



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

EDUARDO LIMA LEITE

PARQUE RELIGIOSO CRUZ DA MENINA: DEVOÇÃO E CONTROVÉRSIAS
EM TORNO DO FENÔMENO RELIGIOSO DA SANTA FRANCISCA

RECIFE-PE

2026

EDUARDO LIMA LEITE

PARQUE RELIGIOSO CRUZ DA MENINA: DEVOÇÃO E CONTROVÉRSIAS
EM TORNO DO FENÔMENO RELIGIOSO DA SANTA FRANCISCA

Trabalho de Conclusão do Curso de Doutorado submetido ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor. Linha de Pesquisa: Tradições e Experiências Religiosas, Cultura e Sociedade.

ORIENTADOR: Professor Dr. José Afonso Chaves

RECIFE-PE

2026

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL DA
UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO**

L533p Leite, Eduardo Lima.
 Parque Religioso Cruz da Menina: devoção e controvérsias
 em torno do fenômeno religioso da Santa Francisca / Eduardo
 Lima Leite, 2026.
 166 f. : il.

 Orientador: José Afonso Chaves.
 Tese (Doutorado) - Universidade Católica de
 Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Ciências
 da Religião. Doutorado em Ciências da Religião, 2026.

 1. Religiosidade popular. 2. Catolicismo. 3. Religião.
 4. Sertão (PB). I. Título.

CDU 2:398

Luciana Vidal - CRB 4/1338

FOLHA DE APROVAÇÃO

EDUARDO LIMA LEITE

PARQUE RELIGIOSO CRUZ DA MENINA: DEVOÇÃO E CONTROVÉRSIAS EM TORNO DO FENÔMENO RELIGIOSO DA SANTA FRANCISCA

FOLHA DE APROVAÇÃO

EDUARDO LIMA LEITE

PARQUE RELIGIOSO CRUZ DA MENINA: DEVOÇÃO E CONTROVÉRSIAS EM TORNO
DO FENÔMENO RELIGIOSO DA SANTA FRANCISCA

Documento assinado digitalmente
gov.br IRENE DE ARAÚJO VAN DEN BERG SILVA
Data: 13/05/2026 11:52:53-0300
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

IRENE DE ARAÚJO VAN DEN BERG SILVA (UERN)

EXAMINADORA EXTERNA

Documento assinado digitalmente
gov.br ADRIANA MARIA FERREIRA COUTINHO BARBOSA
Data: 12/05/2026 15:44:39-0300
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

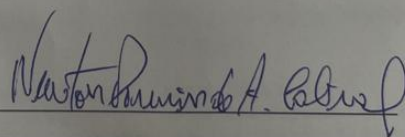
ADRIANA MARIA FERREIRA COUTINHO BARBOSA CHAVES (FUNDAJ)

EXAMINADORA EXTERNA

Documento assinado digitalmente
gov.br SILVÉRIO LEAL PESSOA
Data: 12/05/2026 16:56:14-0300
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

SILVÉRIO LEAL PESSOA (UNICAP)

EXAMINADOR INTERNO



NEWTON DARWIN DE ANDRADE CABRAL (UNICAP)

EXAMINADOR INTERNO

Documento assinado digitalmente
gov.br JOSÉ AFONSO CHAVES
Data: 12/05/2026 15:12:04-0300
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

JOSÉ AFONSO CHAVES (UNICAP)

ORIENTADOR

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar agradeço a Deus por me permitir chegar até aqui.

Agradeço a todas as pessoas que colaboraram para a realização desse trabalho, pelas quais tenho muita gratidão, em especial Damião Lucena de Lima, José Mota Victor, José Romildo de Sousa e Renato César Carneiro.

Agradeço ao professor e meu orientador, José Afonso Chaves, que aceitou minha orientação conduzindo-a com atenção e sabedoria. Sou grato por sua gentileza, amizade e paciência em todos os momentos.

Agradeço aos professores que integraram a banca de qualificação e defesa da minha tese, as professoras Adriana Maria Ferreira Coutinho Barbosa Chaves e Irene de Araújo Van Den Berg Silva, aos professores Newton Darwin de Andrade Cabral e Silvério Leal Pessoa, muito obrigado pelas orientações que me permitiram melhorar significativamente a qualidade do meu trabalho.

Agradeço a todos os professores do Programa de Pós-Graduação da Universidade Católica de Pernambuco, especialmente aos professores Luiz Carlos Luz Marques, Gilbraz de Souza Aragão, Zuleica Dantas Pereira Campos, Drance Elias da Silva, pela contribuição durante meus estudos no Doutorado.

A todos os servidores do PPGCR, em especial a Danielle Mendes de Oliveira França e Sérgio de Araújo Wanderley.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UNICAP e a CAPES por terem possibilitado o suporte financeiro fundamental para realizar todos os estudos e fases da pesquisa.

Agradeço aos colegas da minha turma do Doutorado pelo convívio e ajuda durante o período de estudo, em particular ao amigo Evanilson Alves de Sá.

Minha gratidão aos meus pais, Ernande Arante Leite e Maria Alja Lima Leite, pelas orientações e apoio quando necessários. Agradeço aos meus irmãos, Eduyvas e Helder, pela ajuda sempre que precisei.

Minha amada esposa Pollyana Costa Marinho Nóbrega Lima, a minha gratidão por todos esses anos de dedicação a nossa família e apoio nos momentos de dificuldades.

Aos meus queridos filhos Heitor e Heloísa, pelo estímulo e paciência nos momentos em que estive ausente.

RESUMO

Esta tese teve como objetivo analisar o fenômeno religioso Cruz da Menina em Patos-PB; buscando compreender as dinâmicas de devoção popular e as controvérsias que caracterizam esse fenômeno. A pesquisa buscou articular os fundamentos metodológicos da História Oral com a praxiologia de Pierre Bourdieu, construindo um arcabouço teórico-metodológico capaz de apreender a complexidade do campo da religiosidade popular. O estudo demonstrou que o fenômeno da Cruz da Menina não deve ser compreendido como uma manifestação religiosa isolada, mas sim como um campo estruturado por relações históricas, políticas e religiosas controversas. A partir da análise de depoimentos orais, documentos históricos e do trabalho de campo no Parque Religioso Cruz da Menina, identificamos e analisamos os três campos que caracterizam o fenômeno Cruz da Menina a partir de sua origem. Nesse sentido, a aplicação da teoria dos campos de Bourdieu revelou-se frutífera para analisar as controvérsias do campo histórico, político e religioso. Em termos metodológicos, a articulação proposta entre História Oral e praxiologia bourdieusiana representou uma contribuição teórico-metodológica para a pesquisa empírica em Ciências da Religião. A tese contribui também para o debate dos estudos sobre religiosidade popular no Brasil, demonstrando a vitalidade e complexidade destes fenômenos na contemporaneidade. Outra contribuição da pesquisa foi demonstrar que as controvérsias em torno do fenômeno Cruz da Menina, resultam de elementos estruturantes de cada campo. A pesquisa mostrou que os diferentes interesses, posições e narrativas que caracterizam cada campo, não devem ser compreendidos como um problema a ser resolvido através de uma “verdade histórica” definitiva. O fenômeno Cruz da Menina é antes de tudo, um exemplo de como as controvérsias históricas, religiosas e políticas concorrem para estruturar práticas da religiosidade popular a partir de um contexto de produção e reprodução de sentidos, narrativas e relações de poder, simbolizadas pelo Parque Religioso Cruz da Menina. Mesmo em um contexto marcado por problemas e mudanças sociais, o fenômeno Cruz da Menina permanece vivo, renovando-se através das décadas e reafirmando a vitalidade da religiosidade popular sertaneja. Por último, esta tese reafirma o lugar de destaque que os estudos sobre religiosidade popular representam no cenário atual das Ciências da Religião.

Palavras-chave: Religião. Catolicismo. Religiosidade popular. Sertão Paraibano.

ABSTRACT

This thesis aimed to analyse the religious phenomenon of Cruz da Menina in Patos, Paraíba, seeking to understand the dynamics of popular devotion and the controversies that characterise this phenomenon. The research sought to articulate the methodological foundations of Oral History with Pierre Bourdieu's praxiology, constructing a theoretical-methodological framework capable of grasping the complexity of the field of popular religiosity. The study demonstrated that the phenomenon of Cruz da Menina should not be understood as an isolated religious manifestation, but rather as a field structured by controversial historical, political, and religious relations. Based on the analysis of oral testimonies, historical documents, and fieldwork in the Cruz da Menina Religious Park, we identified and analysed the three fields that characterise the Cruz da Menina phenomenon from its origin. In this sense, the application of Bourdieu's field theory proved fruitful for analysing the controversies of the historical, political, and religious fields. In methodological terms, the proposed articulation between Oral History and Bourdieusian praxeology represented a theoretical-methodological contribution to empirical research in Religious Studies. The thesis also contributes to the debate on studies of popular religiosity in Brazil, demonstrating the vitality and complexity of these phenomena in contemporary times. Another contribution of the research was to demonstrate that the controversies surrounding the Cruz da Menina phenomenon result from structural elements of each field. The research showed that the different interests, positions, and narratives that characterise each field should not be understood as a problem to be solved through a definitive 'historical truth.' The Cruz da Menina phenomenon is, above all, an example of how historical, religious, and political controversies contribute to structuring practices of popular religiosity from a context of production and reproduction of meanings, narratives, and power relations, symbolised by the Cruz da Menina Religious Park. Even in a context marked by social problems and changes, the Cruz da Menina phenomenon remains alive, renewing itself over the decades and reaffirming the vitality of popular religiosity in the sertão. Finally, this thesis reaffirms the prominent place that studies on popular religiosity occupy in the current landscape of Religious Studies.

Keywords: Religion. Catholicism. Popular religiosity. Paraíba hinterland.

RESUMEN

El objetivo de esta tesis fue analizar el fenómeno religioso Cruz da Menina en Patos-PB, buscando comprender las dinámicas de la devoción popular y las controversias que caracterizan este fenómeno. A la investigación buscó articular los fundamentos metodológicos de la História Oral con la praxiología de Pierre Bourdieu, construyendo un marco teórico-metodológico capaz de captar la complejidad del campo de la religiosidad popular. El estudio demostró que el fenómeno de la Cruz da Menina no debe entenderse como una manifestación religiosa aislada, sino como un campo estructurado por relaciones históricas, políticas y religiosas controvertidas. A partir del análisis de testimonios orales, documentos históricos y trabajo de campo en el Parque Religioso Cruz da Menina, identificamos y analizamos los tres campos que caracterizan el fenómeno Cruz da Menina desde su origen. En este sentido, la aplicación de la teoría de los campos de Bourdieu resultó fructífera para analizar las controversias del campo histórico, político y religioso. En términos metodológicos, la articulación propuesta entre la história oral y la praxiología bourdieusiana representó una contribución teórico-metodológica para la investigación empírica en Ciencias de la Religión. La tesis también contribuye al debate sobre los estudios de religiosidad popular en Brasil, demostrando la vitalidad y complejidad de estos fenómenos en la contemporaneidad. Otra contribución de la investigación fue demostrar que las controversias en torno al fenómeno Cruz da Menina son el resultado de elementos estructurantes de cada campo. La investigación mostró que los diferentes intereses, posiciones y narrativas que caracterizan cada campo no deben entenderse como un problema que debe resolverse mediante una «verdad histórica» definitiva. El fenómeno Cruz da Menina es, ante todo, un ejemplo de cómo las controversias históricas, religiosas y políticas concurren para estructurar las prácticas de la religiosidad popular a partir de un contexto de producción y reproducción de significados, narrativas y relaciones de poder, simbolizadas por el Parque Religioso Cruz da Menina. Incluso en un contexto marcado por problemas y cambios sociales, el fenómeno Cruz da Menina sigue vivo, renovándose a lo largo de las décadas y reafirmando la vitalidad de la religiosidad popular del sertón. Por último, esta tesis reafirma el lugar destacado que ocupan los estudios sobre religiosidad popular en el panorama actual de las ciencias de la religión.

Palabras clave: Religión. Catolicismo. Religiosidad popular. Sertón de Paraíba.

LISTA DE FOTOGRAFIAS

FOTOGRAFIA 1 - Usina Elétrica em 1916	69
FOTOGRAFIA 2 - Domila Araújo Emerenciano.....	70
FOTOGRAFIA 3 - Casa da Rua da Pedra.....	71
FOTOGRAFIA 4 - Pedras onde o corpo de Francisca foi encontrado.....	73
FOTOGRAFIA 5 - O Cruzeiro da menina e a estrutura inicial da Capela.....	80
FOTOGRAFIA 6 - O Parque Religioso Cruz da Menina.....	85
FOTOGRAFIA 7 - Loja de artigos religiosos no interior do Parque.....	87
FOTOGRAFIA 8 - Capela do Parque Cruz da Menina (visão externa).....	88
FOTOGRAFIA 9 - O interior da Capela Cruz da Menina.....	88
FOTOGRAFIA 10 - Romeiros de Condado-PB.....	94
FOTOGRAFIA 11 - Romeiros em trânsito.....	95
FOTOGRAFIA 12 - Interior da antiga Sala dos Milagres da Cruz da Menina....	98
FOTOGRAFIA 13 - Interior da atual Sala dos Milagres.....	99
FOTOGRAFIA 14 - Ex-votos da atual Sala dos Milagres.....	100
FOTOGRAFIA 15 - Ex-votos da atual Sala dos Milagres.....	101
FOTOGRAFIA 16 – Os ex-votos de Maria Sofia.....	105
FOTOGRAFIA 17 – Dona Laura.....	117
FOTOGRAFIA 18 – Iconografia “Cruz da Menina”	128
FOTOGRAFIA 19 – O Governador e o Prefeito.....	130
FOTOGRAFIA 20 -Religiosidade e Turismo.....	131
FOTOGRAFIA 21 – As amigas.....	132
FOTOGRAFIA 22 – As Franciscas.....	133
FOTOGRAFIA 23 – Um elo de Franciscas.....	134
FOTOGRAFIA 24 - O Prefeito e as crianças.....	135
FOTOGRAFIA 25 - A Cruz da Menina e o Deputado.....	136
FOTOGRAFIA 26 - A criança e a esperança.....	137
FOTOGRAFIA 27 - Inauguração do Parque Religioso Cruz da Menina	139
FOTOGRAFIA 28 - Instalação do Comitê Pró-Beatificação da Menina Francisca.....	142
FOTOGRAFIA 29 Festa de Pentecostes.....	143
FOTOGRAFIA 30 Festa de Pentecostes no parque.....	144
FOTOGRAFIA 31 Missa no Parque Religioso Cruz da Menina.....	144

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

GRÁFICO 1 - Devotos de Santa Francisca e devotos de outros santos	90
DIAGRAMA 1 - Movimento de expansão das intenções.....	104
FLUXOGRAMA 1 - Linha do tempo da Cruz da Menina.....	78
TABELA 1 - Principais eixos de estudos sobre romarias no Brasil.....	83
TABELA 2 - Número de devotos por religião.....	91
TABELA 3 - Número de devotos por cidade de origem.....	92-93
TABELA 4 - Estrutura da promessa do Sr. Adilson.....	102
TABELA 5 - A estrutura da promessa com dois componentes.....	107
TABELA 6 - A estrutura da promessa do Sr. Expedito.....	109
TABELA 7 - A estrutura da promessa da Sra. Paula.....	110
TABELA 8 - Tema por exemplo, tipo de estudo e controvérsias.....	113
TABELA 9 - Controvérsias por natureza e implicação.....	119
TABELA 10 - Controvérsias entre os jûris e o resultado.....	120

LISTA DE SIGLAS

AISP - Associação de Imprensa do Sertão

Art. - Artigo

BR - Brasil

CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CE - Ceará

CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CNDFB/FUNARTE/MEC - Campanha Nacional de Defesa do Folclore Brasileiro
/Fundação Nacional de Arte/Ministério da Educação

COEX/PRAC/UFPB - Coordenação de Extensão Cultural/Pró-Reitoria de
Assuntos Comunitários/Universidade Federal da Paraíba

DOE - Diário Oficial do Estado

FUNES - Fundação Ernani Sátiro

GIAASP - Grupo Independente de Análise e Ação Social

IHGP - Instituto Histórico e Geográfico de Patos

Km - Quilômetro

PB - Paraíba

PE - Pernambuco

PR - Paraná

RN - Rio Grande do Norte

RS - Rio Grande do Sul

SP - São Paulo

TICS - Tecnologias de Informação e Comunicação

UEPB - Universidade Estadual da Paraíba

UFCG - Universidade Federal de Campina Grande

UNICAP - Universidade Católica de Pernambuco

UNIFIP - União das Faculdades Integradas de Patos

UTI - Unidade de Terapia Intensiva

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1 - HISTÓRIA ORAL E PRAXIOLOGIA: FUNDAMENTOS METODOLÓGICOS E TEÓRICOS PARA A ANÁLISE DO CAMPO RELIGIOSO.....	29
1.1 Delimitação metodológica da História Oral no campo das Ciências Sociais e da Religião.....	31
1.2 História Oral como produção de conhecimento histórico e social.....	33
1.2.1 Fonte oral, memória, subjetividade e historicidade.....	34
1.2.2 Narrativa, performance e construção social do sentido.....	35
1.3 A estrutura filosófica da História Oral: ontologia, epistemologia e produção do conhecimento.....	36
1.4 História oral como procedimento metodológico e ético.....	40
1.5 A contribuição da praxiologia de Pierre Bourdieu para a pesquisa empírica.....	44
1.6 História Oral e praxiologia: articulações metodológicas e analíticas.....	46
1.7 Conceitos-chave da teoria dos campos: <i>habitus</i>, campo e capital (econômico, cultural e social).....	48
1.8 A crítica da teoria dos capitais de Bourdieu a partir da crítica de Jacek Tittenbrun.....	58
1.9 A teoria de campo religioso em Bourdieu: origem, fundamentos teóricos e algumas análises concorrentes.....	59
CAPÍTULO 2 - CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA E SOCIAL DO FENÔMENO CRUZ DA MENINA.....	66
2.1 Antecedentes do fenômeno Cruz da Menina.....	66
2.2 O Processo criminal da morte de Francisca: o inquérito e os julgamentos.....	74
2.3 A origem da devoção a Santa Francisca: a cruz, o milagre e a capela.....	79

CAPÍTULO 3 - A INSERÇÃO NO CAMPO DE PESQUISA.....	82
3.1 Breve digressão de alguns eixos temáticos sobre os estudos das romarias no Brasil.....	82
3.2 Análise espacial do Parque Religioso Cruz da Menina.....	84
3.3 Os devotos por eles mesmos: o perfil dos devotos, peregrinos e romeiros.....	90
3.4 Votos e ex-votos: analisando depoimentos e imagens.....	96
CAPÍTULO 4 - O FENÔMENO CRUZ DA MENINA E SUAS CONTROVÉRSIAS.....	112
4.1 Os estudos sobre santos populares e suas controvérsias	112
4.2 O campo histórico: e suas controvérsias	115
4.2.1 Controvérsias sobre a menina Francisca.....	115
4.2.2 Controvérsias em relação à violência sofrida por Francisca.....	128
4.2.3 As Controvérsias dos três júris e as três absolvições.....	120
4.3 O campo político e suas controvérsias	122
4.3.1 Controvérsias de ontem: a interferência do campo político na justiça...123	
4.3.2 Controvérsias de hoje: o campo político.....	127
4.4 O campo religioso e suas controvérsias: entre o silêncio, o voto e os ex-votos.....	137
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	146
REFERÊNCIAS	152

INTRODUÇÃO

Segundo Deiros (2021), o interesse científico pela dinâmica religiosa começou no final do século XIX com o desenvolvimento de ciências como a Antropologia, a Etnologia, a Sociologia e a Psicologia, cada uma dessas ciências, junto com as contribuições da História, da Teologia e da Filosofia, desenvolveram estudos especializados na questão religiosa. Além das perspectivas analíticas oferecidas pelas várias ciências que tomam o fenômeno religioso como objeto de estudo, existem distintas abordagens metodológicas para estudá-lo, a exemplo dos enfoques históricos, de linguística comparada e das teorias da significação.

De acordo com Ries (2019), as Ciências da Religião¹ institucionalizaram-se como campo disciplinar nas universidades europeias na segunda metade do século XIX. Como exemplo, o autor cita as disciplinas criadas em 1880 no Collège de France, intituladas de cursos de História das Religiões, e o surgimento do periódico *Revue de l'Histoire des Religions*². Dessa forma, a consolidação da área das Ciências da religião é indissociável tanto da tradição de estudos históricos sobre o fenômeno religioso desenvolvida no século XIX, quanto das abordagens metodológicas elaboradas ao longo do século XX.

Claval (2007) reconhece que as Ciências da Religião produzem uma ampla gama de estudos que frequentemente operam com distinções fundamentais para a análise, tais como: religião institucional, religiosidade popular, catolicismo oficial e catolicismo popular, santos canônicos e os santificados pela devoção popular.

Face a variedade temática do campo das Ciências da Religião, delimitamos a tese ao contexto dos estudos sobre religiosidade popular³. A religiosidade popular constitui um objeto de estudo que se situa na interseção entre fé, cultura e história, revelando-se como expressão dinâmica e

¹ Sobre os termos Ciências da Religião ou Ciências das Religiões, Baptista (2018) reconhece que esses termos se justificam por se tratar de um campo disciplinar que abarca a confluência de diferentes saberes para estudar o fenômeno religioso, em sua inesgotável complexidade.

² Em uma tradução livre, significa “Revista de História das Religiões” (Tradução do doutorando).

³ Jurkevics (2004) define a religiosidade popular como sendo profundamente mística, pois valoriza o significado em relação ao contexto sociocultural, abstraindo muitas vezes o oficial, os serviços especializados e sistematização dos conteúdos de fé.

profundamente enraizada na vida cotidiana de comunidades latino-americanas (Franskoviaky, 2025).

Deiros (2021) afirma que no contexto latino-americano, a questão da religiosidade popular e da piedade começou a ser discutida na década de 1960, sendo consideradas desde então como "devoções populares" por parte da hierarquia católica romana. A partir do Concílio Vaticano II, entre 1962 e 1965, a Igreja Católica passou a prestar uma atenção cada vez maior no que se refere à religiosidade popular, que a afetava de um modo muito particular. Mas foi só na Terceira Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, durante a Semana Internacional de Catequese realizada em Medellín na Colômbia, em 1968, que o tema da religiosidade popular ganhou espaço. Esse evento representou uma mudança no pensamento eclesial da região, com a superação do paradigma tradicional da cristandade, até então dominante. Onze anos após a Conferência de Medellín em 1968, a Conferência de Puebla em 1979 estabeleceu o seguinte entendimento sobre religiosidade popular:

Entendemos por religião do povo, religiosidade popular ou piedade popular, o conjunto de crenças profundas marcadas por Deus, das atitudes básicas que derivam dessas convicções e as expressões que as manifestam. Trata-se da forma ou da existência cultural que a religião adota em um povo determinado. A religião do povo latino-americano, em sua forma cultural mais característica, é expressão da fé católica. É um catolicismo popular (Documento de Puebla, texto integral, 1979, p. 93).

Ainda conforme Deiros (2021), outro evento importante foi a Quarta Conferência Geral do Episcopado Latino-americano em Santo Domingo na República Dominicana, realizada no ano de 1992; com uma abordagem mais científica em relação ao tema da religiosidade popular. Apesar da tematização da religiosidade popular nas Conferências Episcopais de Medellín⁴ (1968), Puebla⁵ (1979) e Santo Domingo (1992), o assunto ainda permaneceu no âmbito eclesial como uma questão que evocava distanciamento.

⁴ “Desde a Conferência de Medellín e a *Evangelii Muntiandi*, a reflexão sobre os elementos da religiosidade popular aumentou, embora os aspectos negativos fossem também mencionados” (Deiros, 2021, p. 277).

⁵ Segundo Parker (1993), o tratamento dado ao tema da “religiosidade popular” em Puebla (1979) foi um avanço.

Segundo Sá (2025), a religiosidade popular inclui crenças e formas de celebrações que são características dessas culturas e nem sempre são aceitas pelo clero e pelo catolicismo institucional.

A religiosidade popular também se manifesta por meio de práticas votivas como promessas e ex-votos, que expressam a relação simbólica de reciprocidade entre devotos e entidades sagradas. Menezes *et al.* (2025) destacam que essas práticas constituem formas de negociação espiritual, nas quais o fiel estabelece compromissos religiosos em troca de graças alcançadas. Esse sistema simbólico evidencia que a fé popular é estruturada por uma lógica relacional, baseada na troca, na gratidão e na reafirmação da devoção coletiva.

Complementando essa perspectiva, Linhares (2023) ressalta que as manifestações religiosas populares podem ser compreendidas como patrimônios culturais imateriais, uma vez que integram o repertório simbólico das comunidades. Segundo o autor, rituais como procissões, promessas e peregrinações constituem práticas que preservam memórias coletivas e reforçam a identidade cultural dos grupos sociais envolvidos, demonstrando a profunda articulação entre religiosidade e cultura.

À luz desse quadro, Parker (1993) afirma que a dificuldade de qualquer abordagem científica que tenha como objeto de estudo um tema tão "escorregadio e conflituoso" quanto o que se convencionou chamar de "religião popular" ou "religiosidade popular"; justifica-se em primeiro lugar, pela necessidade de se questionar o próprio conceito, devido à sua falta de rigor analítico. Em segundo lugar, a expressão possui uma conotação semântica negativa, por se construir em oposição à "religião" formal; assim, ela tende a denotar um conjunto de crenças, rituais e práticas interpretadas como desviantes dos padrões estabelecidos pela ortodoxia institucional. Terceiro, os estudos do tema frequentemente falham em situar a religiosidade popular em seu contexto histórico específico, tratando-a como um fenômeno desenraizado e autônomo.

Refletindo um pouco mais sobre essa perspectiva, Suárez (2025) aponta que o desafio para explicar religiosidade popular tem sido maior por ser uma ideia atravessada por pelo menos três dimensões inevitáveis. Trata-se de um conceito multidisciplinar utilizado por diferentes disciplinas como teologia, pastoral, humanidades e ciências sociais em suas múltiplas vertentes. Nos

diferentes períodos desde a conquista até os dias de hoje, a religiosidade popular se expressou de várias maneiras e das formas mais diferenciadas. E dada a diferença sociocultural que corresponde aos diferentes territórios e às culturas convergentes no continente, imprimiu um selo ainda mais complexo para compreender o fenômeno.

Conforme Sá (2025), a estrutura da religiosidade popular é fundamentalmente mitopoética antes que teológica, ancorando-se na devoção aos santos por meio de suas hagiografias⁶ e narrativas milagrosas. Nesse sentido, os santos assumem uma centralidade prática tão significativa que, por vezes, sobrepõem-se à própria noção de Deus; que passa a ser alcançado somente pela intercessão feita pelos padroeiros.

De acordo com Deiros (2021), a religiosidade popular é uma verdadeira cultura, no sentido antropológico do termo. Como todo sistema religioso, supõe um conjunto de crenças, de ritos e de formas de organização peculiares. Suas expressões⁷ incluem peregrinações, romarias, devoções e outras festividades, que respondem à espontaneidade popular antes que a organização institucional.

Nesse aspecto, Silva (2014) afirma que religiosidade popular se apresenta sob diferentes formas e expressões, como as procissões, as romarias, as congadas, as folias, as bênçãos e diversas outras manifestações de cunho religioso que podem ser encontradas em diferentes regiões do Brasil e da América Latina.

“Na América Latina, sobretudo no Brasil e no México, o modelo funcional da santidade predominante até hoje, se refere aos cultos voltados para os santos da religião popular” (Valchez, 1987, p. 293).

No contexto brasileiro, a religiosidade popular está profundamente associada às festas religiosas e às celebrações coletivas, que funcionam como importantes dispositivos de construção simbólica e social do sagrado. Cavalcanti e Gonçalves (2021) destacam que as festas religiosas

⁶ A hagiografia é um gênero literário, que, no século XII, chamava-se também de hagiologia ou hagiológica. Como o Pe. Delehaye esclareceu em 1905, numa obra que marcou época, *Les légendes hagiographiques*, ela privilegia os atores do sagrado (os santos) e visa a edificação de uma "exemplaridade" (Certeau, 1982, p. 241).

⁷ (Sá, 2025, p. 12) acredita que há razões fortes e suficientes para afirmar que no Brasil, e possivelmente em toda a América Latina, as expressões “catolicismo popular” e “religiosidade popular” são sinônimas.

desempenham papel fundamental na organização do calendário cultural das comunidades, articulando dimensões religiosas, econômicas e identitárias.

Conforme Silva (2021), a religiosidade popular no Brasil caracteriza-se pela capacidade de absorver elementos culturais diversos, transformando-os em expressões religiosas socialmente legitimadas.

Cavalcanti e Gonçalves (2021) afirmam que essas expressões, ao articularem elementos religiosos e festivos, evidenciam a dimensão performática da fé popular, permitindo que o sagrado seja experimentado por meio de práticas coletivas que ultrapassam o âmbito estritamente litúrgico.

Essa mesma lógica pode ser observada em diferentes regiões do Brasil, onde a devoção a santos populares assume funções sociais e espirituais específicas. Santos (2023), ao analisar o catolicismo popular nordestino por meio da atuação de Frei Damião, evidencia que lideranças religiosas carismáticas e figuras sagradas populares atuam como mediadores entre o povo e o divino.

Oliveira (2025), ao estudar o culto à Maria Polenta em Curitiba-PR, demonstra que as devoções populares frequentemente emergem a partir de narrativas de sofrimento, morte trágica ou injustiça social, que são reinterpretadas coletivamente como experiências de santidade. Esse processo revela que a santificação popular não depende necessariamente da legitimação institucional, mas da construção simbólica realizada pelas comunidades devotas.

No Nordeste brasileiro, a religiosidade popular assume características particulares devido à forte presença de lideranças religiosas carismáticas e de figuras sagradas populares. Santos (2023) demonstra que o catolicismo popular nordestino está profundamente associado à atuação de missionários, beatos e santos populares, que exercem papel fundamental na mediação entre o povo e o divino.

Leite, Souza e Silva Filho (2019), ao investigarem o turismo religioso no sertão nordestino, particularmente em Patos-PB, destacam que locais como o Parque Religioso Cruz da Menina configuram-se como importantes polos de circulação de fiéis, promovendo não apenas práticas devocionais, mas também dinâmicas econômicas e culturais que influenciam diretamente a organização social da região.

A devoção a Santa Francisca de Patos-PB, nesse contexto, insere-se em uma tradição mais ampla de cultos populares associados à memória de crianças consideradas "mártires" ou vítimas inocentes. Souza (2019), ao analisar a Cruz da Menina em Pombal-PB, demonstra que essas devoções são sustentadas por narrativas orais transmitidas entre gerações, que reforçam a crença na intercessão milagrosa dessas figuras.

Além da Cruz da Menina de Patos-PB e da Cruz da Menina de Pombal-PB, existe outra Cruz da Menina no município de Dona Inês-PB. Conforme Victor (2021), em algum ano do século XIX, um casal de retirantes da seca com uma criança de nome Dulce Maria, vindos do sertão, chegou a um sítio localizado no que é hoje a cidade de Dona Inês-PB, no semiárido paraibano. Ao encontrar um fazendeiro local, o casal solicitou água e comida, já que os retirantes não se alimentavam há dias. Diante da negativa do fazendeiro, a criança morreu de fome e sede. Após a morte da criança, uma fonte de água que jorra até hoje, fez o local se tornar um campo de paisagem muito diferente da que caracteriza o semiárido.

No caso específico da devoção à Menina Francisca da Cruz da Menina de Patos-PB, Santos (2024) aponta que o fenômeno religioso transcende a dimensão devocional, ao inspirar manifestações artísticas e educativas que reinterpretem a narrativa da santa popular.

Silva (2025), ao analisar produções culturais relacionadas à Cruz de Francisca⁸, demonstra que a narrativa devocional associada à figura da menina constitui um importante elemento de construção identitária regional. A autora destaca que essas narrativas funcionam como instrumentos de transmissão de valores religiosos e culturais, contribuindo para a perpetuação da memória social associada ao fenômeno.

Nesse viés, Santos (2024) evidencia que a devoção à Menina Francisca inspirou produções artísticas e pedagógicas que reinterpretem a narrativa religiosa, ampliando o alcance simbólico da devoção. Essas manifestações culturais demonstram que a religiosidade popular não se limita ao espaço

⁸ É importante destacar que o fenômeno religioso Cruz da Menina de Patos-PB, também é mencionado na literatura como Cruz de Francisca ou simplesmente Cruz da Menina.

religioso, mas se projeta em diferentes campos sociais, contribuindo para a construção do imaginário coletivo.

Conforme Silva (2025), a religiosidade popular pode ser interpretada como um campo dinâmico de produção simbólica, no qual os sujeitos reelaboram continuamente suas experiências religiosas. Nesse sentido, as narrativas devocionais associadas à Cruz de Francisca, constituem relevantes instrumentos de transmissão cultural, contribuindo para a formação de identidades regionais e para a preservação das tradições religiosas locais. Nesse enquadramento, a religiosidade popular brasileira constitui uma forma complexa de experiência religiosa, marcada pela articulação entre fé, cultura, memória e identidade social.

Diante das várias possibilidades analíticas das práticas religiosas populares, esta tese insere-se no campo dos estudos sobre devoções populares ou devoções não-canônicas.

As devoções populares são práticas de piedade pelas quais se expressam a devoção, principalmente de pessoas que não são suficientemente versadas na doutrina cristã ou não são profundamente afetadas pelo processo de sincretismo ou hibridação religiosa. Isso não significa que essas manifestações de piedade não sejam sinceras e não expressem sensivelmente o amor, gratidão ou fé por meio de devoções. Em casos assim, essas emoções parecem enriquecer a alma do devoto. Os meios utilizados para expressar tal devoção são os que estão mais ao alcance do povo simples: beijos, refeições comunitárias, festas, peregrinações, velas, promessas, sacrifícios e outras expressões que representam caminhos para manifestar o amor a Deus, à Virgem e aos santos populares (Deiros, 2021, p. 286-287).

Segundo Gaeta (1999), no contexto brasileiro as devoções populares representam um fenômeno social e religioso complexo, no qual comunidades elaboram e legitimam suas próprias figuras sagradas, à margem dos processos oficiais de canonização do Vaticano. Esse movimento popular se desdobra no que se pode chamar de Cultura Intermediária: um espaço de tensão e negociação constante entre a "lógica leiga do santo" que é orientada pela experiência e pela necessidade local; e a "lógica clerical do sacramento", fundamentada na doutrina e na autoridade institucional. Muitos santos

populares surgem a partir de mortes trágicas, violentas ou prematuras, que geram comoção social. O povo projeta nesses personagens o arquétipo do mártir, transformando vítimas de injustiça em mediadores divinos.

Diante dos traumas da violência do corpo sacrificado, da inocência maculada, da imagem caluniada pelas forças do mal, vivenciados por alguns indivíduos, afloram as teias que percorrem os caminhos da comoção social, enredando a trama das santidades forjadas pela compaixão diante do não explicado (Gaeta, 1999, p. 72).

Conforme Silva (2014), o culto aos santos populares é mantido por um corpo difuso de agentes religiosos leigos, que nem sempre está ligado a expressões religiosas genuinamente católicas. Os santos populares caminham lado a lado com as santidades oficiais, e embora com perfis diferenciados, possuem a mesma capacidade de intermediação milagrosa e de devoção.

A intercessão dos Santos⁹ é o melhor recurso para enfrentar as necessidades da vida. Os santos são menos poderosos que Deus e Jesus, mas estão mais próximos dos seres humanos e de suas necessidades. A religiosidade popular considera os méritos dos santos como uma grande reserva de graças e favores, que devem ser aproveitados. Um bom santo é aquele que ajuda eficazmente com seus milagres. Seu favor pode ser obtido mediante ofertas à suas imagens, o que significa que estas se transformam em objetos providenciais. Daí a importância que se dá ao contato físico com a imagem do santo e o esforço de muitos para tocá-la. O mesmo conceito mágico e fetichista rodeia o uso de determinados objetos "santos", como escapulários, medalhas, estampas ou outros, ou ainda do efeito automático de bênçãos, orações, novenas e peregrinações (Deiros, 2021, p. 462).

Em função disso, o santo exerce um papel ativo e fundamental na vida do devoto. Por compartilhar e compreender suas angústias e anseios, ele se constitui como o mediador mais próximo do humano perante o divino e, ao mesmo tempo, o representante do sagrado na existência terrena (Oliveira, 2008).

⁹ De acordo com Delumeau (2000), o culto cristão aos santos surgiu no Século II da era cristã, com a celebração do nascimento, no céu, daqueles que foram mortos por causa de sua fé e organizava-se um banquete eucarístico sobre seus túmulos.

De acordo com Oliveira (1994), a concepção popular de santo é muito mais abrangente, pois inclui, além dos santos canonizados pela igreja, todas as denominações locais e titulares de Maria Santíssima, de Jesus, bem como santos locais e familiares. Uma criança assassinada com crueldade, uma pessoa morta tragicamente ou um leproso que morre sem se queixar da vida, todos esses passam a categoria de santos, capazes de proteger e de alcançar graças para quem a eles recorrem com fé.

Eles são santos: logo, devemos imaginá-los no paraíso. Eles são fortes: implica dizer que são intercessões que fazem o vínculo entre este mundo e o outro. Santos e fortes: estão no céu, mas não estão parados e jamais estarão indiferentes. Santo forte remete a um vínculo entre mim e o santo, entre este ser de carne e osso que sou eu e aquele outro de pura luz (Karnal, 2017, p. 11).

Nesse sentido, Sáez (1996) analisou o processo de formação dos santos segundo duas hipóteses: a primeira é de que os santos nascem, crescem e morrem e que isso pode ser descrito. Na segunda hipótese afirma que: o equívoco do relato é um elemento decisivo o bastante para falar dele logo na primeira frase. É no relato, rico em equívocos, que o santo respira e se cria a descrição de toda parte da análise dos relatos referentes ao santo, e deverá ir acompanhada por algumas reflexões sobre o simbolismo e os moldes em que é costume analisá-lo.

Um exemplo da formação dos santos pode ser observado no episódio ocorrido em 1970, na Praia do Pina, no Recife-PE. Conforme Saez (1996), uma menina vestida em farrapos, pés descalços, os olhos tristes de criança, feito anjo de sete anos estirando a mão à caridade pública; ela se tornou conhecida entre os pescadores da Praia do Pina. Ninguém sabia de onde vinha, nem para onde ia. Era apenas a menina sem nome, infeliz mendiga que pedia esmolas pelas ruas. Numa certa madrugada, ao raiar do sol, foram encontrá-la morta na praia. Tinha sido brutalmente violentada e assassinada por bandidos. Em desespero, enorme multidão sepultou-a mais tarde no cemitério de Santo Amaro. E nasceu daí a lenda da menina sem nome, cujos milagres hoje ocorrem em todo o Brasil.

Outros exemplos são a menina santa de nove anos de idade, Odetinha do Rio de Janeiro, onde milhares de devotos fazem romaria ao Cemitério S. João Batista, cercado de velas e flores seu túmulo. Em Monte Alto, São Paulo, o mesmo acontece com Izildinha, a menina beatificada pelos fiéis, vindos de todos os recantos do país e atraídos pelos seus milagres. Em Curitiba-PR, a devoção à Maria Bueno, santa e mártir, assassinada em 1893. Em São Borja-RS, venera-se Maria do Carmo, a Santa Prostituta, também miseravelmente trucidada por desconhecidos nos princípios do século. Ainda no Rio Grande do Sul, permanece cada vez mais forte a crença nos milagres dos irmãos Meira, os afuzilados¹⁰ de São Gabriel (Diário de Pernambuco¹¹, 1982, p. B-01); e Consuelo (Maria Conceição de Barros), uma jovem cuja morte envolta em uma aura de mistério, gerou um culto popular que a vê como uma "prostituta perdoada", semelhante à Maria Madalena (Gaeta, 1999).

Souza (2019), ao analisar o fenômeno Cruz da Menina de Pombal-PB, demonstra que as narrativas transmitidas entre gerações são responsáveis por fixar elementos como inocência, sofrimento e martírio, transformando episódios trágicos em sinais de eleição divina. A repetição dessas narrativas, ainda que permeadas por variações, fortalece a crença coletiva na capacidade milagrosa da figura devocional.

O caso da menina assassinada na Praia do Pina-PE, conforme relatado por Sáez (1996), ilustra precisamente esse processo de construção simbólica. A ausência de identidade definida, a condição de pobreza extrema e a morte violenta constituem elementos que, reinterpretados pela comunidade, convertem-se em sinais de pureza e martírio. A comoção social diante da injustiça sofrida torna-se o terreno fértil para o nascimento da devoção. O túmulo transforma-se em espaço sagrado, e o local da morte passa a integrar o circuito simbólico da fé popular.

Segundo Oliveira (2025), essa dinâmica é observável em diversos contextos brasileiros, as mortes trágicas ou marcadas por sofrimento são frequentemente reinterpretadas como eventos fundadores de santidade. O

¹⁰ Na matéria consta a palavra (afuzilados), no entanto o correto é (fuzilados).

¹¹ Nossos Santos de casa também fazem milagres. Diário de Pernambuco, Recife, 12 set. 1982. Disponível em: https://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=029033_16&Pesq=1982&id=1528402156183&pagfis=50229. Acesso em: 23 dez. 2025.

autor demonstra que a comunidade devota projeta na figura falecida, atributos como intercessão, compaixão e poder milagroso, consolidando gradativamente um culto sustentado por promessas, ex-votos e testemunhos de graças alcançadas.

Outro elemento relevante é a materialização da devoção no espaço. Menezes et al. (2025) destacam que túmulos, cruzes e pequenos santuários constituem pontos de convergência das práticas votivas. A presença física do local onde ocorreu a morte ou onde o corpo foi sepultado, reforçam a dimensão territorial da santidade popular. O espaço torna-se depositário de memória e agente ativo na produção do sagrado.

No caso de Izildinha, Maria Bueno ou Consuelo, a consolidação do culto está diretamente associada à visitação constante aos locais de sepultamento, onde se acumulam velas, flores e objetos votivos. Essa materialidade da fé contribui para legitimar socialmente a santidade. A repetição ritualizada das visitas, das promessas e dos testemunhos de milagres, produzem uma cadeia narrativa que sustenta e amplia a devoção.

Cavalcanti e Gonçalves (2021) ressaltam que tais práticas não devem ser compreendidas apenas como expressões religiosas isoladas, mas como manifestações culturais complexas que articulam memória, identidade e pertencimento. A devoção popular transforma o espaço funerário em espaço festivo e comunitário, onde o sagrado e o cotidiano se entrelaçam.

A santidade popular também se fortalece por meio da circulação de relatos de milagres. Conforme Silva (2021), o testemunho de graças alcançadas desempenha papel fundamental na expansão do culto, pois legitima a eficácia intercessora da figura venerada. Cada milagre narrado reforça a crença coletiva e amplia o alcance simbólico do santo.

Assim, o processo descrito por Sáez (1996), no qual o santo “respira” no relato, evidencia que a santidade popular é essencialmente narrativa. O equívoco, a variação e a reinterpretação não fragilizam a devoção; ao contrário, constituem parte de sua vitalidade simbólica. A história do santo não é linear nem fixa, mas continuamente reconstruída pela comunidade.

É nesse contexto que se insere o culto a Santa Francisca do Parque Religioso Cruz da Menina, local da presente pesquisa. Construído em 1993, o parque compreende uma área de 20.235,62 m² e está localizado a 5 km do

centro de Patos-PB, às margens da BR-230, próximo ao bairro Vila Mariana. O espaço constitui-se como instância significativa de manifestação da religiosidade popular e da fé católica, abrigando eventos como peregrinações, missas e procissões.

A problematização que propomos se desdobra em duas fases: a fase de gênese da devoção à Francisca (1923-1992), que examina a formação e as transformações na devoção a Santa Francisca; e a fase de institucionalização do fenômeno (1993-atual), que analisa a materialização e os desdobramentos do sagrado, no contexto do Parque Religioso Cruz da Menina.

A partir da problematização proposta, definimos como objetivo geral a análise da devoção a menina Francisca e as controvérsias do fenômeno Cruz da Menina.

Para aprofundar o objetivo geral, se fez necessário delinear alguns objetivos específicos que também funcionaram como elementos condutores da pesquisa, foram eles: I. Traçar um panorama histórico do fenômeno Cruz da Menina, destacando os marcos fundamentais de sua constituição e que o caracterizam até a atualidade; II. Descrever as expressões de fé dos devotos e romeiros que visitam o Parque Religioso Cruz da Menina; III. Investigar como a construção do Parque Religioso Cruz da Menina, em 1993, promoveu uma inflexão no fenômeno Cruz da Menina e IV. Analisar a natureza das controvérsias que envolvem o fenômeno Cruz da Menina, com foco na intersecção entre os campos político e religioso.

A tese que propomos defender consiste em demonstrar que o fenômeno Cruz da Menina é caracterizado desde sua origem por controvérsias no campo histórico, religioso e político. Sustentamos ainda que o fenômeno Cruz da Menina transcende sua finalidade religiosa ao ser apropriado pelo campo político.

A escolha do fenômeno da Cruz da Menina justifica-se por três motivos: sua importância na religiosidade popular do sertão paraibano; por atrair uma comunidade de fiéis que inclui devotos de vários estados brasileiros e de outros países; e por sua trajetória de 102 anos de existência.

Para cumprir os objetivos propostos e viabilizar o estudo em termos metodológicos, optamos pela História Oral como metodologia principal¹². Através da História Oral buscou-se compreender como narrativas, rituais, repertórios e memórias tecem a trama discursiva que orienta as condutas e estabelecem controvérsias dos devotos de Francisca, agentes políticos e religiosos envolvidos com o fenômeno Cruz da Menina.

Segundo o Estatuto Social da Associação Brasileira de História Oral (ABHO¹³), no seu Capítulo 1, Art. 1º, § 1º, "por história oral se entende o trabalho de pesquisa que utilize fontes orais em diferentes áreas de conhecimento nas quais essa metodologia é utilizada".

Conforme Freitas (2006), a história oral possibilita novas versões da história ao dar vozes a mútuos diferentes narradores. Ela remete à compreensão e à análise da realidade, a partir dos que viveram e participaram em determinado período, por intermédio de suas referências e também com seu imaginário.

Em função disso, Passos (2024) destaca que a história oral é um campo de travessias metodológicas no qual fronteiras entre fonte, sujeito e interpretação se deslocam conforme o encontro entre entrevistador e narrador. Nesse enquadramento, a religiosidade popular aparece não como resíduo de uma tradição estática, mas como sistema de sentidos que se atualiza em promessas, devoções, festas, bênçãos e memórias.

Dadas as várias fontes de dados e informações utilizadas nesta tese, a exemplo da observação direta, entrevistas, documentos e depoimentos orais, resolvemos adotar a estratégia de triangulação das fontes, como complementação à metodologia da História Oral.

"A triangulação, em um estudo qualitativo, pode possibilitar o diálogo entre diferentes técnicas de coleta e análise de dados, fontes advindas da literatura, iluminando pontos obscuros e estabelecendo novos conhecimentos" (Suto, *et al.*, 2021, p. 242).

¹² No primeiro capítulo intitulado "História Oral e Praxiologia: fundamentos metodológicos e teóricos para a análise do fenômeno religioso, descrevemos como a História Oral foi empregada no contexto deste estudo.

¹³ Disponível em: <https://www.historiaoral.org.br/estatuto>. Acesso: 31 dez. 2025.

A triangulação na pesquisa é o uso de mais de uma abordagem para pesquisar uma questão. O objetivo é aumentar a confiança nas descobertas por meio da confirmação de uma proposição usando duas ou mais medidas independentes. A combinação das descobertas de duas ou mais abordagens rigorosas fornece uma visão mais abrangente dos resultados do que qualquer uma das abordagens poderia fazer sozinha (Heale; Forbes, 2013, p. 98).

De acordo com Denzin (2017), a estratégia da triangulação pode ser utilizada em estudos quantitativos e qualitativos por meio de diversas técnicas.

As informações da pesquisa foram obtidas no acervo da Fundação Ernani Sátiro, no Instituto Histórico e Geográfico de Patos, na literatura acadêmica, em revistas, jornais, *sites* e pesquisas realizadas por escritores locais, fontes documentais, depoimentos orais, materiais de jornais, documentos da Diocese de Patos, da Paróquia de Santo Expedito e de Nossa Senhora de Fátima, por serem fontes de informação relacionadas ao fenômeno Cruz da Menina¹⁴.

A partir da literatura disponível, documentos e depoimentos orais, buscamos inicialmente descrever as controvérsias que, há muito, são difundidas de forma equivocada e/ou por vezes contraditória sobre a história de Francisca e consequentemente sobre o fenômeno Cruz da Menina.

Introduzidas essas considerações iniciais e considerando o percurso investigativo desenvolvido, organizamos esta tese em quatro capítulos que articulam fundamentos teóricos, procedimentos metodológicos e análise empírica do fenômeno estudado.

O primeiro capítulo foi dedicado à discussão das bases teórico-metodológicas que orientam o estudo do fenômeno religioso, com ênfase na História Oral e na Praxiologia Bourdieusiana. Inicialmente, além da pesquisa bibliográfica e documental, adotamos a História Oral como estratégia

¹⁴ A utilização das expressões Fenômeno Cruz da Menina e Parque Religioso Cruz da Menina justificam-se por refletir dois períodos do mesmo fenômeno. A primeira expressão designa sua configuração original e desenvolvimento no período de 1923 a 1992; e com sua institucionalização espacial em 1993, através da criação do Parque Religioso. Essa fase subsequente marca novos contornos e dinâmicas do fenômeno.

metodológica central, operacionalizada por meio de entrevistas estruturadas e semiestruturadas, por considerarmos essa abordagem particularmente adequada à natureza do objeto investigado. A História Oral permite acessar narrativas, memórias, experiências individuais e coletivas que dificilmente seriam apreendidas por meio exclusivo de fontes documentais escritas.

Nesse sentido, compreendemos a História Oral como uma metodologia que valoriza a memória social e a trajetória dos sujeitos históricos, ampliando as possibilidades interpretativas sobre o passado recente e suas reverberações no presente. Conforme Alberti (1990), ao explorar as relações entre memória e história, essa perspectiva rompe com visões deterministas e evidencia os sujeitos como agentes ativos na construção de suas identidades, ao mesmo tempo em que reequaciona as relações entre passado e presente; reconhecendo que as representações do passado são constantemente reelaboradas a partir das demandas do presente e de seus usos políticos.

Ainda no primeiro capítulo, examinamos as contribuições institucionais e acadêmicas para o desenvolvimento da História Oral, com especial atenção às discussões sobre seus fundamentos epistemológicos, seus desafios metodológicos e seus pressupostos éticos, sobretudo no que se refere à relação entre pesquisador e narrador, à construção compartilhada do conhecimento e à preservação das narrativas como patrimônio cultural.

Em seguida, incorporamos à análise a teoria da praxiologia, particularmente a partir das contribuições de Pierre Bourdieu, como ferramenta interpretativa para compreender as relações entre práticas sociais, estruturas simbólicas e dinâmicas de poder no campo religioso. Conforme Monteiro (2018), a praxiologia distingue-se tanto da fenomenologia quanto do estruturalismo, ao buscar compreender simultaneamente a gênese das estruturas objetivas e dos esquemas internalizados pelos agentes sociais, bem como as funções sociais, políticas e econômicas desempenhadas pelos sistemas simbólicos na reprodução das relações sociais.

Nessa perspectiva, discutimos os conceitos bourdieusianos de campo, *habitus* e capital, com destaque para sua aplicabilidade ao campo religioso. A análise buscou compreender como o fenômeno Cruz da Menina se estrutura como espaço de disputas simbólicas, no qual diferentes agentes – religiosos, políticos e devocionais – mobilizam capitais simbólicos, culturais e sociais.

Também realizamos uma breve reflexão crítica sobre a teoria dos capitais de Bourdieu, dialogando com a crítica proposta por Jacek Tittenbrun, especialmente no que concerne às limitações analíticas do modelo bourdieusiano em contextos sociais específicos.

O segundo capítulo dedica-se à reconstrução histórica do fenômeno Cruz da Menina, desde suas origens até sua consolidação como importante manifestação de religiosidade popular no sertão paraibano. Para isso, utilizamos uma diversidade de fontes, incluindo obras bibliográficas, produções acadêmicas, documentos institucionais, registros jornalísticos e depoimentos orais. Nesse capítulo, também apresentamos o processo de criação do Parque Religioso Cruz da Menina, analisando sua formação, expansão e configuração atual enquanto espaço de devoção, peregrinação e produção simbólica do sagrado.

O terceiro capítulo aborda a inserção no campo empírico e a sistematização dos procedimentos metodológicos adotados durante a pesquisa. Nesse momento, descrevemos o processo de aproximação com o campo investigado, os critérios de seleção dos interlocutores, as estratégias de coleta de dados e os desafios enfrentados no desenvolvimento da investigação. Também apresentamos a organização e o tratamento analítico das fontes coletadas, evidenciando o papel da triangulação metodológica como estratégia para ampliar a confiabilidade interpretativa dos dados.

Por fim, o quarto capítulo dedica-se à análise das controvérsias que permeiam o fenômeno Cruz da Menina, identificadas ao longo da pesquisa. Nesse capítulo, investigamos as tensões e disputas simbólicas envolvendo agentes religiosos, políticos e devocionais, buscando compreender como essas controvérsias influenciam a construção, legitimação e transformação do fenômeno religioso. A análise procura evidenciar que a devoção à Menina Francisca ultrapassa o âmbito estritamente religioso, configurando-se também como espaço de negociação de poder, produção de capital simbólico e construção de identidades sociais.

CAPÍTULO 1 – HISTÓRIA ORAL E PRAXIOLOGIA: FUNDAMENTOS METODOLÓGICOS E TEÓRICOS PARA A ANÁLISE DO CAMPO RELIGIOSO

Este capítulo tem como proposta apresentar e articular os fundamentos metodológicos e teórico-analíticos que orientam a presente pesquisa, estabelecendo um diálogo sistemático entre a História Oral, enquanto procedimento metodológico qualitativo, e a praxiologia desenvolvida por Pierre Bourdieu, em especial no que se refere aos conceitos de *habitus*, campo e capital empregados na análise do campo religioso.

A História Oral é compreendida aqui não apenas como um conjunto de técnicas de registro de depoimentos, mas como um procedimento de produção de conhecimento histórico e social, que pressupõe a problematização das fontes orais, a contextualização das narrativas e o constante exercício de interpretação crítica (Amado; Ferreira, 2006; Portelli, 1997a; David, 2013). Ao utilizar as narrativas de memória, a História Oral possibilita acessar experiências individuais e coletivas, reconhecendo a subjetividade como um elemento constitutivo da fonte e não como um obstáculo à análise científica (Portelli, 1997b; Abrams, 2016).

Do ponto de vista epistemológico e ontológico, a História Oral parte do entendimento de que o conhecimento não existe previamente, mas é construído ao longo do processo de investigação, por meio da interação entre pesquisador e colaborador (Leavy, 2011). Nessa perspectiva, o significado emerge da produção da narrativa, de sua análise e interpretação, evidenciando a conexão dinâmica entre memória individual, memória coletiva e contexto social (Thompson, 2002). Trata-se, portanto, de uma abordagem que possibilita articular experiências singulares a processos sociais mais amplos, conectando níveis micro e macro da realidade social (Leavy, 2011; Thomas, 2022).

Essa característica torna a História Oral particularmente relevante para o estudo do fenômeno religioso, uma vez que práticas, crenças, trajetórias institucionais e formas de pertença são frequentemente elaboradas e transmitidas por meio da narrativa. As entrevistas de História Oral constituem espaços privilegiados de produção de sentido, nos quais os agentes reinterpretam suas experiências, reorganizam suas trajetórias e constroem discursos sobre sua inserção no campo religioso. Contudo, conforme alertam

Amado e Ferreira (2006) e Santhiago (2008), a História Oral não pode prescindir de um enquadramento analítico que evite tanto a mera reprodução dos depoimentos quanto uma leitura acrítica da memória.

É nesse ponto que a contribuição teórica de Pierre Bourdieu se mostra central para esta pesquisa. A Praxiologia Bourdieusiana propõe um modo de conhecimento que busca ultrapassar a dicotomia entre subjetivismo e objetivismo, relacionando as ações dos agentes às estruturas sociais que a determinam (Bourdieu, 1994; Ortiz, 1993). Ao compreender o mundo social como prática, a praxiologia admite perceber as ações, discursos e narrativas como produtos de disposições incorporadas, historicamente constituídas, e orientadas por regularidades que escapam tanto ao voluntarismo quanto ao determinismo estrutural (Bourdieu, 1977, 2018).

Nesse sentido, *habitus*, campo e capital são mobilizados neste capítulo não como categorias abstratas ou meramente ilustrativas, mas como operadores analíticos capazes de orientar a leitura das narrativas produzidas no âmbito da História Oral. O *habitus* permite apreender as disposições práticas que estruturam percepções, avaliações e ações dos agentes religiosos; o conceito de campo possibilita situar essas práticas em um espaço relacional marcado por disputas simbólicas, hierarquias e lógicas próprias de funcionamento; e as várias formas de capital, econômico, cultural, social e simbólico, oferecem instrumentos para analisar os recursos mobilizados na construção de autoridade, legitimidade e reconhecimento no campo religioso (Bourdieu, 1986; Bourdieu, 2012; Wacquant, 2007).

Ao articularmos a História Oral com a praxiologia, partimos do pressuposto de que os depoimentos não devem ser interpretados apenas como relatos individuais, mas como práticas discursivas socialmente situadas, produzidas por agentes inseridos em relações de poder e em estruturas de concorrência simbólica. As narrativas orais tornam-se, assim, indícios privilegiados das disposições incorporadas, das estratégias de posicionamento e das lutas simbólicas que atravessam o campo religioso, permitindo compreender tanto os sentidos atribuídos às práticas quanto as condições sociais de sua produção.

Dessa forma, esse capítulo busca demonstrar que a História Oral, quando articulada à praxiologia bourdieusiana, constitui uma abordagem

metodológica e teórica consistente para o estudo do campo religioso, capaz de apreender simultaneamente a dimensão subjetiva das experiências religiosas e as estruturas objetivas que orientam sua produção e reprodução. Ao integrar metodologia e teoria em um mesmo eixo analítico, procuramos assegurar coerência epistemológica, rigor interpretativo e densidade à análise desenvolvida ao longo da tese.

1.1 Delimitação metodológica da História Oral no campo das Ciências Sociais e da Religião

A fonte oral não deve ser considerada como uma verdade absoluta, é fundamental historicizá-la, analisá-la e contextualizá-la para impedir que o depoimento seja considerado uma verdade inquestionável. Segundo David (2013, p. 160):

Com o reconhecimento de que o depoimento se apresenta acrônico, como medida de expor aquilo que o personagem gostaria que fosse lembrado ou que tivesse realmente ocorrido, é possível ao historiador perceber fatores importantes sobre a cultura, costumes, interesses e opiniões de determinados grupos sociais.

A História Oral não é apenas um conjunto de procedimentos para a utilização do gravador em uma pesquisa e conservação das fitas (Amado; Ferreira, 2006).

O uso da História Oral não representa a transcrição exata do discurso e sua consequente repetição no trabalho acadêmico, mas sim, seu constante questionamento em busca das representações individuais e sociais sobre a história, ou as histórias vividas. Nesta perspectiva, o pesquisador de História Oral objetiva compreender o ponto de vista do outro, sobre si e sobre a sociedade. E, em meio a esta colcha de retalhos, construída com pedaços diferentes, mas socialmente interligados, conseguimos compor parte do todo, compreender as múltiplas visões de mundo que compõem a história, que fazem a história (David, 2013, p. 168).

Fazer História Oral significa, portanto, produzir conhecimentos históricos, científicos, e não simplesmente fazer um relato ordenado da vida e da experiência dos “outros”, (Amado; Ferreira, 2006, p. 17). Para Portelli (1997b),

as fontes orais e as escritas não são respectivamente excludentes, mas têm qualidades próprias e utilidades particulares. Compreende a subjetividade como um fator significativo que nenhuma outra fonte apresenta na mesma proporção, e que a memória não pode ser vista só como um lugar passivo de fatos, precisando ser vista, também, como um mecanismo ativo de geração de conteúdo.

A História Oral não pode renunciar à interpretação, o esforço de reconhecer e divulgar testemunhos sem análise, contribui para o enfraquecimento da área (Santhiago, 2008).

Segundo Amado; Ferreira (2006), a História Oral não deve ser empregada para preencher lacunas na história de modo falso ou incerto. É fundamental que o historiador estabeleça critérios de veracidade e fidedignidade ao analisar os depoimentos.

O historiador sabe que precisa se distanciar, que precisa compreender e que precisa fazer o contraponto com outras fontes, mesmo que isto seja aparentemente considerado desrespeito, pois a questão não é considerar o testemunho oral como falso ou verdadeiro, mas trazer à tona o caráter parcial da verdade. Aliás, segundo Philippe Joutard, esse é um dos pontos que diferencia o historiador do memorialista (David, 2013, p. 166).

A História Oral também não deve ser confundida com o ato de dar voz aos que não têm voz, conforme a citação:

Com frequência se diz que na história oral damos voz aos sem voz. Não é assim. Se não tivessem voz, não teríamos nada a gravar, não teríamos nada a escutar. Os excluídos, os marginalizados, os sem-poder sim, têm voz, mas não há ninguém que os escute. Essa voz está incluída num pedaço limitado. O que fazemos é recolher essa voz, amplificá-la e levá-la ao espaço público do discurso e da palavra (Portelli, 2016, p. 132).

Além disso, a História Oral não é uma busca pelo enquadramento da memória que mantém a coesão interna de um discurso oficial. Segundo Rabelo Filho (2016, p. 164):

Em circunstâncias específicas, aqueles que lembram, atuam na promoção do “enquadramento da memória”, mantendo assim a coesão interna de um discurso oficial, a exemplo de Francisco Anastácio Aragão Prado. Em outros casos, aqueles que lembram, atuam no processo de subversão de valores e tradições, fazendo emergir para o espaço público, uma “memória subterrânea”, “clandestina”, não mais silenciosa.

A História Oral não deve ser interpretada como uma história "mais imediata" que dispensa a análise crítica e o cruzamento de informações (Amado; Ferreira, 2006).

1.2 História oral como produção de conhecimento histórico e social

A História Oral estabeleceu-se nas últimas décadas, como um procedimento metodológico amplamente reconhecido no campo das ciências sociais e da historiografia, acompanhando o fortalecimento de uma tradição acadêmica internacional voltada à pesquisa qualitativa (Amado; Ferreira, 2006). Longe de se restringir a uma técnica de registro de depoimentos, a História Oral constitui uma forma específica de produção de conhecimento histórico e social, orientada pela construção, análise e interpretação crítica de narrativas produzidas em contextos socialmente situados.

Enquanto abordagem qualitativa, a História Oral amplia as possibilidades do debate historiográfico, ao permitir o acesso às múltiplas narrativas que coexistem em torno de um mesmo acontecimento ou processo histórico (David, 2013). Conforme definição clássica, trata-se de “um procedimento metodológico que busca, pela construção de fontes e documentos, registrar, através de narrativas induzidas e estimuladas, testemunhos, versões e interpretações” (Delgado, 2006, p. 15). Essa característica faz com que a História Oral se diferencie de outras abordagens qualitativas pelo seu compromisso explícito com a constituição da fonte e com a preservação da memória individual e coletiva (Oral History Project Support, 2024).

No âmbito das Ciências Sociais, o uso de depoimentos orais é recorrente como estratégia de investigação qualitativa, voltada à compreensão de experiências pessoais, memórias de acontecimentos, valores, crenças, atitudes e perspectivas dos sujeitos sociais (Almeida, 2012; Leavy, 2011). A História

Oral, nesse sentido, adota um modelo de entrevista indutivo e aberto, baseado na narração de histórias, no qual pesquisador e colaborador atuam como coautores no processo de produção do conhecimento. Como observa Leavy (2011, p. 10), “o significado não está ‘lá fora’ à espera de ser revelado; pelo contrário, o significado emerge ao longo do processo colaborativo da história oral”.

Essa dimensão colaborativa permite que a História Oral opere como uma ponte entre experiências individuais (nível micro) e fenômenos culturais, históricos e estruturais mais amplos (nível macro), possibilitando análises que articulam trajetórias pessoais e contextos sociais (Leavy, 2011; Thomas, 2022). Desse modo, a História Oral não se limita à descrição do vivido, mas constitui um dispositivo analítico capaz de relacionar narrativas singulares a processos coletivos, contribuindo para a produção de conhecimento socialmente situado e teoricamente fundamentado.

1.2.1 Fonte oral, memória, subjetividade e historicidade

A especificidade da História Oral reside, em grande medida, no estatuto da fonte oral. Diferentemente de outras fontes históricas, as fontes orais são marcadas pela oralidade, pela narratividade, pela performance e pela subjetividade, elementos que as tornam “intrinsecamente diferentes” (Portelli, 1997a). Como afirma Portelli (1997a, p. 26), “fontes orais são fontes orais, em outras palavras, a História Oral é uma história da palavra falada”, o que implica reconhecer que o sentido do depoimento não se restringe ao conteúdo informativo, mas envolve também a forma como o discurso é produzido.

A subjetividade, longe de ser um problema metodológico, constitui o cerne da História Oral. Segundo Abrams (2016), todas as fontes são subjetivas, mas a história oral distingue-se por assumir explicitamente essa condição. Como destaca a autora, “não perguntamos apenas o que aconteceu, mas perguntamos a seguir, como se sentiu em relação a isso” (Abrams, 2016, p. 54). O depoimento oral fornece assim, acesso privilegiado aos significados atribuídos pelos sujeitos às suas experiências, permitindo compreender não apenas os fatos, mas o sentido social que eles adquirem.

Nesse contexto, a memória ocupa um lugar central. As fontes orais são, simultaneamente, documentos de memória e produtos de um trabalho contínuo de reconstrução do passado. Conforme Portelli (1997c, p. 16), a memória é um processo individual inscrito em um meio social dinâmico, no qual as lembranças podem ser semelhantes, contraditórias ou sobrepostas, mas nunca idênticas. Pollak (1992, p. 204) reforça essa ideia ao afirmar que a memória é construída por meio de um “verdadeiro trabalho de organização”, que envolve seleção, esquecimento e reelaboração.

A historicidade das narrativas orais expressa-se também na relação entre tempo, memória e experiência. O tempo, longe de ser uma categoria abstrata, constitui uma vivência concreta e múltipla, atravessada por diferentes ritmos e temporalidades (Delgado, 2003). Como observa Meihy (2005), as narrativas de História Oral articulam distintos tempos; o tempo antigo, o tempo das mudanças essenciais e o tempo da narrativa, sendo este último a causa por “presentificar” a experiência evocada. Dessa forma, as narrativas orais permitem compreender como os sujeitos reconstroem o passado a partir das demandas e horizontes do presente.

1.2.2 Narrativa, performance e construção social do sentido

A narrativa constitui um dos pilares centrais da metodologia da História Oral. Conforme Alberti (2003), a gravação de entrevistas de caráter histórico-documental pressupõe o reconhecimento da narrativa como forma privilegiada de organização da experiência. Embora o conceito de narrativa seja utilizado em diversas disciplinas, na História Oral ele se refere, sobretudo, ao uso da linguagem falada como meio de produção e transmissão de sentido (Abrams, 2016).

A oralidade confere às narrativas características próprias, como ritmos, entoações, repetições, pausas, gestos e silêncios, que participam ativamente da construção do significado. Abrams (2016, p. 54) adverte que a desconsideração desses elementos pode resultar na “neutralização do conteúdo emocional do discurso pela suposta objetividade do documento escrito”. Assim, compreender a narrativa oral exige atenção não apenas ao que é dito, mas à forma como é dito.

A oralidade e a narratividade conduzem ao reconhecimento da performance como dimensão constitutiva da fonte oral. Cada depoimento é uma performance situada, na qual o narrador mobiliza estilos de fala, gestos corporais e estratégias discursivas para apresentar sua história. Como observa Abrams (2016, p. 22), sermões religiosos, discursos políticos ou relatos biográficos, constituem estilos performativos específicos, reconhecíveis socialmente e carregados de significados simbólicos.

Essa dimensão performática evidencia que as narrativas orais não são simples reflexos do passado, mas construções sociais produzidas em interação. O sentido emerge da relação entre narrador, pesquisador e contexto de enunciação, sendo atravessado por silêncios, omissões e não-ditos. O silêncio, longe de representar ausência de informação, constitui um elemento significativo do discurso, integrando o “tecido implícito” da narrativa (Almeida, 2012). Como afirma Orlandi (2007, p. 14), “as palavras são atravessadas de silêncio; elas produzem silêncio; o silêncio ‘fala’ por elas”.

Dessa forma, a História Oral permite compreender a construção social do sentido a partir da articulação entre narrativa, performance, memória e subjetividade. As entrevistas tornam-se *locus* de manifestação simbólica nos quais os sujeitos reinterpretam suas experiências, constroem identidades e elaboram versões socialmente situadas do passado. É essa complexidade que confere à História Oral sua potência analítica como procedimento metodológico de produção de conhecimento histórico e social.

1.3 Estrutura filosófica da História Oral: ontologia, epistemologia e produção do conhecimento

Segundo Leavy (2011), todos os métodos de investigação se baseiam em pressupostos filosóficos sobre a natureza do mundo social e pressupostos sobre a forma como a investigação deve ser efetuada. Para esta autora, estes pressupostos orientam a tomada de decisões metodológicas (embora muitas vezes de forma oculta) e podem ser considerados como a “subestrutura filosófica” da investigação. No caso da História Oral, estes pressupostos orientam o investigador para a utilização ou não da história oral num

determinado projeto, como também orientam a forma como o investigador emprega o método.

Existem dois conjuntos principais de pressupostos filosóficos, ontológicos e epistemológicos. Uma posição ontológica baseia-se em pressupostos sobre a natureza do mundo social e, correspondentemente, sobre o que se pode saber sobre ele. Uma posição ontológica reflete as respostas às seguintes questões: Qual é a natureza da realidade social? Há uma realidade social que existe independentemente da experiência que os atores sociais têm dessa realidade? O mundo social é modelado e previsível? Os atores sociais subjetivos contribuem com experiências e pontos de vista diferentes, mas válidos para a investigação social? Como é que a realidade social pode ser estudada? Quais estratégias de investigação produzem conhecimentos válidos? Qual é o sistema de valores que orienta a investigação? Quais tipos de generalizações, se é que existem, podem ser derivadas dos dados (sobre a vida social)? Ou será que os dados podem ser transferidos de um contexto para outro? Em caso afirmativo, com que base? (Leavy, 2011, p. 6).

Prosseguindo, (Leavy, 2011) afirma que uma posição epistemológica se baseia em pressupostos sobre a natureza da relação entre o investigador e os participantes na investigação e, correspondentemente, pressupostos sobre a forma como a investigação deve ser efetuada. Uma posição epistemológica reflete as respostas às seguintes questões:

Como é que podemos aprender o que pensamos que podemos saber? Quem é o sujeito conhecedor do processo de investigação? Quem é o autor da investigação social? Quem é uma autoridade no processo de investigação social? Que papel desempenha o poder neste processo? Como é que o investigador se sente em relação a esta questão? Com quem podemos aprender o que pensamos que pode ser conhecido? Qual é a relação entre o investigador e os participantes na investigação? Como é que o investigador vai cuidar da sua relação com os participantes? A colaboração irá estender-se para além da recolha de dados, para a análise, interpretação e/ou redação? (Leavy, 2011, p. 6-7).

A discussão epistemológica é habitualmente uma obrigação para realizar atividades de pesquisa. Analisar os vários processos metodológicos como maneira para instrumentalizar um método, necessita de um olhar crítico e a

aceitação de que não há método perfeito, ainda que formalmente elaborado e aceito pelos meios acadêmicos (Almeida, 2012).

Portanto, todos estes pressupostos orientam a tomada de decisões metodológicas. Os pressupostos sobre a natureza do mundo social têm impacto naquilo que pensamos poder estudar e na melhor forma de o estudar (Leavy, 2011). A investigação qualitativa é realizada a partir de diversas posições ontológicas e epistemológicas, incluindo, por vezes, o positivismo (ou pós-positivismo; para uma discussão completa (Hesse-Biber e Leavy, 2011a, tradução do doutorando).

Por conseguinte, é difícil generalizar sobre os pressupostos filosóficos que fundamentam a pesquisa qualitativa. Os mesmos pressupostos se aplicam à história oral, que pode ser conduzida a partir de pontos de vista diferentes (Leavy, 2011).

Ontologicamente, a História Oral baseia-se numa concepção da investigação como um recurso e não como um acontecimento. A prática da História Oral parte do princípio de que o significado não está “à espera de ser descoberto”, mas que é gerado durante o processo de investigação. Por outras palavras, construímos significado através da geração de uma narrativa de entrevista e da análise e interpretação dessa narrativa (Leavy, 2011, p. 8).

Esta perspectiva ontológica evidencia como as narrativas pessoais desvelam as complexidades da vida humana e a correspondência entre as memórias individuais e coletivas (Thompson, 2002).

Por outras palavras, os significados são elaborados através da produção de uma narrativa de entrevista e da análise e interpretação dessa narrativa. O conhecimento social não existe separado do processo de investigação, mas é criado através desse processo (Leavy, 2011).

Dessa forma, o pesquisador deve participar de forma ativa do processo de construção do conhecimento. Dado que a investigação é um processo e não existe uma forma única de proceder à pesquisa. A investigação é vista como fluida, adaptável e maleável. Do mesmo modo, ao contrário de um modelo linear ou de um protocolo passo-a-passo, a investigação em história oral pode seguir um modelo interativo ou de ida e volta (Leavy, 2011).

Finalmente, do ponto de vista epistemológico, a História Oral coloca o investigador e o participante numa relação de colaboração. Os investigadores não são descritos como “a parte que sabe”, com autoridade total sobre a produção de conhecimento. Os investigadores e os participantes são colocados no mesmo plano durante a recolha de dados. Durante a recolha de dados (as sessões de entrevista), procura-se uma relação recíproca - uma relação em que ambas as partes são partes integrantes do processo de produção de dados. Neste sentido, tanto o investigador quanto o participante podem orientar a direção da entrevista (Leavy, 2011, p. 9, tradução do doutorando).

Frisch (1990) elaborou o termo “autoridade partilhada” para descrever a natureza colaborativa da elaboração de conhecimento na História Oral. O fato da palavra autor estar situada no interior da palavra autoridade, significa que o autor da investigação em História Oral, reivindica autoridade sobre as reivindicações de conhecimento resultantes.

A despeito dessa reflexão de Frisch, sobre a posição do autor, Leavy (2011) propõe os seguintes problemas para discussão: quem é o autor de uma História Oral? No entanto, os historiadores orais reconhecem que as questões epistemológicas de colaboração e autoria se baseiam em questões mais vastas de poder e produção de conhecimento.

Segundo Leavy (2011), o sentido atribuído por Frisch ao termo autoridade vai muito além da fase de coleta de dados, referindo-se também à medida em que a interpretação dos dados é colaborativa. Os níveis de colaboração durante a interpretação dos dados variam muito, desde os investigadores que assumem a autoridade exclusiva sobre a interpretação e a representação, até os processos interpretativos altamente interativos.

Nesse sentido, Frisch (1990) destaca que o termo autoridade se refere também à relação investigador-investigado. Esse termo sugere que os investigadores utilizam termos diferentes para designar os participantes na investigação e esses termos não são permutáveis; refletem pressupostos epistemológicos. Muitos historiadores orais utilizam o termo narrador. Este termo é frequentemente utilizado quando os historiadores realizam investigação em história oral e os “narradores” estão a preencher uma lacuna no registro histórico.

1.4 História oral como procedimento metodológico e ético

A História Oral estabeleceu-se, nas últimas décadas, como um procedimento metodológico qualitativo amplamente reconhecido entre historiadores e cientistas sociais, resultado de um processo de amadurecimento teórico e institucional que se intensificou especialmente nos últimos vinte e cinco anos (Amado; Ferreira, 2006). Tal consolidação reflete o fortalecimento de uma tradição acadêmica internacional que reconhece a centralidade das narrativas, das experiências vividas e da memória na produção de conhecimento histórico e social.

Enquanto abordagem qualitativa, a História Oral amplia as possibilidades das análises historiográficas ao possibilitar o acesso às várias narrativas que coexistem em torno de um mesmo fenômeno histórico ou social. Por meio dela, o pesquisador alcança diferentes versões, interpretações e sentidos atribuídos pelos sujeitos às experiências vividas, superando leituras unívocas ou exclusivamente documentais da história (David, 2013). Conforme definição clássica, a História Oral constitui “um procedimento metodológico que busca, pela construção de fontes e documentos, registrar, através de narrativas inseridas e estimuladas, testemunhos, versões e interpretações” (Delgado, 2006, p. 15).

Embora dialogue e, por vezes, se sobreponha a métodos etnográficos, a História Oral distingue-se pelo seu enfoque na constituição da fonte e na preservação da memória individual e coletiva. Seu interesse não se limita à observação de práticas, mas se concentra na captação sistemática de narrativas pessoais como documentos históricos, produzidos em interação e destinados à análise e ao arquivamento (Oral History Project Support, 2024). Nesse sentido, a História Oral insere-se plenamente no campo da pesquisa qualitativa, sendo amplamente utilizada nas ciências sociais como estratégia de investigação de experiências, crenças, valores, atitudes e perspectivas dos agentes sociais (Almeida, 2012; Leavy, 2011).

O processo principal da História Oral é a entrevista aberta, de caráter indutivo e narrativo. Diferentemente de modelos estruturados ou semiestruturados, a entrevista de História Oral favorece a narração de histórias, possibilitando que o colaborador organize seu relato a partir de suas próprias

referências temporais, simbólicas e afetivas. Nesse modelo, o pesquisador atua como mediador do processo narrativo, orientando a entrevista sem impor rigidamente um roteiro pré-definido (Leavy, 2011).

Os dados produzidos em História Oral emergem de uma troca colaborativa, na qual pesquisador e colaborador são coautores da construção do conhecimento. Como observa Leavy (2011, p. 10), “o significado não está ‘lá fora’ à espera de ser revelado; pelo contrário, o significado emerge ao longo do processo colaborativo da história oral”. As narrativas resultantes desse processo configuram dados descritivos densos, passíveis de serem mobilizados em estudos exploratórios, descritivos ou explicativos, bem como na geração de teoria e em pesquisas de ação social.

A construção do dado, portanto, não se reduz à transcrição literal do discurso, mas envolve um trabalho analítico contínuo, no qual o pesquisador identifica falas relevantes para seu objeto, mesmo quando estas não se apresentam de forma sistematizada ou linear (Almeida, 2012). O número de entrevistas e a duração de cada sessão não obedecem a critérios fixos, devendo ser definidos a partir das necessidades da pesquisa, das possibilidades empíricas e da capacidade narrativa dos colaboradores. Como sintetiza Cabral (2005), o número ideal de depoimentos é “tantos quantos forem necessários e possíveis”.

Uma das contribuições centrais da História Oral enquanto procedimento metodológico qualitativo, reside em sua competência de unir experiências individuais a mecanismos sociais mais amplos. Ao trabalhar com narrativas pessoais, a História Oral permite relacionar o nível micro das trajetórias individuais ao nível macro dos fenômenos culturais, históricos e estruturais que condicionam essas experiências (Leavy, 2011).

Essa articulação confere à História Oral um potencial analítico que ultrapassa a simples descrição do vivido. Conforme destaca Thomas (2022), ao vincular experiências individuais a contextos estruturais mais amplos, o pesquisador produz conexões que tornam o projeto mais consistente, crível e analiticamente robusto. Historiadores, antropólogos e sociólogos utilizam a História Oral com diferentes finalidades, seja para documentar e preservar memórias, compreender culturas específicas ou relacionar trajetórias

individuais às estruturas sociais, mas em todos os casos, o procedimento metodológico permite integrar níveis distintos de análise (Leavy, 2011).

Dessa forma, a História Oral partilha com o método histórico tradicional as etapas fundamentais do exame histórico: formulação de uma problemática, constituição das fontes, crítica interna e externa, análise e interpretação das evidências (Amado; Ferreira, 2006). A especificidade da História Oral reside no fato de que essas etapas se desenvolvem a partir de fontes produzidas em contato, solicitando do pesquisador uma atenção contínua às circunstâncias sociais e relacionais de produção do depoimento.

Embora frequentemente criticada por seu caráter subjetivo, a História Oral, enquanto pesquisa qualitativa, não prescinde do rigor teórico e metodológico. As críticas dirigidas à pesquisa qualitativa, especialmente aquelas que questionam sua validade ou neutralidade, também incidiram sobre a História Oral (Thomas, 2022). Em resposta a essas críticas, autores como Leavy (2011) enfatizam a centralidade da reflexividade, entendida como o exame contínuo da posição do pesquisador, de suas suspeitas e de suas consequências no processo de investigação.

A teoria desempenha, nesse contexto, um papel fundamental. Leavy (2011) concebe a teoria como uma ferramenta metodológica, capaz de orientar a interpretação dos dados e justificar as descobertas da pesquisa. O contexto teórico e histórico do projeto de História Oral contribui assim, para a construção da credibilidade e da validade analítica do trabalho, evitando leituras impressionistas ou meramente descritivas dos depoimentos (Thomas, 2022).

Longe de ser apolítica, a História Oral evidencia dimensões morais, simbólicas e culturais presentes nas narrativas de vida. Como afirma Leavy (2011, p. 47), “as histórias que as pessoas contam sobre suas vidas possuem uma linguagem moral que aponta para construções culturais mais amplas do sujeito da pesquisa”. Ao reconhecer que a pesquisa é desenvolvida em parceria entre pesquisador e colaborador, a História Oral assume explicitamente o caráter relacional da produção do conhecimento, atribuindo responsabilidade compartilhada aos envolvidos no processo (David, 2013).

A investigação em História Oral é sempre encarada no âmbito das decisões éticas. As questões relativas à prática ética devem ser consideradas

quando se aborda a questão mais vasta de saber se é possível ver claramente o que foi feito, porque foi feito e o que foi encontrado (Leavy, 2011).

Refletindo sobre essa perspectiva, Amado (1997) afirma que a ligação da ética com a História Oral, revelada nos processos metodológicos e técnicos que orientam a prática da disciplina, obriga que o historiador seja fiel não só as palavras dos informantes, mas ao sentido da entrevista, para evitar que trechos de apenas uma parte das opiniões sejam reveladas.

Para a maior parte dos historiadores orais, a ética não é um exercício de preenchimento de formulários. Pragmaticamente, precisamos discutir os objetivos da nossa investigação com as pessoas cujas vidas estamos a investigar. Precisamos dizer como é que a investigação vai ser utilizada e de obter autorização por escrito para utilizar o material que recolhemos (Smith, 2010, p. 19).

Como resultado, conforme o tema do estudo e do uso que o historiador fizer das informações obtidas nas entrevistas, as consequências da divulgação da pesquisa para os informantes, assim como para pessoas a eles ligadas, podem ser devastadoras, alterando suas rotinas de vida e seus destinos (Amado, 1997).

Um fator que torna a ética particularmente presente na História Oral, são as relações pessoais estabelecidas entre os historiadores e seus entrevistados. Da mesma maneira do entrevistado, o historiador deixa-se cativar pelo ambiente das entrevistas, pelas histórias contadas, pela emoção, estabelecendo fortes laços com os informantes, de admiração, amizade e amor, antipatia, rejeição e mesmo ódio (Amado, 1997). Outro fator que singulariza a História Oral em termos éticos foi apresentado por Portelli (1997c, p. 18):

Em conferência realizada em São Paulo, Mary Marshall Clark fez uma palestra sobre a questão de a História Oral ser eticamente importante porque se baseia na ética da coletividade e está arraigada na memória coletiva. Na antevéspera, eu abria os trabalhos com a argumentação sobre a História Oral como arte do indivíduo. Ao ouvi-la, acreditei que estava coberta de razão.

Dessa forma, a História Oral impõe alguns desafios éticos aos pesquisadores que a utilizam, como nos lembra (Thomson; Frisch; Hamilton, 2006, p. 70):

As entrevistas que exploram os meios empregados por uma pessoa para se recordar de seu passado podem ser gratificantes para o entrevistador, mas também podem ser perturbadoras ou até prejudiciais para o entrevistado. Ao contrário do terapeuta, os historiadores orais podem não estar por perto para juntar os pedaços da memória que foi desmantelada e que já não é mais segura.

Portanto, "o fato de termos acesso direto às fontes, não significa ter o direito de expor as histórias "comprometedoras" do entrevistado, mesmo com autorização de um Comitê de Ética em Pesquisa" (Pereira; Cardoso, 2013, p. 80).

1.5 A Contribuição da praxiologia de Pierre Bourdieu para a pesquisa empírica

Do ponto de vista etimológico, o termo Praxiologia refere-se ao "estudo do comportamento humano", caracterizando-se como uma abordagem analítica voltada à compreensão das ações, de suas causas e das normas que orientam as práticas humanas (DICIO, 2025¹⁵). Ao acrescentar o sufixo logia ao termo práxis, a praxiologia pode ser compreendida como a teorização ou a ciência da prática e da ação humana (Guimarães; Santclair; Da Silva, 2023, p. 44).

O uso do termo praxiologia não se restringe a um único campo do conhecimento. Uma pesquisa realizada no Portal de Periódicos da Capes, abrangendo o período de 1993 até o primeiro semestre de 2025, identificou 375 trabalhos que utilizam o termo "praxiologia", independentemente da área de conhecimento. Em busca complementar no Google Acadêmico, foram encontrados 14.300 resultados para o termo "praxeologia" e 717 para "praxiologia". Quando associados às Ciências da Religião, os resultados indicaram 686 trabalhos para "Praxiologia e Ciências da Religião" e 696 para "Praxiologia e Religião", todos em língua portuguesa e concentrados entre 2021 e 2025. Já na plataforma Academia.edu, os levantamentos indicaram 3.929 títulos para "praxiologia", 358.957 para "Praxiologia e Ciências da Religião" e 4.478 para "Praxiologia e Religião".

¹⁵ Disponível em: <https://www.dicio.com.br>. Acesso em: 30 dez 2024.

No Google Acadêmico, observa-se ainda que os termos “Praxiologia e Ciências da Religião” aparecem majoritariamente associados a estudos sobre budismo e catolicismo, especialmente em pesquisas publicadas nos últimos quatro anos. Esses dados evidenciam a crescente circulação e aplicação do conceito em investigações recentes no campo religioso.

Diversos autores têm se dedicado à análise das práticas humanas a partir de diferentes perspectivas teóricas, entre as quais se destacam as contribuições de Bourdieu, Garfinkel, Giddens, Latour e Taylor, ainda que nem todos utilizem explicitamente o termo praxiologia (Telles; Oliveira, 2018). Segundo Von Mises (2025), o termo foi empregado pela primeira vez por Espinas, em 1890, no artigo “Les origines de la technologie”, sendo definido como a ciência ou teoria geral da ação humana, entendida como comportamento proposital.

Nesse contexto, a praxiologia desenvolvida por Pierre Bourdieu assume papel central nesta pesquisa em razão de sua relevância e aplicabilidade aos estudos do campo religioso. Seu enfoque oferece instrumentos analíticos consistentes para a compreensão das práticas sociais, dos processos de poder e das lutas simbólicas que estruturam o campo religioso, tornando-se um referencial indispensável para a análise empírica proposta ao longo deste trabalho.

Para tal, o debate teórico de Bourdieu ancora-se no problema entre o ator social e a sociedade. Por essa razão, a controvérsia entre subjetivismo e objetivismo emergiu como questão essencial da reflexão de Bourdieu. Para resolver essa dicotomia, Bourdieu expôs um outro gênero de conhecimento, que visa associar de forma dialética, o agente social e a organização social. A este modelo de proposta epistemológica, Bourdieu denominou de conhecimento praxiológico (Ortiz, 1993).

Uma teoria praxiológica não é apenas uma teoria da prática, mas uma teoria do mundo social como prática, uma teoria da prática como modo fundamental de existência do social. Bourdieu reconhece que essa visão encontra um antecessor ilustre no Marx das Teses sobre Feuerbach, onde está escrito que “toda a vida social é essencialmente prática” (Peters, 2018, p. 201).

Assim, ao problematizar o conhecimento objetivista, Bourdieu encontra-se de imediato face ao aspecto subjetivo do exame weberiano da ação social. A ação deixa de ser vista como mera execução e passa a ser compreendida como centro de significação do mundo. A sociedade se constitui como uma intersubjetividade que tem sua raiz na ação inicial do sujeito. Apesar das críticas dirigidas ao objetivismo, a praxiologia se distingue da abordagem fenomenológica na medida em que Bourdieu não pretende descartar o conhecimento objetivista, mas, uma vez reveladas suas limitações, ir além dele (Ortiz, 1993).

Segundo Telles e Oliveira (2018), uma teoria praxiológica não se limita a ser uma teoria da prática, mas uma teoria do mundo social enquanto prática, ou seja, uma teoria que compreende a prática como modo fundamental de existência do social.

Se o conhecimento praxiológico pode aparecer como um retorno puro e simples ao modo de conhecimento fenomenológico, e se a crítica do objetivismo que ele implica corre o risco de ser confundida com a crítica que o humanismo ingênuo dirige à objetivação científica em nome da experiência vivida e dos direitos da subjetividade; é porque ele é o resultado de uma dupla translação teórica: ele opera, com efeito, uma nova inversão da problemática que a ciência objetiva do mundo social, como sistema de relações objetivas e independente das consciências e das vontades individuais, e constitui, ao colocar ela mesma as questões que a experiência primeira e a análise fenomenológica dessa experiência tendiam a excluir (Bourdieu, 1994, p. 47).

Examinando mais a discussão, a praxiologia vai além da simples relação entre teoria e prática, já que esse termo pode implicar numa consciência analítica da ação humana. Esse entendimento nos posiciona como seres praxiológicos, visto que pensamos e refletimos sobre nossas ações (Guimarães; Santclair; Da Silva, 2023).

1.6 História oral e praxiologia: articulações metodológicas e analíticas

A articulação entre História Oral e a praxiologia bourdieusiana permite compreender as narrativas produzidas no contexto da pesquisa não apenas como relatos subjetivos de experiências individuais, mas como práticas sociais

situadas, atravessadas por disposições incorporadas e por condições objetivas de existência. Ao assumir que toda prática social é historicamente constituída e socialmente condicionada, a praxiologia de Pierre Bourdieu oferece um instrumental analítico capaz de interpretar os depoimentos orais como expressões de um *habitus* socialmente produzido, evitando tanto uma leitura voluntarista da ação, quanto uma explicação estritamente estruturalista (Bourdieu, 1977; Ortiz, 1993).

Nesse aspecto, a narrativa oral deixa de ser entendida como simples veículo de informação sobre o passado e passa a ser analisada como uma prática discursiva dotada de regularidades, estilos e estratégias. A forma como os sujeitos narram suas trajetórias, selecionam acontecimentos, organizam temporalidades e justificam ações, revela esquemas de percepção e avaliação que orientam o “senso prático” dos agentes (Bourdieu, 1990). A História Oral, ao privilegiar entrevistas abertas e narrativas extensas, torna-se um meio privilegiado de acesso às disposições incorporadas, permitindo ao pesquisador apreender, ainda que de modo indireto, os princípios práticos que estruturam a ação social.

A praxiologia também contribui para situar os depoimentos no interior de espaços sociais estruturados, evitando a tendência de interpretar as narrativas de forma isolada ou descontextualizada. O conceito de campo possibilita compreender que os discursos produzidos nas entrevistas são condicionados pelas posições ocupadas pelos agentes, pelas relações de força existentes e pelas disputas simbólicas que atravessam o espaço social em questão. Assim, as narrativas orais podem ser lidas como tomadas de posição, nas quais os agentes mobilizam recursos simbólicos e diferentes formas de capital para validar práticas, trajetórias e identidades (Bourdieu, 2012; Wacquant, 2007).

Por fim, a articulação entre História Oral e praxiologia implica numa postura metodológica que reconhece a necessidade de vigilância epistemológica na análise das fontes orais. Como adverte Bourdieu (1999), os conceitos de *habitus*, campo e capital não devem ser fetichizados, mas operados como ferramentas analíticas em estreita relação com o material empírico. Nesse sentido, a História Oral fornece o terreno empírico a partir do qual a praxiologia pode ser mobilizada, permitindo uma análise relacional que

articula práticas, discursos e estruturas sociais, conferindo densidade sociológica à interpretação das experiências narradas.

1.7 Conceitos-chave da teoria dos campos: *habitus*, campo e capital (econômico, cultural e social)

Da mesma maneira que a praxiologia, *habitus* é um instrumento teórico que se situa no cerne da transcendência da dicotomia subjetivismo/objetivismo (Peters, 2018). As origens do conceito de *habitus* em Bourdieu caracterizam-se por três fontes teóricas. A primeira resultou de uma mistura de conceitos originários de trabalhos de Durkheim e Mauss; a segunda, da antropologia de Lévi-Strauss e a terceira, do estruturalismo de Jean Piaget (Lizardo, 2004).

Conforme Peters (2018), a razão pela qual Bourdieu utiliza a expressão latina *habitus* e não a palavra hábito, se justifica pelo fato da expressão em língua portuguesa se referir a comportamentos mecânicos e recorrentes, enquanto o termo *habitus* caracteriza uma matriz geradora de respostas práticas às situações mais ou menos imprevisíveis com que os agentes se depararam na experiência social cotidiana.

A primeira definição elaborada por Bourdieu sobre *habitus* encontra-se no livro intitulado "*Outline of a theory of practice*" ou "Esboço de uma teoria da prática" de 1977. Nesse contexto, *habitus* é:

Entendido como um conjunto de determinações duradouras e transferíveis, que - ao assimilar experiências passadas - atua constantemente como matriz geradora de percepções, avaliações e ações, e possibilita a execução de atividades infinitamente variadas devido às substituições idênticas de processos que permitem a solução de problemas de formato semelhante (Bourdieu, 1977, p 82-82).

Lafforgue (2011, p.100) descreve o processo de formação de *habitus* da seguinte maneira:

A vida social envolve um processo de incorporação gradual do indivíduo à sociedade. Por meio de mecanismos sociais e educacionais familiares, o indivíduo aprende e internaliza as regras de conduta, os valores e as crenças da sociedade e do grupo social em que vive. Esse processo de socialização inclui uma ampla gama de aprendizados: hábitos corporais,

linguagem, regras de cortesia, patriotismo, amor ao próximo, senso de honra etc. Por meio desses processos complexos e muitas vezes inconscientes, forma-se o *habitus*.

Segundo Bourdieu (2007), o *habitus* refere-se às disposições adquiridas, frequentemente de modo inconsciente, que orientam gostos, preferências e práticas dos sujeitos sociais. Essas disposições expressam classificações de posições ancoradas em hierarquias de valores e funcionam como princípios geradores das ações cotidianas. Ao privilegiar a análise das razões práticas, Bourdieu destaca que os agentes atuam no espaço social segundo um “senso do jogo”, isto é, seguindo regras próprias dos diferentes campos, sem recorrer continuamente à racionalidade explícita (Brandão, 2010).

O *habitus* constitui, portanto, um sistema de disposições internalizadas que orienta comportamentos individuais e coletivos, sendo formado ao longo da trajetória social dos agentes. Trata-se de um processo contínuo de produção e reprodução de práticas, resultante das condições sociais de existência e das experiências acumuladas ao longo do tempo (Garcia, 1996; Bourdieu, 2012). Nesse sentido, o *habitus* é um produto histórico que garante a continuidade das experiências passadas, internalizadas sob a forma de processos de percepção, pensamento e ação, com eficácia superior à de regras formais ou normas explícitas (Bourdieu, 1990).

Longe de estabelecer uma oposição entre ação e estrutura, a teoria do *habitus* propõe a superação da dicotomia entre subjetivismo e objetivismo. O *habitus* pode ser compreendido como uma estrutura objetiva incorporada, ou, nos termos de Bourdieu, como a “objetividade do subjetivo” (Fararo; Butts, 1999, p. 135), que torna inteligíveis tanto a regularidade das práticas quanto a criatividade da ação social.

Bourdieu (2007) assinala que diferentes condições de existência produzem *habitus* distintos, cujas práticas configuram sistemas coerentes de propriedades que expressam diferenças socialmente inscritas. Essas diferenças, percebidas como distâncias diferenciais, manifestam-se sob a forma de estilos de vida. Embora caracterizado por relativa conservação, o *habitus* não é fixo, podendo adaptar-se e transformar-se à medida que os agentes enfrentam novas experiências e contextos sociais (Lizardo, 2004). Assim, o *habitus* consiste em um conjunto de disposições historicamente constituídas,

materializadas em esquemas mentais e corporais de percepção, avaliação e ação (Wacquant; Bourdieu, 1992).

Uma definição mais recente e uma das últimas definitivas declarações de Bourdieu sobre *habitus* encontra-se no seu livro intitulado "O senso prático":

Sistemas de disposições duráveis e transponíveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, ou seja, como princípios geradores e organizadores de práticas e de representações que podem ser objetivamente adaptadas ao seu objetivo sem supor a intenção consciente de fins e o domínio expresso das operações necessárias para alcançá-los objetivamente, "reguladas" e "regulares", sem em nada ser o produto da obediência a algumas regras e, sendo tudo isso, coletivamente orquestradas sem ser produto da ação organizadora de um maestro (Bourdieu, 2009, p. 87).

De acordo com Fararo e Butts, (1999), Bourdieu emprega *habitus* em dois contextos analíticos distintos. No primeiro, o foco analítico está em como os estilos de vida variam de acordo com a posição no espaço. No segundo, é relacionado ao contexto analítico do uso do construto de *habitus*.

Uma contribuição importante para o debate sobre *habitus* foi desenvolvida por Mallin (1979, p. 12) ao afirmar que: "no *habitus*, o passado, o presente e o futuro se cruzam e se interpenetram. O *habitus* pode ser compreendido como situações sedimentadas, virtuais, localizadas dentro do corpo que esperam para serem reativadas".

Habitus são: as formas de pensar e agir, de sentir e perceber que são incorporadas ao indivíduo de acordo com circunstâncias específicas. O *habitus* produz o indivíduo, internalizando inconscientemente os valores e as regras da sociedade e do grupo social ao qual ele pertence. Assim, o indivíduo age de acordo com o que acredita ser natural, evidente e instintivo, quando, na realidade, age de acordo com o *habitus* socialmente construído. O *habitus* gera práticas distintas e diferenciadas e se traduz na escolha de determinados bens, preferências, práticas e escolhas pessoais. O *habitus* funciona como uma fonte unificadora entre agentes, em seu estilo de vida, e os distingue dos demais (Lafforgue, 2011, p. 100).

Na medida em que a teoria do *habitus* se articula diretamente à teoria dos campos, compreender essa relação é fundamental para apreender o

método de pesquisa de Pierre Bourdieu. É a partir desse modelo teórico, no qual o *habitus* orienta as práticas e o campo define seus limites e princípios de funcionamento, que o autor fundamenta sua análise empírica, articulando disposições incorporadas e condições objetivas de existência (Thiry-Cherques, 2006).

Bourdieu (1990) identifica três propriedades centrais do *habitus* em sua relação com o campo. A primeira é sua durabilidade, entendida como um “passado presente” que tende a se prolongar no futuro, por meio da reativação de práticas estruturadas de modo semelhante. A segunda refere-se à sua transponibilidade, isto é, à capacidade de gerar práticas ajustadas a diferentes situações e campos de atividade. A terceira diz respeito ao fato de o *habitus* constituir-se como estrutura estruturada, incorporando as condições sociais objetivas de sua própria formação.

Nessa perspectiva, campo e *habitus* são indissociáveis. Conforme Bourdieu (1977), o *habitus* corresponde a um saber prático adquirido pelos agentes a partir de sua inserção em um campo específico. Cada campo, relativamente autônomo e dotado de uma lógica própria, organiza as interações que nele se desenvolvem e define os objetivos que os agentes devem perseguir para conservar ou ampliar suas posições nas disputas que estruturam esse espaço social.

A elaboração do conceito de campo de Bourdieu tem suas origens na análise crítica da obra weberiana, em particular da teoria da autonomização e da racionalização das esferas de valor de Weber (Cavalcanti, 2012). Conforme Peters (2018), o conceito de campo surgiu da tentativa de substituir a noção de sociedade pela proposta de que o mundo pode ser pensado em termos topológicos, ou seja, com um espaço de posições.

Sobre essa substituição da noção de sociedade para pensar o mundo em termos topológicos, Roger Chartier em um debate com José Sérgio Leite Lopes propôs a seguinte questão:

O próprio conceito de campo, que inicialmente se colocava como um emprego do estruturalismo à sociedade francesa, a partir de um instrumental testado na linguística, depois em sociedades menos diferenciadas, ele é depois pensado em relação a sociedades diferenciadas na França contemporânea para a área da educação e da cultura, para autonomizar essas

áreas em relação ao econômico, o que seria uma forma de especificação histórica contida, sem muita explicitação, mas aparecia como um procedimento estrutural, e num certo sentido, de uma oposição à história (Chartier, 2002, p. 161).

Para ser mais exato, é a ideia de campo que possibilita ao pesquisador delimitar o objeto com o objetivo de taquigrafá-lo. Para alcançar tal fim, o pesquisador deve "observar que o objeto em discussão não está separado de um conjunto de relações de que se retira o essencial das suas propriedades" (Bourdieu, 2012, p. 27).

Um campo constitui um espaço social hierarquizado e estruturado, marcado por relações sociais e correlações de poder e dominação. Os agentes sociais atuam no campo orientados por interesses e estratégias que visam tanto a conservação quanto a transformação de suas posições sociais. Todo campo estabelece um espaço independente com regras próprias de funcionamento, o que explica sua diversificação em esferas como o campo econômico, religioso, científico e educacional, entre outros (Araújo; Alves; Cruz, 2009; Bourdieu, 2012).

Dessa forma, um campo corresponde a um conjunto de relações objetivas e históricas entre posicionamentos escolhidos em formas definidas de poder ou capital (Wacquant; Bourdieu, 1992).

O que diferencia as posições umas das outras nesse espaço, é a distribuição desigual de bens e de recursos. Essa distribuição não é estática, mas colocada em movimento histórico pelo fato de que tais valores e recursos são disputados pelos agentes que disputam diferentes posições (Peters, 2018, p. 205).

O conceito de campo, portanto, torna possível o estudo dos vínculos objetivos e subjetivos entre os vários atores ou grupos sociais; também permite observar as conexões entre vários espaços e os diversos tipos de relações de influência, concorrência e de solidariedade (Saint Martin, 2022).

Neste aspecto, Fararo e Butts, (1999) enfatizam que a imagem de Bourdieu sobre a vida social é que ela envolve vários "campos", nos quais pessoas e coisas ocupam posições mais ou menos próximas umas das outras em termos de posse de várias formas de capital. Sob essa perspectiva, a lição fundamental do trabalho de Bourdieu é "pensar as conexões que podem estar

aparentes nas formas de convívio, sociabilidade, ou de vínculos entre indivíduos, ou ainda de relações mais abstratas, mais estruturais, que formam o campo (Chartier, 2002, p. 140).

Um campo é uma rede na qual as diferentes posições hierárquicas dentro de cada campo estão interligadas. Cada agente ocupa uma posição. Essa posição é determinada pelas regras do campo, pela posse de capital que o agente tem e por suas relações com outros agentes (Lafforgue, 2011, p. 87).

Um campo ao se produzir, elabora uma forma de interesse, um sentido do jogo que, do ponto de vista de outro campo, pode aparentar desinteresse ou absurdo, falta de realismo, loucura etc. (Bourdieu, 2011, p. 149). Nesse mesmo entendimento, Saint Martin (2022) defende que pensar em termos de campo é analisar relacionalmente, compreender vínculos de poderes, espaços de luta e de controle, como por exemplo, entre intelectuais, escritores, jornalistas e cientistas.

Segundo Bourdieu (2012), entender a origem social de um campo, e examinar o que produz a especificidade da convicção que o alicerça, a disputa de linguagem que nele se estabelece, os instrumentos materiais e simbólicos em luta que nele se produzem, é explicar; eliminar o desnecessário e o não-determinado, as ações dos produtores e os trabalhos produzidos e não produzidos por eles, como normalmente se consideram reduzir ou eliminar.

Consoante a citação anterior e para explicar de maneira clara a formação e a dinâmica de um campo, é preciso ter em consideração que:

O campo pressupõe desafios e investimentos que são o resultado da competição entre os jogadores. Se os jogadores se enfrentam vigorosamente nesse jogo, é porque eles têm como ponto em comum o fato de conceder ao jogo e aos desafios, por exemplo, ao jogo intelectual ou ao jogo do poder, uma crença, um reconhecimento incontestável (Saint Martin, 2022, p. 225-226).

Aprofundando essa reflexão sobre a formação de um campo, Lafforgue (2011) estabelece que um campo é composto por especialistas e leigos. Os especialistas são portadores de um capital, composto de habilidades específicas e/ou conhecimento secreto. Os leigos são a maioria e são aqueles que não têm competências.

Por sua vez os especialistas buscam obter o monopólio dos bens e impor aos leigos um *habitus*, ou seja, uma ação e um modo de pensar de acordo com uma visão sistemática do mundo e da existência humana. Os leigos, por sua vez, buscam ter seus interesses satisfeitos por meio de ações e práticas realizadas por especialistas (Lafforgue, 2011, p. 91).

É necessário destacar que nem todo local caracteriza necessariamente um campo, portanto, “para indicar se tal conjunto de instituições forma um campo, nos interrogamos se estas organizações influenciam umas às outras, isto é, se há utilidade em compreendê-las em suas conexões objetivas” (Bourdieu, 2025).

O exame dos conceitos de capital econômico, cultural e social, foram problematizados a partir de alguns textos de Bourdieu e algumas passagens esclarecedoras de comentadores de Bourdieu. De acordo com Bourdieu (1986), o capital é um tipo de força definida e interna de um campo. Qualquer campo possui seu capital respectivo e todo indivíduo contém uma quantia, podendo ser significativa ou não, recurso que determinará a sua posição no jogo.

O capital cultural refere-se ao acúmulo ou a disposição acumulada de conhecimento e da vivência em um determinado meio social específico. O capital econômico está diretamente ligado aos bens materiais. O capital social refere-se ao conjunto de relações sociais e, o capital simbólico que só tem sentido quando os agentes partilham sua significação e reconhecem sua importância (um cargo, diploma ou título) dentro do campo onde está ocorrendo o jogo (Janowski, 2014, p. 4).

Segundo Wacquant (2007), à medida que as espécies de capital se diversificam, os campos autônomos se multiplicam, duas proposições que, para Bourdieu, são traduções conceituais equivalentes da mesma tendência, já que capital e campo se definem e especificam mutuamente.

Dessa maneira, Bourdieu (2012) concebe o universo social como um campo de disputas onde os atores (indivíduos e grupos) constroem meios que permitem manter ou aperfeiçoar sua posição social. Esse procedimento está associado aos vários tipos de capital.

Conforme o campo em que opera, e à custa de transformações mais ou menos dispendiosas, que são o pré-requisito para seu sucesso no campo em questão, o capital se revela em três formas principais: como capital econômico,

que é diretamente transformável em dinheiro e pode ser legitimado na figura de privilégios de propriedade; como capital cultural, que é variável em algumas circunstâncias, em capital econômico e capital social; constituído de encargos sociais, “conexões”, que é transformável, em certas situações, em capital econômico e pode ser validada em forma de um título (Bourdieu; Richardson, 1986).

Portanto, o conceito de capital transita em suas três formas, como consta na citação anterior e esse trânsito é justificado pelo fato de ser improvável explicar a organização e o desempenho do ambiente social, a não ser que se insira novamente o capital em todos os seus tipos e não só no único aspecto admitido pela teoria econômica (Bourdieu; Richardson, 1986).

Em função disso, Bourdieu se refere ao capital econômico, no modo de distintos elementos de produção (terras, fábricas, trabalho) e da soma de meios econômicos (dinheiro, patrimônio, meios materiais); é reproduzido e ampliado através de métodos específicos de investimento econômico e de outros, associados a empreendimentos culturais e a conquista ou conservação de relações sociais que podem promover a formação de vínculos economicamente importantes a curto e longo prazo (Bonamino *et al*, 2010).

O capital cultural pode se apresentar em três estados: em estado incorporado, em estado objetivado e em estado oficializado; e seu aumento inicial se estabelece desde o começo, sem retardo, sem desperdício de tempo, pelos integrantes das famílias compostas de grande capital cultural (Bourdieu, 2025).

A concentração de capital cultural em modo incorporado, ou seja, sob o aspecto do que se costuma chamar de cultura, *Bildung*, *cultivo*, supõe um processo de incorporação que, ao implicar um trabalho de repetição e assimilação, custa tempo. Um tempo que precisa ser empregado pessoalmente pelo investidor: como no caso da aquisição de uma musculatura aparente ou de uma pele bronzeada. Ela não pode, com efeito, efetuar-se por procuração, o que exclui toda a possibilidade da delegação (Bourdieu, 2025, p. 548-549).

Conforme Bourdieu (2025), o capital cultural em estado objetivado apresenta certo número de propriedades que só se definem na sua interação com o capital cultural em sua condição incorporada. No estado objetivado, o

capital cultural revela-se na aquisição de meios culturais, como livros, arte, monumentos etc.

Em estado institucionalizado, o capital cultural é a terceira forma proposta por Bourdieu. A objetivação do capital cultural na configuração de títulos é uma das maneiras de eliminar determinadas características devido ao motivo de que, achando-se agregado, ele apresenta os exatos limites biológicos de sua sustentação (Bourdieu, 2025).

Segundo Bourdieu (2023), a noção de capital social estabeleceu-se como único meio para caracterizar a razão de efeitos sociais que, mesmo sendo assimilados no nível dos agentes particulares, em que se localiza obrigatoriamente a pesquisa estatística; não são resumidos ao conjunto das características individuais adquiridas por um agente específico.

Refletindo um pouco mais sobre a noção de capital social, Grusendorf (2016, tradução do doutorando) afirma que o capital social ou simbólico é uma forma de capital concedido a um indivíduo com base em sua aceitação das crenças ou objetivos de um grupo. É por isso que o capital social, ou como será referido a seguir, capital simbólico, está mais intimamente associado à religião do que as outras formas de capital discutidas por Bourdieu.

O capital social é o somatório de artifícios atuais ou potenciais que estão conectados à estrutura de uma teia constante de processos mais ou menos institucionalizadas de interconhecimento e de inter-reconhecimento (por exemplo, aquela assegurada pela filiação a um grupo, família, clube etc.) que garante a cada membro a caução do capital coletivo e individualmente controlado pelos membros dessa rede e o crédito equivalente nos diferentes sentidos do termo (Bourdieu, 2025, p. 555).

Portanto, o capital social é a totalidade dos instrumentos concretos e potenciais capazes de serem agenciados por meio da participação em redes sociais de atores e organizações (Anheier, 1995). De acordo com Bourdieu (2023), o capital social é constituído por três elementos: os constitutivos; os benefícios conseguidos pelos indivíduos ante sua presença em grupos ou redes sociais; e as maneiras de acúmulo desse tipo de capital.

O elemento constitutivo, é "a agregação de recursos atuais ou potenciais que têm ligação estreita com uma rede durável de relações institucionalizadas

de reconhecimento e de inter-reconhecimento" (Bourdieu, 2023, p. 67). O segundo elemento refere-se à quantidade e qualidade de recursos do grupo:

O volume do capital social possuído por um agente particular depende, portanto, do alcance da rede de relações que ele pode efetivamente mobilizar e do volume do capital (econômico, cultural ou simbólico) possuído por cada um daqueles a quem está ligado (Bourdieu, 2025, p. 556).

O terceiro elemento é a reprodução do capital social, que resulta do trabalho exigido para construir as redes de relações consistentes que podem oferecer as vantagens materiais e simbólicas que transitam entre seus integrantes (Bonamino *et al*, 2010). Consoante Bourdieu (2025, p. 557), "a reprodução do capital social é subordinada a um incessante trabalho de interação, sequência ininterrupta de trocas em que se certifica e se reforça continuamente o reconhecimento".

À luz do quadro teórico apresentado, a religiosidade popular, como um fenômeno social que está inextricavelmente ligado às práticas cotidianas das camadas populares, emerge como um tema fecundo para Bourdieu; cuja análise revela as dinâmicas de poder e reprodução social implícitas às crenças e rituais. Para compreender essa complexidade, Pierre Bourdieu fornece as três ferramentas conceituais para isso: campo, *habitus* e capital simbólico. O campo é um espaço social organizado de relações objetivas, onde agentes disputam posições por meio de recursos específicos. No mundo da realidade popular, ele é configurado em relação ao campo religioso, em termos de relações formadas entre práticas oficiais (da igreja) e formas não eclesiais; isso inclui peregrinações e devoções informais. É uma arena de contestação sobre o que é legítimo: santuários populares ou canonizações eclesiais. O *habitus*, além disso, é o corpo de disposições adquiridas, resultado de circunstâncias sociais internalizadas que influenciam ações de forma reflexiva. Na realidade popular, é expresso em ritmos devocionais, promessas, novenas, procissões, que reforçam hierarquias sociais. Votos com origem humilde são imbuídos de um *habitus* de fragilidade e esperança milagrosa, mantendo disparidades ao atribuir ao divino a dispensa de males estruturais. O capital simbólico por outro lado, é o prestígio e o reconhecimento social concedido às práticas ou agentes. Ele se

constrói através de milagres atribuídos, imagens sagradas ou líderes carismáticos, concedendo-lhe poder simbólico que se torna econômico (vendas de objetos devocionais) ou social (influência comunitária). Os conceitos se sobrepõem dinamicamente na religiosidade popular. No Parque Religioso Cruz da Menina, por exemplo, a devoção a Santa Francisca serve como o campo religioso em disputa: controvérsias judiciais (1923-1935) sobre sua morte expõem a interferência política, que disputa o capital simbólico da menina Francisca. O *habitus* dos devotos, estabelecido diante da pobreza, alimenta peregrinações e testemunhos orais, resistindo ao silêncio da Diocese de Patos-PB. A comercialização de objetos religiosos no próprio parque expõe a transformação do capital simbólico em capital econômico, e do parque como um local de reprodução social em que a fé popular desafia a ortodoxia, mas reafirma a hierarquia de classes. A compreensão de Bourdieu sobre a religiosidade popular não é simplesmente superstição, mas uma estratégia de legitimação e poder; o *habitus* mantendo a adesão, o campo estruturando conflitos e o capital simbólico ocultando a dominação. Tal *insight* analítico revela a agência subalterna diante das desigualdades, permitindo uma compreensão da religião como prática social.

1.8 A crítica da teoria dos capitais de Bourdieu a partir da crítica de Jacek Tittenbrun

Bourdieu (2007) afirma que as várias formas de capital podem ser adquiridas a partir de capital econômico, porém é necessário um trabalho de transformação mais ou menos intenso para se tornarem eficientes em determinado campo. No entanto, esse argumento tem sido questionado por seus críticos.

As críticas ao conceito de capital elaborado por Bourdieu afirmam que ele apresenta uma carga acentuada de reducionismo, dado que limita toda a vida social a formas de capital (econômico, cultural, social), tratando-as como manifestações de uma lógica única e implícita; a acumulação de "capital" como fundamento explicativo geral. Isso contradiz a complexidade e a autonomia relativa de outros contextos sociais como a política, cultura pura, relações afetivas etc.; que não se reduzem a métodos de acumulação. Soma-se a isto,

a crítica de que sua análise é essencialista, visto que defende uma "estrutura profunda" invariável (o capital) por trás das aparências sociais (Tittenbrun, 2018).

Outra crítica remete às contradições da concepção de propriedade e historicidade. Bourdieu argumenta que o capital necessita da propriedade privada, porém amplia o conceito a aspectos históricos onde esse conceito é inexistente, a exemplo das sociedades pré-capitalistas. Isso causa uma contradição; se o capital necessita da propriedade privada, como justificar sua presença em sociedades sem essa instituição? Além disso, ele alterna entre uma definição marxista (trabalho acumulado) e uma visão ampliada (diferentes formas de lucro), sem solucionar o conflito entre as duas (Tittenbrun, 2018, tradução do doutorando).

A terceira crítica se refere ao economicismo velado. Embora Bourdieu critique o economicismo da teoria econômica tradicional, sua "ciência geral da economia das práticas" corresponde a um economicismo ainda mais abrangente. Ao transformar todas as interações sociais, abrangendo a cultura, arte etc.; em formas de "capital" suscetível de transfiguração em benefício material, ele limita o não econômico a uma lógica instrumental. Paradoxalmente, sua teoria é considerada tão reducionista quanto as que ele critica (Tittenbrun, 2018).

1.9 A teoria de campo religioso em Bourdieu: origem, fundamentos teóricos e algumas análises concorrentes

Conforme Ecco e De Oliveira (2024), a teoria de campo religioso foi desenvolvida por Bourdieu a partir das teorias sociológicas elaboradas por Durkheim, Marx e Weber, associando religião ao conceito mais geral de campos sociais. Para Hervieu-Léger (2005), as questões analisadas pela teoria de campo religioso de Bourdieu são úteis para discutir identidades religiosas com alto grau de institucionalização, como é o caso do cristianismo em sua grande maioria de denominações (católica, ortodoxa, protestante). Por outro lado, ele considera que sua aplicação apresenta dificuldades no caso de religiões históricas, ou seja, com mensagem universalista e missionária, como o judaísmo, o islamismo, o hinduísmo, entre outras; onde a distinção entre o

grupo de especialistas (sacerdotes, profetas, mágicos) e o grupo de leigos não é altamente formalizada.

Sobre a teoria de campo religioso (Dianteill, 2003), lembra que Bourdieu se inspirou em grande parte nos trabalhos de Max Weber sobre o judaísmo antigo e o surgimento do cristianismo. Em Bourdieu, a divisão entre trabalho intelectual e trabalho material está na origem de dois processos intimamente ligados, que podem ser qualificados como subjetivos e objetivos: a criação do campo religioso, por um lado, e por outro, o processo de racionalização das crenças e dos ritos. Seguindo os passos de Max Weber, Bourdieu lembra como a conduta religiosa está intimamente ligada às vicissitudes naturais da vida rural para o campesinato, enquanto a urbanização incentiva uma “racionalização” e “moralização das necessidades religiosas relativamente independentes das condições naturais¹⁶”.

Como destacou Neris (2014), o campo religioso se divide entre especialistas e leigos e, dentre os primeiros, entre sacerdotes (burocraticamente orientados para desenvolver suas funções institucionais) e os bruxos e profetas, que desenvolvem suas atividades fora da instituição eclesial.

O campo religioso é ordenado por interesses internos e externos. As posições de poder no campo resultam do confronto entre a procura religiosa, ou seja, as inclinações religiosas de grupos distintos ou classes de leigos, e a oferta religiosa, ou seja, os serviços religiosos mais ou menos ortodoxos ou heréticos. A posição de poder que uma formação religiosa ocupa dentro do campo depende do poder do grupo social do qual ela obtém seu apoio. Esse apoio, em uma relação dialética, depende, por sua vez, da posição do grupo de produtores no campo (Dianteill, 2003, p. 538).

Bourdieu não pretendeu estabelecer uma sociologia da religião separada da compreensão do mundo social, portanto, sua análise sobre a religião como fenômeno social é entendida melhor quando relacionada à sua teoria dos campos (Martínez, 2009, tradução do Doutorando).

¹⁶ Sobre essa questão ver: WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2012.

Se a religião cumpre funções sociais, tornando-se, portanto, passível de análise sociológica, tal se deve ao fato de que os leigos não esperam da religião apenas justificações de existir capazes de livrá-los da angústia existencial da contingência e da solidão, da miséria biológica, da doença, do sofrimento ou da morte. Contam com ela para que lhes forneça justificações de existir em uma posição social determinada. Em suma, de existir como de fato existem, ou seja, com todas as propriedades que lhes são socialmente inerentes (Bourdieu, 2015, p. 48).

Cavalcanti (2012), analisando a influência de Weber sobre Bourdieu, enfatizou que os principais elementos do aparato conceitual weberiano que formam a base sobre a qual Bourdieu se apoia, encontram-se nos estudos sobre “sociologia da religião” de Weber, ainda que este autor não seja um sociólogo da religião e da sua teoria não ter em vista, meramente, um conhecimento exclusivo do fenômeno religioso, mas de uma sociologia fundada na atividade racional.

O projeto da sociologia das religiões pode ser resumido da seguinte forma: trata-se simplesmente de abordar os fatos religiosos de um ponto de vista sociológico, como se fossem qualquer outro fato social, ou, em outras palavras, de construí-los, classificá-los e compará-los, tratando-os em termos de relações e conflitos. A princípio, o estatuto da sociologia das religiões não pode admitir exceções além daquelas encontradas na própria sociologia e, sempre, na ciência em geral (Hervieu-Léger; Solana, 2005, p. 14).

Notadamente, Dianteill (2003) destaca que em “Gênese e estrutura do campo religioso”, Marx e Weber estão presentes. De Karl Marx, Bourdieu mantém a noção de ideologia como uma transformação das relações sociais em relações sobrenaturais, assim inscritas na natureza das coisas e justificadas por elas. A religião assume, nessa perspectiva, uma função política de conservação da ordem social. É difícil diferenciar entre a influência de Marx e a de Weber, na medida em que ambos colocam a sociologia da religião dentro dos limites da sociologia política e econômica.

Seguindo com Bourdieu (2015), neste aspecto, as ideias de Weber têm correspondência com as de Marx ao assegurar que a religião assume a função de manutenção da ordem social, colaborando nos sentidos de sua própria

linguagem, para a “legitimação” do poder dos “dominantes” e para a “domesticação dos dominados”.

Outra questão fundamental é a relação entre o campo religioso e o campo do poder. Bourdieu ressaltou que a religião, no seu aspecto ideológico, é como a atividade e política de fazer absoluto o relativo, e da legitimação do arbitrário, contribuindo assim à imposição dissimulada de princípios de estruturação de entendimento e de pensamento do mundo e, em particular, do mundo social (Bourdieu, 2015).

A contribuição de Weber para a sociologia do campo religioso foi decisiva, por estabelecer as bases para escapar da alternativa improdutiva que surge entre o subjetivismo religioso e o reducionismo marxista não mediado. Também vem de Weber a ideia de que a sociologia da religião é uma dimensão da sociologia do poder; o discurso mítico deve estar ligado ao interesse religioso daqueles que o produzem, disseminam e recebem. Existe uma gênese histórica para o campo religioso especializado, os corpos religiosos, os clérigos, constituindo a base da relativa autonomia do campo religioso. Esses profissionais religiosos têm estratégias para obter o monopólio da restrição hierocrática dos bens da salvação. O campo religioso aparece, portanto, como o sistema completo de posições entre os agentes religiosos, suas relações competitivas objetivas ou suas transações (Dianteill, 2003).

Conforme Miceli (2003), nos dois textos em que trata do tema religioso, "Uma interpretação da Teoria da Religião de Max Weber" e "Gênese e estrutura do campo religioso", ambos de 1971, Bourdieu objetivou organizar e aplicar sua teoria dos campos de forma mais clara, nessa fase o pensamento de Bourdieu derivava de algumas propostas de Max Weber.

O artigo de 1971 de Bourdieu, “Gênese e estrutura do campo religioso”, constitui um ponto importante para seu desenvolvimento de uma teoria de campos sociais, sua versão de uma teoria geral da sociedade. O principal compromisso de Bourdieu foi com a visão de Max Weber sobre religião e, portanto, com a visão de Weber sobre o surgimento de uma sociedade moderna diferenciada. Weber discutiu o surgimento da sociedade moderna como um desenvolvimento gradual de esferas de valores sociais distintos (família, religião, riqueza, comunidade política, verdade científica, arte e amor erótico), o que provocou o desenvolvimento e o refinamento de diferentes “racionalidades” dentro das esferas cada vez mais distintas.

Bourdieu seguiu o pressuposto central da especialização inerente a essa teoria e vinculou sua ideia de campos sociais à ideia subjacente da divisão social do trabalho. Devido a essa orientação, o modelo do campo religioso pode ser entendido como uma teoria de diferenciação, ou seja, uma teoria que descreve a “religião” como algo distinto de outros campos ou esferas, definido historicamente pelo fato de não ser direito, nem política, nem economia, mas sim uma área distinta com suas próprias lógicas distintas (Steckel, 2019 p. 337).

Segundo Steckel (2019), a contribuição de Bourdieu nos faz pensar sobre as origens e a estrutura do campo religioso e seu sistema simbólico, relacionando clássicos da sociologia sobre religião e ressaltando seu próprio pensamento através desse paralelo teórico. Bourdieu propôs uma abordagem sociológica para analisar a religião, além das causas transcendentalistas ou teológicas. Para Bourdieu, a religião opera como uma linguagem ou meio de comunicação que procura ajustar seu ensinamento às circunstâncias e ao entendimento dos grupos particulares que alcança.

A teoria do campo religioso apresenta alguns componentes que podem possibilitar aos historiadores adequar histórias de longo prazo e fornecer um potencial metalinguagem na qual acadêmicos de diferentes disciplinas das ciências humanas e sociais podem discutir esses horizontes compartilhados. Em sua essência, uma teoria da sociedade como um todo, orientada para o ator e, portanto, uma teoria macro-histórica, também pode ser adaptada ao nível micro-histórico de estudo tipicamente preferido por acadêmicos que trabalham historicamente. Mais importante ainda, suas metáforas centrais permitem aos historiadores conectar muitos aspectos diferentes da religião histórica: enquadrar a dinâmica histórica como negociações no campo religioso pode explicar diferentes formas de pluralidade religiosa sem negar a perseguição religiosa, a violência e a alteridade. Permite aos historiadores traçar ambas as dinâmicas dentro e entre as comunidades religiosas. Como uma teoria da diferenciação, a teoria do campo religioso também permite o enquadramento das dinâmicas de sacralização e dessacralização e das várias inter-relações entre a religião e outros campos, como política, arte, direito ou medicina (Steckel, 2019, p. 334).

Nesse sentido, "ao elaborar o quadro teórico de uma reflexão sobre a teoria da religião, Bourdieu define inicialmente os fenômenos religiosos como linguagem, sistema simbólico de comunicação e de dominação" (Andrade Júnior; Silveira; Pessoa, 2019, p. 781).

A primeira tradição trata a religião como língua, ou seja, ao mesmo tempo enquanto um instrumento de comunicação e enquanto um instrumento de conhecimento, ou melhor, enquanto um veículo simbólico a um tempo estruturado (e portanto, passível de uma análise estrutural) e estruturante, e a encara enquanto condição de possibilidade desta forma primordial de consenso, que constitui o acordo quanto ao sentido dos signos e quanto ao sentido do mundo que os primeiros permitem construir (Bourdieu, 2015, p. 28).

Neris (2014) lembra que em “Uma interpretação da Teoria da Religião de Max Weber” e “Gênese e estrutura do campo religioso”, Bourdieu empenhou-se em ir além da teoria de Max Weber, observando além disso, a procura considerável da análise weberiana e submetendo-a a um esquema metódico e organizado.

A reelaboração das proposições weberianas por Pierre Bourdieu implica um segundo deslocamento analítico fundamental, que consiste em subordinar a análise das interações imediatas entre agentes, frequentemente privilegiadas por abordagens centradas na ação, à reelaboração da estrutura das relações objetivas entre as posições que estes ocupam no interior do campo religioso. Trata-se, portanto, de compreender que as estratégias, os confrontos e as alianças entre agentes diretamente defrontados são condicionados pela estrutura relacional do campo, a qual determina tanto as formas possíveis de interação quanto as representações que os próprios agentes constroem acerca dessas relações (Bourdieu, 2004, p. 82).

Nesse ponto, conforme observa Bourdieu (2015), a leitura de Weber aproxima-se da tradição marxiana ao reconhecer que a religião desenvolve o papel principal na manutenção da ordem social. Ao operar segundo uma lógica simbólica própria, o fenômeno religioso contribui para a afirmação do poder dos grupos dominantes e para a domesticação dos grupos dominados, produzindo efeitos de conformidade e adesão que não se impõem pela coerção direta, mas pela eficácia simbólica dos sistemas de crença.

Sob essa perspectiva, a religião, em sua dimensão ideológica, participa da imposição dissimulada de princípios de estruturação, da compreensão e do pensamento do mundo social. Esses princípios orientam não apenas a compreensão da realidade religiosa, mas também a forma como os agentes

percebem sua posição social, suas possibilidades de ação e as hierarquias que organizam o espaço social mais amplo (Bourdieu, 2015). A análise do campo religioso, portanto, exige considerar as disputas simbólicas e os mecanismos de legitimação que operam no interior desse campo, bem como suas articulações com outros campos sociais.

Com o objetivo de situar o pensamento de Bourdieu no contexto das análises contemporâneas sobre religião, recorre-se ao estudo de revisão sistemática realizado por Hurtado (2025), que examinou pesquisas teóricas e metodológicas dedicadas ao campo religioso sob a perspectiva bourdieusiana entre 2009 e 2023. A pesquisa identificou diferentes relações de força entre agentes e instituições religiosas, organizadas em duas tipologias analíticas: relações de tensão e relações de pressão. As relações de tensão referem-se às forças de aliança, conflito e disputa que se desenvolvem no interior do campo religioso, enquanto as relações de pressão dizem respeito às dinâmicas de confronto, cooperação e influência exercidas entre o campo religioso e outros campos sociais (Hurtado, 2025, p. 7).

Com base na natureza social dessas categorias analíticas, Hurtado (2025) identifica ainda um conjunto de articulações recorrentes nas pesquisas examinadas, destacando as relações entre religião e organização religiosa, religião e política, religião e sexualidade e, por fim, religião e subjetividade. Essas articulações evidenciam a fecundidade da teoria do campo religioso de Bourdieu para a compreensão das múltiplas formas pelas quais o religioso se inscreve nas dinâmicas sociais contemporâneas, reafirmando a atualidade e a capacidade explicativa desse referencial teórico.

CAPÍTULO 2 - CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA E SOCIAL DO FENÔMENO CRUZ DA MENINA

O presente capítulo descreve a história do fenômeno Cruz da Menina em Patos-PB, tendo como ponto de partida os autos do processo criminal do assassinato de Francisca, ocorrido em 1923.

Examinamos também a origem da devoção a Santa Francisca, desde seu início, com o primeiro milagre em 1928, e a consequente construção da capela em 1929, até a inflexão do fenômeno Cruz da Menina com o surgimento do Parque Religioso Cruz da Menina em 1993; considerando que sua construção foi decisiva para consolidar o fenômeno Cruz da Menina como o maior fenômeno religioso do sertão paraibano.

Muito já se escreveu sobre o crime que abalou Patos em 10 de outubro de 1923. Quase todos os escritores da cidade já se debruçaram sobre o assunto, sem, no entanto, acrescentar grande coisa um em relação ao outro, como se o acontecimento já estivesse desvendado em todos os seus pontos. Isso não é verdade. A história ainda falta ser elucidada e escrita, pois não existe consenso nem mesmo em relação à casa onde Francisca foi morta. Muitos sustentam que foi na residência que hoje corresponde ao número 59 e uns poucos defendem que foi na residência de número 73, na Rua da Pedra. Como o leitor vai ver nessa reportagem, há quem chame a madrasta de Francisca de Domila e quem chame de Domitila; há quem diga que a deficiência de Francisca era congênita e há quem diga que foi resultado de uma surra que ela levou da sua madrasta. A história já foi escrita muitas vezes, mas ainda suscita dúvidas e contradições (Medeiros, 2005, p. 06).

2.1 Antecedentes do fenômeno Cruz da Menina

O fenômeno Cruz da Menina encontra-se entrelaçado com a conjuntura histórica, social e política do sertão nordestino das três primeiras décadas do início de século XX¹⁷. Conforme Silva (2020), esse contexto foi marcado por um cenário de fome, miséria, períodos de secas, precariedade das moradias, falta

¹⁷ O maior responsável pelo elo entre o campo político e o fenômeno Cruz da Menina foi o Coronel Miguel Sátiro e Sousa, que influenciou o andamento do Processo-crime: Autos de ação penal da Cruz da Menina, (1932) devido a sua influência política no município de Patos-PB.

de assistência à saúde, água tratada, estradas, luz elétrica e por péssimas condições de trabalho. O analfabetismo era generalizado e como consequência, a população estava submetida à exclusão social e política. Foi nesse contexto adverso que a religiosidade emergiu no sertão nordestino de forma singular através de orações, benditos, ladainhas, superstições, sortilégios, adivinhações e práticas de curandeirismo; tecendo uma rede de sentido e resistência frente à dureza da existência.

A seca de 1923 obrigava os retirantes a se deslocarem para o litoral. O doloroso abandono dos filhos pelos pais, fenômeno tão comum durante o percurso, não era tão condenável, haja vista que visava protegê-los da fome, da sede. Ao entregá-los a terceiros, os pais ofereciam-lhes a esperança de um futuro melhor, ou no mínimo, menos doloroso (Carneiro, 2023, p.50).

Segundo Victor (2021), como muitas famílias de retirantes da seca que assolavam o sertão, a família de Francisca foi mais uma forçada a migrar em busca de uma vida melhor.

De acordo com Carneiro (2023), as tragédias da seca e do cangaço¹⁸ se somavam a estrutura política semifeudal, em que a vida social era liderada pelo major¹⁹ Miguel Sátiro e Sousa, que comandava, além da máquina eleitoral, a da justiça: o Promotor, o Juiz e na maioria das vezes, o Delegado.

Conforme Lima (2022), Miguel Sátiro e Sousa é o retrato fiel do colonialismo em Patos-PB. O traço marcante da atuação de Miguel Sátiro foi sua atuação administrativa, jurídica e de chefe político na cidade de Patos por 40 anos. O coronel Miguel se destacou pelo espírito de paz com que dirigiu a cidade de Patos-PB, numa época em que a atividade política se caracterizava pela violência, pelo ódio e pela inimizade. Durante seu período administrativo, o município de Patos-PB foi considerado como exemplo de tranquilidade. Isso

¹⁸ Nos anos que se seguiram após a implantação da República e durante as primeiras décadas do século XX, ocorreram no Brasil vários movimentos de revoltas, lutas armadas e agitações políticas. O Cangaço foi um deles. Originário de uma realidade cruel e opressora, o cangaço tinha a violência como marca registrada. Sua particularidade está no fato de que os cangaceiros, ao contrário dos jagunços, não possuíam patrões, não tinham uma ideologia política de melhorias sociais nem tampouco lutavam contra os males sociais que assolavam a vida dos sertanejos nas décadas de 1920 e 1930 (Silva, 2020, p. 7).

¹⁹ Mesmo tendo recebido a Carta Patente de Tenente Coronel do 34º Batalhão de Infantaria da Guarda Nacional da Comarca de Patos em 22 de outubro de 1906, Miguel Sátiro e Sousa é mais mencionado na literatura como "Major Miguel ou Coronel Miguel".

não significa negar que em Patos-PB, a política não tivesse os vícios do seu tempo, as eleições a bico de pena, a figura do chefe poderoso intervindo em tudo: na justiça, na polícia e no fisco.

Refletindo mais sobre o major Miguel Sátiro, Carneiro (2023, p.72) destaca que "de fato, afirmar que o major Miguel Sátiro não conheceu defeitos, seria exagero, principalmente os de sua época":

Para compreendermos melhor o contexto histórico e social que antecedeu o surgimento do fenômeno Cruz da Menina, utilizamos como fonte primária de informação o Processo-crime: "Autos de ação penal da Cruz da Menina" (1932), instaurado após o assassinato de Francisca.

Para além da fonte primária, utilizamos também informações de fontes secundárias provenientes de produções audiovisuais, peças teatrais, matérias de jornais e folhetos comercializados no Parque Religioso Cruz da Menina.

Utilizamos também fontes secundárias do acervo multidisciplinar sobre o fenômeno Cruz da Menina, a partir da interpretação religiosa, jurídica, literária, histórica e jornalística. Essas fontes compreendem matérias de jornais, os trabalhos de Damião Lucena Lima (1993, 2002, 2003, 2005, 2007, 2008, 2011, 2015, 2022), Elisa Mariana de M. Nóbrega (2000), Evandro Nóbrega (1973), Flávio Sátiro Fernandes (1996, 2003), Sirino (2012), Ivontônio Gomes Viana (1999), José Carlos M. Nóbrega (2010), José Mota Victor (1982, 1998, 2000, 2009, 2018, 2021), José Romildo de Sousa (2003, 2009, 2019) e Renato César Carneiro (2023)²⁰.

Conforme o processo-crime, em 1915, os pais de Francisca, impelidos pela extrema pobreza, a deixaram aos cuidados do casal Absalão e Domila Emerenciano em Campina Grande. Consta ainda que, em 1922, Absalão e Domila se deslocaram de Campina Grande-PB para Patos-PB com Francisca, em razão da atividade de Absalão como profissional eletricista. Há também diversos depoimentos nos autos que relatam a rotina doméstica e os maus-tratos que Francisca sofria.

²⁰A narrativa histórica sobre a vida e a morte de Francisca, apresentada nesta tese, teve como referência o processo-crime do homicídio de Francisca e todos os trabalhos citados.

Na fotografia abaixo é possível observar a usina de energia de Patos-PB, em que Absalão trabalhava como um dos eletricitas encarregados pelo funcionamento do motor de geração da energia.

Fotografia 1 - Usina elétrica em 1916



Fonte: a partir de Leitão (2003, p. 79).

Em 1916, o município de Patos foi o segundo da Paraíba a instalar seu sistema de iluminação. O motor da luz, na época em que o Dr. José Peregrino de Araújo Filho comandava os destinos da terra do Coronel Miguel, funcionou durante 43 anos e teve como operadores durante alguns anos, Absalão Emerenciano Araújo e Juvino da luz. A iluminação, além de precária, só era acionada das 17h00 às 22h00, e mais tarde, com acréscimo de 122 minutos, encerrando a meia-noite (Lima, 2022).

Em relação à Domila, os depoimentos nos "Autos de ação penal da Cruz da Menina" (1932)" a descrevem como sendo uma mulher extremamente bela

e de gênio forte. Na fotografia abaixo, Domila aparece na capa de uma publicação de 1993 da revista Era Nova²¹.

Fotografia 2 - Domila Araújo Emerenciano



Fonte: a partir de Carneiro (2023, p. 33).

Sobre Francisca sabe-se muito pouco e o que existe encontra-se no Processo-crime: Autos de ação penal da Cruz da Menina (1932). Segundo as informações que constam nos autos da ação penal, Francisca era uma criança franzina, morena, de cabelos pretos com aproximadamente oito anos de idade, que vivia em Patos-PB, na condição de afilhada e criada doméstica do casal Absalão Emerenciano e Domila Araújo Emerenciano. A morte da menina

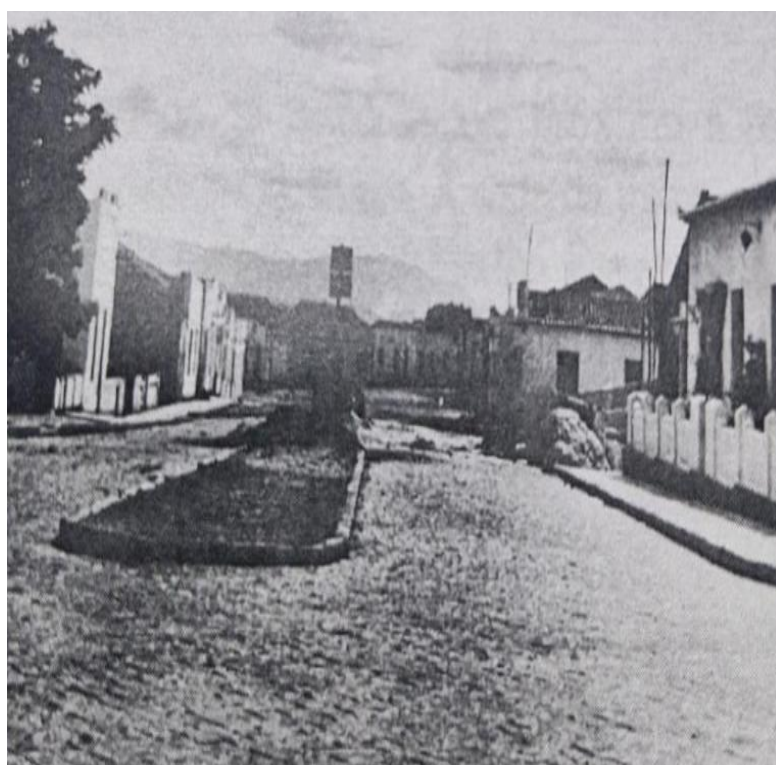
²¹ As edições da revista Era Nova foram publicadas entre 27 de março de 1921 e 31 de dezembro de 1925. Segundo o Jornal A União, "a Era Nova foi uma publicação, talvez a única, naquela primeira metade do século XX, que reconhecia e dava voz à demanda das mulheres de então, reivindicações pelo protagonismo, pela educação, profissionalização e direitos políticos; temas, que fervilhavam na época e que ecoam até hoje (Correios das artes, suplemento literário do Jornal A UNIÃO, edição de 17 mai. 2022, p. 4-11).

Francisca, ocorreu na madrugada de 11 de outubro de 1923 e foi atribuída a um espancamento de seus padrinhos.

O assassinato de Francisca ocorreu na casa da Rua da Pedra, durante a noite de 10 de outubro de 1923 como relata no Auto de perguntas o depoente Rochael Pedro de Azevedo.

O senhor Oscar Pinto ouviu dizer que Pacífico Francisco de Medeiros declarava-lhe que, sendo vizinho de Absalão, notou chegar este em companhia de sua mulher, de onze para doze horas da noite do dia dez do corrente, quarta-feira, vindo da usina elétrica desta cidade na casa onde residem, reclamando pela circunstância de encontrarem semiaberta uma janela da casa; que entraram e logo ouviu o mesmo Pacífico, um barulho por causa da dita janela aberta, como se estivessem repreendendo ou castigando a alguém; que em seguida ouviu uma grande pancada, como se fosse vibrada sobre alguma pessoa, fazendo-se depois completo silêncio (Processo-crime Autos de ação penal da Cruz da Menina, 1932, p. 20-21).

Fotografia 3 - Casa da Rua da Pedra



Fonte: a partir de Sousa (2003, p. 38).

Na página anterior, é possível observar a casa de número 73, localizada na Rua da Pedra, hoje Rua Galim Assis, localizada no centro da cidade de Patos-PB (Sousa, 2003).

Ainda como consta no Processo-crime: Autos de ação penal da Cruz da Menina (1932), existem vários depoimentos afirmando que Francisca era vítima de maus tratos constantes. São muitos os relatos dos vizinhos que afirmam ter ouvido gritos e o barulho das pancadas. No entanto, há uma testemunha que afirma o contrário.

Em um desses depoimentos, a Sra. Emília Gomes do Patrocínio afirma:

Residia até pouco tempo em casa de Antônio Jerônimo, que era vizinho de Absalão e presenciou desfechar este uma trava de porta na sua criada Francisca, fazendo-a deitar muito sangue pelo nariz e pelos dentes, que se deu anteriormente ao facto que ora se investiga; que presenciou também de outras vezes, a esposa de Absalão espancar a referida criada botando-a no chão e açoitando-a, com qualquer objeto que apanha-se na ocasião, até com tição de fogo; que viu Francisca deitar sangue pelo nariz em consequência das quedas que lhe eram ocasionadas por Dona Domila, que Francisca era assim castigada porque ela, Dona Domila. Digo era assim castigada e não chorava, porque Dona Domila não consentia, pois, se chorasse e gritasse, apanharia mais (Processo-crime Autos de ação penal da Cruz da Menina, 1932, p. 27).

Outra testemunha, o Sr. Pacífico Francisco de Medeiros afirmou em depoimento que:

Respondeu que de fato é vizinho do senhor Absalão Emerenciano; que nunca ouviu nem viu ser a menor Francisca, criada do mesmo Absalão, ser por este e por sua senhora espancada, e nem mesmo gritos ou choro que demonstrassem estar ela sendo por eles castigada; que soube na quinta-feira, treze do corrente, cerca de nove horas, que a referida menor havia fugido da casa do senhor Absalão por lhe ter dito a esposa deste, Dona Domila. Perguntando se é verdade, ter ele respondente dito que ouviu na quarta-feira à noite, por volta da meia noite, quando voltavam da usina elétrica, onde é Absalão empregado, este e sua esposa espancarem Francisca a ponto de ouvir a esposa de Absalão dizer: “A negra está morrendo”? Respondeu que nunca viu e nem ouviu, como já disse, Absalão e sua esposa espancarem a Francisca e muito menos na quarta-feira à noite ter a esposa de Absalão dito aquelas palavras; que apenas pode informar que, por, diversas vezes, vindo a referida menor em seu estabelecimento comercial, notava que a mesma apresentava equimoses, provenientes de

pancadas; que no sábado soube por lhe ter dito um filho de Enéas Simões que o cadáver da menina estava com um braço quebrado e que a referida menina era a criada de Absalão (Processo-crime: Autos de ação penal da Cruz da Menina, 1932, p. 13).

No seu depoimento, registrado no Auto de perguntas, o Sr. Ignácio Lazário da Costa afirmou que:

No dia treze do corrente mês, pelas dez horas, entrando em sua casa, viu um bando de urubus pousando cerca de quatrocentas braças distante de sua casa e supondo tratar-se de algum animal de sua criação que tivera morrido, para ali se dirigiu a fim de certificar-se, e lá chegando, verificou com surpresa ser o cadáver de uma criança, já em adiantado estado de putrefação; que voltando à sua casa avisou ao seu genro Laurindo e aos seus filhos João e Maria, e, tendo todos ido ver o dito cadáver, a sua filha Maria reconheceu ser uma menina pelas vestes que trazia (Processo-crime Autos de ação penal da Cruz da Menina, 1932, p. 9-10).

Fotografia 4 - Pedras onde o corpo de Francisca foi encontrado



Fonte: Acervo da pesquisa (2025).

"Após tomar conhecimento do fato, o delegado Antônio Fragoso determinou a transferência do cadáver até a delegacia onde foi feito o reconhecimento" (Lima, 1993, p. 03).

Segundo Victor (2021), o corpo de Francisca foi reconhecido também pelo vizinho do casal Absalão e Domila, o Sr. Noé Trajano da Costa.

O sepultamento²² de Francisca teria sido realizado em 14 de outubro de 1923, no Cemitério Eclesiástico de Patos às 15h, com a presença de algumas pessoas, entre elas a Sra. Capitulina Sátyro e o coveiro José Bento dos Santos (Sousa, 2009).

2.2 O Processo criminal da morte de Francisca: o inquérito e os julgamentos

O processo criminal que apurou a morte de Francisca contém duas fases: a primeira de investigação policial inicial (1923) e a fase judicial (sumário de culpa em 1932).

Segundo o Processo-crime da morte de Francisca (1932), a fase de investigação policial (1923) ficou sob a responsabilidade do delegado de polícia Vicente Jansen de Castro, que determinou a notificação de Absalão e Domila e de várias testemunhas para prestarem depoimento na delegacia. No dia seguinte, foram realizados 35 autos de perguntas com as testemunhas e pessoas de interesse da investigação, além da inquirição de 3 testemunhas adicionais indicadas ao final do relatório policial.

Absalão e Domila foram os primeiros a serem ouvidos em 16 de outubro de 1923. Na Delegacia de Polícia de Patos, Absalão Emerenciano afirmou que:

Na madrugada, voltando da usina elétrica onde é empregado, em companhia de sua esposa, ali encontrou a referida menor, mas ao amanhecer do mesmo dia onze, deu por falta de Francisca, e tendo-a procurado por toda a casa e na vizinhança não a encontrou, que em seguida dirigindo-se para a usina pouco depois dali, saiu para atender a um chamado da senhora do doutor José Genuíno, a qual tendo visto ele respondente procurando sua criada, declarou-lhe que uns romeiros que vinham de Juazeiro disseram ter encontrado uma criança no pontilhão do riacho do Frango; que imediatamente ele respondente, seguiu em procura da desaparecida criança e

²² Essa informação acerca do enterro ter sido realizado no Cemitério Eclesiástico de Patos é controversa e será tratada na seção sobre as controvérsias do fenômeno Cruz da Menina.

antes do pontilhão encontrou o senhor Joaquim Baptista, que guiava um automóvel, tendo ele respondente, pedido ao mesmo Joaquim Baptista para levá-lo até o ponto onde diziam achar-se uma criança, como efetivamente foi, não tendo porém encontrado vestígios; que do pontilhão, ele respondente, seguiu a pé até o cemitério novo, onde encontrou outros romeiros vindos de Juazeiro, que lhe informaram ter encontrado uma criança e que a convidaram para voltar para a cidade ao qual lhe respondia a dita criança que não voltava, pois era empregada do Doutor Lijú e tendo sido dispensada, dirigia-se para Pombal; que continuando a andar, para além do cemitério, encontrou de volta o referido Joaquim Baptista que passava de automóvel dizendo-lhe o mesmo que adiante na estrada seguiam retirantes e oferecendo-lhe o carro, seguiram até Santa Gertrudes, não encontrando mais ninguém nem notícias da criança e como em Santa Gertrudes não encontrassem gasolina para prosseguirem viagem; pois o que continha o automóvel apenas dava para a volta, regressaram para esta cidade, onde chegaram mais ou menos ao meio dia; - que quanto a ele respondente e sua senhora praticarem sevícias na menor Francisca, é falso, por quanto apenas ele aplicavam, quando por motivo posto, ligeiros castigos comuns na vida doméstica, sendo seu primeiro pensamento ao constatar o desaparecimento de Francisca, que alguém a houvesse chamado capciosamente para fora da companhia dele respondente; - que no dia treze do corrente, sabendo, por ouvir dizer, que em Trapiá tinha sido encontrado o cadáver de uma menina e que tinham trazido para esta cidade, foi até a cadeia pública, onde se achava, não tendo reconhecido que fosse Francisca, pelo adiantado estado de putrefação, atribuindo porém que fosse a sua criada pois não constava na cidade que houvesse desaparecido outra criança; que deixou de comunicar o desaparecimento de sua criada à autoridade porque, quando pretendia fazê-lo, recebeu a informação que o levou até Santa Gertrudes em procura da referida criança (Processo-crime: Autos de ação penal da Cruz da Menina (1932, p. 4-5).

Em seu depoimento ao Delegado Tenente Vicente Jansen de Castro, Domila Araújo Emerenciano afirmou que:

Residia em sua companhia, empregada em serviços domésticos, a menor de nome Francisca, de oito ou dez anos de idade, que não costumava maltratar a referida menor, mas que às vezes aplicava pequenos castigos comuns a vida doméstica, quando necessários, porém desde muitos dias antes do desaparecimento de Francisca não a castigava; que este desaparecimento deu-se no dia onze do corrente, pela manhã, pois tendo voltado com seu esposo Absalão Emerenciano da usina elétrica onde é este empregado, depois de meia noite do dia dez, isto é, às primeiras horas do dia onze, só pelas seis ou sete horas veio dar pela falta da criança e que tinha procurado ela na vizinhança. Que pelas nove ou dez

horas da noite anterior ouviu vozes na casa dela respondente, reconhecendo bem a de Francisca e até supôs que fosse ela respondente, de seu esposo Absalão que tivessem voltado da usina; que ao meio dia voltou à sua residência o seu esposo Absalão, no mesmo dia onze do corrente, lhe declarando que andara à procura de Francisca, por lhe ter dito a senhora do Doutor José Genuíno, que uns romeiros que vinham de Juazeiro lhe haviam dado notícia de uma criança, no pontilhão do riacho das Pedras, parecendo tratar-se da criada dele Absalão, mas que havia ido até Santa Gertrudes não encontrando vestígio nem notícia de Francisca; que três dias depois do desaparecimento de Francisca, isto é, no sábado, treze do corrente, achava-se no Hotel dos Viajantes para onde transferira sua residência, quando o Senhor Gumerindo Leite lhe chamou para mostrar uma rede que passava acompanhada por uma força dizendo lhe que era o cadáver de uma menina que tinha sido encontrado em Trapiá e que só podia ser o de Francisca, pois fora a única criança que havia desaparecido nesta cidade; que ficou bastante surpreendida com o desaparecimento de Francisca e só atribui isso a convites capciosos de terceiros para subtraí-la de sua companhia (Processo-crime: Autos de ação penal da Cruz da Menina (1932, p. 5-6).

De acordo com o Processo-crime: Autos de ação penal da Cruz da Menina (1932), na primeira fase, além de Absalão e Domila, foram ouvidas as testemunhas: Ignácio Lazário da Costa (que encontrou o corpo), Acrimínio Francisco dos Santos, Noé Trajano da Costa, Maria Oliveira de Medeiros e Pacífico Francisco de Medeiros. Pessoas ligadas ao transporte e logística: Joaquim Baptista de Souza (dono do automóvel) e José Vicente Alves, o "Hindú" (motorista). Os outros depoentes foram Ângela Maria da Conceição, Severino Fernandes de Maria, José Bento dos Santos (coveiro), Pedro Baptista de Lucena, Josué Vicente, Luzia de Andrade, Rochael Pedro de Azevedo, João Sizenaldo de Souza, Antônio Alves de Vasconcelos, Antônio Jerônimo de Figueiredo, José de Almeida Barros, Emília Gomes do Patrocínio, Alexandre Enéas de Figueiredo, Francisca Monteiro, Oscar Alexandre Pinto, José Maria de Oliveira, Francisco Vieira Filho, Regina Luiza da Conceição, Vicente Ângelo Pinheiro, Luzia (filha de Vicente Ângelo), José Vicente Pinheiro ("Duda"), Manoel Gomes de Lima, Rita Nóbrega dos Santos, Joana Baptista de Figueiredo, Silvino José de Oliveira, Gumerindo Justino de Farias Leite, Archimedes Gonçalves do Amaral e Joaquina Adélia do Espírito Santo. As

testemunhas indicadas ao final do inquérito foram Francisco Olídyo Wanderley, Antônio Cabral e João Alfredo do Nascimento.

Após a conclusão das oitivas em 27 de outubro, o Delegado Vicente Jansen responsabilizou Absalão e Domila pela morte de Francisca e o Processo-crime foi encaminhado, em 28 de outubro de 1923, ao Juiz de Direito Dr. Fenelon Nóbrega e que após dois dias, o encaminhou ao Promotor Público Dr. José Genuíno Corrêa de Queiroz, que reteve o processo por um ano e vinte e dois dias, devolvendo-o ao Judiciário sem se pronunciar sobre o caso (Processo-crime: Autos de ação penal da Cruz da Menina 1932).

Aprofundando a reflexão sobre a dinâmica dos autos, Carneiro (2023, p. 61-62), afirma que:

O Juiz insistiu e remeteu novamente o Inquérito Policial ao Ministério Público, desta vez representado na pessoa do Dr. Cícero Matheus Ribeiro Ramalho, que afirmou não encontrar nos depoimentos testemunhos de base sólida para oferecer a denúncia e pediu o arquivamento dos autos.

Por nove anos, o processo permaneceu arquivado²³ e só em 26 de outubro de 1932, com a chegada à Comarca de Patos do Juiz de Direito Dr. Antônio Galbino da Costa Machado, o processo foi desarquivado e avançou²⁴, sendo remetido ao Promotor Massilon Caetano dos Santos, que denunciou Absalão e Domila pelo crime de homicídio contra a menina Francisca e José Vicente Alves, por cumplicidade (Sousa, 2009).

A segunda fase judicial (sumário de culpa) ocorreu em 1932, quando o processo foi reaberto e a denúncia formalizada, onde apresentaram-se seis testemunhas de acusação que foram fundamentais para a pronúncia dos réus. As testemunhas foram Gumerindo Justino de Farias Leite, Pacífico Francisco de Medeiros, Noé Trajano da Costa, Maria Oliveira de Medeiros, João Sizenaldo de Sousa e Archimedes Gonçalves do Amaral.

Conforme Lima (1993), Absalão e Domila foram presos e submetidos a júri popular quase onze anos após o crime, e em 15 de julho de 1934 foram

²³ A causa dessa paralização ocorreu pelo fato do presidente do Estado da Parahyba, João Pessoa Cavalcanti de Albuquerque ter suprimido a comarca de Patos e tendo reduzido a Termo Judiciário anexo a Comarca de Piancó (Sousa, 2009).

²⁴ Isso só foi possível devido a mudança do contexto político provocado pela revolução de 1930, que levou a perda do poder político do Major Miguel Sátiro e como consequência, a disputa política entre a família Sátiro e Olynto (Carneiro, 2023).

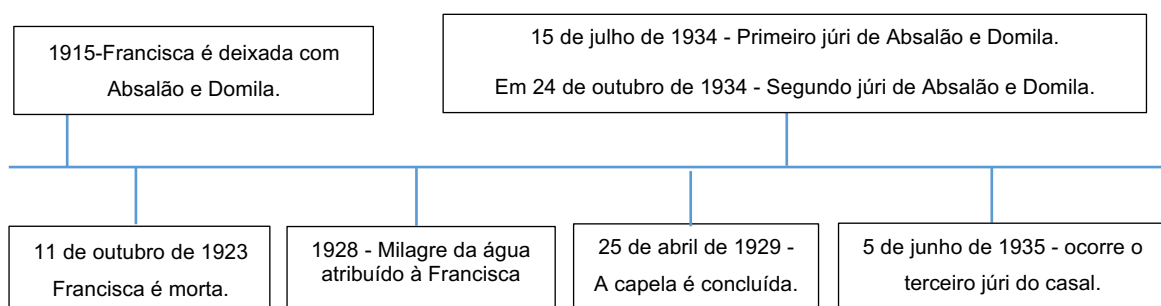
absolvidos também por unanimidade; tendo como representantes dos réus os advogados José Tavares Cavalcanti e Plínio Lemos, o Adjunto de Promotor de Justiça Dr. Alfredo Lustosa Cabral e presidido pelo Juiz de Direito, o Dr. João Luís Beltrão.

Após quatro meses, o segundo júri foi realizado em 24 de outubro de 1934, com a alteração do representante da promotoria, que passou para o Dr. Antônio Dantas de Almeida e do Juiz Dr. Manoel Maia Vasconcelos; já os advogados permaneceram os mesmos. O resultado do júri foi o mesmo do anterior, com a absolvição do casal (Sousa, 2009).

O terceiro e último júri foi realizado em 05 de junho de 1935, presidido pelo Dr. Edgar Homem Siqueira, como representante da Promotoria de Justiça, o Dr. Antônio Dantas de Almeida e os advogados Dr. Plínio Lemos e Dr. Francisco Wilson da Nóbrega, tendo como resultado a absolvição por unanimidade.

Segundo Carneiro (2023), a ocorrência dos três júris foi justificada pelo contexto legal da década de 1930, que possibilitava recorrer duas vezes para o mesmo caso. À época, vigoravam a Constituição Republicana de 1891 e o Código Penal de 1890, que tipificava o crime de homicídio. No entanto, a apuração do delito era regida pelas normas do Código de Processo Penal instituída por uma lei Estadual de nº 336, de 21 de outubro de 1910.

Fluxograma 1 - Linha do tempo da Cruz da Menina



Fonte: Elaborado pelo Doutorando (2025).

2.3 A origem da devoção a Santa Francisca: a cruz, o milagre e a capela

No local em que o corpo de Francisca foi encontrado, uma cruz de madeira foi posta pelo Sr. Ignácio Lázaro para servir como referência para as pessoas que passassem por lá e que desejassem rezar pela alma de Francisca, daí a expressão "Cruz da Menina" (Victor, 2021).

Em 1928, a história da menina Francisca sofreu uma inflexão a partir de um episódio ocorrido próximo à cruz que marcava o local em que seu corpo foi encontrado. O agricultor José Justino do Nascimento dirigiu-se ao local da cruz e rezou pedindo a intercessão de Francisca para achar água e salvar seu rebanho da seca que assolava o nordeste brasileiro. Ao cavar uma cacimba no mesmo local, seu pedido foi atendido.

Como forma de agradecer a graça alcançada, o Sr. José Justino do Nascimento construiu uma capela que foi concluída em 25 de abril de 1929 (Lima 1993).

De acordo com Victor (2021), desde os seus primórdios, a Cruz da Menina foi uma capela com altar e tudo o mais que uma orada ou ermida do gênero tem direito. Continha quadros, orações desenhadas, ou coisinhas em molduras, frases escritas nas paredes ou registradas em bancos de rezar; era mesmo uma igreja em miniatura. Ao lado da capela, uma espécie de quartinho que servia para depósito dos ex-votos, onde se podiam ver as promessas dos muitos que vinham em romaria a fim de pedir um favor, um milagre, uma graça, uma cura à menina que, para eles, era realmente santificada, se não pela Santa Madre Igreja Católica Apostólica Romana, mas pela própria natureza das coisas.

Segundo Lima (2022), com a construção da capela surgiu também a romaria²⁵, o que mais tarde se tornaria um ponto de convergência de peregrinação de fiéis do Estado da Paraíba.

Na fotografia 5, é possível observar a capela e alguns devotos de Francisca depositando pedras no cruzeiro próximo à capela.

²⁵ As romarias se iniciaram ainda na década de 1920 (Lima, 2022, p. 943).

Fotografia 5 - O cruzeiro da menina e a estrutura inicial da capela



Fonte: Arquivo da administração do parque (2025)

A partir do contexto descrito, podemos afirmar que o surgimento do fenômeno Cruz da Menina resultou de um processo histórico-social marcado inicialmente pela comoção e reconhecimento público da: 1. Violência sofrida por Francisca e como consequência a sua morte; 2. O milagre da água atribuído à menina Francisca; 3. A territorialização do sagrado com a construção da capela; 4. Surgimento da devoção popular a Santa Francisca.

1. A violência sofrida por Francisca e sua morte (1923): o evento gerador foi a morte violenta de Francisca, uma criança de sete anos sob tutela adotiva e assassinada pelos seus "padrinhos". A crueldade do crime causou uma comoção coletiva que transcendeu o fato, estabelecendo a categoria de "mártir" à menina Francisca.

2. O milagre atribuído à menina Francisca (1928): a seca de 1928 forneceu o contexto para a legitimação sobrenatural do culto. O relato do

agricultor José Justino do Nascimento sobre o milagre da água, conectou a intercessão de Francisca com a necessidade de água, legitimando a validade social à devoção.

3. A territorialização do Sagrado (1923): trata-se da marcação do local do crime (Sítio Trapiá) com uma cruz de madeira, que provocou a primeira ressignificação simbólica do fenômeno. Este fato produziu a sacralização do espaço, transformando um lugar de morte em um *locus* de devoção, romaria e peregrinação.

4. A devoção a Santa Francisca a partir o cumprimento da promessa com a edificação da capela em 1929, materializou e estabilizou o fenômeno. A capela permitiu a ritualização coletiva, transformando a devoção inicial em romarias e peregrinações regulares, que culminaram com a Construção do Parque Religioso Cruz da Menina, em 1993.

Portanto, o fenômeno Cruz da Menina e a devoção à Francisca cristalizou-se através de um processo sociorreligioso, em que a morte de uma criança a transformou em Santa popular pela sua comunidade de fiéis.

CAPÍTULO 3 - INSERÇÃO NO CAMPO DE PESQUISA

Neste capítulo, realizamos uma digressão sobre alguns eixos temáticos que analisam as romarias no Brasil e apresentamos nossa inserção no campo de pesquisa entre 2022 e 2025. Elaboramos também uma descrição do Parque Religioso Cruz da Menina, com auxílio de recursos fotográficos e imagens de drone.

Apresentamos alguns dados sobre o perfil dos devotos da menina Francisca, algumas informações sobre o comércio de itens religiosos, também coletamos e analisamos depoimentos de alguns devotos entre os anos de 2022 e 2025.

3.1 Breve digressão de alguns eixos temáticos sobre os estudos das romarias no Brasil

Segundo Oliveira (2021), uma análise dos estudos atuais sobre as romarias revela que esse campo tem se reinventado nas últimas décadas a partir dos desafios que se impõem no mundo contemporâneo. Nesse sentido, alguns temas se destacam a exemplo do turismo religioso, incorporação de tecnologias digitais nas práticas religiosas, o protagonismo feminino nas romarias, a literatura crescente sobre “espiritualidade transreligiosa”; bem como para o papel das romarias na memória social, em comunidades impactadas pela urbanização.

Conforme Abildgaard, Coutinho e Souza (2019), um exemplo são os estudos que analisam os impactos gerados pelas grandes romarias no meio ambiente e o papel efetivo do turismo religioso para as comunidades.

No entanto, existem lacunas importantes nos estudos que precisam ser preenchidas, a exemplo das análises sobre os impactos econômicos do turismo ambiental, ciberdevoção no contexto pandêmico e pós-pandemia etc. (Silva, 2024).

Tabela - 1 Principais eixos de estudos sobre romarias no Brasil

Eixo	Foco de estudo	Fontes
Catolicismo popular	Romaria como expressão de catolicismo popular, memória social, redes de sociabilidade e impacto da urbanização.	MACIEL, Lidianne Maria; DA CUNHA ROSADO, Ana Maria; ZANETTI, Valéria Regina. De São José dos Campos a Aparecida: as romarias do Bairro Cajuru. Resgate: Revista Interdisciplinar de Cultura , v. 28, p. e020012-e020012, 2020.
Gênero e protagonismo feminino	Romaria como espaço de reprodução e contestação do patriarcado, mulheres e liderança.	BRAGA, Antônio. Fretantes Romeiras: Resistência e Protagonismo Feminino nas Romarias de Juazeiro do Norte, Ceará, Brasil. Ciências Sociais Unisinos , v. 55, n. 3, p. 351-361, 2019.
Romarias da terra, romarias da água e ecologia	Romaria da terra e águas, romarias como rituais políticos-religiosos à luta pela terra, CPT, CEBs.	PIEVE, Stella Maris Nunes. Romaria das Águas: entre práticas religiosas e práticas ecológicas no Rio Grande do Sul. ILUMINURAS , v. 12, n. 29, 2011.
Espiritualidade trans-religiosa e pluralismo	Hibridados, inter-religioso, de preservação e ressignificação de estratégias da romaria em contexto plural e secularizado.	DE BRITO, José Artur Tavares. A Espiritualidade Transreligiosa Nas Romarias e Peregrinações: O caso do Juazeiro do Padre Cícero Romão. PARALELLUS Revista de Estudos de Religião-UNICAP , v. 12, n. 29, p. 125-149, 2021
Tipologias de romarias e perfis de romeiros	Classificações de classes, sagrado, tempo, devoção, vínculo, com promessas e penitência.	MARQUES, Luana Moreira; SILVA, V. de P. da; SANTOS, Jean Carlos Vieira. The pilgrim goes to the festival: changes in daily life caused by the pilgrimage to the shrine of Our Lady of the Abadia in Romaria, Brazil. In: Spiritual and religious tourism: motivations and management. Wallingford UK: CABI, 2019. p. 135-143.
Turismo religioso	Romaria-turismo, transformação no cotidiano local, sagrado/profano.	MARQUES, Luana Moreira; SILVA, V. de P. da; SANTOS, Jean Carlos Vieira. The pilgrim goes to the festival: changes in daily life caused by the pilgrimage to the shrine of Our Lady of the Abadia in daily life caused by the pilgrimage to the shrine of Our Lady of the Abadia in Romaria, Brazil. In: Spiritual and religious tourism: motivations and management. Wallingford UK: CABI, 2019. p. 135-143.
Romarias afro-brasileiras	Processos de rituais que articulam identidade, local e espaço.	JUNIOR, Valdoir Guimarães Oliveira; FRANZ, Juliana Cristina. Os Caminhos de Iemanjá: peregrinação e procissão na Festa de Iemanjá na Praia do Cassino/RS sob a ótica da Geografia. RELACult-Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade , v. 11, 2025.

Fonte: Elaborado pelo doutorando (2025).

3.2 Análise espacial do Parque Religioso Cruz da Menina

De acordo com Lima (2015), dado o contexto da morte de Francisca, a cruz de madeira posta como forma de indicar o lugar onde o corpo foi descoberto, o “milagre da água” atribuído à Francisca e como consequência a construção da capela em sua homenagem, concluída em 5 de abril de 1929, as constantes visitas de devotos à capela ao longo de décadas, a missa celebrada no segundo domingo de cada mês em frente da capela do Parque; juntos, esses fatos contribuíram para o surgimento do espaço de realização de eventos religiosos e peregrinação intitulado Parque Religioso Cruz da Menina.

Segundo Garcia e Nascimento (2018), décadas após sua inauguração, a capela não acomodava a grande quantidade de devotos oriundos das diversas regiões do Brasil e do exterior, fazendo-se necessária a realização de um projeto maior, com a capacidade de acolher romeiros, peregrinos, o turismo religioso e os devotos de Francisca que visitam o parque para pagar promessas e agradecer à intercessão da Menina Francisca.

Conforme Lima (2015), foi realizado um esforço para concretizar um projeto arquitetônico que pudesse acolher não apenas os devotos de Francisca, mas que ampliasse o turismo e promovesse renda para a cidade de Patos-PB. O deputado federal Edvaldo Motta solicitou ao Governo do Estado da Paraíba, a construção do parque, que foi construído ainda no governo de Ronaldo Cunha Lima.

Em 24 de outubro de 1993, o Parque Religioso Cruz da Menina foi entregue à cidade de Patos-PB, com duas ausências, a zeladora Dona Odília, que dedicou sua vida à antiga construção e o Deputado Edvaldo Motta que trabalhou pela consolidação do projeto, ambos falecidos (Garcia, 2018).

O Parque Religioso Cruz da Menina²⁶ encontra-se localizado às margens da BR-230 e próximo ao bairro Vila Mariana no município de Patos-PB; inaugurado em 1993, ocupa uma área de 20.235,62 m², distante 5 km do centro da cidade de Patos-PB (Victor, 2021)

²⁶ O projeto arquitetônico e urbanístico do Parque Religioso Cruz da Menina, idealizado pelo arquiteto Régis de Albuquerque Cavalcante, foi planejado para que a cobertura da capela pudesse ser vista da mesma forma, qualquer que fosse o quadrante em que estivesse o visitante (Victor, 2021).

Segundo Lima (2015), inicialmente foi sugerido que a administração do parque ficasse sob a responsabilidade da Diocese de Patos-PB, no entanto, a proposta não foi aceita sob a justificativa de que a menina não era santa. Somente em 2015 o parque passou a ser administrado pela Diocese de Patos-PB.

Na fotografia abaixo é possível observar a estrutura da cobertura que protege a capela e as salas de ex-votos. Na área externa da cobertura há a casa de velas, um cruzeiro menor construído com a capela em 1929 e outro de 21 metros de altura, erguido durante a construção do parque em 1993; há também um anfiteatro, um restaurante, banheiros, lojas de itens religiosos, sala de administração, banheiros, instalação para combate a incêndio, um pequeno museu e um terreno lateral utilizado como estacionamento (Lima, 2011).

Fotografia 6 - O Parque Religioso Cruz da Menina



Fonte: Acervo da pesquisa (2025).

Em 2014, o então governador Ricardo Coutinho e Dom Eraldo Bispo da Silva, assinaram o termo de cessão de uso do Estado da administração do Parque Cruz da Menina para a Diocese de Patos²⁷. E a partir do projeto de lei do Deputado Estadual Nabor Wanderley, o Governo do Estado da Paraíba concedeu ao Parque Religioso Cruz da Menina, o título de patrimônio imaterial da Paraíba. A lei foi publicada no Diário Oficial do Estado (DOE) em 24 dezembro de 2020²⁸. Ainda em 2020, uma reforma de manutenção do Parque foi iniciada e finalizada pelo Governo do Estado da Paraíba em 2023, sendo reaberto ao público em 2024²⁹.

A programação do Parque Religioso Cruz da Menina inclui visitação pública diária, das 5h às 17h, missas mensais celebradas sempre no segundo final de semana de cada mês.

Além dessas atividades regulares, o parque recebe dois grandes eventos, o primeiro na Semana Santa, com apresentação da Paixão de Cristo e ainda nos meses de maio ou junho é realizada a Festa de Pentecostes, que integra o Calendário de Eventos Turísticos da Paraíba (Lima, 2022).

Segundo a Sra. Ana Lúcia, proprietária de uma loja no parque, a maioria dos visitantes são de outras cidades e entre os meses de outubro e março, o fluxo de romeiros que seguem para Juazeiro do Norte-CE, impulsiona o comércio de artigos religiosos, sendo o período de maior faturamento para os lojistas.

Conforme Sirino (2012), o turismo religioso distingue-se dos demais segmentos do mercado turístico por ter como motivação central a fé. Por essa razão, está profundamente ligado ao calendário e às celebrações religiosas das localidades que recebem esses fluxos. É comum que cada viagem realizada no âmbito do turismo religioso seja chamada de peregrinação. As motivações para uma viagem de caráter religioso são diversas: santuários, rotas sagradas, festas religiosas, celebrações natalinas, encontros da Igreja e centros de cultura

²⁷Disponível em: <https://antigo.paraiba.pb.gov.br/index-39092.html>. Acesso em: 02 jun. 2023.

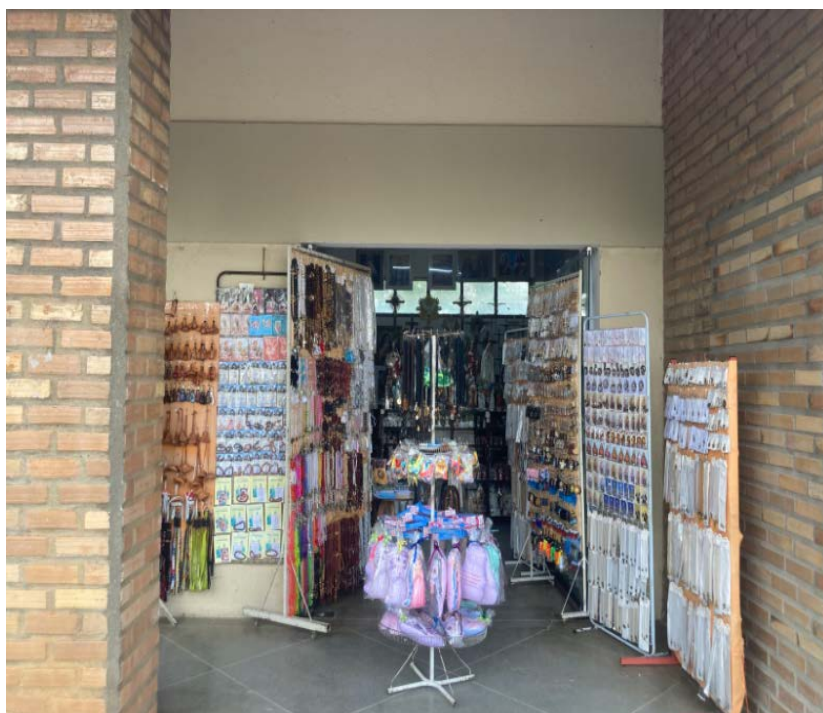
²⁸Disponível em: <https://g1.globo.com/pb/paraiba/noticia/2020/12/24/parque-religioso-cruz-da-menina-e-reconhecido-como-patrimonio-imaterial-da-pb-em-patos.ghtml>. Acesso em: 08 ago. 2023.

²⁹Disponível em: <https://paraiba.pb.gov.br/noticias/governador-em-exercicio-entrega-reforma-do-parque-cruz-da-menina-e-visita-centro-de-comercializacao-de-calcados-em-patos>. Acesso em: 12 set. 2024.

religiosa estão entre os principais atrativos. Esses eventos e lugares mobilizam mais de vinte milhões de turistas brasileiros por ano.

Nas sete lojas do interior do parque são comercializados artigos religiosos e souvenirs de Santa Francisca e de outros santos, camisetas, imagens, quadros, fitas, escapulários, terços, broches, chaveiros, canecas, folhetos, entre outros itens.

Fotografia 7 - Loja de artigos religiosos



Fonte: Acervo da pesquisa (2025)

A fotografia 8 a seguir mostra a Capela do parque. Trata-se de um espaço simples que ainda conserva estrutura praticamente idêntica à edificação original de 1929. Suas dimensões são: 10 metros de comprimento por 4,5 metros de largura, 3,60 metros de altura e ainda possui uma torre de 11 metros³⁰.

³⁰ Durante a pesquisa, constatamos nas fontes consultadas e nos arquivos da administração do parque que não havia registro das dimensões da Capela, o que nos levou a realizar o registro dessas dimensões.

Fotografia 8 – Parte externa da Capela Cruz da Menina



Fonte: Acervo da pesquisa (2025)

A capela é um microcosmo do catolicismo popular e do catolicismo oficial; um espaço simples, mas muito significativo, que une doutrina, devoção, comunidade e auxílio espiritual para quem precisa.

Fotografia 9 - Interior da Capela Cruz da Menina



Fonte: Acervo da pesquisa (2025).

No interior da capela do Parque Religioso Cruz da Menina, dois elementos se destacam ao entrarmos no altar-mor: o altar e o retábulo³¹.

Segundo Aldazábal (2013), o altar é o principal espaço celebrativo e sua função de unidade é ponto de referência. A etimologia do nome latino *altare* pode ter vindo de *adolere*, *arere* (arder: o local onde pelo fogo se queima o sacrificado). Também pode ter surgido de *altus* (altos), referente aos montes e colinas, locais considerados espaços de convergência entre os seres humanos e os Deuses.

O retábulo, segundo Aldazábal (2013), é uma disposição em pedra ou corte de madeira, com imagens na parte posterior do altar.

Ao fundo da capela, sobre uma construção entre as pedras, há uma fotografia de Francisca. Ainda do lado esquerdo ao fundo, encontra-se uma imagem do Padre Cícero Romão, uma imagem de Nossa Senhora do Carmo e outra de Nossa Senhora das Graças.

No altar é possível observar uma imagem da menina Francisca com as mãos postas e na base da imagem está escrito Francisca Mártir. Por trás e um pouco acima da imagem de Francisca, pode-se observar uma imagem do Sagrado Coração de Jesus.

Há também dois cadernos para registros de assinaturas dos visitantes, duas Bíblias que lembram a importância das Sagradas Escrituras e uma urna para doações. Além de ser uma forma de contribuir para a manutenção da Cruz da Menina, a doação é uma expressão profunda de fé e de gratidão. Próximo à Mesa de Comunhão, podemos observar uma outra imagem de Padre Cícero e de Frei Damião e as imagens de Nossa Senhora de Fátima e de Santa Luzia.

As imagens de outros santos dispostas na Capela justificam-se pelo fato de que é muito comum a presença de devotos de santos oficiais, a exemplo dos devotos de Frei Damião, Padre Cícero, Nossa Senhora do Carmo, Nossa Senhora das Graças e Nossa Senhora de Fátima, que buscam apoio espiritual e para expressar gratidão.

³¹ Durante a entrevista com Padre Elson, responsável pela Paróquia de São Francisco de Assis, foi recomendada a elaboração de uma descrição do interior da Capela, por tratar-se de um espaço sagrado.

3.3 Os devotos por eles mesmos: o perfil dos devotos, peregrinos e romeiros

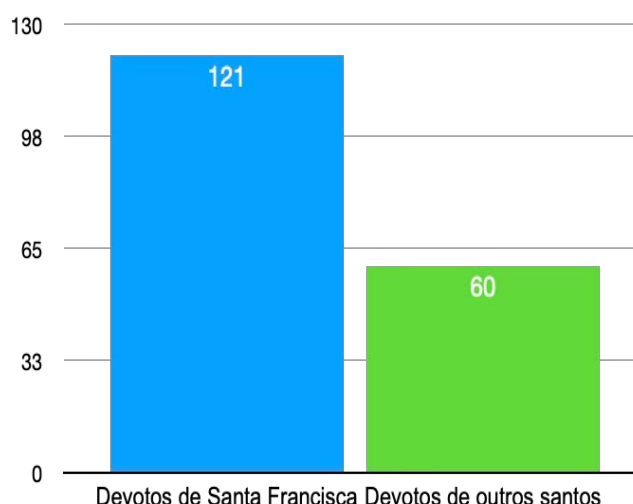
A ideia de mapear o perfil dos devotos da Santa Francisca surgiu durante a minha participação na festa de Pentecostes em 2022, quando aplicava um questionário de uma pesquisa sobre religiosidade, espiritualidade e saúde, onde observei que alguns dos participantes da festa de Pentecostes eram de outras cidades e não eram católicos.

Para entender o perfil dos devotos da menina Francisca, elaboramos um questionário que foi aplicado com 181 indivíduos, durante a festa de Pentecostes em 2023.

As perguntas consistiam em saber o gênero, a faixa etária, o local de residência, a religião, se era devoto de Francisca, se participava da festa por ser devoto de Francisca, se pediu a Santa Francisca e se alcançou alguma graça, se visita e a frequência com que vai ao Parque Religioso Cruz da Menina.

A análise das informações dos gráficos e tabelas a seguir, apresenta alguns dos elementos que compõem o perfil dos devotos da Santa Francisca.

Gráfico - 1 Devotos de Santa Francisca e devotos de outros santos



Fonte: dados da pesquisa.

Os dados do gráfico revelam expressiva predominância da devoção à menina Francisca entre os entrevistados.

Do total de 181 indivíduos, 121 (66,9%) declararam-se devotos especificamente da menina Francisca, enquanto 60 (33,1%) afirmaram serem devotos de outros santos. Essa diferença de 33,8 pontos percentuais indica que a devoção à menina Francisca não apenas coexiste com outras manifestações de fé, mas constitui-se como a principal referência devocional para a maioria dos frequentadores do Parque Religioso Cruz da Menina.

Tal predominância pode ser interpretada como reflexo da força simbólica e da identidade religiosa que o Fenômeno da Cruz da Menina adquiriu ao longo dos seus 102 anos existência, consolidando-se como um espaço de atração de fiéis que estabelecem com a menina Francisca, uma relação de devoção particular e central em suas práticas religiosas.

Tabela - 2 Número de devotos por religião

Religião	N	%
Católica	174	96,13%
Matriz Afro-indígena	4	2,21%
Espírita Kardecista	2	1,1%
Protestante	1	0,55%
Total	181	100%

Fonte: Dados da pesquisa (2023)

A tabela 2 revela uma composição religiosa significativamente homogênea entre os devotos da menina Francisca.

Dos 181 entrevistados, 174 (96,1%) declararam-se católicos, o que foi esperado, dado que o culto à menina Francisca está inserido no contexto da Igreja Católica e, também pelo fato do Parque Religioso Cruz da Menina ser administrado atualmente pela Diocese de Patos-PB. Este dado confirma que o parque funciona primordialmente como um espaço de vivência e de expressão da fé católica.

No entanto, um aspecto igualmente relevante é a presença, ainda que numericamente modesta, de devotos de outras religiões.

Os 7 entrevistados não católicos (3,9% da amostra) indicam que o fenômeno da Cruz da Menina transcende as fronteiras institucionais da Igreja, atraindo pessoas de diferentes credos. Essa parcela, embora pequena, aponta para a capacidade do Parque Religioso Cruz da Menina em atrair e acolher visitantes para além do público católico.

Com base nos dados, é possível afirmar que a devoção a Santa Francisca transcende aos limites do catolicismo.

Tabela -3 Número de devotos por cidade de origem

Local	Nº
Condado-PB	2
Emas-PB	1
Itapetinga-SP	3
Junco do Seridó-PB	6
Jurú-PB	5
Lagoa-PB	1
Nova Olinda-PB	4
Olho D'Água-PB	2
Palmeira-PB	1
Passagem-PB	1
Patos-PB	121
Piancó-PB	5

Princesa Isabel-PB	5
Quixaba-PB	1
Salgadinho-PB	1
Santana dos Garrotes-PB	3
Santa Luzia-PB	1
Santa Terezinha-PB	1
São João do Sabugi-RN.	2
São José de Piranhas-PB	6
São José do Bonfim-PB	3
São Mamede-PB	2
Santa Gertrudes-PB	1
Teixeira-PB	3
Total	181

Fonte: Dados da pesquisa (2023).

A tabela 3 revela um padrão geográfico nítido de concentração da devoção à menina Francisca, ao mesmo tempo em que evidencia seu raio de abrangência regional.

Dos 181 entrevistados, 121 (66,9%) eram de Patos-PB. Esse dado era esperado e confirma que o parque exerce forte atração sobre a população local, funcionando como um espaço de referência religiosa para os patoenses.

Os 60 devotos restantes (33,1%) distribuem-se por 23 municípios distintos, abrangendo três estados: Paraíba, São Paulo e Rio Grande do Norte. Essa dispersão geográfica revela a capacidade de atração regional do fenômeno, que ultrapassa os limites municipais e alcança localidades relativamente distantes.

Destacam-se nesse grupo cidades como Junco do Seridó-PB (6 devotos), Piancó-PB, Princesa Isabel-PB e Jurú-PB (5 devotos por cidade), que juntas somam 21 devotos, indicando polos secundários de devoção.

É significativa a presença de devotos de Itapetinga-SP (3) e isso mostra que o Fenômeno Cruz da Menina extrapola os limites regionais, alcançando fiéis de outros estados do país. Essa dispersão sugere que o parque se

consolidou como destino de peregrinação para devotos que, mesmo distantes geograficamente, mantêm vínculos de fé com a menina Francisca, possivelmente por meio de relações familiares, migração ou divulgação do culto.

Fotografia 10 - Romeiros de Condado-PB



Fonte: Acervo do Sr. Jean (2024).

A fotografia acima registrou a concentração de um grupo de romeiros em frente à Igreja de São Sebastião, localizada no município de Condado-PB, momentos antes do início da caminhada rumo ao Parque Religioso Cruz da Menina, em Patos-PB. A fotografia revela que o grupo é heterogêneo em termos etários, com presença de adultos, idosos e crianças, indicando o caráter familiar e comunitário dos romeiros.

Após uma missa celebrada no Parque Religioso Cruz da Menina em 12 de outubro de 2024, entrevistamos um devoto de Condado-PB, que retornou pela segunda vez ao parque para agradecer a Santa Francisca.

Eu vim duas vezes à Cruz da Menina. A primeira vez eu era criança e vim mais por influência, mas gostei da caminhada e só aumentou a minha fé. Na época eu morava no sítio, na zona rural de Condado e foram em torno de 50 quilômetros de distância. Sempre que posso venho até aqui. Dessa vez, novamente a pé, saí de Condado-PB por motivo de uma graça alcançada. Foi muito cansativo, mas gratificante por cumprir a promessa que fiz e tenho certeza de que ainda virei novamente a pé (Sr. Jean 39 anos).

Fotografia 11 - Romeiros em trânsito



Fonte: Acervo da pesquisa (2025).

Na fotografia 11, é possível observar os ônibus dos romeiros em viagem para Juazeiro do Padre Cícero Romão Batista, em visita ao Parque Religioso Cruz da Menina. Constantemente, fiéis de várias regiões do país fazem uma parada no parque para pagar promessas antes de seguir para o Santuário de Padre Cícero, movimento que se intensifica entre novembro e março.

No período compreendido entre 2022 e 2025, realizamos várias entrevistas com os devotos de Santa Francisca.

A devoção popular é um culto caracterizado por uma maneira específica de se relacionar com o santo, que se resume na prática de alianças ou contratos, em que o fiel se compromete a retribuir simbolicamente uma vantagem material ou simbólica conseguida ou pretendida (Oliveira, 1985, p. 113).

O texto a seguir é parte do depoimento de um devoto da menina Francisca, entrevistado durante o trabalho de campo realizado em 2025. A descrição é um fragmento da entrevista e relata o pagamento de uma promessa³² que é cumprida durante todos os sábados há 20 anos.

Faz vinte anos que pago uma promessa por duas graças alcançadas, com a ajuda da menina Francisca. Onze horas saio de casa para o parque a pé. Quando chego de doze horas, dobro a calça até os joelhos, rezo e começo a peregrinação até a capela do parque. Quando finalizo, vou até a imagem de Nossa Senhora de Fátima próxima à capela e rezo. Depois entro na capela e rezo novamente. Quando eu termino de cumprir minha promessa, volto para casa (Sr. Pedro, 72 anos).

3.4 Votos e ex-votos: analisando depoimentos e imagens

Conforme (Oliveira, 2010), os ex-votos são objetos votivos, depositados em santuários ou salas de milagres para pagar uma promessa ou fazer um agradecimento.

O objeto ex-votivo, isento de qualquer tipologia, se distingue do pedido ou da oração: é o testemunho de um milagre, um objeto (res)significado, que atesta uma graça alcançada e em um primeiro momento, estabelece a comunicação entre o fiel e o Santo(a) intercessor a Deus. Esses elementos têm a finalidade de pagamento de promessas. E no momento que o devoto se encaminha até um santuário ou uma sala de milagres no intuito de realizar o pagamento de sua promessa de forma materialmente, ou seja, através de um ex-voto, ele está realizando a desobrigação (Araújo; Oliveira, 2015, p. 10).

De acordo com Ponzo *et al.* (2022), a prática de oferecer objetos votivos em sinal de gratidão e prova da intervenção divina na vida humana, está difundida em todas as culturas e épocas. Talvez devido em parte à sua estereotipização, esta tradição consolidada abriu caminho para formas de reelaboração e remediação que implicam na remodelação dos ex-votos de sua tradição religiosa enquadrando e conferindo-lhes novos significados. Entre

³² A promessa significa um compromisso de curto prazo ou uma dívida que pode ser paga, sustando o contrato. O voto, ao contrário, tem a conotação de uma relação mais permanente que compromete o romeiro com o Bom Jesus por uma longa duração de tempo (Steil, 1996, p. 100).

1970 e 2020, os ex-votos passaram por uma significativa transformação: de objetos essencialmente devocionais e ligados à milagres em santuários, converteram-se em dispositivos híbridos, nos quais se entrelaçam fé, arte, política e memória social. Essa mudança, marcada pelo surgimento de novos suportes e espaços de circulação, resultou na ampliação e diversificação da função social dos ex-votos nas últimas décadas.

Na tradição católica, os ex-votos podem ser considerados textos que canalizam a memória cultural de um grupo, não apenas através de mecanismos específicos de objetos materiais produzidos, mas também através da sua organização e das modalidades pragmáticas da sua fruição. Além do seu posicionamento e função devocional, os ex-votos também estão sujeitos a operações de realocação e remediação que influenciam seu significado (Ponzo, et al. 2022, p. 89).

Durante a pesquisa sobre os ex-votos, duas questões se destacaram. A primeira foi a existência de um vínculo entre a Universidade Católica de Pernambuco e o fenômeno Cruz da Menina, através dos estudos realizados na década de 1970 pelo professor Osvaldo Meira Trigueiro³³, orientando do prof. Luiz Beltrão, sobre ex-votos. Esse vínculo está descrito em uma publicação intitulada, "A carta das promessas: o ex-voto como veículo folkcomunicação³⁴", do professor Osvaldo, que narra a visita à Cruz da Menina em companhia dos professores Roberto Benjamin, Luiz Beltrão, Altimar Pimentel e Bráulio Nascimento.

Conforme o professor Osvaldo Trigueiro (2021), ele enquanto Diretor da Divisão de Folclore/COEX/PRAC/UFPB, os professores Luiz Beltrão, Roberto Benjamin, Coordenador do Curso de Jornalismo da UNICAP, professor Altimar Pimentel e Bráulio Nascimento, Diretor da Campanha Nacional de Defesa do Folclore Brasileiro CNDFB/FUNARTE/MEC, ficaram fascinados com a quantidade de ex-votos na pequena sala das promessas da Cruz da Menina. Luiz Beltrão e Bráulio alertaram para necessidade de conservar uma parte do

³³ O professor Osvaldo iniciou suas pesquisas em 1973 como orientando do Professor Roberto Benjamin, no curso de jornalismo da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP).

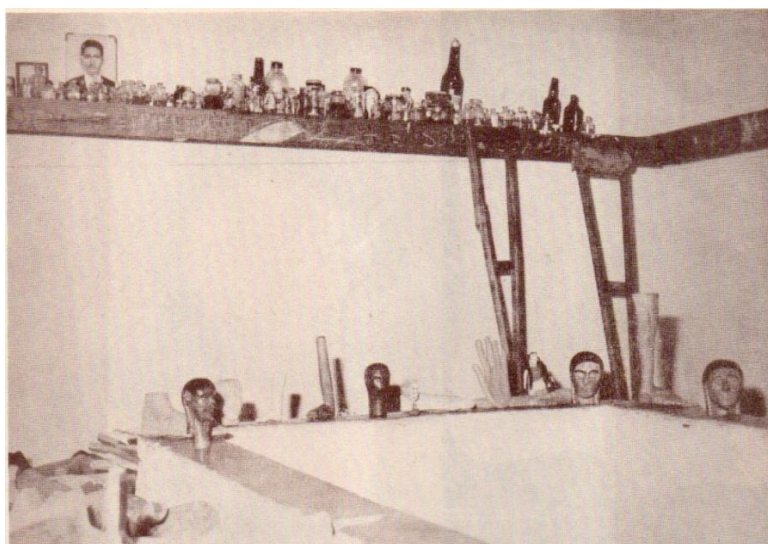
³⁴ Disponível em: <https://meiratrigueiro.blogspot.com/2021/04/a-carta-das-promessas-o-ex-voto-como.html>. Acesso em: 29 de outubro de 2025.

acervo de ex-votos para estudos, e que a sala deveria ser um ponto de referência da religiosidade popular.

A segunda questão foi o trabalho do professor Beltrão, intitulado "O ex-voto como veículo jornalístico", publicado em 1965 e que foi referência para a formulação da teoria da folkcomunicação³⁵. Nesse artigo, o professor Luiz Beltrão menciona que são manifestações de comunicação de caráter popular, a informação oral, a informação escrita e a informação optativa, difundidas por mecanismos de comunicação do próprio povo e que têm uma relação direta com o folclore e a comunicação popular, o que mais adiante viria a ser chamada de Folkcomunicação. Esse conceito de novo modelo de comunicação é definido como sendo "o processo de intercâmbio de informações e manifestações de opiniões, ideias e atitudes da massa, através de agentes de opiniões e meios ligados direta ou indiretamente ao folclore" (Beltrão, 2001, p. 79).

Segundo Trigueiro (2021), tendo como referência esses dois estudos e a preocupação "profética" dos professores Luiz Beltrão e Bráulio do Nascimento com a preservação do acervo para futuras pesquisas, resolveram fotografar mensalmente todos os objetos depositados na sala de ex-votos.

Fotografia 12 - Interior da antiga Sala dos Milagres da Cruz da Menina



Fonte: Acervo do professor Osvaldo Meira Trigueiro (1976).

³⁵Disponível em:

<https://open.spotify.com/episode/4RSjEQDy1YTrSUSWLKqg8d?si=zdjd9cKNSLSZzilgpKeZCg&nd=1&dlsi=340457ae1fd34862>. Acesso em: 16 dez. 2025.

Na fotografia anterior é possível observar o interior da sala dos milagres na década de 1970, quando era um anexo da capela, com sua estrutura simples, composta de apoios de madeira para expor os ex-votos, sendo a maioria objetos tradicionais como partes do corpo humano feitas em diversos materiais, quadros com fotografias e objetos como muletas utilizadas por devotos.

A fotografia a seguir mostra o interior de uma das atuais Salas de Milagres do Parque Religioso Cruz da Menina. É possível perceber que o espaço é dividido em duas partes: na superior, estão fixadas as placas ex-votivas; na inferior, encontram-se caixas retangulares destinadas ao depósito de outros objetos devocionais.

Fotografia 13 - Interior da atual Sala dos Milagres



Fonte: Acervo da pesquisa (2025).

Uma comparação entre as fotografias dos ex-votos realizadas pelo professor Trigueiro em 1976 e aquelas produzidas durante nossa pesquisa revelaram permanências e transformações.

Por um lado, alguns tipos de ex-votos continuam sendo depositados até hoje, sobretudo os de madeira, que remetem a partes do corpo humano, além de objetos como muletas, bonecas e imagens religiosas.

Por outro lado, as fotografias mais recentes evidenciam a presença de novos itens e uma variedade significativamente maior de objetos. Destacam-se películas de raios-x, pedras de cálculo renal e vesicular, miniaturas de bens como casas e carros, chaves, documentos pessoais como Registro Geral, Carteira Nacional de Habilitação e mensagens impressas em papel depositadas junto aos ex-votos, o que é uma novidade em comparação com o acervo registrado na década de 1970.

Fotografia 14 - Ex-votos da atual Sala de Milagres



Fonte: Acervo da pesquisa (2022).

Em uma entrevista, o Sr. Sidnei administrador do Parque Religioso Cruz da Menina, afirmou que:

A gente encontra fotografias, chave de carro, de moto, de casa, muito material representando parte do corpo, como a cabeça feita de parafina como a que está lá, tem raio x de coluna, perna de madeira, coisas que eu não conheço, eu não sei dizer o nome científico, nem o que é. A gente encontra muita diversidade das graças alcançadas como o senhor viu (Sr. Sidnei, 52 anos).

Outra observação importante é a presença significativa dos ex-votos de imagens de Santa Francisca e de santos oficiais nas salas dos milagres. Muitos desses ex-votos são oferecidos por meio de imagens confeccionadas em madeira, cerâmica, parafina e fotografias.

Fotografia 15 - Ex-votos da atual Sala de Milagres



Fonte: Acervo da pesquisa (2022).

Por meio de alguns depoimentos coletados, realizamos uma análise dos significados dos votos e ex-votos depositados para Santa Francisca, sem a pretensão de abranger a totalidade dos objetos depositados na sala de milagres do parque.

O meu irmão mais velho sofreu um problema no coração. E eu pedi a santa, que se ela ajudasse meu irmão, eu ia comprar uma imagem dela, e que ia passar a ser devoto dela. Assim eu cumpri. Quando meu irmão teve alta da UTI, eu comprei a primeira imagem. Não é essa. É outra que fica na minha casa. Depois, eu comprei essa e deixei aqui. Tenho pedido muito a ela para ajudar meu irmão, entendeu? Porque ele ainda não se recuperou. Não teve mais uma vida normal. Faz uns três anos que vive de casa para o hospital e do hospital para casa. Eu peço que a santa ajude meu irmão, proteção para ele, peço

proteção para mim, para minha família e para nós todos. Porque ela é uma santa que cura os doentes. Assim, eu me tornei devoto dela e de São José (Sr. Adilson, 51 anos).

Através do relato anterior realizamos uma análise da estrutura de algumas promessas. No caso do Sr. Adilson, foi possível observar que se trata de uma dinâmica em que a fé se articula com situações de sofrimento familiar, o estabelecimento do pacto com o sagrado que se prolonga no tempo e se expande para além da motivação inicial.

O primeiro momento da dinâmica dessa promessa é a doença grave do irmão do Sr. Adilson: "O meu irmão mais velho sofreu um problema muito grave do coração." Essa frase se inicia com a apresentação de uma situação de crise. A palavra "sofreu", associada a uma situação grave que indica não apenas um problema de saúde, mas uma experiência de ameaça a vida. A menção posterior à UTI reforça a gravidade da situação do irmão.

Esse é o contexto de surgimento das promessas na religiosidade popular. Diante de uma situação que escapa ao controle humano, o fiel recorre ao santo, estabelecendo um pacto que visa mobilizar a intercessão em favor de quem sofre.

O segundo momento da dinâmica é o pacto condicional com a Santa Francisca. "E eu pedi a Santa, que se ela livrasse meu irmão, que eu ia comprar uma imagem dela, e ia passar a ser devoto dela, também.

Tabela 4 - Estrutura da promessa do Sr. Adilson

Elemento	Materialização do Sagrado/Sagrado
Sagrado	Imagem da Santa Francisca e de São José
Condição (se)	"Se ela ajudasse (curar) meu irmão"
Oferta (então)	Comprar uma imagem" e "passar a ser devoto"
Cumprimento	"Quando meu irmão teve alta da UTI, eu comprei a primeira imagem"

Fonte: Elaborado pelo doutorando (2026).

Dois elementos se destacam no pacto condicional com a Santa Francisca: a escolha da intercessora e a materialidade da promessa através das imagens.

Em relação a escolha da intercessora, o depoimento menciona "a Santa" sem nomeá-la especificamente; mas a referência posterior à menina Francisca e a São José, juntas, sugerem uma escolha orientada por um critério de confiança do devoto ao recorrer a quem "entende" do problema e tem poder de intercessão.

Já a materialidade da promessa através das imagens consiste na promessa de compra de uma imagem (objeto que materializa o vínculo estabelecido com o sagrado).

O Sr. Adilson menciona duas imagens: a primeira, comprada por ocasião da saída de seu irmão do hospital, que ficou em sua casa, e a segunda, adquirida posteriormente de uma amiga, que foi colocada no Parque Cruz da Menina. Esse detalhe é significativo porque a devoção não se esgotou no cumprimento inicial, mas se aprofundou, gerando novos atos de oferta. A segunda imagem, colocada no parque, estabelece uma presença permanente do devoto e de sua intenção no espaço sagrado, funcionando como lembrança visível e contínua do pedido.

O terceiro momento é a graça recebida e seus limites: "Quando meu irmão teve alta da UTI, eu comprei a minha primeira imagem. A alta hospitalar é interpretada como resposta positiva da Santa Francisca, e o Sr. Adilson cumpre sua parte no pacto. No entanto, a interseção não produziu a cura completa:

"Tenho pedido muito a ela pela saúde do meu irmão, entendeu? Porque ele ainda não se recuperou. Não teve mais uma vida normal. Faz uns três anos que vive de casa para o hospital e do hospital para casa. Eu peço que a santa ajude meu irmão, proteção para ele, peço proteção para mim, para minha família e para nós todos." (Sr. Adilson, 51 anos).

Esse fragmento do depoimento do Sr. Adilson introduz mais uma camada na relação com o sagrado: a promessa inicial foi atendida (o irmão saiu da UTI), mas a situação de sofrimento persiste com as internações recorrentes e a perda da qualidade de vida. Assim, a dinâmica continua com os pedidos permanentes por saúde. A promessa, que poderia ter sido um ato pontual, transforma-se em

relação duradoura com a santa. Ela não é abandonada após a graça recebida; ao contrário, é acionada repetidamente diante da continuidade do sofrimento. A relação com a Santa Francisca deixa de ser pontual e torna-se uma constante de confiança e intimidade.

O quarto momento da dinâmica promove a expansão do círculo de proteção. "Eu peço que ela ajude meu irmão, proteção para meu irmão, e peço muita proteção para mim, entendeu? Para minha família, para nós todos" (Sr. Adilson, 51 anos). Esse momento revela que a relação com o sagrado tende a se alargar. Santa Francisca deixa de ser apenas a intercessora e torna-se a protetora da família, aquela a quem se recorre em momentos de dificuldades. Portanto, a devoção particular transformou-se em devoção familiar e comunitária.

Na representação abaixo podemos observar o movimento de expansão das intenções: o irmão doente (objeto da intenção e motivo inicial da devoção do Sr. Adilson), o Sr. Adilson, a família, nós todos (alargamentos sucessivos das intenções do devoto).

Diagrama 1 - Movimento de expansão das intenções



Fonte: Elaborado pelo Doutorando (2026).

Fotografia 16 - Os ex-votos de Maria Sofia



Fonte: Acervo da pesquisa (2025).

Em 12 de outubro de 2025, após a missa realizada no Parque Cruz da Menina, encontramos na sala de ex-votos uma criança de 8 anos de idade acompanhada dos pais, pagando uma promessa. Eram da cidade de São José do Bonfim-PB. Após saírem da sala de ex-votos, a mãe nos relatou a história de Maria Sofia.

No dia 9 de setembro de 2017, por volta das oito horas da manhã, eu estava na Maternidade de Patos para ter Maria Sofia. Só que a bolsa não estourava e eu já estava tendo muita dilatação. Só que bolsa não estourava para ela nascer e os médicos estavam apelando por parto normal, porque da minha primeira gestação foi um parto normal e tive muita complicação no parto e eles estavam apelando para o parto normal. Nesse momento, sentindo muita dor, em frente a cama que eu estava deitada tinha um quadro de Nossa Senhora do Bom Parto e na minha cabeça vinha muito o pensamento em Santa Francisca. Minha mãe sempre me contou que Santa Francisca sempre protegia as crianças, e eu pensei nisso. Nesse pensamento eu pedi à Santa Francisca que cuidasse da minha filha, que ela nascesse bem, que não tivesse nenhuma dificuldade em nascer e que nada de mal acontecesse com ela e que eu viesse a ter ela sem nenhuma dificuldade, que ela não tivesse sequela nenhuma do parto. Ao final do pensamento, porque tudo isso foi em pensamento, porque eu estava sentindo muita dor e não

consegui nem falar e ao final desse pensamento, a bolsa estourou e eu tive Maria Sofia. Ela não precisou ir para a incubadora, ela não precisou fazer a sucção né, por conta do líquido da bolsa. Maria Sofia nasceu bem sem nenhuma sequela do parto. Tive ela bem, não precisei nem de ponto e depois disso, tudo correu bem. Graças a Deus minha filha é saudável e eu também não tive complicação nenhuma, nada. Esse foi o meu milagre. Prometi a ela naquele momento que minha filha só cortaria o cabelo quando ela atingir a idade de oito anos e que também não furaria a orelha dela como toda mãe faz quando uma filha nasce. Só furaria depois dos oito anos e se fosse da vontade dela, e vim pagar a promessa com minha filha deixando o cabelinho dela na Cruz da Menina. Eu sou muito grata à Santa Francisca. Eu sempre ensinei a Maria Sofia que o cabelo do ombro para baixo não era dela, era da Santa Francisca (Sra. Maria Lúcia, 37 anos).

O depoimento da Sra. Maria Lúcia, 37 anos, entrelaça experiência de parto, sofrimento, fé, promessa e cumprimento da promessa.

No dia 9 de setembro de 2017, por volta das oito horas da manhã, eu estava na Maternidade de Patos para ter Maria Sofia. Só que minha bolsa não estourava e eu já estava tendo muita dilatação (Sra. Maria Lúcia, 37 anos).

O primeiro momento é marcado por uma frase que descreve a situação de risco e o medo implícito das complicações que afetaram a mãe e a criança, dada a experiência negativa na primeira gestação.

Esse quadro mostrou-se fértil para o surgimento da promessa: uma situação-limite que escapa ao controle da parturiente e da própria medicina, abrindo espaço para a intervenção do sagrado, através da invocação das intercessoras: Nossa Senhora do Bom Parto e Santa Francisca.

"Em frente a cama que eu estava deitada tinha um quadro de Nossa Senhora do Bom Parto e na minha cabeça vinha muito o pensamento em Santa Francisca" (Sra. Maria Lúcia, 37 anos).

A imagem de Nossa Senhora do Bom Parto no quarto da maternidade não é coincidência, trata-se de uma invocação mariana especificamente associada à proteção de gestantes e parturientes. A presença do quadro funciona como recurso visual para a oração, mesmo que silenciosa.

Já Santa Francisca é lembrada através da devoção que emergiu na memória da Sra. Maria Lúcia, por meio da transmissão familiar:

"Minha mãe sempre me contou que Santa Francisca sempre protegia as crianças, e eu pensei nisso" (Sra. Maria Lúcia, 37 anos).

Esse trecho revela um aspecto peculiar, que a menina Francisca foi apresentada à devota pela mãe, e que a caracterizou como protetora das crianças.

O segundo momento foi marcado pela promessa silenciosa, tendo em vista que a promessa é feita apenas em pensamento. Isso revela que, na lógica devocional, o sagrado ouve também os pensamentos, não dependendo da verbalização para estabelecer o pacto.

"Nesse pensamento, eu pedi à Santa Francisca que cuidasse da minha filha, que ela nascesse bem, que não tivesse nenhuma dificuldade em nascer e que nada de mal acontecesse com ela e que eu viesse a ter ela sem nenhuma dificuldade, que ela não tivesse sequela nenhuma do parto" (Sra. Maria Lúcia, 37 anos).

Tabela 5 - A estrutura da promessa com dois componentes

Componente	Conteúdo
Pedido	Proteção para a filha: que nascesse bem, sem dificuldades, sem sequelas
Condição implícita	"Se ela não tivesse sequela nenhuma do parto"

Fonte: Elaborado pelo doutorando (2026).

O depoimento deixa explícita a promessa no momento do pedido, não cortar o cabelo da criança e não furar as orelhas até os oito anos.

O segundo momento foi marcado pelo sinal da graça, o rompimento da bolsa.

"Ao final do pensamento, porque tudo isso foi em pensamento, porque eu estava sentindo muita dor e não conseguia nem falar e ao final desse pensamento a bolsa estourou e eu tive Maria Sofia" (Sra. Maria Lúcia, 37 anos).

O relato revela uma relação de causalidade temporal entre a prece e o evento, onde imediatamente após o pedido silencioso, a bolsa rompe e o parto

se concretiza. Na lógica do devoto, isso é interpretado como resposta imediata da santa.

Por fim, o último momento da dinâmica devocional: o cumprimento da promessa.

"Vim pagar a promessa com minha filha deixando o cabelinho dela na Cruz da Menina" (Sra. Maria Lúcia, 37 anos).

A entrega da mecha de cabelo na sala de ex-votos foi realizada por Maria Sofia e fotografada como prova material que testemunha a graça recebida e o voto cumprido.

Outro depoimento bastante significativo foi do Sr. Expedito: encontro com a menina Francisca e a promessa do comércio.

Sou católico, devoto. A menina Francisca eu não conhecia. Nesse momento seu Expedito se emociona, fica em silêncio por um momento, e olhando para a imagem de Francisca, pediu desculpas, expliquei que não tinha problema. Quando ele retomou, eu o lembrei que ele tinha dito que não conhecia Francisca. Sim, eu não conhecia e depois me falaram o nome dela né. Fez silêncio e emocionado novamente, ao retomar com a voz trêmula, afirmou: prometi que se eu botar um comércio na minha vida vai ser com nome dela, sabia nem o nome dela como era. Eu vim de Soledade-PB pagar uma promessa com ela, eu não sabia nem o nome dela, aí uma menina veio aqui e levou o nome dela para mim e quando eu consegui meu comércio, coloquei o nome dela. Fiquei sabendo o nome dela e guardei; quando coloquei a padaria foi com seu nome, Francisca Mártir³⁶. Vinte anos atrás eu trabalhava para os outros e pedi a menina Francisca que me ajudasse a colocar meu comércio e passou quatro anos, depois eu consegui, coloquei seu nome na minha padaria, Francisca Mártir e venho sempre agradecer (Sr. Expedito, 58 anos).

O relato do Sr. Expedito, 58 anos, natural de Soledade-PB, é um caso interessante para compreendermos da dinâmica da "descoberta" da Santa Francisca, dos processos de transmissão oral do culto e da materialização do sagrado.

O depoimento foi marcado por forte carga emocional, pelas pausas, silêncios, voz trêmula e olhar dirigido à imagem da menina Francisca.

³⁶ Nesse momento questionei o Sr. Expedito se ele sabia o que significa mártir? Ele respondeu que era o sobrenome de Francisca, "Francisca Mártir". Confirmando a controvérsia sobre Mártir ser considerado o sobrenome de Francisca.

O primeiro elemento que merece destaque é seu desconhecimento inicial da menina Francisca: "eu não conhecia" (Sr. Expedito, 58 anos).

A frase inicial do relato é incomum para um devoto, mas revela um traço interessante da dinâmica devocional, a de que a reputação da santa precede o conhecimento do devoto.

O Sr. Expedito ouviu falar da menina Francisca, mas não a "conhecia", no sentido de ter uma relação estabelecida com ela. Há uma fama difusa do poder milagroso da menina Francisca que circula dentro e fora do Brasil, alcançando até aqueles que nunca visitaram o parque.

Para quem não conhece a santa, o nome representa poder, significa poder invocá-la, e ao receber o nome de Francisca, o Sr. Expedito estabeleceu uma relação com ela.

O segundo momento foi a promessa: uma relação de pacto pelo comércio. "Prometi que se eu botar um comércio na minha vida, vai ser com nome dela" (Sr. Expedito, 58 anos)

Tabela 6 - A estrutura da promessa do Sr. Expedito

Elemento	Materialização do Sagrado/Sagrado
Sagrado	Santa Francisca (Desconhecida)
Condição (se)	"Se eu botar um comércio na minha vida"
Oferta (então)	"vai ser com nome dela"

Fonte: Elaborado pelo doutorando (2026).

Outro depoimento narrado pela mãe de um rapaz não católico devoto da Santa Francisca revela o compromisso com os ex-votos.

Vim de São Paulo para pedir à menina Francisca pelo meu filho, que estava com um problema muito sério na coluna. Ele está sem poder andar, ele é evangélico e me fez um pedido para vir fazer uma promessa com a menina Francisca. Depois quando ele ficou bom, ele falou que queria vir comigo pagar a promessa aqui na capela. Essa é a espinha dorsal de madeira que mandei

fazer para pagar a promessa à menina Francisca (Sra. Paula, 39 anos).

O relato da Sra. Paula mostra que a devoção à menina Francisca, ultrapassou as fronteiras da região nordeste e se faz presente em outra tradição religiosa. O primeiro elemento a ser destacado no depoimento da Sra. Paula é o local onde reside e a distância percorrida até o parque. "Vim de São Paulo para pedir à menina Francisca pelo meu filho".

Esse deslocamento de mais de 2.500 km revela a notabilidade da Santa Francisca e a peregrinação como esforço significativo.

O segundo elemento é a mediação do filho através do pedido a uma santa católica, mesmo sendo da religião protestante.

"Ele está sem poder andar, ele é evangélico e me fez um pedido para vir fazer uma promessa com a menina Francisca" (Sra. Paula, 39 anos).

O fragmento anterior é o mais impressionante no depoimento da Sra. Paula, tendo em vista que o Protestantismo rejeita intercessão dos santos e que os mesmos apresentam reservas em relação às manifestações da religiosidade popular católica. No entanto, mesmo sendo protestante, o pedido foi feito à mãe. Trata-se de um pedido de um protestante que reconhece o poder da Santa Francisca.

O terceiro elemento está relacionado a flexibilidade religiosa na prática, mesmo quando as doutrinas são rígidas, diante de uma situação-limite da doença, as fronteiras religiosas se tornam permeáveis.

Tabela 7 - A estrutura da promessa do Sra. Paula

Elemento	Conteúdo provável
Pedido	Cura do problema na coluna do filho
Promessa	Vir de São Paulo para o parque. Mandar fazer e depositar ex-voto da coluna
Cumprimento	Viagem e ex-voto (possivelmente com o filho)

Fonte: Elaborado pelo doutorando (2026).

O depoimento da Sra. Paula é curioso por deixar evidente a expansão geográfica do culto a Santa Francisca, que alcança devotos em outra região do país, reforça a prática da "promessa por procuração" (alguém faz o pedido em nome de outrem), revela a conservação da tradição dos ex-votos anatômicos em madeira e demonstra o esforço da peregrinação como forma de sacrifício e gratidão.

CAPÍTULO 4 - O FENÔMENO CRUZ DA MENINA E SUAS CONTROVÉRSIAS

Neste capítulo, apresentamos uma breve discussão sobre o campo de pesquisa dos "santos populares e controvérsias" e analisamos as controvérsias do campo histórico, político e religioso que caracterizam o fenômeno da Cruz da Menina.

É importante destacar que não tivemos a intenção de esclarecer as controvérsias analisadas, tampouco emitir qualquer juízo de valor sobre possíveis incoerências, impertinências ou inverdades. Nosso objetivo foi apenas apresentá-las como forma de contribuir para compreensão dos fatos que envolveram o fenômeno da Cruz da Menina.

Para sistematizar a análise, dividimos as controvérsias históricas por grupos de questões que se encontram conectados. O primeiro grupo refere-se à idade de Francisca e suas características físicas. O segundo; às questões relacionadas a violência sofrida por Francisca e o terceiro grupo, sobre as controvérsias dos três julgamentos e as absolvições dos acusados pela morte de Francisca.

As controvérsias envolvendo o campo político, decorrem da atuação dos agentes envolvidos com a construção do Parque Religioso Cruz da Menina e dos atuais agentes políticos que utilizam o parque como capital simbólico.

4.1 Os estudos sobre santos populares e suas controvérsias

Para localizar o debate no cenário dos estudos sobre "santos populares e suas controvérsias", realizamos buscas em três plataformas: Semantic Scholar que apresentou 6.980 resultados, Google Acadêmico com 16.700 resultados e PubMed com 20 resultados entre 1994 e 2025, utilizando o termo "santos populares e controvérsias".

A partir do resultado da busca foi possível definir quatro linhas de pesquisa em que o tema "santos populares e controvérsias" aparecem com frequência: 1. Análises antropológicas de cultos contemporâneos (Blackwell, 2020); 2. Discussões filosóficas sobre o papel dos santos como modelos morais (Zadykowicz, 2023); 3. Debates sobre a emergência de santos "imperfeitos" e de figuras não reconhecidas oficialmente que desafiam a autoridade, critérios

tradicionais de santidade, mostrando a resiliência e a criatividade das comunidades em adaptar símbolos religiosos às suas necessidades (Ivanova, 2025) e 4. Politização e instrumentalização dos santos como forma de reforçar divisões sociais, raciais e religiosas (Muriel, 2024).

O fenômeno dos santos controversos não é nem geográfico nem temporalmente limitado. Das comunidades italianas medievais que veneram hereges condenados aos devotos mexicanos contemporâneos de Santa Muerte, dos “santos vivos” búlgaros aos santos dos cemitérios brasileiros com passado criminoso; estas figuras emergem em diversos contextos culturais e períodos históricos. O que os une é o seu estatuto contestado, a sua santidade é reivindicada pelas comunidades, mas desafiada, rejeitada ou não reconhecida pelas autoridades institucionais, criando negociações contínuas sobre a legitimidade, autoridade e prática religiosa (Graziano, 2007; Argyriadis, 2014).

Tabela 8 - Tema por exemplo, tipo de estudo e controvérsias

Tema	Exemplo	Tipo de estudo	Controvérsias
Realismo e Idealização	Imagens realistas versus imagens idealizadas de santos	Estudos sobre sobre o impacto de imagens realistas na formação moral dos fiéis.	Moralidade, didática, dessacralização
Santos “imperfeitos” e cultura popular	Maradona, La Santa Muerte	Casos como Maradona e La Santa Muerte ilustram a adaptação de modelos de santidade às demandas contemporâneas.	Cultura pop, identidade, moralidade
Disputas políticas	Canonização e política	Análises sobre o uso político e identitário dos santos.	Autenticidade, ortodoxia, poder
Conflitos entre Devoção Popular e Igreja	Santos populares	Pesquisas que abordam os conflitos entre devoção popular e catolicismo oficial.	Autoridade eclesiástica versus devoção popular

Fonte: elaborado pelo doutorando (2026).

Os estudos sobre realismo e idealização analisam a exposição visual dos santos e é objeto de controvérsias, como imagens realistas que revelam imperfeições humanas, são defendidas por sua aproximação com a experiência contemporânea, mas criticadas por divulgarem falhas morais e dessacralizarem o culto. A discussão consiste no equilíbrio entre inspiração e realismo, e no risco de deturpar valores cristãos (Zadykowicz, 2023).

Os debates sobre santos “imperfeitos” e cultura popular analisam como a cultura contemporânea promove os “santos imperfeitos”, a exemplo de Maradona em Nápoles, cuja devoção rivaliza com as narrativas tradicionais de santidade e satisfaz as necessidades espirituais e identitárias modernas. Já La Santa Muerte, no México, mostra como personagens controversos podem ser incorporados ao imaginário religioso popular, através do sincretismo entre crenças católicas e mesoamericanas (Blackwell, 2020).

Os estudos sobre as disputas políticas buscam debater a preferência de santos patronos e a veneração de figuras populares constantemente refletem preferências políticas e identitárias, nem sempre ajustadas as normas oficiais da Igreja. Controvérsias sobre relíquias, legitimidade e processos de canonização são comuns, especialmente quando a devoção popular precede o reconhecimento formal (Peterson, 2019).

Em contextos como na América Latina, santos populares são símbolos de justiça e resistência diante da desconfiança nas instituições (Ivanova, 2025). Questões raciais também surgem, como no caso de santos negros em festivais afro-venezuelanos (Muriel, 2024).

O campo de estudo sobre os conflitos entre devoção popular e Igreja Católica tem analisado na tentativa de esclarecer como a Igreja Católica busca gerir e estabelecer regras para a canonização.

Nesse campo são comuns as discussões sobre controvérsias entre cultos locais e práticas populares, santos não oficiais ou mesmo considerados hereges, santos que foram alvo de rejeição, mas também de resistência comunitária (Peterson, 2019).

4.2 O campo histórico e suas controvérsias

A partir dos depoimentos presentes no Processo-crime: Autos de ação penal da Cruz da Menina (1932), das entrevistas realizadas com pesquisadores e padres que há muito investigam a história de Francisca, bem como da análise da literatura, documentos e matérias jornalísticas, apresentamos as controvérsias sobre a idade, características físicas, a violência sofrida por Francisca, os três julgamentos e as absolvições dos acusados pela sua morte, sem a pretensão de esclarecê-las.

4.2.1 Controvérsias sobre a menina Francisca

A análise das 140 páginas do Processo-crime: Autos de ação penal da Cruz da Menina (1932) revelou várias controvérsias quanto as características de Francisca. A denúncia inicial menciona que ela teria oito anos de idade, mais ou menos" (p. 2), enquanto Absalão, em seu depoimento, amplia a faixa para "oito a dez anos" (p. 4). Esta oscilação não é meramente quantitativa, reflete imprecisão documental típica dos registros de nascimento frequentemente inexistentes.

A testemunha Gumercindo Justino de Farias Leite a descreve como "criança muito nova e franzina". O vizinho Pacífico Francisco de Medeiros, que conhecia a menina, afirmou que ela "deveria ter uns oito anos de idade e era muito franzina". Outros elementos como "cabelos curtos", foram mencionados na descrição feita por romeiros à esposa do Dr. José Genuíno.

Uma característica física particularmente relevante nos Autos da ação penal é o defeito em uma perna, mencionado repetidamente pelas testemunhas. O Sr. Archimedes Gonçalves do Amaral declarou que Francisca "tinha um defeito em uma perna em virtude de deslocamento ocasionado por um pontapé". Além disso, o Sr. Gumercindo Justino de Farias Leite relatou um diálogo com a esposa do Doutor José Genuíno, no qual ela teria afirmado: "quem tem uma menina da perna torta é o senhor Absalão", referindo-se ao corpo de uma criança que havia sido encontrado.

Em síntese, temos aqui a afirmação de algumas testemunhas de que Francisca não apresentava defeito aparente quando chegou a Patos. O Sr.

Archimedes Gonçalves do Amaral declarou: "que conheceu Francisca quando chegou em Patos e sabe que ela não tinha defeito em uma perna, defeito que só apareceu depois". Essa afirmação controversa sugere que o defeito na perna pode ter surgido durante o período em que Francisca viveu sob a tutela dos acusados, o que reforça a tese de que as marcas físicas poderiam ser consequência dos castigos corporais a que foi submetida. A ausência inicial da deficiência e seu surgimento posterior, aliada aos relatos consistentes de maus-tratos, constitui um elemento de controvérsia relevante para a compreensão da situação de maus tratos impostos à Francisca.

A descrição física de Francisca mais divulgada em matérias de jornais na literatura sobre a Cruz da Menina, é o depoimento da Sra. Laura Vieira de Figueiredo à Folha Patoense (2005, p. 6). Este testemunho, colhido mais de oito décadas após os fatos, apresenta elementos que confrontam diretamente a iconografia presente na capela do Parque Cruz da Menina:

Brinquei com a menina. Tinha a mesma idade dela. Era uma menininha magrinha. Tinha minha idade, mas parecia ser menor. A mulher que criava ela dizia que era de 1913. Eu também sou de 13. Ela tinha um cabelo ondulado, de cachos. Tinha um problema em uma perna, um dedo aleijado. Era moreninha. Aquela imagem de menina branquinha não tem nada dela. Era muito diferente daquela menina³⁷. Se olhar bem, vai ver que a imagem não é de uma criança, mas de uma moça (Folha Patoense, 2005, p. 6).

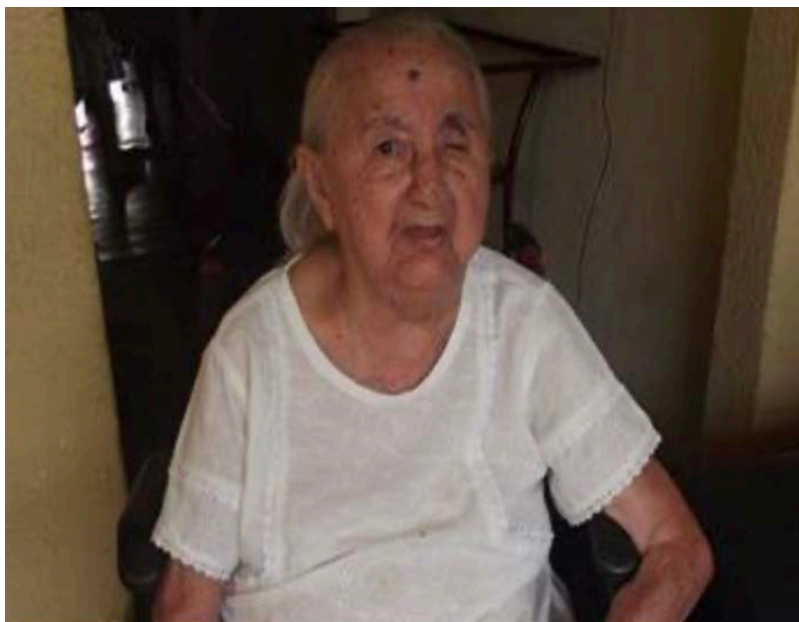
A Sra. Laura afirma que, tanto ela quanto Francisca teriam nascido em 1913, isso significa que Francisca teria dez anos completos ou próximos de completar. Essa informação, se precisa, não contradiz os autos, mas acrescenta uma nova informação que não se encontra nos mesmos: de que a idade teria sido fornecida pela própria "mulher que a criava," D. Domila, conferindo-lhe origem na própria fonte acusada.

A referência à "moreninha" contrasta com a "imagem de menina branquinha" exposta na capela. Essa controvérsia entre a memória da Sra. Laura e a representação iconográfica, revela um processo de idealização póstuma da figura de Francisca, comum em contextos de religiosidade popular.

³⁷ A menina que a Sra. Laura se refere é a menina do quadro e da imagem que se encontram na capela.

"Aquela imagem não é de uma menina, mas de uma moça" (Sra. Laura (Folha Patoense, 2005, p. 6).

Fotografia 17- Dona Laura



Fonte: Jornal Folha Patoense (2005³⁸).

É importante salientar que a memória da Sra. Laura, colhida quando ela tinha mais de 90 anos, está sujeita aos fenômenos de reminiscência seletiva e reconstrução narrativa próprias da memória de longa duração. Por outro lado, os autos processuais, embora mais próximos temporalmente dos fatos, refletem as limitações do inquérito policial da época e as mediações do escrivão na transcrição dos depoimentos.

Na mesma matéria da Folha Patoense em que se encontra a entrevista da Sra. Laura, há uma menção à obra "A moça da fazenda", da Sra. Maria Natália, que se refere à Francisca como tendo características diferentes das mencionadas por dona Laura. Segundo a Sr. Maria Natália, Francisca era:

Baixinha, morena cor de canela, cabelos bem pretos, finos e soltos. Quando corria, o vento levantava os cabelos dela. Ela era engraçada, bem afilada, nariz bem feito e magrinha (Folha Patoense, 2005, p. 6).

³⁸ A partir de: Jornal Folha Patoense, ago 2005, p. 6.

As controvérsias sobre as características físicas de Francisca não invalidam o conjunto dos relatos, longe de enfraquecerem a compreensão do caso, enriquecem-na ao revelarem as camadas de construção da memória, a memória documental, a memória testemunhal e a memória devocional que se sobrepõem e, por vezes, se contradizem, mas que, em seu conjunto, permitem uma aproximação mais complexa e matizada da figura histórica de Francisca.

4.2.2 Controvérsias em relação a violência sofrida por Francisca

Embora os depoimentos sejam reveladores em descrever a natureza, frequência, e as sequelas físicas da violência imposta à Francisca, existem controvérsias entre os depoimentos.

Em resumo, as testemunhas descreveram a presença de lesões em Francisca como "ronxas" (equimoses/hematomas) e responsabilizam o casal, mas sem presenciarem as agressões.

"Era público e notório que os acusados aplicavam constantemente à menor Francisca, bárbaros e desumanos castigos corporais" (Denúncia Inicial do Ministério Público, p. 1)

"Todos os dias era barbaramente espancada por D. Domila" (Maria Oliveira de Medeiros, 4ª testemunha do sumário, p. 52).

O próprio depoimento do Sr. Absalão é controverso. Questionado se ele e sua senhora praticavam sevícias contra a menor Francisca, a resposta foi:

"É falso, por quanto apenas eles aplicavam, quando por motivos postos, ligeiros castigos comuns na vida doméstica" (Auto de perguntas feitas a Absalão Emerenciano, p. 4)

O Sr. Pacífico Francisco de Medeiros declarou que "nunca viu e nem ouviu, como já disse, Absalão e sua esposa espancarem Francisca e muito menos na quarta-feira à noite ter visto a esposa de Absalão; que apenas pode informar que, por diversas vezes, vindo a referida menor em seu estabelecimento comercial, notava que a mesma apresentava equimoses, provenientes de pancadas" (Auto de perguntas, p. 13).

O Sr. Archimedes Gonçalves do Amaral descreveu que, certa vez, "Francisca esteve em casa dele respondente, com uma grande roncha no rosto, atingindo o olho e estendendo-se pela fronte", observou que "a cabeça de

Francisca era cheia de cicatrizes", indicando a recorrência e a gravidade das agressões e o "rosto muito inchado" (Auto de Inquirição, p. 46).

Tabela 9 - Controvérsias por natureza e implicação

Controvérsia	Natureza	Implicação
Ausência de testemunhas que presenciaram agressões	Probatória	Fragilidade para imputação direta
Depoimentos baseados em marcas, não em observação	Epistemológica	Prova circunstancial, não direta
Admissão parcial de castigos pelos acusados	Interpretativa	Pode indicar culpa ou não
Dificuldade de imputação individual	Jurídica	Responsabilidade penal compartilhada
Lapso temporal entre fato e depoimentos	Memória coletiva	Possibilidade de comprometimento da memória
Voz pública como elemento de convicção	Social	Influência da opinião popular no processo

Fonte: elaborado pelo doutorando (2025).

Essas controvérsias explicam os motivos dos dois júris que absolveram os réus, a apelação que anulou o primeiro julgamento por vício formal e o terceiro julgamento que também resultou em absolvição.

4.2.3 As controvérsias dos três júris e as três absolvições

A primeira controvérsia consiste na singularidade processual. Dadas as circunstâncias históricas, o processo-crime que apurou a morte de Francisca é uma singularidade judicial devido aos três julgamentos realizados entre 1934 e 1935, com dois deles resultando em absolvição por unanimidade e o terceiro, anulado por vício formal. Esta singularidade processual revela controvérsias entre a prova produzida, a comoção popular e o sistema de justiça criminal da época.

Tabela 10 - Controvérsias entre os júris e os resultados

Julgamento	Data	Resultado	Controvérsia
1º Júri	15/06/1934	Absolvição por unanimidade	Anulado pela Corte de Apelação em 18/09/1934 por vício formal (falta de comprovação do número legal de jurados).
2º Júri	24/10/1934	Absolvição por unanimidade	Nova apelação do Ministério Público
3º Júri	05/06/1935	Absolvição por unanimidade	Decisão final

Fonte: elaborado pelo doutorando (2025).

A segunda controvérsia corresponde à tensão entre prova indiciária e a convicção dos jurados. O conflito entre prova indiciária e convicção dos jurados foi a controvérsia principal do primeiro julgamento, tendo em vista que; se por

um lado "a prova circunstancial é abundante, formada de numerosos indícios próximos e concludentes, são indícios veementes que patenteiam de modo insofismável a responsabilidade dos acusados" (Processo-crime: Autos de ação penal da Cruz da Menina (1932, p. 108). Por outro lado, o Promotor de Justiça, Dr. Alfredo Lustosa Cabral, teve suas razões para classificar os jurados como "cinco múmias em estado cataléptico" (Processo-crime: Autos de ação penal da Cruz da Menina (1932, p. 96), atitude que revelou o descontentamento da promotoria para com a decisão do corpo de jurados.

Durante uma entrevista com o escritor e pesquisador Renato César Carneiro³⁹, autor do livro intitulado "O crime da rua da pedra: realidade e ficção na história de processo judicial em Patos-PB"; questionamos se haveria alguma possibilidade de dúvida quanto a autoria dos autores do homicídio de Francisca e se realmente houve interferência dos políticos locais.

Não tenho dúvidas de que Absalão e Domila cometeram o crime, com base em histórico de violência, a proteção das autoridades e os indícios. A absolvição judicial do casal nos três júris, apesar dos indícios, é justificada pela incapacidade de provar a culpa de forma incontestável e na forte influência política sobre o corpo de jurados. A influência do chefe político sobre o corpo de jurados foi o fator crucial para as absolvições, no caso, o papel do Coronel Miguel Sátiro (Renato César Carneiro, 59 anos).

A terceira controvérsia abrange as controvérsias jurídico-processuais que são: a morosidade judicial e suas implicações; o vício formal que anulou o primeiro julgamento; e a questão da prova do defeito na perna de Francisca.

A quarta controvérsia decorre do problema de memória na época dos julgamentos. O Sr. Gumerindo Leite ao depor em 1932, admitiu ter um problema de memória.

"Que dado o tempo em que o facto se passou, já está esquecido de certas particularidades do mesmo" (Processo-crime: Autos de ação penal da Cruz da Menina (1932, p. 42).

Em resumo, podemos afirmar que as controvérsias sobre os três julgamentos revelam que o caso de Francisca transcende a esfera meramente

³⁹ É importante destacar que Dr. Renato é graduado em Direito.

judicial para inserir-se no campo da memória social e da construção de narrativas. A absolvição no plano formal não impediu a condenação no plano simbólico. A "Cruz da Menina" permanece como testemunho de uma verdade que o sistema de justiça não conseguiu ou não quis reconhecer.

Do mesmo modo é possível assegurar que a trajetória processual ilustra, de forma emblemática, os limites da justiça criminal quando confrontada com crimes ocorridos na esfera doméstica, sem testemunhas diretas e envolvendo vítimas socialmente vulneráveis como uma criança órfã, pobre e "empregada doméstica". As absolvições, neste contexto, podem ser compreendidas não como atestado de inocência, mas como prova das dificuldades estruturais de responsabilização por violências cometidas contra as pessoas socialmente invisíveis na época do crime e ainda hoje.

E por fim, que a distância de quase uma década entre o crime e os depoimentos judiciais comprometeu a precisão das testemunhas.

4.3 O campo político e suas controvérsias

O caso da menina Francisca transcende a esfera judicial para se inscrever no cenário político local e de relações de poder e funcionamento das instituições das três primeiras décadas do século XX. A análise dos autos revelou a influência dos políticos locais no processo de investigação e nos três julgamentos.

Foi nesse contexto político que algumas famílias exerceram influência no município de Patos-PB, em particular às famílias Sátyro⁴⁰, Peregrino e Nóbrega.

As tragédias da seca e do cangaço se somavam à estrutura política semifeudal, em que a vida social era liderada pelo Major Miguel Sátyro, que comandava além da máquina eleitoral, a da justiça; o promotor, o juiz e, na maioria das vezes, delegado. Com efeito, na Primeira República a magistratura tinha seus defeitos: a ausência de juízes nas comarcas, no andamento dos processos e influência político-partidária (Carneiro, 2023, p. 51).

⁴⁰ Segundo Lima (2015), o Coronel Miguel Sátyro é o retrato fiel do Coronelismo, por ter exercido a função de chefe da área territorial de Patos, que era dividida em oito municípios, e o mandato de deputado estadual por quase vinte anos, Governador do Estado da Paraíba e Ex-Ministro do Superior Tribunal Militar. Não por acaso, o Fórum de Patos-PB tem como nome Fórum Miguel Sátyro.

4.3.1 Controvérsias de ontem: a interferência do campo político na justiça

Após a conclusão do inquérito policial em 28 de outubro de 1923, os autos foram remetidos ao Promotor Público Dr. José Genuíno Corrêa de Queiroz. A análise do documento revelou um fato curioso: o promotor não fez nada durante um ano. A certidão de folhas registra:

Certifico que tendo feito remessa destes autos ao Promotor Público da Comarca, Doutor José Genuíno Corrêa de Queiroz, em data de trinta de outubro de mil novecentos e vinte e três, me foram hoje entregues os ditos autos pelo referido Doutor José Genuíno Corrêa de Queiroz, sem a respectiva denúncia, do que dou fé. Patos, 20 de novembro de 1924. O escrivão do crime, José Calasans Angelin (Processo-crime: Autos de ação penal da Cruz da Menina, 1932, p. 69).

Este "silêncio" prolongado não pode ser atribuído a mera negligência burocrática. O Dr. José Genuíno era figura influente na política local, tanto que sua esposa, A Sra. Chiruca, é mencionada nos autos como destinatária da informação dos romeiros sobre a menina encontrada. A falta de interesse no andamento do processo foi uma ação deliberada que sugere interferência política no processo para proteger os acusados.

Essa informação da proteção do casal foi confirmada por Fernandes (1996) ao afirmar que quando o inquérito já se encaminhava ao seu desfecho, às insinuações veladas seguiram-se pedidos diretos, e sugestões de patentes superiores às suas vieram especialmente a Patos, dar-lhe ciência de que era necessário poupar o casal de maiores constrangimentos. Os familiares deste, com influência junto às autoridades estaduais, não viam com bons olhos a ação isenta da polícia no caso e os que exigiam que não molestassem os acusados por mais veementes que se apresentem os indícios de sua participação na morte da menina. Mas não ficaram aí as interferências na ação da polícia.

A controvérsia mais relevante da interferência política foi a tentativa de arquivamento do processo em 21 de novembro de 1924, com o Promotor, Dr. Cícero Ramalho que requereu o arquivamento do inquérito afirmando não encontrar:

"Sinal bom para a denúncia, conforme os depoimentos das testemunhas"
Autos de ação penal da Cruz da Menina (1932, p. 70).

Esta posição é insustentável diante da quantidade de provas testemunhais. Trinta e cinco depoentes apontaram os maus-tratos e a responsabilidade do casal. O Juiz Dr. Novais, chegou a determinar a remessa dos autos ao Promotor "para seguir justiça", mas o pedido de arquivamento ficou nove anos sem despacho (1924-1932).

Segundo Fernandes (2003), outro elemento de controvérsia foi a decisão do presidente João Pessoa Cavalcanti de Albuquerque⁴¹, de extinguir a comarca de Patos-PB em 02 de julho de 1929, sendo uma evidência da ingerência política sobre o Poder Judiciário em Patos. Essa decisão teve como finalidade forçar a aposentadoria do Juiz Fenelon Ferreira da Nóbrega. Para isso, João Pessoa utilizou como justificativa as acusações de morosidade nas decisões judiciais da Comarca de Patos. Embora a Comarca de Patos tenha sido recriada ainda em 18 de setembro de 1929, a situação em relação ao processo-crime da morte de Francisca continuou a mesma, ainda que tenham sido nomeados novos Promotor e Juiz de Direito.

A recriação da comarca em 18 de setembro de 1929 pela Lei nº 681, e a nomeação de Manuel Simplício de Paiva para o cargo de juiz, não alterou a situação do inquérito policial que investigou a morte da menina Francisca. É que, com a reinstalação da Comarca, foi nomeado para a Promotoria o bacharel Plínio Lemos, que já exercera a mesma função antes da supressão da referida unidade judiciária e não tomara nenhuma providência para denunciar os autores do crime (Carneiro, 2023, p. 64).

Ainda conforme Carneiro (2023), a Comarca de Patos era a mais tumultuada do sertão, isto porque muitos processos se encontravam parados há dezenas de anos nos seus cartórios.

Da mesma forma, Leal (2012) afirma que essa situação de interferência política e morosidade no andamento de processos criminais não era um problema restrito à Comarca de Patos, mas parte da realidade que ainda persistia na justiça brasileira, mesmo com o fim da Primeira República.

⁴¹ Vale destacar que Domila era prima do presidente do Estado, João Pessoa Cavalcanti de Albuquerque.

Em função do contexto de morosidade dos processos, o Juiz de Direito Antônio Galbínio (1984, p. 128-129), nomeado para a Comarca de Patos em 1932 relatou que:

O foro de Patos era servido por excelentes funcionários e os cartorários Manuel Fernandes e José Calazans, honestos trabalhadores e hábeis, nenhuma responsabilidade tinham pela frouxidão que ali imperava. A culpa era exclusiva da cúpula judiciária e do Ministério Público locais. Manuel Fernandes, posteriormente demitido por motivos políticos, com quase todos os demais servidores da comarca, era de temperamento cerrado, idôneo e seguro no desempenho funcional. Para ordenar as coisas no interesse comunitário, comecei pelo setor criminal, a partir de vinte anos atrás. Verifiquei, as tantas, que o desalinho começara a curvar-se, após salutar interferência do doutor Gratuliano da Costa Brito que nunca descuidou de bem cuidar de sua promotoria e impô-la como coisa séria. Foi imensa a colheita de fatos criminais lançados pela prescrição, alinhando-se entre eles muitos processos por homicídio. Os que escaparam ao perecimento prescricional, ritmaram com firmeza até o julgamento final. Mas tudo significava quando verifiquei que era desídia, termo de emprego porque não encontrei naquele cafundó de inércia, responsabilidade e sensibilidade pelo decoro da justiça, qualquer eiva de mercantilismo, e sim; bem possível transigência e condicionamento a políticos e pessoas credenciadas na sociedade. Para concluir-se pela responsabilidade apenas de juízes e promotores locais, basta refletir que nos rios forenses descansavam processos já submetidos a júri, uns sem denúncias, outros sem pronúncia e tibelo. Torna-se dispensável acrescentar que, efeitos assim, os réus haviam sido absolvidos por unidade, com o Ministério Público inerte sem jamais recorrer.

Consoante a citação anterior, Carneiro (2023) menciona como exemplo o relatório redigido, em 1932, pelo Juiz de Direito, José Farias, ao reportar o Secretário do Interior e Justiça sobre a situação dos processos judiciais na Comarca de Patos.

Como as demais anteriores realizadas, não resultaram em inúteis essas correções. Muito tive que prover, dando algumas instruções, tomando medidas disciplinares e outras autorizadas pelo regulamento, por isso que várias irregularidades se prepararam no curso das sindicâncias, e não poucas providências ainda hão de serem tomadas em virtude do que observei e foi devidamente apurado. Admira a facilidade com que ali, outrora, se arquivavam os inquéritos irregularmente, porque o juiz nem sempre recorria ex-offício dos despachos de

arquivamento, muitos dos quais, ainda assim, foram feitos contrariamente às disposições legais que não autorizavam essa medida, quando se trata de fatos criminosos com indício de quem seja o autor, mesmo que ressalte a inocência deste ou a justificativa do crime. Deparei-me com processos de arquivamento em que o promotor fundamentava o pedido e o juiz com ele concordava, na causalidade do fato, como se essa diretamente não dependesse de apuração no sumário e outros até na falta de prova, o que não é jurídico desde que se trata de uma infração da lei penal e exista nos autos um indiciado contra quem se possa formular uma acusação (Carneiro, 2023, p. 77).

Um depoimento bastante esclarecedor sobre como operavam os políticos locais, e que corrobora com a posição do Dr. José Farias no que se refere à realidade da Comarca de Patos, ajudou a compreender melhor a influência dos grupos políticos de Patos sobre o Poder Judiciário e, conseqüentemente, no caso da menina Francisca:

Esse fato de se desmerecer algo tão grave, o entrevistado se refere ao caso de Francisca, foi porque além dos clãs políticos, havia um instrumento da legislação da época que permitia recorrer até duas vezes, ou seja, o júri poderia recorrer até duas vezes. Foi por isso que o caso ficou dez anos parado, mas foi por conta de dez anos de participação popular, que não concordavam absolutamente em nada que havia acontecido, é que aconteceram os três júris. Poderia ter tido dez, vinte, trinta, eu sou franco a lhe dizer, por tudo que está posto, por toda a lógica que foi levado a efeito até hoje, naturalmente eles teriam sido absolvidos. Se você pegar o grupo dos jurados, todos eles fazem parte do mesmo clã político, ou seja, o Coronel mandava, ele indicava quem seria e ele determinava o resultado. Tem casos que estou relatando da década de 1960. Quer dizer, coisas bem mais recentes. Imagine naquele tempo que o major era absoluto, era dono de todos os cargos. Eu sempre faço questão de colocar isso: o Major Miguel Sátyro quando terminava o pleito, ele dava um cargo a um, um cargo a outro e acomodava todos, até os adversários. No que se refere a parte administrativa, ficava tudo inarmônico. Se eram dez cargos, ele destinava dois para a oposição (Damião Lucena de Lima, 2025).

Outra questão controversa é o fato de que nos autos aparecem dois políticos com títulos que revelam a estrutura de poder oligárquico da época, o "Coronel Roldão Meira", Processo-crime: Autos de ação penal da Cruz da Menina (1932, p. 14) e o "Coronel Miguel Sátyro". Processo-crime: Autos de ação penal da Cruz da Menina (1932, p. 56).

Segundo Carneiro (2023), a presença dessas autoridades informais no processo revela que a cidade de Patos era governada por uma estrutura de poder na qual as decisões judiciais podiam ser influenciadas por lideranças políticas locais. A menção ao "coronel Miguel Sátyro" como alguém a quem Archimedes Gonçalves pretendia recorrer "para evitar tanto maltrato" (p. 56), revela que a solução de conflitos passava mais pelas autoridades políticas tradicionais do que pelo sistema de justiça formal.

O desarquivamento do processo resultou de um contexto político controverso, tendo em vista que permaneceu arquivado até 1932, quando foi "ultimamente exumado" (Processo-crime: Autos de ação penal da Cruz da Menina 1932, p. 70).

De acordo com Carneiro (2023), o desarquivamento só foi possível devido as mudanças políticas provocada pela Revolução de 1930, que levaram Getúlio Vargas ao poder e promoveram a reestruturação das elites estaduais.

Conforme Lima (2022), a Paraíba passou por transformações em suas lideranças políticas após o período de instabilidade pós 1930. Novos atores assumiram cargos judiciais, como o Juiz Antônio Galbínio e o Promotor Massillon Caetano de Pontes, viabilizando a continuidade do processo.

Outra controvérsia que mereceu atenção foi a canonização popular de Francisca como resposta política. O acórdão da Corte de Apelação de 1935 registrou o surgimento do fenômeno político-religioso⁴².

Nesse aspecto, não seria um exagero afirmar que a canonização popular de Francisca pode ser interpretada como uma resposta política da comunidade à falência do sistema de justiça em punir os responsáveis, e que a população criou seu próprio mecanismo de reparação simbólica, transformando a menina Francisca na Santa Francisca.

4.3.2 Controvérsias de hoje: o campo político

Na fotografia a seguir é possível observar uma iconografia de 2 metros de altura por 6,4 metros de comprimento, presente no auditório do Tribunal do Júri no Fórum Miguel Sátyro em Patos-PB, intitulada "A Cruz da Menina".

⁴² O acórdão da Corte de Apelação de 1935 será analisado no próximo capítulo.

Conforme Flávio Tavares⁴³, autor da pintura, a obra representa a Justiça e levou seis meses para ser concluída. O dragão representa as forças solares do sertão e, também, uma entidade mística dentro dos cordéis nordestinos e da literatura brasileira. A pintura é também uma alusão mística ao milagre e a tragédia de fundo jurídico, afinal aconteceram vários julgamentos.

Fotografia 18 - Iconografia "A Cruz da Menina"



Fonte: acervo da pesquisa (2026).

Octacílio Nóbrega de Queiroz, comentando a pintura, destaca que o quadro reproduz um vasto simbolismo em cores vibrantes e rostos que não se reconhecem, não se enxergam. Nega-se a face ao diferente, de profunda identificação ao ambiente dos sertões, estes, no entanto, com expressão de uma juventude melancólica, ao lado de uma Justiça com cara de linda morena, expressão típica e pura daquele povo, a empunhar a balança de Minerva com conchas que são simples tigelas de barro e moldes da terra. Um dragão hiante, a deitar entre dentes o fogo das entranhas, aves de rapina e uma multidão que

⁴³ Disponível em: <https://www.tjpb.jus.br/noticia/forum-de-patos-faz-homenagem-ao-artista-plastico-flavio-tavares-por-painel-pintado-ha-50>. Acesso em: 15 dez. 2025.

se debruça ou foge, camponeses, vaqueiros, beatos sobre o corpo da menina morta⁴⁴.(Lima, 2022, p.944-945)

Entre os vários significados da iconografia, o campo histórico, o religioso e o político encontram-se destacados pelas palavras de Octacílio Queiroz.

A ênfase de Octacílio Queiroz na dimensão religiosa da iconografia do Tribunal do Júri, encontra alguns paralelos e ecoam nas controvérsias que marcam o fenômeno da Cruz da Menina.

Muito já se escreveu sobre a tragédia que abalou Patos em 10 de outubro de 1923. Quase todos os escritores da cidade já se debruçaram sobre o assunto, sem acrescentar grande coisa um em relação ao outro, como se o acontecimento já estivesse desvendado em todos os seus pontos. Isso não é verdade. A história ainda falta ser elucidada e escrita, pois não existe consenso nem mesmo em relação à casa onde Francisca foi morta. Muitos sustentam que foi na residência que hoje corresponde ao número 59 e uns poucos defendem que foi na residência de número 73, na rua da Pedra. Como o leitor vai ver nessa reportagem, há quem chame a madrastra de Francisca de Domila e quem chame de Domitila; há quem diga que a deficiência de Francisca era congênita e há quem diga que foi resultado de uma surra que ela levou da sua madrastra. A história já foi escrita muitas vezes, mas ainda suscita dúvidas e contradições (Medeiros, 2005, p. 06).

A influência recíproca entre o campo político e religioso atravessam a história do Parque Religioso Cruz da Menina até os dias atuais. Primeiro pela mobilização dos agentes políticos que justificaram a obra pela "demanda" dos devotos, e depois, a entrega da administração do parque à Diocese por parte Governo do Estado da Paraíba aos agentes religiosos. Foi esta articulação entre os campos que tornou possível a instrumentalização do parque e da memória de Francisca tanto por parte do campo político quanto por parte do campo religioso local.

O parque foi explorado inicialmente e especialmente por Rui Carneiro e, posteriormente, por Edvaldo Motta. A Criação do Parque rendeu dividendos eleitorais, sendo visto como uma ação política para promover a cidade e a própria família Motta. A associação entre os políticos e a devoção popular foi utilizada como estratégia para obter votos (Renato César Carneiro, 59 anos).

44 Disponível em: <https://www.funes.pb.gov.br/noticias-o-painel-da-cruz-da-menina/>. Acesso em: 29 dez. 2025.

Vale recuperar a publicação e o trecho em que Ronaldo Cunha Lima e Ivânio Ramalho justificam o motivo pelo qual edificaram o Parque Religioso Cruz da Menina.

A oportunidade de poder resgatar a história, pelo simples fato de acontecer, já é motivo de sobra para consolidar a satisfação. Tivemos, é bem verdade, o contentamento de coincidentemente ou não, poder executar um projeto (Lucena, 2003, p. 31).

Fotografia 19 - O governador e o prefeito



Fonte: a partir de Lima (2003).

Da mesma forma vale lembrar que o silêncio do campo religioso só foi alterado quando um representante da Diocese de Patos integrou a Comissão Pró-Beatificação da Menina Francisca, mas sem dar andamento ao pedido de beatificação da Santa Francisca, algo que tem gerado controvérsia entre o campo religioso e a comunidade de devotos.

Portanto, a aproximação do campo político com o campo religioso a partir da criação do parque, possibilitou que o grupo político da família Motta utilizasse o fenômeno Cruz da menina Francisca em seu favor.

Para Le Goff (2003, p.467), a memória é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade individual ou coletiva. Sendo assim, para

muitos povos a memória é um artifício fundamental para a sobrevivência e perpetuação de suas tradições; além de ser um instrumento e objeto de poder importante na luta das forças sociais.

Primeiro o reconhecimento, o retrazar das mesmas linhas sobre os sulcos já velhos das lembranças. Em seguida, a alteração desses sulcos com a mescla de linhas parecidas, vindas de outras memórias individuais. Mais além, a sobreposição dessas lembranças pela preservação histórica assegurada pelas estruturas sociais, como necrológicos, ritos, rituais, comemorações históricas, existência física de dados cronológicos; tudo isso gera um quadro de memória coletiva, ou social, como o imaginado por Salvador Dalí, em 1931, para representar a persistência da memória (Halbwachs apud Montagner, 2007).

Fotografia 20 – Religiosidade e turismo



Fonte: a partir de Lima (2002).

Na fotografia anterior é possível observar o conteúdo da matéria publicada na revista "Patos de Nossa Senhora da Guia", que destaca o Parque Religioso Cruz da Menina, a religiosidade popular, a história da menina Francisca e no final da página há um texto de rodapé em que Nabor Wanderley homenageia Nossa Senhora da Guia. Até 2002, ano da publicação da revista,

Nabor Wanderley ainda não havia concorrido a cargo de representação política, mas já relaciona seu nome ao fenômeno Cruz da Menina e a memória da menina Francisca para se projetar no campo político.

Fotografia 21 - As amigas



Fonte: a partir de Lima e Souto (2007).

A fotografia acima, reproduzida da revista “A cruz da Menina em Quadrinhos”, revela a intenção de aproximar e estabelecer um vínculo entre as duas “amigas” unidas pelo nome Franciscas.

"Saibam que vocês têm duas grandes amigas: a menina Francisca, que ao lado de Nossa Senhora pede alegria para a vida de cada um e eu, Francisca Motta, que trabalho para que todas as crianças sejam respeitadas"

Essa aproximação emocional é reforçada no fragmento em que Francisca Motta afirma: "Quando eu era criança não tinha muitos brinquedos, meus pais eram pobres, porém me davam muito amor. A menina Francisca não teve a mesma sorte na terra, mas no céu foi recebida por Deus e hoje também é feliz".

O texto revela a intenção de criar conexão entre as Franciscas a partir de um contexto espiritual e cumprimento de missão política. Como podemos observar:

Falamos naquela ocasião de duas Franciscas: uma no Paraíso, intercedendo por nós junto ao Pai Criador, e outra na terra, lamentando as ausências e carregando o compromisso de permanecer resolutamente engajada na luta contra as desigualdades sociais (Francisca Motta, 2007).

Na citação a seguir, a então prefeita é aproximada da menina Francisca, mas com a tarefa de cumprir uma missão:

Hoje, já na condição de prefeita desta cidade de Patos, após cinco mandatos de deputada estadual, me congratulo com os responsáveis pelo lançamento deste trabalho editorial que muito contribuirá no processo de formação cultural das gerações, revitalizando a história com a manutenção da memória. Que a menina Francisca constitua a permanente chamada esperança, característica fundamental do povo sertanejo que, apesar das adversidades existenciais, não desiste jamais (Francisca Motta, 2007, p. 22).

Fotografia 22 - As Franciscas



Fonte: a partir de Lima (2008).

Fotografia 23 – Um elo de Franciscas



Fonte: a partir de Lima (2008).

As matérias das fotografias 22 e 23 deixam clara a intenção de mostrar por um lado o vínculo 'espiritual e simbólico' entre a menina Francisca e a Deputada Francisca Motta.

"Falamos na ocasião de duas Franciscas: uma no céu, intercedendo por nós junto ao Pai, e outra na terra, lamentando as ausências e comprometendo-se a lutar pelo fim das desigualdades sociais" (Francisca Motta, 2008).

Por outro lado, revelam a dualidade entre céu e terra transferida pela pureza, santidade e legitimidade moral da Francisca que está no céu para a Francisca que está na terra.

O texto da revista narra a história da construção do Parque Religioso Cruz da Menina como uma obra inspirada, quase milagrosa e associada à família Motta.

“Consolidamos uma das obras mais importantes na referência patoense, o Parque Religioso Cruz da Menina. Foi mais um milagre de criação, um momento eternizado em nossos corações” (Francisca Motta).

A referência à morte do deputado Edivaldo Motta, que faleceu um ano antes da inauguração do parque, atribui à Francisca Motta a "missão" de representá-lo:

“Em 24 de outubro de 1993, recebemos a missão de representá-lo, enquanto ele assistia à cerimônia dos céus, ao lado da mártir” (Francisca Motta).

Esta citação aproxima Edivaldo Mota de Santa Francisca, na medida em que o posiciona ao lado da Santa Francisca no céu, e na terra é representado por Francisca Motta.

As duas frases da deputada utilizam o fenômeno Cruz da Menina como capital simbólico ao relacionar sua missão à história do deputado Edivaldo Motta e da Santa Francisca.

Essa aproximação com a Santa Francisca através do nome é reforçada com o emocional da amizade entre as duas:

"Quando eu era criança não tinha muitos brinquedos, meus pais eram pobres, porém me davam muito amor. A menina Francisca não teve a mesma sorte na terra, mas no céu foi recebida por Deus e hoje também é feliz" (Francisca Motta).

Fotografia 24 - O prefeito e as crianças



Fonte: a partir de Lima (2007).

O conteúdo da matéria anterior revela a apropriação simbólica do fenômeno Cruz da Menina pelo prefeito à época Nabor Wanderley, pai do Deputado Federal Hugo Motta, e a instrumentalização da memória da menina Francisca é utilizada para se referir às crianças sem mostrar uma conexão com o grupo político Motta.

Fotografia 25 - A Cruz da Menina e o Deputado



Fonte: a partir de Lima (2007).

Os fragmentos da matéria acima revelam o discurso de Hugo Motta como interessado na luta por justiça, na não violência e cita a menina Francisca e o Parque Religioso Cruz da Menina.

"Uma menina de nome Francisca, dada por seus pais a outra família por não ter um lar e um prato de comida, chegou a Patos onde lhe tiraram a própria vida" (Hugo Motta).

"O Parque Religioso Cruz da Menina é um ponto importante na vida de todos nós. Vamos contar sua história e as boas coisas que temos" (Hugo Motta).

O deputado Hugo Motta ao destacar o parque como referência turística e religiosa, instrumentaliza o parque em seu favor.

Fotografia 26 - A criança e a esperança



Fonte: a partir de Lima (2007).

A matéria acima destaca a história da menina Francisca como um símbolo de luta, resistência e esperança. O texto faz referência a importância Parque Religioso Cruz da Menina e relaciona Hugo Motta ao seu papel de Deputado Federal.

"Quis o destino que a constante reprovação de um ato brutal do passado ecoasse no presente, em defesa da justiça e pela não violência contra crianças" (Hugo Motta).

4.4 O campo religioso e suas controvérsias: entre o silêncio, o voto e os ex-votos

No campo religioso, a causa de todas as controvérsias está relacionada ao silêncio da Igreja Católica, que durante várias décadas manteve-se distante em relação ao fenômeno Cruz da Menina, situação que só foi parcialmente alterada após a Criação do Parque Cruz da Menina em 1993.

Ao analisarmos o processo-crime, observamos no documento muitas referências dos representantes do Ministério Público e do Poder Judiciário à Capela da Menina, à Cruz da Menina, à devoção popular e à atribuição de milagres a Santa Francisca, o que constitui um aspecto no mínimo curioso e, sob certos aspectos, controverso.

O Promotor Massillon Caetano de Pontes, em sua acusação, mencionou a dimensão religiosa que o caso adquiriu:

Os crudelíssimos suplícios infligidos pelos assassinos à infeliz vítima que era frágil fisicamente, quer pelo depauperamento de seu organismo combalido pelos constantes e excessivos espancamentos, quer pela sua tenra idade que ao tempo era de oito anos, agitaram de tal forma a alma do povo desta cidade ao ponto de uma credulidade canonizá-la como santa (Processo-crime: Autos de ação penal da Cruz da Menina, 1932, p. 71).

Durante a sentença de pronúncia, a capela é mencionada como sendo "cheia de símbolos que representam os numerosos milagres obrados pela cruz da menina" (Processo-crime: Autos de ação penal da Cruz da Menina, 1932, p. 71). Esta referência em 1932, nove anos após a morte de Francisca, revela que a atribuição dos milagres começou muito cedo.

E logo lá no ponto onde foram encontrados os seus restos mortais, erigiram uma pequena capela hoje cheia de símbolos que representam os numerosos milagres obrados pela cruz da menina, como geralmente chamam aquela igreja (Processo-crime: Autos de ação penal da Cruz da Menina, 1932, p. 71).

No pronunciamento dos réus há uma passagem reveladora que mostra a comoção popular diante da "hedionda do delito", que foi o motivo da construção da capela.

E foi fala hedionda do delito e consternação popular, que no local onde foi encontrado, no mato, o cadáver da criança, já bastante estragado por aves de rapina, se erigiu uma pequena igreja, conhecida hoje pela denominação de Capela da Menina (Processo-crime: Autos de ação penal da Cruz da Menina, 1932, p. 124).

Dessa forma, os relatos contidos no Processo-crime: Autos de ação penal da Cruz da Menina (1932) não só se depuseram contra o silêncio da Igreja Católica como reafirmaram a santidade da menina Francisca junto à comunidade de devotos, como contribuíram para atrair novos fiéis e mantiveram viva a memória coletiva através das narrativas presentes no próprio processo.

O silêncio da Igreja Católica não foi rompido nem mesmo com a inauguração do Parque Religioso Cruz da Menina, em 24 de outubro de 1993.

Na fotografia abaixo podemos observar a Vice-Prefeita de Patos-PB Francisca Motta, o Bispo de Patos-PB Dom Gerardo de Andrade Ponte, o governador do Estado da Paraíba Ronaldo Cunha Lima e o Deputado Estadual Gilvan Freire.

Fotografia 27 - Inauguração do Parque Religioso Cruz da Menina



Fonte: Jornal Correio da Paraíba (1993)⁴⁵.

⁴⁵ A partir de: Jornal Correio da Paraíba, 24 de outubro de 1993.

Da parte da família Motta sempre houve esse interesse, era um pedido do povo, dos devotos a Edvaldo Motta, todo domingo as pessoas se dirigiam a capela, minha família mesmo sempre aos domingos, era sagrado mesmo irmos rezar na Cruz da Menina. A origem desse pedido para construir o parque foi o pedido do povo, e os políticos estão de olho, eles têm interesse nisso, foi o pedido do povo e a sensibilidade de Edvaldo Motta e de Ronaldo Cunha Lima (Padre Luciano Diego de Moraes, 65 anos).

"Como se não bastasse o silêncio da Igreja Católica, houve uma tentativa da Diocese em esvaziar o parque, edificando a capela de Nossa Senhora das Dores ao lado do parque para atrair os católicos" (Damião Lucena de Lima, 62 anos).

A capela de Nossa Senhora das Dores, que hoje é a igreja daquela comunidade, foi construída ali com o objetivo de tirar o povo de dentro do parque, os católicos, e levar para a igreja. Foi uma iniciativa do padre Jair com o apoio da Diocese. E ele claramente dizia isso. E por que depois aconteceu toda essa reviravolta? Porque o povo não aceitou, o povo não foi a igreja, como eles pretendiam (Damião Lucena de Lima, 62 anos).

A comunidade de devotos, ao frequentar tanto a capela de Nossa Senhora das Dores quanto a da Cruz da Menina, combinava as práticas oficiais da Igreja com a devoção popular. Essa dupla presença gerou a controvérsia; enquanto a Diocese tentava conter o culto a Francisca, os fiéis simplesmente ignoravam essa tentativa de controle.

À luz desse quadro, podemos afirmar que a raiz das controvérsias do campo religioso reside no fato de que a construção do parque surgiu a partir de interesses oriundos do campo político em torno do culto a uma santa popular, da qual a Igreja Católica se manteve distante, mesmo após o surgimento do parque e esse contexto criou uma situação difusa.

Nesse aspecto, Carneiro (2023) afirma que o Parque Religioso Cruz da Menina não é meramente um espaço de religiosidade popular, mas um *lócus* de controvérsias no campo religioso, político e da Diocese com os setores da sociedade civil.

Sobre o silêncio da Diocese de Patos-PB, o escritor Damião Lucena afirmou que:

O silêncio durou até a chegada de Dom Manuel em 2001, a alegação inicial para não aceitar a presença de padres na capela do Parque Religioso Cruz da Menina era que Francisca não é beatificada. O padre Noronha era o único que desobedecia a hierarquia ao celebrar no parque e dizia que Deus está em todo lugar (Damião Lucena de Lima, 62 anos).

Nem mesmo a decisão do Governo do Estado da Paraíba de conceder a administração do parque à Diocese em 1997 resolveu a controvérsia, mas a converteu; de uma posição de silêncio para a tentativa de "evangelização" no parque.

Não menos controversa foi a instalação da Fundação Ernani Sátiro, o Comitê Pró-Beatificação da Menina Francisca em 2007, com a participação dos representantes das seguintes entidades: Diocese de Patos, Associação de Imprensa do Sertão da Paraíba (AISP), Instituto Histórico e Geográfico de Patos (IHGP), Secretaria de Educação do Município, Grupo Independente de Análise e Ação Social (GIAASP), Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), União das Faculdades Integradas de Patos (UNIFIP), Fundação Ernani Sátiro (FUNES), Fundação Allyrio Meira Wanderley e VI Gerência de Cultura de Patos (Lima, 2015).

A criação desse comitê abria perspectivas não apenas para a beatificação da garota martirizada, como também para a sua futura santificação (canonização). Tudo por intermédio de processos levados à Cúria Romana, mais propriamente na Congregação para as Causas dos Santos (Victor, 2021, p. 183).

Por ocasião da instalação do Comitê Pró-Beatificação da Menina Francisca, Vossa Excelência, Dom Manoel dos Reis de Farias, Bispo da Diocese de Patos-PB, manifestou-se nos debates, afirmando que:

Recordando os pontos que deduzem a veracidade da história, tal evento é algo bastante forte, especialmente pelas graças alcançadas por muitas pessoas. Da minha parte estou olhando, observando, sentindo que a coisa é real. Eu penso e analiso com muita prudência e com bons olhos, não descartando a possibilidade de no futuro ser iniciado um processo com propósito de beatificação e santificação da Menina Francisca (Lima, 1993, p. 19).

Fotografia 28 - Instalação do Comitê Pró-Beatificação da Menina Francisca



Fonte: a partir de Fundação Ernani Sátiro (2009).

Na fotografia anterior, da esquerda para a direita, pode-se observar os integrantes da Comissão Pró-Beatificação da menina Francisca: Padre Fábio Abreu Lima (Pároco da Igreja Nossa Senhora de Fátima), o escritor José Motta Victor, o historiador José Romildo de Sousa e o jornalista e escritor Damião Lucena de Lima.

O processo de beatificação está paralisado, principalmente devido a resistência da igreja e a necessidade de ação do bispo para iniciá-lo formalmente. Foram discutidos e relatados milagres ocorridos, com depoimentos coletados para o processo (José Romildo de Sousa, 74 anos).

Podemos afirmar, portanto, que a criação do Comitê Pró-Beatificação da Menina Francisca é em si mesmo uma controvérsia, na medida em que põs os interesses dos devotos de Francisca e o silêncio da Diocese em evidência.

A festa de Pentecostes, realizada no Parque Religioso Cruz da Menina, constitui outra controvérsia que merece destaque. Longe de ser um evento isolado, ela integra um conjunto de atividades regulares no parque, como as missas mensais e revela um contexto permanente de negociação entre o culto

popular a Francisca e a ortodoxia católica, conforme pode ser observado no depoimento do Padre Luciano:

A festa de Pentecostes é o maior trabalho de evangelização feito no parque, que é um ponto religioso importante, de encontro, de oração, de espiritualidade. As pessoas vão lá, encontram Deus, encontram a paz, oram. Inclusive no ano santo, depois que essa decisão do bispo de fazer sempre a festa de Pentecostes lá, exatamente no ponto disso, que é um ponto importante religioso, pastoralmente precisa de um trabalho maior (Padre Luciano Diego de Moraes, 65 anos).

Fotografia 29 - Festa de Pentecostes



Fonte: acervo da pesquisa (2023).

A fotografia anterior registra a recepção dos peregrinos durante festa de Pentecostes. É possível observar também o Bispo Dom Eraldo entre os fiéis. Após a recepção, todos seguem em procissão da Igreja Nossa Senhora de Fátima até o Parque Religioso Cruz da Menina, onde é celebrada a missa.

Fotografia 30 - Festa de Pentecostes no Parque Religioso Cruz da Menina



Fonte: acervo da pesquisa (2025).

Na fotografia anterior é possível observar a missa realizada em 8 de junho de 2025, no Parque Religioso Cruz da Menina, durante a 31ª edição da Festa de Pentecostes.

Fotografia 31 - Missa no Parque Religioso Cruz da Menina



Fonte: acervo da pesquisa (2025).

A imagem anterior mostra um momento da missa no Parque Religioso Cruz da Menina. A missa é celebrada no segundo domingo de cada mês, às 17h. A celebração é realizada pelo padre da paróquia de São Francisco de Assis, do bairro Noé Trajano. A missa reúne muitos devotos de Francisca, que chegam com antecedência para rezar na capela, fazer pedidos e agradecer pelas graças alcançadas.

Vale destacar que para a Igreja Católica, a missa não é celebrada em homenagem à Francisca; trata-se de uma missa comum, mas seu nome é sempre citado com os demais defuntos nas Exéquias. "O Ritual das Exéquias pretende criar uma sintonia com a dor dos parentes e amigos do falecido" (CNBB, 2007, p. 539).

Nessa plasticidade das vivências religiosas, as práticas de devoção constituem dimensão central da expressão da fé no catolicismo e acompanham quase toda sua história, ainda que suas trajetórias, no que dizem respeito ao seu reconhecimento, sejam permeadas por recorrente ambivalência, decorrentes do tipo de relacionamento que a hierarquia católica dispensa a essas práticas, ora censurando e condenando, ora absorvendo e reconfigurando seus sentidos e práticas em conformidade com a ortodoxia teológica (Cabral; Chaves, 2024, p. 4).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo dos últimos quatro anos do doutorado, realizamos várias análises documentais, leituras e trabalhos de campo que apresentamos nesta tese. Inferimos algumas conclusões dessas investigações que apresentaremos nestas considerações finais.

O objetivo mais importante desta tese foi estudar o fenômeno religioso da Cruz da Menina em Patos-PB; explorando as dinâmicas da devoção popular e as controvérsias nos campos histórico, religioso e político.

Nesse sentido, ao longo da pesquisa, integramos a base metodológica da História Oral à praxiologia de Pierre Bourdieu para formular um esquema teórico-metodológico que nos permitisse explicar às complexidades da religiosidade popular a partir do contexto analisado.

Em termos de resultados da pesquisa, apresentamos as formas de manifestação da devoção a Santa Francisca, acompanhadas pelo repertório de controvérsias históricas, religiosas e políticas. Essa última, a principal deste estudo, nos surpreendeu e nos fez refletir sobre as implicações que seus agentes imprimem sobre o fenômeno Cruz da Menina e por extensão, à religiosidade popular.

Apontamos aqui algumas respostas que servem de exemplo do resultado da nossa pesquisa, tendo como referência o objetivo principal da pesquisa e que podem agora ser respondidas.

A primeira é de que o fenômeno Cruz da Menina transcende o campo religioso ao ser inserido no contexto cultural, a exemplo das peças de teatro, filme, literatura de cordel e incorporado ao campo político, através de seus agentes que ampliam e ressignificam o fenômeno Cruz da Menina.

Com base na análise de depoimentos orais, documentos históricos e do trabalho de campo realizado no Parque Religioso Cruz da Menina, analisamos os três campos que caracterizam esse fenômeno.

No primeiro campo, o histórico, mostramos que o fenômeno Cruz da Menina é marcado por controvérsias e interferências políticas desde o seu início.

Assim, partindo da morte da menina Francisca em 1923, até a criação do parque, um passo foi dado no sentido de apresentar às controvérsias

religiosas e políticas. A documentação, os arquivos e os depoimentos orais contribuíram para apontar as controvérsias envolvendo as diferentes versões sobre a história de Francisca, ilustrando como a memória coletiva produz e reproduz essa história nos últimos 102 anos.

Destacamos a influência do Coronelismo como pano de fundo das relações políticas dos grupos Sátyro e Olynto, especialmente antes do período que antecede a Revolução de 1930; o que nos permitiu depreender algumas questões em relação à história de Francisca, mas também as relações de poder que ajudaram a formar as bases da institucionalização da Cruz da Menina. O Coronel Miguel Sátyro mostrou-se como o aspecto chave nessa lógica, encarnando o detentor da influência política, econômica e simbólica na cidade de Patos-PB, sobretudo durante as primeiras quatro décadas do século XX.

No segundo campo, o religioso, entendemos que o fenômeno Cruz da Menina é caracterizado pelos espaços voltados para as práticas devocionais que fazem parte da estrutura do parque; particularmente a sua cobertura, visível de todos os quadrantes; expressa por sua intencionalidade arquitetônica e simbólica de centralidade e acolhimento aos visitantes.

Os rituais corporais de ajoelhar-se, tocar imagens, depositar ex-votos, acender velas, embora antigos, permanecem atuais dentro desse contexto do parque. Nesse sentido, observamos que a capela do Parque Religioso Cruz da Menina representa o *locus* privilegiado da experiência religiosa, construindo *habitus* que direcionam rituais e espelham a relação com o sagrado.

Outro exemplo são as romarias e peregrinações no parque, especialmente entre outubro e fevereiro com o encerramento da Romaria das Candeias em Juazeiro-CE, que mostram a capacidade do fenômeno Cruz da Menina de mobilizar milhares de fiéis, ultrapassando as fronteiras regionais.

A atividade de observação participante no parque durante o período das romarias e peregrinações, contribuiu para reafirmar o aspecto comunitário da devoção popular e constatar um fato novo que é o crescimento no movimento significativo de fiéis no parque, com a abertura do Santuário Deus Pai Todo Poderoso em 2025.

O trabalho de campo também nos possibilitou entender a posição da Igreja Católica, através da Diocese de Patos-PB, que mantém uma postura controversa em relação ao fenômeno Cruz da Menina. Ainda que utilize o

Parque Religioso Cruz da Menina, a Diocese não demonstra interesse em debater a beatificação de Francisca, mesmo após a criação Comitê Pró-Beatificação. Por outro lado, os devotos continuam esperançosos, pedindo graças e depositando os ex-votos.

A análise dos ex-votos nos permitiu observar que as antigas práticas votivas continuam presentes e sendo renovadas.

Nesse sentido, o fenômeno Cruz da Menina é um exemplo da força e da complexidade do catolicismo popular, apesar dos processos de secularização e modernização (Campus, 2017; Machado, 2020; Tavares, 2023).

A nossa compreensão das controvérsias como constitutivas do campo religioso, alinha-se com as perspectivas contemporâneas dos estudos de religião que enfatizam as controvérsias e o conflito como dimensões inerentes aos fenômenos religiosos (Ranquetat, 2012; Monteiro, 2012).

No contexto da nossa pesquisa, compreendemos que as práticas devocionais não são meros objetos de preservação museológica, mas expressões vivas de uma religiosidade popular que se renova constantemente através da experiência dos devotos.

O terceiro campo remete ao campo político e suas controvérsias. Nesse sentido, a escolha da teoria dos campos de Bourdieu se mostrou valiosa na análise das controvérsias existentes. O resultado indica que o fenômeno Cruz da Menina é apropriado enquanto capital simbólico pelos agentes políticos.

Observamos também que o campo político, assim com o histórico e o religioso, é um campo de manifestação da religiosidade popular na medida em que os agentes se utilizam e ressignificam o fenômeno Cruz da Menina como capital simbólico. Esses mesmos agentes servem como propagadores do fenômeno Cruz da Menina e por consequência da devoção a Santa Francisca e da religiosidade popular de forma mais ampla.

Uma das contribuições centrais desta pesquisa foi demonstrar que as controvérsias em torno do fenômeno da Cruz da Menina constituem elementos estruturantes do campo religioso, histórico e político. As controvérsias sobre Francisca, sua morte e o exame do processo-crime revelam dinâmicas históricas e políticas que atravessam todo o fenômeno.

Outra contribuição do nosso estudo foi a análise dos vários depoimentos acerca da violência sofrida por Francisca. Mostramos que os depoimentos

confirmam e negam essa violência. Também revelamos que os três júris realizados e as várias possibilidades de explicação do crime, não devem ser consideradas como uma questão a ser resolvida através da identificação de uma "verdade histórica" definitiva sobre morte de Francisca. Antes, estas narrativas concorrentes expressam diferentes posições existentes em cada campo e com diferentes interesses.

Através da análise do acórdão da Corte de Apelação de 1935, por exemplo, revelamos como as controvérsias jurídicas e políticas se entrelaçaram na construção deste fenômeno religioso. A decisão judicial, longe de encerrar as controvérsias, tornou ela mesma objeto de interpretações divergentes e disputas narrativas.

Em termos das contribuições teóricas e metodológicas, a pesquisa relacionou a História Oral com a praxiologia de Bourdieu, contribuindo para o campo de estudo das Ciências da Religião. A ênfase da História Oral na subjetividade, memória e depoimentos complementa, enquanto a praxiologia fornece as ferramentas analíticas para analisar as estruturas objetivas do campo religioso e as disposições incorporadas (*habitus*) daqueles que nele se inserem.

As reflexões críticas da Teoria dos Capitais de Bourdieu mediada pela crítica de Jacek Tittenbrun no contexto do nosso estudo, possibilitou adotar uma posição analítica com a qual compartilhamos algumas ideias de Bourdieu e suas limitações diante de estudos formulados sobre fenômenos ainda pouco estudados, como o fenômeno Cruz da Menina.

Como toda pesquisa, esta tese possui algumas limitações. A primeira refere-se ao recorte temporal e espacial. Embora tenhamos buscado compreender a trajetória histórica do fenômeno desde a década de 1920, a pesquisa empírica também se concentrou no período contemporâneo, dado o objetivo do estudo; o que inviabilizou uma análise criteriosa do campo histórico, religioso e político entre 1920 e 1993. Estudos históricos mais detalhados, com maior acesso a arquivos e documentos do período inicial do fenômeno, poderiam enriquecer a compreensão sobre as origens e a consolidação do fenômeno Cruz da Menina.

A dimensão de gênero, embora indiretamente presente em nossa análise, merece um olhar mais detalhado em pesquisas futuras. A figura de uma

menina como centro da devoção, em um contexto marcadamente patriarcal como o do sertão nordestino, levanta questões importantes sobre as representações como infância e violência e merecem um exame profundo.

Entendemos que estudos comparativos com outros fenômenos de devoção popular no Brasil e na América Latina poderiam revelar padrões e especificidades na construção social de fenômenos como a Cruz da Menina, contribuindo para uma teoria mais abrangente sobre religiosidade popular (Benjamin, 2003; Silva 2022).

A dimensão midiática e digital, especialmente o papel das redes sociais na divulgação e de certa maneira de renovação do fenômeno Cruz da Menina, constitui um campo promissor de investigação; no sentido de entender como as tecnologias de informação e comunicação (TICs) estão transformando as práticas devocionais e a construção da experiência religiosa (Habowski e Conte, 2018; Oliveira e Lima, 2021).

Pesquisas longitudinais que abordem as transformações do fenômeno religioso ao longo do tempo poderiam capturar as dinâmicas de mudança e permanência nas práticas devocionais, especialmente diante dos processos de patrimonialização, modernização e secularização (Saraiva e Bartel, 2024).

O caso do Parque Religioso Cruz da Menina demonstra como as práticas religiosas populares constituem espaços de resistência cultural, conservação da memória coletiva, construção de identidades e de produção de sentido em contextos marcados por desigualdades sociais, históricas e mudanças aceleradas, como é o caso do sertão paraibano.

Asseguramos que a devoção a Santa Francisca não é apenas uma expressão de fé, mas um fenômeno social complexo que articula dimensões históricas, religiosas e políticas. Qualquer tentativa de compreender este fenômeno exigirá uma abordagem que articule teoria e empiria, passado e presente.

Nesse aspecto, a História Oral mostra-se como um instrumento metodológico fundamental para acessar as experiências vividas dos devotos, as memórias coletivas e as narrativas que constroem o sentido do fenômeno religioso. As vozes dos entrevistados, Sr. Expedito, Sr. Pedro, a Sra. Laura, Padre Elson, Padre Luciano, Padre Valdomiro, Dr. Renato, professor Damião Lucena, Dr. Renato, entre outros, ecoam ao longo desta tese, trazendo a

riqueza da experiência concreta e a pluralidade de perspectivas sobre o fenômeno.

A Praxiologia Bourdieusiana fornece os instrumentos conceituais para analisar as estruturas objetivas do campo religioso, as disposições incorporadas dos agentes e as disputas simbólicas que caracterizam este espaço social. A articulação entre História Oral e Praxiologia, proposta e operacionalizada nesta pesquisa, demonstra sua fertilidade para os estudos de religião.

A pesquisa indica que o Parque Religioso Cruz da Menina permanece como um espaço vivo de devoção, onde milhares de romeiros anualmente renovam sua fé buscando graças junto a Santa Francisca e depositando seus ex-votos. As controvérsias persistem, as narrativas se multiplicam, as disputas continuam e é precisamente esta vitalidade de controvérsias que atestam a força social e simbólica deste fenômeno religioso.

Vale lembrar que esta tese não pretendeu encerrar as questões sobre o fenômeno da Cruz da Menina ou sobre o Parque Religioso Cruz da Menina, mas contribuir para a compreensão científica de algumas questões, respeitando sua complexidade e reconhecendo os limites de qualquer tentativa de apreensão totalizante. Este fenômeno religioso, em sua riqueza, sempre excederá as categorias analíticas que tentarem capturá-lo.

Esperamos que esta pesquisa possa servir não apenas à comunidade acadêmica, mas também aos devotos, gestores públicos e todos aqueles que se relacionam com o Parque Religioso Cruz da Menina. Desejamos que o conhecimento aqui produzido contribua para a valorização, preservação e compreensão deste patrimônio religioso e cultural.

A Cruz da Menina Francisca continua de pé e acessível de todos os quadrantes da cobertura que protege a capela; acolhendo os romeiros, peregrinos, visitantes, pesquisadores e todos que passam por lá.

Por fim, enquanto houver devotos que acreditam nas graças de Santa Francisca, este fenômeno religioso continuará vivo, renovando-se, resistindo às transformações do tempo e reafirmando a vitalidade da religiosidade popular sertaneja.

REFERÊNCIAS

- ABILDGAARD, Ana Lídia; COUTINHO, Assis Loraim Ribeiro; SOUZA, Ana Lúcia de. **Os impactos ambientais gerados pela romaria na estrada de Santa Clara a Pirapora do Bom Jesus**. 2019.
- ABRAMS, Lynn. **Oral history theory**. New York: Routledge, 2016. Edição do Kindle.
- A CRUZ da Menina. Produção: Damião Lucena de Lima. Patos-PB: Lucena Publicidades, 1993. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ltY1SS10d_Y. Acesso em: 13 dez. 2025.
- ALBERTI, Verena. Narrativas na história oral. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA 22. João Pessoa, PB. **Anais eletrônicos**. João Pessoa. ANPUH-PB, 2003. Disponível em: <https://repositorio.fgv.br/server/api/core/bitstreams/12b4cb8d-7613-400a-8dc4-d1a91ca5376e/content>. Acesso em: 29 mar. 2025.
- ALBERTI, Verena. **História oral: a experiência do CPDOC**. Rio de Janeiro: FGV, 1990.
- ALDAZÁBAL, José. **Vocabulário básico de liturgia**. São Paulo: Paulinas, 2013.
- ALMEIDA, Magdalena Maria de. **História oral e formalidades metodológicas**. 2012. Disponível em: https://www.encontro2012.historiaoral.org.br/resources/anais/3/1332442488_A_RQUIVO_ABHOHistoriaoraleformalidadesmetodologicas.pdf. Acesso em: 13 jan. 2015.
- AMADO, J. FERREIRA, Marieta de M. **Usos & abusos da história oral**. 8. edição, Rio de Janeiro: FGV. 2006.
- AMADO, Janaína. A culpa nossa de cada dia: ética e história oral. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 15, 1997.
- ANDRADE JÚNIOR, Péricles Moraes de; SILVEIRA, Emerson José Sena da; PESSOA, Silvério Leal. No caminho de uma teoria da religião em Bourdieu: as apropriações marxianas. **HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, p. 775-775, 2019.
- ANHEIER, Helmut K.; GERHARDS, Jurgen; ROMO, Frank P. Forms of capital and social structure in cultural fields: Examining Bourdieu's social topography. **American journal of sociology**, v. 100, n. 4, p. 859-903, 1995. Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Juergen-Gerhards/publication/249175576_Forms_of_Capital_and_Social_Structure_in_Cultural_Fields_Examining_Bourdieu's_Social_Topography/links/5f293056299

bf134049ee07d/Forms-of-Capital-and-Social-Structure-in-Cultural-Fields-Examining-Bourdieu's-Social-Topography.pdf. Acesso: 27 jun. 2025.

ARAÚJO, Ariadiny Cerqueira; OLIVEIRA, José Cláudio Alves de. Folkcomunicação, ex-votos e sala de milagres do Santuário de Santa Terezinha do Menino Jesus em Mata Grande-AL, Brasil. **Revista Comunicação, Cultura e Sociedade**, v. 3, n. 1, 2015. Disponível em: <https://periodicos.unemat.br/index.php/ccs/article/view/1644>. Acesso em: 16 dez. 2025.

ARAÚJO, Flávia Monteiro; ALVES, Elaine Moreira; DA CRUZ, Monalise Pinto. Algumas reflexões em torno dos conceitos de campo e de habitus na obra de Pierre Bourdieu. **Revista Eletrônica Perspectivas da Ciência e Tecnologia- ISSN: 1984-5693**, v. 1, n. 1, p. 31-40, 2009.

ARGYRIADIS, Kali. "Católicos, apostólicos y no-satánicos": Representaciones contemporáneas en México y construcciones locales (Veracruz) del culto a la Santa Muerte. **Cultura y religión**, v. 8, n. 1, p. 191-218, 2014.

ASAVEI, Maria Alina. Flawed sainthood in popular culture: Maradona's culture of commemoration in Naples. **Religions**, v. 15, n. 8, p. 981, 2024. Disponível em: <https://www.mdpi.com/2077-1444/15/8/981>. Acesso em 04 out. 2025.

BAPTISTA, Saulo de Tarso Cerqueira. Saberes e práticas na pesquisa em Ciências da Religião. In: SILVEIRA, Emerson Sena da. **Como estudar as religiões: metodologias e estratégias**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2018.

BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressões de ideia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

BENJAMIN, Roberto. Devoções populares não-canônicas na América Latina: uma proposta de pesquisa. **Revista Internacional de Folkcomunicação**, v. 1, n. 1, 2003.

BLACKWELL, Brent Adam. Devotional Politics as States of Exception: Santa Muerte's Challenge to Church and State Sovereignties. **Political theology**, v. 21, n. 7, p. 591-605, 2020.

BONAMINO, Alicia. ALVES, Alves. FRANCO, Creso. CAZELLI, Cazelli. Os efeitos das diferentes formas de capital no desempenho escolar: um estudo à luz de Bourdieu e de Coleman. **Revista Brasileira de Educação**, v. 15, n. 45, p. 487-499, 2010. Disponível em: <http://educa.fcc.org.br/pdf/rbedu/v15n45/v15n45a07.pdf>. Acesso em: 05 mai. 2025.

BOURDIEU, Pierre. **Microcosmos: Teoria dos Campos**. São Paulo: Edusp. 2025.

BOURDIEU, Pierre. **Escritos de educação**. 17. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2023.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. *In*: BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. Org. Sergio Miceli. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 16 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BOURDIEU, P. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. 11 ed. Campinas: Papirus, 2011.

BOURDIEU, Pierre. **O senso prático**. Petrópolis: Vozes, 2009.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção**: crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **Os usos sociais da ciência**: por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

BOURDIEU, P. CHAMBOREDON, J. C. PASSERON, J. C. **A profissão do sociólogo**: preliminares epistemológicas. Petrópolis: Vozes, 1999.

BOURDIEU, P. ORTIZ, R. Esboço de uma teoria da prática. *In*: BOURDIEU, P. ORTIZ, R. **Coleção grandes cientistas sociais**. São Paulo: Ática, 1994. p.46-81

BOURDIEU, Pierre. **The logic of practice**. Stanford university press, 1990.

BOURDIEU, P. The forms of capital. *In*: RICHARDSON, John G. **Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education**. New York: Greenwood Press, p. 16-29, 1986.

BOURDIEU, Pierre. **Outline of a Theory of Practice**. New York: Cambridge University Press, 1977. Available at: <https://encurtador.com.br/akULv>. Access at: 01 mai. 2025.

BRANDÃO, Z. Operando com conceitos: com e para além de Bourdieu. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 36, n. 1, p. 227-241, jan./abr. 2010. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-97022010000100003. Acesso em: 04 mai. 2025.

CABRAL, Newton Darwin de Andrade. CHAVES, José Afonso. Editorial. *in*: Dossiê Devoções na Contemporaneidade. **Paralellus**, Recife, v. 15, n. 36, jan./jun. 2024.

CABRAL, Newton Darwin de Andrade. Entre a história e as ciências da religião: questões teórico-metodológicas sobre o trabalho com depoimentos

orais. **Revista Teologia e Ciências da Religião**. Recife: Fundação Antônio dos Santos Abranches, UNICAP. p. 205-217. 2005. ISSN 1679-5393.

CAMPOS, Breno Martins; DE MELO, Benedito Sérgio Vieira. Modernidade secular e romanização: o fortalecimento do catolicismo popular no Brasil. **Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP (Descontinuada)**, v. 7, n. 1, p. 98-113, 2017.

CARNEIRO, Renato César. **O crime da rua da pedra: realidade e ficção na história de um processo Criminal**. João Pessoa: Mídia Gráfica e Editora. 2023.

CAVALCANTI, Vinícius Manrique. Bourdieu leitor de Weber: pistas para uma gênese do conceito de campo. **Revista Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE**, v. 1, n. 1, p. 26-48, 2012.

CAVALCANTI, Mariana. Sobre alguns usos emergentes da história oral nos Estados Unidos: o caso do furacão Katrina. **Estudos Históricos** (Rio de Janeiro), v. 22, p. 196-217, 2009.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da história**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. **Pierre Bourdieu e a história**. Topoi, Rio de Janeiro, v. 3, n. 4, p. 139-182, 2002.

CLAVAL, Paul. **A Geografia Cultural**. 3. ed. Florianópolis: UFSC, 2007.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). Nossa Páscoa: subsídios para a celebração da esperança. In: **PRESBITERAL**. Petrópolis: Vozes, 2007.

DAVID, Priscila. História Oral: Metodologia do Diálogo. **Patrimônio e Memória**, v. 9, n. 1, p. 157-170, 2013.

DEIROS, P. A. **O Mundo Religioso Latino-Americano**. São Paulo: Editora Vida, 2021.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. História oral e narrativa: tempo, memória e identidades. **História oral**, v. 6, 2003. p. 9-25.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. **História oral: memória, tempo identidades**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. Disponível em: https://www.encontro2012.historiaoral.org.br/resources/anais/3/1332442488_A_RQUIVO_ABHOHistoriaoraleformalidadesmetodologicas.pdf. Acesso em: 15 jan. 2025.

DELUMEAU, Jean; MELCHIOR-BONNET, Sabine. Que é um santo? In: DELUMEAU, Jean; MELCHIOR-BONNET. **De religiões e de homens**. Tradução de Nadyr de Salles Penteadó. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

DENZIN, Norman K. **The research act: A theoretical introduction to sociological methods**. Routledge, 2017. Available at: <https://www.taylorfrancis.com/books/mono/10.4324/9781315134543/research-act-norman-denzin>. Access in: 30 dez. 2025.

DIANTEILL, Erwan. Pierre Bourdieu and the sociology of religion: A central and peripheral concern. **Theory and Society**, v. 32, n. 5, p. 529-549, 2003.

DOCUMENTO DE PUEBLA TEXTO INTEGRAL. *In: Conferência Geral do episcopado Latino-Americano*, 3. 1979, Puebla de los Angeles. **Anais**. Puebla de los Angeles: CEFLAM, 1979. Disponível em: https://pjmp.org/subsidios_arquivos/cnbb/Puebla-1979-3CELAM-PORTUGUES.pdf. Acesso em: 27 dez. 2025.

ECCO, Clóvis; DE OLIVEIRA, Laura Beatriz Alves. O Campo Religioso para Pierre Bourdieu: A Sistemática do Poder e Burocracia. **Fronteiras-Revista de Teologia da Unicap**, v. 7, n. 2, p. 447-463, 2024.

FARARO, Thomas J.; BUTTS, Carter T. **Advances in generative structuralism: structured agency and multilevel dynamics**. Journal of mathematical sociology, v. 24, n. 1, p. 1-65, 1999. Available at: https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/0022250X.1999.9990228?casa_token=CBRpKcmmnUYAAAAA:eNi3VAHdbbPd7-kfpkt4GZ5tjWui7orGuVVvd2Svz2vhYO3DU-p_NobL6XhjpbLxf1H-A12cMqlzKSM. Access at: 26 abr. 2025.

FERNANDES, Flvio Sátyro. **A Cruz da Menina**. Patos: Fundação Ernani Sátyro. 2 ed. João Pessoa: A União. 1996.

FERNANDES, Flávio Sátyro. **Na rota do tempo: datas, fatos e curiosidades da história de Patos**. João Pessoa: Imprell Editora. 2003.

FERNANDES, Flávio Sátyro. **A Cruz da Menina**. Patos: Fundação Ernani Sátyro. 2 ed. João Pessoa: A União. 1996.

FRANSKOVIKY, Marcio Oliveira. Religiosidade popular e saberes tradicionais: benzimento, terapêuticas ancestrais e hibridismos no catolicismo brasileiro. **Cadernos Cajuína**, v. 10, n. 6, p. e1444-e1444, 2025. Disponível em: <https://v3.cadernoscajuina.pro.br/index.php/revista/article/view/1444>. Acesso em: 23 dez. 2025.

FREITAS, Sônia Maria de. **História oral: possibilidades e procedimentos**. Editora Humanitas, 2006.

FRISCH, Michael. **A shared authority: Essays on the craft and meaning of oral and public history**. Suny Press, 1990.

FUNDAÇÃO ERNANI SATYRO. **Menina Francisca: a santa do povo**. Série História e Povo. Patos-PB. 2009.

GAETA, Maria Aparecida J. V. "Santos" que não são santos: estudos sobre a religiosidade popular brasileira. **Mimesis**, Bauru, v. 20, n. 1, p. 57-76, 1999.

GARCIA, M. M. A. O campo das produções simbólicas e o campo científico em Bourdieu. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, n. 97, p. 64-72, 1996.

GARCIA, Emilson Ferreira; NASCIMENTO, Robéria Nádia Araújo. Roteiro de fé e devoção: a mística católica do Parque Religioso Cruz da Menina. **LÍBERO**, n. 40, p. 90-102, 2018.

Graziano, F. *Cultures of Devotion: Folk Saints of Spanish America*. 2007.

GRUSENDORF, Stephen. Bourdieu's field, capital, and *habitus* in religion. **Journal of Sociology and Christianity**, v. 6, n. 1, 2016.

GUIMARÃES, Renata Mourão; SANTCLAIR, Dllubia; DA SILVA, Kleber Aparecido. O construto praxiologia em e para a linguística aplicada crítica: uma releitura freireana. **Humanidades & Inovação**, v. 10, n. 15, p. 43-56, 2023.

HABOWSKI, Adilson Cristiano; CONTE, Elaine. Os desafios da evangelização com as novas tecnologias digitais. **Revista Pistis & Praxis**, v. 10, n. 3, 2018.

HEALE, Roberta; FORBES, Dorothy. Understanding triangulation in research. **Evidence-based nursing**, v. 16, n. 4, p. 98-98, 2013. Available at: <https://ebn.bmj.com/content/16/4/98.short>. Access at: 30 dez. 2025.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; SOLANA, Maite. **La religión, hilo de memoria**. Barcelona: Editorial Herder, 2005. Disponível em: https://www.academia.edu/117487719/La_religió_n_hilo_de_la_memoria_Danièle_Hervieu_Léger_PDF. Acesso em 11 ago. 2025.

HESSE-BIBER, Sharlene Nagy; LEAVY, Patricia L. **The Practice of Qualitative Research**. California: SAGE Publications, 2011a.

HURTADO, José Luis Jiménez; PARRA, Jaime Alberto Carmona. Campo Religioso. Investigaciones basadas en la teoría de la religión de Pierre Bourdieu. **Hallazgos**, v. 22, n. 43, p. 137-165, 2025.

IVANOVA, T. Veneration of Popular Saints as a Cultural Practice in the Search for Justice in Latin America. *Observatory of Culture*. 22(1): p. 34-43 2025. Disponível em: <https://observatoria.rsl.ru/jour/article/view/1728>. Acesso em: 12 jan. 2026.

JANOWSKI, Daniele Andrea. A teoria de Pierre Bourdieu: *Habitus*, campo social e capital cultural. In: **VIII Jornadas de Sociología de la UNLP** (La Plata, 2014). 2014. Disponível em: https://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/49914/Documento_completo.pdf?sequence=1. Acesso em: 07 mai. 2025.

JURKEVICS, Vera Irene. **Os santos da igreja e os santos do povo:** devoções e manifestações de religiosidade popular. Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2004. Disponível em: <http://www.poshistoria.ufpr.br/documentos/2004/Veraluciajurkevics.pdf>. Acesso: 11 nov, de 2024.

KARNAL, L. FERNANDES, Luiz Estevam de O. Introdução: entrando na luz perpétua. In: KARNAL, L. F. **Santos fortes: raízes do sagrado no Brasil**. Rio de Janeiro: Anfiteatro, 2017. p. 11-27.

LAFFORGUE, Martín. **Bourdieu para Principiantes**. Buenos Aires. Era NAciente. 2011. Edición Kindle.

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

LEAL, Victor Nunes. **Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil**. 7. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

LEAVY, Patricia. **Oral history: Understanding qualitative research**. Oxford University Press, 2011. Edição do Kindle.

LEITÃO, Moacir. **Patos, fotos & fatos urbanos e históricos de Patos**. Patos: Gráfica Visão, 2003.

LEITE, Ygor Ricarte de Assis; SOUZA, Sabrina Fernandes de; SILVA FILHO, Odilon Luiz da. Turismo religioso no sertão da Paraíba: um estudo sobre o município de Patos-PB. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA (ANPUH), 2019. Anais [...]. 2019.

LIMA, Damião Lucena. **Patos de todos os tempos: a capital do sertão da Paraíba**. 2. ed. João Pessoa: JB editora, 2022.

LIMA, Damião Lucena. **Patos de todos os tempos: a capital do sertão da Paraíba**. João Pessoa: A União. 2015.

LIMA, Damião Lucena. **Patos em revista**. 2. ed. Revisada e ampliada. 2011.

LIMA, Damião Lucena. **A Crua da Menina em quadrinhos**. Patos-PB. 2008.

LIMA, Damião Lucena. SOUTO, Alex. **A Crua da Menina em quadrinhos**. Patos-PB. 2007.

LIMA, Damião Lucena. Patos em revista. **Revista Histórica**, 2005.

LIMA, Damião Lucena. A Cruz da Menina. **Revista Histórica**, 2003.

LIMA, Damião Lucena. Patos de Nossa Senhora da Guia. 2.ed. **Revista Histórica**, 2002.

LIMA, Damião Lucena. **A Cruz da Menina**. Gráfica JB. 1993.

LINHARES, Marcus Vinicius Almeida. **A “Cruz da Menina” de Pombal - PB: a importância do patrimônio imaterial através dos rituais e das demais manifestações de fé**. 2023. Monografia (Licenciatura em História), Universidade Federal de Campina Grande, Cajazeiras, 2023.

LIZARDO, Omar. The cognitive origins of Bourdieu's habitus. **Journal for the theory of social behaviour**, v. 34, n. 4, p. 375-401, 2004.

MACHADO, José Henrique Rodrigues. **Devoção e fé nas folias em Morrinhos/GO: resistência na tradição do catolicismo popular**. Universidade Estadual de Goiás (Brazil), 2020.

MARTÍNEZ, Ana Teresa. Introducción. Religión y creencias en el trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. **P. Bourdieu, La eficacia simbólica. Religión y política**, p. 9-40, 2009.

MEDEIROS, Wandecy. **Folha Patoense**. Patos, p. 6, ago. 2005

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de história oral**. 5 ed. São Paulo: Loyola, 2005.

MENEZES, Rosiane Siqueira de et al. **Entre promessas e peregrinações: cotidiano de fé na romaria ao Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida**. Revista Práxis, v. 17, n. 32, 2025.

MICELI, Sergio. Bourdieu e a renovação da sociologia contemporânea da cultura. **Tempo social**, v. 15, p. 63-79, 2003.

MONTAGNER, Miguel Ângelo. **Trajetórias e biografias: notas para uma análise bourdieusiana**. Sociologias, p. 240-264, 2007.

MONTEIRO, J. M. **10 lições sobre Bourdieu**. Petrópolis: Vozes, 2018.

MURIEL, Nadia Mosquera. “San Juan Does Not Look like Us”: Popular Catholicism and Blackness in Venezuela. **Transforming Anthropology**, v. 32, n. 1, p. 14-26, 2024. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/730091>. Acesso em: 09 set. 2025

MONTEIRO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. **Religião & Sociedade**, v. 32, p. 167-183, 2012.

NÓBREGA, Elisa Mariana de Medeiros. **Retalhos de um corpo santo: a construção histórica da Cruz da Menina (1923-1995)**. Dissertação de Mestrado. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2000.

NÓBREGA, Evandro. A cruz da menina: a lenda e os fatos sobre a Cruz da Menina. **Jornal O Norte**, João Pessoa-PB, edição. 21.01.1973.

NÓBREGA, J. C. M. História do direito paraibano: o processo criminal da "Cruz da Menina". **REVISTA COOPEX**. v. 2, p. 1-24, 2010.

NERIS, Wheriston Silva. **Bourdieu e a religião**: aportes para (re) discussão do conceito de campo religioso. dez. 2014.

OLIVEIRA, Christian Dennys Monteiro de. *et al.* Reinventing Northeastern Religious Tourism in Brazil during the COVID-19 Pandemic. **Open Journal of Social Sciences**, v. 9, n. 7, p. 92-117, 2021.

OLIVEIRA, Luiz Henrique de Araujo. **Com dois a devoção se vê, com três a fé se tece**: o culto de Maria Polenta na Curitiba pós 1959. 2025. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2025.

OLIVEIRA, J.C.A. de. **Salas de milagres, museus e hibridismos**: os ex-votos como medium folkcomunicação. *In*: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 33., 2010, Caxias do Sul-RS. São Paulo: Intercom, 2010. p. 1-15. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2010/resumos/R5-0106-1.pdf>. Acesso em: 26 dez. 2025.

OLIVEIRA, Pedro A de. Ribeiro. A ambivalência política da religião popular. **Revista eclesiástica brasileira**, v. 54, n. 214, p. 413-426, 1994.

OLIVEIRA, Simone Geralda de. **Três “santas do povo”**: um estudo antropológico sobre santificações populares em Minas Gerais. 2008. 245f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2008. Disponível em: <http://www.repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/5644/1/simonegeraldadeoliveira.pdf>. Acesso em: 23 dez. 2025.

ORAL HISTORY ASSOCIATION. **Oral history**: Defined. 2025. Available at: : <https://www.oralhistory.org/about/do-oral-history/>. Access at: 13 nov. 2024,

ORAL HISTORY PROJECT SUPPORT. **Guide to Oral History Interviews and Qualitative Fieldwork**: Types of Interviews. On line. 2024. Available at: <https://libguides.usu.edu/oralhistoryguide/interviewtypes>. Access at: 08 dez. 2024.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **As formas do silêncio**: no movimento dos sentidos. 6. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

ORTIZ, R. Introdução: A procura de uma sociologia da prática. *In*: ORTIZ, R. (Org.). **A sociologia de Pierre Bourdieu**. São Paulo: Editora Ática, 1993, n. 39, p. 7-36. Coleção Grandes Cientistas Sociais.

PARKER. Gumucio, Cristián A Religiosidade Urbana—Impacto da Urbanização na Religião numa Sociedade Subdesenvolvida. **Revista eclesiástica brasileira** 53.210 (1993): 283-300.

PASSOS, Mauro. História Oral: travessias e articulações - a mobilidade de fronteiras (Associação Brasileira de História Oral - 30 anos de Poiésis). **História Oral**, v. 27, n. 2, p. 21-35, 2024. Disponível em: <https://www.revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/1476>. Acesso em: 17 dez. 2025.

PEREIRA, Lara Rodrigues; CARDOSO, Jaqueline Henrique. Comitês de ética: regulamentando a história oral? **Tempos Históricos**, v. 17, n. 2, p. 68-82, 2013. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6798473>. Acesso em: 15 abr. 2015.

PETERS, Gabriel. Pierre Bourdieu (1930-2002). In: TELLES, S. S. OLIVEIRA, S. L. **Os Sociólogos: de Auguste Comte a Gilles Lipovetsky**. Petrópolis: Vozes. Rio de Janeiro: Editora PUC. 2018. p.188-215.

PETERSON, Janine Larmon. **Suspect Saints and Holy Heretics: Disputed Sanctity and Communal Identity in Late Medieval Italy**. Cornell University Press, 2019.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Revista estudos históricos**, v. 5, n. 10, p. 200-215, 1992. Disponível em: https://www.hugoribeiro.com.br/biblioteca-digital/Pollak-memoria_e_identidade_social.pdf. Acesso em: 15 mar. 2025.

PONZO, Jenny et al. Ex votos: Rememoration, remediation and relocation. **Annali di studi religiosi**, p. 89-108, 2022. Available at: https://iris.unito.it/bitstream/2318/1882726/1/5_Ex_Votos_Rememoration_Remediation_and_Relocation.pdf. Access at: 20. dez. 2025.

PORTELLI, Alessandro. História Oral e Poder. In: SANATANA, Antonia Neide Costa. FERREIRA, Diocleide Lima. SILVEIRA, Edvanir Maia da. **Espaço, cultura e memória: integrando visões da cidade**. Fortaleza: EdUECE, 2016. p. 130-146.

PORTELLI, Alessandro et al. O que faz a história oral diferente. **Projeto História: Revista do Programa de estudos pós-graduados de História**, v. 14, 1997a.

PORTELLI, Alessandro. Forma e significado na história oral: a pesquisa como um experimento em igualdade. Tradução de Maria Therezinha Janine Ribeiro. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**. v.14, p. 7-39, fev. 1997b.

PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na história oral. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 15, 1997c.

PROCESSO-CRIME. “**Autos de ação penal da Cruz da Menina**”, 1932. Juiz de Direito da Comarca de Patos-PB: Escam Calasans.

RABELO FILHO, J. V. Narrativas orais e textos escritos: desafios e possibilidades para a escrita da história de Sobral em tempos de regime autoritário. In: SANTANA, Antonia Neide Costa; FERREIRA, Diocleide Lima; SILVEIRA, Edvanir Maia da. (Org.). **Espaço, cultura e memória: integrando visões da cidade**. 1ed.Fortaleza: EdUECE, 2016, v. 1, p. 1-246.

RANQUETAT JÚNIOR, Cesar Alberto. **Laicidade à brasileira: um estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos**. 2012.

RIES, Julien. **A ciência das religiões: história, historiografia, problemas e método**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2019.

SÁ, Marco Antonio Fontes de. Religiosidade popular e catolicismo popular: sinônimos brasileiros. **Reflexão**, v. 50, 2025.

SAEZ, Oscar Calavia. **Fantasma falados: mitos e mortos no campo religioso brasileiro**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1996.

SAINT MARTIN, Monique de. A noção de campo em Pierre Bourdieu. **Revista Brasileira de Sociologia-RBS**, v. 10, n. 26, 2022. Disponível em: <https://rbs.gd.etc.br/index.php/rbs/article/view/910>. Acesso em: 29 mai. 2025

SANTO DOMINGO – CONCLUSÕES. **IV CONFERÊNCIA DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO: NOVA EVANGELIZAÇÃO, PROMOÇÃO HUMANA E CULTURA CRISTÃ**. 7ª Edição Tradução oficial da CNBB. 1992. p. 1-230.

SANTOS, João Everton da Cruz. **Frei Damião de Bozzano: o conselheiro tridentino no catolicismo popular do Nordeste brasileiro do século XX**. 2023. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2023.

SANTOS, Rodrigo Cunha. A Cruz de Francisca: uma criação cênica que entrecruza pesquisa, extensão e ensino. In: **ENCONTRO NACIONAL DE PROFESSORES DE ARTE DOS INSTITUTOS FEDERAIS**, 2024. Anais [...]. Palmas: IFTO, 2024. Disponível em: <https://www.even3.com.br/anais/viiienpaif/>. Acesso em: 30 nov. 2025.

SANTHIAGO, Ricardo. Da fonte oral à história oral: debates sobre legitimidade. **SAECULUM, Revista de História**, v. 18, 2008.

SARAIVA, Clara; BARTEL, Bruno Ferraz. **Apresentação do dossiê “Entre a tradição e a inovação”**: tensões e negociações entre as categorias religião, secular e patrimônio em contextos lusófonos. 2024.

SILVA, Amanda Tamires dos Santos. **Traducenar: o percurso tradutório e interpretativo teatral para Libras no âmbito educacional**. 2025. Dissertação (Mestrado em Estudos da Tradução) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2025.

SILVA, Sylvana Marques da *et al.* Catolicismo devocional e o espaço da fé no contexto pandêmico: fluidez e limites do festejo de São Bernardo do Maranhão. in: **Interfaces entre arqueologia e geografia**. Editora Científica Digital, 2024. p. 160-183.

SILVA, Renê Augusto Vilela. da Piedade Popular na América Latina: Um Panorama de Medellín ao Papa Francisco. **Revista da APG**, v. 2, n. 1, p. 117-135, 2022.

SILVA, Karine Monteiro da. Produção científica sobre catolicismo popular no Brasil: um estudo bibliométrico (1987–2019). **Research, Society and Development**, v. 10, n. 14, 2021.

SILVA, Sandra Célia Coelho Gomes da; DWORAK, Krzysztof. MULHER E PERPETUAÇÃO DA TRADIÇÃO DA ROMARIA DE BOM JESUS DA LAPA: RELEITURAS DO CONTEXTO. **Revista Caminhos-Revista de Ciências da Religião**, v. 19, n. 3, p. 562-575, 2021.

SILVA, Dorgival Ferreira da. **Cangaço sofrimentos, crimes e lutas no sertão nordestino (1920-1930)**. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso em História: licenciatura) Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes. Maceió, 2020. Disponível em: <https://www.repositorio.ufal.br/handle/123456789/7956>. Acesso: em: 27 out. 2025.

SILVA, Raylinn Barros da. Breve discussão sobre o “nascimento” dos santos populares no Brasil: estudo de alguns casos. *Revista Espaço Acadêmico*, 2014. 13(155), 96-105. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/22745>. Acesso em: 02 set. 2024.

SIRINO, Jean François de Figueiredo et al. **Trabalho e Fé: a cruz da menina e o patrimônio cultural voltado ao turismo religioso na cidade de Patos 1993 a 2010**. 2012.

SMITH, Graham. **Historical insights-focus on research: Oral history**. History at the HEA, 2010.

SOUSA, José Romildo de. **Nossa Senhora da Guia: Excelsa padroeira de Patos-PB**. Cenários da Evolução Católica da 1ª Ermida aos 60 anos da Diocese. Patos-PB: UNIFIP. 2019.

SOUSA, José Romildo de. **Menina Francisca: a santa do povo**. Fundação Ernani Sátiro. Patos-PB. 2009.

SOUSA, José Romildo de. **À procura do tempo perdido: um olhar saudosista sobre Patos**. Patos-PB. Edição comemorativa ao centenário de Patos. Patos-PB: Gráfica JUB. 2003.

SOUZA, Sabrina Fernandes de. **Tradição de fé: uma história da “Cruz da Menina” em Pombal - PB (2006-2010).** 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História). Universidade Federal de Campina Grande, Cajazeiras, 2019.

STECKEL, Sita. Historicizing the religious field: adapting theories of the religious field for the study of medieval and Early Modern Europe. **Church History and Religious Culture**, v. 99, n. 3-4, p. 331-370, 2019. Disponível em: https://brill.com/view/journals/chrc/99/3-4/article-p331_2.xml. Acesso 11 nov 2025.

SUAREZ, Hugo José. Religiosidad popular. 50 años de una reflexión compleja. **Rev. Teol. CABA**, v. 62, n. 146, p. 11-32, abr. 2025. Disponible en: https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2683-73072025000100011&lng=es&nrm=iso. Accedido em 20 dic. 2025.

SUTO, Cleuma Sueli Santos et al. Análise de dados em pesquisa qualitativa: aspectos relacionados a triangulação de resultados. **Revista Enfermagem Contemporânea**, v. 10, n. 2, p. 241-251, 2021. Disponível em: <https://www5.bahiana.edu.br/index.php/enfermagem/article/view/3863>. Acesso em 30 dez. 2025.

TAVARES, Jorge Alberto Vieira. **Secularização e resistência no Vale do Cotinguiba: o caso dos penitentes de Laranjeiras-SE.** 2023.

TITTENBRUN, Jacek. **Pierre Bourdieu's Theory of Multiple Capitals: A Critique.** Mickiewicz University. 2018. Available at: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3101351. Access at: 12 abr. 2025.

TELLES, Sarah S.; OLIVEIRA, Solange L. **Os sociólogos: de Auguste Comte a Gilles Lipovetsky.** Rio de Janeiro: Editora PUC, 2018.

THIRY-CHERQUES, H. R. Pierre Bourdieu: a teoria na prática. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, v. 40, n. 1, p. 27-55, jan./fev. 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0034-76122006000100003>. Acesso em: 5 mai. 2025.

THOMAS, V. **Pushing on in Defense of Qualitative Research: A Book Review of Patricia Leavy's Oral History.** The Qualitative Report. (2022). Available at: <https://doi.org/10.46743/2160-3715/2022.6064>. Access at: 03 jan. 2025.

THOMPSON, Paul. História oral e contemporaneidade. **História oral**, v. 5, Dossiê Identidade e região, 2002. Disponível em: <https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/47>. Acesso em: 16 set. 2024.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**: história oral. São Paulo: Paz e Terra. 3. ed. 2002.

THOMSON, Alistair; FRISCH, Michael; HAMILTON, Paula. Os debates sobre memória e história: alguns aspectos internacionais. **Usos e abusos da história oral**, v. 4, 2006.

VAUCHEZ, André. Santidade. *In*: **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987, v 12.

VIANA, Ivontonio Gomes. Uma santa e seu processo de santificação: Fragmentos de um estudo acerca do imaginário religioso do fenômeno d'a Cruz da Menina – Patos (PB). *In*: **Revista Antropológicas**. Ano V, v. 11. Série Imaginário, Recife, 2000.

VICTOR, José Mota. **A Cruz da Menina**. v 1, Patos: A União, 2021.

VICTOR, José Mota. **A Cruz da Menina**. *In*: VICTOR, José Mota. Teatro e poesia. João Pessoa: A União, 2018. v. 1. p. 11-47.

VICTOR, José Mota. **A Cruz da Menina**. 3. ed. Rio de Janeiro: Câmara Brasileira de Jovens Escritores, 2009.

VICTOR, José Mota. **A Cruz da Menina**. *In*: Universidade de São Paulo. Instituto de Psicologia. Laboratório de Estudos da Criança. São de Paulo. 2000. p. 19-20.

VICTOR, José Mota. **A Cruz da Menina**. 2. ed. Patos: Gráfica Santo Antônio. 1998.

VICTOR, José Mota. **A Cruz da Menina**. *In*: BRASIL, MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA. TEATRO UNIVERSITÁRIO. Rio de Janeiro. 1982. p. 126-148.

VON MISES, Ludwig. **Ação humana**: um tratado de economia. Axia, 2025.

WACQUANT, Loïc. Lendo o “capital” de Bourdieu. *in*: WACQUANT, Loïc. **Pierre Bourdieu**: a teoria da prática e a construção da sociologia em Portugal. Porto: Afrontamento, 2007. p. 295-312.

WACQUANT, Loïc. BOURDIEU, Pierre. **An invitation to reflexive sociology**. Cambridge: Polity, 1992.

ZADYKOWICZ, Tadeusz. **Between Realism and Idealization**. Contemporary Controversies Surrounding the Ways of Fulfilling the Didactic Functions of Images of Saints from a Theological and Moral Perspective. **Verbum Vitae**, v. 41, n. 2, p. 255-269, 2023.