

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PIAUI – UESPI
CAMPUS PROFESSOR ALEXANDRE ALVES DE OLIVEIRA
CURSO DE LICENCIATURA PLENA EM HISTÓRIA

ANDERSON DA ROCHA SOBRINHO

OS DOIS IRMÃOS DA TABAJARA: CRENÇAS RELIGIOSAS E PERCEPÇÃO DO
TEMPO HISTÓRICO NO CATOLICISMO POPULAR EM PARNAÍBA

Parnaíba – PI
2010

Biblioteca UESPI - PHB
Registro Nº M788
CDD 200
CUTTER R 672d
V _____ EX. 01
Data 05/09/12
Visto. 1 Anderson

ANDERSON DA ROCHA SOBRINHO

**OS DOIS IRMÃOS DA TABAJARA: CRENÇAS RELIGIOSAS E PERCEPÇÃO DO
TEMPO HISTÓRICO NO CATOLICISMO POPULAR EM PARNAIBA**

Trabalho de conclusão de curso apresentado a
Universidade Estadual do Piauí como um dos
pré-requisitos para a conclusão do curso de
Licenciatura Plena em História sob a
orientação da prof. Esp. Ivanilda de Sousa Sá.

Parnaíba – PI
2010

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECÁRIA
MARIA JOSÉ DE MEIRELES CARVALHO – CRB-3 / 451

R672d Rocha Sobrinho, Anderson da
Os Dois irmãos da Tabajara: crenças religiosas e percepção do tempo
histórico no catolicismo popular em Parnaíba / Anderson da Rocha
Sobrinho. – Parnaíba-Pi., 2010.
68 f.

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Universidade Estadual
do Piauí – UESPI, como pré-requisito para a conclusão do Curso de
Licenciatura Plena em História. Parnaíba, 2010.
Orientadora: Prof. Esp. Ivanilda de Sousa Sá.

1. Crença Religiosa. 2. Devoção Popular. I. Título.

CDD –200

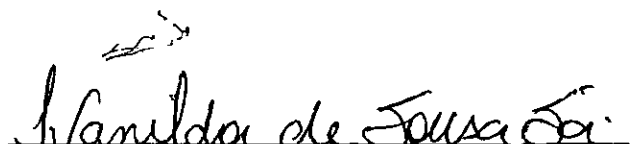
ANDERSON DA ROCHA SOBRINHO


OS DOIS IRMÃOS DA TABAJARA: CRENÇAS RELIGIOSAS E PERCEPÇÃO DO
TEMPO HISTÓRICO NO CATOLICISMO POPULAR EM PARNAIBA

Trabalho de conclusão de curso
apresentado como exigência parcial para a
conclusão do curso de Licenciatura Plena
em História à banca examinadora da
Universidade Estadual do Piauí.

Aprovado em ____ / ____ / ____

Banca Examinadora


Prof. Esp. Ivanilda de Sousa Sá


Prof. M. s Jaqueline Feitosa Batista

Prof. M. s. Idelmar Gomes Cavalcante Junior

Elevo os olhos para os montes
de onde me virá o socorro?
O meu socorro vem do Senhor
que fez o céu e a terra.

Salmo 121

RESUMO

Resumo : Este estudo é sobre as crenças religiosas e a percepção do tempo histórico envolvidas na prática da divinização. Tentaremos estabelecer através das testemunhas sobre a história dos Dois Irmãos, dois santos populares mortos em Parnaíba, em 1942, a relação entre a visão de mundo do catolicismo popular e a concepção de História.

Buscaremos recontar a história dos dois santos populares e através dessa história compreender o que levou parte da população a divinizar os Dois Irmãos .

Palavras –chave : crenças religiosas , divinização, santos populares

ABSTRACT

Abstract: This study is about the religious beliefs and perception of historical time involved in the practice of divination. We will try to establish through witnesses about the history of the Two Brothers, two popular saints in Parnaíba killed in 1942, the ratio of the Worldview of popular Catholicism and the conception of history.

We will seek to retell the story of two popular saints, and through this history to understand what led the population to deify the Two Brothers.

Keywords: religious beliefs, divination, folk saints

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	7
2 O NASCIMENTO DE DOIS SANTOS POPULARES	9
2.1 Parnaíba na década de 1940: os dois lados da cidade	9
2.2 A tragédia de 29 de outubro de 1942	17
2.3 Cruzando as versões	25
3 A DIVINIZAÇÃO E A HISTÓRIA	36
3.1 Religião popular: definições teóricas	36
3.2 A divinização e o tempo histórico no catolicismo popular	41
3.3 O Terror da História e o Arquétipo do Mártir	48
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	63
REFERÊNCIAS	64
ANEXOS	

1. INTRODUÇÃO

O principal personagem da história ocidental é religioso. Da história cronológica, do calendário, não da historiografia. A história só se interessa pelo Cristo histórico, o Cristo-Deus é objeto de estudo da teologia. Mas o fato de um personagem religioso ser o marco da contagem do tempo histórico até hoje, demonstra que os caminhos que percorrem a História e a Religião, tantos séculos depois da instituição do calendário cristão, ainda não estão totalmente desembaraçados. Algum dia estarão? Sendo a resposta a essa pergunta possível somente a arte da futurologia, o que parece inegável é que a religião é parte inextricável da tecitura da realidade através dos tempos, e que seu poderoso discurso, travestido de inúmeras formas, conforme o lugar e o tempo, oferece explicações que influenciam, orientam e direcionam a forma como o homem percebe e concebe sua existência.

Sobrevivente de impiedosos ataques de movimentos laicizantes dos últimos séculos, a expressão religiosa continua inexoravelmente a oferecer respostas para os conflitos e as dúvidas humanas. Conflitos que se desenrolam em palco demasiado terreno e humano e que muitas vezes só encontram solução no plano do transcendental. Ou plano da realidade mesmo, pois nada é mais real do que a verdade em que se acredita.

E quando o homem religioso deposita sua fé na crença que existem forças supremas que controlam o destino universal, não há argumento ou qualquer autoridade que refute a maior de todas as provas de sua firme convicção: o milagre. Ou a intervenção divina no mundo dos homens.

Para o mundo ocidental cristão Cristo é o maior milagre da história, é a prova indubitável de que vivemos em uma temporalidade ilusória e que a vida é uma passagem, um estágio para uma vindoura eternidade. E enquanto não presenciamos a conflagração escatológica que porá termo a essa temporalidade, os humanos vão dia-a-dia vendo inertes e impotentes a passagem do insaciável tempo.

Nesta pesquisa de monografia estudaremos a devoção a dois santos populares, dois irmãos que morreram atropelados na linha do trem, em 1942, na cidade de Parnaíba e que viraram alvo de uma devoção religiosa.

De início, estudaremos as histórias que surgiram por conta do acidente e da morte deles. As histórias se encontram presentes na oralidade, em histórias contadas por fiéis e não fiéis, e em dois registros escritos, um livreto de cordel, supostamente escrito em 1942, e um livro documental publicado em 1998.

Ao entrarmos em contato com o nosso objeto de estudo, nos deparamos não com uma história, mas com várias histórias, que de diferentes maneiras tentavam construir a imagem dos dois irmãos santificados, e que apesar de serem bastante conhecidos na cidade, as diferenças e divergências das versões e a forma “lendária” com que a história é contada nos levaram a querer saber se os Dois Irmãos existiram de fato.

Tendo existido realmente ou não, as lendas e o culto existem e há muitas pessoas que acreditam na sua história e em sua santidade. É através de sua história, das lendas e dos materiais escritos, que tentaremos entender as crenças religiosas que estão por trás do culto aos Dois Irmãos e procurar responder o que levou determinada parte da população a divinizá-los.

No primeiro capítulo contaremos como foram criados os Dois Irmãos, quando eles passaram a merecer uma importância para que fossem lembrados? Quem queria lembrá-los? Quem queria ignorá-los e por quê? Como a história foi criada? O que a história quer nos dizer? Que imagem quer nos passar? O que ela esconde? O que pretende que não saibamos? O que está subentendido na história que desvela o pensamento religioso dessa população que crê nos dois santos populares?

No segundo capítulo tentaremos estabelecer como as versões que circulam estão relacionadas às crenças e concepções que estruturam esse tipo de prática religiosa. Analisaremos as crenças e as práticas religiosas da devoção aos Dois Irmãos enquanto fenômeno singular e historicamente específico, e como parte de uma doutrina religiosa espontânea do catolicismo popular, que remete a um período de longa duração.

Tentaremos apreender as crenças como algo em que se acredita, adotando a perspectiva de quem está dentro, tentando imaginar como o homem religioso organiza dentro de seu quadro conceitual categorias como Religião e História.

Tentaremos compreender as crenças religiosas a respeito da prática da divinização, da relação entre Visão de Mundo religiosa e a percepção do tempo histórico na cultura popular em Parnaíba, através da história dos Dois Irmãos.

Tentaremos abordar o fato histórico de modo mais abrangente que pudermos em seus aspectos sociais, religiosos, culturais, políticos e psicológicos, com ajuda da Sociologia, Folclore, Antropologia e História das religiões.

2. O NACIMENTO DE DOIS SANTOS POPULARES

2.1. Parnaíba da década de 1940: os dois lados da cidade.

Na década de 1940, a cidade de Parnaíba desfrutava de uma confortável situação econômica, resultado de um processo de desenvolvimento que teve início nas últimas décadas do século anterior e que teve seu apogeu em meados do século XX.

Esse desenvolvimento vertiginoso era vivenciado por um grupo de aristocratas, que cultivava um estilo de vida de altíssimo padrão, beneficiados por uma sólida riqueza material e cultural.

A capital econômica do estado, nas palavras de (TAVARES, 2001, p.30) ocupava posição tão destacada por, entre outros fatores, possuir um acentuado espírito de vanguarda e empreendedorismo comercial.

Na primeira metade do século vinte a economia piauiense havia conquistado o objetivo de integração ao modelo nacional e passou a ocupar um lugar mais ativo no âmbito da divisão internacional do trabalho (QUEIROZ, p. 33, 1998).

Em Parnaíba, uma poderosa elite ligada ao comércio de importação e exportação, vinha, efetivamente, desde as primeiras décadas do século XX, interferindo no rumo da vida pública, reformulando o espaço urbano e introduzindo novidades tecnológicas e nos costumes, que acabaram por dar à cidade ares de metrópole.

Essa elite, que tão insistentemente havia requerido, em 1916 consegue que seja iniciada a construção da Estrada de Ferro, que, anos mais tarde, aliada às companhias de navegação do Rio Parnaíba e às indústrias de transformação de produtos originários do extrativismo, impulsionaria o crescimento econômico da cidade.

As informações nos dão conta das ações empreendidas por um grupo atuante que rogava a si a necessidade de se colocar a frente nos assuntos mais relevantes para a cidade, articulando-se em prol da obtenção de seus objetivos e interesses, com diferentes setores da sociedade, principalmente o poder público e a imprensa.

Grande parte das transformações que marcaram profundamente o período de apogeu econômico de Parnaíba contou com a participação da Associação Comercial de Parnaíba, criada em janeiro de 1917, e que desde então passou a ter significativa intervenção nas questões da cidade.

Sendo sociedade de aristocratas, com primorosa formação intelectual, em escolas de grandes centros, como Recife, Rio de Janeiro e mesmo a Europa, e dispondo de uma profícua imprensa escrita, o principal veículo de divulgação de suas causas e querelas era o escrito.

Direrot afirma que o jornal *O Nortista*, do início do século XX, empreendeu três campanhas bastante importantes para a sociedade parnaibana de meados do século passado: em reivindicação do Delta do Parnaíba para o Piauí; pela construção do porto marítimo do Piauí e solicitando a extensão da linha férrea de Parnaíba à Teresina (MAVIGNIER, 2005, p.125).

Outra importante mobilização da sociedade parnaibana ocorreu na campanha pela criação do Bispado do Piauí, com sede em Parnaíba. A empreitada, que teve início no final do século XIX e que não logrou total êxito, pois a sede do Bispado ficou na capital Teresina, só teve desfecho no ano de 1945 com a criação do Bispado de Parnaíba.

A recepção festiva para o primeiro bispo de Parnaíba, Dom Felipe Benício Condurú Pacheco, em 1946, atesta a importância da fé católica da sociedade da época, pois: “Milhares de pessoas vindas de todos os cantos da cidade e até de outras da região estavam naquele dia em frente da matriz de Nossa Senhora das Graças. O Bispado havia sido criado em 8 de setembro do ano anterior”. (REVISTA HISTÓRICA DO INSTITUTO HISTÓRICO, GEOGRÁFICO E GENEALÓGICO DE PARNAÍBA, 2008, p.18).

A religiosidade, especificamente a fé católica, é uma relevante característica da cultura piauiense, que desde muito cedo foi alvo de missões catequéticas.

No mesmo ano de recepção do Bispo de Parnaíba, foi criada a Ordem Franciscana Secular, na igreja de São Sebastião, pelos missionários capuchinhos, dois anos antes da fundação do convento em 1944.

Segundo Nascimento (2008, p.64), a proposta de formação franciscana e o estado de carência material e espiritual do povo parnaibano levaram estudantes e professores seminaristas a efetivarem práticas transformadoras:

Assim começaram pela iniciativa de jovens e corajosos religiosos os centros catequéticos que se espalharam por toda a cidade, servindo como espaços de educação na fé e constituição de novos valores, capazes de erigir em homens e mulheres bases sólidas de vivência do devir ético e moral e acima de tudo, como sua perspectiva, preparados para formar santos para o céu. (NASCIMENTO 1, 2008, p. 64).

A “carência material e espiritual” de que fala o eminente historiador nos serve de ensejo para tratarmos de uma outra face da sociedade que até agora descrevemos.

Encontramos Parnaíba rica e exuberante do final do século XIX até a primeira metade do século seguinte, a cidade modernizada e urbana, pioneira no estado na transmissão de ondas de rádio, no transporte ferroviário, na exibição de cinematógrafos, com uma

dinâmica imprensa escrita, uma infra-estrutura desenvolvida e uma elite atuante em diversos campos da defesa social.

Há-na terra de Josias Correia, decano dos parnahybanos disntictos, um crescendo de vida e progresso que atrae o viajante que por alli passa, povo viajado pela Europa, culto e hospitaleiro, o parnahybano se distingue sobremodo pela delicadesa e atenção com que trata seu hóspede (...) Em todos os setores do adeantamento, a cidade nortista é, seu favor, o ponto culminante do progresso piauhyense (ALMANAQUE DA PARNAÍBA, 1941, p.07).

Era assim que a cidade era vista e era assim que ela queria ser lembrada. Os cronistas contemporâneos á idade de ouro parnaibana oferecem emocionadas descrições e saudosas lembranças daquele inigualável período de nossa História, como podemos perceber na descrição acima, feita por Monsenhor Roberto Lopes, em 1940.

Mas, nessa mesma Parnaíba, próspera, desenvolvida e culta da década de 1940 e em décadas anteriores, encontramos uma “outra” Parnaíba. Uma cidade abrigando uma população flagelada pela pauperização material, sobrevivendo em condições precárias e indignas, desassistida de recursos estruturais básicos, com baixa escolaridade e baixa perspectiva de melhoria das condições de vida.

Trata-se dos desfavorecidos e excluídos do sistema produtivo e social, que conviviam com a lastimável situação de miserabilidade e marginalização, e viviam aglomerados em casebres nos bairros pobres da cidade.

As fontes testemunham essa outra cidade, que vai à contramão do discurso que procura enaltecer a condição de uma ínfima parcela privilegiada da sociedade como se fosse a realidade total de uma época.

No entanto, os relatos escritos sobre esse outro lado da cidade são bem menos numerosos que os relatos do discurso de modernização e progresso, construído por uma elite que experimentava sua *belle époque*.

Isso, porque a elite econômica também é a elite intelectual, detentora dos principais meios de construir discursos hegemônicos, e a condição sub-humana da maioria da população era dissonante e incômoda ao discurso de progresso e modernização que se construía á época.

Em um trecho do livro *Tomei um Ita no Norte*, Renato Castelo Branco descreve a cidade de Parnaíba, em seus aspectos urbanísticos, no início da década de 1930, traçando um paralelo entre o núcleo abastado e os bairros pobres:

A cidade, propriamente, tinha em *minha* infância uns 15 mil habitantes – era o centro, com os jardins arborizados – ruas calçadas, luz elétrica, igrejas altas e bonitas, e um palacete moderno e imponente erguendo-se, de quando em quando, entre o casario baixo, de estilo colonial (...) Em torno desse núcleo, estendiam-se os bairros proletários, uma enorme cinta de palhoças e casebres, onde as ruas não eram calçadas, não havia jardins nem praças arborizadas, e onde os fios elétricos não chegavam. Eram a Coroa, os Tucuns e os Campos. (CANDEIRA FILHO, 1998, p.99-100).

Ele continua a descrição e diz que a cidade – e com a palavra “cidade” ele se refere apenas à parte desenvolvida, ou seja, urbanizada – começava no Rio Igarapu e era rodeada pelas concentrações habitacionais da população de baixa renda, a Coroa por um lado e os Tucuns por outro, sempre beirando a “cidade” até alcançarem os Campos, fechando o anel.

Carlos Arakem, afamado médico de Parnaíba, em seu livro de memórias, relembra assim o bairro antigamente chamado de Coroa, hoje, bairro do Carmo: “(...) lugar pobre, carente, cheio de casebres. Seus moradores, sofredores, viviam em constantes mudanças. Época das chuvas, com as cheias, o rio extravasa e cobria tudo. Era tempo de alagados (...) Andava-se de canoa por todas aquelas ruas.” (ARAKEM, 1988, p.63)

Sheila Silva, citando Fenelon, diz que esses lugares suburbanos são o outro lado da cidade, “uma separação não apenas geográfica, mas uma distinção de habitar e modos de viver, cujos dias eram construídos por outra temporalidade e espacialidade, outra marcação.” (SILVA in NASCIMENTO et. al, 2005, p. 39).

Todo o período de esplendor econômico e cultural de Parnaíba foi atravessado por essa contraditória situação social: o centro histórico cada vez mais urbanizado, iluminado, limpo, desenvolvido e repleto de casarões luxuosos, habitados por cidadãos que gozavam de posição privilegiada dentro dessa sociedade sob vários aspectos, cercado pela imensa maioria da população de desvalidos, que viviam sem acesso a uma instrução escolar de qualidade, à energia elétrica, água encanada e saneamento básico.

Nos bairros suburbanos mais afastados do centro não existiam ruas, o que existia eram ajuntamentos de casebres distantes uns dos outros, erigidos sem nenhuma organização espacial prévia.

Dona Odete, chegou à cidade de Parnaíba na década de 1950 e descreve como era o bairro São Francisco, bairro onde fica a região da Guarita e onde reside:

Tinha mato, as rua não tinha.. .essa antiga rua do rumo aqui, (indicando a rua em que mora) era uma casa aqui outra pra acolá..porque eu..eu era , assim, uma coisa tão rápido que se passa a gente nem, né? nem percebe.Você não via, o cemitério já existia, né?, mas era mato, né? era...era...como é que se diz ? Era vereda, né per aqui (...) Tudo era areal, isso aqui era tudo areal e vereda, aqui e acolá uma casa.”(AZEVEDO, 2010).

No início do século vinte a modernização é sinônimo de urbanização, e a cidade de Parnaíba passará por um processo de valorização do espaço público, já que “Morar na cidade implica necessariamente viver de forma coletiva. (e) Na cidade nunca se está só (...) O homem é um fragmento de um conjunto, parte de um coletivo.” (ROLNICK, 1988, p.19).

A cidade é sempre um organismo em transformação, como explica (NASCIMENTO 2, 2004, p. 327) e o processo de transformação do espaço público de Parnaíba está relacionado com a visão de modernidade e ao discurso progressista da classe dirigente da época.

A pesquisadora Elys Regina de Oliveira Lima, cita Araújo para tratar das medidas de modernização pela elite Piauiense.

Essa elite pensava que para o “progresso” se instalar, teria de haver uma ordenação da sociedade. Nesta perspectiva, Raimundo Arthur de Vasconcelos, governador do Piauí (1896 – 1900), considera” a ordem [...] condição essencial para uma boa administração [...] em prol do progresso do Estado. (LIMA In NASCIMENTO et al, 2005, p. 211).

E sendo um ato coletivo, morar na cidade é também algo heterogêneo, multifacetado, plural, pois em uma mesma urbe convivem diferentes grupos, com diferentes interesses e formas de relacionamento com o espaço e com os outros, que refletem os condicionamentos estruturais que organiza essa coletividade. Segundo Déa Fenelon, (...) “a cidade nunca deve surgir apenas como um conceito urbanístico ou político, mas sempre encarada como o lugar da pluralidade e da diferença, e por isto representa e constitui muito mais que o simples espaço de manipulação do poder”, (FENELON, 1999, p.27).

Os condicionamentos sócio-econômicos e culturais exercerão influência sobre os modos de habitar e viver na cidade, pois: “o espaço urbano capitalista é um produto social, resultado de ações acumuladas através do tempo, e engendradas por agentes que produzem e consomem espaço”, (CORRÊIA, 2000, p.11).

Na década de 1930, a classe dirigente vai intensificar as transformações no espaço público de Parnaíba de maneira mais efetiva e de acordo com a perspectiva de modernidade. À época, a cidade se transformou em um “grande canteiro de obras” (LIMA In NASCIMENTO et al, 2005, p. 212) com a construção do calçamento poliédrico no centro da cidade, do coreto, jardins, praças, a remodelação da usina elétrica e o prolongamento da linha férrea até Piri-piri.

Essas ações descritas acima, que visavam à modernização da cidade, parecem ter beneficiado mais diretamente às populações mais abastadas, pois quando nos deparamos com

as descrições dos locais públicos da cidade nesse período pode-se ver que as medidas foram mais destinadas ao espaço nobre da cidade.

A cidade apareceu, alinhada, construções elegantíssimas, iluminação perfeita, ruas rigorosamente limpas. Avenida Getúlio Vargas, artéria principal não faz diferença das principais ruas de qualquer capital brasileira (...) e o primeiro contato com o povo e com a cidade foi logo nos dizendo que de fato estamos numa metrópole cujo povo era tão bom quanto era a bela cidade. (ALMANAQUE DA PARNAÍBA, 1941, p. 269 e 271).

A Avenida em destaque no relato de Gerardo Parente Soares, no texto *Excursionando a Parnaíba*, era, à época, a avenida principal do centro histórico e reunia os lares das pessoas mais abastadas da cidade e as principais residências comerciais.

Entretanto, as medidas voltadas especificamente para os bairros periféricos e para as populações desfavorecidas não foram esquecidas pela classe dirigente. Nas décadas de 30 e 40 do século XX ocorreu a campanha pela a criação do leprosário, a instalação do lactário Suzane Jacob e do colégio São Luís Gonzaga, a reforma de alguns prédios escolares, além da mobilização pela limpeza e higienização dos bairros e subúrbios da cidade. Assim, as medidas empreendidas pela classe que detinha o poder de alterar, interferir e transformar o espaço coletivo abrangeram também as áreas suburbanas da cidade. Pesavento nos diz que “uma cidade moderna é aquela que destrói para construir, arrasando pela embelezar, realizando cirurgias urbanas para redesenhar o espaço em função da técnica, da higiene, da estética”. (PESAVENTO, 2004, p. 98).

O escritor parnaibano Berilo Neves, do Rio de Janeiro, em junho de 1941, com o texto *Parnaíba, Cartago piauiense* e alinhado ao discurso progressista da época, enaltece os resultados do trabalho dessa elite em transformar e engrandecer a cidade:

Da Parnaíba modesta da minha infância o Trabalho e o tempo fizeram uma grande e formosa cidade. Ademar Neves, Nestor e Mirócles Veras pontilharam-na de jardins, calçaram-na de pedras, enrouparam-na à moderna, com todos os mimos da indumentária urbanística dos nossos dias. O milagre da cera transformou-a, dando-lhe não vulgar opulência. (ALMANAQUE DA PARNAÍBA, 1942, p. 125).

Desse modo, na década de 1940, Parnaíba experimenta as contradições de uma cidade cindida e marcada por diferentes ritmos de passagem do tempo, configuração espacial e de múltiplas e complexas relações desenvolvidas nesse espaço e tempo, por dois grupos sociais que estavam separados por um fossô abismal.

Porém, a cidade como palco da contradição e do conflito presencia o inesperado intercruzamento entre esses dois mundos, que, teimando em não permanecer estanques, enclausurados, escamoteiam e cruzam as fronteiras e as segregações que os dividem.

Um exemplo significativo dessa relação inusitada e contraditória é o trem de ferro de Parnaíba, na década de 1930, no início do século vinte, quando o trem era um símbolo máximo do progresso de uma época, motivo de status para a cidade que o possuía e veículo de transporte gerador de riquezas, mas que, no entanto, cortava a cidade através de bairros onde predominava uma paisagem e comunidades com hábitos rurais.

→ A Estrada de Ferro de Parnaíba tem um acontecimento que ilustra bem o paradoxo da cidade moderna, que ao mesmo tempo em que promove a desigualdade social e a supressão da condição humana, possibilita a interação e a interseção dessas duas camadas antagônicas, pois o trem, que não foi só um símbolo, mas que foi um fator de real desenvolvimento para a cidade e o estado, pode ter na década de 1930, seu prolongamento de trecho viabilizado com a ajuda involuntária daqueles que o discurso e as ações negavam acintosamente os benefícios de viver na cidade moderna.

Leonilde Fialho de Mesquita, no artigo *A presença do transporte ferroviário no espaço urbano de Parnaíba*, afirma que os problemas decorrentes de uma seca que assolou parte do sertão nordestino e que gerou um grande número de retirantes para a cidade de Parnaíba, principalmente vindos do Ceará, teria sido fator decisivo para o início do alargamento em 1932. Ela afirma que “O governo determinou o reinício das atividades de construção da via férrea como alternativa para resolver o grave problema de desemprego e miséria enfrentados pelos flagelados naquela ocasião, sendo esta concluída no ano de 1937”, (MESQUITA In SOUSA et al, 2010, p.66).

Na década de 1940 os suspiros de prosperidade e glamour de Parnaíba ainda eram capazes de atrair imigrantes de regiões circunvizinhas, que viam na cidade próspera a oportunidade de melhorar seu padrão de qualidade de vida, fugir da zona rural e integrar-se ao modo de vida da cidade moderna.

(...) Até a década de 1960, Parnaíba permanecia sendo importante centro comercial dentre as maiores da região nordeste (...) apesar das atividades do setor primário começarem a apresentar sinais de decadência, as atividades do quadro urbano ainda florescia (...) (SANTOS In NASCIMENTO et. al. 2005, p.47).

Uma cidade. Dois grupos, dois mundos, dois lados, duas culturas distintas habitavam o mesmo espaço e estavam divididas na luta diária pela vivência e pela construção dos significados da realidade, com concepções e percepções particulares a cada um desses dois

grupos, mas que, em face de pertencerem á mesma cidade, se encontravam e se amalgamavam no dialético movimento dos contrários.

A cidade é por excelência o lugar dos conflitos.

2.2. A TRAGÉDIA DE 29 DE OUTUBRO DE 1942.

Raimundo e Francisco Andrade eram dois jovens, com 19 e 18 anos, respectivamente, que se encontravam em Parnaíba em outubro de 1942. Haviam fugido de uma estiagem rigorosa que os obrigou, junto com seus pais e seus irmãos ainda crianças, a abandonar a cidade de Uberetama, no Ceará. A família de retirantes chegou em Parnaíba em 24 daquele mês e fixou residência na região da Guarita, um ponto que ficava nos bairros suburbanos da parte pobre da cidade e que havia crescido como centro habitacional em consequência da linha do trem, que passava por ali.

Dias depois de sua chegada, esses dois jovens partiram juntos para o aeroporto, chamado a época “*campo de aviação*”, foram por cima da linha do trem. Estando próximos de atingir o destino planejado, o Destino mudou-lhes os planos e eis que foram atropelados pela máquina do trem. A tragédia chocou toda a cidade causando grande comoção pela banalidade da causa da morte e pela brutalidade do acidente. Com o tempo as pessoas passaram a fazer orações e promessas e logo que graças foram alcançadas morriam as figuras de Raimundo e Francisco e nasciam os Dois Irmãos do cemitério da Tabajara.

A história que acabamos de narrar foi reconstituída a partir dos depoimentos que coligimos e das informações que obtivemos nos registros escritos sobre os Dois Irmãos. Para apresentarmos esse breve relato resumimos o enredo ao máximo, comprimindo, apertando os fatos, descartando alguns deles, pois de um fato aparentemente simples¹ -a morte de dois jovens irmãos por atropelamento de trem- surgiu a história intrincada e repleta de versões divergentes e lacunas inexplicáveis, que tentaremos reconstruir.

O passado se apresenta ao historiador como “uma massa desconexa e incompreensível de dados incontados e incontáveis. Ele só pode tornar-se inteligível se for feita uma seleção em torno de um ou mais focos” (FINLEY, 1989, p.5).

Foi partindo do mínimo de informação a respeito do fato estudado, ou o resumo máximo da história que se conta – a morte de dois irmãos, vindos do interior, na linha do trem que depois se tornaram santos populares - que iniciamos o complexo trabalho de reordenar o caos acontecimental do passado, com que nos deparamos em documentos escritos e fontes orais, com os relatos, os testemunhos, enfim, o discurso² de como esse fato “simples” causou reflexos e consequências significativas no emaranhado das relações e significados sociais.

Acreditamos que o trabalho do historiador, ao deter-se em refazer uma trama urdida no passado, é de confrontar as versões, divergentes ou concordes, que descrevem como tal acontecimento se deu; lembrando, todavia, que esses testemunhos da história são produzidos

por sujeitos históricos reais, com sentimentos, interesses e desejos nem sempre iguais, que fazem desses relatos produtos sempre subjetivos e imparciais.

A disciplina histórica não tem por objetivo celebrar tal ou tal memória particular ou ressuscitar o que se passou, mas tornar compreensíveis, em toda a sua complexidade, as relações que unem ou dividem os homens e as mulheres, os diversos grupos sociais, os governantes e os governados... sem apagar nenhuma de suas asperezas.” (BOUTIER; JULIA, 1998, p. 53)

Recontaremos então a história dos Dois Irmãos de Parnaíba, mas não como a história consensual e cediça que parece existir na história sintética que ilustramos o início deste tópico, mas partindo dela, usando-a como matéria-prima, para aproveitar os elementos que no confronto das versões se mostraram divergentes, sobressalentes, desarmônicos e através desses contar como a história foi contada, pois, como ensina o professor Durval M.de Albuquerque Jr., em História: “O historiador conta uma história, narra; (...) O que se chama de evidência é fruto das perguntas que se faz ao documento e ao fato, que ao ser problematizado pelo historiador transforma-se, em larga medida, em sua criação. (ALBUQUERQUE JUNIOR In BRANCO ; PORTOCARRERO, 2000, p.122).

Recriaremos, recontaremos essa história não objetivando produzir uma versão final e verdadeira dos fatos, pois sabemos não ser possível preencher todas as lacunas dessa trama; há uma margem irrecuperável no passado que o historiador, a despeito da abundância e da qualidade das fontes, não consegue transpor.

“O trabalho do historiador não tem mais como resultado final a apresentação de um objeto desvelado em todos os seus contornos sedutores. Ele torna-se o trabalho paciente de desmontagem, apresentando no final a dispersão das peças que entraram na composição do engenho histórico”. (ALBUQUERQUE JÚNIOR, In BRANCO; PORTOCARRERO, 2000, p. 122).

Não procederemos no sentido de apresentar a história como um resumo factual, um máximo denominador comum mais próximo do que “realmente aconteceu”, com fatos coerentes e seguros; buscaremos sim evidenciar como a história sobre os Dois Irmãos foi montada, arquitetada, construída, enquanto discurso produzido em um incessante jogo de disputa pela memória e pelos significados sociais. Pois concordamos com Durval Albuquerque, que estabelece que: “(...) O trabalho do historiador é insuflar nova vida aos relatos que nos dizem o que era passado, através do uso da imaginação, da nossa capacidade poética de retramar o que está tramado, redizer o que está dito (...)”, (ALBUQUERQUE JÚNIOR. In BRANCO e PORTOCARRERO, 2000, p. 122)

De acordo com o recorte espacial e temporal de nossa pesquisa, o que procuraremos responder nesse capítulo é qual a repercussão do fato estudado para a sociedade parnaibana na década de 1940? E como já demonstramos, a sociedade da época estava estruturada em termos econômico, social e cultural diferenciados, o que delimita a pergunta anterior à seguinte questão: qual a repercussão do acontecido para a elite e para a classe dominada de Parnaíba? De que forma o fato foi interpretado e representado por esses dois grupos sociais?

Responderemos essas dúvidas da única forma possível de se construir em História um conhecimento do passado: através dos registros históricos, que contemporâneos aos fatos ou não, ajudam na construção do objeto de nosso estudo.

A respeito da relação entre o historiador e os fatos históricos, acessíveis apenas através das fontes, Carr afirma que: “Sem estes fatos, o historiador é privado de suas raízes, torna-se estéril; sem o seu historiador, os fatos são privados do seu significado e tornam-se uma coisa morta”, (CARR, 1986, p.54).

Começemos pela elite.

A sociedade parnaibana, apesar de no início do século vinte ter possuído uma vigorosa imprensa escrita e ainda cultivar o refinamento cultural e intelectual desses tempos, em 1940 quase não existiam jornais produzidos na própria cidade.

A fonte mais acessível, como veículo de comunicação escrito, é o anuário Almanaque da Parnaíba, editado pela primeira vez em 1924 e que por décadas expressou os valores e as ideologias da elite parnaibana.

Não encontramos, como já esperávamos, nenhuma menção aos Dois Irmãos nos Almanques da Parnaíba escritos durante a década de 1940 e nem tivemos informação sobre qualquer artigo ou nota em edições em décadas posteriores, quando o periódico havia mudado de linha editorial.

Já esperávamos não encontrar, pois sabíamos que o almanaque na década de 1940, estava comprometido com a exaltação dos valores de uma minoria “rica e moderna”, que não deixava espaço para que o lado “pobre e atrasado” maculasse a imagem opulenta e pomposa que se construía. A imagem que se procurava retratar nas páginas do almanaque, do presente para a posteridade, era através do paradigma da história monumental, de que fala Nietzsche. A idéia dessa elite era de excluir, segregar, preterir os indesejáveis, a população que estava fora do padrão idealizado de imponência da imagem da cidade e para isso usava os mecanismos práticos e discursivos.

No plano das ações práticas eram usadas as medidas político institucionais, através do poder público com a incumbência mor de intervir no espaço público.

Maria Mafalda B. de Araújo, analisando o sesquicentenário da formação urbana de Teresina, explica que, muitas vezes, o Município age para livrar a cidade de elementos nocivos á saúde, á ordem, aos bons costumes, definindo assim o espaço e o uso da cidade em seus mais diferentes níveis (ARAÚJO, 2004, p.32)

No plano ideologizante, plano do discurso, a segregação às camadas populares, diversas eram as estratégias que produziam o esquecimento e o silêncio histórico desse grupo, e esses mecanismos também atuavam com igual eficiência em negar-lhes o sentimento de pertencimento à cidade. Pudemos constatar, analisando os relatos da elite sobre a época, a característica de um sutil dispositivo de segregação, na persistência dos cronistas em usar o termo “cidade ” referindo-se apenas às áreas do território municipal com certo grau de urbanização, como se os bairros suburbanos não fizessem parte do mesmo.

Dessa forma, não encontramos nem um relato ou alusão aos Dois Irmãos por parte da elite parnaibana, na década de 1940, no Almanaque da Parnaíba, e concluímos que o acidente e a divinização dos dois rapazes foram ignorados da memória daquela elite porque iam contra a imagem da cidade moderna e progressista que se construía. O Almanaque da Parnaíba, que não era uma publicação de cunho jornalístico, mas um veículo de divulgação da ideologia dos dominadores, não viu importância nesse evento.

Na década de 1940 a cidade ainda não dispunha daquilo que podemos chamar de indústria cultural de massa³, que permitisse a intensa circulação dos valores e concepções entre a cultura de elite e a cultura popular, mas o exemplo citado mostra que havia uma interação entre as duas. É possível que essa representação da cidade, compartilhada pelas duas culturas, faça parte de um conjunto maior de atribuição de sentidos à realidade social, ligado ao projeto da modernidade.

O que podemos afirmar é que para parte da classe popular de Parnaíba, após outubro de 1942, o acontecimento trágico não passou despercebido; longe disso, a morte dos dois irmãos retirantes ganhou significado que transcendeu os limites do que é comum e foi revestido por uma aura de sacralidade.

A morte brutal, naquele dia agourento, além de instigar a religiosidade das camadas populares da cidade, inspirou várias lendas, contadas, em sua grande maioria, de boca em boca, que atravessaram décadas e perpetuaram a história dos Dois Irmãos na memória de Parnaíba.

Com a divinização dos dois rapazes mortos tragicamente na linha férrea, o acontecimento foi revestido de caráter de fenômeno singular, pois para a população mais humilde não foram somente apenas dois jovens que morreram, mas dois santos milagrosos

que nasceram, acompanhados da emergência de uma história que fixasse o acontecimento em um quadro de referência espacial e temporal, para que fosse estabelecida uma identidade religiosa para o culto aos santos populares.

As fontes hemerográficas utilizadas em nosso estudo são um livro de cordel e um livro documental, ambas as obras com o título “História dos dois irmãos milagrosos de Parnaíba”. Os depoimentos orais foram coletados de familiares dos Dois Irmãos, de devotos dos dois santos e de pessoas que não eram nem parentes e nem devotos, mas que podiam contribuir com a pesquisa.

O livreto de cordel foi entregue a nós pelos familiares dos Dois Irmãos quando coletávamos seus depoimentos. O livreto se apresenta da forma clássica, em sextilhas, isto é, em estrofes de seis versos ou linhas, e tem 17 páginas de texto narrativo.

A capa colorida traz duas fotos, uma da capela dos Dois Irmãos no cemitério da Rua Tabajara e outra de uma locomotiva de trem. Abaixo do título há a data do acidente (mês e ano) e o nome do autor, esta última sendo a única informação com fonte diferente do título e do subtítulo, que vem em *Times New Roman*, caixa alta.

O autor seria Manoel Texeira e, segundo familiares, teria escrito o livro à época do acidente. Não obtivemos qualquer informação sobre um poeta com esse nome durante a pesquisa, mas observando o livreto chegamos à conclusão que ele não foi escrito à época do acontecimento.

O livreto original esgotou e o que nos foi entregue é uma cópia do original, em que foi acrescentada uma capa nova e informações na última página. O livreto reeditado traz as datas de falecimento dos pais dos santos populares, já que a história é contada quando os pais dos Dois Irmãos ainda estavam vivos.

O livreto, que conta a história da morte dos Dois Irmãos e alguns de seus milagres, afirma: “Leitores estes dois túmulos / Já são bem adiantados / Cruz, pé, mão e coração / Estão lá depositados / Tem pra mais de três mil luzes / Quando é dia de finados”, (TEXEIRA, s/d, p13.).

As luzes que já são “mais de três mil” significam velas que são acessas para a alma dos falecidos e, por mais que o “autor” estivesse usando figura de linguagem, o momento retratado no cordel é de quando o culto já está bem consolidado. Como veremos mais à frente, a devoção foi se firmando e crescendo lentamente, aos poucos, sendo muito difícil crer que ainda em 1942, ou quatro dias após o acidente, o livro tenha sido escrito.

O cordel, assim, poderia ter sido escrito a partir de 1943, já que o texto se refere ao dia dos finados para falar da devoção popular, e antes de 23 de abril de 1953, data de falecimento do pai dos santos populares.

Os familiares não conseguiram precisar quando o cordel foi reimpresso, apesar de ter sido iniciativa dos próprios. Segundo contaram, a cópia foi feita quando Dona Júlia Andrade ainda estava viva, ou seja, antes de 27 de setembro de 1981.

Procuramos no endereço e ligamos para o número que parece no verso do cordel, procuramos pelo endereço e pelo número de telefone da gráfica em que o livro foi reimpresso e não existia mais a gráfica no endereço nem no número do telefone.

Os familiares afirmam que não modificaram o texto original, exceto as informações pós-textuais de que já nos referimos. Os familiares em questão são duas senhoras: dona Carminha, 66 anos em 2010, sobrinha dos Dois Irmãos e zeladora da capela deles, e dona Josefa, cuja idade não conseguimos descobrir e nem nos revelou, irmã dos Dois Irmãos e mãe de dona Carminha.

Os familiares são a principal fonte, por fornecerem os relatos mais precisos e pormenorizados sobre a história e por serem os “responsáveis” pelos assuntos ligados ao culto, como o pagamento de promessas.

Os familiares participaram diretamente na elaboração do livro documental de 44 páginas, escrito entre 1997 e 1998 e lançado em 1998, por José Alves Fortes Filho, jornalista e escritor, e pelo ex-prefeito de Luiz Correia, o professor Antônio de Pádua. O livro, que possui uma capa bem semelhante a do cordel, foi encomendado pelo então governador Mão Santa que, em ano eleitoral, pleiteava à reeleição e decidiu atender os “insistentes e justos pedidos” dos devotos ao Governador para que o livro fosse escrito “no sentido de registrar para a posteridade” a história dos dois santos (FORTES FILHO; LIMA, 1998, p.6).

O livro, igualmente à estrutura do cordel, narra a história da morte dos Dois Irmãos e seus posteriores milagres, só que este, com ênfase nos testemunhos dos milagres.

A obra é claramente uma manipulação demagógica do sentimento religioso, não só pela propaganda eleitoreira de alguns políticos, mas por expressar a tentativa de conferir uma legitimação à essa manifestação religiosa popular através da associação à figuras sociais proeminentes: “Muitas personalidades do mundo político, empresarial e administrativo, assim como médicos, professores, advogados, engenheiros, e outros profissionais liberais visitam com frequência a capela dos Dois Irmãos, em ato de fé e graça”, (FORTES FILHO; LIMA, 1998, p.18).

No início da pesquisa, tentamos obter depoimentos com pessoas que presenciaram o período estudado mais de perto, que tivessem convivido com a família, que tivessem conhecido os Dois Irmãos ou assistido ao dia do acidente ou ainda tivessem conhecimento de alguém que atendesse a esses requisitos. Não encontramos.

Procuramos pela Guarita, onde a família dos Santos ficou quando chegou à cidade; no Catanduvas, onde ocorreu o acidente; na vizinhança do cemitério da Tabajara, conversando com moradores mais antigos, mas não encontramos nada que acrescentasse à pesquisa: a história estava envolta em brumas e reticências misteriosas.

Durante a coleta de informações orais, ainda no processo de levantamento das fontes, notamos que existe entre os devotos e as pessoas em geral, um grande desconhecimento, mesmo entre os ‘mais’ devotos, sobre os dois santos.

Apesar de haver várias pequenas discordâncias nessas histórias, as pessoas contam sempre a história da mesma forma, repetindo e enfatizando os mesmos pontos. Outro aspecto que chamou nossa atenção é a forma lendária que aparece em muitas histórias contadas, com uma localização temporal do evento indefinida, com a data atribuída com fórmulas do tipo “há muito tempo atrás” e narrativas em que o narrador parece contar uma história que não sabe se aconteceu mesmo, mas que no entanto não duvida que sim.

A história que recontaremos é, portanto, fragmentada, intrigante e cheia de vazios e silêncios. Notamos que esses vazios verificados, não só nas conversas com os devotos e os populares, mas também com os familiares e nos textos escritos, não aparecem por acaso ou coincidência, eles tem um motivo, fazem parte de uma mesma trama:

Se pensarmos o passado como uma renda, permanentemente retrabalhada, devemos lembrar que não são apenas as linhas, laços e nós, por mais coloridos que sejam, que dão forma ao desenho projetado, são, justamente, os buracos, os vazios, as ausências, que são responsáveis por fazer aparecer com mais nitidez o que se pretendia fazer (ALBUQUERQUE JUNIOR In BRANCO; PORTOCARRERO, 2000, p.123).

NOTAS.

1. Mesmo o fato histórico dito simples é complexo e possui uma quantidade de laços com o conjunto da realidade social, atual e passada. (SCHAFF, 1986, p.250)
2. Usamos a palavra discurso nos referindo tanto aos depoimentos orais quanto aos textos escritos, pois para Bakthin, segundo Fiorin,(...) “o real apresenta-se para nós sempre semioticamente, ou seja, linguisticamente(...)Não há nenhum objeto que não apareça cercado, envolto, embebido em discursos”.
3. Para uma discussão sobre cultura de massa cf. COELHO, Teixeira. **O que é indústria cultural?** ed. Brasiliense. 35 ed. 1980. (Coleção Primeiros Passos).

2.3. CRUZANDO AS VERSÕES

As fontes serão analisadas a partir de um ponto em comum entre as diferentes versões, isto é, a estrutura narrativa dividida em dois eixos temáticos: o relato histórico, que conta da saída da família Andrade do estado do Ceará até o atropelamento em Parnaíba, estrutura predominante no cordel e nos relatos orais; e o relato religioso, que focaliza os milagres, as aparições, a devoção do povo, o lado religioso, mais presente no livro documental.

As controvérsias aparecem no relato de cunho histórico e principalmente quando a narrativa aborda os milagres e aparições.

A história começa com a viagem da família Andrade de Uberetama à cidade de Parnaíba, em 1942. A versão do livro, escrito em 1998, atribui o motivo a “uma devastadora seca (que) castigava a terra e a população do Ceará, no ano de 1942”. (FORTES FILHO; LIMA 1998, p.7).

Dona Josefa, irmã dos Dois Irmãos, era criança e relembra o principal motivo que levou a família a se mudar de sua terra natal: “O pessoal falava muito que ia haver uma seca, né, e houve mesmo. A seca que ia secar tudo... Até o rio ia secar. Interior a gente houve muito isso, e só ia ficar água no Rio Parnaíba”, (ANDRADE, 2010).

Porém, o cordelista não chega a falar explicitamente em seca, diz apenas que seu Antônio: “Combinou com sua esposa / E com seus filhos também / Vamos procurar um canto / Aqui não estamos bem”, (TEXEIRA, s/d, p.2).

Realmente, no ano de 1942 o estado do Ceará registra em sua história uma seca que castigou várias cidades cearenses e obrigou a família Andrade, assim como muitas outras famílias, a buscar regiões menos inóspitas. “Enquanto isso, ocorria a seca de 1942, castigando cearenses. Como sempre, a miséria e a morte se confrontaram com os sonhos de abundância, riqueza e água (...)”, (LIMA, 2003, p.3).

O cordel em alguns pontos não discorda da versão do livro e dos depoimentos orais, mas apresenta informações sintetizadas ou expressas de maneira mais poética, o que não significa criar fatos que não ocorreram, pelo argumento de se tratar de uma obra de arte¹.

Podemos tomar como exemplo disto quando o cordel afirma que a decisão da viagem foi tomada por iniciativa do pai, em acordo com a família, informação ignorada no livro e enfatizada por Dona Josefa.

Mas há trechos em que o texto do cordel entra em total discrepância com as outras versões, principalmente com o relato oral, assaz prolixo e com detalhes que não aparecem no texto escrito.

É o caso de quando Dona Josefa sustenta que seu Antônio, chefe da família Andrade, já conhecia um pouco a cidade antes de se mudar com a família. Ela afirma que o pai tentou convencer o primogênito com as seguintes palavras: “Vamo simbora daqui, vamo dá uma viagem em Parnaíba, eu já conheço lá, ”meu pai já conhecia aqui, não muito, mas ele viajava muito quando era novo, viajou muito (...)”, (ANDRADE, 2010).

Já no livreto, o cordelista escreveu que seu Antônio “Ignorava a cidade / Pois não era conhecida”, (TEXEIRA, s/d. p.3). Apesar de não sabermos como o livreto foi escrito, o mais provável é que o poeta tenha usado depoimentos dos pais dos Dois Irmãos, que, como veremos adiante, foram os responsáveis por fazer o que hoje faz dona Carminha e dona Josefa: divulgar a história e presidir a relação dos devotos com os dois santos.

A história com que nos deparamos não é uma trama coesa e homogênea, devemos tentar entendê-la como uma colcha de retalhos, em que discursos fragmentados se amalgamam e se unem, buscando construir uma imagem. Essa construção é uma tentativa de montar uma imagem definitiva, sustentada por estratégias armadas para conciliar lembranças dispersas e discursos cristalizados. Isso porque “A história não tem “sentido”, o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente. Ao contrário, é inteligível e deve poder ser analisada em seus menores detalhes, mas segundo a inteligibilidade das lutas, das estratégias, das táticas”, (FOUCAULT, 1979, p.5).

Na fala de dona Josefa percebe-se o esforço no sentido de contar a história misturando suas memórias particulares ao enredo maior, rememorado com o auxílio de nomes de lugares, pessoas, palavras que conduzem à seqüência narrativa.

Quando pedimos que recordasse o trajeto da viagem, ela tenta lembrar os nomes de algumas cidades para organizar as memórias, associando os fatos que pretende lembrar às cidades.

O fato de não se lembrar de coisas que não fazem parte da história, mas do contexto da época, algumas coisas simples, que deveriam ser marcantes, como lembrar se utilizaram algum transporte na viagem para Parnaíba, ou lembrar-se da impressão que a cidade causou à primeira vez que foi vista, e lembrar-se de informações menos prováveis de interessar uma garota que saiu do interior e conheceu a cidade grande, como lembrar o dia da semana em que chegaram, aponta para aquilo que falamos sobre a constituição do depoimento oral: boa parte das lembranças mencionadas parecem ser construções feitas a partir de relatos de terceiros.

Dona Josefa parece demonstrar dificuldade em lembrar-se daquela época em que chegaram a Parnaíba: “Eu num sei bem, não, nesse tempo eu era pequena ainda, num entendia...eu...eu num entendia bem as coi...mas aí meu pai dizia que nós passemos quase um mês de viagem pra chegar aqui, já pensou”, (ANDRADE, 2010).

Observamos que quando ela não consegue lembrar de determinados fatos ou sempre que esquece de algo, e logo em seguida tenta lembrar, ela evoca a figura do pai, e assim consegue prosseguir contando a história. Não conseguimos visualizar dona Josefa contando uma história que ela mesma formulou, mas uma história que foi contada a ela.

Quando fazemos alguma pergunta sobre algo que não faz parte do repertório de relatos que está planejado para ser contado, as respostas são evasivas, reticentes.

Dona Josefa lembra a admiração da família (menos para o viajado seu Antônio) ao ter visto a máquina do trem, antes de chegarem à Parnaíba, mas não fala quase nada sobre quando se depararam com a então moderna Parnaíba de 1942. O episódio relatado seria uma lembrança ou uma história que lhe contaram?

Quando indagada sobre como era a região da Guarita quando a família esteve instalada nesse local, dona Josefa não consegue lembrar muito bem. Quando o enredo alcança a instalação dos Andrades na nova cidade tanto ela quanto dona Carminha não esquecem de informar que “nesse tempo existia a guarita mesmo”, se referindo à torre usada pelo operador da linha de ferro como abrigo e depósito de equipamentos e que deu nome ao local.

O que não é dito é a fama que o local possuía, ou melhor, a “má” fama, já que na década de 1940, a Guarita ficou conhecida pelo comércio e pelos prostíbulos que ali funcionavam.

“Em torno da guarita surgiram casas de atendimento aos habitantes daquele lugar, formando o complexo comercial onde se localizam vários cortiços, os populares cabarés (...). Que faziam atendimento noturno e eram palco de muitas complicações passionais e até criminosas (...) (RIBEIRO, 2003, p.7)

Isso talvez explique alguns silêncios.

Uma das lacunas dessa história está na obscura estada dos Dois Irmãos na cidade. O que teria ocorrido no ínterim entre a chegada e a morte? Os documentos escritos não dizem nada a respeito. Dona Josefa diz que ninguém os viu, apenas as pessoas da família que cedeu a casa para que os Andrades ficassem logo após terem chegado a Parnaíba. Dona Carminha, perguntada por que quase ninguém viu os Dois Irmãos em Parnaíba, disse que eles eram muito caseiros e não gostavam de sair.

Em todas as versões há, depois da chegada em Parnaíba, um salto na sequência narrativa que “pula” até o dia do acidente, e a partir daí as versões divergem muito. O relato mais antigo afirma que os jovens saíram para dar um passeio, e no discurso da família, reafirmando no livro, os Dois Irmãos foram até o campo de aviação à procura de trabalho.

Os horários dos fatos daquele dia trágico também colocam questões que parecem ser irrelevantes, mas não são se comparados aos supostos motivos que tirou os Dois Irmãos de casa e os levou à morte.

Dona Josefa diz que eles saíram muito cedo de casa, por volta das cinco da manhã, e que o acidente ocorreu, conforme noticiaram à família, às nove horas. O local do acidente fica a uns 3 km da antiga Central da Estação de trem, e boa parte do percurso da Guarita à Central da Estação e de lá até o antigo campo de aviação é em linha reta, e os rapazes, quando saíram de casa, não conheciam a cidade, seguindo pela linha férrea para chegar até o campo de aviação. Se considerarmos a hora da saída de casa às cinco e a hora do acidente às nove, temos um longo intervalo de tempo para percorrer a distância, sendo que o atropelamento teria ocorrido antes que os jovens chegassem ao campo de aviação.

A questão é: por que demoraram cerca de quatro horas para fazer um percurso tão curto?

Como dissemos, o caminho que supostamente foi usado, da Guarita até onde aconteceu o acidente, no bairro Catanduvás, próximo ao atual aeroporto, praticamente, não tem curvas.

Andar por sob os trilhos, como nossos entrevistados afirmaram, era uma prática comum, usada para percorrer as regiões suburbanas e não urbanizadas da cidade, em décadas posteriores a 1940.

Dona Odete, moradora do bairro São Francisco da Guarita há mais de quarenta anos, fala-nos de uma novena em uma capela de São Judas Tadeu que ficava na região do Catanduvás e conta que para chegar lá ia por cima da linha do trem: “Todo mês tinha o festejo, aí quando eu ia mais meus menino, nós ia por cima da linha do trem pra passar por lá (...). Nesse tempo o mato era fechado. O aeroporto era só uma coisinha”, (AZEVEDO, 2010).

Segundo Dona Josefa, os irmãos disseram ao pai que se arranjasse o serviço só voltariam para casa à tarde, se não arranjasse voltariam logo. O único horário que aparece no cordel é o de 9h, como sendo a hora em que os corpos foram mandados para a delegacia, ou seja, nessa versão o acidente ocorreu antes das nove. O horário de nove horas para o momento do acidente é aceito pela família porque, segundo afirmou, este era o horário em que

o avião Moreninho pousava no campo de aviação e o avião teria sobrevoado o local do acidente no momento da colisão do trem com os Dois Irmãos.

Não podemos estabelecer qual das versões condiz com a verdade, a versão do passeio ou a do trabalho, e nem afirmar com segurança o horário do acidente.

Restam-nos perguntas que dificilmente serão respondidas: o que os dois santos faziam na linha do trem quando foram mortos? Qual o horário da morte? O que aconteceu no momento do acidente, quais as circunstâncias do momento do acidente?

Como deixamos claro, esses vazios não são aleatórios. Também anunciamos que existiriam perguntas que não poderiam ser respondidas, mas a maneira sistemática que os silêncios são reproduzidos nas diferentes versões relaciona-se com as crenças religiosas envolvidas nessa prática religiosa.

Na história, um dos motivos que teria levado ao atropelamento estaria no avião Moreninho, que sobrevoava as imediações do Catanduvás, próximo ao campo de aviação.

Na década de 40, o mundo vivia o caos da grande guerra, o litoral piauiense era detentor de um pequeno porto aéreo na antiga Rosápolis, além de um campo de pouso no Catanduvás (...) Nessa mesma época, foi fundada, a 23 de setembro, o Aeroclube de Parnaíba, registrado no Ministério da Aeronáutica e que, através do Aeroclube Brasileiro, doou, para nosso acervo, os aviões “Moreninha”, “Alfredo Gomes”, “Rangel Pestana” e “Miguel Couto”, em alhures, já tramitavam entre os estudos do citado a ampliação do campo (...) (O PIAGUI, 2008, p.12).

A campanha pela criação do Aeroclube de Parnaíba começou em 1940, através da rádio Educadora e contou com o apoio do comércio e da prefeitura. Encontramos a seguinte informação sobre a aviação da cidade na década de 1940: “O Aeroclube de Parnaíba, cuja fundação e evolução já nos referimos em páginas anteriores, ofereceu ao Brasil, no dia 25 de Dezembro de 1942, a primeira turma de aviadores civis que se brevetaram no Piauí”(ALMANAQUE DA PARNAÍBA, 1943, p.192- 193).

Se não pudemos confirmar que o avião Moreninho possuía um itinerário e horários fixos que colocassem o avião na cena da tragédia, a hipótese de que um avião sobrevoasse as adjacências do campo de aviação Santos Dumont é bem plausível, sabendo que ali funcionava um aeroclube, que poucos meses após a tragédia formou uma turma de aviadores civis.

Além de que a ampliação de campo de pouso também aparece no discurso da família quando afirma que os mártires da linha férrea saíram para trabalhar capinando o campo de aviação.

O livreto de cordel, entretanto explica que os Dois Irmãos não ouviram o trem se aproximando porque naquela época: “Um vento forte soprava / No norte do Piauí / Tudo ali incomodava / Que o arvoredo mais forte / Pelo o vento revirava” (TEXEIRA, s/d p, 03).

A história contada pelos familiares também contempla essa argumentação e diz que o barulho causado pelo vento e pelo avião “causaram” a tragédia.

Nos depoimentos informais das pessoas que conhecem a história, a explicação do vento é mais freqüente que a do avião e ainda há aqueles que dizem que os mártires eram surdos, o que a família nega, com certo repúdio.

Dona Ritinha, moradora do bairro São Francisco há mais de sessenta anos, acredita que o vento fosse motivo suficiente pra que os dois retirantes cearenses não escutassem a locomotiva do trem: “Ó, antigamente, agora o vento tá assim parado, num tá mais como antigamente, não. Mas antigamente aqui ventava tanto que você achava que o vento ia arrancar o telhado das casa, agora não, agora é diferente”, (SOUSA, 2010).

Um fato nos coloca no limite entre o histórico e o lendário, entre a versão do cordel e os depoimentos mais recentes dos familiares.

Os parentes dos santos que contam a história dos Dois Irmãos costumam contar que no momento do acidente, segundo testemunhas, Raimundo, o mais velho, ao perceber que o trem havia pego o irmão, que caminhava atrás de Raimundo, tentou retirar Francisco debaixo da máquina, o que lhe custou a vida. Raimundo não teria morrido de imediato, só vindo a óbito momentos depois, na Santa Casa de Misericórdia.

Esse trecho da história é totalmente divergente dos textos do cordel e do livro. O livro e o cordel não dão qualquer indicação de que um dos jovens tivesse sobrevivido ao atropelamento.

Ato contínuo, foram atropelados, violentamente, e tiveram os corpos esmagados, ao ponto de não serem reconhecidos. Nem mesmo pelas características das roupas, visto serem novos em Parnaíba. O pessoal que trabalhava no pequeno aeroporto quase nada pôde fazer, considerando os estado em que ficaram os corpos dos Dois Irmãos” (FORTES FILHO;LIMA 1998, p.11)

Porém, no texto do cordel, nota-se que Raimundo ainda pôde perceber que a morte escolheu aquele funesto dia para que o metálico anjo da morte os surpreendesse terrivelmente: “O trem pegou os rapazes / Que em pedaços deixou / Dando um sinal de alarme / O maquinista buzinou / Raimundo ante da morte/ Em nome de Deus falou”, (TEXEIRA, s/d, p.05).

Seu Joaquim trabalhou 34 anos na Estrada de Ferro, como contínuo, graxeiro, vigilante, etc, e diz que é muito improvável que alguém sobrevivesse a um acidente em que a máquina do trem pegasse uma pessoa de cheio, como foi o caso dos Dois Irmãos: “Ele podia sobreviver se fosse uma coisa maneira, mas se fosse uma coisa pesada ele tinha que morrer, né? Porque o trem é uma coisa pesada, né?”, (COSTA, 2010).

A partir da morte dos jovens a história vai perdendo de sua narrativa os elementos históricos e vai se tornando mais generalista nas informações.

O maquinista do trem Maroquinha, ou Maria Fumaça, Manoel do Bonde, é um dos personagens históricos e aparece na história como alguém que teve a infelicidade de pilotar a máquina que matou os rapazes.

Na versão escrita e nos depoimentos da família não há uma imputação de culpa ao maquinista, apesar de que, segundo a família disse, ele esteve preso pelo acidente por um período de tempo e em circunstâncias desconhecidas.

Depois da morte nos trilhos a história dos dois santos populares torna-se bastante confusa e o depoimento da família diverge não só em relação ao que está escrito, mas também quanto ao que já foi dito.

Os corpos foram enterrados na tarde do mesmo dia como indigentes, no cemitério São Sebastião, um recém-criado cemitério da cidade.

Como a família ficou sabendo da morte? Há algumas versões.

De acordo com o cordel, seu Antônio escutou comentários de que o trem havia matado dois desconhecidos e, temeroso que fossem seus filhos, saiu em direção, até chegar à Estação Central de trem, onde soube que os jovens mortos eram seus filhos. Após a notícia, voltou para casa e informou à família.

A versão de Dona Josefa, no dia de nossa entrevista, não é muito diferente da história da notícia da morte à família que o cordelista nos oferece.

Segundo Dona Josefa, por volta das dezessete horas, dezessete e trinta, os comentários sobre o acidente chegaram à região da Guarita. Então, a família se reuniu, foi até próximo o campo de aviação, onde havia uma multidão e foi-lhes informado da morte de seus entes. No outro dia foram ao Catanduvás e receberam alguns objetos pessoais dos rapazes, que fizeram com que a família tivesse certeza de que os mortos eram Raimundo e Francisco, fato que ainda não haviam aceitado. Outra versão é a do livro escrito em 1998. O relato que segue é atribuído à dona Carminha:

(...) eles, no dia seguinte ao desastre, por volta das 11 horas da manhã, apareceram em forma de pomba para a mãe deles, dona Júlia, e ficaram nas proximidades da casa. Somente por volta das 15 horas, eles surgiram em sua forma original, para a grande alegria e surpresa de Dona Júlia, que não sabia mais onde procurar os filhos, desaparecidos misteriosamente desde o dia anterior. (LIMA; FORTES FILHO, 1998, p.12-13)

A versão do livro, apesar de entrar em contradição com a história contada na entrevista, é confirmada pela família, através de dona Carminha, em que consistiria o relato citado acima.

O livro foi escrito em uma época em que os devotos e Dona Carminha organizavam a reforma e a ampliação da capela que fica no cemitério São Sebastião e que concentra a devoção aos santos.

O livro deve ser entendido em um contexto de popularização, propagação e legitimação do culto aos Dois Irmãos às camadas sociais que já conservavam intimidade com essa manifestação religiosa popular e, principalmente, às populações católicas que ainda não conheciam ou foram estimuladas a tais práticas religiosas.

Por isso a ênfase no aspecto religioso, nos milagres, a linguagem camuflada das pessoas mais simples, a associação do culto às pessoas proeminentes e a aproximação do culto popular às práticas oficiais da Igreja.

O contexto de produção do livro pode ter favorecido o surgimento ou o ressurgimento de uma versão mais religiosa para o relato do momento em que a família soube do acidente.

Os relatos sobre o lado religioso da história são muito mais imprecisos que a parte histórica. Não há informação de como o culto teve início e os milagres são descritos sem uma seqüência narrativa, como encontramos na exposição do acidente dos dois mártires, tanto nos registros escritos quanto na história oral.

Na versão oral e no cordel, os milagres são descritos sem a preocupação de provar que as graças realmente foram alcançadas, não há citação, ou com raras exceções há, de nomes de pessoas, lugares ou datas que possam levar o ouvinte a procurar apurar a veracidade do que é contado.

As exceções são mais encontradas no livro documental, que oferece endereços, nomes e números de telefone para que o leitor possa entrar em contato com as pessoas que estiverem relacionadas aos milagres dos Dois Irmãos.

Chegamos à conclusão que a história contada por dona Josefa e dona Carminha, esta última com certeza, não é delas.

É uma história da família, um patrimônio que foi transmitido e confiado às duas senhoras a tarefa de preservá-lo, divulgando-o. Dona Carminha nasceu anos após a divinização dos dois tios e Dona Josefa, sua mãe, parece que não consegue lembrar com clareza de boa parte da história que conta, ao que nos parece.

A história que nós ouvimos é uma construção, fruto da oralidade e do discurso oral escrito do cordel.

Dona Josefa interiorizou o discurso de seus pais e do cordel e passou a contar a história como se lembrasse dos fatos narrados, como se fossem suas memórias particulares, assim como Dona Carminha.

Não que elas afirmem que se lembrem da história ou que queiram que o ouvinte acredite nisso, mas é que elas cresceram ouvindo e contando a história de tal modo que a história faz parte de sua memória de uma forma que parece que elas vivenciaram aquele momento.

Isso pode ser percebido pela sequência narrativa utilizada pelas duas, com os mesmos silêncios, repetições e saltos no enredo e pela imprecisão ante as perguntas sobre fatos do contexto da época, mas que fazem parte da história.

Quando perguntamos algo que só é possível ser lembrado por quem vivenciou a situação e que não diz respeito à história dos Dois Irmãos especificamente, como por exemplo, como era a região da Guarita na época do acidente ou se a viagem do Ceará para o Piauí foi feita a pé, Dona Josefa não dá muita atenção à pergunta e logo retorna à narração da história dos irmãos divinizados.

O fato de a maioria das lembranças e dos relatos dos eventos anteriores à morte dos mártires estarem centralizados na figura do pai corrobora nossa suspeita de que a história é uma construção discursiva do cordel e da família, dos pais mais provavelmente.

Apesar de não existir uma única história, as versões estão conectadas. Podemos concluir isso pela utilização de elementos em diferentes versões em que não é possível definir os liames e os laços que foram tecidos, mas nota-se uma relação entre as versões, por exemplo, podemos relacionar o ato heróico de Raimundo tentando salvar o irmão no discurso oral ao clamor ante a morte descrito no cordel, assim como podemos imaginar que quando os autores do livro afirmam “que nem mesmo pelas roupas os corpos dos Dois Irmãos poderiam ser reconhecidos”, (FORTESFILHO; LIMA, 1998, p.11), estejam se posicionando sobre a versão dos objetos pessoais e a notícia da morte à família.

As divergências devem ser entendidas pela própria necessidade da seleção e organização de fatos e lembranças, de preservar os silêncios e de reforçar outros acontecimentos inerentes à própria história e ao contexto em que a história é contada.

Porém, o respeito pela estrutura narrativa nas versões dividindo a história em um relato histórico e um relato religioso tem haver com a concepção que define o tipo de narrativa da história dos Dois Irmãos.

A história que contamos envolve história e religião, em que um evento histórico (a morte de dois jovens) foi explicado de maneira sobrenatural, religiosa por parte da população (divinação) fazendo com que a morte dos dois jovens fosse resultado da intervenção divina e não um acidente fatídico.

A história pode ser classificada como lenda religiosa, por possuir as características que a colocam como lenda², enquanto manifestação da literatura oral, e religiosa, pela temática e conteúdo da narrativa.

A história dos Dois Irmãos classificada como lenda religiosa, que pode ser localizada no espaço e no tempo e mesmo assim possuir o elemento maravilhoso em sua narrativa é melhor entendida quando relacionamo-la ao culto e às crenças religiosas da devoção aos santos populares.

Então veremos o que leva à predominância do relato histórico sobre o relato religioso na história dos Dois Irmãos. Veremos também que a estrutura da narrativa lendária religiosa desse tipo de fenômeno religioso, isto é, a divinização de leigos após uma morte violenta, cruel ou martirizante, está intimamente ligada à concepção religiosa de mundo e que tais crenças não são harmoniosas, compatíveis com o conceito de História.

NOTAS.

1. “Importante, assinalar, desde logo, que os nossos poetas populares, são em geral, exatos no que se refere às informações principais”. LOPES, José de Ribamar (org) **Literatura de cordel: Antologia** 2ª ed. Fortaleza: BNB 1983 p.40
2. “Lenda: episódio heróico ou sentimental com elemento maravilhoso ou sobre-humano, transmitido e conservado na tradição oral popular, localizável no espaço e no tempo. De origem letrada, lenda, *legenda*, *legere* possui características de localização geográfica e pequena deformação. Liga-se a um local, como processo etiológico de informação, ou á vida de um herói, sendo parte e não todo biográfico ou temático.” CASCUDO. Luis da C. **Dicionário do folclore brasileiro**. 11ª ed. São Paulo: Global, 2001.

3. A DIVINIZAÇÃO E A HISTÓRIA

3.1. RELIGIÃO POPULAR: DEFINIÇÕES TEÓRICAS

A concepção de religião popular usada neste trabalho só pode ser entendida quando se compreende a produção intelectual, artística e material dividida entre uma cultura popular e uma cultura erudita.

A negação de que a produção cultural da sociedade é dividida por essas duas dimensões, contendo cada uma, uma visão de mundo diferente, diferenças que as distingue uma da outra, seria a negação da existência do Folclore¹ e, portanto, a negação do objeto de nosso estudo.

A definição daquilo que se chama de Folclore ocorreu na Europa, em meados do século XIX, no contexto de formação das nações européias, quando só então a cultura popular passou a figurar como objeto de interesse das classes letradas e eruditas e estava diretamente relacionada a conceitos emergentes de civilização e cultura discutidos pelo iluminismo.

A instituição do folclore foi uma criação de um grupo de intelectuais alemães, cuja liderança esteve à frente o filósofo Herder e os irmãos Grim (BURKE, 1989).

Portanto, desde seu surgimento, enquanto discurso, o folclore esteve relacionado à cultura erudita.

Influenciado pelo movimento romântico, a cultura popular era tida como detentora das qualidades que melhor exprimiam os valores de uma sociedade que procurava alimentar sua nacionalidade pelo que era genuinamente nacional.

Assim, o estudo do folclore desenvolveu-se sob a égide de que a cultura popular, diga-se “camponesa”, essencialmente rural- expressava os valores mais puros, identitários de uma coletividade, não corrompidos pela intensa urbanização e industrialização do período. Surgia a crença em uma total separação das culturas, em que o popular é aquilo que é feito pelo povo e os bens da cultura erudita pertencem apenas às elites.

Todavia, esse pressuposto, cujos muitos trabalhos produzidos sob este paradigma influenciaram as Ciências Sociais e continuam a influenciar, tem sido alvo de constantes críticas contra aquilo que os defensores de uma nova abordagem do Folclore apontam como uma visão reducionista de cultura, vista como fechada sobre si mesma.

A moderna antropologia e a sociologia hodierna comungam da convicção de que o Folclore não é nem poderia ser visto do mesmo modo de quando foi inventado já que ele possui mecanismos internos de auto-regulação às vicissitudes de uma sociedade moderna urbana cada vez mais racionalizada pela ciência e pela tecnologia.

Segundo Mello:

“A cultura popular, por seu turno, antes da explosão urbanística da humanidade era fácil de identificar-se. Corresponhia a toda a cultura espontânea cultivada pelo povo, isto é, ligada à tradição oral, livre, profana, extravagante e coletiva. Atualmente, nos países industrializados e nos em via de desenvolvimento, a cultura popular compreende não apenas a tradição oral e a literatura oral, mas também a denominada cultura de massa [...]” (MELLO, 2007, p.177).

Sobre a cultura popular e a cultura de massa, Vila Nova acrescenta que a cultura de massa “do mesmo modo que a cultura popular não se confina a uma única subcultura, mas ao contrário daquela, não perpassa todas as subculturas. Enquanto a cultura popular está ligada àquelas subculturas nas quais a permanência de padrões tradicionais é mais forte” (VILA NOVA, 2008, p.64).

Peter Burke, em palestra sobre culturas populares e cultura de elite, afirma ser impossível falarmos de homogeneidade cultural, quando falamos de culturas numerosas e, portanto, complexas, como a cultura inglesa, francesa, ou a brasileira, pois há variações, chamadas subculturas, pelos sociólogos (BURKE, 1997 p.35).

“A cultura popular não é homogênea, possui variações regionais, variações segundo a ocupação da pessoa. A Cultura do camponês não é a mesma que a do artesão; a cultura do camponês criador de gado não é a mesma do camponês que se dedica à agricultura.” (1997, p.4).

Burke prefere tratar a cultura popular com o termo no plural, “culturas populares”, devido a essas variações mencionadas.

Alguns autores, por sua vez, preferem usar o termo “cultura do povo” ao invés do tradicional “cultura popular”, definindo que nesta palavra há uma relação de dominação, efetuada pela cultura de massa, pela indústria cultural mais propriamente, de modo alienante e arbitrário, enquanto que aquela não é simplesmente pertencente ao povo, mas “do povo”, pois produzida “por” ele (CHAUÍ, 1994).

A discussão sobre cultura popular no Brasil que Marilena Chauí faz no livro *Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil* é bastante densa, com um conjunto de conceitos estabelecendo relações intrincadas que se interligam aprofundando as observações, mas que ao fim, acaba por definir a cultura popular de um ângulo de passividade e resignação ante às classes dominantes.

Esse é o tipo de pensamento sobre a cultura que considera a cultura popular como subalterna da classe dominante, que anula a capacidade própria de sentir e perceber o mundo

pelas camadas menos favorecidas economicamente e mal instruídas, que julga que todo produto cultural popular é resultado de uma imposição de cima para baixo, e que a classe dominada apenas reproduz/reaproveita a cultura erudita.

Hall não concorda que a cultura popular possa ser definida com aquilo que “o povo” fez ou faz, compreensão muito próxima da definição antropológica, que engloba a cultura, os valores, os costumes e mentalidades do povo (2003, p.241). Prefere conceber a cultura popular como algo em que:

“(..) o essencial em uma definição de cultura popular são as relações que colocam a cultura popular em um tensão contínua (de relacionamento, influência e antagonismo) com a cultura dominante. Trata-se de uma concepção de cultura que se polariza em torno dessa dialética cultural.(HALL, 2003, p.241).

Certeau, sobre a articulação elite/massa, questiona a idéia de que um fenômeno de massa se explique pela ação de uma elite, de que a multidão é por definição, passiva, arregimentada ou vítima, segundo interesse de seus “líderes”, e que esta idéia, muitas vezes pode ser ‘uma *evidência* do espírito e um procedimento normal da compreensão’. (CERTAU, 1995).

“Ele (o postulado) já estava presente nas nossas concepções da cultura, dos partidos políticos ou das estruturas sociais, ele dominava a “filosofia” implícita de estudos que não viam na cultura popular de outrora senão uma difusão e uma degradação das idéias transmitidas por investigadores ou círculos eruditos”. (1995, p.166).

Para nós, a cultura popular e a cultura de elite se relacionam através de trocas, empréstimos e assimilações, no fenômeno que os autores chamam de circularidade das culturas (BAKTHIN, 2008) ou de formação cultural de compromisso (GINZBURG, 1986), um conjunto de apropriações de uma cultura pela outra.

Assim quando no referimos às formas de pensar e expressar o mundo das camadas populares e designados o termo cultura popular, deixamos claro que não existe em nossa concepção uma cultura popular pura, autêntica e genuína, mas um conjunto de práticas sociais, advindas de relações culturais em todos os níveis de interação social.

Exposto isso, podemos explicar sobre qual o sentido usado quando falamos de religião popular e também em santos populares.

As tipologias do catolicismo popular propostas por Thales de Azevedo (1966) e Maria Isaura Pereira de Queiroz (1965) são bastante célebres e em muito contribuíram para o estudo da religião popular no Brasil. Em ambas ressalta-se a tentativa de contemplar o

catolicismo em seus aspectos mais difusos em nossa sociedade, constituindo-se, assim, em tipologias bastante abrangentes. (SILVA, 2007).

Pedro Assis de Oliveira, ao classificar o catolicismo em quatro constelações, ou seja, agrupamento de atos semelhantes entre si para que seja concretizada a relação entre o homem e o sagrado, conclui que catolicismo popular é aquele que as constelações devocionais e protetoras primam sobre as constelações sacramentais e evangélicas (SILVA, 2007).

Eis um pequeno resumo esquemático de sua tipologia:

- Constelação sacramental – consiste nos sacramentos e está centrada na figura do sacerdote, como indispensável mediador entre o homem e o sagrado.
- Constelação evangélica – relaciona-se à doutrina e está assentada na leitura da bíblia.
- Constelação devocional – diz respeito à relação direta de homenagem e adoração do homem para o sagrado.
- Constelação protetora – trata-se das relações entre o santo e o fiel, de caráter utilitário. (SILVA, 2007)

Fazendo uma aproximação entre a tipologia das constelações de Oliveira e a tipologia de Nicolau Bakker, (SILVA, 2007) podemos definir que as constelações devocional e protetora em Oliveira são aquilo a que Bakker chama de catolicismo “vertical”, ou popular; e as constelações sacramental e evangélica são o catolicismo “horizontal”, ou oficial, de Bakker.

É essa a acessão que trabalhamos operando com o termo **religião popular** (religiosidade “espontânea”), em constante com uma religião (institucional), entendida aqui como catolicismo **oficial**.

Colocamos propositalmente religião popular em “contraste” com a religião oficial, não porque estejamos negando uma oposição, um conflito entre as duas, pelo contrário, mas por acreditar que as relações entre elas vão além de uma existência antagônica e que o conflito resume-se a dois pólos impenetráveis um pelo outro.

Reconhecemos o espaço específico que cada uma ocupa e entendemos que apesar de separadas, religião popular e religião oficial se entrecruzam num intrincado jogo de disputa pelo sagrado, representado por símbolos religiosos.

O fenômeno que estudaremos da religião católica popular é a elevação de pessoas leigas à condição de santidade, o que lhes permite ser piedosamente cultuados pela população, que têm sua fé e devoção reforçadas e legitimadas pelos milagres que alcançam.

Não temos a ilusão nem a ínfima pretensão de estabelecer uma explicação **final** sobre o problema, pretendemos tão somente contribuir aventando possibilidades, alargando a discussão e contribuir para o entendimento do tema, mesmo que nossa pesquisa tenha apenas a finalidade de mostrar o caminho a não ser percorrido em outra pesquisa histórica.

Aqueles que se sentirem interessados pela temática aqui discutida não deixarão de pesquisá-la por falta de incidência de caso; só aqui, no estado do Piauí, a professora Maria Cecília Nunes, estudiosa do folclore piauiense, registrou oito centros importantes de devoção a santos populares, inclusive, figurando em sua em sua lista, a capelinha dos Dois Irmãos de Parnaíba, alvo de nosso estudo. (NUNES, 2003, p. 90-91)

Uma importante característica deste tipo de fenômeno, que aparece não em todos, mas na sua maioria, é das pessoas santificadas terem sofrido uma morte causada com brutalidade, um intenso sofrimento ou ter ocorrido da maneira injusta (neste caso, assassinatos) a ponto de despertar grande comoção na opinião pública.

As pessoas que são eleitas como santas podem ser reconhecidamente dedicadas a uma vida de beatitude, altamente religiosas, mas o curioso é que grande parte das vezes, trata-se de leigos, pessoas pacatas, sem grande projeção na comunidade e sem vida religiosa fervorosa.

Há também aqueles que possuíam conduta moralmente reprovável, como bandidos, pistoleiros, prostitutas, cangaceiros, etc., e mesmo assim são elevados à categoria de santos após a morte.

O que iremos tentar responder é o que levou a população mais simples a divinizar os Dois Irmãos, a acolhê-los como santos protetores, buscando as causas nas evidências religiosas, sociais e psicológicas e analisando-as segundo as observações científicas e filosóficas, comparando o particular e o genérico.

Vale deixar claro que aqui não buscamos a origem da manifestação estudada, mas apresentaremos uma hipótese de *explicação genérica* sobre o motivo principal do funcionamento da crença em santos populares.

É provável, e trabalharmos com essa hipótese, que a resposta esteja nas concepções, nas crenças das pessoas que operam a apoteose popular, já que a realidade religiosa é parte de um conjunto de representações coletivas (DURKHEIM, 1989).

3.2. A DIVINIZAÇÃO E O TEMPO HISTÓRICO NO CATOLICISMO POPULAR.

O que mobilizará nossos esforços agora é buscar uma explicação sobre quais os mecanismos de produção e legitimação, presente no universo simbólico, no que há de mais geral entre a multiplicidade dos casos, e que permite que se desenvolva a apoteose dos santos populares.

Debruçar-nos-emos na parte teórica do estudo, usando da sociologia e antropologia religiosas para avaliar a crença contida na devoção aos santos, em sutil associação á cerimônia, entendida aqui como liturgia ou culto, (do latim *colere*, “cultivar”) palavra que significa adorar, mas que nas ciências da religião é entendida como todas as formas de rito religioso. (GARDNER; HELLELN; NOTAKER, 2005, p. 28).

Apesar de sua típica simplicidade, a devoção aos santos eleitos pelo povo, como todas as crenças religiosas, detém um conjunto de sínteses intelectuais a respeito daquilo que considera como verdadeiro, o homem, o mundo, a existência.

Essas crenças têm como característica distintiva uma fé inabalável na verdade em que se acredita. Apresentam-se como um conjunto de certezas transcendentais anteriores a quaisquer investidas de especulações filosóficas ou científicas que procurem apontar rachaduras, fissuras no corpo sedimentado que é a união dessas certezas em um sistema unificado e que nos autoriza a chamá-lo de **doutrina**.

Cascudo diz que o povo:

“Defende, inconscientemente, uma teologia básica, desinteressada pelas especulações casuísticas e debates em círculo-fechado, rodando no mesmo perímetro metafísico. Todas as questões inexplicáveis são evitadas, por pertencerem ao divino privilégio do Mistério” (CASCUDO, 2002, p. 482).

Para Vovelle, a religião popular que se pode propor como objeto de estudo, “não é uma realidade imóvel e residual, cujo núcleo seria uma “outra religião” advinda do paganismo e conservada pelo mundo rural: pelo menos não exclusivamente. Ela inclui todas as formas de assimilação, de contaminação e, sobretudo, a leitura do cristianismo pós-tridentino, como também as formas de criatividade especificamente populares”. (VOVELLE, 1991, p.167)

O culto aos santos populares é apenas parte de um conjunto bem mais abrangente que é a Religião Católica, e que se relaciona não só com influências entre o culto oficial e as práticas religiosas espontâneas, mas com outras religiões que influenciaram o catolicismo, e dele receberam influência.

Para tentarmos entender o culto aos Santos populares, observando analiticamente sua camada mais superficial e de completa relação com a realidade empírica, em sua totalidade e coerência de sentido, tomaremos como chave de compreensão o conceito de **Cosmos Sagrado**.

Neste conceito, “a religiosidade de um sujeito ou grupo se estrutura como um sistema, subjetivo e coletivo,” “no qual os vários traços inerentes aos graus e níveis de necessidade e respostas religiosas têm sua articulação ou congruência própria. (BURGALASSI, 1990, p. 166). É o “mundo vital” de Shutz e Ardigo, o Cosmo Sagrado de Eliade e Gehlen. (1990, p. 169).

Significa pensar o mundo e sua realidade imaginada e acreditada como imanente ao ser que a criou (o homem) em um universo sagrado em que o homem e o cosmo são apenas um; um todo formado por duas partes que se completam e estão indissolúvelmente ligados por laços ontológicos:

A produção da realidade é, concomitante, a autogênese do homem em sua dimensão espiritual. O homem, à medida que desvenda o processo pelo qual obtém conhecimento do mundo, percebe a si mesmo como ente integrado à realidade. Sua consciência não é meramente o campo subjetivo e aparatado do mundo real; ela é o palco onde percepção e conceito, como dois aspectos complementares, se confrontam constituindo a realidade” [...] (FERREIRA, 2007 p. 18-19).

Este tipo de abordagem do pensamento religioso será fundamentado na contribuição do romeno Mircea Eliade, historiador das religiões e estudioso da vida e essência da religiosidade. Trabalharemos com conceitos presentes em sua obra, mas, em especial, com as observações e conclusões do livro “*Mito do Eterno Retorno: cosmo e história*”.

Eliade faz uma abordagem fenomenológica da religião e está mais voltado para as religiões das sociedades tradicionais, mas sua análise é pertinente à nossa pesquisa, por não estar estagnada em uma visão fechada do sentimento religioso e sim conciliadora, e suas observações sobre o sagrado tentam ser sempre ecléticas e, de certo modo, essencialistas.

(...) Eliade tem como característica a busca sistemática da essência dos fenômenos analisados (o que) confere à sua abordagem um caráter fenomenológico, o que o leva a atribuir significados idênticos a manifestações religiosas formalmente análogas, mas que não necessariamente possuem o mesmo sentido para os diferentes grupos que as vivenciam. (HERMANN, 2000, p. 336).

No livro *Mito do Eterno Retorno* serão expostas as concepções cíclicas de tempo das sociedades antigas e tradicionais e a relutância do homem arcaico em aceitar a história como

História, isto é, como série de acontecimentos irreversíveis, encadeados, bem como sua tentativa de regenerar o tempo através de rituais.

Na introdução, o autor diz que o subtítulo poderia se chamar introdução a uma filosofia da história, pelo fato do livro, tratar, essencialmente, das relações do homem com o tempo e os reflexos dessa relação em sua vida cotidiana. A idéia central do livro pode assim ser sintetizada:

“A mais importante diferença entre homem das sociedades arcaicas e tradicionais, e o homem das sociedades modernas, com sua forte marca de judeu-cristianismo, encontra-se no fato de o primeiro sentir-se indissoluvelmente vinculado com o cosmo e os ritmos cósmicos, enquanto que o segundo insiste em vincular-se apenas com a história. (ELIADE, 1992, p. 11).

O que nos desperta especial interesse é a exposição da forma como o homem reverente ao sagrado se vê integrado ao tempo; influenciado por sua visão de realidade sagrada, o tempo é sagrado e transcendente, assim como sua própria existência.

O Cosmo Sagrado para ele é um axioma ontológico que define as relações objetivas humanas, pautadas na convicção de que esse mundo físico é só uma miragem dos sentidos e da razão ludibriadores; o mundo verdadeiro é transcendental.

Essa perspectiva que Eliade nos indica é a do homem religioso “*homo religiosus*”, o homem das sociedades tradicionais, mas, no entanto, admite que seu comportamento enquadra-se também no comportamento do homem moderno: “Seja qual for o contexto histórico em que se encontra, o “*homo religiosus*” crê sempre que existe uma realidade absoluta, o sagrado, que transcende este mundo mais que se manifesta neste mundo, e, por este fato, o santifica e o torna real”. (ELIADE, 2001 p. 209).

Isso significa dizer que o homem encontra respostas para suas questões, confrontando suas percepções idiossincráticas com os conceitos socialmente transmitidos e historicamente construídos, na forma como ele concebe a realidade, e que a religião, enquanto elo do homem com o sagrado, sempre irá reportá-lo a uma explicação transcendental do real.

Isso é o que também podemos chamar o que se convencionou definir como “Visão de Mundo”, nas discussões antropológicas recentes, ou seja, “(...) a Visão de Mundo que um povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade.”, (GEERTZ, 1989, p. 93).

Geertz diz que:

“Esse quadro contém suas ideias mais abrangentes sobre a ordem. A crença religiosa e o ritual confrontam e confirmam-se; o *ethos* torna-se intelectualmente razoável porque é levado a representar um tipo de vida implícito no estado de coisas real que a visão de mundo descreve, e a visão de mundo torna-se emocionalmente aceitável por se apresentar como imagem de um verdadeiro estado de coisas do qual esse tipo de vida é expressão autêntica. (1989, p. 95)

A observação de Cassirer que se segue sobre as religiões tradicionais podem ser estendidas às religiões modernas:

“A religião traz em si uma cosmologia e uma antropologia; responde às questões da origem do mundo e da origem da sociedade humana, e deriva desta origem os deveres e as obrigações do homem. Esses dois aspectos são claramente definidos; combina-se e fundem-se naquele sentimento fundamental que tentamos descrever como o sentimento de solidariedade da vida” (1994, p. 156).

Assim, nossa análise parte do pressuposto de que a religião popular possui a característica fundamental das crenças religiosas que é uma Visão de Mundo em que a realidade participa de um Cosmos Sagrado.

Uma apreensão desta Visão de Mundo necessita situá-la temporalmente e geograficamente em sua totalidade ainda que, como já observamos, nos ateremos somente ao culto aos santos populares.

Segundo Durand, os símbolos e os signos permeiam o imaginário pelo movimento entre as imagens dos objetos representados e os significados atribuídos. Assim, se quisermos ler a teologia popular “o ‘sentido’ figurado que importa, portanto, antes de tudo para a decifração não só dos símbolos, como também de certos signos sobrecarregados de semantismo e do sentido próprio dos conceitos”, (DURAND, 2002, p. 135).

Os símbolos do catolicismo são resultado de séculos de embates políticos e teológicos, de dimensão histórica muita vasta e não podem ser analisados com profundidade e discutidos aqui. Na nossa exegese do catolicismo popular consideramos que no Brasil:

“(…) folclore e religião caminham constantemente juntos. Um catolicismo rural, tradicional, impregnado de conteúdos e expressões populares existiu e existe no país. A unidade religiosa que se firmou aqui, desde o início da colonização, condicionou e favoreceu o estabelecimento de um catolicismo como expressão religiosa dominante, inteiramente acomodada e penetrando, com seus valores, todos os setores da vida social.” (CASCUDO, 2001, p. 581).

Dessa forma, catolicismo vertical e religiosidade popular são tão próximos que torna complicada uma análise que tente afastá-los.

No entanto, uma delimitação mais criteriosa pode resolver eventuais problemas no uso de termos tão ambíguos quanto catolicismo popular e religião oficial, quando o núcleo de nosso estudo está voltado apenas aos santos populares.

Luis da Câmara Cascudo, no ensaio Intitulado *Religião no Povo*, no capítulo *O povo faz seu santo*, dá a entender que a prática de aclamação dos santos oficiais e populares vincula-se a instituições como o costume tradicional de decisão pública por aclamação (sobretudo política) e a regionalização religiosa pagã (deuses padroeiros) da cultura berço do cristianismo. (CASCUDO, 2002).

Somada a estes aspectos, uma característica se destaca como crucial para entender o pensamento que aqui investigamos: **a morte**.

A característica fundamental do fato estudado deve-se aos santos populares serem, na grande maioria, pessoas leigas, divinizadas *somente* após uma morte martirizante.

“Convém lembrar que, até o final do século I, o caráter de santidade era conferido exclusivamente aos mártires (do grego *martys*, testemunha) da cristandade. (...) Desde então, martírio e santidade tornaram-se sinônimos para os cristãos primitivos. Não é de se estranhar, pois, que o lócus privilegiados do culto aos santos, nos primeiros séculos da era cristã fossem nos túmulos dos mártires, que com o passar dos tempos se transformariam em igrejas e santuários, lugares de peregrinação e festejos. (GUTTILLA, 2006, p. 22).

Se as afirmações de Fustel de Coulanges a respeito do culto aos antepassados na religião greco-romana consistir em uma divinização dos mortos (COULANGES, 1961) podemos recusar mais ainda no tempo em identificar essa provável contribuição à religião cristã católica.

Destarte, a divinização, a apoteose ou eleição por aclamação, é um dos fundamentos da doutrina cristã desde que a Igreja ainda nem havia sido oficializado como católica, apostólica e romana e se constitui em uma das práticas mais tradicionais do pensamento católico.

A cultura popular expressa sua religiosidade através do intercruzamento dessa doutrina e de suas formas próprias de criatividade, remodelando e reinventando o sagrado através da tradição popular.

É nesse momento que todas as considerações feitas pelos autores aqui mencionados convergem para uma explicação possível para o sentido em cultuar pessoas leigas, mortas tragicamente. Acreditamos que o motivo central estaria naquilo que Eliade chama de **Terror da História**, idéia encontrada no livro *Mito do Eterno Retorno*.

Primeiro demonstramos que para o homem religioso:

“A existência real, autêntica, começa no momento em que ele recebe a comunicação dessa história primordial e aceita suas conseqüências é sempre uma *história divina* pois os personagens são os Entes Sobrenaturais e os ancestrais míticos. (...) o homem é um ser divino e a-histórico, portanto.” (ELIADE, 2007, p. 85).

Logo, o cristianismo, como sistema religioso e simbólico, tem a função de organizar e explicar a ordem geral do universo, em um sentido prático.

Em uma sociedade, as instituições e os conceitos tendem a perdurar no tempo até se tornarem problemáticas, ou seja, terem sua legitimação ameaçada por mecanismos conceituais divergentes. As instituições que tem sua legitimação ameaçada, para não desaparecerem, terão de elaborar novos conceitos que satisfaçam essa nova exigência, (BERGER; LUCKMANN, 2007).

Como segunda constatação, podemos afirmar que, historicamente, cada religião desenvolveu um corpo doutrinário, cosmológico e antropológico, específico a cada uma delas, que explica os períodos de crise histórica dos quais o homem não tem como intervir para impedi-los, mas, assim mesmo, é obrigado a enfrentá-los e atribuir-lhes significado.

“Naturalmente, os motivos que produzem uma justificativa para o sofrimento e a dor variam de povo, para povo, mas a justificativa é encontrada em toda parte. Em geral, pode-se afirmar que o significado é considerado, como a conseqüência de um desvio em relação às “normas” (ELIADE, 1992, p. 91)

O cristianismo, enquanto monoteísmo ético exige do cristão o proceder correto, agir de acordo com certos valores; a subversão às normas acarreta em punição e castigo divinos. Esse traço da doutrina cristã pode ser mais observado presente na dimensão do culto oficial, em que prevalece a “constelação evangélica”, usando o termo de Oliveira.

No Catolicismo popular, não oficial, o compromisso ético fica em um plano secundário e a figura do Senhor emerge como símbolo do amor supremo, pois Deus “é pai e não, é padrasto”.

Deus e o panteão de Santos são os intercessores e os protetores dos mais humildes, dos injustiçados pelo sistema opressor dos homens, não permitindo que mazelas maiores assolem esse já sofrido povo de Deus. “Para os pobres, que não podem usufruir dos benefícios da ciência, medicina, particularmente, nem suportar a idéia de que sua miséria é racional, a busca de religiões que respondam questões vitais torna-se imperiosa”, (CHAUI, 2003, p.75)

Defendemos que determinado contexto sócio-cultural, onde existam essas concepções de que há dois mundos e que Deus intervém nos rumos da história, possibilita, na ocasião de uma morte violenta, estarrecedora, sem explicação plausível nos limites da “razão

divina”, que a população católica crente, das classes mais pobres e sem instrução, representem esse acontecimento como fato trans-histórico.

A morte surge como elemento desagregador da ordem, uma punição divina desnecessária, irracional e, aquilo que para a “razão humana” seria interpretando como um erro de Deus, para a mentalidade religiosa popular configura-se como uma clara manifestação da perfeição da obra do Senhor.

A morte é significada como hierofania (do grego *hierofani*, algo sagrado que está se revelando para nós), que nos leva a crer que a prática da divinização trata-se de um mecanismo de enfrentamento ao Terror da História (ELIADE, 1992), uma rejeição do tempo e da realidade governadas por forças não controladas por Deus.

“O cosmo é organizado dentro de uma *taxis hiera*, uma ordem sagrada, plano sagrado de Deus, que é inalterável e absoluto. Nenhuma coisa desordenada (*ataktion*) pode existir. Harmonia é o acordo de todas as criaturas com este plano, dentro do qual a união essencial do cosmo descansa. Esta união é realizada de forma que todas as criaturas são gradualmente levadas até Deus no processo de theosis, divinização. O propósito do cosmo e a função das hierarquias são atrair o Mundo para Deus” (RUSSEL, 2003, p.33).

O sofrimento provocado por forças incontroláveis, para o homem religioso cristão católico, não pode colocar em xeque a infalibilidade do plano de Deus e sua infinita misericórdia para com os filhos, e a idéia de que os males que afligem a humanidade sem uma razão que obedeça à lógica maniqueísta inerente à noção de punição/pecado, encontra na submissão à vontade divina o resultado desse impasse. “Pode-se dizer, com um fundo de verdade, que os hebreus foram os primeiros a descobrir o significado da história como epifania de Deus, e essa concepção, como seria de esperar, acabou sendo assimilada e ampliada pelo cristianismo”, (ELIADE, 1992, p.96).

Para o catolicismo popular, a divinização é um meio de restituição da realidade e representa uma resignação e um consolo “psico-espiritual” para o trauma causado pelo acontecimento crítico, que é significado como não incidental, não humano, mas como parte dos desígnios superiores, sendo, portanto, referente não a esse mundo, à essa temporalidade.

Portanto, concluímos que para o pensamento popular religioso católico, de uma maneira geral, a morte desnecessária em um mundo estruturado, hierarquizado e organizado segundo as leis de Deus representa uma “falha”, um “erro”, “um defeito” totalmente inaceitável e, por isso, causador de uma crise existencial, que precisa ser superada no local onde teve origem: no universo simbólico.

3.3 O TERROR DA HISTÓRIA E O ARQUÉTIPO DO MÁRTIR

A morte nos casos de divinização de santos populares, desempenha papel central para que possamos nos aproximar das crenças religiosas dessa manifestação.

A morte martirizante representa uma desagregação, uma ruptura no mundo organizado segundo leis divinas que colocam a existência humana dentro de uma ordem sagrada, perfeita é justa.

A interpretação de um acontecimento crítico para comunidades que se utilizam do conhecimento religioso na significação da existência tende a ser "hierofânica", rejeitando a realidade e sua temporalidade como resultado de forças não divinas.

Gerogina Conceição da Costa cita Giumbelle para ilustrar o aspecto de ordenação da realidade que a instituição religiosa possui:

"Giumbelle, ao explicitar a função social da religião, garante que ela não é utilizada para anular as complexidades e conturbações sociais, entretanto, serve para dar interpretabilidade aos fenômenos sociais, assim a religião (não) possui o objetivo de extinguir as desigualdades e mazelas sociais, mas sim fornecer às pessoas as condições necessárias de compreender a realidade em que vivem (COSTA In NASCIMENTO et al.2005, p.225).

Segundo Eliade, nos momentos de tensão histórica as pessoas tendem a se afastar da história, se refugiando dela, tolerando-a através da filosofia ou do misticismo "ou ainda dando aos acontecimentos históricos um significado meta-histórico, significado que não servia apenas como consolação, mas acima de tudo era coerente, isto é, capaz de ser encaixado num sistema bem consolidado, no qual tanto a existência do homem como a do Cosmo tinha sua *raison d' être*" (ELIADE, 1992, p.124).

Assim, devemos entender a prática da divinização no catolicismo popular como um recurso contra o Terror da História, ou seja, um evento imprevisto, inevitável e irreversível que para determinada comunidade é sentida como um trauma.

Le Goff afirma que as descontinuidades na história, ou seja, as revoluções, conquistas e derrotas, são sentidas como um traumatismo coletivo (LE GOFF, 2003, p.69).

"Os vencidos, em lugar de uma história verdadeira, formam uma "tradição como meio de recusa". Uma história lenta (...)A tradição é história (...) Uma construção recente, e a história lenta na cultura popular é espécie de anti-história, na medida em que se opõe á história ostentatória dos dominadores (LE GOFF, 2003, p.70).

Dessa forma, um evento trágico, uma morte martirizante no caso, é associada a uma interferência divina na história, uma suspensão do tempo histórico como profano,

cronológico, e uma imersão em uma temporalidade mais flexível, que, com um fim prático, recobre o evento crítico com aura sagrada, indicando à determinada comunidade que houve uma manifestação divina nesse evento.

Como bem sabemos a divinização dos Dois Irmãos não foi uma criação original, mas a ocorrência de uma manifestação religiosa historicamente construída e que remonta a períodos antiquíssimos.

Essa manifestação (a divinização de leigos após morte martirizante) chamamos de Arquétipo do Mártir, devido ao seu caráter exemplar, de se apresentar como um modelo, um padrão a ser seguido.

O modelo a ser seguido é mítico religioso, pois se baseia no repertório das narrativas sagradas das religiões, em que os personagens míticos oferecem modelos para a conduta humana nos momentos significativos (ELIADE, 2007) e no caso estudado se refere à elaboração no catolicismo popular da canonização dos santos da Igreja Católica.

A divinização é arquetípica por se apresentar como um padrão que convencionalmente já faz parte da doutrina do catolicismo popular e a diferença na divinização entre os santos oficiais e os santos populares, como apontam Denise Mascarenha e Maria D. C. de Moraes Santos, em geral, é que os primeiros são santificados devido a uma vida religiosa e uma morte martirizante, e os segundos por uma morte martirizante apenas.

(...) não se trata de vida religiosa, mas sim de um fim trágico de (...) pessoas que sofreram um martírio, ou seja, um sofrimento intenso, nos últimos dias de vida. A história desses santos populares não está distante em relação a muitos de seus devotos. Assim, sofrimentos de morte parecem comportar identificações com a própria vida na qual pode, qualquer um ter o mesmo fado (MASCARENHA ; SANTOS, 2009, p.4)

O Arquétipo do Mártir, ao instituir uma dimensão transcendental à morte de uma dada pessoa instaura uma sacralização da alma da vítima do martírio, tornando-a diferenciada entre os outros mortos pelo seu caráter de beatitude.

Isso pode nos levar à inferência de que a estrutura narrativa da história dos Dois Irmãos, dividida em um relato histórico e um relato religioso, não pode ser entendida dessa forma com uma rigidez fixa, já que na divinização a morte possui um significado religioso e trans-histórico.

Nesse tipo de fenômeno a morte violenta, martirizante é enfatizada na narrativa porque é a condição de dor e sofrimento que atesta a *hierofania* na morte dos "inocentes", fazendo com que o relato histórico seja subliminarmente religioso.

Um aspecto revelador dessa concepção sagrada de tempo histórico está na idéia de “destino”, encontrada no discurso da divinização dos Dois Irmãos.

Toda vez que o narrador se posiciona em explicar o motivo do acidente com os dois mártires da família Andrade a causa é apontada para uma inevitável conspiração do destino, o que aponta que a morte dos dois jovens fazia parte dos planos de Deus, como tudo o que acontece também faz.

A segunda estrofe do cordel que narra a história dos dois santos anuncia que os acontecimentos que seriam narrados faziam parte do destino dos Dois Irmãos, isto é, parte dos planos de Deus. “A pessoa quando nasce / É lavrado a sua sina / E a cada passo que ele dá / A sua sorte combina/ E só acontecerá / O que Jesus determina”, (TEXEIRA, s/d, p.01).

Para o pensamento cristão popular, maior que as decisões individuais e mais forte que o livre-arbítrio dos indivíduos é a Vontade Divina, que submete a existência humana à mão inexpugnável do destino.

Observar a religiosidade com a perspectiva de dentro, daquele que crê e vive o sentimento religioso é adentrar em outro mundo, substancialmente distinto e umbilicalmente ligado ao mundo ordinário.

“Este “outro mundo” representa o plano das *realidades absolutas* (...) É através da experiência do sagrado, do encontro com uma realidade transumana, que nasce a idéia de que alguma coisa existe *realmente*, de que existem valores absolutos, capazes de guiar o homem e de conferir uma significação à existência humana (ELIADE, 2007, p.123-124).

A espontaneidade desse tipo de devoção faz pressupor que o culto aos Dois Irmãos foi progredindo pouco a pouco. Como a forma majoritária de divulgação dos dois santos era e continua sendo a oralidade, a narrativa sobre essa história deixa algumas pistas sobre o início da devoção.

A exigência de que se crie uma narrativa que comunique a história do nascimento de santos populares é concomitante à necessidade de alguém que conte essa história e divulgue para a comunidade católica o advento de almas milagrosas.

Não podemos afirmar sobre outros casos, por falta de uma pesquisa comparativa mais apurada, mas no caso dos Dois Irmãos a devoção que se consolidou está diretamente relacionada à família dos dois jovens mortos em 1942.

Seu Antonio, pai dos dois santos irmãos do cemitério da Tabajara, de acordo com os depoimentos da família, era quem exercia a função de contar a história e divulgar o culto, a exemplo do que fazem hoje dona Josefa e dona Carminha.

Seu Antonio é representado no cordel recebendo o pagamento de promessas: “Melhorou a situação / Depois do conhecimento / O povo lhe auxilia / Quem faz suas promessas / O velho faz pagamento”, (TEXEIRA, s/d, p.16), e diz também: “O velhinho mendigava / Pelo o amor de Deus pedia / Uns davam e outros não davam / E assim ele vivia / Se caso lhe perguntavam / Chorando lhe respondia”, (TEXEIRA, s/d, p.10).

Depois dessa estrofe começam os relatos das graças atribuídas aos Dois Irmãos. O cordel não deixa claro, mas ao que parece, a mendicância de seu Antônio é anterior aos milagres e “Se caso lhe perguntavam” o motivo da mendicância “Chorando lhe respondia” sobre a morte dos Dois Irmãos “Não contarei como foi, porque de nada sei.” (TEXEIRA, s/d, p. 10-11).

Mesmo assim, não é possível afirmar se as pessoas começaram a dobrar os joelhos e firmar votos com os Dois Irmãos antes que o primeiro milagre fosse incorporado à biografia *post-mortem* dos dois rapazes e transmitido nas histórias; o mais provável é que o reconhecimento da santidade esteja no momento em que se conheçam as circunstâncias da morte.

È isso o que sugerimos com o Arquétipo do Mártir, esse tipo de fato – a morte martirizante – já está enquadrada em um padrão explicativo da mentalidade do catolicismo popular e é acionado em um determinado contexto.

Todavia, para que a morte seja reconhecida como intervenção divina é preciso que se saibam as circunstâncias de sofrimento presentes no momento da morte, o que acarreta a dependência do estabelecimento do culto uma narrativa.

Na devoção aos Dois Irmãos, um acontecimento coloca, expressivamente, essa relação de dependência entre o culto e a história que é contada: a promessa feita à família pelos Dois Irmãos.

No Livro documental, ela aparece assim; os santos:

“(...) no dia seguinte ao desastre, por volta das 11 horas da manhã, apareceram em forma de pomba para a mãe deles, dona Júlia, e ficaram nas proximidades da casa. Somente por volta das 15 horas, eles surgiram em sua forma original, para a grande alegria e surpresa de Dona Júlia (...). Os Dois Irmãos estavam vestidos da mesma forma como haviam saído de casa para procurar trabalho no campo de aviação. Disseram para mãe que eram eles, seus filhos, as duas pessoas esmagadas pelo trem; que dona Júlia, assim como o pai, não se preocupasse, pois eram “velhinhos” e não podiam mais trabalhar, **mas que nada haveria de faltar para a subsistência deles.** (...) disseram para a mãe que haviam saído de sua residência para procurar trabalho, para ajudá-los, mas Deus não quis que assim acontecesse. Ao contrário, Deus quis para eles a chaga de Cristo; **que Deus nosso Senhor, haveria de encontrar uma forma de ajudar seus pais.** [grifos meus] (FORTES FILHO, LIMA 1998, P.13-14).

No cordel, apesar de a promessa não aparecer, ela é implicitamente o eixo do enredo, pois a narrativa centraliza o sofrimento e as dificuldades que a família Andrade enfrentou com a falta dos arrimos da casa.

Dona Josefa, quando perguntada se os irmãos divinizados tinham algum sonho, respondeu assim: “Bom, que eu saiba, eles num...num ouvi eles falar, não. Eles tinha vontade, né, de melhorá de vida né, de dá uma vida melhor pra meu pai, que meu pai já era idoso, e...era assim, mas, Deus num... eles ajudavam muito! (...)”, (ANDRADE, 2010).

Após dizer que eles tinham o sonho de dar uma vida melhor aos pais, ela ia dizer que Deus não “permitiu”, mas ela hesita e não afirma, prefere lembrar de como eles eram trabalhadores. Ela não terminou aquela frase porque sabe que na verdade eles conseguiram o que queriam, Deus permitiu que, embora não da maneira planejada pelos rapazes, eles conseguissem dar uma vida melhor aos pais.

Os dois jovens mortos na linha férrea passaram a atender promessas de outras pessoas por uma promessa feita á família: “E hoje o velhinho diz\ que está muito satisfeito\ com a morte de seus filhos\ porque por Deus foi conceito\ tudo que ele fez é bom\ é acertado e direito”, (TEIXEIRA, s/d, p.15).

Tanto na versão escrita quanto nos depoimentos orais encontramos vários exemplos que reforçam a idéia de que a morte dos Dois Irmãos estava destinada por Deus, que tinha planos de torná-los milagrosos, configurando um exemplo de intervenção divina na sucessão dos acontecimentos

“As línguas são concepções do mundo, não abstratas, mas concretas, sociais, atravessadas pelo sistema de apreciações, inseparáveis da prática corrente e da luta de classes. Por isso cada objeto, cada noção, cada ponto de vista, cada apreciação, cada entonação encontra-se no ponto de intersecção das fronteiras das línguas concepções do mundo, é englobado numa luta ideológica encarniçada. (BAKHTIN, 2008, p.412)

Mesmo que a devoção tenha se desenvolvido sob esse prisma assistencialista o sentido dessa manifestação religiosa permanece como sentimento de fé e expressão de piedade e reverência ao sagrado, pois o milagre, que é nas palavras de Chauí a “pedra de toque”, o “arrimo da religião popular”, (CHAUÍ, 2003, p.78), “reafirma a onipotência da divindade, manifesta uma relação pessoal entre o ser superior e o suplicante, dando a certeza de que o grito² foi ouvido”, (CHAUÍ, 2003, p.78).

O culto que surge em torno da santificação dessas almas divinizadas é, igualmente ao tipo de morte dos santificados, derivado do culto aos santos oficiais, porém, lembra Alba Zaluar que “o catolicismo popular é uma religião voltada para a vida aqui na terra. Nesse

sentido, é uma religião prática e é sua prática (...) baseada, principalmente, na execução de promessas”, (MASCARENHA; SANTOS, 2009, p. 5).

O pagamento é parte essencial desse tipo de prática religiosa e o lado litúrgico, cerimonial está voltado para as promessas, ou a prática dos ex-votos, uma espécie de contrato firmado entre o devoto pedinte e o santo protetor em que as duas partes se comprometem em torno da realização de um pedido, uma súplica do fiel.

Quando uma graça, um pedido é alcançado, o devoto deve pagar um ex-voto, ou seja, uma promessa ao santo, que podem ser objetos confeccionados representando a graça alcançada, velas, fogos de artifício, rezas, missas ou contribuição em dinheiro à família das divindades.

A professora Maria Cecília Silva de Almeida Nunes, estudando a religiosidade popular piauiense entre os vivos e os mortos, afirma que: “Para muitos depoentes, pela quantidade de milagres realizados e ofertas de ex-votos, esses finados já conseguiram a Glória Eterna. Pois, segundo a crença popular, as almas que estão no Céu são “vivos eternos”, (NUNES, 1996, p. 32).

Mas por que a morte dos Dois Irmãos cearenses foi interpretada como uma intervenção divina e não como um trágico e incidental acontecimento?

De acordo com nossa perspectiva de abordar o fenômeno da divinização como arquétipo religioso e entendendo a religião como universo simbólico, acreditamos que o motivo estaria em um contexto próprio para que esse fenômeno se encaixasse nesse universo simbólico.

Sabemos que a resposta ficou generalizante demais e a questão que fica é saber em que contexto o fenômeno é mais propício para se manifestar.

Realmente, essa é uma resposta que não temos, mesmo porque estudamos apenas um caso e seria precipitado atribuir ao fenômeno conclusões de um caso específico para quisermos responder esta questão.

Mas, de acordo com a linha de raciocínio que desenvolvemos, acreditamos ser possível levantar hipóteses para o caso dos Dois Irmãos.

Construímos essas hipóteses cruzando as observações sobre as crenças religiosas do catolicismo popular com a percepção do tempo histórico na concepção religiosa e contrastando ao contexto histórico do caso que investigamos.

Nossa teoria é de que o Arquétipo do Mártir foi usado em Parnaíba em 1942 porque, na época, o acidente com os Dois Irmãos foi sentido como uma descontinuidade histórica e

como um Terror da História por uma população que enfrentava um período de tensão histórica.

A percepção daqueles tempos, do momento histórico, era conflitante para a população desfavorecida de Parnaíba em 1940. A cultura popular percebia o outro lado da cidade, a cultura de elite, de maneira ambígua, ao mesmo tempo que existia o fascínio e a atração por seu modo de vida opulento e ostentador havia um repúdio e revolta contra um sistema social tão desigual entre os dois grupos.

Quanto a isso, Hall nos alerta de que devemos começar o estudo da cultura popular pelo seu imanente movimento de conter e resistir à cultura dominante:

Creio que há uma luta contínua e necessariamente irregular e desigual, por parte da cultura dominante, no sentido desorganizar e reorganizar constantemente a cultura popular; para cercá-la e confinar suas definições e formas dentro de uma gama mais abrangente de formas dominantes. Há pontos de resistência e também momentos de superação. Esta é a dialética luta cultural. Na atualidade, essa luta é contínua e ocorre nas linhas complexas da resistência e da aceitação, da recusa e da capitulação, que transformam o campo da cultura em uma espécie de campo de batalha permanente, onde não se obtém vitórias definitivas, mas onde há sempre posições estratégicas a serem conquistadas ou perdidas. (HALL, 2003, p. 239).

Na cidade de Parnaíba, em 1940, dois mundos coexistiam e ocupavam lugares e papéis sociais tão diferentes entre si quanto às concepções e visão de mundo dessas duas culturas.

As populações dos bairros suburbanos mais recentes, em 1940, como a região da Guarita, eram formadas, em uma boa parte, por imigrantes da zona rural, retirantes de diversas localidades e de cidades de estados próximos, como o Ceará.

No entanto, os bairros suburbanos da cidade em 1940 conservaram uma paisagem que em muito lembrava o cenário rural que os imigrantes bem conheciam antes de se mudarem para a “cidade”, “(...) Os imigrantes conservam laços íntimos com os seus lugares de origem, sendo a mobilidade entre o campo e a cidade um dado capaz de explicar as fortes raízes dos homens na cidade (...) (BARROS; S.C.P. citando HERLIHY In NASCIMENTO et al, 2005, p.103).

Esses bairros com baixo grau de urbanização, sem energia elétrica e água encanada, favoreciam o cultivo de um cotidiano rural, regulado pelo tempo mais lento das cidades pequenas e do sertão, de onde essa comunidade vinha.

Para essa comunidade, eles não habitavam a cidade propriamente, moravam apenas mais próximos do núcleo urbanizado, que era este sim considerado como a cidade, de fato.

Os habitantes dessa região privilegiada acreditavam no discurso de modernidade da época e o tempo para esse segmento social, a elite, era o tempo rápido, o tempo do progresso, do desenvolvimento.

“A modernidade não poderia se concretizar no seu sentido mais amplo, sem o processo de modernização que requer mudanças na economia, avanços tecnológicos, domínio da ciência e da razão prática, burocratização, organização racional do trabalho, ordem e progresso, onde o Estado atua como instituição importante na gestão do processo. (REZENDE, 1997, p. 18)

Em 1942 essas duas visões colidiram, mas antes que passemos a falar disso, é importante ressaltar uma característica da sociedade da época que em muito influenciou o contexto da divinização dos Dois Irmãos.

Na década de 1940, a sociedade parnaibana estava mobilizada pela criação do Bispado de Parnaíba e existia um clima de religiosidade que transparece no discurso da elite. O almanaque da Parnaíba de 1941 apresenta um artigo com o título “*O Bispado de Parnahyba – já começam a interessar-se pela causa todas as classes sociais – as professoras na vanguarda*”.

“A campanha pró-bispado de Parnaíba começa a se alastrar em todas as classes sociais. Nem podiam deixar de interessar-se vivamente pela causa a família parnaibana; a elite da inteligência e a elite da argenteira, como a sociedade pobre que aspira com a simplicidade de sua fé a advento do reino social de Cristo com a criação do Bispado de Parnahyba. (ALMANAQUE DA PARNAIBA, 1941, p. 357 e 359).

De acordo com o texto, a campanha pela criação do Bispado de Parnaíba começa a envolver toda a sociedade, tanto a elite quanto os mais pobres. Encontramos no Almanaque da Parnaíba de 1942, um texto escrito em junho de 1941, pelo escritor Berilo Neves, que faz coro pela criação do Bispado:

“Cidade mimosa de Deus, Parnaíba vai ter um Bispado. A prosperidade não a fez esquecer os seus deveres de uma cidade cristã. Os seus magnatas trabalham seis dias na semana e rezam no sétimo... (...) é assombrosa a harmonia com que equilibra seu destino e sua vocação espiritual. Um Bispado de Parnaíba é a simples consagração canônica de uma realidade antiga...” (ALMANAQUE DA PARNAIBA, 1942, p. 126).

Aluisio de Lins, com o texto *A Diocese no Piauí* engrandece a Diocese do Piauí no governo de Dom Severino, a partir de 1924: “(...) o seu primeiro cuidado foi reabrir o seminário onde se tem formado padres segundo Coração de Deus, e os enviou... ide... ide e semeai... E a semente do Evangelho, como mostarda, foi lançada em terreno fértil produziu

cem por um”, (ALMANAAQUE DA PARNAIBA, 1943, p. 125). O autor do texto, depois de cobrir de louros Dom Severino Vieira de Mello, continua a reclamar a criação do Bispado de Parnaíba, afirmando que a medida seria a chave de ouro de sua administração:

“Hoje sua alma já sorri quando cheio e zélo e desprendimento pede ao Santo Padre a criação de mais duas dioceses no Piauí: Oeiras e Parnaíba. Não precisa dizer mais: esse gesto que se concretizará em breve é a coroação de suas obras, é o brasão da sua imortalidade (ALMANAQUE DA PARNAÍBA, 1943, p. 127)

A criação da Diocese de Parnaíba, em 8 de setembro de 1945, mereceu um longo artigo de cinco páginas no almanaque do ano seguinte. (ALMANAQUE DA PARNAÍBA, 1946, p. 321; 323; 325; 327; 329)

Além da campanha pelo Bispado de Parnaíba, no início da década de 1940, a religiosidade parnaibana também estava aguçada no empenho para que fosse criada uma ordem franciscana na cidade. “A proposta ficou de pé mesmo se, no dia 16 de dezembro de 1944, Parnaíba era constituída de diocese autônoma. Os capuchinhos, tendo aceitado, estabeleceram-se em Parnaíba em 1946 e pensam logo em construir espaçoso convento (...) (NASCIMENTO 1 citando GIANELLINI, 2008, p. 29).

Da mesma forma que foi recebido o primeiro bispo de Parnaíba, a cidade organizou uma grande festa na inauguração do convento. Essas manifestações da população mostram que no início da década de 1940 os valores religiosos eram comungados pela classe dominante e pelos dominados.

“Nestes momentos assim, as festas populares, como o carnaval ou as festas religiosas, as muralhas invisíveis que regulam a cidade, mantendo cada coisa em seu lugar e comprimindo a multidão do dia-a-dia, salientam-se pela ausência. Quando o território da opressão vira cenário de festa, é a comunidade urbana que se manifesta como é, com suas divisões, hierarquias e conflitos, assim como com suas religiosidades e aliança (LEFEBVRE, 2002, p. 24-25).

No entanto, a religião não possui o poder de extinguir as desigualdades sociais e, passados os momentos de confraternização entre as duas classes, a cultura torna-se de novo o palco de uma batalha campal encarniçada.

A classe dirigente intensificava as transformações na configuração urbanística da cidade, modernizando e embelezando os espaços públicos que ficavam no perímetro de pertencimento a elite, mas “sem esquecer os seus deveres de uma cidade cristã” para como os mais desfavorecidos.

Porém, como já destacamos, as medidas tomadas pela classe dirigente, como a campanha pela criação do leprosário e a mobilização pela limpeza e pela higienização de

bairros e subúrbios, exercem mais uma função de controle e separação dos elementos nocivos aos não nocivos da sociedade (ARAÚJO, 2004, p.32).

A urbanização, uma característica indissociável da modernidade, mesmo quando alcança bairros suburbanos, com paisagem e cotidiano ligados a valores rurais, nem sempre causa a mesma reação de aceitação pacífica às mudanças que se supõe causar em uma comunidade que conserva valores modernos. Teresa Barata Salgueiro nos explica que “a produção hegemônica da cidade procura viabilizar de modo diferente a produção econômica pelo espaço e pelo tempo. Por isso, arrasa os lugares do tempo lento e substitui-os pelas novas paisagens”, (SALGUEIRO, 2005, p.101).

Todo esse contexto favorecia a construção de uma imagem de dominação da classe desfavorecida em relação à elite. A classe subalterna assistia à camada abastada e letrada destruir, construir e reconstruir o espaço físico da cidade como uma propriedade particular.

A população carente era obrigada a suportar a idéia de que os poucos metros de distância que a separava da cidade moderna eram na verdade séculos de atraso, para uma população que ainda não contava com luz elétrica, invento do século passado.

A população pobre sofria com a sensação de impotência, era oprimida simplesmente porque sabia que sua condição social era injusta e cruel, mas não havia nada que pudesse fazer para remediar a situação.

A tensão histórica era silenciosa, inconsciente, era exercida no plano simbólico, no sistema de conceitos que estruturam realidade e seu principal vetor era o projeto da modernidade.

O acidente com os dois retirantes em 1942 colocou a realidade de determinadas pessoas das camadas populares em crise, por ter representado uma vitória simbólica do tempo rápido sobre o tempo lento.

O tempo rápido da modernidade é o tempo da máquina, do trem, o tempo dos aviões, tempo do progresso, tempo dos poderosos, dos dominadores, tempo de uma lógica pragmática e racionalista, um tempo profano, controlado por homens, relógios, maquinário, um tempo que engrandece demais a potencialidade humana e, por conseguinte, diminui o espaço para a atuação de Deus.

“No discurso dos sujeitos históricos a idéia de modernidade esteve associada a capacidade crescente do homem de emancipar-se do obscurantismo, do preconceito e construir o reino da liberdade. A efetivação de uma sociedade mais justa, envolvida pela fantasia promissora do progresso (...) Todos apostam, porém, no progresso, em um incessante desenvolvimento da capacidade humana em gerir e superar seus problemas (REZENDE, 1997, p. 18).

A percepção do tempo histórico pelo discurso da modernidade causou uma tensão histórica, que estilhaçou a redoma de vidro que protegia a cultura popular de Parnaíba em 1940 e 1930; quando as transformações no espaço público se intensificaram, o campo simbólico da cultura popular ficou desprotegido, até que em 1942 o trem, representando a velocidade dos tempos modernos, o símbolo dos dominadores, colidiu em cheio com dois desafortunados imigrantes, que não tardaram a virar mártires de uma causa em “que não se obtém vitórias definitivas, mas onde há sempre posições estratégicas a serem conquistadas ou perdidas” (HALL, 2003, p.239).

Acreditamos que o fenômeno foi interpretado como *hierofania* porque o conceito de tempo histórico da modernidade entrava em choque com a percepção religiosa de realidade das camadas populares de Parnaíba e os colocava em uma situação de dominação, causando sensação de impotência, opressão e tensão histórica.

A morte trágica dos Dois Irmãos foi divinizada porque representou um grande trauma para determinado grupo, uma descontinuidade histórica, um caos simbólico, um momento de crise bastante propício de se recorrer ao conhecimento religioso para se restabelecer a ordem.

A filósofa Marilena Chauí, em um ensaio sobre cultura popular e religião, explica que Espinosa considera a religiosidade como resultado do jogo contraditório do temor e da esperança:

Temer é esperar. Esperar é temer. Medo e esperança são afetos desencadeados pela percepção do tempo como fragmentado e, portanto, como fonte de puro acaso. A necessidade de conjurar os riscos do tempo incerto, fixando-o em regularidades previsíveis, e a necessidade de encontrar um substituto visível da certeza recusada pelo antecessor, fixando o espaço numa topologia controlável exige o recurso a um poder ordenador que não só crie a continuidade temporal e a familiaridade espacial, mas, sobretudo, que não se confunda com o mundo a ser ordenado (CHAUÍ, 2003, p. 78-79).

Podemos usar dos conceitos de Eliade e afirmar que houve a recusa do tempo histórico e a abolição da história, com a passagem do tempo profano para o tempo sagrado, pois o tempo não é homogêneo ou contínuo (ELIADE).

Somada à causa inconsciente também existe uma indissociável causa social, já que o contexto de segregação e controle que sofria parte da população pela classe dirigente também pressionaram, segundo cremos, essas populações a criarem uma identidade religiosa mais próxima de seus valores e hábitos e sem o policiamento das autoridades da Igreja. Vale lembrar que a história da devoção aos Dois Irmãos deixa claro que havia a opressão social da

população carente e os laços de solidariedade que se desenvolverem com o estabelecimento do culto mostram que existia uma comunidade partilhando dos mesmos valores e concepções.

“É precisamente porque as identidades são construídas dentro e fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais mais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. Além disso, eles emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e são, assim, mais o produto da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, naturalmente constituída, de uma “identidade” em seu significado tradicional (HALL, 2000, p.109).

Um estudo voltado para as crenças religiosas que não contemple os fatores sociais e culturais da experiência religiosa dificilmente produzirá uma abordagem consistente, pois um estudo da religião sem uma devida atenção às questões sociais é idealizar o objeto de estudo a ponto de torná-lo uma abstração da razão.

(...) no que gostamos de chamar de vida real, o “sentido”, a “identidade”, o “poder” e a “experiência” estão inextricavelmente emaranhados, implicando-se mutuamente, e é tão impossível fundamentar ou reduzir a “religião” a esta última, a “experiência”, quanto a qualquer dos demais. Não é na solidão que se constrói a fé (GEERTZ, 2001, p.164).

A adoção de uma religião popular por um determinado grupo deve ser entendida dentro de um contexto da relação conflituosa de disputa pelo capital religioso simbólico, que se estrutura em torno da disputa entre um corpo de especialistas e de leigos que praticam um auto-consumo religioso (GUTTILLA citando BOURDIEU, 2006), como também pela grande capacidade da religião de possibilitar o fortalecimento dos laços de uma comunidade; é a partir desses dois pólos que nos referimos a uma criação de uma identidade religiosa.

No artigo sobre as irmandades religiosas no Piauí no século XIX, de autoria de Ariane dos Santos Lima e Áurea da Paz Pinheiro, o caráter de sociabilidade nas celebrações religiosas é destacado:

“Estas agremiações agiam para além da prática religiosa. Seus membros criaram sociabilidades, laços de solidariedade e ajuda mútua. Como podemos evidenciar nos sepultamentos que promoviam para seus membros, nas missas e orações pelas almas dos falecidos e na assistência aos órfãos e viúvas. O principal era garantir aos irmãos falecidos a realização de missas pela alma do morto, intercedendo assim pela sua salvação no juízo final. (LIMA; PINHEIRO, s/d, p.6).

Trazendo a discussão para um período mais próximo, Maria Mafalda Baldoíno de Araújo, sobre o sesquicentenário da formação urbana de Teresina, coloca em relevo a

sociabilidade que a religião promove: “A religião católica tornou-se o centro da vida da cidade, pois além de reguladora do pensamento e da ação dos habitantes contribuía para sua sociabilidade”, (ARAÚJO, 1995, p.42).

Quando constatamos que a maioria dos devotos conhece muito pouco sobre os santos protetores com quem se apega é devido ao caráter prático, utilitarista e imediatista desse tipo de prática religiosa.

A família conta que no início da devoção as pessoas iam rezar, acender velas e depositar os ex-votos na pequena capela que foi erguida no local do acidente com os Dois Irmãos, mas hoje essa capela se encontra depredada e a devoção só ganhou expressão concentrada na capela que estão os dois túmulos dos mártires. O fato da devoção se tratar de uma expressão religiosa com base em um culto aos mortos, faz com que o cemitério adquira uma consequência determinante na prática religiosa. Fábio Augusto Steyer lembra que: “O culto aos mortos parece ser, pois, o mais antigo conhecido pelo homem. Antes de conceber e adorar um Ente Supremo, ele adorou os mortos. Foi talvez à vista da morte que o homem teve pela primeira vez, a idéia do sobrenatural”, (STEYER, 2006, p.30).

Segundo Le Goff, a comemoração dos santos oficiais é, em geral, no dia conhecido ou suposto de seu martírio ou morte. Diz ainda que a associação entre a morte e a memória adquire, rapidamente, difusão no cristianismo, que a desenvolve na base do culto pagão dos antepassados e dos mortos. Desde muito cedo a Igreja desenvolve o costume de orar pelos mortos e comunidades cristãs passam a ter *libri memoriales*, nos quais estavam inscritas pessoas vivas e, sobretudo, mortas para receber oração. (LE GOFF, 2003, p.442)

A adoração aos Dois Irmãos, como prática cristã de cultuar os mortos, encontra sua maior expressão de fé no dia dos finados, quando centenas de pessoas visitam o cemitério e a capela dos Dois Irmãos, dando demonstrações de piedade religiosa e renovando os mitos religiosos em que acredita, através do ritual.

“O rito é o elemento de cesura entre religiosidade e cultura, contendo em si referências histórico-existenciais e perspectivas relativas ao sistema global da vida. É elemento privilegiado de verificabilidade empírica dos nexos entre cultura e significâncias últimas. (BURGALASSI, 1990, p. 62)

No dia dois de novembro de 2009, estivemos na sepultura dos Dois Irmãos e verificamos a grande movimentação de fiéis à procura da capela dos santos populares. OS fiéis acendiam velas do lado de fora da capela, rezavam em frente dos túmulos e alguns faziam doações de pequenas quantias em dinheiro para dona Carminha ou dona Josefa.

Alguns, após rezar ou apenas de passagem pela capela como visitantes, pediam para saber da história dos Dois Irmãos ou faziam perguntas sobre os dois santos, e dona Carminha e dona Josefa, como duas sacerdotisas, como os *aedos de* outrora, como duas contadoras de história, como muitas vezes fez seu pai, contaram a trágica e fascinante história dos dois jovens que morreram na linha do trem e viraram santos milagrosos... Porque esse era seu destino.

NOTAS.

1. Luis da Câmara usava as palavras folclore e fato folclórico como sinônimos. **Literatura Oral no Brasil 2ª Ed.** São Paulo: Global, 2006.
2. O “grito” é uma referência à frase de Karl Max: “a miséria da religião é, ao mesmo tempo, expressão e protesto contra a miséria real. É o lamento da criatura oprimida, coração de um mundo sem coração (...) (MARX, K. Critique of Hegel’s Philosophy of Righth, 1977 in CHAUI, 2003, p.78).

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As histórias sobre os Dois Irmãos que tivemos acesso, nas lendas que se conta e nos registros escritos, dizem muito mais que o relato da morte trágica de dois jovens na linha do trem e os milagres que as pessoas alcançaram em seus nomes.

A história é um relato eminentemente religioso e toda sua relevância está no fato das pessoas acreditarem que Deus se manifestou de uma forma singular, em que Deus se manifestou de uma forma oculta, esotérica, ou seja, acessível apenas aos iniciados que conhecem o significado dessa manifestação.

O acidente com os Dois Irmãos é significado como manifestação divina na História, ou seja, na sucessão de acontecimentos, por ser compatível com um padrão de explicação da realidade oferecido no pensamento católico popular. Chamamos este padrão de Arquétipo do Mártir.

A narrativa sobre os Dois Irmãos é uma narrativa lendária religiosa; lendária pelo fato de que não há como provar realmente a história que se conta, tanto a parte histórica quanto a religiosa, apesar de acreditar-se nela, e porque a história está ligada à cosmologia cristã, ao fenômeno da divinização, *theosis*, sendo portanto uma história sagrada.

Portanto, concluímos que o Arquétipo do Mártir foi usado em Parnaíba em 1942 pelo conflito entre a classe dominante e a cultura popular em um campo simbólico, imaginário da população carente e fervorosa, em que o discurso da modernidade representava o tempo rápido, desagregador de uma realidade estruturada com valores rurais, religiosos e tradicionais.

A morte dos Dois Irmãos foi a catarse que ensejou a criação de uma identidade religiosa pela camada desfavorecida da cidade em resposta à tensão histórica imposta pela história dos dominadores.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **Um leque que respira: a questão do objeto em História.** In BRANCO, Guilherme Castelo; PORTOCARRERO, Vera. Rio de Janeiro: NAU, 2000.
- ARAKEM, Carlos. **Estórias de uma cidade muito amada.** Parnaíba: Informaster Sistema, 1988.
- ARAÚJO, Maria Mafalda Baldoíno de. **Cotidiano e pobreza: a magia da sobrevivência em Teresina (1877-1914)** Teresina: Fundação Cultural Monsenhor Chaves, 1995.
- BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais.** São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008. 2ª ed.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade.** 27 ed. Trad. Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes: 2007.
- BOUTIER, Jean; Julia, Dominique. **Em que pensam os historiadores?** In: Passados Recompuestos. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.
- BURGALISSI, Silvano. **A sociologia Religiosa: Propostas de definição e problemas atuais,** p.151, In: FERRAROT, F. Sociologia da religião. São Paulo: Paulinas, 1990. Trad. Bertilo Brod.
- BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna e no Renascimento.** São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- CARR, Edward Hallet. **O que é História?** Editora Paz e terra. São Paulo: 1996.
- CANDEIRA FILHO: Alcenor Memorial da cidade antiga. Teresina: projeto Petrônio Portela – FUNDEC, 1998.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Literatura Oral no Brasil,** 2ª ed. São Paulo: global, 2006.
- , **Superstição no Brasil.** 5 ed. São Paulo: Global, 2002
- , **Dicionário do folclore brasileiro.** 11 ed. São Paulo: Global, 2001.
- CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana.** São Paulo: Martins Fontes 1994. Trad. Tomás Rosa Bueno: (Coleção Tópicos).
- CERTEAU, Michel de. **A cultura no plural.** Campinas: Papius, 1995. trad. Enid Abreu Dobránsky.

CHAUI, Marilena dos Santos. **Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil.** 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

-----, **Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas** – 10ª Ed. São Paulo: Cortez, 2003.

CORRÊA, Roberto Lobato. **O Espaço Urbano.** 4ª ed. São Paulo: Ática, 2002.

COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga.** São Paulo: 1961. Trad. Frederico. Ozanam Pessoa de Barros.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução a arquetipologia.** 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. Trad. Hélder Godinho – Coleção Biblioteca Universal.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo: Paulinas, 1989.

ELIADE, Mircea. **Mito do Eterno Retorno: cosmo e história.** São Paulo: Mercúrio, 1992. Trad. José A. Ceschin.

-----, **O sagrado e o profano: a essência das religiões** São Paulo; Perspectiva, 2001. Trad. Guinsburg.

-----, **Mito e realidade:** São Paulo: Perspectiva, 2007. Trad. Póla Civelli – (Coleção Debates).

FENELON, Déa Ribeiro (org.) **Cidades.** São Paulo: PUC, Olho d'água, 2000

FERREIRA, Delson Manuel de. **Manual de Sociologia: dos clássicos à sociedade da informação.** 2ª ed. São Paulo: Atlas, 2007.

FINLEY, M. I. **Uso e Abuso da História: mito, memória e história.** São Paulo: Martins Fontes, 1989.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GARDNER, Jostein; HELLERN, Victor ; NOTAKER, Henry. **O livro das religiões.** São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Trad. Isa Mára Lando.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das culturas,** Rio de Janeiro: LTC, 1989.

-----; **Nova luz sobre a antropologia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001

GUTTILA, Rodolfo Witzig. **A casa do santo & o santo de casa: um estudo sobre a devoção a São Judas Tadeu, do Jabaquara.** São Paulo: Landy Editora, 2006. (Coleção novos caminhos.)

HALL, Stuart. **Da Diáspora: Identidades e mediações culturais**, Org Liv Sovik; Trad: Adelaine La Guardia Resende... [e tal] BH: Editora UFMG, 2003.

-----In Silva. Tomaz Tadeu da **Identidade e Diferença: A perspectiva dos estudos culturais**. 2ª ed. Petrópolis, RJ; Vozes, 2000).

HERMANN, Jaqueline. História das religiões e religiosidades. In. **Domínios da história**. CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. Editora Campos, Petrópolis, RJ, 2000.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas, São Paulo: Editora UNICAMP, 2003.

LEBEBYRE, Henri. **A revolução urbana**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

LIMA 1, Ariza Maria Rocha. **A seca, o sertanejo e a ginástica sueca na II Batalha da Borracha**. Acesso em WWW.EFDEPORTES.COM/EFD58/SECA. HTM REVISTA DIGITAL. -Buenos Aires nº 58 ,março 2003.

LIMA 2, Ariane dos Santos; PINHEIRO, Áurea da Paz. **Fé e Devoção nas Irmandades católicas do Piauí no século XIX**.

MASCARENHA, Denise dos Anjos; SANTOS, Maria Dione Carvalho de Moraes. **Santos Populares Piauienses e Folkcomunicação: os casos do motorista Gregório, Maria Alves e Conferencia Brasileira Folkcomunicação**. 2009.

MAVIGNIER, Diderot dos Santos. **No Piauí, na terra dos Tremembés**, 1ª ed. Parnaíba: Gráfica e editora SIEART, 2005.

MELLO, Luiz Gonzaga de. **Antropologia Cultural: iniciação, teoria e temas** 13º ed. Petrópolis, Vozes, 2007.

Mesquita, Leonilde Fialho de. A presença do transporte ferroviário e suas implicações no espaço urbano de Parnaíba. In SOUSA, Mauro Júnior Rodrigues. (org.). **Revista do Trabalhador Parnaibano**. vol. 01. Parnaíba: SETRA, 2010

NASCIMENTO 1, Francisco de Assis de Sousa. **Educação Franciscana: História e memória da experiência educativa em Parnaíba 1949 – 1964**. Teresina: SIEART Gráfica e Editora, 2008.

-----, ETC E TAL (org). **Fragments Históricos: experiências de Pesquisa no Piauí**. Parnaíba : SIEART, 2005.

NASCIMENTO 2, Francisco Alcides do; PINHEIRO, Áurea da Paz (org) **Cidade, História e memória: Teresina 150 anos**. Teresina: Editora gráfica da UFPI, 2004.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e história Cultural**. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

QUEIROZ, Teresinha de J.M. **Economia Piauiense: da pecuária ao extrativismo**. 2ª ed. Teresina: EDUFPI, 1998.

REZENDE, Antonio Paulo. **(Des) encantos modernos: Histórias da cidade do Recife na década de vinte**. Recife: FUNDAPE, 1997.

RIBEIRO, Antonio Rodrigues. **Parnaíba, presente do passado**. Parnaíba: Gráfica Ferraz, 2003.

ROLNICK, Raquel. **O que é cidade?** 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1998.

RUSSEL, Jeffrey Burton. **Lúcifer: o diabo na Idade Média**. São Paulo: Madras Editora, 2003.

SALGUEIRO, Teresa Barata. Espacialidades e temporalidades urbanas. In **Dilemas urbanos: nova abordagens sobre a cidade** CARLOS, Ana Fani Alessandri; LEMOS, Ana Inês Geraiges (org.s) São Paulo: Contexto, 2005

SCHAFF, Adam. **História e Memória**. São Paulo: Martins Fontes, 1986(Série Novas Direções)

STEYER, Fabio Augusto. **O cemitério como fonte de estudos de folkcomunicação**. 7ª conferência brasileira de folkcomunicação.

TAVARES, Zózimo. **100 fatos do Piauí no século 20**. 2ª ed Teresina: Halley, 2000.

VILA NOVA, Sebastião. **Introdução á sociologia**. 6ª ed. Revê aum – Reimpr. São Paulo: Alas, 2008.

VOVELLE, Michel. A religião popular. In: **Ideologias e mentalidades**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

ARTIGOS DE REVISTAS E JORNAIS

A criação do bispado de Parnaíba. Revista histórica do instituto histórico, geográfico e genealógico de Parnaíba. Parnaíba, 2008

BURKE, PETER. **Culturas populares e cultura de elite**. mesa redonda in: REVISTA HISTÓRICA DIÁLOGOS: Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá. Vol. 01,1997

NUNES, Maria Cecília Silva de Almeida. Vivos e mortos da religiosidade popular piauiense. In: **Cadernos de Teresina**. Ano x, n. 24. Dezembro de 1996

O PIAGUÍ, A AVIAÇÃO EM PARNAÍBA (breve histórico.) Parnaíba: Maio de 2008.

SILVA, Mônica Martins da. **O catolicismo na escrita do folclore brasileiro**. 11ª ed. Temporis [ação], Goiás, vol. 01, Nº 09, JAN/DEZ 2007.

FONTES ORAIS:

AZEVEDO, Maria Odete do Nascimento, entrevista concedida a Anderson da Rocha Sobrinho em março de 2010.

SOUSA, Rita Lima de entrevista concedida a Anderson da Rocha Sobrinho em fevereiro de 2010.

SILVA, Maria do Carmo, entrevista concedida a Anderson da Rocha Sobrinho em maio de 2009.

COSTA, Joaquim, entrevista concedida a Anderson da Rocha Sobrinho em abril de 2010

ANDRADE, Maria José, entrevista concedida a Anderson da Rocha Sobrinho em maio de 2009.

Fontes Hemerográficas

ALMANAQUE DA PARNAÍBA. Parnaíba: 1941

ALMANAQUE DA PARNAÍBA. Parnaíba:1942

ALMANAQUE DA PARNAÍBA. Parnaíba:1943

ALMANAQUE DA PARNAÍBA. Parnaíba:1946

FORTES FILHO, José; LIMA, Antônio de Pádua. História dos dois irmãos milagrosos de parnaíba. Parnaíba: 1998

TEXEIRA, Manoel. HISTORIA DOS DOIS IRMAOS MILAGROSOS DE PARNAIBA,1942 s/d, gráfica Network.

anexos

DECLARAÇÃO

Eu, Marina Odete do Nascimento Aguiar declaro para os

devidos fins legais que concedi autorização para que Anderson da Rocha Sobrinho
utilize

a entrevista de _____
em seus trabalhos

Parnaíba
Junho de 2010

DECLARAÇÃO

Eu, Andrea Olival Costa F. Wanderley declaro para os

devidos fins legais que concedi autorização para que Anderson da Rocha Sobrinho
utilize

a entrevista de Joaquim Costa
em seus trabalhos

Parnaíba
Junho de 2010