

***O espaço da morte na tradição oral:
o caso da Cruz da Rufina
no sul do Ceará***

Cícero Joaquim dos Santos *

Resumo: A pesquisa apresenta reflexões sobre os significados que recobrem o espaço da morte trágica da Rufina a partir da tradição oral. O padecimento ocorreu por volta dos fins do século XIX e início do século XX no município de Porteiras, sul do Ceará. O estudo toma a História oral como metodologia. O lugar da triste morte passou a ser compreendido popularmente como um espaço sagrado. No contorno da Cruz que foi erguida sobre ele surgiram diversas práticas devotivas e ritos fúnebres, bem como um cemitério de crianças. Como um elemento ancorador de memórias, o culto ao espaço da morte estabelece o vínculo com o passado e o elo entre o mundo dos vivos e dos mortos.

Palavras-chave: Espaço, Morte Trágica, Tradição Oral, Devoção Popular.

Résumé: L'étude donne un aperçu des significations qui couvrent l'espace de la mort tragique de Rufina de la tradition orale. Le mal a eu lieu vers la fin du XIXe et du début du XXe siècle dans la municipalité de Porteiras, au sud de Ceará. L'étude considère l'histoire orale comme méthode. La place de la triste mort vint à être populairement comprise comme un espace sacré. Dans l'analyse de la croix érigée sur elle il y avait plusieurs pratiques de dévotion et de rites funéraires, ainsi qu'un cimetière pour les enfants. Comme un élément d'ancrage de souvenirs, le culte de l'espace de la mort par le lien avec le passé et le lien entre les vivants et les morts.

Mots clés: Espace, Tragic Death, Oral Tradition, la dévotion populaire.

* Mestre em História e Culturas – UECE. Este trabalho é uma adaptação de um fragmento da dissertação de mestrado intitulada *No Entremeio dos Mundos: tessituras da morte da Rufina na tradição oral*, desenvolvida sob a orientação do Prof. Dr. Gisafran Nazareno Mota Jucá. A pesquisa foi financiada pela Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico – FUNCAP.

Há uma memória religiosa feita de tradições que remontam a acontecimentos geralmente muito distantes no passado, e que aconteceram em lugares determinados. Ora, seria muito difícil evocar o acontecimento se não imaginássemos o lugar que conhecemos geralmente não porque o vimos, mas porque sabemos que existe, que poderíamos vê-lo, e que em todo o caso, sua existência está garantida através de testemunhas. (Halbwachs, 1990, p.157).

Condizendo com o escrito de Maurice Halbwachs, há espaços que são tidos como referências simbólicas de acontecimentos que, por marcarem um momento da vida social de uma comunidade, são revestidos de significados, fazendo rememorar o ocorrido. Nesse contexto, no mesmo momento em que são rememorados, são também (re)significados. Lembremos que são suportes das tradições orais, pois contribuem para sua permanência enquanto uma referência material, transcendendo o passar dos tempos e das gerações (Cruikshank, 2006, p.162).

No entanto, possuem também o simbolismo da transcendência do físico para o imaginado. Desse modo, imerso no valor simbólico, as tradições orais nos levam a ponderar sobre os sentidos atribuídos socialmente às espacialidades. Assim sendo, não apenas a materialidade física, mas também o subjetivo, o encantado, possui relevância. Nesses casos, o espaço evoca e ajuda a compreender o passado.

Consoante Cruikshank, “Os acontecimentos estão vinculados a lugares e as pessoas utilizam localizações no espaço para falar de eventos ocorridos ao longo do tempo” (Cruikshank, 2006, p.157). Nessa perspectiva, a tradição oral vincula a história ao lugar, mas também possibilita problematizar a noção do que seja um lugar para os narradores. Nesse momento procuramos compreender a importância simbólica do espaço da morte a partir da tradição oral do padecimento da Rufina, personagem do imaginário religioso do município de Porteiras, no Cariri cearense.¹

Nas narrativas orais dos devotos, a morte aludida obtém a compreensão de um evento terrível, lamentável, marcado pela falta de piedade e compaixão. Rufina teria sido violentada, assassinada a facadas e esquartejada. O crime correspondia a punição física sobre o corpo adúltero, pecador da mulher que, por possuir um relacionamento amoroso com um abastado senhor de engenho, fora vítima da fúria da esposa traída, que mandara assassiná-la (Santos, 2006, p.16). Portanto, percebemos a categorização da Rufina enquanto uma mulher que padeceu de grande sofrimento na hora da morte.

¹ A criação do distrito de Porteiras data de 9 de agosto de 1858, no termo da vila de Jardim. Sua emancipação política ocorreu em 1889, desmembrada do antigo município de Santo Antônio do Jardim. Ver na *Ata de Instalação da Câmara da Vila de Porteiras*. Acervo Arquivo Público do Estado do Ceará (APEC). Porteiras fica localizada acerca de 425 km de Fortaleza (em linha reta). Possui fronteiras com os municípios de Jardim, Missão Velha, Brejo Santo e Jati.

Nesse cenário, a Cruz da Rufina, monumento fúnebre erguido no espaço do padecimento, ocorrido por volta dos fins do século XIX e início do século XX, tornou-se um objeto de devoção popular, e o espaço da morte um esteio de práticas religiosas (Santos, 2006, p.15).

Na tradição oral, alguns narradores afirmaram que o local sobre o qual teria acontecido o crime era uma trilha, na qual transitavam a cavalo viajantes que outrora se dirigiam entre as regiões cearenses e circunvizinhas, visto que o lugar da Cruz fica localizado nas proximidades das fronteiras do Ceará com o Estado do Pernambuco. O lugar era caracterizado, ainda, como uma mata fechada, a qual foi representada nas memórias como uma “mata virgem e bruta”. A trilha cortava o ambiente. A narrativa de Cícero Malaquias é bastante reveladora:

O povo conta. Os mais velhos contam. Diz que era uma muié que ia viajano e um caba enganou. Aí acharo ela morta, foi acharo ela lá [lugar da morte] era só mata. Tinha uma estrada que descia aí pro Brejo antigamente, uma estrada que saia por aqui. O povo só andava por aculá de a cavalo. Era só mata. Aí butaro essa cruz.²

Naquele contexto, o local não era habitado, o que fortalecia nas memórias dos narradores, seus mistérios. Embora freqüentado por caçadores, o ambiente foi caracterizado como um lugar onde os indivíduos que por ele transitassem estavam sujeitos aos perigos da natureza selvagem, como de animais silvestres e, principalmente, dos homens que “faziam o mal”, em especial às mulheres, como demonstra Maria Anita:

Lá tem uma estrada que se chama estrada velha. Lá na Cruz da Rufina era uma estrada velha que passava assim, da Sibirina. A Sibirina era o nome do carrasco da mata. Aí nessa cruz da Rufina, nessa estrada velha, dentro desse carrasco, mata, que nem aquelas estradas de cima da serra, passava [homens] bom e mal. (...) Mataro de faca. Aí deixaro estiradinha no chão. Aí veio outro pessoal, caçador, aí achou. Aí o nome dessa cruz da Rufina vem daí.³

A construção desse entendimento sobre o lugar é visível nas variadas narrativas. Algumas delas não refletem somente o contexto da morte da Rufina, mas também o período de infância dos devotos. Nessas rememorações, o perigo para chegarem ao local da Santa Cruz foi enfatizado, sendo narrado principalmente por mulheres. Vejamos as memórias de Agda Maria que, quando interrogada sobre o espaço da morte, abordou ao mesmo tempo as

² Narrativa de Cícero Malaquias. 49 anos. Agricultor. Entrevista realizada em maio de 2005.

³ Narrativa de Maria Anita de Lima Martins. 64 anos. Professora. Entrevista realizada em jul. de 2007.

visitas à Santa Cruz em seu contexto juvenil, por volta das décadas de 30 e 40 do século passado, e a ameaça que representava transitá-lo:

Num tinha nada, num tinha casa de jeito nenhum, era mata virgem lá. O povo tinha medo de andar. Andava assim os vaqueiros. Acho que quem achou, num sei se quem achou foi os vaqueiros, quem achou ela morta e interrou, porque só andava gente capiendo gado. É longe. Era muito fechada lá, tinha até onça. Era muito fechado, tinha só a vareteira que ia direto pra cruz. Era tudo mata, tudo fechado. A gente tinha até medo até de ir lá. A gente só andava de muita gente.⁴

Na narrativa, o sentimento do medo emerge para demonstrar os perigos e mistérios que permeavam a “mata fechada” e o mal que poderia acontecer a qualquer momento. Por outro lado, nas narrativas processadas por alguns homens da região, o sentido do medo não aparece. O que podemos perceber é a construção da imagem do caçador, que andando pela mata, ou “carrasco bruto”, como alguns dizem, teria encontrado o corpo da vítima. Todavia, isso não nega a possibilidade dos temores destes, construídos a partir das incertezas do lugar permeado de enigmas (Santos, 2009, p.59).

Por isso compreendemos a construção, na tradição oral, de um lugar profano, onde o “mal” poderia acontecer a qualquer momento. Portanto, antes da morte da personagem, ele foi identificado como perigoso e obscuro. Nesse momento, vale lembrar a importância dada pelos narradores para com o lugar em que objetivavam morrer e serem sepultados.

De acordo com João José Reis, a construção do cotidiano da morte no Brasil de outrora, estava vínculo a crença na continuidade da existência em outro lugar. Logo, era compreendida como uma passagem para o além. Assim sendo, o momento da morte era recoberto por ritos e simbologias produzidas para proteger e aliviar a passagens da alma para o celeste (Reis, 1997, p. 96). Nesse sentido, as questões tocantes a morte e ao sobrenatural, o tempo e espaço adequados para o padecimento, bem como os ritos de expulsão da alma da terra e de incorporação no paraíso assumiam relevância nos pensares e no cotidiano mortuário. Portanto, a morte representava um acontecimento social (Reis, 1997, 104).

Nesse cenário, o espaço do sepultamento também possuía importantes significados. O registro do folclorista Câmara Cascudo revela o precioso e altaneiro valor que lhe era atribuído: “O direito ao túmulo era o primeiro e o mais sagrado dos direitos, o mais essencial” (Cascudo, 2002, p.24). Nessa perspectiva, na cultura funérea a simbologia do espaço recalcava qualquer outra possibilidade de se desfazer do corpo. O correto era inumá-lo

⁴ Narrativa de Maria Agda da Conceição. 79 anos. Dona de casa. Entrevista realizada em jul. de 2007.

na terra certa. Simbolicamente, na tradição cristã no Brasil, até meados do século XIX, o morto era sepultado em igrejas e capelas, o que anunciava o desejo de descansar em solo sagrado (Reis, 1991, p.186). No Ceará esse costume não foi diferente e no Cariri ele adentrou, em alguns casos, o século XX (Riedl, 2002, p.88).⁵

No tocante ao lugar da inumação em Porteiras, as narrativas orais não o indicam na Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição. No entanto, não negamos a possibilidade da ocorrência na antiga casa de oração, durante a segunda metade do século XIX. Inaugurada por volta de janeiro de 1857, pelo líder religioso José Rangel, o espaço criou ânimo para a elevação da capela no mesmo lugar, sob a invocação de Nossa Senhora da Conceição (Pinheiro, 1950, p.154).

Naquele contexto, segunda metade do século XIX, o povoado recebeu por duas vezes as pregações do Pe. Ibiapina. Conforme o registro *Missão das Bananneiras no ano de 1863*, narrativa escrita pelos seus missionários seguidores quando de sua passagem em 1864, ele organizou em regime de mutirão, durante os 18 dias de sua permanência, o prosseguimento da elevação da capela e também um reservatório de água. Além disso, erigiu o cemitério com seu cruzeiro, considerado na época de grande necessidade. Sua segunda missão em Porteiras ocorreu em 1868 (Hoornaert, 2006, p.106).

A referida capela foi demolida por volta de 1928 e em 1931 foi iniciado o trabalho de construção da atual Igreja no mesmo local, porém com a frente inversa, concluída em 1936 também por regime de mutirão. No que concerne ao cemitério, ressaltamos que, como o Pe. Ibiapina ganhara fama de santo no Nordeste, em decorrência de sua atuação missionária e dos supostos milagres operados em vida, podemos inferir que o cemitério erguido na sua passagem foi recoberto também pela auréa sagrada, sendo desejado após o momento da morte, pois era o local indicado, a partir de então, para os sujeitos que partissem da vida terrena. Tornou-se, processualmente, a cidade sagrada dos mortos, destinada a acolher seus corpos. Na tradição oral dos porteirenses, existia nesse espaço uma pequena capela que acolhia os padecidos do lugar. No seu interior, eram sepultados corpos em caixões. No

⁵ Um fato muito curioso sobre o antigo costume de sepultamento em capelas pôde ser observado em 2007 no centro de Porteiras. Naquele ano, Sebastiana Moura Rosendo, de 96 anos, solicitou aos familiares que seu sepultamento ocorresse na interior da capela que construiu nas proximidades de sua residência. Dedicada a Nossa Senhora Aparecida, porém chamada popularmente de Capela do Pe. Cícero por amparar a imagem do santo popular, a casa de oração construída em homenagem a cura alcançada e que foi concluída em 1974 recebeu seu corpo no dia 27 de julho de 2007. O funeral foi acompanhado por um elevado número de pessoas, no centro da cidade. No túmulo, a vista dos visitantes, foi colocado um jarro de flores e na parede um quadro com a imagem da finada, além de um pequeno informativo que conta os fatos narrados.

contorno externo, eram depositados os defuntos cortejados em redes. De toda forma, a busca pelo sagrado fazia-se presente nos ritos de inumação.⁶

O corpo abandonado sem enterro adequado e ainda a sepultura em outras terras profanas, ao lado de animais, era uma incomensurável desvalia que fazia sofrer a alma do morto inumado e principalmente a consciência dos vivos no tocante ao perigo da perdição. Nesses casos, eram necessárias muitas rezas para aliviar seu sofrer e salvá-la, ajudando-a a transpor o estado da alma sofredora, contribuindo para a integração no outro mundo (Reis, 1997, p.98).

Nas narrativas orais, vemos Rufina falecer em um lugar sem representatividade para os sujeitos sociais da época e tampouco para si. Dessa maneira, o lugar da morte e da inumação despertava a sensibilidade dos devotos enquanto uma área que não possuía elos simbólicos com o sagrado. Era, portanto, um lugar de tormento, não desejado pelos vivos.

Seguindo a tradição cristã, no local em que fora encontrada foi erguida uma Cruz, que na crença popular carecia das orações dos vivos para o alívio celestial, pois “a salvação e o destino depois da morte, na tradição sertaneja, não constituem um problema pessoal e privado de quem morre. Constituem uma preocupação e um dever social dos vivos” (Martins, 1983, p.263).

Consoante Riedl, em sua pesquisa sobre os retratos da morte no Cariri do século XX, há capelas e cruzeiros nas variadas localidades da região, entre caminhos e estradas do interior, que se tornaram objeto de devoção popular sobre os quais são depositados ex-votos dos mais diversos. Comumente, assim como no caso da Rufina, esses lugares de devoção fazem lembrar a memória de outrem que morreu tragicamente, sendo compreendidos popularmente como espaços propícios para a intermediação entre o mundo dos vivos e dos mortos (Riedl,2002,p.98). Portanto, o espaço da morte da Rufina foi categorizado socialmente como divino, transcendente.

Por conseguinte, este local tornou-se diferenciado, possuindo na tradição oral o sentido do sagrado. “Ali tem o milagre, mas no local que houve o acidente. Ali foi um acidente grave”. Disse-nos Antônio Baião, de 70 anos, em um dos momentos nos quais, diante de amigos e vizinhos, idosos, adultos e crianças, na sombra de uma árvore no espaço rural de Porteiras, narrava a história da morte da Rufina. E como nas tradições orais o espaço desperta lembranças de acontecimentos distantes no tempo, reais ou imaginários, como o

⁶ Ver em Notificações de Valor Histórico. Acervo Paróquia de Nossa Senhora da Conceição (PNSC), em Porteiras - CE. Ainda na segunda metade do século XX, a referida capela do cemitério era visitada nos dias de finados, nos quais eram realizadas orações em favor dos padecidos, ver no Livro de Tombo da Paróquia de Porteiras, p. 6. Acervo PNSC.

acidente grave citado, ele desperta a compreensão e atualização do passado, nesse caso no que tange ao martírio da Rufina. Desse modo, o espaço possibilitava o despertar das sensibilidades e memórias singulares (Santos, 2009, p.62).

Nesse sentido, os narradores identificavam o lugar e revelavam sua existência sagrada a partir da morte da personagem. Nas narrativas vemos uma mudança das percepções sobre ele, de um obscurismo às práticas devocionais amiúdes.

A partir de então, compreendemos sua relação com as discussões apresentadas por Michel de Certeau. Para o referido historiador, o lugar é uma configuração instantânea de posições. Por sua vez, os espaços são os lugares praticados, marcados pela efemeridade de comportamentos e práticas diversas. Desse modo, o espaço é representativo por ser praticado (Certeau, 2007, p.201-202). Logo, o local da morte estudada possui, inicialmente, representações de um lugar de percursos e, após o evento, de um espaço religioso, no qual as práticas de devoção e os ritos fúnebres assumiram sua dinâmica.

Nesse sentido, para sua concretização, além das experiências religiosas já abordadas, como a revelação do corpo martirizado, a morte sofrida e a ausência dos ritos fúnebres, outro fator contribuiu significativamente para sua fundação: as narrativas orais sobre o espaço. Como percebemos nas narrativas já citadas, os devotos indicaram os percursos para adentrarem ao espaço, suas características físicas e os objetos que o circundavam. Na construção processual do espaço religioso, as narrativas orais sobre ele transmitidas entre as diferentes gerações recobriam-no de elos simbólicos, reafirmando seus poderes extraordinários, pois, na medida em que se falava da morte da Rufina indicavam-lhe o local em que seu corpo fora encontrado. Logo, a Santa Cruz da Rufina era apresentada na tessitura narrada como um ponto de demarcação, uma referência espacial.

A narrativa de Cícero Malaquias ilustra esses pensares. Ele representou o espaço como um ponto de demarcação das memórias. Vejamos sua narrativa, tecida em sua residência, nas proximidades da Cruz da Rufina, quando fez referência ao contexto de sua infância:

Oxe quando eu tinha cinco anos eu já via essa Cruz lá em baixo. Oxe eu vinha do Simão [vila localizada na Chapada do Araripe], pequeno mais minhas tias e já existia ela lá embaixo. Vinha mais minhas tias do Simão e já via ela lá embaixo. Quando eu morava no Simão que eu era pequeno.⁷

⁷ Narrativa de Cícero Malaquias. 49 anos. Agricultor. Entrevista realizada em maio de 2005.

Nesse sentido, a articulação entre as variadas narrativas anteriores é enlaçada na perspectiva do tempo presente, o momento em que eram entoadas e projetadas para o tempo passado, às circunstâncias da infância, o que legitima as ações efetivas e funda espaços imaginados. Portanto, as narrativas descritivas podem ser entendidas como “um ato culturalmente criador”, fundador, também da referida espacialidade (Certeau, 2007, p.200). Logo, a morte da Rufina fundou um espaço diferenciado na medida em que, no cotidiano social, era rememorada entre os narradores.

Porém, estaremos limitando significativamente o alcance das narrativas se reduzirmos nossa interpretação da cruz apenas enquanto referência espacial. Acreditamos que as palavras do narrador vão muito além. No entanto, não estamos negando o inestimável valor da fundação a partir das narrativas. O que inferimos é que, como se trata de uma experiência religiosa, a tessitura das práticas e o imaginário social que lhe corresponde são extremamente permeados por sentimentalidades profundas dos devotos. De acordo com Régis Lopes Ramos, os significados presentes no simbolismo da cruz são largos e profundos, produzindo as diversas possibilidades de vivência religiosa (Ramos, 2006, p.13).

O espaço torna possível a comunicação com o transcendente. No caso dos devotos narradores, com a alma da Rufina, visto que, como relatava Cascudo, “os devotos das almas são singularmente protegidos por elas (...). Se podem interceder por seus fiéis, mesmo em estado penitencial no purgatório, também intervirão na terra, defendendo-lhes vida e fama” (Cascudo, 2002, p.386).

Isso se torna visível quando analisamos as narrativas orais e também quando direcionamos nosso olhar para a cultura material que a representa e demonstra os diversos milagres obtidos pelos devotos: os ex-votos deixados em sua volta. Na Cruz eram depositadas imagens e estátuas de santos produzidas de gesso e madeira, além de quadros e retratos. Também eram colocados ex-votos que representavam partes do corpo humano, como cabeças, braços e pernas dos mesmos materiais citados, acrescentados os confeccionados em tecido. Bonecas de plásticos e fotografias eram somadas. Além disso, sacolas plásticas com produtos agrícolas, como é o caso do milho e feijão, e ramos verdes eram ofertados. Essa conjuntura fortalecia a fé dos devotos quando visitavam o espaço religioso (Santos, 2009, p.65).

No espaço também foi erguido um nicho de pedra, madeira e palha de árvores, identificado nas memórias como uma pequena capela ou uma casinha que amparava a cruz e acolhia os variados ex-votos nele depositados e as inúmeras velas acesas quando das passagens e visitas dos devotos. Além disso, em sua volta também foram deixadas pequenas

cruzes que simbolizavam o sepultamento de crianças filhas dos devotos e moradores das regiões circunvizinhas. Vejamos a narrativa:

Nascia morto, nascia morto e ia enterrado lá. Se juntava, do jeito que ia pro cemitério, ia um monte de gente. Os homens cantano e a mulher com o caixão na cabeça e cantano, tudim. Quando chegava lá, os outros já tinham ido na frente, cavava a covinha e enterrava. E todo dia de finados o povo ia acender velas lá. Num era só daqui que era enterrada lá não, vinha de lá, vinha de lá, vinha de lá [aponta com as mãos para diferentes localidades]. Do Senharol, do Muquém, do Simão, daqui do Caracuí, de todo canto. Toda criança que nascia morto só ia enterrado lá na Cruz da Rufina.⁸

Nessa perspectiva, que evidencia a relação do espaço com os ritos fúnebres de outrora, o folclorista Oswald Barroso já evidenciava, durante suas passagens descritivas ao longo do território cearense, em direção à cidade de Juazeiro do Norte entre os anos de 1975, a 1983, a existência de cemitérios clandestinos espalhados pelo Sertão cearense. Nele, pôde observar experiências fúnebres semelhantes às existentes na Cruz da Rufina no concernente ao sepultamento de anjinhos. Da mesma forma, eram sepultados em cruzes e túmulos que marcaram a morte de outrem de forma trágica, violenta. De igual modo, a espacialidade era recoberta pelo sentido religioso que marcou a morte ali sofrida e o corpo também penado, sozinho, jogado ao abandono. (Barroso, 1989, p.105).

Nesse direcionamento, Oswald Barroso registrou, em Crateús, os detalhes que recobriam o cemitério do Alto da Favela, local de inumação de anjinhos que ganhou essa função após a morte de Simão Vieira, judiado fisicamente e padecido de sede. Do mesmo modo, o cemitério dos revoltosos foi recoberto de simbologias, enlaces de práticas fúnebres e devocionais às suas almas. Este marcou o ponto de partida do mundo terreno dos membros da Coluna Prestes quando de sua passagem pela localidade em 1926, na qual ocorreu um sangrento conflito que marcou presença nas memórias e em registros escritos (Barroso, 1989, p.105-106).

A representatividade imaginária sobre a Cruz da Rufina pode, também, ser percebido nas narrativas a partir das percepções dos devotos sobre as manifestações da natureza, como é o caso da ocorrência ou falta de chuvas quando estabelecem uma comparação entre o espaço da morte da Rufina e as demais regiões circunvizinhas. Também as narrativas orais elucidam o florescimento da vegetação que circunda a espacialidade.

⁸ Narrativa de X. Y. 64 anos. Entrevista realizada em jul. de 2007. Nesse momento optamos por não revelar a identidade da narradora para livrá-la de possíveis sanções penais.

Para alguns narradores, o espaço da Cruz nunca sofreu com as secas que assolavam o Ceará de outrora. Na tradição oral, principalmente nas narrativas dos moradores que habitam as regiões próximas há muito tempo, o espaço da cruz possuía privilégio. Nele nunca faltaram precipitações, ao mesmo tempo em que nos demais locais as secas castigavam, o que na visão dos narradores demonstrava a certeza do sagrado, ou seja, sua posição privilegiada entre os mundos terreno e celeste. Antônio Baião, em maio de 2005, assim narrou quando afirmou a legitimidade das experiências milagrosas:

Aí vêm esses milagres. Eu nunca vi uma pessoa fazer uma promessa pra num ser válido. (...) Tinha mais outra vantagem. Eu nasci e me criei aqui nessa região. Quando o povo acreditava bem, todas as diferenças de inverno que houve, mas no trecho da cruz ali dava legume, dava milho, pense! Podia falhar onde falhar, mas no trecho da Rufina, dava milho. No trecho da Rufina tirava feijão. Pode perguntar ao seu Pedro aqui ele tinha roça lá. Oxente eu sei da história todinha, eu tenho é 70 anos. (...) Quando o pessoal acreditava bem (silêncio), nunca passou de seca de tudo, sempre naquela região ali, é o trecho da cruz, no meio do carrasco, dava legume ali. Aí existe o milagre.⁹

Nas memórias citadas vemos claramente a diferenciação espacial que os fiéis estabeleceram. E o simbolismo fúnebre predomina como um elemento marcante, no qual o narrador legitima sua fala e demonstra com segurança a veracidade dos poderes sacros da Santa Cruz e, por conseguinte, do espaço do corpo padecido. Nesse momento, percebemos na narrativa que a representação construída sobre o mesmo está intimamente relacionada às atividades agrícolas dos atores sociais, que centravam suas práticas nas áreas que circundavam a Santa Cruz. Portanto, no imaginário social, o corpo da Rufina fertilizou as espacialidades próximas (Santos, 2009, p.67).

Porém, devemos ampliar nossos olhares para uma segunda questão, imersa na fertilização do solo. Consoante a tradição oral de outrora, registrada por Irineu Pinheiro, narrativas lendárias condizentes aos lugares de morte trágica no Cariri enfatizavam a experiência do mato verde, nascendo e recobrando o lugar do padecimento.

Nas noites de luar, ou no clarão do fogo aceso, Pinheiro ouviu contar a narrativa de duas crianças que foram enterradas vivas pela madrasta, crescendo no espaço um bonito e verde capinzal. Em um certo dia, um trabalhador foi cortá-lo a mando do pai das crianças inumadas. Ao capinar, teria ouvido vozes sussurrando os versos: “Capineiro de meu pai /Não me corte pelos cabelos /Que minha mãe penteou /Minha madrasta enterrou” (Pinheiro, 1950,

⁹ Narrativa de Antônio José da Silva. 70 anos. Agricultor. Entrevista realizada em maio de 2005.

p.44). Seguindo a narratividade, o homem assombrado contou ao pai o som meloso que denunciava o crime da madrasta. Correram até o lugar e cavaram o capinzal, encontrando os corpos das vítimas desaparecidas que ressurgiram. A narrativa foi finalizada com a punição da malvada que tentara assassinar as enteadas.

Logo, o entendimento da fertilidade do solo no espaço do martírio está vinculado na tradição a uma interferência da alma da vítima no mundo dos vivos, o que denotava uma mensagem do além, anunciando a todos que algo de muito grave ali acontecera. Esse compor o sagrado no espaço a partir do corpo violado, inumado, contribuía para a formação da piedade popular para com os casos de morte violenta na região. De igual modo, na tradição popular, a mensagem materializada na terra que fazia brotar sinais do além condizia com o desejo de punição para os responsáveis.

No concernente às mensagens do além, o imaginário social sobre o espaço também é enfatizado nas narrativas apontando para outros elementos, como é o caso de uma luz encantada e irradiante que durante algumas noites atraía rapidamente a atenção dos caçadores, aspecto que reforçava os mistérios do sagrado. “E também lá, os caçador que ia caçar peba dizia que lá aparecia uma luz. Pois eles diziam que lá aparecia uma luz.” Disse Antônia Rosa.¹⁰

Nesse contexto, o registro poético do folclorista Juvenal Galeno é bastante revelador dos sentidos que recobrem essa experiência. Em *Lendas e Canções Populares*, ele registrou manifestações diversas presentes no cotidiano interiorano do século XIX, inclusive no território cearense. Na passagem *A Cruz do Vale*, fez alusão à experiência de morte trágica nas estradas do interior, aludindo aos elementos sobrenaturais que rememoram o fato ocorrido, referindo-se às cruzes, em especial durante a escuridão das noites:

Dêse esse dia, alta noite,
Quando geme a viração,
No vale se escuta um brando,
Um brando de compaixão.

E depois o som das armas,
De fera luta o remor,
Da vingança irados gritos,
Da morte logo o estendor.

O que ali então se passa,
Quem pode presenciar?
Três vultos brancos... dois homens,
Formosa dona a expirar...

¹⁰ Antônia Rosa de Lima. 42 anos. Professora. Intervenção realizada na entrevista com João Baião, em set. 2004.

Três vultos que representam
Sem descanso a cena atroz,
Um deles brandando – infame!
Naquela luta feroz.

Té que o galo bate as asas,
E cante terceira vez...
Todos logo desaparecem...
De repente ... todos três ...
(Galeno, 1978, p.226-227).

Herança da tradição oral, os versos revelam o entendimento popular que permeava o sentido dos vivos quando atribuídos a luz misteriosa que planava sobre o túmulo. Esta era mais um indício de que uma morte cruelíssima ocorrera ali. O clarão assumia, portanto, o entendimento de um anúncio do outro mundo. Essa experiência revela, na medida em que aponta os elementos do assombroso martírio, um indicativo de dor e tortura. Era uma manifestação das almas no mundo terreno, o que comprovava a peculiaridade do espaço e seu caráter sobrenatural: um marco diferenciado entre as espacialidades. Dessa maneira, a morte trágica também é fundadora da presença dos elementos sobrenaturais na terra.

Nesse entendimento, Irineu Pinheiro também já havia registrado no Cariri narrativas semelhantes de vozes altas que faziam arrepiar os transeuntes nas estradas rurais. De igual modo, enfatiza as luzes sublimes e levemente azuladas que plainavam sobre lugares de morte violenta, “o diamante” na visão dos narradores. Estas representavam, para os sertanejos, a própria alma do infeliz padecido barbaramente, que carecia de oração e piedade dos vivos (Pinheiro, 1950, p.98).

Isso nos acena que sobre o espaço da morte eram reveladas experiências que condiziam, também, com as vontades da alma padecida. De igual modo, ela poderia se manifestar, intervindo de alguma forma no espaço ou nos ares que lhe recobriam. Nesse contexto, as almas serenas e livres de tormento, as Santas almas benditas, como foi categorizada a Rufina, não intervinham no mundo para assombrar ou provocar desassossego.

Conforme destaca Cascudo, as espacialidades interioranas do Brasil, por serem marcadas pela distância entre as moradas e por travessias escuras e dispersas, eram propícias, no cenário sobrenatural, para as intervenções das almas para junto aos vivos. Nesse sentido, na tradição popular, “um clarão brusco, inesperado, rápido, ou simples impressão luminosa, fosfenos, é um aviso das almas amigas, aconselhando evitar o que se está pensando fazer” (Cascudo, 2002, p.400).

Dessa forma, no entendimento popular, a alma da Rufina manifestara-se no espaço enviando mensagens aos devotos. E como apenas os caçadores que percorriam os espaços que a circundavam durante as noites afirmaram tal existência alumiante, era possível ser um aviso para que não marcassem de sangue de animal o espaço já caracterizado pelo seu sangue derramado e pelos corpos de anjinhos ali sepultados, dispersando-os. E, principalmente, o anúncio do desejo das orações em sua intenção, fortalecendo, portanto, as sensibilidades devotivas.

Pelo que foi apresentado sobre a referência ao espaço da morte, devemos ainda elucidar o elo estabelecido entre o cotidiano dos devotos e a materialidade do espaço: o sentido de permanência e continuidade da experiência religiosa. Ao adentrar o espaço de devoção, como denota Halbwachs, o religioso encontra um estado de espírito do qual seus antecessores já compartilhavam. Desse modo, reconstrói também, além de uma comunidade visível, pensamentos e lembranças comuns. Assim, os religiosos sentem a necessidade de se apoiar sobre uma materialidade, um objeto e/ou espaço como forma de manutenção das tradições, mesmo que as práticas e saberes se renovem sobre ele. Portanto, é na matéria e sobre um espaço religioso que os devotos asseguram seu equilíbrio e reconstroem seus pensares, no despertar das sensibilidades devotivas (Halbwachs, 1990, p.155-156).

Portanto, a morte da Rufina, além de fundar uma materialidade sagrada indicada pelo seu corpo inumado e referenciada na Santa Cruz que ganhou seu nome, estabeleceu também um ponto de comunicação entre os devotos e sua alma, bem como o equilíbrio e a continuidade da tradição e das crenças tocante a morte e ao cenário sobrenatural. Assim sendo, além de ser um marco do padecimento, o espaço tornou-se também um monumento religioso herdado da tradição do outro tempo, místico e fundador da experiência narrada entre muitas vozes.

Imbricado nas vozes dos narradores, o silêncio também se fez presente na tradição oral da morte. Isso parece se contrapor às variadas narrativas elucidadas anteriormente. Apesar disso, não estamos suscitando-o apenas em alguns momentos, quando tomou a cena das narrativas, mas principalmente o silenciamento desencadeado no cotidiano em decorrência da mudança da Cruz da Rufina, evento ocorrido por volta de 2002. Se em outrora o barulho dos sons na Cruz permeava o cotidiano dos devotos, na contemporaneidade, após a transposição, o silêncio demonstrou as conseqüências da mudança ocorrida. Nesse caso, vale problematizá-lo, visto que, quando provocado, também é revelador da complexidade da tradição oral.

Segundo os devotos, não se ouve mais os ecos do passado distante e das vozes suaves e berrantes que de longe anunciavam as experiências miraculosas da alma da Rufina.

Os barulhos dos fogos que antes eram atirados ao céu já não são despertados nas memórias constantemente como antes e tampouco vividos assiduamente nas praticas cotidianas. Tudo mudou. “Agora acabou-se, mais todo domingo, todo mundo aqui escutava os fogos de lá. Era, vinha gente de longe. E todo domingo era fogo. Sortava lá. Depois que mudaro a cruz é difícil a gente vê uma pessoa sortano fogos”, afirmou Maria de Elói.¹¹

Nessa contextura, o silêncio projeta-nos para a compreensão da noção de agressão ao sagrado, à alma da Rufina e da Santa Cruz, que reiterava os significados ancorados na espacialidade e no objeto sagrado. Entre as vozes dos devotos, a Santa Cruz foi arrancada sem pudor. Arrancar, nessa textura, denuncia o sentido de forçar o rompimento e a quebra de uma revelação sagrada e uma experiência religiosa, processada pelos ancestrais dos narradores, portanto, esteios do passado religioso e da continuidade do vivido no presente. Por conseguinte, a agressão envolve também a desvalorização da memória e da tradição.

Segundo os narradores, a alma da Rufina também anunciou, por meio da intervenção no mundo dos vivos, seu descontentamento perante tal atitude. Conforme uma devota narradora, que nesse momento optamos por não revelar sua identidade, a alma da Rufina estabeleceu uma punição para quem provocou a retirada da Cruz:

É poderosa, é poderosa sim [Cruz da Rufina]. O povo nunca desprezaro ela não. Quando foi um tempo (...) sei que chegaram lá, uma pessoa com raiva, e fez meio mundo de bagunça: derrubou a cruz, ficou roçando ao redor, derrubou as coisas que tinha tudim. Espatifou tudo e fez aquele destroço, lá mesmo num sabe. Pra você vê o tanto que era o poder dela. Aí ele ficou. Depois que fez aquelas coisas tudim de errado. Depois que desmanchou aquilo ali tudo. Quando chegou em casa achou o menino com a perna quebrada. Pra você vê, ele não era pra ter feito aquilo ali não. Pra você vê o tanto que é o poder da Cruz da Rufina. Quando ele chegou em casa, aí achou a mãe tão perturbada com o filho que levou uma queda e quebrou uma perna. Foi uma coisa assim.

Tal percepção narrada nos fez lembrar que, na continuidade da tradição popular, o sagrado, bem como as almas dos mortos, pode se manifestar no mundo dos vivos não apenas para proteger e amparar, mas também para assombrar e castigar (Cascudo, 2002, p.372). Nesse entendimento, a punição ao grave erro da mudança da cruz e destruição dos antigos artefatos erguidos em sua volta, como os ex-votos e as pequenas cruzes dos anjinhos inumados, designa o castigo divino e um ensinamento social.

¹¹ Narrativa de Maria Francisca da Cruz. 67 anos. Agricultora. Entrevista realizada em set. de 2004.

Nesse contexto, os devotos narradores expressaram termos que revelam suas percepções da mudança. Além da perspectiva do erro já abordada, a idéia de “dismantelo”, inversão e diferença foram elucidadas. Na tradição oral do Cariri cearense, a noção de dismantelo designa a compreensão de desordem e frustração. De igual modo, a noção de inversão indica que algo foi transformado, estando oposto ao que representava antigamente. Ainda nesse entendimento, a diferença revela os olhares relativos para o antes e depois dos fatos: do tempo que era bom. O ciclo da temporalidade sagrada fora rompido.

Conforme Antônio Baião, a capela da Rufina não foi (re)erguida devido a transposição da Cruz. No seu entendimento, erguer o monumento religioso em um “lugar inverso”, que não possui simbologia com a morte ocorrida em outrora, não possui validade. Assim sendo, só teria legitimidade se fosse construída onde encontrava-se alardeada, pois fora lá que a experiência foi revelada. Da mesma forma, somente neste espaço o corpo e a alma da Rufina continuavam no aguardo da devoção.

Então, é o seguinte: essas causas que já vem acontecendo, de pessoas que morre e fica milagroso, só quer a obra ser feita ali no local onde foi acontecido a causa. É onde merece ser feita porque pra desviar pra outro canto, já num tem mais. (silêncio). A causa que num é feita é por isso. É porque tá inverso, de verso e inversa.¹²

De igual modo, outros narradores reiteraram o entendimento de que a alma de quem padece de forma trágica deseja seu monumento apenas no local em que fora sucumbida. Em suas crenças, transportá-la não possui simbologia. Logo, o mundo dos mortos também fora afligido.

De acordo com Santos, concorreram para essa (des)construção o entendimento do abandono do espaço. Como vimos anteriormente, o corpo da Rufina foi tratado com intenso desdém na morte, abandonado em meio à mata fechada, jogado a própria sorte através do intento trágico. Com a retirada da Cruz da espacialidade, sua alma voltara a sofrer (Santos, 2009, p.200). Desse modo, no entendimento popular, pela segunda vez foi relegada.

Porém, nas narrativas dos devotos, a compreensão do desprezo e descaso não se restringe apenas ao túmulo da Rufina, o que por si só já seria uma grande desventura. Denota ainda o desamparo dos anjinhos sepultados em seu contorno. Assim sendo, seus corpos e suas almas passaram a reclamar a ausência do símbolo cristão, estando, portanto, propícios para as

¹² Narrativa de Antônio José da Silva. 70 anos. Ex-agricultor. Entrevista realizada em maio de 2005.

danações do “mal”, que atentam e cercam o mundo dos vivos. A profundidade da sensibilidade emanou na voz da devota Maria de Éloi:

O local dela foi onde fizeram o cruzeiro, onde o povo fazia as promessas e onde as crianças eram enterradas. O local dela é lá. (...) Eu sinto a fé. Eu sinto a fé, por causa que eu alcancei, e muita gente. Muita gente de longe fazia promessa e era válido. Foi errado ter mudado. Foi errado. E os povos até deixaram de vir mais por causa que ela num tá no canto dela. E lá tem os pagão e a gente ficou com desgosto, porque ficou lá sem a cruz.¹³

Conforme os devotos narradores, a cruz deve retornar para seu antigo espaço: o marco da morte da personagem. Como vislumbrou Cascudo em seus registros sobre o culto às espacialidades de quem morrera tragicamente, o lugar revela uma “reminiscência do altar rústico”, marcando o espaço religioso onde houve uma aliança, um compromisso: o elo entre os dois mundos (Cascudo, 2002, p.56).

Em contraposição, notamos que o rompimento da aliança impulsionou a perda do referencial religioso e mortuário, e, em sua decorrência, o despertar do sentimento de desamparo espiritual dos devotos. A idéia de que tudo mudou tomou as vozes e as expressões de suas faces. A partir de então, os cortejos religiosos, como o pagamento de promessas, foram indicados a partir de sua ausência, ou seja, do silêncio disperso na região.

Notadamente, no cotidiano dos narradores mais antigos passou a ser processada a descrença atribuída ao outro lugar, pois na cultura fúnebre e devocional dos devotos a relação entre a Santa Cruz e o túmulo da Rufina é indissociável. Os devotos que seguiam a tradição da devoção afirmaram o desvalor do lugar de fácil acesso para o qual a cruz foi levada.

¹³ Narrativa de Maria Francisca da Cruz. 67 anos. Agricultora. Entrevista realizada em set. de 2004.

Não há simbologia devocional onde não há o corpo do morto inumado, ou seja, a revelação sagrada, por isso “ela não tá no canto dela” e conseqüentemente tudo mudou:

Muita gente ficou sintido com a mudança dela porque todo mundo queria ela lá, porque foi aonde ela teve aquele sofrimento. Foi lá. Hoje num tem mais aquele pé de pau, não tem mais, tudo mudou, aquele canto. Mas foi onde ela teve todo aquele sofrimento, foi ali naquele canto, que lá mesmo fizeram a Cruz.¹⁴

Era no meio da mata e agora mudou pra estrada. Acho que é porque queimaram um tempo muito pasto lá. Soltaram fogos e pegou fogo. Queimou até as telhas da casinha e tudo. Aí mudou. (silêncio). Eu acho que o certo é ser no lugar que era antes. Porque eu acho que se uma pessoa morre aqui, você num vai colocar uma cruz lá. É onde ela morreu.¹⁵

Entretanto, nessa trilha discursiva, devemos elucidar que a perda da fé não se fez presente na percepção da morte da personagem sofrida. O antigo espaço em que fora sepultada continua recoberto, nas narrativas dos devotos, do sentido do sagrado revelado na constante afirmação da necessidade do retorno da Cruz. Sua alma continua sendo entendida como bendita, intercessora, como também o objeto sagrado. Como afirmou Maria Anita, “Pra onde ela for, ela é Cruz da Rufina!”. A disparidade apresentada está materializada, portanto, no novo espaço da Cruz, “porque depois que butou lá, tá assim meio desacreditado”, afirmou Cosma Milagre.

Essa conjuntura revela ainda que não apenas sobre o espaço foi disperso o encanto do sagrado. De igual modo, o entendimento do tempo passou a representar outra referência, visto que consonante aos ritos fúnebres de outrora, “à marcação do espaço, equivalia à marcação do tempo” (Reis, 1991, p.205).

¹⁴ Narrativa de Maria de Jesus dos Santos. 62 anos. Agricultora. Entrevista realizada em maio de 2005.

¹⁵ Narrativa de Expedita Milagre de Araujo. 59 anos. Funcionária pública. Entrevista realizada em out. de 2005.

Nas vozes dos narradores emanou uma outra temporalidade revelada:

Com a Rufina, pessoas com enfermidades grandes: com tumor na cabeça, com a vista quase cego, alejado, de toda maneira tinha peça lá. Agora, quando o tempo mudou, porque o tempo tá mudado, num é aquele tempo que eu era jovem, que eu era criança. Hoje o tempo tá mudado. O tempo não, o povo. O coração do pessoal mudou, num acredita mais em nada. Só na leitura. O que o homem sabe, o que ele aprende. Aí eu vou e pergunto aos homens que estuda: qual de vocês que tem uma atitude de saber o que o meu Padim Ciço Romão Batista sabia? Dizer lá em São Paulo e daqui ele apontar ? O Camões e Salomão tinha as experiências da natureza. Quem é de vocês? Num tem um que sabe.¹⁶

Nesse sentido, a transposição da Cruz, além de dissipar a simbologia religiosa do espaço, denotou ainda a (re)significação do tempo vivido, temporalidade esta apresentada pela falta de benevolência, fé na Santa Cruz da Rufina e (des)crença nas narrativas dos antepassados, visto que, caso contrário, o ato indesejado da mudança não teria ocorrido. Como elucida o narrador, a nova temporalidade privilegia o saber escrito em detrimento do oral. Assim sendo, o “tempo da leitura” substituiu o tempo do contar, dos saberes retratados entre as muitas vozes, agora relegadas ao passado, pois, em seu entendimento, a “leitura” rompe com o encanto das experiências miraculosas dos personagens marcados na memória social, herdadas da tradição oral. Portanto, as expressões narradas revelam o desencantamento do vivido.

Seguindo essa concepção, os narradores abordaram constantemente expressões que fazem sentido quando atribuídas ao passado encantado, antes da mudança da Cruz. O sentido do “antigamente” revela não uma experiência alhures, distante do vivido, mas quando era envolvida por uma força que, ao mesmo tempo em que emanavam as sensibilidades religiosas da devoção, despertava também a evocação ao passado. “De primeiro”, como muitos narraram, a experiência era outra, marcada pelo fascínio da tradição herdada e praticada no cerne do cotidiano. Essa textura revelava “quando o povo acreditava bem”. Tudo isso nos leva a ponderar sobre um outro elemento intrínseco na tradição oral: o mecanismo do esquecimento (Alberti, 2005, p.20).

Decerto, o esquecer está inerente na tradição oral, na mesma proporção que a improvisação do que é narrado, no exato momento em que o narrador é indagado ou simplesmente é despertado a narrar. No entanto, não estamos aludindo-o no tocante aos detalhes no enredo do narrador ou mesmo o intrincável esquecimento em virtude da idade já avançada. Aqui, projetamos a reflexão para a profundidade elucidada pelo perigo do

¹⁶ Narrativa de Antônio José da Silva. 70 anos. Agricultor. Entrevista realizada em set. de 2004. [grifo nosso].

esquecimento de uma tradição, entendida como parte vital da vida dos seus portadores, como vislumbramento do viver: o modo de ser no mundo.

Num primeiro momento, já principiamos o entendimento da perda do simbólico como fator promovedor da (des)crença popular, e assim, conseqüentemente, também do esquecer. Resta-nos agora compreender um segundo fator emergido nas narrativas: o uso diário da tradição, ou seja, sua praticidade na vida social. Como afirmou João Baião, “o povo tão esqueceno mais. Aqui, qualquer domingo o pessoal ia rezar terço lá. Agora ninguém vê falar mais não. Tirou de lá, o povo perdero a crença”.¹⁷

Nesse contexto, como não mais existe a grandeza do valor no espaço, sobre ele aos poucos foram deixando de ocorrer os tradicionais rituais processados desde a morte da personagem. Assim, no antigo espaço religioso, o desuso da tradição, no âmago das redes de relações estabelecidas entre os devotos, renegou-a as práticas sociais antes presentes. Em outras palavras, a ausência das manifestações do corpo e da voz em rituais coletivos, que possuíam valores significativos e que eram utilizadas no cotidiano social com frequência, passou a corresponder a ameaça para a continuidade da experiência social. Desse modo, recaímos no (des)fecho do silêncio.

Seguindo esse raciocínio, o silêncio é provocador do esquecimento. Na tradição oral estudada, percebemos que, como já não há uma força que fazia rememorar, possibilitando a manutenção dos rituais e usos sociais da memória à maneira herdada, força esta representada no espaço da morte, a tradição se tornou maleável ao esquecimento, pois deixara de ser praticada cotidianamente e assim firmada a cada momento. O passado foi ganhando cada vez mais distanciamento do convívio presente dos devotos (Santos, 2009, p.204).

Logo, as práticas sociais no antigo espaço da Cruz, além dos significados do passado mítico e dos elos ancestrais, exerciam o poder de continuidade da tradição. O simbolismo se desenrolava no espaço da morte, indicado como ancorador das memórias. Desse modo, a manutenção dos sentidos e encantos sagrados no espaço assegurava a manutenção das práticas sociais devotivas e funéreas e, ainda, as redes de relações entre os devotos: o entrecruzamento de suas memórias e os elos de complacência mútua. Como ressalta Halbwachs, destruir os monumentos religiosos corresponde a uma estratégia de apagar da memória a lembrança dos cultos ancestrais (Halbwachs, 1990, p.157).

Um olhar detalhado para essa textura pode fazer reluzir um fator de inestimável grandeza: a projeção da tradição oral não apenas para o pretérito, mas também para o futuro.

¹⁷ Narrativa de Antônio José da Silva. 70 anos. Agricultor. Entrevista realizada em set. de 2004.

Nessa compreensão, a transmissão não era remetida apenas para os fatos do passado e sua vivência no presente. Da mesma forma, e em igual intensidade, era designada para o porvir, através da garantia da permanência, materializada no espaço e, conseqüentemente, processada nas narrativas e nos rituais vivenciados. Dessa maneira, o desejo de continuidade da tradição era processado em cada lembrança e atuação do corpo nas ritualidades. Portanto, o passado e o devir eram enlaçados e se entrecruzavam no ato de narrar e ouvir contar.

REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. Tradição oral e usos da memória: o caso do tribunal de Waitanqi, Nova Zelândia. *Revista Anos 90*. Porto Alegre, v. 26, n. 14, p. 19-37, 2007.

_____. Tradição oral e história oral: proximidades e fronteiras. *Revista História Oral*, v. 8, n. 1, p. 11-28, 2005.

ARIÈS, Philippe. *História da morte no ocidente*. Tradução Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

BARROSO, Oswald. *Romeiros*. Fortaleza: Secretaria de Cultura, Turismo e Desporto; Crato: URCA, 1989.

CASCUDO, Luis da Câmara. *Superstição no Brasil*. 5ª. ed. São Paulo: Global, 2002.

CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano*:1. Artes de fazer. Tradução Ephraim Ferreira Alves. 13ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

CRUIKSHANK, Julie. Tradição oral e história oral: revendo algumas questões. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes. *Usos e Abusos da história oral*. Tradução Luiz Alberto Monjardim. 8ª. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006, p. 149-164.

DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Joazeiro*. Tradução Maria Yedda Linhares. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

GALENO, Juvenal. *Lendas e canções populares*. Fortaleza: Casa de Juvenal Galeno, 1978.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HOONAERT, Eduardo. *Crônica das casas de caridade: fundadas pelo Pe. Ibiapina*. Fortaleza: Museu do Ceará; Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2006.

JUCÁ, Gisafra Nazareno Mota. *A oralidade dos velhos na polifonia urbana*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2003.

_____. As trilhas opcionais nos caminhos da história. In: VASCONSELOS, José Gerardo; MAGALHÃES JR. Antônio Germano (Orgs.). *Memórias no plural*. Fortaleza: Imprece, 2003, p. 11-17.

_____. O alcance da oralidade como opção metodológica. In: VASCONSELOS, José Gerardo; MAGALHÃES JR. Antônio Germano (Orgs.). *Linguagens da história*. Fortaleza: LCR, 2001, p. 22-32.

MARTINS, José de Souza (Org.). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Editora Hucitec, 1983.

NASCIMENTO, Antônio Vicelmo. *Roteiro histórico de Porteiras*. Porteiras: S/E, 1995.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. In: *Projeto História*. São Paulo, n.10, p. 7-28, 1993.

PINHEIRO, Irineu. *Efemérides do Cariri*. Fortaleza, Imprensa Universitária, 1963.

_____. *O Cariri: seu descobrimento, povoamento, costumes*. Fortaleza: S/E, 1950.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. A cruz do caldeirão: história do objeto e memória da voz. In: *Propostas Alternativas*, Fortaleza, n. 14, p. 6-13, 2006.

REIS, João José. O cotidiano da morte no Brasil oitocentista. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe (Org.). *História da vida privada no Brasil*. vol II. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 96-141.

_____. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

RIEDL, Titus. *Últimas lembranças: retratos da morte no Cariri, região do Nordeste brasileiro*. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secult, 2002.

SANTOS, Cícero Joaquim dos. *No entremeio dos mundos: tessituras da morte da Rufina na tradição oral*. Fortaleza: UECE, 2009. (Dissertação de Mestrado em História e Culturas).

_____. Cruz da Rufina: o processo de santificação popular de Rufina e a revelação de um espaço sagrado em Porteiras - CE. In: *Propostas Alternativas*, Fortaleza, n. 14, p.14-21, 2006.