

NASCIDO PARA UMA NOVA VIDA - A SANTIDADE POPULAR DO MENINO PERDIDO NAS LOCALIDADES DE NOVA VIDA E BOÁGUA

Walter Ferreira Rebouças

Licenciado em História pela Universidade Estácio de Sá

Resumo: Nascido para uma nova vida: A santidade do menino perdido nas localidades de Nova Vida e Boágua é uma pesquisa que tem como objetivo estudar as formas, os gestos, as narrativas, as práticas populares que se relacionam com a morte e devoção a Francisco Soares do Nascimento, uma criança que morreu aproximadamente em 21 de setembro de 1950, na localidade de Boágua, município de Morada Nova e sepultado na localidade de Nova Vida, cidade de Ibaretama, Ceará. Não se trata de uma biografia. Propõe-se cruzar os fatos envolvendo a morte de Francisco não seguindo uma ordem cronológica dos acontecimentos: da vida para a morte ou da morte para vida. Busca-se, nas práticas de devoção, aquilo que dá sentido à história de devoção ao Menino Perdido. Investiga-se, no presente, o que alude ao passado, (re) significando-o. Para compreender o culto ao Anjo Perdido foi necessário ter uma aproximação com a relação dos entrevistados com a morte, os mortos, os sonhos, as promessas e devoções, com o cemitério, com o mundo visível, e invisível. Um estudo possibilitado pelas entrevistas, pelos ex-votos, pelas procissões e missas.

Palavras-chave: Religiosidade popular – Fé – História oral

Abstract: Born for a new life: The sanctity of the lost boy in the localities of Nova Vida and Boágua is a research that has as objective to study the forms, the gestures, the narratives, the popular practices that relate to the death and devotion to Francisco Soares do Nascimento, a child who died approximately on September 21, 1950, in the town of Boágua, municipality of Morada Nova and buried in the town of Nova Vida, city of Ibaretama, Ceará. This is not a biography. It is proposed to cross the facts involving the death of Francis not following a chronological order of events: from life to death or from death to life. In the practices of devotion, one searches for that which gives meaning to the history of devotion to the Lost Boy. It is investigated, in the present, what alludes to the past, (re) signifying it. In order to understand the cult of the Lost Angel, it was necessary to have an approximation with the

relation of those interviewed with death, the dead, the dreams, the promises and devotions, with the cemetery, with the visible and invisible world. A study made possible by interviews, ex-votos, processions and masses.

Keywords: Popular religion - Faith - Oral history

1 - Introdução

Ibaretama é um município do estado do Ceará, localizado na Microrregião do Sertão de Quixeramobim, Mesorregião dos Sertões Cearenses. A história da moderna Ibaretama, como um povoado, começa em 1905 com a doação de terras por particulares, nelas sendo construída uma capela em homenagem a Nossa Senhora Auxiliadora no ano de 1909. Em 1911, este lugarejo passou a ser distrito com o nome de Serra Azul, depois São Luís e em 1938, Ibaretama. Em toda a sua história foi distrito do município de Quixadá, até quando foi desmembrado em 8 de Maio de 1988.

Nessa cidade marcada pelo clima árido, pela pobreza de sua gente e o abandono dos governos, lutas sociais como as de movimentos de trabalhadores rurais sem-terra e de funcionários públicos ganham grande notoriedade nas conversas informais presentes nos comércios e praças onde a população se encontra. E é em um desses espaços que encontramos o professor Pedro Bandeira, servidor público municipal e cidadão presente nas questões do dia a dia da comunidade.

Pedro era daquelas poucas figuras do sertão cearense com formação acadêmica e também política. Além de certa bagagem de conhecimento popular adquirido com o tempo de sua já meia idade. Havia participado de vários momentos importantes de fulgência política daquelas localidades como o da campanha para elevação do então distrito quixadaense de São Luís à condição de município independente. Como também da primeira eleição a prefeito e da triste sina administrativa/política que a cidade passa até hoje.

Porém a história contada por ele que chama a atenção foi outra. Não ligada somente a questões materiais, mas também ao sagrado. Era a história da breve vida de uma criança de nome Francisco que por conta do receio de ser repreendido por seus pais após quebrar por acidente a mamadeira do irmão mais novo, fugiu de casa adentrando a mata virgem, dias depois, encontrado por populares já sem vida e de como, após vários anos, surge o culto a essa personagem e sua sacralização naquela comunidade.

Essa narrativa surpreende desde o momento em que ela é ouvida. Passando pela pureza, inocência e o medo da punição presentes na reação da criança, até o movimento coletivo por sua busca. Mas a trajetória do pequeno Francisco continuava a despertar

inquietações. Não por ser uma bela história sertaneja cheia de sentimento e vontade de retorno a uma época que já não existe. De maneira oposta a narrativa se demonstrava viva e pungente nos olhares de vários devotos como Pedro, a partir da graça alcançada por seu filho, bem como por outras pessoas que tomam para si verdadeira a história.

O objetivo do presente trabalho é apresentar a problemática acerca da estruturação do rito envolvendo o Anjo Perdido através das construções da memória coletiva da comunidade e da memória particular de alguns de seus adeptos através das formas, gestos e narrativas. A importância do seu culto para a comunidade de Nova Vida e de Boágua (onde localizava-se a casa de seus pais). Também terá enfoque como a construção de sua liturgia própria se desenvolve através da comunidade, em qual momento a Igreja Católica assume parte do culto e como se dá a disputa por trás da nomenclatura oficial da divindade sertaneja.

3 - Por que História Oral?

Nas últimas décadas o ofício de historiador e a própria História vem se aproximando de outras ciências chamadas de correlatas como a antropologia e a etnografia. Desse encontro, que não acontece por acaso, novas metodologias de trabalho passaram a compor o arcabouço teórico-metodológico do métier inundando de possibilidades o alcance do pesquisador.

Sobre a definição e breve histórico acerca do que é História Oral, Verena Alberti nos elucida de maneira salutar:

(...) é uma metodologia de pesquisa e de constituição de fontes para o estudo da história contemporânea surgida em meados do século xx, após a invenção do gravador a fita. Ela consiste na realização de entrevistas gravadas com indivíduos que participaram de, ou testemunharam, acontecimentos e conjunturas do passado e do presente. Tais entrevistas são produzidas no contexto de projetos de pesquisa, que determinam quantas e quais pessoas entrevistar, o que e como perguntar, bem como que destino será dado ao material produzido. (2005, p.155)

Essa é uma construção metodológica presente ao longo de quatro gerações de pesquisadores que se debruçaram sobre a temática e aperfeiçoaram o seu fazer enquanto ciência se adequando às práticas empíricas já existentes e criando novas quando pertinente.

A oralidade trás então grande contribuição para a elaboração teórica em um trabalho historiográfico promovendo excepcional relevância à memória sem subtrair os desafios inerentes ao fazer histórico. Jacques Le Goff, em sua obra *História e memória (1996)*, destaca alguns problemas da memória como instrumento do historiador:

1 – As relações entre a história vivida e o esforço para pensar, compreender ou explicar o vivido; 2 – as relações da História com o tempo, com a duração, seja o tempo natural, - das estações e do clima - , seja o tempo vivido e registrado, dos indivíduos e das sociedades; 3 – o diálogo entre o passado e o presente, ou entre o presente e o passado; 4 – o problema de se tentar prever o que se vê pela frente que ele chama de vaticínio; 5 – a distinção de diferentes durações da história se choca com a concepção de história quase inerte presente no Estruturalismo histórico quando da aproximação da História com as diversas ciências sociais; 6 – e por último o autor foca

no deslocamento de enfoque da história do homem para a história do homem em sociedade.

A construção da memória de um indivíduo se dá através da estruturação acerca de um fato histórico. Como aponta Veyne (1987, p.13.) “[...] os fatos são considerados como individualidades, ou então como fenômenos por detrás dos quais se procura um invariante escondido.”

No trabalho de coleta de relatos ou entrevistas em História Oral cabe ao pesquisador – ora no papel de entrevistador – estar atento aos nuances da fala do depoente sem intervir de forma a conduzir a narrativa nem tampouco fazer juízo de valor dela, pois a verdade exposta ali é tomada pela vivência do sujeito depoente. Logicamente que as informações devem passar por um processo de justaposição de seus significados a partir do exame de outras possíveis fontes.

Por isso que Marc Bloch (1965, p.55.) advertiu para a noção de que “[...] o passado é, por definição, um dado que coisa alguma pode modificar. Mas o conhecimento do passado é coisa em progresso, que ininterruptamente se transforma e se aperfeiçoa.” Deste modo a História Oral pode se encaixar como uma tentativa de pensar a história vivida.

Muito se pode pensar nessa relação entre História e Memória e qual deva ser o alcance da oralidade como opção metodológica no fazer histórico mesmo esta relação estando assim presente pelo menos desde o período pós Segunda Guerra Mundial. Inicialmente apenas como forma de compilar material para futuros biógrafos, mas depois se desgarrando dessa percepção de simples fonte complementar e ganhando novas proporções. Como posto por Nora (1993, p.14) “Tudo o que é chamado hoje de memória não é, portanto, memória, mas já história.”. Então pode a memória cumprir importante papel em produções históricas, adequando-se a seus parâmetros metodológicos sem ser considerada como inferior, mas reconhecendo seu valor, pois se trata de uma fonte viva, disposta à interlocução e ampliar a dimensão do assunto tratado, de acordo com as informações e ponderações presentes nos depoimentos obtidos.

Como já citado anteriormente a memória é individual e sujeita a interpretações variadas a depender do depoente, pois cada um tem uma percepção diferente no relato de uma experiência vivida ou rememorada além de dados obtidos pois está inserido em um mundo social e não preso aos estreitos limites da individualidade.

De acordo com Raphael Samuel,

“a memória é historicamente condicionada, mudando de cor e de forma de acordo com o que emerge no momento; de modo que, longe de ser transmitida pelo modo intemporal da ‘tradição’, ela é progressivamente alterada de geração em geração. Ela porta a marca da experiência, por maiores mediações que esta tenha sofrido. Tem, estampadas, as paixões dominantes em seu tempo. Como a história, a memória é inerentemente revisionista, e nunca é tão camaleônica como quando parece permanecer igual” (1997, p.42)

Podemos notar, então que há, dentro da memória, uma disputa geracional por significados, como se houvesse certo dono da narrativa oficial ou este título de propriedade estivesse sendo escrito cada vez que as lembranças fossem trazidas à tona. Dosse (2004) assegura que “[...] a história social da memória permanece atenta a qualquer alteração como fonte de movimento da qual é preciso acompanhar os efeitos. [...] um ato que só se pode confirmar se for objeto da interrogação de seu outro.”

O espaço também se torna importante elemento em torno de construções sociais da memória, cabendo a sua interpretação a depender das motivações de seu uso como diz Certau:

Os lugares são histórias fragmentárias e isoladas em si, dos passados roubados à legitimidade por outro, tempos empilhados que podem se desdobrar mas que estão ali antes como histórias à espera e permanecem no estado de quebra-cabeças, enigmas, enfim, simbolizações enquistadas na dor ou no prazer do corpo [...] é uma prática do espaço este bem-estar tranquilo sobre a linguagem onde se traça, um instante, como um clarão. (1994, p.189-190.)

4 - Religiosidade Popular

A religiosidade popular é característica marcante na cultura sertaneja do Nordeste brasileiro. Perpassa por uma série de subjetividades que podem ser exploradas pelo ponto de vista dos fiéis, entretanto também notamos pontos objetivos que, nesse caso, envolvem os ritos e práticas instrumentalizados e organizados pelo ente oficial que vem a ser a Igreja Católica Apostólica Romana. Para Leibman “A religiosidade popular reúne crenças, práticas, rituais, narrativas, símbolos originários de outras fontes que não àquelas aceitas pelas lideranças religiosas, mas sendo por essas lideranças toleradas, embora tidas como errôneas” (1975)

Todo fiel percebe de maneira distinta a relação com o sagrado. Diferentes detalhes movem cada um em direção ao sagrado e as formas de interação possuem precedentes em o que se conhece a respeito de determinada devoção.

De acordo com Francisco Régis Lopes Ramos, a relação, estabelecida entre o devoto e o santo é pautada pela fé que a precede, implicando uma relação de

“confiança com características próprias. Para o devoto, o milagre é plausível. Todos os fiéis contam histórias sobre a realização de milagres, ou seja, possuem ‘dados’ que confirmam a existência do fato miraculoso. A crença, portanto, possui uma fundamentação no que é visto, ou melhor, na forma pela qual certos acontecimentos são percebidos”. (1998, p.24)

Já a concepção de sagrado, proposta por CAILLOIS ([s.d.] p.20), é a de que o sujeito insinua e inscreve o que é sagrado: “é uma qualidade que as coisas não possuem por si mesmas: uma graça misteriosa vem-na acrescentar a ela” e independente de ser oficializado ou não pela Igreja Católica a santidade pode já existir no imaginário dos devotos.

Não podemos entender a fé impressa em cada pessoa como algo imutável, mas essa “religiosidade que é dinâmica e que encontra brechas para sobreviver no cotidiano dos devotos, seja nas intenções ou nos pagamentos de promessas. Devoção que se insere nos

estudos da História Social, quando é vislumbrada pela ótica das construções dos sujeitos.” (MAIA, 2008)

Destarte igualmente podemos encontrar traços dessa crença nos locais de culto os quais podem ser diversos. Uma Igreja ou capela, para santos oficiais, ou diversos outros que podem ganhar valor simbólico devido ao seu uso como da mesma forma nos objetos ao redor desses lugares. Objetos de formas e usos múltiplos que se sobrepõem fisicamente sobre utensílios comuns aos ritos de fé e que ganham novo significado nesse espaço. Um exemplo disso são os ex-votos, objetos dados pelo fiel ao seu santo de devoção que marcam a realização da graça alcançada. Bonfim (2007) nos remete que “trata-se de uma expressão moderna da relação entre o frágil mundo dos homens e o inexorável mundo dos deuses. É uma relação cujo modelo estrutural se mantém semelhante em diferentes matrizes religiosas, desde a Antiguidade.”

Carlo Ginzburg, comentando sobre as discussões de Krzysztof Pomian acerca de coleções funerárias, ressalta que este autor,

“por sua vez, para entender o que unifica os objetos tão díspares que encontramos nas coleções, partiu das ofertas funerárias: nelas reconheceu, assim como nas relíquias, nas curiosidades, nas imagens, ‘intermediários entre o aquém e o além, entre o profano e o sagrado [...] objetos que representam o distante, o escondido, o ausente [...] intermediários entre o espectador que os mira e o invisível de que provêm [...]’. No momento em que são subtraídos dos objetos de uso para serem isolados no espaço à parte do túmulo ou da coleção, esses objetos se tornam ‘semióforos’, portadores de significados” (2001, p.93)

Os significados mencionados por Ginzburg podem ser compreendidos nos diversos aspectos religiosos e também nas atribuições particulares sentimentais dirigidas por cada pessoa aos objetos dos moribundos.

Enquanto que a religiosidade tradicional tem a adesão de aspectos formais amparados pelos mecanismos ortodoxos e oficiais de suas instituições, no nosso caso, da Igreja Católica Apostólica Romana:

“Catolicismo no Brasil possui manifestações de piedade popular como catolicismo rústico desenvolvidas em comunidades rurais que vivem numa

economia de subsistência e baseadas em festas coletivas, danças e rezas, sem a participação de representantes oficiais da Igreja e com forte apelo ao culto de santos e padroeiros.” (QUEIROZ, 1973)

Essa fé popular é tratada com certo descaso e colocada como algo de segundo tipo por essas autoridades oficiais. E, desse modo, coloca a primordialidade da fé popular como algo a ainda ser alcançado pela necessária escalada em degraus burocráticos não compreensíveis ao devoto.

De acordo com Marília Schneider, o processo para a aceitação do novo santo pode ser compreendido em 4 etapas:

“1. Fase Pré-Jurídica - [...] esta é, na verdade, a fase promocional, cuja intenção é encorajar uma devoção privada ao candidato e convencer o bispo da diocese onde o candidato morreu de que existe uma persistente e genuína reputação de santidade. 2. Fase Informativa – Se o bispo local decide que o candidato possui mérito, ele institui o Processo Ordinário. O objetivo desse processo é obter material suficiente para a Congregação no Vaticano [...]. 3. Julgamento da Ortodoxia – Nesta fase é coletado todo o material que tenha sido escrito pelo candidato, publicado ou não. Esse material é enviado a Roma onde é analisado por teólogos. [...]. 4. Fase Romana – Logo que o dossiê enviado pelo bispo chega na congregação, a responsabilidade pela causa passa para as mãos do postulador [...]” (2001, p.108-109)

A necessidade do devoto é o ponto de partida que compreende na graça alcançada o milagre: esteja este configurado num emprego, na cura de uma doença, no achado de um objeto perdido. Ao contrário desse conceito aberto de milagre que tudo abraça como sendo obra de poder do santo, a Igreja constrói sua meticulosa e criteriosa denominação do que seja o milagre, segundo comenta Lopes Ramos, quando analisa a interpretação vislumbrada pela ótica da Igreja católica de Roma no processo que investigava a hóstia transmutada em sangue na boca da beata Maria de Araújo em Juazeiro do Norte:

“Enquanto a Igreja, por meio de Inquéritos, procurava definir a veracidade dos ‘milagres’, o povo seguia as palavras do coração. Os procedimentos

eram diferentes. A Igreja necessitava de investigação e reflexões da teologia para definir o milagre: seguia, de certa forma, duas orientações da racionalidade moderna, ou seja, a experimentação e o uso de um vocabulário exato, nos moldes da matemática. Por outro lado, o povo não sentia a necessidade de provas ‘racionais’ da teologia burocratizada: seguia sua fé, suas crenças predispostas a ver manifestação do sagrado. Além de explicitar questões ligadas ao jogo político da hierarquia clerical, o conflito entre a Igreja e os fiéis de Juazeiro é um indício da modernidade que penetrou nos interstícios de um organismo apto a fazer concessões, quando os benefícios agradam ou as pressões apertam” (op.cit. p.102-103)

Desta forma, contesta-se a legitimidade; mas não, enfim, a eficiência do santo popular. O poder do santo é vislumbrado pelo milagre e principalmente como este é visto e interpretado pela sociedade que o assiste, como adverte Lopes Ramos (op. cit. p.25) “A crença, portanto, possui uma fundamentação no que é visto, ou melhor, na forma pela qual certos acontecimentos são percebidos”

5 - A História do Anjo Perdido¹

No dia 16 de setembro 1950, em uma casa simples na localidade de Retiro, vivia uma criança de nome Francisco Soares do Nascimento. Seus pais Geraldo e Maria eram agricultores e saíam cedo para o cerrado ficando em casa ele e seus irmãos. Entre uma brincadeira e outra, Francisco, que tinha apenas quatro anos de idade, derrubou e quebrou a mamadeira de seu irmão mais novo. Sua irmã mais velha ficou irritada e começou a ameaçá-lo dizendo que quando seu pai chegasse lhe daria uma surra.

Foi então que Francisco, temendo o que iria lhe acontecer, decidiu fugir de casa. Começou assim o seu trágico destino. Somente Deus sabe o que se passou na cabeça de uma criança indefesa sem saber o que fazer e nem para onde ir. No final da tarde, seus pais sem saberem o que havia ocorrido, chegaram em casa e sentiram falta de Francisco. Perguntaram por ele e sua filha contou o que havia acontecido. Pensando que ele estava em casa, chamaram diversas vezes e o menino não respondeu. Mesmo assim resolveram ir dormir tendo a certeza que Francisco apareceria no dia seguinte.

Na manhã do dia 17, Francisco não retornou para casa como seus pais haviam previsto. Foi então que a notícia se espalhou por toda a vizinhança e a partir daí começaram as buscas. Em um total de aproximadamente 60 pessoas vasculharam a mata dia e noite. Na manhã do dia 21, após cinco dias cansativos de buscas, já sem esperanças de encontrá-lo com vida, reiniciaram as buscas angustiados e tristes com aquela situação. Foi então que Sebastião Bastos e José Pequeno de Paula pararam por volta do meio dia para descansar. Sentaram e observaram urubus voando em torno de duas aroeiras. Imaginando que fosse a criança perdida seguiram imediatamente nessa direção e, ao chegarem lá, sentiram um grande impacto, pois, diante deles, debaixo de uma moita, próximo ao riacho, estava o pequeno corpo de Francisco, um pouco deformado pela ação dos urubus. Então Bastos subiu em uma dessas aroeiras e gritou para outras pessoas que estavam na mata para seguirem nessa direção. Levaram seu corpo para a casa do Senhor Antônio Batista e ele, juntamente com seu irmão Luiz Batista, fizeram o caixão. Francisco foi sepultado na localidade de Nova Vida.

¹ Elaborada a partir dos relatos de Pedro Bandeira, 46, professor da rede municipal de educação do município de Ibaretama. Morador da localidade de Nova Vida e devoto do Anjo Perdido. Foi o responsável por me apresentar a história e me acompanhou nas visitas ao local de culto ao santo popular.

Algum tempo depois Francisca de Jesus Filha (D. Tiquinha) acreditava que ele era um anjo milagroso e passou a visitar o local onde ele foi encontrado morto. Certa vez, Tiquinha lhe fez um pedido e alcançou a graça. Em forma de agradecimento pediu ajuda e construiu seu túmulo em Nova Vida.

Outras pessoas passaram a visitar o local e fizeram pedidos e tiveram graças alcançadas. Uma dessas pessoas cercou de madeira a cruz onde foi encontrado Francisco. Tempos depois Helena e Edimilson, tendo alcançado uma graça pelo seu filho Raimundo, construíram um pequeno muro no lugar da cerca.

Dona Zuíla também acreditava no Anjo Francisco e fez uma prece por sua filha Leda e alcançou a graça. Com o primeiro dinheiro que Leda ganhou comprou o portão da capela.

O senhor Oliveira comprou o terreno do senhor João Maroca onde estava incluído o local de preces ao Anjo Francisco. Então convidou sua irmã Zuila para construir a capela. Em Novembro de 1996 teve início os trabalhos para a realização desse feito com ajuda dos amigos.

Encontramos várias formas de referência ao nome de santo do pequeno Francisco Soares do Nascimento. A forma mais antiga é a de 'Anjo Perdido' em referência ao fato de ele ser uma criança e ter se perdido na mata. Entretanto a Igreja Católica em suas celebrações utiliza o termo 'Anjo Francisco' a qual é aceita pela comunidade pois há a associação a São Francisco de Assis - religioso e santo católico bastante cultuado no interior do Ceará tendo a história de sua vida associada aos animais e à natureza - evitando, assim uma suposta associação a 'Anjo Caído' termo usado para designar os anjos que ficaram ao lado de Lúcifer sem seu plano para tomar o poder celeste. A forma 'Menino Perdido' também é utilizada como evolução da primeira.

A primeira missa celebrada se deu em 18 de setembro de 1998 pelo padre José Peixoto Alves. O mesmo celebrou 4 anos consecutivos. Padre José Moraes celebrou 5 anos e o padre Daniel celebrou 6 anos. Ao todo se passaram dezoito anos que se celebram a santa missa nesse local conhecida como capela do menino perdido.

6 - Discussão dos resultados

A história de Francisco Soares do Nascimento é um raconto de fé como tantos outros espalhados pelos sertões de nosso país. Tradições orais contadas nas diversas localidades interioranas tendo como origem um fato que pode ou não ser comprovado a partir de documentação ou apenas relatos verbais.

Esses relatos orais são dotados de forte legado nas comunidades onde estão inseridos muitas vezes causando repercussão na vida de várias pessoas adentrando em suas mentes e reboando fortemente em seus hábitos e costumes. “Se você quer que uma mensagem adentre na mente humana, invista em uma história” (GOTTSCHELL, 2012,p.118, tradução nossa)

Através dos tempos o ser humano vem se mostrando um narrador usando seus contos para tratar de campos reais ou abstrações que a realidade não consegue – nem pode – abarcar.

No caso tratado neste estudo enxerga-se um fato realmente ocorrido e facilmente comprovado por relatos de testemunhas *in loco* como início da narrativa: o desaparecimento de Francisco, a posterior procura por ele, o avistamento e sepultamento de seu corpo já sem vida. Todavia contamos da mesma maneira com fatos que necessitam de apuração por métodos oriundos do direito canônico para comprovar sua veracidade. Nesse caso as graças e bênçãos alcançadas pelos seus devotos.

Há uma evidente, mas velada disputa na narrativa dessa história entre os responsáveis pela latria e procissões próximo a data de aniversário de morte de Francisco e a Igreja Católica marcada nas mudanças de nomenclatura do santo popular ao longo dos anos.

Essa disputa reflete-se na autoridade por trás das celebrações. Dona Zuíla, cujo irmão Oliveira comprou o terreno onde está inserido a capela de Francisco, se estabelece como detentora da tradição por ser uma das primeiras a ter graça alcançada, e ter liderado o processo de construção da capela e posteriores estruturas dedicadas às celebrações. Do outro lado observamos a Igreja Católica responsável pelas celebrações litúrgicas como missas a tentar mudar a nomenclatura do venerado evitando associações negativas com outras histórias da igreja.

Conforme são apresentadas histórias sobre graças alcançadas por devotos e a poranduba se espalha vemos cada vez mais fieis fazendo parte da procissão em setembro à

capela. O aumento desse número também reforça um lado ou outro dessa peleja a depender da origem de cada fiel. Aqueles que têm ligação mais forte às tradições católicas tendem a seguir a nomenclatura sugerida no discurso do padre. Os que se encaixam na religiosidade e sincretismo popular cristão tendem a manter a tradição de usar Anjo Perdido em suas preces. As duas formas podem ser facilmente encontradas em escritos e em narrativas orais.

7 - Considerações finais

Enfim, denota-se que as questões acerca da construção ainda pungente do mito do Anjo Perdido ainda se fazem no campo da disputa da memória daqueles que participam de algum modo de sua história seja como devoto, seja como morador de uma das localidades presentes em sua história.

A Igreja Católica sempre se mantém em posição de dúvida ao trabalhar junto à religiosidade popular evitando participação maior até ter certeza que o culto é mais benéfico do que negativo às suas tradições e ao *status quo* vigente.

Por fim não se pode duvidar do poder da cultura e tradições populares que criam novas tradições e ressignificam as tidas como já consolidadas na fé romana. Somente com respeito e o olhar desprovido de preconceito pode-se notar as nuances dessa atividade.

8 - Bibliografia

ALBERTI, Verena. Fontes Orais. História dentro da História. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). Fontes Orais. São Paulo: Contexto, 2005

BLOCH, Marc. Introdução á História. Lisboa : Publicações Europa-América, 1965.

BONFIM, Luís Américo Silva. O Signo Votivo Católico no Nordeste Oriental do Brasil: Mapeamento e Atualidade. (Tese de doutorado). Salvador: Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2007.

CAILLOIS, Roger. O homem e o sagrado. Lisboa: Ed. 70, [s.d.].

CERTEAU, Michel de. A invenção do cotidiano 1: Artes de fazer. Trad. Ephraim Ferreira Alves. 7. Ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

Leibman, Charles. "The Religion of the American Jew". The Ambivalent American Jew. Jewish Publication Society. 1975.

DOSSE, François. História e ciências sociais. Trad. Fernanda Abreu. Bauru: Edusc, 2004.

GINZBURG, Carlo. Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo. Companhia das Letras, 2001. p. 93.

GOFF, Jacques Le. História e memória. Campinas : Unicamp, 1996

GOTTSCHALL, Jonathan. The storytelling animal: how stories make us human. New York: HMH Books, 2012.

MAIA, Michelle Ferreira. Lembrança de Alguém: a construção das memórias sobre a santidade de João das Pedras. 2008. 200 f. Dissertação (Mestrado) em História Social. Universidade Federal do Ceará. Departamento de História, Fortaleza, 2008.

NORA, Pierre. Entre Memoria e História. A Problemática dos Lugares. Projeto História. São Paulo, (10), dez. 1993.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rusticos no Brasil. Petrópolis, Vozes. 1973.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. O verbo encantado: a construção do Pe. Cícero no imaginário dos devotos. Ijuí: e. Unijuí, 1998.

SAMUEL, Raphael. Teatros da memória. Projeto História, São Paulo, n. 14, fev. 1997.

SCHNEIDER, Marília. Memória e história (Antoninho da Rocha Marmo). São Paulo: T. A. Queiroz, 2001.

VEYNE, Paul. Como se escreve a história. Lisboa : Edições 70, 1987.