção: para se manter ela se transforma. É como diz Espírito Santo (1990), as pessoas confundem as relações entre religião e cultura supondo que a religião forja a cultura de uma sociedade, quando a relação, a ordem correta, é a inversa.

2.3. Realidades em construção

Como vimos até agora, a religião é um fenômeno social que subsiste baseada numa funcionalidade e numa estreita relação com o cotidiano. Essa relação se manifesta quando o homem recorre ao religioso para solucionar problemas que são da vida cotidiana. Mas para entender como essa relação se estabelece é necessário também que entendamos o que é essa realidade da vida cotidiana e como ela se relaciona com o sagrado.

Peter Berger (1973) afirmou: “a realidade é construída socialmente” (BERBER, 1973, p. 11). Por mais óbvia que pareça a afirmação, uma reflexão um pouco mais demorada da assertiva traz uma série de questionamentos que nos ajudam a compreender não só como ocorre essa construção, mas também como ela age sobre diversas dimensões da vida cotidiana.

Essa realidade da qual tratamos aqui, baseada em Berger, em seu livro “A construção social da realidade”, refere-se à qualidade daquilo que existe mesmo

“contra” nossa vontade, ou seja, mesmo que deseje que determinada coisa ou fenômeno não se realize, ele o fará. Por outra, nas palavras do próprio autor, o termo “realidade” refere-se a “uma qualidade pertencente a fenômenos que reconhecemos terem um ser independente de nossa própria volição...” (BERGER, 1973, p. 11).

Partindo do princípio que esses fenômenos reais existem mesmo aquém de nossas vontades e observando que a realidade é forjada socialmente, ou seja, que é construída coletivamente no interior de uma comunidade, pode-se compreender que ela é compartilhada com outros indivíduos. Um conceito de realidade *social* só faz sentido se for comungada com outros.

Logo, se essa realidade existe para além da nossa vontade, fica claro que ela nos precede e prosseguirá mesmo depois da nossa morte, além. Não é por que participamos da construção dessa realidade que a sua “vigência” – por falta de termo melhor – depende do período de nossa existência. Existe todo um repertório anterior⁷ a nós, e esse acúmulo nos é transmitido para que participemos deste meio e possamos agir segundo o contexto – perpetuando assim a realidade –, como se pode observar a seguir:

Aprendo a realidade da vida diária como uma realidade ordenada. Seus fenômenos acham-se previamente dispostos em padrões que parecem ser independentes da apreensão que deles tenho e que se interpõe à minha apreensão. A realidade da vida cotidiana aparece já objetivada, isto é, constituída por uma ordem de objetos que foram designados *como* objetos antes da minha entrada em cena. (BERGER, 1973, p. 38)

A partir do momento em que se admite a existência de uma realidade construída e compartilhada pelo grupo social, é necessário pensar em como é possível a interação do homem com a realidade e com o grupo. Tão importante quanto compreender como esses homens interagem com a realidade é pensar também que ferramenta torna possível essa construção, ou por outra, através de que meios o homem, na sua atividade cotidiana, expressa sua visão e estabelece uma troca de experiências que vão culminar na realidade que lhe é objetiva.

Para Berger, são três as principais etapas de construção da realidade: a exteriorização, a objetivação e a interiorização (BERGER, 1985, p.16). Ou seja, são três as formas através das quais o homem consegue construir (exteriorização), tomar

⁷ Esse repertório pode ser definido também como memória e as discussões mais aprofundadas sobre o tema serão feitas no tópico a seguir.

consciência (objetivação) e reabsorver (interiorização) essa realidade.

É através da exteriorização que, de fato, o homem constrói a realidade. É por sua via que o ser humano interfere no que está posto, acrescentando ou modificando fenômenos e atividades. Nas palavras do próprio autor, a exteriorização “é a continua afusão do ser humano sobre o mundo, quer na atividade física quer na atividade mental dos homens” (BERGER, 1985, p.16).

A objetivação consiste na apropriação pelo homem do resultado exteriorizado. É nessa fase do processo que o mundo socialmente construído passa a ser realidade. É nessa etapa também que esse mundo passa a confrontar o indivíduo. E mais, é ainda nesse instante do processo, que a realidade passa a ser comungada. Segundo o autor, acontece uma “transformação dos produtos do homem em um mundo que não só deriva do homem como ainda passa a confrontar-se com ele como uma facticidade que lhe é exterior” (BERGER, 1985, p.22).

Ao se defrontar com esse mundo objetivado, o homem o reabsorve (BERGER, 1985, p.28). A esse processo de tomada de consciência, no qual as estruturas dessa realidade vão estruturar também subjetivamente nossa consciência, o autor dá o nome de interiorização. Observando mais atentamente, poderemos perceber que aqui se forma uma situação paradoxal. Ao mesmo tempo que o homem interioriza as estruturas desse mundo socialmente construído, ele reconhece essas estruturas como externas a ele. Essa observação, se não elucida, ao menos esclarece a relação dialética na qual o homem constrói a realidade e ao mesmo tempo é produto dela. O autor resume o processo quando afirma:

Neste sentido, o conhecimento situa-se no coração da dialética fundamental da sociedade. 'Programa' os canais pelos quais a exteriorização produz um mundo objetivo. Objetiva este mundo baseado na linguagem, isto é, ordena-o em objetos que serão apreendidos como realidade. É em seguida interiorizado *como* verdade objetivamente válida no curso da socialização. Desta maneira, o conhecimento relativo à sociedade é uma realização no duplo sentido da palavra, no sentido de apreender a realidade social objetivada e no sentido de produzir continuamente esta realidade. (BERGER, 1973, p.94)

Todo esse processo de construção coletiva só se torna possível se existir alguma ferramenta que possibilite um fluxo de informação, um aparato comunicativo, que permita ao homem se expressar frente à realidade que o guia. É imprescindível um sistema que possa codificar e decodificar o que se apresenta. Afinal, o “homem precisa

de um aparato que vá além dos códigos da comunicação social entre os animais” (REINALDO, 2003, p. 49). Aqui se comprova a importância da linguagem.

Para Berger⁸ (1973), a linguagem pode ser considerada “o mais importante sistema de sinais da sociedade humana” (*idem*, p.56). Fruto da significação do mundo, ou seja, da produção de sinais que objetivem a realidade. Diferente de outras formas de objetivação, o signo/sinal existe unicamente para servir como índice de significados atribuídos a situações do cotidiano.

No pensamento de Berger, a linguagem está estreitamente ligada à vida diária, ao mundo do “aqui e agora” - “o 'aqui' do meu corpo e o 'agora' do meu presente” (BERGER, 1973, p.39). Mas o fato de estar ligada a esse mundo – do “aqui e agora” –, não quer dizer que a linguagem esteja tão unicamente presa a ele. Ela é capaz de estabelecer pontes entre diferentes “zonas” da realidade, podendo “tornar presente” experiências que são de outro tempo, espaço ou contexto social (BERGER 1973, p. 59-60). Ainda mais, sendo capaz transcender completamente à vida cotidiana e atingir esferas só tangíveis no plano do simbólico.

Ou seja, e aqui pedimos atenção, há uma dimensão simbólica da realidade que, por estar apartada do plano cotidiano, só é acessível através da linguagem: “Qualquer tema significativo que abrange assim esferas da realidade pode ser definido como um símbolo e a maneira linguística pela qual se realiza esta transcendência pode ser chamada de linguagem simbólica” (BERGER, 1973, p. 60-61).

Em termos mais gerais, é através da linguagem, mais do que qualquer outro sistema de sinais, que a realidade é objetivada. Logo, é através da linguagem simbólica que o homem se desvencilha e “alcança o máximo desprendimento do 'aqui e agora' da vida cotidiana” (BERGER, 1973, p. 61), atingindo regiões que seriam inacessíveis.

Assim, a realidade não se refere somente à esfera do cotidiano, das ações diárias. Além dela, existem outras, também construídas socialmente, que são ligadas a um substrato simbólico. E essas esferas se relacionam através da linguagem, como podemos perceber pela citação a seguir: “A linguagem constrói, então, imensos edifícios de representação simbólica que parecem elevar-se sobre a realidade da vida cotidiana como gigantescas presenças de outro mundo” (BERGER, 1973, p.61).

8 Vale ressaltar que a linguagem não é o único sistema de sinais. Gestos, movimentos corporais padronizados ou danças podem ser formas de expressão que objetivados podem constituir um sistema de sinais.

Nota-se que essas “regiões inacessíveis” são tipificadas e, se observados mais demoradamente, percebe-se que têm influência sobre as ações do indivíduo. Frente a determinada situação, essas “regiões”, dentre elas o campo religioso, agem sobre o tipo de atitude específica que o indivíduo irá tomar. Ou seja, esses grupos de ações consideradas habituais passam por um processo de institucionalização. “A institucionalização ocorre sempre que há uma tipificação recíproca de ações habituais por tipos de autores” (BERGER, 1973, p.79). Ou por outra, a “instituição pressupõe que ações do tipo X serão executadas por atores do tipo X” (BERGER, 1973, p.79).

Esse fenômeno – o da institucionalização dos hábitos – pode ser largamente observado no Catolicismo e nos cultos aos seus santos. Ora, o santo, como um modelo, traz em si comportamentos, que, no plano simbólico, se ligam ao substrato do sagrado, mas que, no plano prático, norteiam as ações humanas. Ou seja, resgatando a ideia da dualidade sagrada/profana, o santo é uma ligação com o sagrado e modelo de ação, simultaneamente.

Jesus Cristo, o “santo maior” – encarnação de Deus na Terra –, trouxe, durante o período em que peregrinou difundindo sua mensagem, diversas fórmulas exemplares que balizam, até hoje, as atitudes dos indivíduos diante da realidade. Dar a outra face, amar ao próximo como a si mesmo, partilhar o pão, resistir ao pecado, dentre tantos outros, são modelos exemplares, fórmulas que devem estar presentes na atitude cristã. O último é de suma importância quando tratamos dos santos, visto que suas histórias de vidas são constantemente marcadas por uma resistência.

Recapitulando: a realidade é socialmente construída por seus membros, que através da linguagem significam o mundo ao seu redor, mas não somente ele. Através da linguagem os membros de uma comunidade também estabelecem uma ligação com o universo simbólico trazendo-o para a vida cotidiana. Ou seja, a realidade é constituída de diferentes esferas, que mesmo não tendo ligação direta com o dia-a-dia, podem ser acessadas através da linguagem e influenciam-no, mesmo que indiretamente:

A linguagem é capaz não somente de construir símbolos altamente abstraídos da experiência diária, mas também de “fazer retornar” estes símbolos, apresentando-os como elementos objetivamente reais na vida cotidiana. Desta maneira, o simbolismo e a linguagem simbólica tornam-se componentes essenciais da realidade da vida cotidiana e da apreensão pelo senso comum desta realidade. (BERGER, 1973, p.61)

Podemos compreender, portanto, que se a religião faz parte do universo simbólico, ela tem relação, sim, com o cotidiano, ou seja, apesar de ser constituída eminentemente por elementos simbólicos, através da significação linguística ela pode ser trazida para o plano cotidiano e influenciar os homens e suas atitudes através da institucionalização dos hábitos religiosos. Mas como se manifesta essa influência? É o que veremos no próximo tópico, onde analisaremos os elementos da memória e os mecanismos de atualização das objetivações do plano simbólico.

2.4. Memória construída (memória, oralidade, e escrita)

Para compreender como o conceito de memória se inclui nesse trabalho, é necessário, primeiramente, delimitar de qual memória estamos falando. Quando nos referimos a esse termo, não estamos tratando da memória fisiológica, ou seja, ligada aos mecanismos psíquicos de conservação das lembranças, por mais que elas sejam importantes num primeiro momento de apreensão do real. Referimo-nos aqui a uma memória coletiva, que concerne a um grupo social. Assumimos a memória como uma construção social que implica numa seleção de fatos, experiências e acontecimentos tidos como importantes.

Não é toda experiência objetivada pelo homem na sua ação social que, de fato, permanece em sua consciência. As que ficam passam por um processo que Berger (1973, 95) denomina como sedimentação. Através desse processo é que as experiências podem ser lembradas, ou seja, podem ser guardadas na memória. Dito de outra forma, dependendo do grau de importância de uma determinada ação, ela pode ser recuperada pela lembrança sem que seja necessária a repetição da mesma.

Num sentido mais amplo o mesmo acontece com sujeitos que vivem em sociedade num certo grupo. Compartilham da mesma realidade, logo, sedimentam certas experiências vivenciadas pelo grupo, que, se relevantes, ficam retidas num mesmo arcabouço de conhecimento. A esse processo coletivo, o autor chama de sedimentação intersubjetiva (BERGER, 1973, p.96).

Esse processo também só é possível através da linguagem. Para o autor, o processo de sedimentação só pode ser, de fato, considerado social se for compartilhado através de um sistema de sinais. É ele que permite que as experiências objetivadas

através da linguagem se tornem anônimas, ou seja, deixem de fazer parte de alguma biografia individual e possam então ser acessíveis a todos que compartilham determinado sistema de sinais (BERGER, 1973, p.96). Dito de outra forma, as experiências passam a ser parte de um acervo coletivo de conhecimento, de uma memória coletiva:

Um sistema de sinais objetivamente praticável confere uma condição de incipiente anonimato às experiências sedimentadas, destacando-as de seu contexto original de biografias individuais concretas e tornando-as geralmente acessíveis a todos quantos participam, ou podem participar no futuro, do sistema de sinais em questão. (BERGER, 1973, p.96)

Henri Atlan também corrobora com a visão de que linguagem e memória se complementam. Para o autor, a linguagem se apresenta como elemento indispensável para o armazenamento das experiências humanas na memória. A citação a seguir sintetiza muito bem os pensamentos do autor:

A utilização de uma linguagem falada, depois escrita, é de fato uma extensão fundamental das possibilidades de armazenamento da nossa memória que, graças a isso, pode sair dos limites físicos do nosso corpo para se interpor quer nos outros, quer nas bibliotecas. Isto significa que, antes de ser falada ou escrita, existe uma certa linguagem sob forma de armazenamento de nossa memória. (ATLAN *apud* LE GOFF, 2003, p. 421).

A linguagem se apresenta, portanto, como um repositório dessas sedimentações coletivas, ou melhor, dessa memória coletiva. Não nos interessa aqui nos delongar sobre a “evolução” do conceito de memória, mas para situá-lo se faz necessária uma breve contextualização. Jaques Le Goff (2003), em seu livro “História e Memória”, diferencia basicamente dois tipos de memória: oral e escrita, sem esquecer as fases de transição entre as duas. Na primeira situação, segundo o autor:

... a memória coletiva parece ordenar-se em torno de três grandes interesses: a idade coletiva do grupo, que se funda em certos mitos, mais precisamente nos mitos de origem; o prestígio das famílias dominantes, que se exprime nas genealogias; e o saber técnico, que se transmite por fórmulas práticas fortemente ligadas à magia religiosa. (*idem*, p.427)

Nesse momento a memória coletiva é intrinsecamente ligada à tradição. A

memória aparece como legitimadora da ordem. No segundo estágio há uma materialização da memória, ou seja, a memória passa a ter um suporte físico: o papel – ou suportes alternativos com o mesmo fim. A história passa a ser comemorada, através de marcos materiais – monumentos – comemorativos a fatos admiráveis; e documentada (LE GOFF, 2003, p.427-430). A documentação atua duplamente na memória: tanto possibilita o armazenamento e a transmissão das informações através do registro dos fatos memoráveis, como, ao transferir essa transmissão da esfera auditiva para a visual, permite que a memória possa ser reexaminada, retificada ou reordenada (GOODY *apud* LE GOFF, 2003, p.429).

Apesar de muito esclarecedora, nenhuma das duas situações, separadamente, contemplam o nosso objeto, o culto a Francisca Carla. Ambos são extensões da palavra – como ação discursiva – e como tal guardam grande importância e desempenham funções diferentes. Enquanto a escrita fixa, por estar baseada na unificação em um suporte, a oralidade multiplica, por ser mais livre das amarras da escrita.

Mesmo com a presença da escrita, a voz, ancorada na memória, não perde sua autoridade. No campo religioso, ambos comprovam sua importância na dinâmica do processo. Mesmo que os ensinamentos estejam devidamente fixados na escrita, nos escritos sagrados – Bíblia Sagrada, Alcorão, Torá – continua sendo necessário a pregação da palavra, ou seja, mesmo que os ensinamentos possam ser acessados individualmente, através da escrita, a voz (ou outros índices de oralidade), fortemente presente no culto, ainda tem grande importância para o sistema religioso.

Como pudemos observar, a memória não se encerra tão somente no plano da vida cotidiana. Assim como existe a capacidade de sedimentar certas experiências cotidianas vividas por terceiros em tempo passados, existe também, no plano simbólico e do sagrado, a capacidade de sedimentar experiências vividas por seres sobre-humanos, os heróis, os santos, que viveram num tempo original, ou seja, na início das coisas.

Dito de outra forma, a linguagem atua na conservação de experiências sedimentadas, que podem ser então absorvidas sem que seja necessário refazer o processo de objetivação, interiorização e sedimentação, já que estão linguisticamente representadas e tidas como certas. Logo, a origem da ação que levou a essa acumulação perde importância diante da experiência em si. Isso permite que a tradição se encarregue de “inventar uma origem completamente diferente, sem com isso ameaçar o que foi objetivado” (BERGER, 1973, p.97). Nas palavras do próprio autor: “A objetivação da

experiência através da linguagem [...] permite então incorporá-la a um conjunto mais amplo de *tradições* por via da instrução moral, da poesia inspiradora, da alegoria religiosa e outras coisas mais” (BERGER, 1973, p.97, grifo meu).

Esbarramos então com o mito. Sim, porque a partir do momento em que as razões da sedimentação perdem importância e a tradição lhe inventa outras origens, essas novas origens estarão ligadas, no plano do sagrado/religioso, às narrativas míticas. Ou seja, através dos mitos, os homens criam outras origens para as ações reais associando a atitudes de seres míticos. Peter Berger fala isso quando afirma que a experiência vinculada a uma determinada sedimentação pode ser legitimada “como uma façanha de figuras divinas e qualquer repetição humana dela como uma imitação do protótipo mitológico” (BERGER, 1973, p. 98). Ou seja, a relevância dessa memória pode ser reafirmada mediante um mito.

2.5. Mito

No campo religioso, falar sobre memória é falar de mito. Tão importante quanto a forma como se deu a criação do mundo, por exemplo, é como os homens acessam a história dessa criação. No mito, é a manifestação do sagrado, ou seja as hierofanias, que fundam o mundo. O mito conta a história da criação (ELIADE, 1992) e é através dele que os homens têm acesso a essa narrativa que fala da criação.

O mito é, por excelência, uma história que recria a origem sagrada dos tempos, seja a origem do universo, de um país ou de uma aldeia. Nas palavras de Eliade: “O mito conta uma história sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial que teve lugar no começo do Tempo” (ELIADE, 1992, p.84). Ele nasce de uma vontade de significar o mundo em sua ordem e origem, ou seja, ao mesmo tempo que explica a origem das coisas – já que “é o mito que revela como uma realidade veio à existência” (ELIADE, 1992, p.70) –, sustenta e legitima essa coisa através de um modelo a ser seguido:

A função mais importante do mito é, pois, “fixar” os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as atividades humanas significativas: alimentação, sexualidade, trabalho, educação etc. Comportando-se como ser humano plenamente responsável, o homem imita os gestos exemplares dos deuses, repete as ações deles, quer se trate de uma simples função fisiológica, como a

alimentação, quer de uma atividade social, econômica, cultural, militar etc. (ELIADE, 1992, p.110)

Como já foi dito anteriormente, o homem busca o sagrado para se proteger do caos, da anomia, do desconhecido. Os mitos servem também a esse propósito. Através do mito os homens significam o mundo e estabelecem-no no campo do sagrado, ou do Cosmo, que é como Eliade define o espaço fundado pelos deuses. Porém, o medo do desconhecido ronda a existência humana e ameaça constantemente o equilíbrio desse Cosmo. “O terror diante do “Caos” que envolve seu mundo habitado corresponde ao seu terror diante do nada” (ELIADE, 1992, p.60).

Mas se o mito se refere ao início, como então proteger-se do Caos no presente? E mais, como fazer com que o mito não seja esquecido? Quem responde é ainda Eliade, para quem a reatualização periódica dos mitos funciona como proteção constante contra o desconhecido, além de não permitir que o modelo divino seja esquecido. “A recordação reatualizada por ritos (portanto, pela reiteração do assassinio primordial) desempenha um papel decisivo: o homem deve evitar cuidadosamente esquecer o que se passou *in illo tempore*” (ELIADE, 1992, p.90).

O rito se apresenta, portanto, como a representação (presente) do mito (passado). Mais ligados às atitudes habituais, institucionalizadas, os ritos constituem a face prática do pensamento religioso (os cultos, as festas, os rituais, êxtases); oposta a uma face mais “teórica”, relacionada com a Revelação Divina, com o discurso revelador (DETIENNE, 1987, p.58). Segundo Eliade (1992), através das festas religiosas os mitos são reatualizados, ou seja, nessas comemorações os homens reafirmam os gestos divinos da criação. Sem falar que o homem pode então restabelecer o tempo sagrado como presente e aproximar-se assim do Divino:

Participar religiosamente de uma festa implica a saída da duração temporal “ordinária” e a reintegração no Tempo mítico reatualizado pela própria festa. Por consequência, o Tempo sagrado é indefinidamente recuperável, indefinidamente repetível. (ELIADE, 1992, p. 64)

Por outra, através das festas e rituais religiosos o homem remonta sua origem e pode periodicamente recriar o mundo através da repetição da ação divina. É interessante perceber isso porque nos permite compreender que ao repetir os gestos divinos, o homem toma parte nessa construção, saindo, portanto, do tempo cronológico e entrando

num tempo primordial:

Seja qual for a complexidade de uma festa religiosa, trata-se sempre de um acontecimento sagrado que teve lugar *ab origine* e que é, ritualmente, tornado presente. Os participantes da festa tornam-se os contemporâneos do acontecimento mítico. Em outras palavras, “saem” de seu tempo histórico – quer dizer, do Tempo constituído pela soma dos eventos profanos, pessoais e intrapessoais – e reúnem se ao Tempo primordial, que é sempre o mesmo, que pertence à Eternidade. (ELIADE, 1992, p.79)

Ou seja, para o homem religioso, existem duas temporalidades: uma sagrada e uma profana. Assim como há também uma distinção entre espaços sob a mesma lógica. Quanto ao tempo, como já foi dito, existe uma diferenciação entre as duas partes: a sagrada refere-se ao tempo dos deuses, logo, o tempo da criação, que pode ser experimentado nos ritos, e a profana é a do cotidiano, da ação comum, mais presa às técnicas. As duas são diferentes, mas não opostas; elas se entrecruzam em suas atuações.

Se, como afirmamos anteriormente, pensar em memória na religião é pensar no mito, no cristianismo essa relação é ainda mais profunda. O texto bíblico está recheado de exemplo que podem comprovar essa afirmação. Logo no livro de Gênesis, capítulo 9, encontramos o exemplo do arco-íris, que representa aliança de Noé com Deus, no qual o próprio Deus estabelece um marco, um monumento, para lembrar de seu acordo com os homens. “E estará o arco nas nuvens, e eu o verei, para me *lembrar* do concerto eterno entre Deus e toda a alma vivente de toda carne, que está sobre a Terra” (Gn 9.16, grifo meu).

Em Êxodo temos: “*Lembra-te* do dia de sábado, para o santificar” (Êx 20.8, grifo meu). Neste caso, o ato de “lembrar o sábado” significa lembrar o dia que Deus descansou depois da criação do mundo. Ao trabalhar durante seis dias e guardar o sábado, o homem não só atualiza como também repete a atitude Divina de criação do universo. Neste exemplo, os dois elementos – mito e rito – estão bem delimitados.

Retornando ao livro de Gênesis, vemos que o mesmo traz basicamente narrativas míticas sobre a criação. O livro se inicia com a narração da criação, que é seguida por outras narrativas, como a de Adão, Noé, Abraão, Isaque, Jacó e José, que trazem em si modelos de ação. Com Adão e Eva aprendemos sobre o poder destrutivo do pecado. Com Noé, aprendemos que assim como Deus o protegeu do dilúvio, protegera todos aqueles que forem fiéis a ele. Com Abraão, Isaque, Jacó e José, aprendemos como o

homem deve permanecer fiel e cofiante em Deus mesmo que tenha que passar por provações.

Abraão não hesitou ao receber a ordem de matar seu próprio filho Isaque, que por sua vez não resistiu mesmo quando estava prestes a morrer pelas mãos de seu Pai. Jacó é exemplo de servidão a Deus. E com José aprendemos que as provações servem também para formar o caráter.

A partir desses exemplos, uma outra função do rito se nos apresenta, que vamos chamar aqui de uma função pedagógica. Ao trazer de volta e reconstituir o tempo inicial, o indivíduo reconta a história e ela pode ser repassada aos mais novos, assegurando assim sua perpetuação e reafirmação (ELIADE, 1992, p.78). A partir disso, também podemos compreender que o mito, por ser coletivo, não prescinde da participação direta para que possa ser lembrado, corroborando a ideia de Halbwachs de que: “para confirmar ou recordar uma lembrança, as testemunhas, no sentido comum do termo, isto é, indivíduos presentes sobre uma forma material e sensível, não são necessários” (HALBWACHS *apud* MORAIS, 2008, p.73).

Um outro propósito do mito, segundo Espírito Santo (1990, p.26) é o papel integrador que desempenha no interior de um grupo e por isso ele se apresenta como mais eficiente do que a história factual para explicar as origens desse grupo. O autor também ressalta que como essas narrativas tem por função a sustentação e legitimação da realidade do grupo, elas podem ser abandonadas logo que causem problemas diante de novas experiências objetivadas: “Uma aldeia pode também esquecer ou negar o seu mito de origem, sempre que ele se torne incômodo em consequência de qualquer mudança ou da adoção de novos valores” (ESPIRITO SANTO, 1990, p.27). Por exemplo, se determinada crença não se sustenta mais, observadas suas funções, ela pode ser abandonada e trocada por outra que lhe sirva. Vale ressaltar que toda mudança faz parte de um processo e não acontece de uma hora pra outra.

Na perspectiva de que o homem recorre ao sagrado e à religião para se orientar no caos e enchê-lo de significado, e de que todos os elementos envolvidos nessa busca servem a essa propósito, podemos assumir que a memória protege contra o esquecimento, o mito funda a origem e o rito reafirma o mito. Isto posto iremos agora nos debruçar sobre o mito em torno de Francisca Carla, na tentativa de compreender, como o povo de Tianguá se relaciona com o sagrado em seu culto.

3. Caminhos para a santidade

3.1. Francisca Carla

E que fenômeno é esse que toma corpo em volta de uma empregada doméstica que sofreu e padeceu com a hanseníase numa cidade do interior do Ceará? As fontes dessa história são múltiplas. Apesar de poucos documentos escritos, as narrativas sobre Francisca Carla explodem na esfera da oralidade. Todas são muito importantes e a história que vai ser contada agora é fruto de todas elas.

A cidade palco dessa história é Tianguá. Contando com cerca de 68 mil habitantes, localizada na serra da Ibiapaba, um oásis em meio a uma região de caatinga, é a primeira de suas cidades para quem segue pela BR 222 no sentido Fortaleza-Piauí. Percorridos, aproximadamente, 310 Km se chega ao destino desta viagem⁹.

Fundada em 1869 com o nome de Barroão, o município tem uma grande ligação com o campo religioso, principalmente com o catolicismo, trazido na bagagem das missões jesuítas, a partir do séc XVII, que buscavam, através da conversão religiosa, enfrentar a ameaça de dominação francesa que era iminente na região da Ibiapaba. Foram os padres inacianos Luiz Figueira e Francisco Pinto os primeiros a se aventurar na tentativa de catequizar os índios da região.

Segundo Maia (2010) a Serra da Ibiapaba foi “um dos maiores redutos missionários da Companhia de Jesus no Brasil fora da área das Missões do Paraná-Uruguaí conhecidos como os Trinta Povos missioneiros” (*idem*, p.18), que chegou a reunir 4000 dos 6500 índios que viviam nas aldeias administradas pela Companhia na capitania geral de Pernambuco, que também compreendia as terras do estado do Ceará (*idem*, p.19).

Essa ligação com o catolicismo permanece até hoje e pode ser observada, por exemplo, nos festejos dos santos, quando da novena de Nossa Senhora Sant'ana ou de São Francisco – padroeira e co-padroeiro da cidade –, nas irmandades e grupos remanescentes da ação romanizadora, como a Legião Operária Católica, ou no culto a

9 Os dados foram extraídos do site do IBGE e podem ser acessadas através no endereço eletrônico <<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/painel/painel.php?codmun=231340#>>

Francisca Carla.

Para contar essa história, tomaremos por fonte tanto os registros escritos existentes sobre a santa como também as entrevistas feitas durante algumas visitas a cidade, realizadas em julho de 2008 e em junho/julho de 2010. As fontes escritas são quatro: duas de cunho mais popular – um cordel intitulado “Vida, martírio e morte de Francisca Carla”, de autoria de João Bosco Gaspar (1995) e o livro “Um olhar sobre Francisca Carla”, escrito por Luiz Gonzaga Bezerra (2007) –, um documento oficial – a certidão de óbito da mulher, contida no “Livro de registro de óbitos no município de Tianguá” e uma monografia de conclusão do curso de História da Universidade Vale do Acaraú – “Francisca Carla: o imaginário popular sobre sua santificação (Tianguá-CE, 1980 a 1999)” –, de Robson Fontenele de Paulo (2001), residente em Tianguá.

Não é intenção do presente trabalho hierarquizar essas fontes. Mas, compreendendo que o cerne desse trabalho mora muito mais no campo popular, pode-se entender a decisão metodológica que faremos de privilegiar as iniciativas, mais ligadas ao universo popular do culto – não que a academia ou os documentos oficiais percam sua importância como fontes mais “seguras” - por falta de termo mais adequado. Portanto, recorreremos com mais frequência ao cordel e ao livreto.

Francisca “Carla”¹⁰ Quirino nasceu em Ubajara, distante 16 Km de Tianguá. Não se sabe ao certo a data de seu nascimento, já que não se tem conhecimento de nenhum documento que se referisse ao nascimento da mulher, mas estima-se que nasceu em 1910¹¹.

A certidão de óbito de Francisca, único documento que atesta, de fato, sua existência, é registrada no dia 22 de abril de 1953, mas sua morte, segundo o documento teria ocorrido no dia 21:

Aos vinte e dois (22) dias do mês de abril do ano de mil novecentos e cinquenta e três (1953) nesta cidade e comarca de Tianguá [...] Joaquim Carlos de Vasconcelos e declarou que ontem às duas (2) horas, em casa de sua própria residência, no lugar “Lagoa”, desta comarca, em consequência de morféa, faleceu Francisca Quirino... (Sic).

¹⁰ Segundo os relatos acessados pela pesquisa esse nome foi dado quando da adoção de Francisca pelo casal Joaquim Carlos e Maria Vasconcelos.

¹¹ No ano de 2010 houveram festejos relacionados ao centenário de Francisca Carla em seu ponto de culto

Filha de pai desconhecido, Francisca não pôde ser criada pela mãe. Devido a questões financeiras, provavelmente associadas à seca que castigara o Ceará em 1915, foi entregue, ainda criança – segundo o cordel e o livreto, contava oito anos de idade – para ser criada por Joaquim Carlos de Vasconcelos e Maria Rodrigues de Vasconcelos.

O casal que passou a cuidar de Francisca era morador¹² do Sítio Olho D'água, pertencente a Aduato Damasceno, próspero comerciante local, e a moça passou a ajudar nas obrigações domésticas e da lida do campo. Cuidava do sítio e em algumas ocasiões prestava serviços também na casa dos patrões, na cidade, além de atender também a algumas famílias próximas dos Damasceno.

Foi numa dessas ocasiões especiais, quando se ocupava da cozinha durante um almoço¹³ oferecido por Aduato, que a mulher foi “diagnosticada” com hanseníase. Colocamos o termo entre aspas porque não houve, realmente, um diagnóstico preciso da doença, como ressalta Antônio Noélio Vasconcelos de Aguiar, devoto de Francisca Carla e dono do primeiro estabelecimento comercial com seu nome, a Farmácia Francisca Carla: “E o médico viu as manchas na Francisca Carla e automaticamente, verbalmente, sem diagnóstico confirmado, ele abriu a boca e disse que ela estava com lepra.”

Nenhum dos registros orais ou escritos dão conta de que Francisca tenha sido realmente submetida a outro exame que confirmasse a doença. O que aconteceu foi que quando servia a refeição, um dos convidados, que era médico – segundo Francisca Maria de Vasconcelos, que na época contava com 11 ou 12 anos, era um tal Dr. Veloso, que estava responsável pelos operários que trabalhavam numa obra na BR-222 –, observou que havia manchas na pele da empregada. Pediu, então, que o filho de Aduato lhe trouxesse um alfinete. Dirigiu-se a Francisca e, conversando para não despertar a

¹² Categoria comum ainda hoje nas comunidades de zonas rurais. A prática guarda muitas semelhanças com a relação servil da Idade Média européia, na qual um senhor feudal tinha vários servos que viviam e trabalhavam em suas terras e em troca lhe pagavam tributos, medidos em produção. O morador, assim como o servo, é uma espécie de “empregado” que trabalha e mora, daí o nome, nas terras do “patrão”. O fruto do seu trabalho, ou seja, a colheita, é dividido entre eles. A “porcentagem” referente a cada um pode variar dependendo do “acordo”, mas a parte maior geralmente é do patrão. É interessante atentar para o fato que não é só no campo religioso que as comunidades rurais repetem práticas medievais. Esses “reflexos”, ou melhor, paralelos, podem ser observados também nas relações sociais e do trabalho, como é o caso da relação morador/patrão, que guarda muito da relação servo/senhor feudal. De alguma forma valores e modelos de séculos atrás permanecem inseridos nas ações sociais dessas comunidades.

¹³ Não se sabe ao certo se o episódio aconteceu na casa da cidade ou no sítio, as informações variam de acordo com a fonte.

atenção da mulher, espetou-lhe em uma das manchas e a empregada não sentiu¹⁴.

Ao que se sabe foi ali mesmo, sem recorrer a nenhum exame laboratorial ou algo que pudesse confirmar suas suposições, que o homem afirmou que Francisca estava com o mal de Hansen e precisava ser afastada definitivamente daquele convívio. Isso nos faz supor que talvez a mulher, que então contava com 38 anos de idade, nem tivesse mesmo acometida pela doença, mas mesmo assim esse episódio mudaria completamente os rumos de sua vida:

O médico disse então
Ao povo ali presente
Que a pobre cozinheira
Se encontrava doente
Que a mesma era “leprosa”
Doença contagiosa
Que matava lentamente.

E recomendou ainda
Que Francisca fosse retirada
Para um lugar distante
De forma mais que apressada
Disse também nesse ato
Que não tivessem contato
Deixando-a isolada. (GASPAR, 1995, 24-25)¹⁵

A partir desse malfadado episódio Francisca passou a viver apartada do convívio social, isolada em barracos de taipa engendrados mata adentro. O primeiro deles foi construído na propriedade de uma senhora conhecida como D. Salú, mas teve que sair de lá porque a filha da dona das terras não aceitou a situação. De lá, Francisca foi transferida para um outro casebre construído, dessa vez, nas terras de Silvério Fidélis, que ficavam no sítio Lagoa do Padre, a 6 km da sede do município. O barraco antigo e tudo que nele estava foi queimado, procedimento repetido todas as vezes em que a construção tosca não mais protegia contra as intempéries climáticas ou possíveis ataques de animais e outro casebre era construído para abrigá-la:

E quando sua barraca

¹⁴ Segundo Lima (2009), um dos principais sintomas da hanseníase é o aparecimento de manchas dormentes na pele.

¹⁵ A numeração após o ano de produção da obra se refere ao número das estrofes do cordel “Vida, Martírio e Morte de Francisca Carla” que constam na citação. A obra pode ser consultada integralmente no apêndice.

Estava prestes a cair
 Uma outra era feita
 Já bem distante¹⁶ dali
 Francisca então se mudava
 Seus trastes o povo queimava
 Só cinzas restavam ali (GASPAR, 1995, 48)

Foram assim os prováveis cinco anos que Francisca Carla passou vivendo isolada no meio da chapada. Como resquício de algum contato com a sociedade restava apenas uma estradinha de terra que passava a alguns metros de seu último casebre, local onde, depois de sua morte, foi construída uma capela. Era por esse caminho, hoje em desuso – a não ser por quem deseje visitar o local onde a mulher padeceu –, que os moradores da região tinham acesso à sede do município e era nele que repousava um tronco de faveira no qual as pessoas depositavam água e alimentos, que eram recolhidos depois por Francisca.

De uma maneira geral, alguém em visita pela cidade de Tianguá que se intriga com a presença constante de Francisca no cotidiano da cidade – nos estabelecimentos comerciais, rua e cemitério que carregam seu nome¹⁷ – e se interessar por sua história encontrará, em linhas gerais, a descrita aqui. Vale atentar que não nos ateremos exatamente em demarcar os fatos históricos da vida de Francisca Carla, mas sim na construção do mito em torno da santa e na perpetuação dessa história de vida mítica, exemplar através do culto, plasmada numa dimensão em que a realidade dos fatos já não importa tanto. Por outra, esses elementos se mostram essenciais para compreender o fenômeno das santificações populares, ou “canonizações espontâneas”, como categoriza Paul Zumthor (1993), que acreditamos envolver Francisca.

3.2 Histórias que o povo conta

Em seu livro “A letra e a voz”, Paul Zumthor (1993), nos fala de uma “religião popular”, de um “outro cristianismo misturado de sobrevivências animistas, pouco distinto, em suas fronteiras, da bruxaria, esta também de tradição oral, coexistindo não

¹⁶ Provavelmente o poeta Gaspar (1995) recorreu a um recurso poético, uma vez que em todos os demais relatos a casa era reconstruída na mesma área.

¹⁷ Conferir anexos.

sem conflito nem influências recíprocas com as doutrinas e as práticas sacerdotais” (*idem*, 1993, p.79). Um terreno onde os ensinamentos são transmitidos pela voz, da boca ao ouvido. Uma religiosidade permeada por “retalhos do Evangelho aprendidos de cor, lembranças de histórias de santos, elementos dissociados do Credo e do Decálogo, afogados num conjunto móbil de lendas, de fábulas, de receitas, de relatos hagiográficos” (*idem*, 1993, p.79).

Assim o é no culto a Francisca Carla. Uma tradição que se junta ao credo católico da comunidade, mas que tem os pés fincados na oralidade em todas as suas expressões – mesmo nos registros escritos, o livreto e cordel, que são permeados de índices de oralidade – mantendo uma relação de troca com a “religiosidade oficial”. Vale lembrar, ainda, que esses mesmos registros funcionam como relatos hagiográficos¹⁸ que se propõem a prestar testemunhos da vida da santa, mas deixaremos esta discussão para o próximo capítulo.

Na mesma linha de pensamento, de um sagrado arredo, que não se vê encerrado na liturgia religiosa, podemos recorrer ao conceito de “sagrado selvagem”, apresentado por Roger Bastide (2006):

(...) criam-se novos cultos debaixo dos nossos olhos. Nessas mechas de cabelos preciosamente conservadas, e atadas com fita colorida, do filho que morreu, nessas cartas da namorada guardada no fundo de uma gaveta está inteiramente contido o culto das relíquias. Nas cerimônias celebradas em torno do Soldado Desconhecido, essas chamas reacendidas num ritual, são uma nova religião que surge, um novo culto aos mortos” (BASTIDE, 2006, p.93)

É também nesse contexto de “insubordinação” a um cânon bem estruturado, de fabricação de crenças, deuses e santos que reside o culto a Francisca Carla. Um sagrado que dispensa amarras, não se prende unicamente aos cânones da sua inspiradora Apostólica Romana e se faz crença. Nesse momento podemos nos perguntar por que motivo uma mulher pobre, presumivelmente analfabeta, que se não fosse a situação que

¹⁸ Os relatos contido no cordel de Gaspar (1995) se aproximam e muito de um outro gênero discursivo, a hagiografia. Etimologicamente, o termo hagiografia pode ser compreendido como uma escrita sobre a vida do santo “*hágios*”, do grego “santo”, “sagrado”; e “*graphê*”, também do grego escrita, documento, descrição”. Conceituando de maneira mais específica, podemos compreender que: “... a fim de ser estritamente hagiográfico, um 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” (DELIEHARE *apud* MORAIS, 2008, p. 29). Logo, na primeira estrofe o autor nos mostra claramente o objetivo que quis alcançar com o seu escrito: “Preste muita atenção/ nos fatos que eu vou narrar/ de uma alma pura e santa/ cuja história decanta o seu martírio sem par”. (GASPAR, 1995, 01)

lhe foi imposta – exterior a sua vontade – provavelmente teria sido esquecida, virou santa? Quais elementos ou características lhe foram atribuídas pra que alcançasse tal feito?

É no esteio desse sagrado selvagem, insubordinado, que se recusa a ser “domesticado” pela Igreja oficial, um sagrado que mora tanto na memória – com os elementos que permanecem no arcabouço comum da comunidade – quanto no imaginário – com as resignificações e a invenção de tradições - que o fenômeno das “canonizações espontâneas” encontra abrigo.

Esse tipo de fenômeno encontrou terreno fértil no Nordeste brasileiro. No Ceará, por exemplo, vários testemunhos dão conta de pessoas que, independente da Igreja Católica, ou mesmo contra ela, são canonizadas por comunidades em diversas cidades do estado. Um exemplo amplamente conhecido é o de Padre Cícero, em Juazeiro do Norte, que de tão forte já vem sendo incorporado pela Igreja.

Uma grande parte desses testemunhos de uma vida santa são de mulheres: Licosa e Maria de Bui, em Várzea Alegre; Mártir Isabel, em Guaraciaba do Norte e Reriutaba; Escrava Romana, na Serra da Meruoca. O fato pode estar ligado, segundo Espírito Santo (1990), ao “fardo suportado por qualquer mulher camponesa, «trabalhadeira, honesta, pobre, boa vizinha, discreta...»” (*idem*, p.127). Sobre o assunto, diz o autor: “Novos locais de culto – sempre referentes a mulheres – surgem todos os anos por toda a parte, embora alguns desapareçam rapidamente devido a proibições do clero ou das autoridades administrativas” (*idem*, p.128).

Ainda segundo o autor, nos exemplos de mulheres camponesas há sempre uma situação de jugo, ou seja, todas essas mulheres foram vítimas de pais, mães, maridos, noivos ou da própria sociedade, como é o caso de Francisca Carla.

Esprito Santo (1990) divide a categoria dos “santos canonizados pelo povo” no interior de Portugal em três subdivisões. A primeira delas diz respeito a pessoas as quais a terra se recusou a decompor. Indivíduos que, sete anos depois de sua morte¹⁹, tiveram mantidos incorruptos seus cadáveres. Pode parecer estranho, mas é assim que acontece, segundo o autor: “Pessoas humildes que já estavam esquecidas, mas cujo cadáver foi encontrado mumificado aquando (*sic*) da reutilização da cova, acham-se inopinadamente (...) elevados à categoria de santo ou heróis locais e mais visitados

¹⁹ Sete anos era o período de reutilização das covas, segundo Espírito Santo (1990, p.128).

ainda do que os santos padroeiros” (*idem*, 1990, p.127).

Uma outra subcategoria é formada por pessoas que foram “injustamente” condenadas pela justiça do seu tempo. Nessa subdivisão estão contidos, por exemplo, “santos ladrões”. O autor cita alguns exemplos de santos que, em vida, cometeram delitos, mas que eram justificados sob a máxima de “roubar dos ricos para dar aos pobres”. Pode-se traçar um paralelo desse modelo de santidade com alguns exemplos de santificação popular no nordeste brasileiro, como a santificação de alguns membros do cangaço, como o cangaceiro Jararaca, morto pela polícia em 1927 e cultuado na cidade de Mossoró, no Rio Grande do Norte (FREITAS, 2007).

A última subcategoria reúne àqueles que, em vida, foram vítimas da sociedade ou do destino. O autor ressalta que os casos que compartilham essa subdivisão tem um traço comum que os une: “todos eles são vítimas e renunciam, deliberadamente ou pela pressão social, a tornar-se pais de família e «verdadeiros homens»” (*idem*, p.129). Por esse traço que salta aos olhos pode ser explicada a certa facilidade que loucos, cegos, anões, gigantes ou mendigos tem para virar santos. E por que não, para traçar um paralelo com a nossa santa de Tianguá, os doentes.

Ao ser acometida por uma doença, à época, incurável, Francisca Carla foi uma grande vítima do destino. E, pelo terror que causava a doença, ao ser isolada do convívio social, foi também vítima da sociedade, sendo privada de constituir família ou uma vida “normal” para os padrões daquela comunidade:

Julgada sem ter defesa
Em julgamento sumário
Condenada ao abandono
Ao desumano calvário
Foi essa a sua sentença:
Afora a cruel doença
Vil morte num leprosário.

Francisca foi arrancada
Do convívio social
Do conforto do seu lar
Do carinho paternal
Para viver no degredo
Exposta ao frio e ao medo
Tratada como animal. (GASPAR, 1995, 26-27)

Cada sociedade exprime, em seus mitos, sentimentos fundamentais, tais como o amor, o ódio ou a vingança, que são comuns a toda humanidade. Para outros, os mitos constituem tentativas de explicação de fenômenos dificilmente compreensíveis: astronômicos, meteorológicos. Mas as sociedades, segundo Lévi-Strauss (1989), não são impermeáveis à adoção de interpretações positivas, mesmo quando falsas. O autor afirma que o estudo dos mitos nos conduz a constatações contraditórias. Tudo pode acontecer num mito, pois os acontecimentos não estão sujeitos a nenhuma regra lógica ou de continuidade. Lévi-Strauss (1989) explica ainda que a substância do mito não se encontra nem no seu estilo, nem no modo de narração, mas na história que é relatada. Logo, se levarmos em consideração que as narrativas sobre Francisca Carla a aproximam de um mito, podemos supor que sua substância – e também os elementos que a fazem santa, segundo o autor, residem em sua história, não a que, de fato ocorreu, mas a que o povo conta.

Podemos perceber, nos relatos dos fiéis e nos escritos existentes sobre a santa, alguns elementos que em conjunto justificam seu culto. Em todas as entrevistas realizadas com os devotos surgem alguns indícios que atestam uma vida exemplar para a comunidade, como podemos ver nos trechos a seguir:

- (a) Francisca Carla, uma pessoa simples, humilde, que foi levada àquela situação tão penosa, com tanta conformidade, ela nunca reagia, ela nunca se opôs. É um sinal, portanto, de um espírito de alta virtude.²⁰
- (b) Pelos dons que ela tem, pelas graças que eu alcancei, pela forma que ela morreu e foi discriminada, pelo isolamento que ela teve da família, da sociedade. Pra mim ela foi, é, e continuará sendo uma santa. Eu acho que ela já foi santa em vida²¹
- (c) Demonstrando lealdade, benevolência e fé cristã desde a infância e adolescência, assumiu uma vida de dedicação doméstica pelas atividades do lar, tornando-se numa missionária das tarefas cuidadosas para com os outros... (GONZAGA, 2007, p.46).
- (d) Francisca, segundo consta
Era devota de Maria
Rezava sempre o terço
Na sua fé não se abatia
Era temente a Deus
E os desvalidos filhos seus

²⁰ Monsenhor Tibúrcio de Paula, em entrevista concedida dia 16/06/2010.

²¹ Antônio Noélio Vasconcelos de Aguiar, em entrevista concedida dia 18/06/2010.

Com humildade acolhia.

Francisca ao ficar moça
 Preferiu não se casar
 Parecia pressentir
 O que estava a lhe aguardar
 Dedicou-se exclusivamente
 A Deus e aos seus parente
 Numa vida exemplar. (GASPAR, 1995, 11-12)

Vemos nos trechos destacados que há uma clara tentativa de atribuir a Francisca características que atestem sua santidade. Essa necessidade de encontrar, na vida de um santo, elementos que justifiquem essa santidade é tratada por Weber (*apud* MORAIS, 2008). Segundo o autor, esses elementos constituem o que chama de carisma, que pode ser 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. (*idem*, p.35)

As narrativas em torno de Francisca dão conta de que, ainda em vida, a mulher já demonstrou sua “força” – termo muito utilizado nos cultos populares, quando da existência de “santos fortes” ou “santos fracos” (Espírito Santo, 1990) – junto a Deus para realizar graças: “num certo dia também apareceu tão devotada senhora, da cidade de Frecheirinha, trazendo-lhe uma cesta básica de alimentos dizendo que veio pagar uma promessa feita sobre um preciosíssimo milagre alcançado, por sua intercessão ainda em vida” (BEZERRA, 2007, p.59).

Se o carisma de Francisca não se encontra em características sobre-humanas, é na sua vida exemplar que mora sua singularidade. Como que para causar empatia no receptor, destacam a vida de retidão, resignação e obediência aos desígnios de Deus, que deve servir de exemplo para toda a comunidade devota.

3.3. O Percurso do herói mítico

Para compreender o percurso que Francisca Carla trilhou para alcançar um status mais elevado numa pirâmide de ascensão divina, podemos recorrer a uma outra figura

que se assemelha com o santo, e com o santo popular, chegando até a se confundir, em alguns casos, que é a figura do herói. Assim como o santo, o herói também é um modelo que vai guiar seus seguidores. Segundo Joseph Campbell, o herói é “o homem ou a mulher que conseguiu vencer suas limitações históricas pessoais e locais e alcançou formas normalmente válidas” (CAMPBELL *apud* VIEIRA, 2003, p.71).

O percurso que o indivíduo faz para ser tornar um herói permite que ele se desligue de um passado para se projetar num futuro. O herói experimenta três estágios para alcançar tal patamar. Trata-se de “um afastamento do mundo, uma penetração em alguma fonte de poder e um retorno que enriquece a vida” (CAMPBELL *apud* VIEIRA, 2003, p.71), ou seja, basicamente o caminho se resume nesses três estágios: separação, iniciação e retorno.

A primeira etapa, a que se refere à separação, “significa que o destino convocou o herói e transferiu-lhe o centro de gravidade do reino da sociedade para uma região desconhecida” (CAMPBELL *apud* VIEIRA, 2003, p. 73). Ao aceitar o chamado, o herói passa a receber ajuda sobrenatural nessa expedição ao desconhecido, de onde voltará renovado. O herói – e também o santo – vai aonde as pessoas – ou “heróis comuns”, como diria Certeau (2009) – temem ir.

Mesmo que forçadamente, Francisca Carla ultrapassou a linha que separa a zona de conforto do desconhecido anômico: deixou o lar onde vivia bem, de certa forma, realizando suas funções e inserida num meio social, para ir para o meio da chapada, onde não haveria ninguém por ela, exceto ela mesma. Diante disto, superou todas as intempéries com uma dignidade santa, retornando fortalecida da anomia apavorante. Por ter aceitado a sentença à qual foi submetida com toda a resignação e paciência em Deus que os relatos²² nos mostram, recebia ajudas sobrenaturais, como podemos perceber na passagem a seguir:

Dizem que um cachorro magro
Todas as noites aparecia
Ficava em volta da barraca

15. As características mais ressaltadas pelos fiéis nas entrevistas que fizemos no decorrer da pesquisa é sempre a paciência e a resignação de Francisca Diante da situação a qual foi submetida. “Francisca Carla, uma pessoa simples, humilde, que foi levada aquela situação tão penosa, com tanta conformidade, ela nunca reagia, ela nunca se opôs. É um sinal, portanto, de um espírito de alta virtude”, afirmou Monsenhor Tiburcio de Paula. “Ela aceitou a vontade de Deus com paciência, com resignação, com amor a cristo, ela rezava muito”, afirmou Francisca Nogueira de Vasconcelos.

E com os estranhos latia
 Advertindo-a do perigo
 Foi um verdadeiro amigo
 Que não negou companhia.

Ninguém conhecia o dono
 Daquele raquítico cão
 Que só aparecia a noite
 Como se fosse visão
 O povo então comentava
 Que São Lázaro o enviava
 Como fiel guardião. (GASPAR, 1995, 44-45)

Podemos interpretar que o cão que guardava a mulher, além de fazê-la companhia em sua dura solidão, ainda mais enviada por São Lázaro, atesta que se Francisca foi abandonada pela sociedade, não o foi pelo Divino, que lhe guardava e acompanhava em suas provações – que constituem a segunda fase do percurso do herói.

Ainda segundo Campbell (*apud* VIEIRA, 2003), no segundo estágio, o herói enfrentará o “caminho das provações”, no qual acontecerá uma “purificação do eu”. O herói transpõe essa fase quando cumpre seu desígnio, alcança a “apoteose”. Dito de outra forma, “no momento em que o muro do paraíso é desfeito, a forma divina é encontrada e lembrada e a sabedoria recuperada (...) o herói tornou-se mais que um homem” (*idem*, p.77).

No caso de Francisca Carla, os cinco anos que passou isolada podem ser compreendidos como o segundo estágio da mulher no percurso que a levava a um patamar que se assemelha ao do herói mítico. Sofreu isolada toda a sorte de provações. “Isolaram a miserável num matagal horrível, fizeram uma casinha de palha, botaram a miserável lá” afirmou Francisca Nogueira de Vasconcelos. Imaginemos as chuvaradas, as ventanias, a fome, a sede e tudo o mais que Francisca Carla teve que suportar:

Em rigorosos invernos
 Imaginem o sofrimento?
 Sozinha dentro do mato
 Exposta à chuva e ao vento
 Com medo da escuridão
 Do relâmpago e do trovão
 Vivendo quase ao relento.

Passaram-se vários anos
 Ela na mesma agonia
 Vivendo como esmoler
 Em intermináveis dias
 Quanto mais tempo passava
 Mais o povo lhe evitava

E essa dor mais lhe doía.

Adicionadas as dores
 Estavam a fome e a fraqueza
 A sede e também o frio
 Só lhe restava a certeza
 De que os bens materiais
 E os status sociais
 Conduzem à avareza. (GASPAR, 1995, 39-41)

Por fim, a morte de Francisca marca a terceira fase de percurso do herói mítico rumo à sua “eternização”. É no momento de sua morte que a mulher encontra a redenção, ou seja, é resgatada do caminho das provas e mesmo morta, o que representa o fim de sua existência humana, renasce para o futuro, não mais como um ente comum:

Um alívio incomum
 Nesse momento preciso
 Tomou conta do seu rosto
 E um singelo sorriso
 Dava a clara impressão
 Dos que tem a sensação
 De ascender ao paraíso.

No seu semblante de paz
 Estava bem estampada
 Uma nítida alegria
 Pela missão consumada
 E a exemplo de Jesus
 Carregou a sua cruz
 Submissa e calada.

Francisca depois de morta
 Sobre seu leito, caída
 Por uma essência campestre
 De assalto foi ungida
 Da chapada vinham olores
 Que esparziam as flores
 Perfumando-lhe as feridas. (GASPAR, 1995, 57-59)

Decerto, ao se encontrar com a morte, Francisca Carla sai da sua reclusão forçada, do estágio da purificação. Ou melhor, com sua morte, elimina a condicionalidade do tempo para alcançar um lugar de destaque na memória coletiva do povo de Tianguá. Percebe-se também que ainda no momento de sua morte Francisca recebe “ajuda” sobrenatural. A essência campestre que lhe perfumavam as feridas e a lua, que lhe serviu como vela em seus últimos momentos, como discorre o autor na estrofe seguinte, mais parece uma proteção, um reconhecimento, como se a natureza,

sagrada, que em si pode ser considerada uma hierofania, quisesse mostrar que não se tratava de uma “alma qualquer”, mas sim de uma “alma santa”, uma heroína, que, do paraíso, intercede pelos homens junto a Deus.

3.4. Chagas abertas, estigma de uma doença marcada

É impossível pensar sobre a história do culto à Francisca Carla e não pensar a hanseníase. Mesmo que nós tenhamos conhecimento de que a doença não foi diagnosticada precisamente, foi ela que permaneceu nos relatos, logo, cumpre o papel de verdade no interior da comunidade e exatamente por isso demonstra a importância de sua análise.

A doença passa a ter um papel fundamental não só nos rumos aos quais sujeitou a mulher, que passou a viver isolada, como também na reflexão sobre o seu culto, afinal a hanseníase traz consigo toda uma carga simbólica que vem sendo construída desde tempos primordiais. Refletir sobre a doença é também avançar na compreensão do fenômeno.

Segundo Minuzzo (2008, p.5), a lepra – termo substituído por hanseníase devido à carga de preconceito embutida na denominação anterior – é uma doença infecto-contagiosa causada pelo *Mycobacterium leprae*. Por já ser curável, não mata, mas pode levar a graves sintomas, como deformidades. Apesar de ser altamente contagiosa, possui baixo grau de patogenicidade, ou seja, pode contaminar muitas pessoas, mas poucas vem a desenvolver a doença – o que talvez explique o fato de não haver registro de outros doentes contemporâneos de Francisca Carla. De acordo com Neves & Talhari (*apud* MINUZZO, 2008, p.6), “cerca de 90% das pessoas têm uma defesa natural contra o *M. Leprae*”.

A Organização Mundial de Saúde (OMS) divide a doença em dois tipos gerais – apesar de existirem pelo menos quatro – que são a paucibacilar, de contágio insignificante e pouco ameaçadora podendo, inclusive, ser curada espontaneamente, e a multibacilar, mais grave e de grande potencial degenerativo (MINUZZO, 2008, p.6).

Muito mais importante, porém, pelo menos para os objetivos deste trabalho, que a doença em si, é como ela é tratada pelas pessoas:

O mistério não está apenas na natureza dos fenômenos que os homens não podem explicar, está também na própria natureza das explicações humanas a estes fenômenos. O mundo das representações sociais acerca da lepra, todo submerso em cultura, tem marcado imaginários, relações sociais e discursos. (MINUZZO, 2008, p.21)

A lepra parece ser uma das doenças mais antigas da humanidade. Segundo Lima (2009) os primeiros sinais da enfermidade datam do século II A.C., encontrados em esqueletos desenterrados no Egito. Na bíblia, a primeira citação sobre a lepra é feita no livro de Êxodo, quando Deus ao ordenar que Moisés libertasse o povo hebreu do Egito concede-lhe poderes para provar que representava, realmente, o Deus: “E disse-lhe mais o Senhor: Mete agora a mão no peito. E, tirando, eis que sua mão estava leprosa, branca como a neve. E disse: Torna a meter a mão no peito. E tornou a meter a mão no peito; depois, tirou-a do peito, e eis que se tornara como a sua outra carne” (Êx 4, 6-7). Baseado no trecho, podemos admitir que, na época, a lepra já causava terror às pessoas, a ponto de o próprio Deus usá-la como sinal para provar o poder de seu servo diante do Faraó, e o seu próprio poder como Deus sobre a morte e a vida.

Nos textos bíblicos, a doença está quase sempre associada ao pecado, por isso não era uma doença tratada por médicos, mas por sacerdotes: “Falou mais o Senhor a Moisés e a Arão, dizendo: O homem, quando na pele da sua carne houver inchação, ou pústula, ou empola branca, que estiver na pele de sua carne como praga de lepra, então será levado a Arão, o sacerdote, ou a um de seus filhos, os sacerdotes” (Lv 13.1-2).

As regras²³ que regiam o “tratamento” dispensado àqueles acometidos pelo “mal” eram rígidas e excludentes: “E o sacerdote examinará a praga na pele da carne; se o pêlo na praga se tornou branco, e a praga parecer mais profunda do que a pele da sua carne, praga da lepra é; o sacerdote, vendo, o declarará imundo” (Lv 13.3, grifo meu). Segundo as leis presentes no livro bíblico os doentes deveriam ser levados aos sacerdotes, que declaravam se o doente estava “limpo” ou “imundo”. Em caso da segunda opção, era excluído do arraial e passava a viver da mendicância. Contudo, a

²³ “As leis acerca da praga da lepra” e “A lei acerca do leproso depois de curado” podem ser lidas no livro de Levítico, capítulos 13 e 14.

carga negativa da doença não é, obviamente, exclusividade da tradição judaico-cristã. Segundo Lima (2009), está presente em diversas culturas e sociedades.

Durante a Idade Média, a contaminação pelo bacilo de Hansen continuou a causar grande terror e as práticas segregativas ainda marcavam a relação com o doente:

Apesar da lepra já estar presente antes no continente europeu, foi no Concílio de Lyon, em 583, que a Igreja Católica estipulou regras rigorosas para o combate à doença. Em algumas regiões da Europa, o leproso era excluído da sociedade, indo morar em locais especialmente reservados, era revestido por roupas próprias e devia informar sua presença com um sino – tudo era simbolismo de sua nova condição (...). Embora nesse período não houvesse texto jurídico comum organizando o isolamento, essa exclusão realizada na prática levou à posterior regulamentação da condição dos leprosos. (MINUZZO, 2008, p.23)

Segundo Janette Farrel (*apud* LIMA, 2009) e Minuzzo (2008), o período que compreendeu o século XI - e os três séculos que seguiram - foi marcado por uma grande perseguição aos enfermos. No Concílio de Latrão, em 1179, foi destacado o regime interdutivo que se difundiu no tratamento aos doentes. É somente a partir século XIV que a doença experimenta um declínio no continente europeu.

Com o avanço da medicina, a hanseníase passou a ter tratamento e cura – com a sulfonoterapia²⁴ –, mas toda a carga de preconceito não parecia diminuir com o avanço científico. A exclusão dos pacientes continuava a ser a tônica do tratamento, até porque, segundo Lima (2009), além do medo do contágio, o preconceito também era movido por fatores “estéticos”, já que “a visão daquelas pessoas expondo suas chagas pelas artérias centrais das cidades incomodava, sobremaneira, o olhar dos transeuntes” (*idem*, p.53). Ainda segundo a autora, o isolamento compulsório, em colônias específicas, no tratamento de doentes com hanseníase no Brasil só foi abandonado oficialmente como prática já em 1967 (*idem*, p. 51).

Vale ressaltar que a tese de que os doentes deveriam ser isolados era chancelada tanto pela Igreja, quanto pela medicina, logo, não era vista como uma prática condenável, ninguém era mal visto ou criticado por isolar um hanseniano do convívio social e familiar (LIMA, 2009, p. 59). E foi exatamente isso que acontece com Francisca, com o detalhe de que não havia leprosário na cidade e não houve, ao que se

²⁴ Tratamento a base de medicamentos sulfônicos, ou seja, que tem enxofre em sua composição.

sabe, nenhuma tentativa de encaminhá-la para nenhuma dessas instituições²⁵.

No ano de 1938, quando os relatos dão conta do isolamento de Francisca, haviam 869 casos confirmados de Hanseníase no Ceará. Desses, apenas 277 viviam na Leprosária Antonio Diogo, única do estado. Se somarmos a esses casos vários outros não corretamente diagnosticados ou escondidos pelo doente, por desconhecimento ou vergonha, podemos perceber a ineficácia das medidas de saúde pública relacionadas com a doença. Parece que objetivo não era tratar o doente, e se livrar-se dele.

Diante do exposto, podemos compreender um pouco mais o cenário ao qual Francisca Carla foi submetida. A doença parece ser o ponto alavancador da compaixão do povo. De fato, foi a hanseníase, o fator diferencial da biografia de Francisca Carla. Afora o “mal” sua história não guarda grandes diferenças de outras biografias. Foi pela hanseníase, que viria a causar sua morte, que sua história permaneceu, ou seja, foi selecionada pela comunidade para se estabelecer na memória coletiva da comunidade. Se nunca tivesse sido acometida pela doença, não teria desencadeado busca pelos elementos do carisma que os fiéis empreenderam depois de sua morte. Se não pela doença, poderia ter casado, constituído família, enfim, poderia ter seguido um curso “normal”.

²⁵ O estado contava apenas com uma casa de assistência aos doentes, a Leprosária Antonio Diogo fundada em 1928 (LIMA, 2009)

4.Oralidade marcada

Entendemos que todo texto tem uma precedência oral, como bem fala Zumthor (1993) ao afirmar: “Admitir que um texto, num momento qualquer de sua existência, tenha sido oral, é tomar consciência de um fato histórico” (*idem*, p.35). Se todo texto tem algo de oralidade - mesmo que seja uma oralidade velada, oculta sob estruturas e formas - o cordel talvez seja o mais oral deles.

Ligado, na sua origem, ao universo da cantoria, onde “parece ter iniciado seu processo de definição (...) muito antes que a impressão fosse possível” (ABREU *apud* RESENDE, 2005, p.88), o cordel traz em si uma natureza lúdica, capaz de transcender a rigidez do papel e nos aproximar de uma essência viva da alma do povo.

Esta, existindo caprichosamente no etéreo fugidio, parece se deixar capturar por alguns instantes e, como por encanto, se substancializar em estrofes. Para os pesquisadores que se propõem ao desafio tão incomensurável quanto irresistível de mergulhar no imaginário popular, o cordel é antes de tudo uma janela para este universo rico e inapreensível em plenitude.

Sem cair na tentação de romantizá-lo, percebemos para além de outros aspectos fascinantes da literatura de folhetos, um gênero híbrido, nem completamente oral, nem completamente escrito. Ressaltamos, aqui, a crucial importância do folheto “Vida, Martírio e Morte de Francisca Carla” para este trabalho.

Além de ter sido a fagulha inicial que inflamou a curiosidade quanto ao tema da santificação popular de Francisca Carla, foi uma fonte recorrente no embasamento da pesquisa. O relato nos traz um vislumbre privilegiado de como a figura da santa é contada e venerada – toda a ritualização do mito diante de nós, sob a percepção sensível do artista popular. Este, capaz de trazer na beleza de suas rimas algumas verdades sociais sutis que, por mais que sintonizemos nossos olhares, não podemos trazer à tona com tanta propriedade e veemência.

Zumthor (1993, p. 19) nos lembra que quando um poeta se expressa “...sua voz, por si só, lhe confere autoridade. O prestígio da tradição, certamente, contribuiu para valorizá-lo.” (ZUMTHOR, 1993, p. 19) Se o objetivo deste trabalho é compreender

como se constrói a santidade nos discursos do povo de Tianguá, e como ela se substancializa em diferentes instituições e ritos, o folheto se apresenta como canal fundamental entre a praxe investigativa e a rebeldia fluida do popular concentrada na oralidade.

A própria estrutura do cordel evoca a fala. Como já esclarecemos, nosso intuito é o de ater-nos à verdade do povo, que não necessariamente é a verdade histórica:

Texto [o cordel] que pode se aproximar ou não da História oficial, com a qual tem compromissos tênues, constituindo um outro cânone, que parte da oralidade e da tradição, para se perfazer em outros suportes e em várias linguagens, de que a literatura de folhetos seria apenas uma delas, de leitura e compilação facilitadas pelas características da escrita e da edição. (CARVALHO, 1998, p.54)

Assim, esperamos explicar o porquê de recorrermos a uma fonte escrita para problematizar as dinâmicas da oralidade e suas intervenções diretas na vida cotidiana. Vale, ainda, ressaltar que a história e vida de Francisca Carla esteve por quase 40 anos sem qualquer fonte escrita, documental, que não sua certidão de óbito. Esse fato, levantado durante a pesquisa, denota uma característica bastante presente nas comunidades camponesas: o apreço pelas histórias que o povo conta; a valorização e o crédito àquilo que o povo diz.

Ao refletir sobre o culto, refletimos também sobre as estratégias que o povo empreende para mantê-lo e difundi-lo; enfim instituí-lo. No culto a Francisca Carla esses valores, como também o próprio culto, historicamente, sempre estiveram ligados à voz.

Foi através da voz que o culto à santa foi propagado e cresceu em número de fiéis. Foi o artifício da linguagem que possibilitou que as orações feitas na intenção da alma de Francisca passassem, aos poucos, a graças alcançadas por seu intermédio. O boca-à-boca, o burburinho de bodega, as conversas de comadres e compadres espichados em seus alpendres ou debruçados curiosos sobre suas janelas: é assim que a santidade de Francisca vai tomando substância, e devorando a própria existência da mulher Francisca, criando corpo e tomando força para ocupar outros espaços. O mito progressivamente se transformando em rito pela força da oralidade.

A construção do mito tem uma relação muito próxima com a dinâmica movediça das tradições. Para Hall (2003), a tradição se constitui num núcleo imutável e atemporal,

que liga o passado ao futuro e ao presente, numa linha ininterrupta. Em outras palavras, a fidelidade às origens pode ser encarada naquilo que se diz acerca da tradição.

Um novo viés interpretativo se apresenta no relato poético da santa. Em suma, os versos de Gaspar (1995), assim como os outros registros populares do culto, proclamam, além da pureza e retidão da personagem principal, um culto que se manifesta naquela comunidade. Um fenômeno que não existia e, a partir de um processo construtivo, passou a existir. Uma tradição inventada.

O conceito – da invenção das tradições – foi forjado por Eric Hobsbawm (1997) se refere às “tradições” que não faziam parte da prática de uma comunidade e que a partir de determinado momento é tomada como tal:

O termo “tradição inventada” é utilizado num sentido amplo, mas nunca indefinido. Inclui tanto as “tradições” realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo – às vezes coisa de poucos anos apenas – e se estabeleceram com enorme rapidez." (*idem*, p.9)

Resgatando a idéia da funcionalidade do culto, tratada no primeiro capítulo, relembremos que um culto existe pelos fiéis, sem devoto não há culto. Os ritos respondem a uma necessidade da comunidade que o pratica. Os valores encarnados por um santo são reflexos imediatos dos valores do próprio tecido social que o acolhe.

Isto posto, podemos dizer que as características conferidas à Francisca como exemplares, ou seja, o carisma inerente à figura, são os valores do povo de Tianguá. Fé, devoção, paciência e resignação são, portanto, sentimentos importantes para a comunidade e nos mostram que ela está inevitavelmente ligada a esses valores cristãos.

O primeiro milagre atribuído à intercessão da santa foi o já citado, no qual, uma senhora que não se sabe o nome (este se perdeu nos confins da memória, e quem se importa?), afirmou ter alcançado graça através do intermédio de Francisca, lhe presenteando com uma cesta de alimentos.

Dois aspectos não podem passar despercebidos nesse episódio. O primeiro é o fato de o nome da mulher não ter parecido exatamente importante para que fosse sedimentado na memória coletiva. Parecem não ser relevantes para a comunidade os detalhes das condições em que a graça foi alcançada. O simples vislumbre de seu alcance já lhes basta.

O outro aspecto, que também se mostra de extrema relevância, é a oferta que é

dada a Francisca: uma cesta de alimento. Fica fácil imaginar o porquê, tendo em vista as privações sofridas durante seu período de isolamento. As marcas da penúria perduram mesmo depois de sua morte.

Até hoje se alguém visitar a capela que foi construída para a santa no local de seu sepultamento, o mesmo local em que ela padeceu, ou ainda o seu novo túmulo²⁶, instalado no cemitério que leva seu nome – Campo Santo Francisca Carla – podemos observar garrafas d’água, recipientes com comida, pães, enfim, toda sorte de alimentos oferecidos à santa.

Quando ainda era viva, e vivia isolada na mata, os alimentos e a água serviam a um objetivo fisiológico: o de saciar a fome. Mas a partir do momento que esses alimentos não mais cumprem sua função original – afinal, morto não tem fome – o alimento assume uma função simbólica, que tem como razão de existência a gratidão, mas também a anunciação de uma graça alcançada.

Vemos que o alimento assume um outro significado: o de ex-voto, que pode ser definido como um símbolo material para anúncio de um milagre: “Ex-voto é, portanto, um quadro, imagem, desenho, escultura, fotografia, peça de roupa, jóia, mecha de cabelo etc. que se oferece e se expõe nas capelas, igrejas, e salas de milagres em regozijo da graça alcançada” (ARAÚJO *apud* MORAIS, 2008, p. 37).

Como se pode perceber, o ex-voto tem caráter eminentemente simbólico. Representa através de um objeto material um mundo que é imaterial. Revela uma relação de intimidade do fiel com seu santo. Um relacionamento amoroso marcado pela proximidade, que além de demonstrar o agradecimento, publiciza o caráter “milagreiro” do santo, aumentando assim sua “fama”.

A oralidade vai tomando forma física. Além dos alimentos, também vemos vários objetos ofertados como ex-voto: pedaços de corpo esculpidos em madeira, muletas, cartas, coroas de flores artificiais, fotografias, fitas, diversas imagens de santo, roupas, uniformes de time de futebol, ramos de árvores, diplomas, etc.

Os elementos podem variar em forma, tamanho ou mesmo valor financeiro, mas todos estão ali por um motivo: atestar a santidade de Francisca Carla e proclamá-la a quem visitar o local²⁷.

²⁶ Os restos mortais da santa foram transferidos da capela construída no local onde ela viveu isolada e morreu, para o novo cemitério que recebe seu nome (conferir apêndice).

²⁷ É interessante perceber que o ex-voto só cumpre, efetivamente, seu papel se tanto a pessoa que faz o ex-voto como a que o vê numa casa de milagres, por exemplo, compartilharem de seu substrato religioso. Por ter caráter eminentemente simbólico, para ser compreendido é necessário que além do

Retornando aos milagres e graças atribuídos a Francisca Carla percebemos que existe uma lacuna temporal em seus registros escritos. Depois da primeira graça – ainda em vida –, só temos registro de outras a partir da década de 1980, como é o caso percebido na fala da senhora Justiniano Olivindo, que está registrada no trabalho de Paulo (2001) como o primeiro milagre atribuído publicamente a santa:

Eu sentia uma dor muito grande na cabeça, e já tinha ido em todo médico e nenhum deles tinha resolvido meu problema, aí, foi quando lembrei de Francisca Carla, eu ainda não tinha feito nenhuma promessa para nenhum santo, minha promessa foi se eu ficasse boa da dor, ia até lá rezar todo dia durante um mês, e depois de alguns meses fiquei boa e fui pagar minha promessa, desde então nunca mais parei de visitar o local onde Francisca Carla foi enterrada. (*idem*, p.24)

É nessa época também – a partir da penúltima década do século passado – que o culto a Francisca Carla começa a ser mais observado. Até então, os registros dão conta de um culto mais íntimo, sem tanta fama, muito marcado pela busca de um “contato particularizado com o divino”, o que segundo Zumthor (1993), é uma marca do cristianismo popular, proporcionado pela relação íntima, personalíssima, com o santo: “O cristianismo popular (...) recusava todo o universalismo e, em contrapartida, aspirava a permitir a cada um, através de diversas mediações, um contato particularizado com o divino” (*idem*, p.79).

Um fato que marca a expansão do culto a Francisca Carla, que passou de uma relação íntima de alguns fiéis com seu santo para um culto reconhecido pela população, foi a construção, em 1980, da capela da santa no local de seu primeiro sepultamento. Sacralizar espaços é uma maneira de plasmar o mito, torná-lo mais palpável e inseri-lo no cotidiano:

Foi feito na dita chapada
De maneira bem singela
Um cruzeiro de madeira
E uma branca capela
Onde são depositados
Como no tempo passado
Alimentos, água e velas. (GASPAR, 1995, 70)

simbolizante material – uma perna esculpida em madeira ou uma fotografia – o objeto seja visto como portador de um substrato não-material.

Segundo Eliade (1992), o homem religioso se esforça por se manter o máximo de tempo possível num universo sagrado, pois, para ele, o sagrado equivale ao poder, à realidade por excelência, num mundo santificado e não numa ilusão.

Dito isso, podemos perceber que a construção da “capela da santa” no local onde ela morreu não é somente um reconhecimento à sua vida de retidão, o que por si só já seria legítimo. Ao escolher a terra na qual estava sepultada Francisca, percebemos que aquele espaço já era por si sacralizado pelos restos mortais da santa.

Para compreender a importância do local de culto para uma crença podemos recorrer novamente a Espírito Santo (1990). Para o autor, os santuários, “lugares onde se celebram cultos, (...) desempenham um papel mais importante [para o cristianismo popular] que as simples igrejas” (*idem*, p.91). Como já foi dito anteriormente, o santuário representa um elo entre o sagrado e o profano, é o “paraíso perdido”. Na sua expressão popular, esses templos, são geralmente encontrados em locais ermos, marcados pela inacessibilidade:

A característica mais notável de qualquer santuário [popular] (que por vezes não passa de uma simples capela a que se dá esse título) é a inacessibilidade. A maior parte deles situam-se (*sic*) nos montes, ou melhor, numa depressão de montanha ou de uma colina, num cenário natural «belo e horrível» que atrai e assusta, as emoções contraditórias que estão na base de todo sentimento religioso. (*idem*, p.92)

Curioso perceber que se alguém afirmasse que o autor escreveu o trecho citado baseado na capela de Francisca Carla, não seria de se estranhar. Isso demonstra a universalidade dos símbolos e dos elementos envolvidos nos cultos populares: a dificuldade de acesso, a penitência da peregrinação – tudo parece de certa forma reconstruir a trajetória do herói mítico, reflexo da necessidade de identificação com o martírio dos santos.

O exemplo português não se diferencia do exemplo tianguaense. O santuário de Francisca está localizado a 6 km da sede do município de Tianguá. A distância pode até não assustar, mas o caminho que leva até ele não é exatamente fácil. O acesso ao local é feito através de uma estrada de terra. Durante o estio, o trajeto pode ser feito de carro comum ou de moto até uma distância razoável, mas, nos períodos invernosos, o fiel que quiser visitar a capela será obrigado a fazer o percurso a pé, pois o caminho fica repleto de buracos e poças de lama que inviabilizam a passagem de veículos – ainda que alguns

mais corajosos insistam em tentar percorrê-lo de moto, o que já é por si motivo suficiente para recorrer à intercessão da santa.

A ritualização, as formas físicas e faces práticas que o mito assume, vão nos revelando o poder da oralidade. O reconhecimento do local de morte de Francisca Carla como sagrado é percebida ao redor da capela. Mesmo antes da construção do santuário, iniciou-se timidamente uma prática que muito revela da força atribuída à santa por seus devotos, que é o enterro de anjinhos – crianças que morreram ainda na barriga da mãe ou pouco tempo depois de seu nascimento sem ter sido batizadas.

Vários túmulos de natimortos, geralmente consideradas pagãos, uma vez que não receberam o sacramento do batismo, podem ser observados no terreno em volta do lugar onde a santa viu a face da morte. Gaspar (1995) cita a prática em seu cordel:

Surgiu também com o tempo
Um pequeno campo-santo
Rodeando sua cova
Aumentando o quebranto
Daquele lugar sagrado
Aonde são sepultados
Pagães (*sic*) envoltos de encantos. (GASPAR, 1995, 71)

Ao enterrar ali o corpo morto de um filho ou parente, que sem ter recebido o sacramento do batismo estaria inviabilizado de alcançar o Reino dos Céus, os fiéis não só depositam na santa a esperança que ela interceda “junto ao Pai” em favor dessas almas inocentes, como também acreditam que por se tratar de um “solo sagrado”, este, de alguma forma, influencie na ascensão ou não ao paraíso. Percebemos aqui a necessidade popular de dotar o mito de concretude.

Observamos também que a oralidade não apenas cria o mito, mas também institucionaliza sua prática, ritualiza, “modula a cultura comum” (ZUMTHOR, 1993, p. 20). Remetendo aos pensamentos de Eliade (1992), a capela representa uma tentativa de permanecer no sagrado ou a ele se ligar em momentos de necessidade.

A oralidade, fundamental para a construção do mito popular, vai agregando e sobrepondo outras instâncias de ritualização, adequando-as à vida cotidiana para proteger das realidades anômicas.

Outro indício da sacralidade conferida ao espaço da capela surgiu quando da transferência dos restos mortais de Francisca Carla para o novo cemitério da cidade, que

também foi construído em sua homenagem. O fato causou e ainda causa grande desconforto.

Um grupo ligado ao Monsenhor Tibúrcio Gonçalves de Paula, ex-pároco da Diocese de Tianguá, iniciou, na segunda metade da década de 1990, um movimento em favor da construção do Campo Santo Francisca Carla, que foi construído em 1999, e para onde foram transferidos os restos mortais de Francisca Carla e do frei Gervásio Micheles, clérigo alemão que viveu grande parte da sua vida em Tianguá, mas faleceu em Canindé.

Ao que parece, a decisão sobre o traslado dos restos foi tomada à revelia da população, sem nenhuma consulta consistente à comunidade. A reação causada pela remoção dos restos mortais de Francisca Carla para o cemitério que leva seu nome é parecida com a da população de Juazeiro do Norte quando esta se deparou com a primeira estátua de Padre Cícero, por ocasião dos 80 anos do Padrinho, comemorados em 1924 (CARVALHO, 1998).

Feita toda de bronze, em trajes ironicamente²⁸ hierárquicos, e de semblante arrogante, a imagem não agradou, a sensação foi de estranhamento:

O povo, em sua sabedoria, rejeitou o monumento, uma demonstração de força das elites e uma forma, pouco sutil, de sugerir a inclusão do Padre nos quadros da Igreja oficial. Definitivamente não era aquele o Padre Cícero com o qual as camadas populares, as levas de romeiros que movimentam a cidade, se identificavam. A estátua foi, como que, estigmatizada, e passou a ser vista com indiferença, apesar de estar colocada na encruzilhada de todos os percursos místicos (e míticos) da cidade. Rejeitada, ela não foi incluída como referência de culto. Ao seu redor, não são acesas velas, nem colocados ex-votos, e poucos fazem o sinal da cruz quando passam por aquela que deveria ser uma referência no roteiro religioso de Juazeiro. (CARVALHO, 1998, p. 130)

Mesmo que o fato da construção de um cemitério com o nome da santa possa ser interpretado como alguma abertura da Igreja em relação à ela e ao seu culto - “É um hábito da igreja, muitas vezes, deslocar restos mortais de pessoas que se destacaram para valorizar a história e facilitar a visita”²⁹ –, guarda consigo também, mesmo que não intencional, uma tentativa de “domesticação” de um sagrado que se quer selvagem, que

²⁸ Segundo Carvalho (1998), o padre foi suspenso de diversas ordens eclesiásticas.

²⁹ Monsenhor Tibúrcio de Paula, em entrevista concedida dia 16/06/2010.

encontra sua força na forma como os próprios fiéis o instituíram.

A “preferência” pela capelinha erguida na área onde a santa morou quando afastada do convívio social pôde ser constatada durante a pesquisa para realização deste trabalho. Ao visitar os dois locais de culto – capelinha e cemitério – sucessivas vezes, percebemos que a frequência na capela é bem maior que no cemitério, o que se pode atestar pela notável superioridade em número de ex-votos e velas³⁰ que a primeira tem em relação ao segundo.³¹

E é aqui que apresentamos as razões que nos fizeram evocar tal fato. Mesmo com a tentativa da Igreja de apropriação do culto, ou de, através de uma “oficialização”, ter mais controle sobre essa devoção, o povo continua a considerar a “capelinha isolada” como o espaço sagrado legítimo, como pode-se perceber no discurso de José Antonio Neto, em entrevista concedida a Paulo (2001): “Eu não achei certo o monsenhor Tibúrcio retirar Francisca Carla da capela, porque foi lá que abandonaram ela, e é lá que ela gosta, porque tudo que ela fez e viveu ta lá, ela não viveu nem morreu no cemitério, então para que botar ela lá?” (*idem*, p.36)

A curiosa declaração de José Antônio Neto nos faz observar que ao instituir o seu próprio cânone, os seus dogmas de ritualização, o povo quer se manter no Cosmo, mas não em qualquer Cosmo – antes, prefere um imune a elementos estranhos. Percebendo a relação íntima do fiel com sua santa, em que ele assume inclusive conhecer os seus gostos e desgostos, começamos a entender a força dos santos populares. O povo desenha seu Cosmo, e qualquer interferência nele produz reações arredias. Uma vez que o papel do santo é unir cotidiano e a esfera transcendental do sagrado não é de estranhar que o povo busque identificação com personagens mais próximos de sua realidade temporal e espacial. Percebemos uma necessidade de materializar o sagrado, engendrar estratégias particulares para resistir às interferências externas. Podemos recorrer ao conceito de símbolo de Trías (2000) para compreender melhor a união entre esse elementos. Segundo o autor, o símbolo consiste numa duplicidade, ou seja, consiste em dois elementos reconhecíveis. Um deles é o que está disponível – o simbolizante – e um outro, que também o constitui, mas que reside num

³⁰ Em todas as visitas feitas à capelinha da santa pode-se observar a presença de velas acesas, o que atesta que alguém teria estado lá recentemente, o que mostra a presença da interação entre a comunidade e a santa.

³¹ Observar no apêndice as figuras 3 e 4 para contrapor às figuras 14 e 15.

plano imaterial – o simbolizado.

Aplicando a noção de símbolo à figura de Francisca Carla, entendemos que a santa só se efetiva como símbolo por reunir dois elementos reconhecíveis: tanto características cotidianas, disponíveis, por ser uma mulher daquela comunidade e que viveu numa época relativamente próxima – o que a configura como simbolizante –, quanto as características mais transcendentais, imateriais – o simbolizado, consubstanciado na postura santa de dignidade resignada que os fiéis acreditam que ela manteve diante das privações sofridas.

A construção do mito Francisca Carla nos constringe a exercitar um olhar sobre a relação de familiaridade visceral com que a oralidade foi capaz de ritualizar o mito na vida cotidiana de seus fiéis. No seu Cosmo reconfigurado, o povo parece acenar com o desejo de um símbolo – ou uma santa se lembrarmos a consideração³² de Espírito Santo (1990, p. 115) – que se aproxime dos valores de sua comunidade e da realidade que se materializa à sua frente. Francisca Carla, ao emprestar seu nome para batizar rua e estabelecimentos comerciais e criancinhas, ou ao sacralizar um solo para o enterro dos anjinhos, parece configurar uma tentativa de se manter em local sagrado nas mais diversas áreas da vida comum. O ditado popular diz que “santo de casa não obra milagre”, mas, o que a observação dos fatos nos traz – e incorro aqui no risco de parecer contraditório –, é que o povo quer sim, uma santa toda sua, capaz de entender de perto seus conflitos e com quem se possa estabelecer uma identificação mútua. A própria devoção que aproxima a santa do cotidiano é também uma tentativa de permanecer inserido na maravilhosa esfera do sagrado - proteção praticamente garantida contra as intempéries anômicas que assolam a vida.

³² Já nos referimos no primeiro capítulo à consideração do autor de que o santo é um símbolo.

5. Considerações Finais

Muito mais do que trazer respostas, o objetivo deste trabalho sempre foi suscitar novas perguntas. Nossas questões iniciais foram revelando miríades e mais miríades de universos inapreensíveis em sua plenitude.

Que características constituem um santo popular? Como ele é construído? A que demandas o fenômeno da santidade responde? Por que as pessoas necessitam de modelos a ser seguidos? Como o homem lida com o sagrado? Como a oralidade ajuda o povo a criar santos e a ritualizar seus mitos? Como já expusemos na introdução, esses foram alguns dos vários questionamentos que moveram a vontade de realizar este trabalho. Na humildade de nossa pesquisa, não buscamos esgotá-los – tarefa esta que se demonstra impossível – antes, porém, a idéia sempre foi a de lançar um olhar sensível à riqueza das manifestações populares.

Transitando no terreno da oralidade, nos deparamos com a dificuldade de lidar com o caráter fugidio das fontes. Mas será que o encantamento com o objeto não reside exatamente aí? Como um sussurro cochichado ao pé do ouvido, a comunicação oral vai desenhando, silenciosa e poderosamente, mitos e ritos, que vão se materializando diante de nossos olhos.

Do universo popular, emana o culto à Francisca Carla, e é lá que ele deseja permanecer. Encarnado nas cartas, orações e ex-votos, tão caros em suas expressões, a santidade popular, atestada pelos fiéis reside numa trama de valores e tradições que denotam uma resistência a interferências externas ao seu raio de atuação: o povo da cidade de Tianguá, que escolheu e construiu a sua santa. Por ser selvagem, não se quer domesticado.

Outras questões vão se desenhando. Não assumimos aqui a postura de perceber a oralidade somente sob um viés purista, como se fosse uma relíquia isolada no campo imutável - será mesmo? Acreditamos que não – da tradição. Formas híbridas vão surgindo à medida em que a oralidade interpela outros campos comunicativos constituindo relações dialógicas.

Nossas observações não apontam para um fim da religião, muito pelo contrário, nos mostram que o fenômeno religioso não acabou e continua a ser buscados com o objetivo de trazer luz à escuridão aterradora do desconhecimento anômico. De forma semelhante à ciência e à filosofia, percebemos, à luz de Berger (1973), que a religião constitui um edifício que se faz presente na ação cotidiana do homem.

O sagrado não morreu. O que pode parecer um grito apologético, nada mais é do que uma constatação. Mesmo com a tentativa de secularização e racionalização da existência iniciadas pelo iluminismo e continuadas pelo suposto universalismo do pensamento liberal, é nas manifestações do sagrado, ou seja, nas hierofanias que vão assumindo os mais variados formatos, que o homem encontra não só a explicação para a origem do mundo e das coisas como também é ao sagrado manifesto – hierofania – que os homens recorrem para manter o equilíbrio interno da comunidade e o de suas próprias vidas.

Tomando como ponto de partida o culto a Francisca Carla, percebemos que as comunidades continuam a buscar no sagrado a explicação que trará equilíbrio para os fenômenos cotidianos, utilizando-se do “aconchego” da oralidade, forma comunicativa que acreditamos ser mais genuinamente sua. Decerto, pudemos observar que um dos elementos que constitui as bases de sustentação do sagrado é a função que ele exerce na manutenção do equilíbrio interno das comunidades. Uma relação se estabelece sob a perspectiva da função social, situando o indivíduo diante da realidade do caos, proporcionando significado e conforto.

Foi intuito deste trabalho perceber algumas intrincações entre o religioso, o popular e o simbólico. Percebemos que essas intrincações se projetam no cotidiano, ou seja, as constituições de elementos eminentemente simbólicos, conseguem, através da linguagem ser trazidas para o plano cotidiano, influenciando os homens e suas atitudes.

Numa perspectiva de ressaltar, na história da santa, algo além de seus elementos históricos, pautado na construção do mito em torno de Francisca Carla e na propagação desta narrativa, buscamos aplicar ao objeto o conceito de canonização espontânea – recorrendo aqui ao conceito de Paul Zumthor (1993) -, que acreditamos envolver Francisca.

Diante do exposto, pudemos compreender um pouco mais o cenário que envolveu a santificação de Francisca. A hanseníase, o fator diferencial da biografia de Francisca Carla, proporcionou com que fosse selecionada pela comunidade para se estabelecer em um lugar privilegiado de sua memória coletiva. Se nunca tivesse sido acometida pela doença, a mulher Francisca muito provavelmente não teria desencadeado a busca pelos elementos do carisma que os fiéis empreenderam depois de sua morte.

ANEXO

VIDA, MARTÍRIO E MORTE DE FRANCISCA CARLA.

Por João Bosco Gaspar.

[1]

Querido povo honrado
Da cidade de Tianguá
Preste muita atenção
Nos fatos que vou narrar
De uma alma pura e santa
Cuja história decanta
O seu martírio sem par.

[2]

Francisca Carla é o nome
Dessa mulher corajosa
Sendo de família humilde
Era esperta e zelosa
Morreu de forma cruel
Narrarei neste cordel
Sua vida dolorosa.

[3]

Farei a retrospectiva
Em linguagem bem singela
Frases não omitirei
Seja feia ou seja bela
Prepare seu coração
Pois esse exemplo cristão
Raramente se revela.

[4]

“Francisca”, caro amigo
É o seu nome de pia
Nasceu na Ibiapaba
No verde da serrania
“ Quirino “ é o sobrenome
Desse ser que passou fome
No casebre em que vivia.

[5]

No ano de 1910
Nasceu Francisca Quirino
Bela cabocla serrana

Cabelos negros e finos
Não sabia tal criatura
Que tamanha desventura
Estava no seu destino.

[6]

Não consegui descobrir
Embora tenha pesquisado
O nome do seu genitor
Sendo então ignorado
Quem relatou-me oralmente
Disse não guardar na mente
Visto o tempo já passado

[7]

Já a sua genitora
Chamava-se “ Ana Quirina “
Era natural de Ubajara
Também teve triste sina
E por não poder criar
Teve então que doar
Sua querida menina.

[8]

Joaquim Carlos e Maria
Casal de nossa cidade
Resolveu adotar a criança
Num gesto de caridade
A desvalida inocente
Contava então somente
Oito anos de idade.

[9]

Nesse íterim a criança
Que era bastante querida
Com o nome “Francisca Carla”
Passou a ser conhecida
“Carlos” era o cognome
Daquele honrado homem
Que não lhe negou guarida.

[10]

Morava o dito casal
 Num sítio bem afastado
 Vivendo da agricultura
 Trabalhando no roçado
 E a menina crescia
 Em porte e sabedoria
 Com viver disciplinado.

[11]

Francisca, segundo consta
 Era devota de Maria
 Rezava sempre o terço
 Na sua fé não se abatia
 Era temente a Deus
 E os desvalidos filhos seus
 Com humildade acolhia.

[12]

Francisca ao ficar moça
 Preferiu não se casar
 Parecia pressentir
 O que estava a lhe aguardar
 Dedicou-se exclusivamente
 A Deus e aos seus parente
 Numa vida exemplar.

[13]

Mas como o seu destino
 Por Deus estava traçado
 Ela foi acometida
 Por um mal pouco estudado
 Que a medicina de então
 Condenava a solidão
 Os que eram infectados.

[14]

“Morféia” era a doença
 Julgada então transmissível
 Também conhecida por “Lepra”
 E por todos desprezível
 O tratamento indicado
 Era viver isolado
 O mais distante possível.

[15]

Lepra é uma infecção
 Causada por um Bacilo
 O tal Bacilo de “Hansen”

Não queira jamais senti-lo
 Deixa nódulos sobre a pele
 E todo o vigor repele
 De quem comete vacilo.

[16]

Naquele tempo remoto
 Reinava a “Leprofobia”
 Um medo exagerado
 De quem do tal mal sofria
 Hoje ele é curável
 Com o tratamento implacável
 A sulfonoterapia.

[17]

Francisca desconhecia
 Tamanha enfermidade
 O seu trabalho fazia
 Na maior simplicidade
 Os sintomas já sentia
 Mas sua vida prosseguia
 Dentro da normalidade.

[18]

Eis que um certo dia
 O dono da propriedade
 Veio visitar o sítio
 Com uns amigos da cidade
 Um banquete ali daria
 Era grande a euforia
 Da alta sociedade.

[19]

Francisca entre outras coisas
 Era uma exímia cozinheira
 Preparava o almoço
 Com algumas companheiras
 A hora se aproximava
 E o povo contente brincava
 Com conversa e bebedeira.

[20]

Fazia parte do almoço
 A mais alta burguesia
 Naquele tempo passado
 Muito preconceito havia
 A estratificação
 Fazia a segregação
 E as classes dividia.

[21]

Presente ali um médico
Entre os demais convidados
Que se dirigiu a cozinha
Ao receber um recado
E com atitude arisca
Se aproximou de Francisca
Ficando logo pasmado.

[22]

Percebeu o tal médico
A terrível enfermidade
Se sentiu ameaçado
Com toda a sociedade
Temendo ser infectado
Saiu dali apressado
Prevendo a calamidade.

[23]

Chamou o dono do sítio
Para um canto afastado
E esse ao saber dos fatos
Ficou logo apavorado
Foi tamanho o alvoroço
Que esqueceram o almoço
Mantendo-se isolados.

[24]

O médico disse então
Ao povo ali presente
Que a pobre cozinheira
Se encontrava doente
Que a mesma era “leprosa”
Doença contagiosa
Que matava lentamente.

[25]

E recomendou ainda
Que Francisca fosse retirada
Para um lugar distante
De forma mais que apressada
Disse também nesse ato
Que não tivessem contato
Deixando-a isolada.

[26]

Julgada sem ter defesa
Em julgamento sumário
Condenada ao abandono

Ao desumano calvário
Foi essa a sua sentença:
Afora a cruel doença
Vil morte num leprosário.

[27]

Francisca foi arrancada
Do convívio social
Do conforto do seu lar
Do carinho paternal
Para viver no degredo
Exposta ao frio e ao medo
Tratada como animal.

[28]

Repare nossa sociedade
Que se julga puritana
Imune a toda mazela
Sua falsidade engana
Pois condena o enfermo
A viver no triste ermo
Mostrando a face tirana.

[29]

Desse modo aconteceu
A narrativa não erra
E Francisca recebeu
Um pedacinho de terra
Para fazer sua morada
Na mata desabitada
Já nos confins desta serra.

[30]

Uma senhora caridosa
Conhecida por dona “Salu”
Foi quem doou o terreno
E palhas de babaçu
E construiu sua morada
Nas margens de uma estrada
Em pleno carrasco nu.

[31]

Uma filha de dona Salu
Que morava na capital
Veio despejar Francisca
Em virtude do seu mal
O povo não concordou
E ela então impetrou
Uma ação judicial.

[32]

Francisca logo foi expulsa
Daquela dita morada
Eis que Silvério Fideles Gomes
Homem de vida honrada
Vendo-a já bastante fraca
Doou-lhe uma barraca
Numa inóspita chapada.

[33]

Francisca passou a viver
Desprezada e solitária
No ermo daquela mata
Numa palhoça ordinária
Passando necessidades
Longe da sociedade
Com a saúde já precária.

[34]

Na frente da sua casa
Que ficava recuada
Tinha um tronco de faveira
A beira de uma estrada
Onde eram colocados
Os alimentos doados
Por pessoas devotadas.

[35]

E para seu agasalho
Davam-lhe roupas usadas
Deixavam tudo ali
Em frente a sua morada
Todos tinham compaixão
Mas uma aproximação
Sempre estava descartada.

[36]

Quem trazia os alimentos
Depressa logo saía
Sequer ousava olhar
Para a triste moradia
Não existia contato
Francisca dentro do mato
Suas feridas escondia.

[37]

Logo que se retiravam
Francisca ia apanhar
A água e os alimentos
Que vinham lhe esmolar

E voltava com sua ânsia
Para sua insignificância
Sem ninguém lhe avistar.

[38]

Seu leito era uma rede
Sua luz a lamparina
O seu fogão uma trempe
Vejam só que triste sina
Naquele isolamento
Lhe faltava o medicamento
E sobrava a Graça Divina.

[39]

Em rigorosos invernos
Imaginem o sofrimento?
Sozinha dentro do mato
Exposta a chuva e ao vento
Com medo da escuridão
Do relâmpago e do trovão
Vivendo quase ao relento.

[40]

Passaram-se vários anos
Ela na mesma agonia
Vivendo como esmoler
Em intermináveis dias
Quanto mais tempo passava
Mais o povo lhe evitava
E essa dor mais lhe doía.

[41]

Adicionadas as dores
Estavam a fome e a fraqueza
A sede e também o frio
Só lhe restava a certeza
De que os bens materiais
E os status sociais
Conduzem à avareza.

[42]

Livre na inóspita chapada
Tinha a mesma sensação
Dos que vivem encarcerados
Na mais sombria prisão
Tendo ainda que fugir
Sem poder se exhibir
Temendo a execração.

[43]

Quem tem no seu doce lar
Da família o carinho
Comida para matar a fome
Um quente e macio ninho
Não sabe o que é ser cativo
De um desprezo coletivo
Anos afio sozinho.

[44]

Dizem que um cachorro magro
Todas as noites aparecia
Ficava em volta da barraca
E com os estranhos latia
Advertindo-a do perigo
Foi um verdadeiro amigo
Que não negou companhia.

[45]

Ninguém conhecia o dono
Daquele raquítico cão
Que só aparecia a noite
Como se fosse visão
O povo então comentava
Que São Lázaro o enviava
Como fiel guardião.

[46]

E quando sua barraca
Estava prestes a cair
Uma outra era feita
Já bem distante dali
Francisca então se mudava
Seus trastes o povo queimava
Só cinzas restavam ali.

[47]

Fizeram-lhe três barracas
Ao longo do isolamento
Todas na inóspita chapada
Sempre com o mesmo argumento
Na ignorância e no erro
Decretavam-lhe o desterro
Omissos ao sofrimento.

[48]

Francisca no seu exílio
Procurava ser mais forte
Suas chagas escondia
Cumprindo a triste sorte

Na sua infinda agonia
Já sem forças pressentia
A face macabra da morte.

[49]

Contra a morte inevitável
Travava feroz batalha
Tendo como companheiro
Na mesma casa de palha
O frágil e raquítico cão
Com quem dividia o pão
As suas parcas migalhas.

[50]

Cinco anos se passaram
Ela na mesma tortura
Já fraca, debilitada
Vivia sua desventura
A sua dor mais dolorida
Era a de viver banida
Mergulhada na amargura.

[51]

Eis que um certo dia
Trouxeram-lhe a comida
Bem como água potável
A sua única bebida
E de forma costumeira
Colocaram na faveira
Na outra estrofe aludida.

[52]

Francisca não foi pegá-los
Pois não tinha condição
Sem força e semimorta
Sequer erguia-se do chão
Já esperava contrita
A sua hora bendita
Pedindo a Deus perdão.

[53]

Seu programado desprezo
Estava chegando ao fim
Francisca foi acolhida
Por um Anjo Querubim
Na sua última agonia
Jesus Cristo lhe aquecia
Com seu manto de cetim.

[54]
Francisca não recebeu
A sua extrema-unção
Na hora triste da morte
Amargava a solidão
Não dispunha de uma vela
Foi quando uma luz mais bela
Brilhou na sua visão.

[55]
Francisca então expirou...
Para o mundo estava morta
Como um ser desprezível
Que a sociedade aborta
Cujo desprezo cruel
Amargou mais do que fel
Fechando-lhe a última porta.

[56]
Era uma tarde fria
De um inverno hostil
Quando a neblina cobria
O nosso amado alcantil
O ano era 1953
14:00 horas, talvez
Do dia 21 de abril.

[57]
Um alívio incomum
Nesse momento preciso
Tomou conta do seu rosto
E um singelo sorriso
Dava a clara impressão
Dos que tem a sensação
De ascender ao paraíso.

[58]
No seu semblante de paz
Estava bem estampada
Uma nítida alegria
Pela missão consumada
E a exemplo de Jesus
Carregou a sua cruz
Submissa e calada.

[59]
Francisca depois de morta
Sobre seu leito, caída
Por uma essência campestre
De assalto foi ungida

Da chapada vinham olores
Que esparziam as flores
Perfumando-lhe as feridas.

[60]
Chegou a noite escura
Quando a lua muito bela
Apareceu entre as nuvens
Pra lhe fazer sentinela
Só ela em seu infortúnio
Teve um áureo plenilúcio
Lhe servindo como vela.

[61]
Jesus na sua missão
Pregava a paz e o amor
Com carinho e afeto
Acolhia o pecador
Certa vez na Galiléia
Curou da cruel morfêia
Um aflito sofredor.

[62]
Ao contrário de Jesus
Lhe deram a morte lenta
O sofrimento diário
A solidão violenta
Migalhas de pão dormido
Trapos velhos de vestidos
E o desprezo que arrebenta.

[63]
O homicida ao ser julgado
É jogado na prisão
Vai pagar pelo seu crime
Que tem sua prescrição
Após certo tempo oculto
Ele tem o seu indulto
E ganha a libertação.

[64]
Já no caso de Francisca
Seu crime foi sua doença
O isolamento até a morte
Sua irrevogável sentença
Egoísmo e crueldade
Falta de civilidade
Do povo foi toda a crença.

[65]

Ao lado da triste barraca
Francisca foi sepultada
Numa cova fria e rasa
Na imensidão da chapada
A rede do seu leprosário
Lhe serviu como sudário
Na sua última morada.

[66]

Tudo estava consumado
Após seu sepultamento
Poucas pessoas presentes
Naquele triste momento
Tocaram fogo na casa
Tudo ardia em brasas
Sob a forte ação do vento.

[67]

Ergueram ali um cruzeiro
Sinal fiel do cristão
Feito de madeira tosca
Como uma identificação
Naquele tempo passado
O lugar era evitado
Por todos da região.

[68]

Passaram-se vários anos
Quando surgiu uma senhora
Veio pagar uma promessa
Que alcançou sem demora
E a alma da sofredora
Passou a ser intercessora
De todo o povo que implora.

[69]

A ela são atribuídas
Várias graças alcançadas

Seu túmulo é visitado
Chegando a ser venerada
O povo lhe faz promessas
As suas dores confessa
Lhe tem como advogada.

[70]

Foi feito na dita chapada
De maneira bem singela
Um cruzeiro de madeira
E uma branca capela
Onde são depositados
Como no tempo passado
Alimentos, água e velas.

[71]

Surgiu também com o tempo
Um pequeno campo-santo
Rodeando sua cova
Aumentando o quebranto
Daquele lugar sagrado
Aonde são sepultados
Pagões (*sic*) envolto de encantos.

[72]

Aqui termina a história
Que nos trouxe uma certeza
De que toda injustiça
É fruto da avareza
E que a morte com razão
Sem fazer discriminação
É tida como certeza.

FIM.

Tianguaiá-CE 18 de janeiro de 1995.
João Bosco Gaspar – Direitos
Reservados. Cordel Registrado em
Títulos e Documentos.

APÊNDICE

Todas as fotos foram produzidas entre junho e julho de 2010.



Figura 1 – Fachada do Cemitério Francisca Carla – Tianguá/CE



Figura 2 – Túmulo que recebeu os restos mortais de Francisca Carla.



Figuras 3 e 4 – Ex-votos ofertados a Francisca Carla na pequena sala de milagres ao lado de seu túmulo.



Figura 5 – Local onde os fiéis acendem suas velas .



Figura 6 – Loja que adotou o nome da santa.



Figura 7 – Rua Francisca Carla - Tianguá/CE.



Figuras 8 e 9 – Outros estabelecimentos comerciais com o nome da santa.



Figura 10 – Aspecto da capela da santa (construída onde supostamente havia sua choupana) vista a partir da antiga estrada.



Figura 11 – Capela de Santa Francisca Carla.

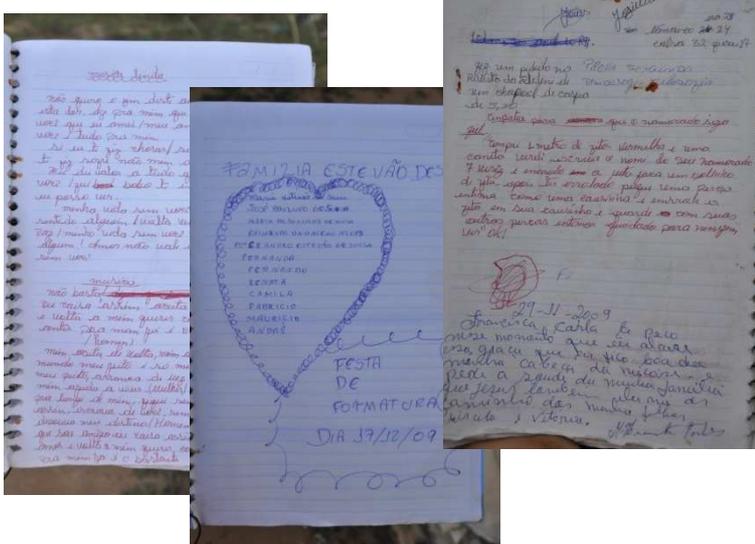


Figura 12 – Cadernos de devotos na capela.



Figura 13 – Ex-votos também na parte externa da capela.

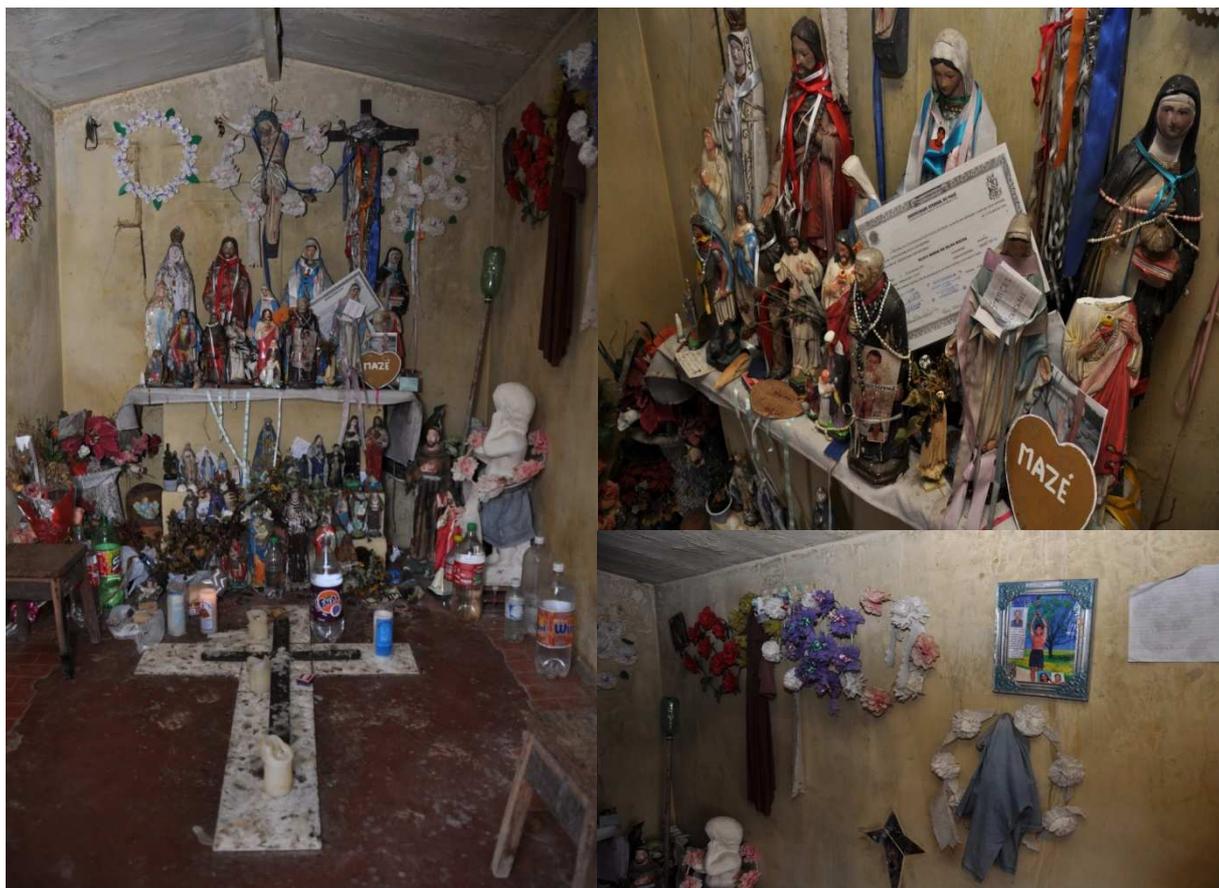


Figura 14 – Aspecto interior da capela.



Figura 15 – Cemitério de “aninhos”, enterrados ao redor da capela.



Figura 16 – Antiga propriedade dos Damasceno, onde Francisca Carla trabalhou. Hoje é um depósito de grãos. Ainda pertence à família, mas está arrendada a Manéu Xavier, um dos entrevistados, que estava presente ao banquete em que a santa foi diagnosticada com hanseníase.



Figura 17 – Apropriação do mito de Francisca Carla pela linguagem da publicidade em Tianguá, graças ao Cemitério.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUGUSTO, Miriam Toledo. **A religião e a política na contemporaneidade**. In: CSOnline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, ano 3, ed. 7, mai./ago. 2009 Disponível em: <<http://www.editoraufjf.com.br/revista/index.php/csonline/article/view/504>> Acesso em: 03/06/2010
- BASTIDE, Roger. **O sagrado selvagem**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- BERGER, Peter L. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Petrópolis: Vozes, 1973.
- _____. **O Dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.
- BOYER, Orlando. **Pequena enciclopédia bíblica**. São Paulo: Editora Vida, 2006.
- CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.
- 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: cultura e memória**. São Paulo: Annablume, 1998.
- CERTEAU, Miguel de. **A invenção do cotidiano**. Volume 1 – Artes de Fazer. Petrópolis: Vozes, 2009.
- DETIENNE, Marcel. **“Mito/rito”**. In: Enciclopédia Einaudi, v.12: Mythos/Logos; Sagrado; Profano. Lisboa: Casa da Moeda/Imprensa Nacional, 1987.
- ELIADE, Mircea. **“Sagrado/Profano”**. In: Enciclopédia Einaudi, v.12: Mythos/Logos; Sagrado; Profano. Lisboa: Casa da Moeda/Imprensa Nacional, 1987.
- _____. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ESPÍRITO SANTO, Moisés. **A religião popular portuguesa**. Lisboa: Assírio & Alvim, 1990.
- FREITAS, Eliane Tânia. **As Vidas e as Mortes de Jararaca: Narrações de uma Devoção Popular no Nordeste Brasileiro**. In: Revista de Estudos da Religião, dezembro, 2007. Disponível em: <www.pucsp.br/rever/rv4_2007/t_freitas.pdf> Acesso em: 03/06/2010.
- GEREMEK, Bronislaw. **“Igreja”** In: Enciclopédia Einaudi, v.12: Mythos/Logos; Sagrado; Profano. Lisboa: Casa da Moeda/Imprensa Nacional, 1987.
- GOMES, Wilson. **Devoção de fiéis confirma crença no mito religioso**. Diário do Nordeste, Fortaleza, 23 nov. 2008. Disponível em: <<http://diariodonordeste.globo.com/materia.asp?codigo=592383>>. Acesso em: 21/02/2009.
- HALL, Stuart. **Identidades culturais na pós-modernidade**. In: HALL, Stuart; SOVIK, Liv. Stuart. Da Diáspora. Identidades e Mediações Culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2003

HOBSBAWM, Eric, J. **Introdução: A invenção das tradições**. In: A invenção das tradições. HOBSBAWM, Eric, J; RANGER, Terence (Orgs.). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado**. Lisboa: Edições 70, 1989.

LIMA, Zilda Maria Menezes Lima. Uma enfermidade à flor da pele: a lepra em Fortaleza (1920-1937). Fortaleza: Museu do Ceará: Secult, 2009.

MAIA, Légio José de Oliveira Maia. **Serras de Ibiapaba: de aldeia à vila de índios – vassalagem e identidade no Ceará Colonial do Século XVIII**. 2010. Dissertação (Programa de Pós Graduação em História) – Instituto de Ciências humanas e filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói. Disponível em: <www.historia.uff.br/stricto/td/1232.pdf> Acesso em: 04/07/2010.

MORAIS, Álvaro Dellano Rios. **O povo fez sua santa: canonização espontânea nas narrativas dos devotos de Mártir Francisca de Aurora**. 2008. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Sociologia) – Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.

_____. **Santa do povo: comentários sobre a devoção à Mártir Francisca de Aurora. Trajetos**. Revista do Programa de Pós-Graduação em História e do Departamento de História da Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, v. 4, n.8, p. 147-161, 2006.

MINUZZO, Debora Alves. **O homem paciente de hanseníase (lepra): representação social, rede social familiar, experiência e imagem corporal**. 2008. Dissertação (Mestrado em políticas de bem-estar e perspectivas: evolução, conceitos e actores) Universidade de Évora, Portugal. Disponível em: <http://www.ensino.uevora.pt/erasmusmundus/thesis/thesishanseniaseleptra_minuzzo.pdf> Acesso em: 10/09/2010.

NOLA, Alfredo di: "**Livro**". In: Enciclopédia Einaudi, v.12: Mythos/Logos; Sagrado; Profano. Lisboa: Casa da Moeda/Imprensa Nacional, 1987.

OLIVEIRA, Marcelo João Soares de. **O Símbolo e o Ex-Voto em Canindé**. In: Revista de Estudos da Religião, dezembro, 2003. Disponível em: <www.pucsp.br/rever/rv3_2003/p_oliveira.pdf> Acesso em: 03/06/2010.

REINALDO, Gabriela Frota. **Mito e linguagem**. In: Cadernos de semiótica e religião: BABEL. Lorena: CCTA, 2003.

RESENDE, Viviane Melo. **Literatura de cordel no contexto do novo capitalismo: o discurso sobre a infância nas ruas**. 2005. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Linguística) – Departamento de linguística, línguas clássicas e vernácula – Instituto de Letras, Universidade de Brasília, Brasília. Disponível em: <http://bdtd.bce.unb.br/tesesimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=1318> Acesso em: 06/08/2010.

TRÍAS, Eugenio. **Pensar a religião: o símbolo e o sagrado**. In: A religião. DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. (Orgs.). São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

VAUCHEZ, André. "**Santidade**". In: Enciclopédia Einaudi, v.12: Mythos/Logos; Sagrado; Profano. Lisboa: Casa da Moeda/Imprensa Nacional, 1987.

VIEIRA, Telma Maria. **A maçã (in)tocada: percursos de um herói mítico**. In: Cadernos de semiótica e religião: BABEL. Lorena: CCTA, 2003.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz:** a literatura medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.