

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA E CULTURAS

CICERO JOAQUIM DOS SANTOS

**NO ENTREMEIO DOS MUNDOS: TESSITURAS DA MORTE DA RUFINA NA
TRADIÇÃO ORAL**

FORTALEZA
2009

CÍCERO JOAQUIM DOS SANTOS

**NO ENTREMEIO DOS MUNDOS: TESSITURAS DA MORTE DA RUFINA NA
TRADIÇÃO ORAL**

Dissertação submetida à Coordenação do
Curso de Pós-graduação em História e
Culturas, da Universidade Estadual do Ceará.
Como requisito parcial para a obtenção do grau
de Mestre em História.

Orientação: Prof. Dr. Gisafran N. Mota Jucá

FORTALEZA
2009

Santos, Cícero Joaquim dos.

No entremeio dos mundos: tessituras da morte da Rufina na tradição oral/
Cícero Joaquim dos Santos. - 2009.
227f. : il.

Dissertação (mestrado)- Universidade Estadual do Ceará, Departamento de
História, 2009.

Orientação: Prof. Dr. Gisafran Nazareno Mota Jucá, Departamento de História.

1. Morte – Rufina... 2. Tradição Oral. 3. Devoção Popular. 4. Devoção-Porteiras,
Santa Cruz, CE. - I. Título.

CICERO JOAQUIM DOS SANTOS

**NO ENTREMEIO DOS MUNDOS: TESSITURAS DA MORTE DA RUFINA NA
TRADIÇÃO ORAL**

Dissertação submetida à Coordenação do
Curso de Pós-graduação em História e
Culturas, da Universidade Estadual do Ceará.
Como requisito parcial para a obtenção do grau
de Mestre em História.

Aprovado em 29/06/2009

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Gisafran Nazareno Mota Jucá (Orientador)
Universidade Estadual do Ceará

Prof. Dr. Francisco Régis Lopes Ramos
Universidade Federal do Ceará

Prof^a. Dr^a. Berenice Abreu de Castro Neves
Universidade Estadual do Ceará

A Dêda: eterno encanto das lembranças.

AGRADECIMENTOS

Sinceros e calorosos agradecimentos aos homens, às mulheres e crianças que, direta ou indiretamente, contribuíram para a concretização das palavras escritas:

A todos os meus mestres(as) que me ajudaram a traçar o percurso de minha formação, desde o ABC à conclusão do mestrado;

Aos Prof^{os}. Drs. Francisco Carlos Jacinto Barbosa e Francisco Régis Lopes Ramos, por participarem do meu exame de qualificação e, desse modo, enriquecerem a proposta de pesquisa com suas contribuições;

Ao amigo Prof. Dr. Gisafran Nazareno Mota Jucá, por guiar meus escritos calorosamente;

À Prof^a Dr^a. Berenice Abreu C. Neves e ao prof. Régis Lopes, pela gentileza em aceitar participar da banca de defesa;

Ao Prof. Dr. Gerson Augusto de Oliveira Jr. pelo altíssimo incentivo;

À prof^a. Dr^a. Sônia M. Meneses Silva, por contribuir para o meu vislumbamento com a tradição oral;

Aos professores(as) e amigo(as) do MAHIS/UECE, por percorrem comigo, entre palavras e estimas, os passos para a construção deste trabalho;

Aos meus mestre(as) e amigo(as) do Curso de História da URCA, por dirigir-me sempre palavras construtivas;

Às queridas Célia e Fátima Guabiraba, pelo carinho e inestimável apoio;

Ao Instituto da Memória do Povo Cearense (IMOPEC), por direcionar meus olhares para o mundo encantado da cultura cearense;

À Olga Paiva, Renata Paz, Cristina Holanda, Nadja Soares e Manú kelé, pelos diálogos construtivos;

À prof^a. Socorro Linard, por contribuir para o meu inebriamento pelos estudos históricos;

À Prof^a. Joana Lúzia (Tia Janoca) por incitar minha dedicação à leitura e escrita;

Aos meus padrinhos, Seu Joãozinho e Dona Luzenite pelas orações afetuosas;

À FUNCAP, por financiar o desenvolvimento da pesquisa;

A todos os narradores da pesquisa que gentilmente me cederam momentos em sua companhia e palavras que me provocaram efeitos encantatórios;

Aos querido(as) amigo(as) do Grupo Retratores da Memória de Porteiras (REMOP), por fazerem parte de minha trajetória, me dedicando palavras de esmero e afetos;

Aos amigos da infância em Porteiras: Márcio, Duda, Reginaldo e Renato, pelo velho companheirismo persistente;

À Luciana Ximenes, José Oliveira e Iramar Miranda pelas inquietações;

A Diego César, Samuel Sousa, Simone Pereira, Daniele Alves, Alice Sobral, Maria Anicélia, Janice Oliveira, Aparecida Rodrigues, Arimatéia Vitoriano e Alyne Virino, pelas motivações;

À encantadora Maria Helena, pela força de suas palavras;

À Luciana Moura e Alex Alves, pelo sólido esteio processado;

À Andrea Aguiar, Cirlânia Lopes, Cristina Teixeira, Raphael Bruno e Fernando Silva, pelo carisma cultivado;

À Dálete, meu encanto;

Aos pequenos que me chamam de Tio Ciço: Esaú, Neto, Levi, Gabriel e Felipe, pelas emoções compartilhadas;

Aos aguerridos e unidos irmão(ãs): Elísio, Edileuza, Edilson, Ranilson, Enilda e Edilância pelo exemplo, a perseverança e o indelével apoio de todos os momentos;

Aos demais familiares e amigos que me dedicaram orações e desejos de sucesso;

E, principalmente, aos meus pais, Seu Joaquim Gonzaga e Dona Maria, pelos ensinamentos e o amor incomensurável que me foi confinado: OBRIGADO PELA FORÇA DE SEMPRE.

RESUMO

Nesta pesquisa procuramos estabelecer uma reflexão sobre a tradição oral da morte da Rufina, possivelmente ocorrida entre os fins do século XIX e o início do século XX. Tida como uma personagem milagrosa, a cruz erguida no espaço do martírio, tornou-se um objeto de devoção popular. Tomando a tradição oral como núcleo de investigação, priorizamos narrativas orais dos devotos da Santa Cruz, no município de Porteiras, sul do Ceará. Nesse direcionamento, estabelecemos o elo entre as percepções da referida morte e a cultura fúnebre de outrora. Conforme os devotos, ela teria padecido de grande sofrimento, recaído sobre o corpo perfurado sem pudor e a alma atormentada por não receber os ritos fúnebres, entendidos popularmente como necessários na passagem para o além. Nas (re)elaborações orais, Rufina tornou-se uma alma intercessora, que entremeia o mundo terreno e celestial. A morte fundou múltiplas temporalidades no cotidiano dos devotos, como também um espaço religioso, vivenciado através de orações e pagamento de promessas, ritos de penitência e sepultamentos infantis, práticas entendidas como mecanismos de lembranças.

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

ABSTRACT

In this research we try to establish a reflection about the oral tradition of the death of Rufina, possibly occurred it enters the ends of century XIX and the beginning of century XX. Considered a miraculous personage, her cross raised in the space of the martyrdom, an object of popular devotion became. Taking the oral tradition as research nucleus, we prioritize the oral narratives of the followers of the Rufina's Cross, in the city of Porteiras, south of the State of Ceará. In this aiming, we establish the link enters the perceptions of the cited death and the funerary culture of long ago. In accordance with her followers, she would have died in a great suffering, happened on the body perforated without mercy and her soul was tormented by not receiving the funerary rites, popularly understood as necessary in the passage for beyond. In the oral (re)elaborations, Rufina became in a soul that influences, that it establishes a linking between this world and the celestial world. The death established multiple temporalities in the daily one of the followers, as well as a religious space, lived through prayers and payment of promises, rites of penance and burials of children, activities understood as mechanisms of the memory.

Keywords: Death, Oral Tradition, Popular Devotion.

LISTA DE ABREVIATURAS

APEC – Arquivo Público do Estado do Ceará

BPMP – Biblioteca Pública Menezes Pimentel

CMEP – Casa da Memória de Porteiras

DECULT – Departamento Municipal de Cultura e Desporto de Porteiras

REMOP – Grupo Retratores da Memória de Porteiras

IMOPEC – Instituto da Memória do Povo Cearense

IHAC – Instituto Histórico e Antropológico do Ceará

IPECE – Instituto de Pesquisa e Estratégia Econômica do Ceará

PNSC – Paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Porteiras

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO:	11
1º CAPÍTULO: A morte da Rufina: um evento fundador.....	24
1.1. Passado e presente entrecruzados.....	26
1.2. A morte triste e sofrida não foi esquecida.....	28
1.3. E o corpo denunciou o evento fundador.....	46
1.4. O lugar da morte na tradição: espaço religioso, ancorador de memórias.....	56
1.5. A fundação dos múltiplos tempos nas vozes da tradição.....	71
2º CAPÍTULO: Memórias entrelaçadas: as (re)elaborações orais da morte	86
2.1. Entre tramas e sensibilidades: a trajetória da Rufina nas vozes dos mais velhos	87
2.2. Disparidades e (re)arranjos da morte	111
2.3. Para além dos sentidos do que era dito	124
2.4. Entre as miríades narradas e “verdades” processadas: percepções da morte	133
3º CAPÍTULO: Os mecanismos de lembranças: teias mnemônicas	146
3.1. A força que fazia rememorar: as teias mnemônicas como alcance discursivo	147
3.2. Ritos de devoção: fios da memória	150
3.3. A memória entre vozes e percursos dos penitentes	166
3.4. Quando o “anjinho” rememorava a morte	179
3.5. A tessitura do espaço no dia de finados	191
3.6. Com a mudança da Cruz o silêncio ecoou e tudo mudou	198
4. CONCLUSÃO.....	206
5. FONTES.....	212
6. BIBLIOGRAFIA.....	216
7. ANEXO.....	225

“Com Deus me deito, com Deus me levanto!
Com a graça de Deus e do Espírito Santo.
Senhora, cobri-me com o vosso manto.
Qu’eu bem coberto for,
Não tenho medo nem pavor
Do mal pior que for!
Senhor, deitar-me quero
Se dormir, acordai-me!
Se morrer, alumiai-me!
Com as três velinhas bentas
Da Santíssima Trindade!
Em nome do Padre, do Filho, do Espírito Santo!
Amém!”

Oração popular registrada por Câmara Cascudo.

INTRODUÇÃO

Certamente não existem considerações, por mais gerais que sejam, nem leituras, tanto quanto se possa entendê-las, capazes de suprimir a particularidade do lugar de onde eu falo e do domínio em que realizo uma investigação. Essa marca é indelével.¹

Poderia iniciar esse trabalho refletindo sobre as questões teórico-metodológicas da pesquisa histórica e usar o “nós” em detrimento do “eu” em sua construção. Entretanto, prefiro utilizar a primeira pessoa como forma de demonstrar minha relação com o objeto de análise proposto, as justificativas de sua escolha e do referencial teórico, sua pertinência à minha formação familiar e região natal: o Cariri cearense. Tudo isso condiz com o que Certeau chama de o “lugar de onde eu falo”: o esteio social do pesquisador.

Nessa perspectiva, inicio minhas palavras demonstrando o prazer que sinto ao ouvir histórias relatadas oralmente pelos narradores que, ao darem continuidade às narrativas nos momentos de conversas, introduzem-lhes novas magias e encantos, revestindo-as de valores e (re)significando-as no passar dos tempos. Foi assim em minha infância, quando ouvia as histórias dos milagres do Pe. Cícero, no cerne familiar, e na minha experiência de iniciante pesquisador, quando as narrativas das graças da Santa Cruz encontraram em meus ouvidos mais uma atenta escuta.

Inquieto com as questões que permeavam a desvalorização cultural do lugar onde residia, cidade de Porteiras, situada na região do Cariri do Ceará, Estado do Nordeste brasileiro, fiquei inebriado quando, em setembro de 2004, ouvi contar sobre uma cruz miraculosa.² De acordo com as narrativas orais, o objeto cultuado foi erguido em memória de

¹ CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Tradução Maria de Lourdes Menezes. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, p. 65.

² A criação do distrito de Porteiras data de 9 de agosto de 1858, no termo da vila de Jardim. A emancipação política ocorreu em 1889. Ver na *Ata de Instalação da Câmara da Vila de Porteiras*. Acervo Arquivo Público do Estado do Ceará (APEC). Ver também em PINHEIRO, Irineu. **Efemérides do Cariri**. Fortaleza: Imprensa Universitária, 1963, p. 145,165 e 237. Porteiras fica localizada acerca de 425 km de Fortaleza (em linha reta). Ver em INSTITUTO DE PESQUISA E ESTRATÉGIA ECONÔMICA DO CEARÁ (IPECE). **Perfil básico municipal de Porteiras**. Fortaleza, 2008, p. 5-6.

uma jovem mulher, Rufina, que teria padecido de grande sofrimento no momento da morte, ocorrida possivelmente por volta dos fins do século XIX e início do século XX.

Em minha graduação em História, na Universidade Regional do Cariri (URCA) entre 2003 e 2006, logo comecei a trabalhar com memória e oralidade. O direcionamento do meu olhar para as narrativas orais também foi reforçado pelos contatos com o Instituto da Memória do Povo Cearense (IMOPEC), acompanhando, durante os anos que vão de 2004 a 2006, um curso de formação à distância sobre Memória e Patrimônio Cultural do Ceará.

Nesse sentido, o desenvolvimento desta pesquisa seria diferente se não tivesse dado, desde cedo, atenção aos narradores que dão liberdade à voz e deixam as “histórias” fluírem, trabalhando a memória no compasso da imaginação. O encanto das narrativas orais, tecidas em momentos práticos da vida cotidiana, como nas horas de trabalho, socialização, diversão e oração, me projetava no fascínio do vivido outroramente.

De minha infância, não tenho recordações de ter visitado o espaço da Santa Cruz da Rufina. Poderia, então, não tomar conhecimento do culto que foi construído no século XX e dessa forma não o teria como objeto de estudo da pesquisa, se não fossem as oportunidades e os acasos. O meu encantamento para com este objeto principiou quando juntamente com um grupo de jovens, intitulado Retratores da Memória de Porteiras (REMOP), com um gravador na mão e uma máquina fotográfica na outra, fui a uma localidade na zona rural de Porteiras, Besouro, conversar com os mais idosos e gravar algumas de suas memórias. Naquela ocasião, as narrativas sobre o objeto sagrado aprisionaram-me.

Foi a partir de então que comecei a ficar inquieto com as narrativas e a buscar compreender sua relevância para os devotos que a cultuavam e afirmavam a força de seus poderes divinos. Fui percebendo que essas narrativas também estavam presentes no meu âmago familiar e os narradores de quem eu ouvia atentamente e com prazer as narrativas eram amigo(as), primo(as), madrinhas, padrinhos e conhecidos dos meus pais. Seria diferente se

minha avó materna, minha mãe e tias não fossem naturais daquela região e também devotas da Santa Cruz da Rufina. Assim, o território não me era estranho.

Poderia ser alheio, tanto para mim como para os devotos narradores, me dirigir a uma zona rural de Porteiras para ouvir narrativas populares que há muito tempo faziam parte do seu mundo devocional. Poderia ser diferente, se os narradores não tivessem razões complexas para falar: a afirmação da fé e o sentido de perda que emergia em suas faces e nas palavras narradas, visto que, em um passado recente, o objeto sagrado foi transportando para outro lugar, o que provocou o sentimento de angústia dos devotos. Em alguns momentos as sensibilidades eram visíveis nas faces: os olhares enchiam-se de lágrimas. A voz tremeava insistente, o encanto perdido. Entretanto, faziam questão de narrar e deixar as vozes denunciar a percuciente fé na Santa Cruz da Rufina. A partir de então decidi tomar as narrativas orais como fonte e objeto de estudo.

Portanto, os narradores crentes nos poderes miraculosos da Santa Cruz da Rufina são os sujeitos do trabalho. Eles afirmaram terem alcançado milagres pela intercessão da alma intercessora. Entretanto, não compõem uma classe ou um grupo social marcado por aspectos de identificação, que tomam como elemento central a profissão, a posição social, os segmentos inseridos ou outras trajetórias. O que possuem em comum é a irrefutável fé na Santa Cruz e os saberes processados da escuta, por ouvirem os mais velhos contarem, em diferentes momentos de suas vidas, as narrativas do objeto miraculoso e as graças por eles alcançadas.

Nesse recorte, muitos são idosos e seus descendentes e demais familiares e amigos são sitiantes ou já residiram nas localidades próximas da Cruz da Rufina. Suas narrativas são de grande importância para a compreensão dos significados do enredo narrativo da morte da personagem, dos detalhes divergentes que a envolvem e da transmissão oral nas relações familiares. De igual modo, possibilitam vislumbrar as circunstâncias sociais, os modos e

focos narrativos a partir do valor prático da tradição. Dessa forma, são as relações de sentidos que construídas pelos mesmos os une nessa produção.

Logo, nessa perspectiva, o que me chamou a atenção nos narradores foi a permanência e (re)elaboração das percepções sociais da morte na tradição oral, no passar das gerações, como também os sentidos e enredos do evento construídos através da dinamicidade da oralidade, além da sua pertinência à construção do culto à alma da Rufina e, conseqüentemente, ao espaço do padecimento. Assim, esse trabalho dá ênfase às construções memoráveis dos devotos narradores e suas percepções sobre o evento elucidado. Dá destaque, portanto, às subjetividades.

Entretanto, o meu lugar social não se limita à escolha do objeto, que também inclui a seletividade dos sujeitos que lhe correspondem. Refere-se também aos objetivos, à construção do problema, à instauração dos métodos, aos conceitos e referências teóricas, aspectos selecionados e desenvolvidos a partir das inquietações do historiador, como bem nos demonstra Certeau.³

Nesse sentido, tenho por objetivo central compreender os significados da tradição oral da morte da Rufina, o que pode nos revelar como os narradores compreendem e (re)constroem o acontecimento do passado, dando relevância ao processo de transmissão oral das memórias, ao contexto em que emergem e ao imaginário religioso que constroem e reproduzem, inerentes nos mecanismos que possibilitam a rememoração. Dessa forma, as narrativas orais da tradição possibilitam compreender como o passado é construído, processado e integrado à vida social.⁴

Logo, a peculiaridade do tema apresentado está na permanência da morte nas vozes dos devotos populares que cultuam a alma da padecida. Portanto, procuro estabelecer um elo

³ CERTEAU, op. cit, p. 66.

⁴ CRUIKSHANK, Julie. Tradição oral e história oral: revendo algumas questões. In: AMADO, Janaina e FERREIRA, Marieta de Moraes (Orgs.). **Usos e abusos da história oral**. Tradução Luiz Alberto Monjardim et al. 8ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006, p. 156.

reflexivo entre a transmissão oral da morte, suas (re)elaborações memoráveis e as práticas cotidianas que possibilitaram sua rememoração, até o momento da mudança do objeto, que ocorreu por volta de 2002.

Entretanto, isso não exclui a necessidade de estabelecer outros objetivos que permeiam a escrita deste trabalho e que estejam intimamente relacionados com a idéia central proposta. Soma-se a estes a compreensão das funções sociais engendradas na tradição oral e processadas nas (re)elaborações e (re)significações da oralidade. Procuro compreender, também, a construção dos significados sobre o espaço da morte, presentes nas práticas devotivas e nos rituais mortuários, como é o caso dos cortejos fúnebres e sepultamento de crianças nos arredores, pretendendo, de igual modo, esmiuçar seus significados. Estes são aqui entendidos como mecanismos de lembranças. Logo, como os objetivos de uma proposta de pesquisa estão diretamente relacionados à problemática estabelecida, convém citá-la e demonstrar o processo de elaboração.

Quando obtive os primeiros contatos com os narradores, em 2004, direcionei o meu olhar para as narrativas concernentes aos milagres, merecidos através dos poderes da alma miraculosa. Posteriormente, no ano de 2005, ao (re)ler as fontes orais, percebi que as narrativas constantemente davam destaque ao espaço, compreendido como sagrado. Dessa forma, me convenci que esta seria a problemática que iria dar ao objeto de estudo: investigar os sentidos do espaço sagrado da Santa Cruz da Rufina e as graças alcançadas. Logo, voltei a entrevistar outros devotos em busca de milagres.

Porém, com a realização das entrevistas, o desenvolvimento de novas leituras, as conversas com amigos e análises diferenciadas das narrativas orais já gravadas anteriormente, mudei a problemática e os objetivos iniciais. Isso me fez entender que o desenvolvimento de uma pesquisa histórica envolve sempre a investigação e análise documental, a prática da leitura e da escrita, visto que tais questões contribuem na (re)definição das problemáticas e

permeiam todo o trabalho de pesquisa. Nesse sentido, a mudança dos propósitos para com o estudo aqui presente surgiu a partir de inquietações perante o objeto selecionado.

Nessa perspectiva, a problemática (re)definida e trabalhada na pesquisa sugere uma reflexão sobre a permanência do tema da morte da Rufina na tradição oral dos narradores devotos de sua cruz. Proponho-me a fazer essa discussão. Investigo os significados presentes nas narrativas memoráveis e em seus mecanismos de lembranças. Compreendo tais aspectos enquanto elementos que reforçaram, no passar dos tempos, a memória da morte da personagem, ao mesmo contexto em que construíam múltiplos sentidos.

Portanto, problematizando as narrativas orais, procurei perceber a princípio, como hipótese central, a relação da transmissão oral das percepções da morte da Rufina, comumente tecida nas relações familiares dos devotos, e a fundação de práticas devotivas e fúnebres para com a sua alma, a Cruz e o espaço mortuário. Nesse sentido, estabeleci um problema que tem como elemento central a análise do processo de transmissão oral do evento citado, as permanências, (re)elaborações e (re)significações da morte e dos mecanismos que fortalecem suas lembranças.

Nesse trabalho, a tradição oral é compreendida como um documento do presente, visto que é nesse instante que as narrativas são evocadas e simultaneamente (re)elaboradas, em decorrência do impacto que sofrem. Entretanto, faz emergir significados das experiências e percepções do passado, multifacetadas pelos devotos narradores. Dessa forma, são construções que refletem, simultaneamente, o passado e o presente. Logo, assume o status de fonte documental.

Assim sendo, a tradição oral é entendida como uma experiência que reflete a transmissão oral de acontecimentos e percepções do passado entre as gerações e que tem nos

lugares e na família seu suporte de perpetuação. Conceitualmente falando, é aqui trabalhada “como um sistema coerente e aberto para construir e transmitir conhecimentos”.⁵

Na pesquisa, as referências teóricas definidas foram construídas a partir da análise das fontes. Ou seja, procurei perceber os elementos discursivos abordados pelos narradores como expressões que, de certo modo, me apontavam para alguns estudos que os correspondiam. A esse respeito, ao realizar a leitura das narrativas orais, percebi que muitos dos narradores apresentavam referências às gerações passadas: seus pais, avós e parentes mais antigos. Logo, compreendi que suas memórias remetiam às narrativas de seus antepassados, ou seja, para as falas de seus familiares, muitos já falecidos, reproduzindo os momentos de conversas, quando as “histórias” relacionadas à Cruz da Rufina emergiam.

Conseqüentemente, as percepções da morte da personagem não foram construídas pelos devotos que vivenciaram ou presenciaram o acontecimento. Os mesmos tomaram conhecimento a partir da oralidade. Portanto, a tradição oral como fonte, objeto e conceito trabalhado é bastante elucidativo da experiência social mencionada. Nesse estudo, as reflexões sobre tradição oral são trabalhadas a partir dos pressupostos destacados por Julie Cruikshank, Verena Alberti e James Fentress.⁶

Em virtude da tradição oral possuir um valor prático no cotidiano, utilizamos a categoria das teias mnemônicas para vislumbrar os artifícios da experiência de rememoração. São elas práticas sociais que, marcadas pela afetividade e a evocação ao passado, transcendem gerações, como fios que tecem a memória social, possuindo elementos que se repetem, como as rimas das canções entoadas durante os ritos vividos.

Logo, cabe apresentar os demais conceitos do presente trabalho, definidos após a realização das leituras de textos diversos que refletiam os pressupostos teórico-metodológicos

⁵ CRUIKSHANK, op. cit, p. 155.

⁶ As obras utilizadas na pesquisa foram: CRUIKSHANK, op. cit.; ALBERTI, Verena. Tradição oral e história oral: proximidades e fronteiras. In: **Revista História Oral**, v.8, n.1, p.11 – 28, 2005; FENTRESS, James; WICKHAM, Chris. **Memória social: novas perspectivas sobre o passado**. Tradução Telma Costa. Lisboa: Teorema, 1992.

dos trabalhos de pesquisas históricas com fontes orais, e também discussões sobre ritos fúnebres e cultos religiosos a espaços mortuários. Em outras palavras, a partir do elo correspondente às fontes e leituras desenvolvidas.

Percebemos que para muitos devotos da Santa Cruz a morte da personagem é entendida como um “desastre” e também chamada de “morte violenta”. A partir dessas percepções me prepus a trabalhar com o arcabouço conceitual relativo a esta experiência, apresentado pelo historiador João José Reis. Ele analisa o cotidiano e a cultura fúnebre do Brasil do século XIX. A categoria “morte trágica” é relevante para o entendimento dos significados presentes nos casos do padecimento sofrido e ausência dos ritos e simbologias mortuárias.⁷

Nesses casos, tomados de surpresa, de forma repentina e violenta, a morte era caracterizada pelo temor que provocava. Isso decorria da falta de preparação simbólica e espiritual dos vivos para o momento. Essa ausência era considerada um grave erro. Também o lugar em que ocorria não deveria recair em espaços sem significabilidades. Estes aspectos possuem relevância no trabalho, pois, conforme as narrativas orais, Rufina teria sido assassinada brutalmente em uma mata fechada, onde fora erguida a cruz. Esse conjunto de circunstâncias fazia sofrer a alma da vítima e a consciência dos vivos. Portanto, o sofrimento físico e espiritual marca e define a morte trágica, concepção que trabalhamos na pesquisa.

As apropriações da memória dos casos de morte trágica são processos que envolvem profundas percepções sobre o evento, construídas pelos narradores pertencentes às redes de relações de sentido em que estão envolvidos: a devoção a alma padecida. Essas construções subjetivas, que obviamente partem de experiências vividas, demonstram, além da compreensão sobre a morte temida, a relação entre vivos e mortos, suas rememorações e obrigações.

⁷ REIS, João José. **A morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 143.

Vale lembrar que as mudanças relacionadas às atitudes do homem com a morte são lentas, construídas em um tempo de longa duração. Como ressalta Reis, as relações entre vivos e mortos não são distintas de processos históricos mais amplos. Dessa forma, permanecem como um elemento de identificação de cada “região cultural”.⁸ Assim sendo, as mudanças e continuidades assumem os esteios da História da morte e do corpo morto nos espaços e tempos recortados no ofício do historiador. Desse modo, as discussões sobre tais atitudes no Cariri cearense são relevantes.

Este trabalho evidencia que os elementos fúnebres presentes na cultura brasileira do século XIX estavam também imersas no cotidiano do Cariri cearense do século XX, como em Porteiras. Portanto, a pesquisa vislumbra as continuidades correspondentes às atitudes estabelecidas entre os vivos e mortos, tomando a região cultural dos devotos a direção dos olhares. Desse modo, os trabalhos do historiador Régis Lopes e ainda do sociólogo Titus Riedl são relevantes para a compreensão da formação sócio-religiosa da região. Dentre estes, a pesquisa de Riedl aponta para os elementos de sua cultura fúnebre do século XX.⁹

Portanto, para a realização do presente estudo utilizo discussões de historiadores, sociólogos e antropólogos. O diálogo entre as áreas de conhecimentos apontadas já vem sendo construído entre os pesquisadores que acreditam que, embora possuam suas peculiaridades, essas áreas também estão ancoradas em elos comuns, por abordarem o homem como elemento de compreensão. No caso dos historiadores, suas experiências em tempos e espaços específicos.

Por conseguinte, mencionarei a seguir minhas relações com o estabelecimento das fontes. Desde os limiares das atividades acadêmicas, meu fascínio em veredar para o campo da pesquisa estava ancorado em ouvir e transcrever memórias. Ao final de cada gravação,

⁸ REIS, op. cit, p.78.

⁹ RAMOS, Francisco Régis Lopes. **O verbo encantado**: a construção do Pe. Cícero no imaginário dos devotos. Ijuí: UNIJUÍ, 1998. RIEDL, Titus. **Últimas lembranças**: retratos da morte, no Cariri, região do Nordeste brasileiro. São Paulo: Annablume; Fortaleza: SECULT, 2002.

logo começava a rabiscar frases e tentava escrever artigos. Sem que tomasse conhecimento, ao transcrevê-las estava transformando-as: de narrativas orais, que em instantes deixavam de existir por serem “reais” enquanto eram entoadas na voz, em registros escritos, que materializavam as memórias em um papel, com minhas palavras rabiscadas. Ou seja, estava junto com os narradores, gerando documentos.

Entretanto, às vezes tinha a sensação de que meu trabalho estava incompleto, quando interrogado em eventos de comunicação científica sobre a disponibilidade de documentos escritos que refletissem ou mesmo que dessem alguma evidência da existência “real” da personagem e/ou de sua morte. Dessa forma, também me debruçava em buscar encontrar tais registros. Todavia, meus encantos com a pesquisa estavam nos momentos de contato pessoal com os narradores: nas ocasiões de escuta de suas falas.

Com o desenvolvimento de leituras e os constantes retornos às fontes, fui percebendo que embora não encontrasse tais registros, a pesquisa não perdia o seu valor, pois a cruz que fazia milagres estava exposta, assim como os diversos ex-votos em sua volta demonstravam os retratos sociais da experiência religiosa e as narrativas sobre a Rufina permeavam as vozes dos devotos. A partir de então, reconheci a abordagem e o tratamento que lhe daria: a tradição oral da morte. Justamente o que me produzia efeitos encantatórios: o contato com os narradores e o vislumbamento de suas subjetividades.

Nessa perspectiva, o objeto de análise não está em um tempo perdido ou no passado distante. Ele está presente nos momentos em que os narradores reconstroem suas recordações dos momentos de conversas entre familiares e amigos, quando ouviam dos mais velhos a “história da Cruz da finada Rufina”, como dizem. São estes os mesmos instantes em que (re)elaboravam as narrativas, (re)significando-as na dinamicidade do ato de narrar sobre o passado. Assim surgiram, no passar dos tempos e das gerações, detalhes diversos imbricados

nas imagens do passado rememorado. Isso evidenciou, entre eles, a constante e complexa necessidade de manutenção e afirmação das memórias da morte.

Desta forma, não foi delimitada uma cronologia fechada para a análise, visto que a percepção do tempo na tradição oral está intimamente articulada às construções simbólicas sobre contextos (re)interpretados, (re)inventados e imaginados, processados por meio do ato de ouvir contar. A temporalidade, assim, é subjetiva, social e reveladora dos modos e níveis pelos quais o tempo e o passado são pensados e divididos, o que denuncia seus múltiplos usos sociais.

Portanto, como este é revelado enquanto um trabalho sobre a tradição oral, é relevante compreender as diversas (re)construções da memória sem o estabelecimento de uma restrição temporal, uma vez que há um dinâmico processo de (re)elaboração e (re)significação simbólica da morte e também uma permanente interação entre o vivido, o aprendido e o transmitido. Assim, o presente trabalho ressalta como os devotos construíram as percepções do tempo no tocante ao evento, e ainda imaginam o que teria acontecido, abordando as imagens plurais do passado não vivido. Nessas circunstâncias, a tradição oral pode ser entendida como um importante instrumento de reflexão sobre o passado, e assim de compreensão do presente.

Nesse direcionamento, metodologicamente, não há uma preocupação em desenvolver a pesquisa a partir das evidências escritas sobre a vida e/ou a morte da Rufina, como se estivesse buscando perceber o que de “fato” teria ocorrido. Logo, não há uma pretensão de desenvolver uma análise da morte física da personagem, a partir de uma tradição historiográfica que busca compreender os fatos no seu tempo e espaço recortado. Por contrário, proponho-me a compreender os significados do fato percebido, processado e narrado a partir da tradição oral.

Contudo, isso não nega a necessidade de utilização também de fontes escritas. No que concerne aos registros religiosos, o acervo da paróquia de Nossa Senhora da Conceição em Porteiras, a ata da Confraria de São Vicente de Paulo (1912-1924) e outros escritos citados em publicações são pertinentes na medida em que pode elucidar aspectos histórico-sociais importantes para a compreensão da formação religiosa do lugar. Entendemos também que os registros dos chamados folcloristas, como Câmara Cascudo, Juvenal Galeno e Gustavo Barroso, são, de igual modo, fontes para a pesquisa, por vislumbrar o cenário social do entendimento da morte e dos mortos no cotidiano cearense de outrora. Além destes, os escritos do contemporâneo e estudioso Irineu Pinheiro sobre o Cariri assume relevância. Estes escritos possuem pertinência por demonstrarem a contextura sócio-cultural que também emana nas múltiplas vozes dos devotos narradores.¹⁰

A pesquisa foi dividida em três capítulos. O primeiro, intitulado *A morte da Rufina: um evento fundador*, elucida o modo pelo qual o evento foi narrado e caracterizado pelos devotos. Logo, a compreensão do cenário social de emergência das narrativas é evocada sucintamente, como forma de articular as motivações do ato narrativo entre os devotos. De igual modo, o tipo de morte sofrida principia as reflexões. O evento é problematizado a partir das percepções inerentes ao entendimento da morte e aos rituais que recobriam sua compreensão entre os vivos de outrora. Nesse contexto, são abordadas também as percepções sobre o estado do corpo fúnebre, pois este assume destaque nas narrativas, revelando o evento fundador, além da compreensão sobre o espaço mortuário e a fundação dos tempos nas memórias.

Em *Memórias entrelaçadas: as (re)elaborações orais da morte*, segundo capítulo, é discutida a permanência da morte trágica de Rufina na tradição oral dos devotos, por meio da

¹⁰ Destacamos as obras: CASCUDO, Luis da Câmara. **Superstição no Brasil**. 5ª ed. São Paulo: Global, 2002. GALENO, Juvenal. **Lendas e canções populares**. Fortaleza: Casa Juvenal Galeno, 1978. BARROSO, Gustavo. **Terra do sol**. 8ª ed. Fortaleza: ABC, 2006. PINHEIRO, Irineu. **O Cariri: seu descobrimento, povoamento, costumes**. Fortaleza: S/E, 1950.

problematização do que foi narrado, transmitido nas relações familiares, e o que foi silenciado e (re)elaborado entre os devotos narradores. Os enredos e focos narrativos da morte, como também os (re)arranjos das trajetórias e assim as formas de viver da personagem são elucidadas, alumando as percepções sociais do passado, os entendimentos sobre a salvação da alma e sua consagração popular. Do mesmo modo, as funcionalidades sociais da narratividade e o teor de verdade processado são investigados.

O terceiro e último capítulo, intitulado *Os mecanismos de lembranças: teias mnemônicas*, aborda o valor prático da tradição oral estudada, ou seja, os rituais vividos no cotidiano dos devotos que possibilitam rememorar a morte, viabilizando a continuidade da tradição narrada e vivenciada como parte vital da vida. Inicialmente, a análise é direcionada às narrativas de milagres e o pagamento de promessas. Do mesmo modo, os percursos e ritos dos penitentes e os sepultamentos infantis são aguçados, como também as práticas que recobrem o espaço no dia de finados. Por fim, elucida ainda a compreensão da interrupção da continuidade da devoção no espaço mortuário da Rufina, em decorrência da mudança da cruz para outro lugar.

Portanto, nas páginas a seguir o leitor terá um trabalho de tradição oral que, seguindo as veredas da história cultural, tem como elemento central a compreensão da permanência, as (re)elaborações e os mecanismos das lembranças da morte da Rufina, o que faz emanar os entendimentos e as atitudes sociais dos devotos para com a experiência da morte: o modo de ver, sentir e compreender a existência.

1º CAPÍTULO:

A morte da Rufina: um evento fundador

Em um passado remoto, no extremo sul do Ceará, a morte de uma mulher, Rufina, despertou múltiplas sensibilidades entre os sujeitos que passaram a rememorá-la e desvelar sua memória e, assim, cultuá-la. Transmitido por meio da tradição oral, o evento continuou presente no mundo encantado dos devotos da cruz erguida no espaço do seu padecimento. Sobre a Santa Cruz da Rufina, como passou a ser chamado o monumento que evidencia a sua morte, foram construídas narrativas diversas permeadas de mistérios, temores e sentimentalidades devotivas. Tais práticas o caracterizam como um evento fundador.

Entender um acontecimento, ou mesmo uma narrativa lendária, enquanto um evento fundador ou mito de origem representa compreendê-lo como algo que principia uma experiência social, desencadeada no devir das temporalidades e gerações sucessoras. Desse modo, remete a compreensão de um passado longínquo, distante do tempo vivido ou mesmo imaginado, permeado pela ancestralidade mítica e rememorado na tradição em decorrência do seu valor significativo.¹¹ É o significado, portanto, que denota o sentido da emergência do evento fundador entre os incontáveis anos não registrados na memória.

Nessa contextura, a morte, que poderia ser entendida como uma última experiência vivida, assume a conotação de princípio entre os vivos que ficaram. Transcendendo a lógica do surgimento e da finitude do corpo vivo na terra, o ciclo da morte, do qual ninguém consegue se desviar e enganar, ultrapassa o sentido do fim quando a alma despede-se do corpo e ascende ao outro mundo.¹²

¹¹ Sobre o entendimento do evento fundador ver em ALBERTI, op.cit, p. 12.

¹² No concernente a compreensão do ciclo da morte ver em CASCUDO, Luis da Câmara. **Literatura oral no Brasil**. 3ª ed. Belo Horizonte; Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1984, p. 333- 336.

Nas narrativas orais da morte, o princípio recobriu de nostalgia a alma da Rufina. Localizada na zona rural do município de Porteiras, localidade emancipada em 1889 após ser desmembrada do antigo município de Santo Antônio de Jardim, a Cruz da Rufina se tornou, ao longo do século XX, um objeto de devoção popular dos caririenses, em especial dos porteirenses.

Entretanto, falar da morte elucidada nas narrativas não revelava apenas a experiência da mulher, vítima de grande sofrimento. Para os devotos, era, de igual modo, envolver-se na trama contada, compará-la, compartilhá-la e também ser um ator social na imersão dos mistérios entrecruzados nas narrativas vivenciando o afloramento das sensibilidades. Imersos nessa tessitura social, os sentidos da vida e da morte foram reconstruídos no cotidiano, o que corresponde às atitudes entre os vivos e mortos, articulados entre o mundo terreno e celestial.

Nesse sentido, refletir sobre o entendimento da morte e articulá-la ao processo da narração oral pelos devotos de um espaço que rememora a vítima leva-nos ao alcance de um olhar para as subjetividades presentes nas narrativas, entendendo estas como práticas sociais. Desse modo, revelam expressões da experiência vivida, praticada ou ouvida. Assim sendo, são processadas no cerne do cotidiano social, marcadas pela dinamicidade vivida. Logo, aquilo que é narrado se torna também um fato, rememorado e reinventado em cada narratividade, pois tanto os fatos como as narrativas se engendram e se processam nas redes de relações em que estão imersas.¹³

E como as narrativas são articuladas a partir das necessidades do momento em que são reconstruídas, partimos dessa circunstância para compreendermos o cenário social em que foram evocadas, e, por conseguinte, reelaboradas, como também os múltiplos significados imbricados no evento tido como fundador.

¹³ KHUORY, Yara Aun. Muitas memórias, outras histórias: cultura e o sujeito na história. In: FENELON, Déa Ribeiro et al. (Orgs.). **Muitas Memórias, outras histórias**. São Paulo: Olho D'água, 2004, p. 123.

1.1 Presente e passado entrecruzados

Nos anos iniciais do século XXI, por volta do ano 2002, a transposição da Cruz da Rufina deixou os religiosos católicos devotos de sua memória angustiados, principalmente das áreas rurais que a circundavam. Naquele momento, os devotos da Santa Cruz estavam planejando a reconstrução de uma capela para dar suporte aos ex-votos colocados em sua volta, representações materiais dos vários milagres alcançados através da intercessão da alma da Rufina junto a Deus no Céu, segundo afirmam os narradores. A reconstrução da capela tinha por intuito proteger e amparar o objeto miraculoso.

A Cruz da Rufina estava localizada abaixo de uma grande árvore cuja sombra inebriava os devotos em sua chegada. Em sua volta, encontravam-se cercas de arames que dividiam as terras. Para adentrar ao local, os devotos deveriam ultrapassá-las e desviar-se dos inúmeros galhos e espinhos da vegetação caatingueira. Ela foi levada para outro lugar de fácil acesso, nas proximidades da rodovia CE - 397 que interliga o município de Porteiras a BR-116, e assim às demais cidades da região, distando cerca de dois quilômetros do antigo local em que se encontrava.

Conforme os narradores, a mudança da Cruz da Rufina ocorreu devido às queimadas desencadeadas nas áreas circundantes, em decorrência dos fogos de artifícios atirados ao céu, ato comumente presente nas devoções populares que demonstra o agradecimento por uma graça alcançada através da intercessão do objeto sagrado. As narrativas indicam que foram os proprietários do terreno os responsáveis pela mudança.

Nesse contexto, a transposição da Cruz inquietou a sensibilidade dos devotos, moradores das localidades próximas, despertando suas angústias. O acontecimento quebrou um contínuo de práticas religiosas vividas, ou seja, interrompeu a continuidade do conjunto

de ações significativas presentes no cotidiano e no imaginário social, como é o caso das manifestações de devoção.¹⁴

Logo, torna-se óbvio entendermos que o culto à alma da Rufina não possuía força e sentido apenas na materialidade do artefato, ou seja, não era apenas a Cruz que atraía a atenção e a devoção dos seus religiosos, embora não neguemos sua importância para a construção dos significados sacros e seu vínculo com a cultura fúnebre da região. Igualmente, o espaço que a ostentava, palco da morte e inumação, possuía valores e percepções significativas.

Nesse entendimento, as relações de sentidos construídas pelos devotos para com o local estão impregnadas em narrativas memoráveis presentes na tradição oral da região e contribuíram para sua formação sócio-religiosa. Tais narrativas foram transmitidas pelos antepassados que antecederam a atual geração dos devotos, comumente narradas pelos familiares e entes queridos, como os pais e avós.

Dessa forma, se constituem em elementos de significância para os devotos. Em nosso caso, além do sentido da fé, expressa nos atos de devoção com o objeto sagrado, as narrativas são também formas de recordações da instituição familiar a qual os devotos pertencem. Entre eles, o ato de narrar histórias remete-os às recordações dos momentos de conversas entre familiares, além das visitas ao espaço cultuado, entendido como o esteio da experiência religiosa.

Tal conjuntura nos demonstra a relevância que certos lugares detêm diante dos sentimentos de fé e das memórias de sujeitos pertencentes a uma mesma comunidade. Também alude a pertinência da relação entre a composição de culto religioso a lugares de morte trágica e a infeliz que padeceu de sofrimento a partir da tradição oral, construída e (re)elaborada entre as diferentes gerações.

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

Isso nos demonstra o poder que essa compreensão detém na organização social e religiosa na vida dos devotos. Nesse sentido, as percepções sobre o espaço da morte, do túmulo cultuado e das narrativas memoráveis sobre sua fundação são indissociáveis das relações de compreensão de mundo, de existência e amparo espiritual dos devotos da Santa Cruz da Rufina.¹⁵ Logo, os significados construídos socialmente pelos devotos, dando sentido e fazendo parte da organização de suas vidas, possibilitam a compreensão da tessitura de modos de ver e viver no mundo a partir dos focos narrativos.

Foi nesse cenário social que as narrativas orais foram (re)elaboradas. No despertar do sentimento de perda da tradição e no rompimento da intimidade das práticas devocionais que recobriam o lugar, a ameaça do esquecimento se tornou uma constante entre os pensares e as múltiplas vozes que reclamavam a situação. O sentimento de angústia e o sentido da perda assumiram o foco das palavras, elencando sempre o inestimável valor e a profunda peculiaridade da experiência herdada e narrada na tradição: a profunda certeza dos milagres operados pela alma da Rufina. Foi nessa conjuntura do momento presente, marcado pela necessidade do retorno da Santa Cruz para seu antigo espaço, que as narrativas da morte há muito tempo presentes no cotidiano social foram (re)elaboradas ao estalar do gravador.

1.2 A morte triste e sofrida não foi esquecida

Na memória social, se a morte de outrem é lembrada, sensibilidades e peculiaridades sobre ela de alguma forma podem ser reveladas. Assim sendo, em nossa reflexão sobre as narrativas orais da morte da Rufina entre os seus devotos, vemos que o tipo de morte sofrida possui relevância. A esse respeito é importante observar que as narrativas convergem para uma morte lamentável e dolorosa. Começemos por analisar as percepções memoráveis pelas

¹⁵ SANTOS, op. cit, p. 15-20.

narrativas das duas devotas que se consideram remanescentes do contexto em que Rufina teria falecido: Maria Constância do Espírito Santo, nascida em 01 de janeiro de 1900, e Maria Sabino Araújo, nascida em 19 de março de 1920, ambas ex-agricultoras, nascidas na localidade e tendo suas trajetórias de vida no referido lugar.

Maria Constância, conhecida popularmente pelo nome de Mãe Velha, em decorrência de sua longa experiência vivida, admirada e tratada carinhosamente pelos porteirenses, já falecida, nos afirmou, diante de um grupo de jovens e familiares seus que na ocasião a ouviam atentamente, em setembro de 2004, que Rufina morreu quando em viagem passava pelas localidades rurais de Porteiras. Foi assassinada a tiros. Quando vieram encontrá-la, seus restos mortais já haviam sido devorados pelos animais silvestres que existiam na região e/ou entrado em processo de decomposição. Vejamos sua narrativa:

Quando chegou no mei do baixio da Sivrina, o caba acompanhou ela. Aí atirou nela, e o caba correu. Mãe contava dessa muié. E eu era menina quando mataro essa muié. (...) Aí quando acharo ela, ela já tava toda esbagaçada dos bichos. Aí interraro no mermo canto. (...) E interraro ela lá, lá mesmo no carrasco, ela ta enterrada é lá mesmo. Quando acharo ela já foi toda estragada, e interraro, interraro lá mesmo. E fizero a cruz lá, chama-se Cruz da Rufina.¹⁶

De igual modo, nas memórias de Maria Sabino de Araújo, conhecida popularmente por Sinharinha, que foram narradas em uma tarde de Domingo em sua residência, diante de visitantes e familiares, foi o seu pai, João Sabino da Anunciação, quem encontrou os restos mortais da Rufina. Ele era caçador e quando estava percorrendo as terras próximas teria percebido, no percurso, as marcas do crime:

Papai quando ia passano pra espera do jacú viu um urubu trepado no pé de pau, e ele disse: - Aqui tem uma novidade. Aí quando caminhou mais pra frente viu foi aquela lapada de sangue pelo chão. Ele disse: - aqui foi onde mataro Rufina. Aí saiu, achou perna, braço, cabeça. Cortaro ela toda, pinicaro mermo.¹⁷

¹⁶ Narrativa de Maria Constância do Espírito Santo. 104 anos. Agricultora, dona de casa. Entrevista realizada em set. de 2004.

¹⁷ Narrativa de Maria Sabino de Araújo. 85 anos. Agricultora, dona de casa. Entrevista realizada em out. de 2005.

Em ambas as narrativas é visível a caracterização de um evento que, para os narradores, se diferencia dos demais crimes ocorridos na época. Não apenas por ser um assassinato, uma vez que, esse tipo de morte ocorria no Cariri no período identificado, sendo inclusive notícia em jornais e assunto de escritores contemporâneos à época, como é o caso do folclorista Gustavo Barroso.¹⁸ O que as entrevistadas destacam são as circunstâncias e o tipo de morte sofrida. Conforme Mãe Velha, Rufina teve de uma morte rápida, a tiros. Consoante Sinharinha, teria sido esquartejada à facadas. Embora essas divergências estejam acentuadas em suas narrativas, elas convergem para o entendimento do tipo de morte repentina e sofrida.

Nas narrativas dos demais devotos, descendentes e amigo(as) das narradoras citadas, a morte estudada também obtém a compreensão de um evento terrível, lamentável, marcado pela falta de piedade e compaixão. Portanto, percebemos a categorização da Rufina enquanto uma mulher que padeceu de grande sofrimento. Tal aspecto contribuiu para sua presença na tradição oral dos porteirenses devotos da Santa Cruz, pois tradicionalmente as mortes tristes permanecem nas memórias.

Nas palavras de Angelina Maria de Jesus, conhecida como Dona Angelina, de 78 anos, reconstruídas na varanda de visitas de sua residência na zona urbana de Porteiras, identificamos a reação e os sentimentos de temor e compaixão dos sujeitos sociais da primeira metade do século XX diante dos casos de morte repentina e violenta:

Ave Maria, o povo chamava era morte repentina. Chama de morte repentina quando o povo morria de uma hora pra outra. Virge Nossa Senhora! quando matava outro era um absurdo, o povo ficava tudo assombrado. (...) E quando a pessoa morre, que a pessoa ta esperano, ta deitado ali na cama, a gente ta veno que de uma hora pra outra tá morrendo né. Aí a gente tem dó e tá sabeno. Num é que nem a gente ta tudo aqui e caí uma pessoa. Ave Maria, as pessoas se avorossa demais né, num tem um que num se avorossa. É triste, Ave Maria, é uma tristeza grande. Num dá tempo nem do caba dizer o que sente e nem o que tem que fazer.¹⁹

¹⁸ Ver em BARROSO, op. cit, passim. No tocante aos periódicos, citamos o jornal Unitario (1905-1911), disponível na Biblioteca Pública Meneses Pimentel (BPMP), em Fortaleza-CE.

¹⁹ Narrativa de Angelina Maria de Jesus. 78 anos. Agricultora, dona de casa. Entrevista realizada em jul. de 2007.

De fato, a falta do tempo para que o infeliz narrasse aos vivos o que deveriam fazer recobre significativamente toda uma contextura social de atitudes perante a morte e os mortos. A esse respeito, ritos diversos compunham o cerne de comportamentos relevantes, denunciando obrigações dos vivos para com os mortos e suas almas, aspectos que elucidam a visão sobre a vida e a morte, como também sobre o além, elementos presentes na cultura fúnebre e desse modo imbricadas no cotidiano social.

No caso da morte da Rufina, podemos inferir que a violência do evento não foi enfatizada somente no momento em que a jovem teria morrido, ou seja, não foi apenas o fato de ter sido assassinada que compõe o quadro de morte sofrida, narrado pelos devotos. Para compreendermos melhor essa conjuntura, devemos recordar das considerações de estudiosos que tomaram a morte e as atitudes diante do morrer como objeto de estudo. Nesse universo particular, elucidamos as considerações de historiadores, antropólogos e sociólogos sobre a compreensão da morte e dos mortos no Brasil e as relações sociais que os envolveram em tempos passados.

Conforme DaMatta, ao morrer as pessoas iam para um outro mundo. De lá, suas almas poderiam retornar para o lugar dos vivos. Nesse processo, podiam também vigiar, atrapalhar e, de modo significativo, ajudar. O curioso, portanto, é percebermos que a morte é concebida como uma passagem para o outro mundo, assumindo metáforas de subida e descida. De igual modo, o historiador João José Reis, em seu estudo sobre os ritos fúnebres no Brasil do século XIX, e Titus Riedl, na pesquisa sobre os retratos da morte no Cariri cearense do século XX, compartilham dessa compreensão, além de outros estudiosos, como o antropólogo José de Souza Martins em sua pesquisa sobre os ritos fúnebres na roça e os chamados “folcloristas”, entre os quais destacamos Câmara Cascudo.²⁰

²⁰ As obras citadas foram: DAMATTA, Roberto. **A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, p. 133-158. REIS, op. cit, p. 86-110. RIEDL, op.cit, p. 49-76. MARTINS, José de Souza. **A morte e os mortos na sociedade brasileira**. São Paulo: Editora HUCITEC, 1983, p.258-269. CASCUDO, 2002, p. 21-34.

No cotidiano de outrora, as pessoas se preparavam materialmente e espiritualmente para essa passagem. A preparação representava que o fim carnal seguiria o que na cultura fúnebre era entendido como necessário para o descanso no outro mundo de quem partiu e o alívio de quem na terra o ajudou a seguir, cumprindo-os paulatinamente. De acordo com Reis, a despedida planejada correspondia à boa morte. Ela significava que a partida terrena não chegaria de surpresa, antes que os sujeitos prestassem contas e corrigissem seus atos perante os vivos e ainda indicassem as instruções sobre os ritos após a morte. Para que tais posturas se concretizassem, era necessário em contrapartida que a morte fosse de alguma forma anunciada. Comumente isso ocorria por meio das doenças.²¹

Na localidade estudada, além das enfermidades, isso ocorria também por revelações misteriosas da natureza, como é o caso do anúncio pronunciado pela coruja rasga-mortalha [tyto alba], ave que segundo a tradição oral do sertão nordestino pronuncia a morte de outrem ao pousar nas residências e/ou entoar seu canto assombroso. O canto era um sinal de que nos próximos dias alguém próximo iria padecer.

Na tessitura da passagem para o outro mundo, os ritos fúnebres eram tidos como essenciais, protegendo a alma do morto do mal e ajudando-a na sua travessia imagética. Nesse processo, Reis citou a divisão estabelecida entre os ritos de separação, que representavam práticas de expulsão da alma do morto da terra, e os de incorporação, necessários para sua inclusão no mundo celestial. Os cuidados com o corpo do morto, o luto, a desfeita dos objetos pessoais e todo um conjunto de cerimônias e rituais compunham os ritos de separação. Por outro lado, a extrema-unção e a própria inumação recobriam os significados da incorporação ao paraíso. É sabido, entretanto, que conforme o historiador citado tais experiências freqüentemente se sobrepunham e se confundiam no cotidiano da morte, o que demonstra suas significações simultâneas.²²

²¹ REIS, op. cit., p. 92.

²² Ibid, p. 89.

Perante a ausência dessas relações, a morte da Rufina aparece nas narrativas como uma vicissitude, uma diferença estabelecida no modo de lidar com a morte e os mortos. A narrativa de Maria Anita, obtida durante alguns momentos de conversa em sua residência no Sítio Besouro, reconstrói o enredo que ouvia dos seus parentes mais velhos e enfatiza com firmeza as disparidades da referida morte:

Aí cortaro o cabelo dela de faca. Aí quando acabaro pinicaro ela de faca, furaro ela todinha de faca. Mataro de faca. Aí deixaro lá estiradinha no chão. Aí veio outro pessoal caçador e achou. (...) Aí o nome dessa Cruz de Rufina vem daí. Isso aí era meus avôs, meus tios mais velhos tudim que contava (...) eles contava a nós.²³

Na continuidade de seu enredo narrativo ela classifica o evento e o compara com as circunstâncias vivenciadas na sua infância e juventude:

A morte dela [Rufina] foi uma morte violenta. Antes quando as pessoas morriam de doença, adoecia, às vezes não tinha condição de ir ao médico. O médicos daqui era longe. (...) aqui não existia médico. Bebia chá, tomava chá. As mulheres para ter menino era sacrifício. As crianças morriam tudo porque morria mulher com menino e tudo. Quando conseguia nascer, à criança era doente. Aí dava aqueles problemas. A mulher já depois que o menino nascia, a mulher dava hemorragia. Aí mandava umas correias de coisas nas muié: arrochava, rezava, fazia prece, mas sem a medicina né, aí morria. Em casa mesmo. Aí a família cercava ali. Aí mandava era João Henrique, que fazia os caixão, João Limeira, fazia os caixão serrano os paus: xere, xere, xere, serrano, o fogão. E o defunto na cama deitado. E o povo fazendo o caixão. E um partia pra comprar pano pra fazer a roupa pra vestir. Ainda mais passava a noite todiam rezano, nós tudo cantano ao redor do morto. Quando era no outro dia, não tinha carro, se juntava umas oitenta pessoas tudo de a cavalo e botava aquele caixão em cima de uma escada, uma paviola. Aí botava o caixão em cima, amarava e partia pras Porteiras pra enterrar.²⁴

A reflexão que a narradora teceu ao caracterizar a morte da Rufina como violenta foi estabelecida, portanto, a partir da comparação que fez com as demais mortes presentes no cotidiano dos moradores da região. Nesse sentido, ela estabeleceu o elo entre as narrativas que ouvia contar da morte da Rufina e suas experiências vividas ao presenciar os ritos fúnebres no decorrer da segunda metade do século XX.

²³ Narrativa de Maria Anita de Lima Martins. 64 anos. Professora, agricultora. Entrevista realizada em jul. de 2007.

²⁴ Narrativa de Maria Anita de Lima Martins. 64 anos. Professora, agricultora. Entrevista realizada em jul. de 2007.

Como vimos, na narrativa alguns elementos foram recordados demonstrando o sentimento de intimidade fúnebre, o que denuncia a sensibilidade coletiva para com o momento da morte. Isso ficou inteligível, entre outras circunstâncias, na passagem em que abordou a produção do caixão pelos próprios moradores da região, lembrança emergida a partir da recordação do fogo que, nos terreiros das residências rurais no interior cearense, no decorrer do século XX, eram acesos nas sentinelas, alumando os espaços que cercavam a morada do moribundo. Também toma como referência o som do processo manual de produção do caixão. Isso nos faz lembrar o trabalho de construção da memória mortuária, (re)elaborada nesse caso a partir das sensibilidades despertadas no corpo: dos cheiros, sons e imagens vislumbradas na memória.

Segundo Reis, um dos importantes elementos que compõem o conjunto de significados da boa morte, visíveis nestas narrativas, é a presença de familiares, amigos e conhecidos no momento do falecimento, e a sentinela, rito fúnebre de acompanhamento do moribundo e prestação de solenidade à família. Isso representava, segundo a tradição de tempos remotos, a solidariedade e respeito tanto pelo falecido quanto pela família que perdeu seu ente querido. O último momento de vida acontecia em sua própria residência. Dessa forma, a morte era socializada e todos os rituais mortuários eram planejados. Isso contribuía para caracterizar o evento enquanto um acontecimento coletivo, fortemente significativo nas relações familiares, aspectos também presentes no Cariri do século XX.²⁵

Na narrativa outros aspectos da boa morte emergiram, como o simbolismo da mortalha, visível na passagem: “E um partia pra comprar pano pra fazer a roupa pra vestir.” Isso representa que eram logo providenciados os trajes adequados para a sentinela e sepultamento do morto quando não tinham sido produzidos com antecedência. Comumente,

²⁵ REIS, op. cit., p. 100. Ao citarmos o conceito “boa morte” não negamos o sentido caótico que a morte provoca na medida em que interrompe a vida e rompe com o cotidiano, como cita REIS, op. cit., p. 138. Referimos-nos ao tipo de morte e a falta dos simbolismos religiosos presentes nos rituais fúnebres. No tocante às reflexões no Cariri do século XX ver em RIEDL, op. cit, passim.

logo que o sujeito sentisse a morte se aproximar, ou melhor, quando os familiares percebiam o estado grave do doente era produzida a mortalha. Tal elemento era fundamental na preparação para a despedida do mundo terreno e para a entrada de sua alma no mundo celestial, visto que tinha o poder de protegê-la na passagem.²⁶

Segundo Dona Angelina, a roupa funerária assumia na década de 30, um importante papel, sendo produzida com detalhes gravados na sua memória e assumindo representação das vestes de santos: “E os defuntos vestia, fazia um camisolão deste tamanho [gesticula com as mãos], com uma golinha. Aí vestia e amarrava o Cordão de São Francisco na cintura”.²⁷

De acordo com Reis, no século XIX o tipo de mortalha usada variava bastante segundo o sexo e a idade. Entre elas haviam distinções significativas que de alguma forma revelavam algo sobre o morto, como suas crenças e sua posição social. As imitações das vestes dos santos também eram desejadas popularmente com muita frequência, entre elas as franciscanas, como na narrativa citada. Naquele contexto, usá-la demonstrava a importância do ritual o corpo e a incorporação de sua alma ao paraíso, além da ressurreição. Representavam assim o desejo de obtenção da graça, especialmente as vestes que simbolizavam as santidades, pois estas, além disso, protegeriam sua passagem para o mundo celeste. Portanto, contribuía à salvação. Nesses e em outros casos, como lembra o folclorista Câmara Cascudo em seus registros sobre a cultura funerária do Nordeste no século XIX e na primeira metade do século XX, a humildade representada na mortalha simples também era valorizada como preceito para a alma adentrar o paraíso.²⁸

De igual modo, as mortalhas podiam ainda indicar o estado de pureza espiritual do morto, ou melhor, a falta do pecado da carne: a não vivência da sexualidade. Tal entendimento foi destacado na narrativa de Maria Anita, quando descreveu os detalhes que

²⁶ REIS, op. cit, p. 123-124.

²⁷ Narrativa de Angelina Maria de Jesus. 78 anos. Agricultora, dona de casa. Entrevista realizada em jul. de 2007.

²⁸ REIS, op. cit, p. 119- 124. Ver em CASCUDO, 2002, p. 380.

recobriam as mortalhas: distinguia a idade, o gênero e os elementos que lhe cabiam recobrir, como a cobertura do rosto e os adereços colocados no corpo, o que reforçava sua pertinência na memória:

O morto era todo pronto. A mortalha bem feita. Bem arrumado. As moças que ia de véu e capela. As moças que num casava, moças solteiras. E só rapazes iam com aquela pauma que o noivo bota aqui [gesticula indicando o peito]. Quando casa, o rapaz quando vai casar, o noivo num tem uma pauminha pra colocar no terno? Pois os rapaz ia com aquela pauminha, quando morriam solteiro.²⁹

As orações entoadas no acompanhamento do morto também são significativas na cultura fúnebre da roça. Da mesma forma, as canções religiosas assumiam relevância nos cenários fúnebres de então. Após reproduzir algumas orações que outrora realizavam diante dos mortos, Dona Anita citou, na continuidade de sua narrativa, as orações e os rituais praticados nas ocasiões de boa morte na região em seu contexto infanto-juvenil:

O ofício de Nossa Senhora, o ofício das almas, o ruzário apesado, o ruzário das almas. Aquele: “Em Nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo: Repouso eterno dai-nos Senhor, A luz perpétua, o resplendor”. Aí quando dizia dez vezes e a pessoa respondia, aí rezava o Pai Nosso. Aí rezava de novo, até rezar os quinze mistérios. Rezava aquelas orações de Nossa Senhora, rezava as orações de São Bernardo. E a família tudo gritando e chorando. E o terreiro assim de gente [gesticula com as mãos].³⁰

O Ofício das Almas, além de outras preces e orações, possui relevância simbólica diante do moribundo. Segundo Riedl, era realizado no Cariri nas sentinelas e nas missas dedicadas aos mortos e suas almas. De acordo com suas reflexões, a entonação do Ofício das Almas diz respeito ao entendimento de que os moribundos, mesmo engendrados em pecados, não obstante não fossem estes de grande relevância, eram remetidos de surpresa perante a morte, era plausível sua entrada no reino do céu após sua rápida passagem no purgatório.

²⁹ Narrativa de Maria Anita de Lima Martins. 64 anos. Professora, agricultora. Entrevista realizada em jul. de 2007.

³⁰ Narrativa de Maria Anita de Lima Martins. 64 anos. Professora, agricultora. Entrevista realizada em jul. de 2007.

Nesse processo, cabia aos vivos a entonação da oração para aliviar seus pecados. Tais atitudes eram promulgadas nos últimos momentos na terra ou mesmo após sua partida. Esse entendimento também é visível nesse trecho do referido Ofício, registrado em uma publicação da confraria dos Capuchinhos em Juazeiro do Norte, no ano de 1957:

Onipotente e misericordioso Deus e Senhor Nosso, supremo dominador dos vivos e mortos, pelos merecimentos da sempre Virgem Maria sua mãe, e por todos os merecimentos dos bem aventurados, concedei propício o perdão das penas que merecem a almas dos fiéis defuntos, pelos quais fazemos essas preces, para que, livres do purgatório, vão gozar de eterna glória, por todos os séculos e séculos. Amém.³¹

Como vemos no registro, o desejo da glória eterna revelava o âmago das orações funéreas. Nas narrativas anteriores, notamos também o despertar das sensibilidades emotivas através das canções promulgadas perante o morto, como os versos citados por Dona Angelina: “Meu senhor tão bom/ Que por nós morreu / Tenho meu ruzário /Pra mode eu rezar /Pra Nossa Senhora /Quando eu lá chegar”.

De acordo com Cascudo, as excelências, muito comuns no Nordeste brasileiro do século XIX, representavam inicialmente orações musicadas em versos que eram entoadas exclusivamente por mulheres nas sentinelas. Posteriormente, o termo passou a representar também elas próprias. Como vemos, tais canções revelavam o entendimento da morte, as atitudes dos vivos e o desejo de que, do mesmo modo que o morto estava sendo velado e cortejado por muitos, elas também tivessem os rituais mortuários, além de orarem almejando um lugar de descanso no paraíso. Elas representavam uma herança das carpideiras.³²

³¹ O livro intitulado *Ofício das benditas almas do purgatório* é bastante revelador do imaginário social sobre a morte no Cariri, pois apresenta, além da atuação dos Capuchinhos na região, considerações sobre o entendimento da morte e do purgatório, e ainda, designa as orações para a salvação das almas. O livro, editado em brochura, assemelha-se a um cordel e obteve grande circulação na região sendo utilizado como um instrumento de divulgação e propagação dos ensinamentos religiosos para com as atitudes entre os vivos e mortos. In: RIEDL, op. cit, p.74 - 75.

³² CASCUDO, 2002, p. 23-24.

Por carpideiras compreendemos algumas destas mulheres que, ao entoarem seus cantos e orações, promoviam um grande exagero perante o morto, aumentando a entonação da voz e demonstrando um agudo sofrimento perante a perda do moribundo. Segundo Reis, isso, além de revelar a perda de um ente familiar através da expressão do corpo e da voz, que reclamava e requeria atenção dos ouvintes, possui também uma profunda tradição marcada pelo anúncio exagerado e pela demonstração social da morte, o que convocava a presença dos vizinhos e demais familiares no recinto do padecido. Elas, ao demonstrarem lágrimas facilmente derramadas e amiúdes encenações do corpo, abraçavam compulsivamente os familiares do defunto e clamavam em voz alta expressões trágicas, o que fazia atrair as atenções de quem estivesse compartilhando o momento. Se em um momento agiam naturalmente, posteriormente acabaram se tornando profissionais, sendo recompensadas com dinheiro.³³

Sobre o Cariri contemporâneo, Riedl reafirma a presença de mulheres que nas ocasiões dedicadas ao sepultamento do morto e nas demais circunstâncias que a recobrem de significados mortuários rezam lastimamente e contribuem, ainda, para o pagamento das obrigações dos mortos estabelecidas enquanto vivos. Desse modo, as rezadeiras, como são chamadas, ainda as irmandades tocantes à morte, possuem destaque. No entanto, a recompensa não aparece em tais atitudes.³⁴

De igual modo, na localidade estudada não encontramos indícios das recompensas materiais estabelecidas para com as mulheres que, sendo familiares ou não do defunto, demonstravam, entre exclamações e táticas do corpo, a incomensurável perda. Ao que tudo indica, estas ações eram desencadeadas como forma de solidariedade cristã. Vale ressaltar que naquela localidade rural as relações sociais e as atitudes perante a morte e os mortos eram estabelecidas a partir de laços comunitários. Em muitos casos, mesmo uma residência estando

³³ REIS, op.cit, p. 114.

³⁴ RIEDL, op. cit, p. 62-63.

distante da morada de outrem, o que não nega suas relações amigáveis, quando se falava sobre a morte, o peso da obrigação dos vivos era socializado e praticado de diversos modos, a partir das orações, canções e exclamações do corpo e da voz.

Portanto, identificamos as sensibilidades aflorarem de forma exagerada nas sentinelas, representadas através dos gritos e clamores dos parentes do defunto e também dos amigos e conhecidos, especialmente as mulheres. Aos homens caberiam as rodas de conversas em frente às residências e nos terreiros que circundavam a morada, além da preparação do caixão, como já foi citado anteriormente. Logo, o barulho, em desacordo com o silêncio, fazia-se presente nos ritos fúnebres sertanejos.

Na continuidade da contextura mortuária narrada, aos solidários que cercavam o ambiente da morada, na casa e no terreiro, eram oferecidas bebidas e comestíveis típicos da culinária local, resquícios da antiga tradição sobre a morte no Brasil. Desse modo, na passagem do dia ou da noite, entre conversas, orações e cânticos religiosos, o ato de oferecer tais elementos era também singularmente significativo. Na medida em que os familiares, amigos e vizinhos se solidariedavam com a morte anunciada, contribuindo com a prática dos ritos fúnebres para a benevolência da alma na batalha final, era recorrente à família do lar providenciar bebidas e comidas como forma de garantir sua firme presença durante todo o ritual. Por tudo o que foi apresentado, entendemos as atitudes perante a morte tomando características festivas e possuindo significados múltiplos e profundos.³⁵

Além disso, percebemos nas narrativas que a prática de estender esmolas ao morto ou aos seus familiares era constantemente presentes outrora, nas cerimônias fúnebres. Consoante os estudos de Reis e as descrições de Cascudo, enquanto o cadáver estivesse presente nos recintos familiares estes últimos e o próprio defunto não se recusavam a aceitar esmolas. Segundo as narrativas orais, as doações eram importantes para suprir os gastos com

³⁵ Sobre os simbolismos dos comes e bebes e o sentido da morte como uma festa, ver em REIS, op. cit, p. 131. Ver também em CASCUDO, 2002, p. 22-23. No tocante ao Cariri, ver em RIEDL, op.cit, p. 62-63.

o evento fúnebre, em especial dos mais carentes. Na tradição, tal prática tinha entendimento no respeito aos auxílios sobrenaturais, sendo constituídas também de seguidas orações realizadas em pé, que, no entendimento de quem assim agia, contribuíam na libertação dos padecidos.³⁶

Transpassando os rituais presentes nos funerais, que nas narrativas orais dão ênfase ao elevado número de pessoas que a pé ou a cavalo seguiam o cortejo do morto, levado em redes ou caixões, até o cemitério local de Porteiras, o luto era assumido pela família. Quando necessitavam, sua aquisição era providenciada a qualquer custo e o preto, cor tradicional que o representava, recobria a família do falecido, fator que indicava aos vivos, mesmos os desconhecidos, que aqueles rememoravam e oravam pela alma de um membro. Sobre esta prática, em convergência com as considerações de Reis, a narrativa de Dona Angelina elucida as condutas sociais relacionadas:

Mãe. Se morresse a mãe da gente era um ano, só roupa preta, um ano todim. Só roupa preta. E se, por exemplo, trocasse de sorte a vestir uma era branca. Mas era preta. E se fosse, por exemplo, um tio era seis meses. Um fi, o pai morreno, o fi butava um ano. A mãe e o pai era um ano. E se fosse um tí, irmão era seis meses. E seno primo era três meses. Era desse jeito. Todo mundo fazia assim. Na hora que vinha pra Igreja, a gente vinha pra missa. Quando chegava ali, a gente já via. Aquele povo entrava tudo de preto, daquele pessoa que morreu. Aqueles fi entrava tudo de preto. Fí, tí, primo. Entrava aquele povo e a gente já tava sabendo que aquele povo tudo era da família. Era só a família que vestia roupa preta, os outros num vestia não. Quando visse uma pessoa de preto, era porque tinha morrido uma pessoa dele, da família. (...)³⁷

Nessa dimensão, transcendemos a construção do luto para uma experiência que, diferente de todas as outras já citadas, revelam uma imensa peculiaridade entre as atitudes para com os mortos no Cariri. Dona Angelina reconstruiu na memória o processo de elaboração do traje à moda tradicional. Ela retomou na narrativa momentos anteriores à chegada de materiais de tintura preta. Em outras palavras, narrou detalhadamente como os

³⁶ CASCUDO, 2002, p. 384. REIS, op. cit, p. 131.

³⁷ Narrativa de Angelina Maria de Jesus. 78 anos. Agricultora, dona de casa. Entrevista realizada em jul. de 2007.

sujeitos que residiam na Chapada do Araripe, no seu contexto juvenil, preparavam o enlutamento. Vejamos a inestimável peculiaridade narrada:

Naquele tempo, o povo era tão pobre. Aí as pessoas chegavam, lá tirava aquele bucado de pau ferro. Quando as pessoas morriam, e com sete dias era que vestia o luto. Aí morria um hoje, amanhã ia descascar aquele pé de pau. Aí cuzinhava. Aí pegava um bucado de roupa que ia vestir num sabe. Aí butava de molho. Quando era no outro dia ia tirar uma lama pode. Num tem umas cacimba assim num canto. Aí o povo vai e puxa aquela lama pôde e tira aquela lama e ia passano. Estende aquelas roupas, melava da água do pó do pau ferro, moiada, aí vai e passa aquela lama. Com o pós do pau ferro ajuda a ficar preto. Aí deixava secar. Quando deixa secar, aí ia nos rio e lavava, as pessoas pobre, que num podia comprar uma roupa preta, e era muitos que num podia nera. Nesse tempo aí tudo era pecado. Aí pegava a roupa e butava pra tinta secar. No outro dia pegava aquela roupa e levava pro poço d'água e lavava, lavava, lavava, enxaguava e butava pra secar e ia vestir. Era um luto. Quando era uns sete dias já amanhecia vestido com aquela roupa. Chega tem um fedor ruim. Ainda hoje eu sinto o cheiro de lama pôde com água de pó ferro. Aí depois foi amiorando mais. Aí o povo fazia umas tintas num sabe, aqueles papilito, e a gente comprava. Aí desmanchava na água quente. Aí já ficava preta.³⁸

O mau cheiro altaneiro do tecido na memória da narradora revela sensibilidades de outrora para com o luto. Logo, quem não possuía prerrogativas para adquirir o traje adequado, preto de preferência, elaborava-o de forma tradicional, com lama e pó, pintando e lavando, preparando assim, com a lama preta e as cascas de árvores, ao passo da dor da perda do morto, sua outra forma de anunciar socialmente a despedida de alguém. O luto, assim, era preparado para o sétimo dia após a morte. De acordo com Reis, além do anúncio da dor, o enluto possuía outras funcionalidades sociais, como o afastamento da alma do morto do mundo terreno, defendendo a família enlutada de sua volta, além de servir como preceito de prestígio social para as famílias mais abastadas.³⁹

Adotando a expressão “ah, essa pergunta eu sei dizer”, Dona Angelina (re)construiu na narrativa, uma síntese bastante ilustrativa das sensibilidades que emanavam nas relações entre os vivos e os mortos nas áreas rurais de Porteiras, expressando claramente as atitudes

³⁸ Narrativa de Angelina Maria de Jesus. 78 anos. Agricultora, dona de casa. Entrevista realizada em jul. de 2007.

³⁹ REIS, op. cit, p. 132.

perante o morto e a relevância dos ritos fúnebres que compunham as simbologias da boa morte:

Quando as pessoas morriam? Ah, essa pergunta eu sei dizer. Aqui na cidade eu num sei não, mas do sítio, eu posso contar mesmo é do campo, onde a gente morava. Quando morria as pessoas era tudo, era pobrezim. Aquele que num podia pegava um prato e butava no estambo do morto, num sabe, mode as pessoas butar esmola pra poder interrar, pra pagar o caixão que mandava fazer. (...) Digo porque vi e butei também. Aí fazia o caixão. O povo tudo na sentinela cantano. Passava a noite cantano. Aí quando amanhecia o dia, aí terminava o caixão, butava ele dentro. Ou jogava numa rede, pegava uma rede, butava o defunto dentro e amarrava num pau de lá pra cá [gesticula com as mãos] e amarrava os cordão. Quando chegava jogava dentro da cova. Aí quando acabar subia com a rede enroladinha. Se tiver gravando isso, era desse jeito. Descia da Serra, de onde fosse, e vinha interrar. Muita gente. E era jovem, eu era garotinha, eu tinha assim de 15 a 16 anos. (...) Na sentinela tinha um candierozim aceso e uma velinha. Um candierizim aceso pra alumiar o povo, e a vela era pro defunto. E o povo cantano a noite todinha. (...) E os defunto vestia, fazia um camisolão deste tamanho [gesticula com as mãos]. Aí vestia e amarrava o cordão de São Francisco na cintura. (...) Num tinha hospital não, ficava em casa doente. Os remédios iam era dos farmacete. Eles mandavam aqueles remédios e as pessoas tomavam, num servia, pronto, tomava remédio do mato. Aí ia dano, ia dano, ou escapava ou morria. Morria em casa, ali com a família. Aí quando terminava a família chorava e os outros rezano. Era desse jeito. Os parentes, os vizinhos, passava a noite todinha. Ali era tomando café, cantano e tomano café, outros no terrero conversando com fogo aceso e assim amanhecia o dia. E muita gente. Quando tava prostrado já começava a fazer sentinela desse jeito. E fazendo sentinela até quando morria. E quando morria, aí era a noite toda de gente até no outro dia, quando seguia o enterro.⁴⁰

Nas narrativas, portanto, fica inteligível a construção simbólica do momento da morte e os ritos de passagem e incorporação da alma do defunto e ainda a compaixão para com o morto e a família. Além disso, os significados expostos refletem o momento enquanto um acontecimento social, como nos diz Ariès.⁴¹ Tudo isso fazia despertar as sentimentalidades, o que nos faz perceber múltiplas sensibilidades presentes nos olhares aguçados perante os mortos, nos gestos dos corpos, na suavidade ou gravidade das vozes anunciadas e nos próprios sentidos atribuídos às ritualidades.

⁴⁰ Narrativa de Angelina Maria de Jesus. 78 anos. Agricultora, dona de casa. Entrevista realizada em jul. de 2007.

⁴¹ ARIÈS, Philippe. **História da Morte no ocidente**. Tradução Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003, p. 25-100. Ver também em ARIÈS, Philippe. **O homem diante da morte**. I. Tradução Luiza Ribeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989, p. 6.

Acreditamos que o processo de formação sócio-religioso foi pertinente para a construção do entendimento sobre a morte e as atitudes dos vivos para com os mortos. De acordo com Riedl, no Cariri cearense as confrarias religiosas, irmandades de penitentes e ordens missionárias desempenharam um papel relevante na construção processual citada. As confrarias eram muito presentes no Cariri cearense na primeira metade do século XX, como também nos anos anteriores do século XIX.⁴²

Em Porteiras, citamos a existência das confrarias de Nossa Senhora da Conceição na vila sede e São Vicente de Paulo na localidade do Saquinho, zona rural do município, nos anos de 1912 a 1924. As mesmas desempenharam ações de grande valia para a formação religiosa do lugar, visto que, além de desenvolverem práticas de piedade, difundiam pregações principalmente, de caráter espiritual, como o incentivo ao cumprimento dos ritos fúnebres católicos. Em algumas passagens da *Ata da Confraria de São Vicente de Paulo* vemos o desempenho do compromisso com os moribundos e defuntos entre as famílias que não detinham poder aquisitivo para preparar nem mesmo a mortalha. De igual modo, é notória a dedicação dos associados às orações pelas almas dos mortos, em especial às sofredoras. Além disso, o recolhimento de esmolas para os sufrágios era constante.⁴³

Naquele contexto, tais organizações estavam articuladas com outras unidades intermediárias. Assim, a Confraria de São Vicente de Paulo, por exemplo, também sofria a influência das demais organizações religiosas, inclusive da hierarquia a qual estava relacionada. Dessa forma, como lembra Della Cava, contribuíram para a formação religiosa das localidades em que se encontravam a partir da articulação entre os níveis local, regional e

⁴² RIEDL, op. cit, p. 61.

⁴³ No tocante a atuação das confrarias religiosas em Porteiras, ver na *Ata da Confraria de São Vicente de Paulo* (1912 a 1924). Acervo da Casa da Memória de Porteiras (CMEP). No tocante a contribuição das confrarias para a construção do imaginário penitencial no Nordeste, ver em CASCUDO, 2002, p. 384.

nacional. Portanto, além de influenciarem na construção do imaginário mortuário, foram pertinentes para a implantação do processo de romanização no Cariri.⁴⁴

Segundo Riedl, o imaginário construído sobre a morte no sul do Ceará foi marcado pela relação entre o bem e o mal, que representava a salvação ou a condenação dos sujeitos. Dessa maneira, é perceptível o apego a crença na magia e no sobrenatural, no qual os limites entre vivos e mortos se entrecruzavam e se confundiam. Nessa composição, o processo de evangelização promovido no interior cearense merece destaque. Consoante Ramos, no século XVII jesuítas, carmelitas e franciscanos fizeram sucessivas peregrinações. Na primeira metade do século XVIII foram os capuchinhos portugueses e franceses e no XIX os italianos, além dos lazaristas franceses e outros religiosos, como foi o caso do grupo organizado pelo Pe. José Antônio Pereira de Maria Ibiapina, o popular Pe. Ibiapina.⁴⁵

Nesse sentido, a formação religiosa do Cariri cearense e de Porteiras foi fortemente marcada pela pregação de missionários, com destaque para os capuchinhos que, como podemos perceber, pregavam em suas práticas e discursos o catolicismo tradicional de caráter lusitano, tendo inclusive, jovens porteirenses que seguiram o caminho da fé nas missões, como foi o caso de Frei Anastácio.⁴⁶

Essa tessitura resultou na construção social do temor ao pecado e à morte, das crenças de culpa e do medo do inferno, além do receio da possibilidade dos sertanejos se tornarem almas penadas, vagando, sem amparo. Os sermões que despertavam fortes emoções contribuíram para tal entendimento. Dessa forma, o mesmo Deus bom e piedoso era também vingativo. Nesse sentido, foi construído, processualmente, o temor à morte no Cariri, em

⁴⁴ DELLA CAVA, Ralph. **Milagre em Joaseiro**. Tradução Maria Yedda Linhares. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985, p. 106.

⁴⁵ Sobre o imaginário da morte no Cariri ver em RIEDL, op. cit, p. 59 - 74. No concernente a formação religiosa citada ver em RAMOS, op. cit, p. 32.

⁴⁶ Cícero Gonçalves Cardoso nasceu em 25 de dezembro de 1895. Foi encaminhado quando criança ao convento dos frades capuchinhos em Canindé, Ceará. Tornou-se sacerdote em 1923, em Milão, Itália, conforme panfleto divulgado pela Missão dos Capuchinhos em Porteiras no ano de 2006. Os registros paroquiais de 1958 apontam para suas atividades como pregador na região. Ele assumiu a liderança da paróquia local de fev. de 1964 a mar. de 1965. Variadas visitas de capuchinhos foram registradas no documento na segunda metade do século XX. Ver no *Livro de Tombo da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição* (PNSC), em Porteiras (1958-2000).

especial das sofredoras, e a compreensão das relações entre vivos e mortos, dos ritos fúnebres e a bem-aventurança da entrada da alma no paraíso. Também a antiga tradição dos grupos de penitentes que, em suas orações e nas práticas de autoflagelação, enfatizavam o elo com o mundo dos mortos.⁴⁷

Logo, tomando o temor a morte como elemento de destaque, vemos que o padecimento da Rufina rompe com a tradição vivida no que tange a cultura funérea. Conforme a tradição oral, ela teria padecido de grande sofrimento, sozinha. Dessa forma, não tivera a preparação para o momento da morte, as orações e os demais ritos de passagem e incorporação no outro mundo, tidos como necessários para o descanso em paz. De acordo com Reis, a falta dessas simbologias era entendida como um tormento à alma de quem partia e à vida dos familiares que ficavam.⁴⁸ Esse conjunto de significados compõe a identificação de morte violenta, descrita nas narrativas orais estudadas. Eis as considerações da devota Maria Francisca da Cruz, conhecida por Maria de Elói:

Era meu pai quem dizia. E a gente vê os mais velhos dizendo, que foi por isso que ela morreu, morreu matada. Eu sei que diz a morte dela assim, por causa que ela morreu sozinha, e depois que acharo ela morta né. Morreu no desprezo né. Eu num sei dizer de que família ela é não.⁴⁹

A expressão “morreu no desprezo” evidencia claramente a falta dos rituais religiosos que na cultura fúnebre do sertão deveriam ser oferecidos pelos vivos, visto que, conforme Martins, eram estes que administravam a morte, que tentavam impor o controle sobre a batalha final, ajudando o moribundo a morrer e ascender ao paraíso.⁵⁰ Essa ausência contribui

⁴⁷ No tocante a tradição dos grupos de penitentes no Cariri, ver em PINHEIRO, 1950, p. 96. Na segunda metade do século XX, sua atuação permanecia em variadas localidades, conforme registraram alguns folcloristas. Permanecia entre os municípios de Missão Velha, Brejo Santo e Jardim, limítrofes de Porteiras. Ver em FIGUEIREDO FILHO, J. **O folclore no Cariri**. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1960, p. 94-102.

⁴⁸ REIS, João José. O cotidiano da morte no Brasil oitocentista. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe (Org.). **História da vida privada no Brasil**. V. II. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 101.

⁴⁹ Narrativa de Maria Francisca da Cruz. 70 anos. Dona de casa. Entrevista realizada em jul. de 2007.

⁵⁰ MARTINS, José de Souza. A morte e o morto: tempo e espaço nos ritos fúnebres da roça. In: _____. **A morte e os mortos na sociedade brasileira**. São Paulo: HUCITEC, 1983, p. 261-262.

significativamente para a construção do funesto da referida morte, na medida em que morreu abandonada à própria sorte. A experiência da Rufina, por ter ocorrido repentinamente e em decorrência de ações humanas e não no momento do chamado de Deus, o que de certa maneira é representado como grande desventura, e, além disso, por não ter possuído a preparação simbólica e espiritual, foi caracterizada como uma das mortes mais temidas: a despedida sem um plano. Segundo a narradora, o evento inesperado difere dos demais presenciados por ela na juventude:

É diferente assim, por caso que ela [Rufina] num tava doente né. Ela tava andando. Ela tava andando a cavalo e mataro ela. Num foi assim de doença. Ela foi, ela foi andano a cavalo nessa estrada que passava assim nessa mata aí, passava pra lá. Eu sei assim porque meu pai dizia.⁵¹

Segundo Reis, esse conjunto de aspectos apresentados, a morte sofrida e repentina e a falta dos ritos fúnebres, caracterizava o que ele chama de morte trágica.⁵² Isso ficou inteligível nas narrativas orais através da palavra “desastre” e da expressão “morreu no desprezo”. Portanto, acreditamos que esses aspectos contribuíram para a elaboração do culto à Santa Cruz da Rufina, pois fizeram com que a morte permanecesse no imaginário dos devotos. Na construção processual da devoção popular, a visibilidade atribuída ao corpo da Rufina é reveladora do destaque que lhe foi dado. Na narratividade, ele foi constantemente recoberto por uma áurea etérea, fundadora da dinamicidade das práticas fúnebres e devocionais.

1.3. E o corpo denunciou o evento fundador

Santa Alma Sagrada. É a grande devoção popular brasileira na indizível atração do mistério vivo. Ambivalência de amor e medo, proximidade e distância. Para o povo

⁵¹ Narrativa de Maria Francisca da Cruz. 70 anos. Dona de casa. Entrevista realizada em jul. de 2007.

⁵² REIS, 1991, p. 143.

a alma é uma invisível contigüidade humana, inseparável da terra pelo hábito e fora dela pela destinação mortal.⁵³

Cascudo assim descreve as narrativas que outrora ouvira contar sobre a transcendência das Santas Almas Benditas: na imaginação popular, a qual não há regras absolutas e onde sua dinamicidade faz surgir encantos e mistérios, a tradição oral da morte da Rufina dera competência extraordinária à sua alma, poderes divinos de interferência na vida cotidiana dos devotos. Nas muitas vozes dos narradores ela tornou-se uma figura popular de caráter divino, sendo entendida como miraculosa. A esse respeito, o corpo assumiu o âmago das narrativas e também o cerne do sufrágio.

Nessa reflexão, compreendemos que duas circunstâncias foram intrinsecamente articuladas, possuindo assim um inestimável valor para o seu entendimento. Primeiro, citamos os rituais que recobriam e davam valor simbólico ao corpo do morto. Segundo, seu crucial sofrimento físico. Na tradição oral, tais fatores permeavam as sensibilidades dos vivos e as muitas vozes dos narradores.

Na cultura fúnebre de outrora, e ainda na contemporânea localidade estudada, logo que padecia, o morto deixava de ser identificado pelo nome usualmente conhecido. Seu corpo e sua memória passavam a ser indicados e rememorados através de expressões como “o defunto” ou “o falecido”, como também Cascudo já apresentava. Na contemporaneidade, esses termos continuam presentes nas referidas ocasiões. Todavia, a expressão “o finado(a)” passou a ser pronunciada assiduamente, como notamos claramente em variadas narrativas: a finada Rufina. Em decorrência do tipo de morte sofrida, o seu corpo não recebeu o tratamento que, segundo a tradição mortuária do Nordeste brasileiro, deveria recobri-lo.

Nas ritualidades para com o corpo morto prevaleciam significados que tomavam sua partida ao céu como elemento preponderante e denunciavam também a imagem memorável

⁵³ CASCUDO, 2002, p. 371.

que os familiares do defunto procuravam construir: o corpo sereno e sublime, visto que este também representava o último encontro com os vivos.

Nesse contexto, o banho e a limpeza do morto eram logo providenciados. Tais posturas revelavam experiências sociais intimamente estabelecidas. Havia, assim, um conjunto de comportamentos que correspondiam de algum modo aos limites humanos perante o corpo, e a sua áurea plena para inclusão no mundo celeste. O corpo deveria ficar limpo das impurezas do mundo terreno como preceito para adentrar o etéreo. Assim sendo, eram retiradas as impurezas das unhas, além de serem cortadas, como também eram os cabelos e barbas. Nessa cerimônia, como elucida o registro de Cascudo,

Nem todos têm o direito de tocar o cadáver. Somente aqueles que sabem vestir defuntos, pessoas de boa vida, especializadas, com a seriedade e compostura de uma exposição do ofício religioso. Trabalham depois de rezar e vão vestindo peça por peça de roupa falando com o morto, chamando-o pelo nome: - dobre o braço, Fulano, levante a perna, deixa ver o pé.⁵⁴

Logo, notamos nessas descrições que limitações eram definidas perante o trato com o corpo morto. Assim sendo, nem todos poderiam cuidar do ritual da limpeza. Havia, portanto, pessoas adequadas para fazê-lo. Na localidade estudada, a tarefa cabia aos próprios moradores mais velhos, recobertos de serenidade religiosa. Se morria uma mulher, apenas outras, rezadeiras, poderiam tocá-la. Igualmente, se um homem partisse, seriam outros semelhantes que lhe conferiam. Entretanto, os familiares não o tocavam, sob o perigo de também padecerem. Terminado o trabalho, os trajes adequados recobriam o corpo morto.

Próximo ao defunto, comumente era colocado, em muitos casos ainda na sentinela, antes de sua morte, a imagem de santos e crucifixos. Além disso, sobre as mãos do corpo morto, deitadas acima do peito uma sobre a outra, eram enrolados os rosários e colocados crucifixos, objetos religiosos utilizados nas orações que também representam proteção. Tudo

⁵⁴ CASCUDO, 2002, p. 21.

isso fazia lembrar aos vivos que prestavam condolências que a ocasião carecia de respeito e compaixão, como vemos na narrativa de Dona Anita:

E podia passar um dia e uma noite que você num via uma briga. Não via nada, era respeitado. Chegava, quando chegava no terreiro era logo tirando o chapéu, porque em cima do morto butava a imagem do Senhor [Jesus], uma imagem do Senhor na cruz deitado. Aí todo mundo que vinha olhar, num fumava na sala e nem entrava de chapéu, nem de bonel, nada. Não podia, era proibido. E daqui subia pra cidade, todo mundo a pé. E tinha um bucado de a cavalo né.⁵⁵

Na contextura mortuária elucidada, era vedado ao corpo fúnebre o uso de adereços reluzentes, como cordões e anéis de ouro, entre outros. Isso evidencia o fato de que quem perdesse o marido ou a esposa não podia sepultar o corpo com a aliança do matrimônio. Esta era retirada dos dedos e guardada com muito esmero e logo se tornava uma lembrança material de quem partiu.

O que poderia e deveria reluzir na ocasião eram as velas que eram acesas em torno do corpo do morto. Comumente suas mãos deveriam segurar uma delas. Também os candeeiros clareavam as noites. Nesses casos, a luz vislumbra sensibilidades singulares. Ao morto caberia receber a luminosidade refletida pelas velas. Aos solidários que correspondiam ao ritual de sua guarda, ficava o candeeiro, no lar, e fora dele, no terreiro, o clarear da fogueira. Na narrativa de Dona Angelina, o processo de produção artesanal da própria luminosidade perante o corpo desperta nossa atenção:

Mas antigamente o tempo era tão numa condição, que as pessoas que era tão pobe, que tinham um gaisim butava no candeeiro e guardava pro dia de uma hora de reza. Mas era uma frigideira de barro desse tamanho [gesticula com as mãos]. Fazia um pavio de algodão. Quando acabava despejava um bucado de azeite de mamona e melava aquele pavio e butava dentro, com uma pontinha do lado de fora. E aí tacava fogo ali. Na sintinela tinha um candieirozim acesso e uma velinha. Um candeeiro acesso pra alumiar o povo, e a velinha era pro defunto.⁵⁶

⁵⁵ Narrativa de Maria Anita de Lima Martins. 64 anos. Professora. Entrevista realizada em jul. de 2007.

⁵⁶ Narrativa de Angelina Maria de Jesus. 78 anos. Agricultora, dona de casa. Entrevista realizada em jul. de 2007.

Na tradição popular, vivida e narrada oralmente e ainda registrada por Cascudo, a luz representa proximidade do bem. Dessa forma, não deve haver cerimônia religiosa na escuridão. De alguma maneira, assim como ilumina perenemente no catolicismo oficial o Santíssimo Sacramento, o simbolismo da luz deve também estar presente no cotidiano do religioso cristão. No entanto, não se restringe apenas ao cristianismo. Abarca também uma multiplicidade de práticas religiosas de origens diversas. Em nosso caso, na tradição cristã e nos ritos sertanejos, alumiar o corpo do morto protegia-o dos espíritos malignos e da aproximação do “mal”, caso viesse tentar a alma antes mesmo do último suspiro, quando ainda vivenciava a batalha entre a vida e a morte. Do mesmo modo, indicara-lhe o percurso da travessia, iluminado e protegendo a passagem de sua alma.⁵⁷

De igual modo, para a alma atravessar o percurso e adentrar o outro mundo, os pés do morto deveriam indicar a saída da morada. Assim, a maneira como era exposto na residência contribuía também para sua salvação. Do mesmo modo deveria ser levado ao local da inumação. Saía do mundo dos vivos de forma oposta a sua chegada. Por conseguinte, essa tessitura de comportamentos vislumbrava significados múltiplos e sensibilidades da alma.

Notamos que a morte da Rufina foi apresentada em contraposição aos diversos fatores presente nos rituais para com o corpo fúnebre, o que revelava a proteção da alma e a ajuda para transpor o julgamento e ainda adentrar o mundo dos mortos. Rufina, por contrário, tivera, segundo as narradoras mais idosas, seu corpo estraçalhado, cortado em partes ou devorado por animais. Conforme a cultura fúnebre de outrora, tudo isso atormentava sua alma, que sofria perenemente. Nesse sentido, além do padecimento espiritual, o corpo esmiuçado sem pudor corresponde, também, ao segundo fator citado anteriormente: a morte sofrida fisicamente.

⁵⁷ CASCUDO, 2002, p. 378-379.

A esse respeito, vemos que as condolências foram construídas principalmente em decorrência da tortura de que o corpo da Rufina fora vítima. O sofrimento físico da morte trágica, na qual a materialidade corporal sofreu assiduamente, aparece em todas as narrativas obtidas. Tal cenário representava desgraça e desvalia. Em registros escritos e nas narrativas orais elucidamos que, em alguns casos, as vítimas de morte repentina eram toleráveis socialmente na medida em que, mesmo não tendo articulado o plano para o momento, seus familiares e amigos, ou mesmo quem estivesse na circunstância inesperada, operassem os rituais. Entretanto, isso era admissível principalmente quando o corpo não sofresse na chegada da morte.

Assim sendo, o sofrimento físico do corpo nesse momento era inominável. Buscava-se afastar a idéia dos vivos. Porém, era lembrada nos momentos de oração, justamente como forma de rogar a Deus solicitando a graça de alcançar uma morte não temida: não sofrer corporal e espiritualmente. Logo, a morte rápida chegava inclusive a ser desejada. Orava-se para alcançá-la, embora o mais distante possível no tempo. Em contrapartida, o corpo não deveria sofrer. Na tradição católica, as orações almejando uma boa morte assumiam o sentido da prudência e alívio espiritual. “Era bom porque Deus num queria que morresse naquela hora? Então, o povo saía dizendo: fulano morreu de morte ligeira”. Disse Dona Angelina.

De outra maneira, quando o corpo já sofria há tempos por ser atingido por uma moléstia, eram somados nas orações familiares o desejo de que Deus livrasse o moribundo do sofrimento em que vivia. Na família, o corpo sofredor era indesejado, pois a alma também penava aguardando a partida e o moribundo lastimavase em dores físicas. Nesses casos, quando já não havia esperanças de cura, eram elevados aos céus os pedidos para que morresse logo, o que levava ao fim à moléstia do corpo. Ao ser perguntada sobre o medo perante a morte na comunidade de outrora Dona Anita afirmou:

Tinha não que o sofrimento era muito grande. Óh, tinha gente que passava era oito, dez anos prostado numa cama. Acabava o couro dos espinhaços tudim. Ficava só os ossos de tá deitado naquela cama sem um socorro, porque num tinha médico. Aí, fazia um banho, fazia um chá. Trocava aqueles panos direto, daquele sofrimento. Aí aquela pessoa, a família mesmo, pedia até pra tirar ele daquele sofrimento. Aí só podia tirar se Deus tirasse, porque não tinha cura, era doença incurável. Oh, um mês, um dia, já é muita coisa pra você passar doente. Um mês num se fala, e dez anos! É muito tempo sem ter um socorro.⁵⁸

Na narrativa, o tempo exagerado do padecimento é bastante revelador da vontade para o livramento do sofrimento do corpo, ou seja, que Deus autorizasse a partida. Aos vivos, ao invés da dor da perda restava-lhe o alívio, pois seu ente deixara de sofrer. Portanto, o socorro era representado pelo atendimento das preces: o chamado de Deus. Nesses casos, ser atendido era bem-aventurança.

Assim sendo, o sofrimento físico do corpo da Rufina é um forte indício que contribuiu a construção da devoção popular à sua alma. O sofrer teria possibilitado seu merecimento. Como denotam os registros de Cascudo, “A hermenêutica popular é diversa, mas as raízes são profundas, lógicas, emocionais. Fundamenta-se no merecimento do sofrimento. Quem sofre valoriza-se aos olhos de Deus”.⁵⁹ Portanto, o martírio elevou a alma da Rufina. Tornou-se uma Santa Alma Bendita, com poderes miraculosos. Seu sofrimento na hora da morte despertou as sensibilidades para a devoção, como afirma Expedita Milagre:

Pois é tem muitos milagres, acontece muitos milagres. Eu já fui pagar muitas promesas lá. Eu ia mais o povo. Bom é com a cruz, mas a cruz num é através dela, do corpo dela que foi... que ela foi muito martirizada né. Acho que por causa do martírio foi que ela, tá acontecendo esses milagres.⁶⁰

Lembremos que culturalmente os últimos momentos do moribundo entre os vivos possibilitavam, através das palavras, a reparação moral dos pecados.⁶¹ Dessa forma, os sujeitos corrigiam em sua morte, no cerne da família, os danos que teriam causado em vida.

⁵⁸ Narrativa de Maria Anita de Lima Martins. 64 anos. Professora. Entrevista realizada em jul. de 2007.

⁵⁹ CASCUDO, 2002, p. 376.

⁶⁰ Narrativa de Expedita Milagre de Araujo. 59 anos. Servidora pública. Entrevista realizada em out. de 2005.

⁶¹ REIS, 1997, p. 104.

No caso da morte trágica, no imaginário popular no Cariri, isso também obtém repercussão, embora marcado pela ausência da ocasião. O que tornara ainda mais temida.

Em contraposição, o sofrimento da vítima também possibilitava a purificação de sua alma. Na tradição oral, o sofrimento do corpo da Rufina reparou seus pecados. Portanto, embora não tivesse a oportunidade do âmagô familiar, seus pecados foram aliviados na solidão do padecimento corporal. Na narrativa da devota Maria de Jesus, tal entendimento purificou o corpo e a alma da vítima: “Era uma cruz de madeira o povo chamava de Cruz da Rufina porque foi a pessoa que teve aquele merecimento. Primeiramente sofrimento pra ela e depois o merecimento porque ela se santificou”.⁶²

Ao expressar o “merecimento” de operar milagres, a narradora transmite a idéia de que a jovem teria sido escolhida por Deus para ser intercessora do povo. Deste modo, ela fora eleita para assumir seu papel social: intervir entre os vivos e minimizar suas angústias. Assim, lhe é atribuída uma imagem sobrenatural, divina. Na narrativa de Ilma Fernandes, o martírio de que Rufina fora vítima, representado através da morte e do corpo esquartejado à facadas, também assume o significado da transcendência da personagem, o seu merecimento divino:

Martirizada. Foi uma morte martirizada. Aí por conta dessa morte martirizada, os mais velhos que tinha assim aquele...(...) Olhe a pessoa que morre martirizada tem tendência a se santificar. Eu já ouvi muito Frei Damião dizer isso. Eu era criança quando Frei Damião veio aqui em Porteiras. Parece que eu tinha uns onze anos, em 61. Eu era criança quando Frei Damião veio pra cá, e falava que as pessoas que morriam martirizadas tinham tendência a se santificar.⁶³

As palavras da narradora assumem como foco narrativo a presença de Frei Damião em Porteiras na segunda metade do século XX. Italiano, missionário Capuchinho morto em 1997, ele pregava em seus discursos, lições de temor a Deus e ao momento da morte. Assim, contribui fortemente para a elaboração dos sentidos relacionados à morte, ao purgatório e conseqüentemente, à santificação popular. Sua primeira missão em Porteiras de que

⁶² Narrativa de Maria de Jesus dos Santos. 62 anos. Dona de casa. Entrevista realizada em maio de 2005.

⁶³ Narrativa de Maria Ilma Fernandes de Lima. 57 anos. Professora. Entrevista realizada em jul. de 2007.

possuímos registros data de 1964. Naquela ocasião, sua presença fez aparecer uma multidão, que acompanhou os ensinamentos durante sua rápida estadia no lugar.⁶⁴ Desse modo, apresentando o sofrimento da Rufina e as pregações de Frei Damião na região, que já indicava os casos de santificação a partir da morte, a narradora legitima a miraculosidade apontada.

No entanto, podemos revelar outras referências na tradição oral do corpo fúnebre. Embora alguns afirmassem que este foi encontrado esfaqueado, como se estivesse sido cortado em partes ou esmiuçado por animais silvestres, outros narradores abordaram um novo elemento a sua compreensão: o corpo da vítima permanecia como se o sangue ainda percorresse suas veias. Logo, ele não teria entrado em processo de decomposição. Dessa forma, o cadáver não putrefado denotou para os narradores um aspecto excepcional: a incorruptibilidade anunciara seu sentido santo. Assim narrou Antônio Baião:

Então a causa da Rufina foi essa. E quando chegou ali, ele enfrentou, lutaro, diz que ficou amassada toda, aí matou, enterrou. Ficou com um braço de fora. Aí os caçador acharo. Mas ela tava em perfeito estado. Tava morta, mas com o sangue verteno. Não, não estragou o corpo. Aí daí pra cá ficou. Ela (silêncio), o pessoal faz a promessa.⁶⁵

Nessa perspectiva, o corpo narrado revela uma diferenciação celestial. Segundo a tradição funérea, sua decomposição na terra, ou seja, a corrupção, corresponde a uma necessidade da cultura funerária, visto que se o homem veio do pó, ao pó retornará, já diziam os escritos da Bíblia Sagrada. Esse sentido é revelador do alcance para a ressurreição, pois esta não há se a morte não chegar e a dívida do retorno ao pó não vingar. No entanto,

⁶⁴ Sobre a contribuição de Frei Damião na formação do imaginário mortuário no Cariri ver em RIEDL, op. cit, p. 71. No que diz respeito à sua presença em Porteiros em janeiro de 1964, ver *Livro de Tombo da Paróquia de Porteiros*, p. 22. Acervo PNSC.

⁶⁵ Narrativa de Antônio José da Silva (Antônio Baião). 70 anos. Agricultor. Entrevista realizada em set. de 2004.

percebemos disparidades ao refletir sobre o corpo santo. Este não se desfaz, pois pertence ao sublime, sagrado, que por excelência é protegido da deteriorização, isto é, imortaliza-se.⁶⁶

Nos registros de folcloristas, o corpo morto que permanece incorrupto, com o sangue fluindo, em decorrência de assassinato correspondia também à outra revelação: o corpo dava sinal de que desejava justiça.⁶⁷ No caso da Rufina, podemos inferir uma plausível possibilidade desse entendimento, visto que o sagrado também se manifesta para punir. Portanto, o sangue que percorria o corpo da vítima despertava nos vivos as sensibilidades da dor alheia, dores do peito que clamava condolências e da alma que almejava o paraíso.

Todavia, vale rememorarmos que, como lembra Alberti, as tradições orais precisam ser atualizadas para permanecerem, sendo conseqüentemente transformadas, embora possuam sempre elementos de rememoração e repetição.⁶⁸ Nesse sentido, na dinamicidade da tradição sobre o corpo funerário da Rufina foram construídas outras percepções. Desse modo, é relevante percebermos como a tessitura do vivido e imaginado caracteriza e recria novas simbologias, (re)significando-as. Na narrativa de Dona Maria de Elói, percebemos o extremo da compreensão do corpo santo: assumiu o sentido do secamento:

Como foi eu num sei né, sei que diz que ela era uma prostituta. Aí matarro ela nesse lugar. Aí diz que o corpo dela ficou seco. Arrancaro o corpo seco né. Quer dizer que o corpo seco, a pessoa diz que a pessoa se santifica. (...) Aquele corpo quando vai arrancado, tá seco. Seco num estraga nada faz é secar. Aí leva pra Roma (...).⁶⁹

A esse respeito é interessante observarmos a divergência apresentada nos registros do folclorista Câmara Cascudo. Nos seus escritos sobre a morte e os ritos fúnebres, ele indica que essa experiência era uma demonstração das impurezas e dos pecados que o morto cometera em vida, sendo o secamento uma punição ao infeliz. Semelhantemente, as anotações

⁶⁶ MARTINS, José de Sousa. Anotações no meu caderno de campo sobre a cultura funerária no Brasil. In: CALLIA, Marcos H. P. e OLIVEIRA, Marcos Fleury (Orgs.). **Reflexões sobre a morte no Brasil**. São Paulo: Paulos, 2005, p. 87.

⁶⁷ CASCUDO, 2002, p. 22.

⁶⁸ ALBERTI, op. cit, p. 25.

⁶⁹ Narrativa de Maria Francisca da Cruz. 67 anos. Agricultora. Entrevista realizada em set. de 2004.

de Martins confirmam esse entendimento. Em suas reflexões, o corpo seco aparece como a outra extremidade das simbologias que recobriam o funesto. Ele era recusado pela terra e despertava os sentimentos de temor e horror. O impedimento de sua decomposição em pó interrompe também sua salvação cristã, ou melhor, a futura ressurreição. Está, portanto, em espacialidades imagéticas temerosas, entre os vivos e os mortos.⁷⁰

Em contraposição, as narrativas orais estudadas vêm demonstrar outro aspecto presente em devoções populares: a excepcionalidade da conservação do seu corpo, mesmo seco, indicara os poderes miraculosos da Rufina, o que reflete o poder de transcendência de sua alma.

Assim sendo, o corpo da Rufina, ora apresentado como esmiuçado, perfurado sem pudor por bala ou faca, ora entendido como incorrupto, cujo sangue revestia-o, ora tido como seco, incorrupto, intacto pelos mistérios do mundo, anunciou, por meio do seu estado, a salvação da alma da vítima. Portanto, o estado do corpo fora revelador do evento fundador, ou seja, uma experiência religiosa fora principiada. Por conseguinte, ele demonstrou que o sagrado se manifestou. Desse modo, o espaço em que fora encontrado também assumiu a centralidade dos olhares, pois, no entendimento dos devotos, o corpo fúnebre indicou um marco diferenciado. Houve, portanto, uma fundação espacial.

1.4. O lugar da morte na tradição: espaço religioso, ancorador de memórias

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.⁷¹

⁷⁰ CASCUDO, 2002, p. 379. MARTINS, 2005, p. 88.

⁷¹ HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Vértice, 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 ou mesmo as relações sociais, são revestidos de significados, fazendo rememorar o ocorrido. Nesse contexto, no mesmo momento em que são rememorados, são também (re)significados. Isso ocorre, principalmente, nas tradições orais. Lembremos que este é um dos seus pilares, pois contribui para sua permanência enquanto uma referência material, transcendendo o passar dos tempos e das gerações.

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, ele 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”.⁷² Nessa perspectiva, a tradição oral vincula a história ao lugar, mas também possibilita problematizar a noção do que seja realmente um lugar para os narradores. Nesse momento procuramos compreender a importância simbólica do espaço mortuário, uma vez que, semelhante à Santa Cruz, ele está presente no imaginário social. Tornou um espaço sagrado, ancorador de memórias. Nas narrativas vemos o mesmo ser recoberto por simbologias díspares a partir de dois aspectos centrais: o lugar antes e depois da morte da personagem. Começamos por compreender o primeiro deles.

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

⁷² CRUIKSHANK, op. cit, p. 157.

nas proximidades das fronteiras do Ceará com os atuais Estados do Pernambuco e da Paraíba. Também nele percorriam os vaqueiros, à procura de suas criações.⁷³ 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 conta. Diz que era uma muié que ia viajano e um caba inganou. 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.⁷⁴

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 Sivrina. A Sivrina 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.⁷⁵

A construção desse entendimento sobre o lugar remoto 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 impressões de Agda Maria que, quando interrogada sobre o espaço da morte, abordou ao

⁷³ Vale lembrar também que o discurso recorrente que apresenta a formação de Porteiras dá ênfase central à imagem do vaqueiro, enquanto um desbravador, que transitava pelas matas e fazendas da região. Ver em NASCIMENTO, Antônio Vicelmo. **Roteiro histórico de Porteiras**. Porteiras: S/E, 1995, p. 2.

⁷⁴ Narrativa de Cícero Malaquias. 49 anos. Agricultor. Entrevista realizada em maio de 2005.

⁷⁵ Narrativa de Maria Anita de Lima Martins. 64 anos. Professora. Entrevista realizada em jul. de 2007.

mesmo tempo as 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 capiando gado. É longe. Era muito fechada lá, tinha até onça. Era muito fechado, tinha só a varetinha 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.⁷⁶

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.

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 sujeitos da época e também dos narradores da pesquisa para com o lugar em que objetivavam morrer e serem sepultados.

Como a morte era um acontecimento social imerso nas relações familiares, como já foi relatado anteriormente, os moribundos objetivavam viver o último momento em suas próprias residências. O último suspiro vivenciado em um lugar desconhecido, sem sepultura certa, era entendido como grande desventura que atormentava a alma de quem partia. Da mesma forma, o lugar do sepultamento também assumiu relevância.

⁷⁶ Narrativa de Maria Agda da Conceição (Dona Dalva). 79 anos. Dona de casa. Entrevista realizada em jul. de 2007.

O registro de Cascudo anuncia o percuciente e altaneiro valor que lhe era atribuído: “O direito ao túmulo era o primeiro e o mais sagrado dos direitos, o mais essencial”.⁷⁷ Nessa perspectiva, na cultura funérea a simbologia do espaço recalcava qualquer outra possibilidade de se desfazer do corpo. O correto era inumá-lo 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. No Ceará esse costume não foi diferente e no Cariri ele adentrou, em alguns casos, o século XX.⁷⁸

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. 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, o cemitério, considerado na época de grande necessidade em decorrência do cólera-morbo que atingiu o Cariri entre 1862 e 1865, foi erguido. Sua segunda missão em Porteiras ocorreu em 1868.⁷⁹

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

⁷⁷ CASCUDO, 2002, p. 24.

⁷⁸ Sobre o sepultamento em capelas e igrejas ver em REIS, 1991, passim. No Cariri do século XIX, ver em PINHEIRO, 1950, passim. A peculiaridade citada refere-se aos sepultamentos do Pe. Cícero Romão Batista, em 1934, da Beata Maria de Araujo, em 1914, e de Dona Hermínea Gouveia, em 1908, sendo esta última a idealizadora da Capela de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, situada em Juazeiro do Norte, onde foram sepultados. Ver em RIEDL, op. cit, p.88.

⁷⁹ No tocante a construção da casa de oração em Porteiras, em 1857, a epidemia do cólera-morbo que atingiu a localidade e as missões do Pe. Ibiapina no lugar, Ver em PINHEIRO, 1950, p. 130 e 153-154. No concernente ao documento citado sobre as passagens do Pe. Ibiapina por Porteiras, Ver em HOONAERT, Eduardo. **Crônicas das casas de caridade**: fundadas pelo Pe. Ibiapina. Fortaleza: Museu do Ceará; SECULT, 2006, p. 83-112.

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 contorno externo, eram depositados os defuntos cortejados em redes. De toda forma, a busca pelo sagrado fazia-se presente nos ritos de inumação.⁸⁰

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 sua integração no outro mundo.⁸¹

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 favoráveis. Era, portanto, um lugar de tormento, não desejado pelos vivos.

⁸⁰ Sobre a reconstrução da capela ver em *Notificações de Valor Histórico*. Acervo PNSC de Porteiras. 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. Um fato muito curioso sobre o antigo costume de sepultamento em capelas pode 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. Também tais informações foram percebidas na entrevista realizada em março de 2009 com sua neta, Maria Lúcia Bernadino de Moura, comerciante, 50 anos.

⁸¹ REIS, 1997, p. 98.

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”.⁸²

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, representação material da fé católica dos populares. 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 este e o outro mundo.⁸³ 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 Rufina. E como nas tradições orais o espaço desperta nos narradores rememorações de acontecimentos remotos, reais ou imaginários, como o 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.

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

⁸² MARTINS, 1983, p. 263. Ver também em REIS, 1991, p. 98. CASCUDO, 2002, p. 54.

⁸³ RIEDL, op. cit, p. 98.

sobre o mesmo, 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, ou seja, recintos marcados pela efemeridade de comportamentos e práticas diversas. Desse modo, o espaço é representativo e significativo por ser praticado.⁸⁴ 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 sempre 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

⁸⁴ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano. 1: Artes de fazer**. Tradução: Ephraim Ferreira Alves. 13ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 201-202.

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.⁸⁵

Nesse sentido, a articulação entre as variadas narrativas anteriores são enlaçadas 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.⁸⁶ 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, visto que, como Ramos registrou, os significados presentes no simbolismo da cruz são largos e profundos, produzindo as diversas possibilidades de vivência religiosa.⁸⁷

O espaço torna possível a comunicação com o transcendente. No caso dos devotos narradores, com Rufina, sua intercessora, visto que, como já relatava Cascudo, “os devotos das almas são singularmente protegidos, por elas, naturalmente. (...) Se podem interceder por seus fiéis, mesmo em estado penitencial no purgatório, também intervirão na terra, defendendo-lhes vida e fama”.⁸⁸

⁸⁵ Narrativa de Cícero Malaquias. 49 anos. Agricultor. Entrevista realizada em maio de 2005.

⁸⁶ CERTEAU, 2007, p. 200.

⁸⁷ RAMOS, Francisco Régis Lopes. A cruz do caldeirão: história do objeto e memória da voz. In: **Propostas Alternativas**, Fortaleza, n. 14, 2006, p. 13.

⁸⁸ 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 produzidos 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.

No local 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 mais 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 cruzeiras que simbolizavam o sepultamento de crianças filhas dos devotos e moradores das regiões circunvizinhas. Eis a narrativa de Maria Anita:

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 enterrado 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.⁸⁹

Nessa perspectiva, que evidencia a relação do espaço com os ritos fúnebres presentes outroramente, 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,

⁸⁹ Narrativa de Maria Anita de Lima Martins. 64 anos. Professora. Entrevista realizada em jul. de 2007.

dando destaque aos presentes no município de Crateús. 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. Assim, registrou Oswald Barroso 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.⁹⁰

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 túmulo da Rufina e as demais regiões circunvizinhas. Também as narrativas orais elucidam o florescimento da vegetação que circunda o espaço.

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 celestial. Antônio Baião, em maio de 2005, assim narrou quando afirmou a legitimidade das experiências milagrosas da Cruz:

⁹⁰ BARROSO, Oswald. **Romeiros**. Fortaleza: Secretaria de Cultura, Turismo e Desporto; Crato: URCA, 1989, p. 105-106.

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 faiar onde faiar, 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.⁹¹

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 do presente e passado, que centravam suas práticas nas áreas que circundavam a Santa Cruz. Portanto, no imaginário social, o corpo da Rufina ou o poder da Cruz fertilizou as espacialidades próximas.

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 acesso, 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”. 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

⁹¹ Narrativa de Antônio José da Silva. 70 anos. Agricultor. Entrevista realizada em maio de 2005.

desaparecidas que ressurgiram. A narrativa foi finalizada com a punição da malvada que tentara assassinar as enteadas.⁹²

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 as 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 Antônio Rosa.⁹³

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:

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

⁹² PINHEIRO, 1950, p. 44.

⁹³ Antônio Rosa de Lima. 42 anos. Professora. Intervenção realizada na entrevista com João Baião, em set. 2004.

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...

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 ...⁹⁴

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.⁹⁵

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

⁹⁴ GALENO, op. cit, p. 226-227.

⁹⁵ PINHEIRO, 1950, p. 98.

manifestar, intervindo de alguma forma no espaço ou nos ares que lhe recobriam. Nesse contexto, as almas serenas e livres de tormento, como 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”.⁹⁶

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, que revela um dos esteios da tradição. 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

⁹⁶ CASCUDO, 2002, p. 400.

ele. Portanto, é na matéria sobre um espaço religioso que os devotos asseguram seu equilíbrio e reconstroem seus pensares, no despertar das sensibilidades devotivas.⁹⁷

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, além do equilíbrio e continuidade da experiência com as gerações passadas. Assim sendo, além de ser um marco do seu padecimento, tornou-se também um monumento religioso herdado da tradição do outro tempo, místico e fundador da experiência narrada entre muitas vozes, pelos antecessores dos devotos narradores da contemporaneidade.

Nessa dimensão, é importante percebermos que para os devotos narradores o tempo também passou a representar percepções marcadas por uma profunda significabilidade e sensibilidades múltiplas. Na tradição oral, o momento da morte da personagem foi sendo (re)elaborado paulatinamente. Desse modo, experiências singulares foram incorporadas na trama narrada, revestindo de encantos e mistérios as temporalidades da tradição.

1.5. A fundação dos múltiplos tempos nas vozes da tradição

Ao narrar, as pessoas estão sempre fazendo referências ao passado e projetando imagens, numa relação imbricada com a consciência de si mesmos, ou daquilo que elas próprias aspiram ser na realidade social. Associando e organizando os fatos no espaço e no tempo, dentro dos padrões de sua própria cultura e historicidade, cada pessoa vai dando sentido à experiência vivida e a si mesma nela.⁹⁸

Refletir sobre o tempo nas tradições orais corresponde a saber lidar com as temporalidades da memória e suas persuasões imaginárias. Na tessitura da experiência narrada, o passado é (re)significado e o tempo marcado e usado socialmente, atendendo as

⁹⁷ HALBWACHS, op. cit, p. 155-156.

⁹⁸ KHUORY, op. cit, p. 131.

necessidades do presente. Logo, como demonstra Portelli, para compreendê-lo devemos perceber as significações das diferentes temporalidades e suas relações entre os processos históricos. É necessário, além disso, entender como as pessoas significam, dividem e usam o tempo.⁹⁹

Tomando essas considerações, percebemos, conforme as interpretações processadas nas narrativas orais, que Rufina teria sido assassinada possivelmente entre os fins do século XIX e as primeiras décadas do século XX. No Cariri cearense daquele contexto, especialmente no município de Porteiras, poucos sujeitos detinham acesso ao domínio da leitura e escrita. Identificamos assim uma sociedade onde o processo de aprendizagem da escrita era restrito a poucos sujeitos, em especial aos que detinham poder político, religioso ou econômicos na região. A localidade estudada pode ser considerada, na época, uma sociedade possuidora de cultura escrita, entretanto, essa não era a forma principal de transmissão de conhecimentos. Cabia, então, a tradição oral tecer os discursos de muitas vozes.

Isso influenciou na formação de sua sociedade, inclusive na concepção e ordenação das temporalidades. Tomando-o como uma instituição social, sabemos que em sociedades tradicionais nas quais os sujeitos não detiveram acesso a escrita comumente o tempo era medido tomando como referência certos acontecimentos do cotidiano, além dos atos ocorridos que quebravam a continuidade das ações rotineiras. Nessa contextura, Portelli elucida que, para os narradores o tempo é um *continuum*. Assim sendo, inserir um acontecimento no tempo requer sua fragmentação, tornando-o diferente, correspondendo a diversas áreas de sentido e experiência.¹⁰⁰

Nas narrativas orais, podemos perceber que os devotos da Cruz da Rufina passaram a identificar o momento no qual teria ocorrido o evento trágico como um tempo diferenciado,

⁹⁹ PORTELLI, Alessandro. “O momento da minha vida”: funções do tempo na história oral. In: FENELON, Déa Ribeiro et al. **Muitas memórias, outras histórias**. Tradução Helen Hughes e Yara An Khoury. São Paulo: Olho D’Água, 2004, p. 296-313.

¹⁰⁰ Ibid, p. 306.

servindo como um elemento de posicionamento temporal. Vale lembrar as considerações de Ecléa Bosi: “Cada geração tem, de sua cidade, a memória de acontecimentos que permanecem como pontos de demarcação em sua história”.¹⁰¹ Em julho de 2007, Maria de Elói, nascida em 28 de março de 1937, assim narrou:

Muita gente conta. Num é do meu tempo não né. Eu só vejo dizer assim né, que ela [Rufina] morreu, foi matada. E todo mundo sabe. Os mais vei que conhecia ela, mas esses mais novos não conheciam não. Num foi do meu tempo não.¹⁰²

De acordo com Portelli, a organização das narrativas pode revelar as intencionalidades do narrador e estas contribuem para determinar os fatos e eventos considerados significativos, a serem imersos no tempo. Desse modo, a maneira de narrar é relevante para a periodização estabelecida. Portanto, vincular um evento a uma temporalidade, ou seja, datá-lo, não corresponde simplesmente a sua inserção numa sequência cronológica e linear, mas estabelecer a qual sequência é pertencente.¹⁰³ Na tradição oral, o tempo da morte da Rufina identifica gerações. Como são visíveis no relato acima, as demarcações temporais na memória são relacionadas às experiências vividas pelos sujeitos narradores, por presenciarem um acontecimento ou mesmo por reconstruírem, na memória, os momentos de escuta dos antepassados. Nessa experiência da escuta o padecimento da Rufina foi inserido.

Tudo isso é bastante revelador do alcance das subjetividades, que ao mesmo compasso das sensibilidades organizam e traduzem os fatos na sua própria categoria temporal, fundando assim múltiplos tempos na tradição oral. Assim sendo, a articulação da memória social na construção e divisão das temporalidades denuncia como as sensibilidades dos

¹⁰¹ BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: Lembranças de velhos. 13ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 418.

¹⁰² Narrativa de Maria Francisca da Cruz. 70 anos. Ex-agricultora. Entrevista realizada em jul. de 2007.

¹⁰³ PORTELLI, op. cit, p. 307.

narradores apreendem e paralelamente elucidam suas sentimentalidades e identidades sociais, na medida em que também são incorporados na narração e na categorização temporal.

Nesse sentido, identificamos a construção de três categorias temporais utilizadas pelos devotos narradores. O termo “no meu tempo” representa a afirmação da contemporaneidade dos narradores com o período da suposta morte. Mãe Velha e Sinharinha, já citadas anteriormente, usaram esses termos, demonstrando o sentido de pertencimento ao contexto em que a Rufina teria padecido. Por contrário, o termo “no outro tempo” comumente foi abordado pelos devotos que não o vivenciaram. Por fim, a expressão “hoje em dia” foi narrada demonstrando a pertinência da articulação entre o passado e o presente. Nesse momento, propomo-nos a analisar os dois primeiros termos citados, visto que a tradição oral é sempre articulada a partir do tempo presente, em uma projeção para o passado. Abordaremos suas referências na medida em que for pertinente, levando em consideração a organização das narrativas.

Começemos a compreender as narrativas das devotas que afirmaram terem vivenciado o referido contexto. Na narrativa de Mãe Velha, sua mãe, Constância Maria da Conceição, teria conhecido Rufina. “Eu alcancei, eu era menina ainda. (...) Eu era menina nesse tempo. Mãe contava essa história. Ainda viu ela, ainda,” disse a narradora.

Nesse momento, ela fez menção a um suposto contexto em que o evento ocorreu, identificado como o período de sua infância. Assim, Rufina teria falecido nos anos iniciais do século XX. Embora afirme ter vivenciado o período, não narrou lembranças suas sobre a vítima. Suas memórias foram elaboradas através dos momentos de conversa com sua mãe, ou seja, através da oralidade. Na continuidade de sua narrativa, Mãe Velha, com sua voz grave, marcada ora por momentos de recordações que ligeiramente expressou ora silenciosa, com longas pausas no momento da fala, demonstrou de forma clara a mudança de geração entre os

contemporâneos do momento da morte e dos novos devotos, acentuando as diferenças temporais:

Eu num me lembro dessa muié não, mãe era quem contava. Os mais véi, que de hoje num tem mais nenhum vivo, no tempo que mataro essa muié esse povo mais véi tava tudo vivo. Quando mataro essa muié, eu sei que eu era pequena. Quando mataro essa muié eu ainda era moça. Só quem sabe contar dessa, dessa muié só é eu porque eu num vejo outro contar.¹⁰⁴

Na narrativa de Mãe Velha podemos perceber claramente a diferenciação entre o “tempo do hoje” e o “tempo dos mais velhos”, temporalidades vivenciadas pela narradora. O contexto temporal do hoje é apresentado como um momento no qual seus contemporâneos já faleceram, restando apenas ela como remanescente desse passado. Na narrativa, ela associa as temporalidades da infância e da juventude quando aborda o tempo em que ainda era moça.

Isso nos fez repensar a divisão social do tempo. Imersa na temporalidade do “eu era menina”, emanou também seu desenvolvimento juvenil. Identificamos na divisão elaborada semelhanças com as reflexões de Ecléa Bosi quando discute as lembranças de velhos. Ambas demonstram uma infância longa e a uma clara aporia para transpor esse período a juventude. A concepção de “ser moça”, presente na narrativa, representou durante o decorrer dos séculos XIX e XX, no Sertão nordestino, a noção de virtudes, como a inocência. Tais postulados referem-se ao momento em que as jovens não detinham relacionamentos amorosos, ou seja, representa a adolescência e juventude, ou melhor, o período anterior ao casamento. Mãe Velha casou-se aos dezenove anos, por volta do ano 1918.¹⁰⁵

Na mesma narrativa outra questão chama nossa atenção. A narradora afirma que só ela sabe contar a “história da Rufina”, uma vez que não ouve ninguém mais narrá-la. Tal concepção contrasta com as variadas narrativas presentes na tradição oral do lugar. Podemos

¹⁰⁴ Narrativa de Maria Constância do Espírito Santo. 104 anos, ex-agricultora, dona de casa. Entrevista realizada em set. de 2004.

¹⁰⁵ No tocante à divisão social do tempo pelos narradores ver em BOSI, op. cit, p. 415. No que diz respeito ao período do casamento de Mãe Velha ver em E.E.F. ADALBERTO LEITE TAVARES. **Personalidades da história de Porteiras**. Porteiras: S/E, 2005, p. 59.

assim problematizá-la: quais os sentidos desta afirmação? Por que a narradora acredita que apenas ela possui o saber dessa história?

Talvez possamos compreendê-la considerando sua longa existência de vida, ou seja, por se afirmar remanescente do contexto da suposta morte em estudo. Nesse sentido, ela teria o poder da fala. Lembremos as considerações de Portelli ao refletir sobre a relação entre a temporalidade e o poder da narrativa. De acordo com seus escritos, o narrador não reconstrói o passado tal qual aconteceu, mas o representa, elabora uma imagem. Da mesma forma, constrói uma representação de si mesmo. O ato de contar uma história identifica o narrador com uma temporalidade e de igual modo preserva-o do esquecimento, projetando-o no legado narrado. Portanto, narrar uma história corresponde a tomar as armas contra a ameaça do tempo, resisti-lo ou controlá-lo.¹⁰⁶ Por isso, a narrativa que Mãe Velha construiu sobre o tempo da Rufina refere-se ao momento em que, por vivenciá-lo quando criança, melhor sabe contar.

Da mesma forma, as memórias de Sinharinha, nascida no ano de 1920, também localizam no período de sua infância o momento no qual Rufina teria sido assassinada, por volta dos anos finais da década 20. Sinharinha procurou demarcar temporalmente o momento em que o evento teria acontecido. Nessas circunstâncias fez uma analogia com sua experiência vivida. Assim, demonstrou sua contemporaneidade com o período. Ora cita que Rufina morreu quando ela tinha dez anos, ora afirma que tinha oito:

Da cruz da Rufina? Da morte dela? Eu era muito criança quando ela, quando mataro ela. Mas meu pai contava tudo direitim. Da finada Rufina, eu era pequena, eu tinha dez anos quando a finada Rufina, quando mataro a finada Rufina. (...). Eu era menina, eu era mais criança do que essa [aponta em direção a uma criança], essa já tem entendimento. Eu tinha oito anos.¹⁰⁷

¹⁰⁶ PORTELLI, op. cit, p. 296.

¹⁰⁷ Narrativa de Maria Sabino de Araujo. 85 anos. Agricultora, dona de casa. Entrevista realizada em out. de 2005.

Tais divergências refletem a incapacidade da memória de definir precisões temporais no sentido construído socialmente a partir da instituição do calendário. Compreendemos que as construções memoráveis são relacionadas ao tempo vivido dos devotos. Portanto, embora afirme ter vivenciado o período, a narradora citou que na época não tinha entendimento da gravidade do ocorrido, ou melhor, não o gravara em sua memória. Recorda porque seu pai lhe contava.

Dessa forma, percebemos as diferenciações entre o tempo da memória, marcado pelas ações do cotidiano, no caso da narradora a partir das recordações dos momentos de escuta, e o tempo cronológico, definindo pelos instrumentos de medição, como o relógio e o calendário. Lembremos que suas percepções são díspares, visto que medir a duração do tempo vivido não corresponde a determinantes rigorosos, pois, como Portelli já afirmou anteriormente, sua percepção é concernente às perspectivas subjetivas, principalmente na maneira pela qual a memória apreende e elucida as experiências passadas.¹⁰⁸

Nesse sentido, as distorções temporais apresentadas pela narradora são compreensíveis na medida em que nos remetem ao contexto do momento da fala, ou seja, fazem referência aos momentos de escuta, quando mais jovem ouvia do seu pai, João Sabino da Anunciação, as histórias relacionadas ao momento da morte da Rufina. Assim sendo, representam percepções simbólicas (re)construídas a partir das narrativas de outrem através da tradição oral.

Semelhante a narrativa de Mãe Velha, Sinharinha não fez referência amiúde sobre os aspectos sociais que marcaram a época. Elas procuraram demonstrar o enredo do evento traumático como o elemento da maior pertinência. Talvez em decorrência da trajetória da entrevista, pois não tiveram muitas intervenções no momento da narração. Ou ainda em

¹⁰⁸ PORTELLI, op. cit, p. 297-313.

decorrência do cansaço físico, pois já possuíam idades avançadas, 104 e 85 anos, respectivamente. Ambas falaram pouco tempo perante o gravador.

No entanto, não descartamos outra possibilidade imbricada no ato de narrar: a relação entre os fatos narrados e seus significados. Nessa dimensão, os sentidos estabelecidos na narração entre o pesquisador e o entrevistado vão muito além das entrevistas. Eles se ratificam nas relações sociais vividas e de igual modo se engendram sobre elas. Assim sendo, a peculiaridade da experiência narrada e a consciência social do que é narrado pode denunciar os significados pelos quais os fatos são recobertos e os sentidos assumidos pelos narradores.¹⁰⁹ Isso também reluz suas sensibilidades. Portanto, elucidamos uma outra possibilidade: talvez as narradoras não achassem conveniente compartilhar com um pesquisador, as marcas do seu tempo vivido no passado.

Ressaltamos ainda que embora as devotas da Rufina demonstrem sua contemporaneidade ao momento da morte que marcou a região caririense, as mesmas não presenciaram ou vivenciaram nenhum ato fúnebre no momento em que o suposto evento teria ocorrido. Portanto, ao abordarmos tais questões, não estamos afirmando que a jovem Rufina padeceu nesse período. O aspecto relevante é justamente entender as construções das temporalidades apresentadas enquanto evidências simbólicas, elaboradas a partir de circunstâncias sociais e culturais dos devotos, processos construtores e reveladores de suas sensibilidades.

Nesse sentido, suscitamos a segunda categoria temporal: “o outro tempo”. Esse recorte temporal reflete a projeção para o passado distante, no qual o tempo e o mundo, quando comparados ao momento presente, eram outros. Diferente das remanescentes, os narradores representaram, no momento em que alguns enredos narrativos emergiram, alguns dos elementos que marcaram o passado da Rufina, fazendo emanar o contexto social de sua

¹⁰⁹ KHOURY, op. cit, p. 122-123.

morte. Acreditamos que tal entendimento foi construído por ser narrado nas relações familiares pelos devotos mais velhos, através da tradição oral. Dessa maneira, mesmo não tendo vivenciado o referido tempo, os devotos elaboraram imagens memoráveis sobre a referida temporalidade. Em variadas narrativas, como no enredo tecido por Maria Agda, conhecida por Dona Dalva, filha de Mãe Velha, esse passado foi identificado como um período ruim e difícil de viver.

Aí isso aí é do outro tempo, já morrero tudo, já se acabou tudo. Só quem contava era mãe, mãe era quem contava. E pai que já morreu velhim. Eu num, num foi do meu tempo não, mas mãe contava. E pra traz os tempos era ruim pra pessoa viver. (...) O povo mais pra traz era malvado, porque num tinha era patrão? Num era governo e nem prefeito e nem nada. O que os homens mandavam fazer fazia.¹¹⁰

As dificuldades de viver apresentadas pela narradora estão relacionadas às experiências sociais reconstruídas na memória das ações de coronéis na região e seu ilimitado poder, dando margem à violência e impunidade. O passado da Rufina e também dos mais velhos foi assim indicado como um período de forte violência. De igual modo, a percepção desse espaço também é encontrada em registros escritos da época, como em jornais de circulação estadual, a exemplo do periódico “Unitário”, já citado anteriormente.

Nesse sentido, as memórias analisadas diferem das narrativas que comumente constroem uma nostalgia do passado, elaborações que representam saudades dos tempos antigos, o que demonstrava também uma melancolia no presente, aspectos marcantes em lembranças de velhos.

Na ocasião em que a narrativa oral de Dona Dalva era reconstruída, a intervenção de Maria Ilma, de 57 anos, ex-professora, nos chama a atenção. Ao ouvir a sogra, ela interferiu e passou a caracterizar esse momento:

¹¹⁰ Narrativa de Maria Agda da Conceição. 79 anos. Dona de casa. Entrevista realizada em jul. de 2007.

Chama os coronéis. Se você tivesse fazendas bem grandes. Eu estou dizendo assim porque eu já fiz uma pesquisa quando eu era Secretária de Educação de Porteiras. Nós fizemos uma pesquisa sobre as origens. As origens de Porteiras eram os coronéis. Era o coronel senhor Miranda, era o coronel Antônio Piçarra, era coronel Chico-chicote, era coronel Zé Pereira, Raimundo Cardoso.¹¹¹

Na caracterização desse contexto, a presença de coronéis, jagunços e cangaceiros assume destaque nas narrativas. Os narradores citaram em variados momentos a existência de “capangas” que atendiam aos mandos de seus patrões, coronéis de grande influência nas localidades, usando a força física e armas de fogo para promoverem suas vontades. Sobre essa contextura, também era inserida a existência dos “negos” pertencentes aos referidos senhores, o que nos leva a entender a reminiscência do passado escravista. Assim, reinavam no cenário social as ordens e vontades dos mais poderosos. Tais personagens eram entendidos como aguerridos, manipuladores e malvados. Rufina teria sido vítima desse contexto. Entretanto, notamos que a identificação de Porteiras enquanto um lugar violento não se limita apenas ao recorte temporal dos anos iniciais do século XX. Durante a segunda metade do século XIX a localidade já era reconhecida como um espaço marcado por crimes, desordens e impunidade, além de ser identificado como um espaço de prostituição e perversidade.¹¹²

Um segundo aspecto atrai nossos olhares na narrativa de Maria Ilma. A narradora afirmou que fez alusão ao contexto por já ter realizado uma pesquisa na região quando desempenhava a função de Secretária de Educação do Município de Porteiras, embora não o tenhamos encontrado, pois não foi publicizado. Ao enfatizar que sua narrativa foi baseada em uma pesquisa acadêmica, ela tentou demonstrar sua pertinência e firmeza com o que narrava. Assim, sua demonstração de possuir um saber científico é destacada como forma de não deixar dúvidas sobre os elementos do contexto refletido, como também de atrair o

¹¹¹ Narrativa de Maria Ilma Fernandes de Lima. 57 anos. Professora. Entrevista realizada em jul. 2007.

¹¹² No tocante ao cangaceirismo no Cariri, ver em BARROSO, op cit, p. 83-108. Sobre o reconhecimento de Porteiras enquanto lugar de perversidade e prostituição ver em PINHEIRO, 1950, p. 153. No concernente ao passado escravista até fins do século XIX, ver em PINHEIRO, 1963, p. 436-438.

direcionamento da entrevista para sua pessoa. Todavia, nos detemos a perceber as construções temporais elaboradas através da tradição oral.

Em outra entrevista, ainda em julho de 2007, realizada embaixo de uma árvore acompanhada de moradores da região e alguns visitantes que na ocasião passavam pelo local, defronte à residência de Dona Dalva, Maria Ilma, narrou um novo elemento que caracterizou o “outro tempo”: os crimes por motivos conjugais. Eis suas palavras: “Foi no tempo perigoso da morte da Rufina. (...) E nesse tempo as madames não aceitava traição, mandava matar. A violência era grande. Naquele tempo fazia era mandar matar”.¹¹³

Consoante Miridan Falci, no Sertão nordestino do século XIX havia um elevado nível de conflitos violentos nas relações conjugais, não apenas de caráter físico, como surras e açoites, mas também de desprezo e abandono.¹¹⁴ Na narratividade construída na tradição oral, esses aspectos também são remetidos à primeira metade do século XX na região do Cariri. Entretanto, nas narrativas orais estudadas a violência física possui maior destaque. A narradora fez referência às mulheres dos coronéis que, naquele tempo, ricas e possuidoras de prestígio social, identificadas como “madames”, não aceitavam as relações sexuais dos seus maridos com outras mulheres, visto que isso era sinônimo de vergonha perante a sociedade. Nesses casos, os assassinatos eram providenciados. Logo, o contexto da morte da Rufina foi apresentado como um momento no qual as próprias mulheres dos coronéis, e não apenas eles, usavam a violência física como um elemento reparador.

Compreendemos, portanto, que a construção do “outro tempo” recobre o contexto da morte com expressões reveladoras de um momento não desejado, sofrido e difícil. Essa visão do passado não vivido caracteriza-o como sombrio e permeado pelo obscurantismo da violência física provocada a mando dos coronéis e, também, por suas esposas. Além destes, a

¹¹³ Narrativa de Maria Ilma Fernandes de Lima. 57 anos. Professora. Entrevista realizada em jul. 2007.

¹¹⁴ FALCI, Miridan Knox. Mulheres no sertão nordestino. In: PRIORE, Mary Del (Org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2004, p. 269. No tocante aos assassinatos por motivos conjugais ou de desonra feminina no interior do Ceará no contexto mencionado, ver em BARROSO, op. cit, p. 84 e 125-126.

atuação de jagunços e cangaceiros assumiam o cenário social. À medida que foi transmitida oralmente ao longo da tradição, das narradoras mais idosas para as gerações posteriores, essa percepção do passado acabou por contribuir para o seu entendimento no momento presente dos devotos.

Entretanto, as narrativas orais não se limitam a demonstrar apenas essas referências, pois estas não se restringem unicamente às duas categorias que foram paulatinamente construídas, visto que pensando assim estaríamos reduzindo uma concepção que é complexa e plural. Elas refletem os múltiplos tempos sociais que, ao serem narrados, são também fundadores de lugares e passados imaginados. Portanto, o próprio passado, e não simplesmente o espaço, foi narrado como um lugar de violência.

Vale ressaltar que as referências de outrora foram elaboradas na tradição oral, tomando como elementos centrais a trajetória da Rufina, ou melhor, as circunstâncias de sua morte. Dessa forma, o tempo do “eu era menina”, dos contemporâneos, e “o outro tempo”, dos seus descendentes e conhecidos, foram articulados e ordenados a partir de um marco temporal: o triste padecimento. Logo, este evento também fundou temporalidades na tradição.

Por seu lado, embora a tradição oral da morte da Rufina esteja associada a um evento trágico, que difere da perspectiva nostálgica comumente presente nos eventos fundadores de tradições e comunidades tradicionais ou ainda de suas experiências sociais remotas, não deixou de ser entendido como um evento fundador. Mesmo marcado pelo sentido trágico, foi iniciador de uma experiência mítica, pois revelou o sagrado. Assim, na mesma medida, o acontecimento narrado tornou-se o suporte da origem social dos milagres: uma fundação religiosa.

Portanto, além dos recortes temporais já abordados, percebemos que a partir do evento foi instaurada outra categoria temporal que não era narrada apenas estando longínqua: o tempo sagrado. Ou seja, após a morte da personagem, as percepções do tempo na memória

dos devotos abordam experiências vividas que tomaram o simbolismo do sagrado, presente na Cruz que relembra a vítima, como elemento central do tempo vivido. Portanto, sua morte, além de ser entendida como um ponto de demarcação temporal entre as diferentes gerações, fundou tempos e espaços imaginados, instaurando ainda uma temporalidade vivida através da fé, representada nas narrativas através da intercessão da alma da Rufina na vida dos devotos para solucionar os problemas do cotidiano. No entanto, deixamos esse aspecto da tradição para ser discutido no terceiro capítulo, quando abordaremos as práticas sociais de devoção enquanto mecanismos sociais das lembranças.

Nessa perspectiva, as categorias temporais analisadas não representam uma ruptura no tempo vivido, isto é, as expressões “no meu tempo” e “no outro tempo” não demonstram um impedimento da continuidade de práticas religiosas iniciadas em gerações passadas e fortalecidas pelos devotos. Dessa forma, o próprio evento fundador da tradição, embora esteja distante no tempo, estabelece uma continuidade no presente. Assim, o tempo vivido é representado por um conjunto de práticas de devoção que ora relembra a personagem Rufina, ora evoca as gerações passadas.

Nessa trilha discursiva e refletindo sobre a tradição oral no presente, ressaltamos ainda a complexidade do momento de narrar histórias e também daquilo que é narrado e silenciado. Isso nos fez pensar em outras temporalidades e ainda na possibilidade de que tal evento tenha ocorrido em tempos anteriores dos que foram narrados, pois como percebemos, as narrativas orais que organizam e ordenam os fatos no tempo e no espaço incorporam as marcas dos narradores. Nesse caso, a imaginação também obtém relevância. Portanto, compreendemos, a partir da tradição oral estudada, a fundação de diferentes temporalidades na memória dos devotos.

Por tudo isso, compreendemos a morte da Rufina como um evento fundador. Nessa perspectiva, vemos um processo de constituição que se desencadeou entre muitas vozes.

Nesse caso, como já elucidava Alberti, a experiência revela que, embora esteja marcado no passado e sobre ele tenha se processado real ou imagetivamente, o evento fundador, ao ser constituído na narrativa, era também transformado.¹¹⁵ Desse modo, notamos os narradores assumirem o status de testemunhas das vozes dos antepassados suas narrativas denotarem socialmente a consolidação do teor sobre o evento fundador.

Nessa perspectiva, o evento marcou as gerações, sendo identificado como uma referência de demarcação do tempo, remetendo suas impressões para os fins do século XIX e a primeira metade do século XX. Todavia, como as memórias não fazem referência às marcas temporais do calendário gregoriano, instrumento de ordenação do tempo da sociedade moderna, mas às temporalidades vividas e percebidas na memória, sua (re)elaboração emanou também daquilo que foi imaginado. Nesse sentido, o tempo da tradição oral se diferencia da temporalidade histórica e do tempo da memória de quem testemunhou os fatos narrados, visto que sua construção está associada ao ato de ouvir contar. Nessa construção, as percepções e as experiências vividas pelos narradores foram incorporadas às narrativas. Logo, os tempos narrados carregam em si as ansiedades e sentimentalidades dos devotos, o que nos revela as sensibilidades dos seus olhares.

Podemos identificar nas concepções do tempo do padecimento da Rufina a construção de um simbolismo que vai além de sua morte. Identificam-se temporalidades múltiplas nas vozes dos narradores, repletas de significados. Da mesma forma, o marco espacial de sua morte, além de ancorar as experiências devotivas, também evidencia as práticas fúnebres dos próprios moradores da região, que ao visitá-lo rememoravam o sofrimento da Rufina e reforçavam suas lembranças e imagens memoráveis de seus filhos, sobrinhos, afilhados e netos nele sepultados. Logo, o lugar deixou de ser somente o local da personagem das narrativas e passou a pertencer e representar também as experiências

¹¹⁵ ALBERTI, op. cit, p. 11-28.

fúnebres e religiosas dos devotos. Nesse entrelaçamento de significados, tornou-se um suporte exterior das memórias. De igual modo, transformou-se em um dos esteios das práticas devotivas, um suporte de ser no mundo. Portanto, a morte fundou elos e esteios de existência entre os dois mundos.

Por sua vez, as questões apresentadas nos remetem a outras reflexões presentes nas memórias: a permanência da lembrança de um evento que teria ocorrido em tempos distantes. A rememoração da morte Rufina obteve constantemente, nos momentos de conversas em noites enluaradas, nas horas de trabalho e principalmente nos momentos de oração, sua entonação e, conseqüentemente, (re)elaboração.

Nessas circunstâncias, as narrativas obtinham liberdade para serem (re)significadas, imersas em (re)arranjos, a partir da necessidade do tempo presente de seus narradores. Dessa forma, surgiram variados detalhes imersos nos enredos narrativos que remetiam à morte da personagem. Por conseguinte, novas experiências foram sendo incorporadas, como também valores e padrões de comportamento, tornando múltiplas as verdades da morte, como veremos no próximo capítulo.

2º CAPÍTULO:

Memórias entrelaçadas: as (re)elaborações orais da morte

É preciso reconhecer que muitas de nossas lembranças, ou mesmo de nossas idéias, não são originais: foram inspiradas em nas conversas com outros. Com o correr do tempo, elas passaram a ter uma história dentro da gente, acompanhando nossa vida e são enriquecidas por experiências e embates.¹¹⁶

Entre a liberdade de falar, expressar e fazer ecoar suas visões e experiências sociais, vividas ou aprendidas através da escuta, os narradores reconstroem lembranças, elaboram representações e imagens do passado e transmitem com seus gestos, expressões e olhares, novos saberes, dando assim múltiplas versões sociais aos fatos rememorados, estando ao alcance do imaginário. Conseqüentemente, atribuem-lhes funções sociais, adequando as narrativas às necessidades, os valores e padrões de comportamento do seu tempo vivido no presente, processando, adequando e construindo “verdades”.

Dessa forma, o sentido de complexidade permeia a tradição oral e a memória social passa a ser compreendida como um processo complexo, livre no tempo, obtendo assim flexibilidade e dinamicidade, e também marcado pela seletividade. Todavia, não encaramos isso enquanto um aspecto negativo. Vemos, nas divergências da oralidade, uma fonte a mais para a análise e compreensão dos significados presentes nas rememorações da escuta.¹¹⁷

Nesse momento, lançamos nossos olhares às (re)construções memoráveis dos enredos que apontam para a morte da Rufina, às (re)elaborações e funções sociais para os devotos de sua Santa Cruz, o que nos denunciam tramas e sensibilidades. Além disso, procuramos problematizar o teor de “verdade” elucidado na trama narrada.

Nessa tessitura, privilegiamos as narrativas (re)elaboradas nas relações familiares, pois de acordo com Cruikshank, além do espaço, a família é um dos suportes das tradições

¹¹⁶ BOSI, op. cit, p. 407.

¹¹⁷ No tocante a complexidade que permeia as tradições orais ver em FENTRESS, op. cit, p. 99.

orais.¹¹⁸ Nessa circunstância, é importante para sua compreensão relacioná-las tanto ao momento em que emergiram quanto às origens sociais dos narradores, ou melhor, suas relações familiares, pois a entonação da voz no cenário social do âmbito familiar tem forte teor de “verdade” para aquilo que é narrado, visto que de alguma forma as experiências sociais transmitidas são embutidas em ensinamentos sociais, engendrando assim o modo de pensar e compreender o mundo.

Para compreendermos os sentidos do passado transmitidos através das narrativas orais, devemos lançar olhares alhures aos elementos nelas implícitos e na seqüência elucidada. Desse modo, é importante percebermos como uma história contada é estruturada e ordenada em uma narração. Seus níveis, modos e focos narrativos são reveladores dos significados que lhes recobrem.¹¹⁹ Nessa conjuntura, como as narrativas elucidam lembranças das ocasiões de conversas com os parentes mais velhos, fazemos referências à expressão (re)elaborações orais para demonstrar as (re)construções e (re)invenções deste caso a partir de cada narrador.

2.1. Entre tramas e sensibilidades: a trajetória da Rufina nas vozes dos mais velhos

Ao interrogar os devotos sobre a trajetória da Rufina, ou seja, sua origem social, as características pessoais e circunstâncias da morte, identificamos diversas percepções sociais que lhe foram atribuídas. Entre os diversos narradores vemos enredos narrativos marcados pela linearidade e seqüência dos fatos.

Entretanto, a trama narrada não possui um ponto de princípio a partir da origem social, formação pessoal ou qualquer outro foco narrativo que pudesse elucidar a construção

¹¹⁸ CRUIKSHANK, op. cit, p. 160.

¹¹⁹ PORTELLI, op. cit, p. 306.

da identidade social ou mesmo da presença afetiva da Rufina entre os vivos. Sua trajetória foi associada diretamente à morte, ou seja, foi a partir do fim de sua presença física no mundo terreno que a memória de sua existência imortalizou-se entre os devotos. Portanto, designamos este como foco narrativo.

Partindo dessa perspectiva, vislumbramos inicialmente as narrativas de Mãe Velha, seus descendentes e demais familiares. Já velhinha, sentada em sua cama na sala da residência, local onde recebia as visitas de seus amigos, familiares e vizinhos, Mãe Velha nos concedeu uma entrevista perante um dos seus filhos, a afilhada e vários jovens que a cercavam e a ouviam atentamente. Vejamos seu enredo narrativo:

Da cruz da Rufina, eu alcancei ainda, eu era minina ainda. Quando acabaro arrancando de lá. Mataro. Era uma muié do mundo, muié de Barbaia. Mãe contava que era muito bonita essa muié, e era junta com um homem de Barbaia. Aí o homem passou. Num tem uma estrada do meio assim pra aculá, pra sair lá no Muquém [localidade próxima]. Aí o homem foi e agarro um nego. Eles tinha um nego, que eles tinha os nego. Diz que encheu uma caiga de tudo no mundo, tudo quanto era bom e botou num burro, e botou ela na garupa e mandou o homem. Quando chegou no meio do baixio da Sivirina, o caba acompanhou ela. Aí atirou nela. E o caba correu. O caba que correu. (...) Aí quando acharro ela, ela já tava toda esbagaçada dos bichos. Aí interraro no mesmo canto. Diz que interraro ela aí mesmo. O povo contava essa história. Interraro ela aí mermo. Aí ela ficou o povo ficaro fazendo promessa. Faz pra cruz. (...) Finada Rufina, ela num era daqui não, era de Barbaia. Ela se chamava Rufina. Agora eu num sei se ela tinha família porque mãe contava que ela era muié do mundo, que tava junta com esse homem de Barbaia. (...) Mãe contava essa história. Ainda viu ela, ainda. Disse que era uma muié muito alva, muito bonita, do cabelão. Era junta com esse homem de Barbaia. E a muié do homem mandou matar.¹²⁰

Nessa narrativa, (re)elaborada a partir das lembranças reconstruídas por Mãe Velha das histórias que ouvira de sua mãe, Rufina era uma jovem muito bela, de cor branca e de longos cabelos. A mãe da narradora, Maria Constância da Anunciação, teria conhecido a jovem em vida, motivo pelo qual tomara conhecimento dos aspectos físicos da personagem.

¹²⁰ Narrativa de Maria Constância do Espírito Santo. 104 anos. Agricultora. Entrevista realizada em set. de 2004.

Ela relatou não ter conhecimento sobre a filiação da Rufina, apresentando, porém, o local de sua moradia, Barbalha, no Cariri cearense.¹²¹

Um dos primeiros aspectos que nos chama a atenção é a construção do enredo que, embora possua recorrência a termos já expressos, segue como uma história marcada de suspense. Suas expressões ao narrá-la, com longas pausas e em alguns instantes com frases rápidas, demonstram sua maneira de narrar histórias populares, pois a entonação da voz, os silêncios e gestos podem expressar emoções e intencionalidades. Estando ao lado do ouvinte, as encenações do corpo do narrador são reveladoras da construção do enredo narrativo. Comumente as mãos fazem encenações que dão sustentação a narração e prendem a atenção do ouvinte, como se dessem asas aos elementos principiados pela entonação da voz. “A arte de narrar é uma relação alma, olho e mão: assim transforma o narrador sua matéria, a vida humana”.¹²²

Nesse contexto, mesmo já velhinha, Mãe Velha não deixava de contar as histórias da morte da Rufina, presente nas vozes do povo em seu contexto infanto-juvenil. Logo, nessa circunstância, o evento foi recoberto pelo valor do nominável, dizível. Desse modo, a relação passado-presente foi tecida como urdiduras do vivido. Isso revela, portanto, o passado interpretável, rememorado e trabalhado constantemente. Ou seja, denota uma ação da memória e da voz. Entretanto, na ocasião em que ouvíamos sua versão, ela narrou pouco. Acreditamos que em decorrência de sua idade já avançada, 104 anos.

Segundo a narrativa, Rufina teria um relacionamento amoroso com um homem casado, residente nas terras barbalhenses. Ele teria providenciado sua mudança, escondida em meio a variados produtos identificados como “uma carga de tudo que era bom”. A atitude

¹²¹ Nos livros de Batismo da paróquia de Barbalha, referentes à segunda metade do século XIX, encontramos o registro de três crianças batizadas pelo nome de Rufina. Em 1860, no livro n. 5, fizeram o registro José Gonçalves Lima e Ana Maria de Jesus. Em 1963, no livro n. 6, fizeram-o José e Maria (apenas essas denominações foram citadas no documento). E em 1874, no livro n. 8, foi a vez de José Antônio de Sousa e Maria Teresa de Jesus. Em todos os casos apenas a designação do primeiro nome, Rufina, foi citado.

¹²² BOSI, op. cit, p. 90.

demonstrava assim o valor e esmero que o amado atribuía a Rufina, pois ganhara dos diversos presentes os melhores. Ela teria sido levada por um dos seus trabalhadores, identificado como “nego”. Sua esposa seria a culpada da morte, pois teria ordenado que seguisse e matasse Rufina.

A narrativa denuncia também alguns dos aspectos presentes nas memórias analisadas no capítulo anterior, mais precisamente nas reflexões sobre as percepções do passado da Rufina. Nesse caso, a ordenação do assassinato pela esposa traída expõe o entendimento concernente a quem possuía o poder sobre a vida e morte a partir das relações amorosas no cenário social de outrora. Na trama, o sujeito que atendeu às suas ordens assume o papel do homem cruel, assassino da jovem que encantava os homens em decorrência de sua beleza física, pois despertava o fascínio dos olhares masculinos.

Na trilha dos enredos, buscamos perceber as referências dos narradores sobre o passado, isto é, dos focos das origens das narrativas e seus modos de emergência. No caso de Mãe Velha, percebemos a construção da narratividade associada à figura feminina, sua mãe. Dessa forma, ela assume a fonte da versão. Em outras palavras, Mãe Velha sabia contar porque sua mãe lhe narrava. Isso nos fez pensar na relação entre o narrar acontecimentos no cerne familiar e as relações de gênero. Logo, entre os homens e as mulheres no Cariri cearense de outrora os assuntos eram dissipados ou reprimidos de acordo com as posturas sociais que recobriam seu tempo.

Na primeira metade do século XX, no cerne dos lares e nas relações matrimoniais, na interioridade do Ceará, eram estabelecidos limites às circunstâncias das conversas e aos assuntos que permeavam as vozes. Como já denunciava o folclorista Gustavo Barroso, as mulheres do lar não entrecruzavam suas falas nas conversas dos homens, eram recatadas e recobertas pelo acanhamento.¹²³ De igual modo, no contexto da infância de Mãe Velha

¹²³ BARROSO, op. cit, p. 126.

comumente era negado falar de experiências relacionadas à sexualidade, traições amorosas e aspectos direcionados à vida de marido e mulher com jovens e adolescentes. Tais postulados eram esclarecidos quando alcançavam a idade adulta, ou melhor, após o casamento, em especial entre as mulheres. Nessas circunstâncias cabia a personagem materna a função de narrar os assuntos que diziam respeito à sexualidade para suas filhas.

Porém, como denotam as vozes da tradição oral, era comum também silenciá-las, o que levava algumas mulheres residentes no contorno da Chapada do Araripe ao matrimônio sem tomarem conhecimento de seus papéis familiares, em especial no que diz respeito à vida sexual. Sobre elas deveria recair a preservação da vergonha, entendida como um valor para a vida religiosa e social. Talvez isso esclareça o fato de que a figura paterna não apareça na narrativa tecida por Mãe Velha sobre a morte estudada.

Ao conversar com os familiares e amigos de Mãe Velha, que ouviram em diferentes momentos as histórias narradas por ela, percebemos elos que permeiam os modos narrativos. Vejamos a narração de sua filha, Agda Maria, conhecida por Dona Dalva, quando na sala de sua morada nos narrou:

Ela foi matada, mandada por uma mulher. Diz que ela era junta com um homem, e a esposa dele, ele ia roubando ela pra Pernambuco na garupa do cavalo, e aí a esposa dele mandou um nego atrás e derrubou ela pelos cabelos e matou. Matou ela onde era a cruz. Matada de faca, foi violento. O nego matou e foi se embora e o homem sumiu com medo do homem que ia com ela na garupa, ia roubando ela pro lado do Pernambuco, que o homem que era junto com ela tinha mandado deixar ela no Pernambuco mode a mulher dele. Isso aí é coisa do outro tempo, já morrero tudo, já se acabou tudo. Só quem contava era mãe e pai que já morreu velhim.¹²⁴

Como podemos perceber em seu enredo narrativo, Dona Dalva ressaltou alguns aspectos já mencionados por sua mãe, demonstrando elementos bastante semelhantes e elos de sentido ao enredo narrativo por ela produzido. Além disso, apresentou novos indícios, como é o caso do destino da Rufina em sua viagem, o Estado de Pernambuco. Entretanto, o

¹²⁴ Narrativa de Maria Agda da Conceição. 79 anos. Dona de casa. Entrevista realizada em jul. de 2007.

que mais despertou nossa atenção foram alguns detalhes significativos não percebidos na narratividade de Mãe Velha. Rufina teria sido derrubada do cavalo pelos longos cabelos que possuía e assassinada à facadas. Nesse momento, a cena do crime foi destacada com uma mensagem de violência e brutalidade.

Nesse cenário, é importante percebermos que na narratividade de Mãe Velha há um silêncio no que tange aos momentos equivalentes ao encontro do “nego” com a vítima, como se o tiro disparado em sua direção estabelecesse o ponto final na trama, ligeiramente transportada para as imagens do corpo dilacerado. Assim, ela transpõe a cena da morte, indicando logo em seguida o estado final do corpo da jovem. Por sua vez, na narrativa de Dona Dalva, sua filha, há descrições de que Rufina teria sido vítima das violentas perfurações que atingiram seu corpo repetidas vezes.

Devemos recordar que Dona Dalva tomou conhecimento do evento ao ouvir sua mãe e seu pai narrarem. Assim sendo, vemos as narrativas estando relacionadas a uma lógica de sentido, talvez não presente visivelmente à princípio, em decorrência das circunstâncias e do silêncio que várias vezes marcou a narrativa de Mãe Velha, além da interferência de seus familiares e dos jovens visitantes que a ouviam atentamente. Portanto, se no momento em que reconstruía a narrativa Mãe Velha não narrou tal cenário da morte, ela apresentava-o no cotidiano familiar para seus filhos, não silenciando-o, o que denuncia a diferença entre a liberdade de narrar os fatos da memória social no cotidiano e o cuidadoso trabalho da memória, articulado perante um gravador.

Tudo isso nos despertou, ainda, a curiosidade sobre a relação da narração da trama pela figura paterna, como comentou Dona Dalva. Se na primeira metade do século XX e também nos anos seguintes havia um pudor em falar sobre questões amorosas nas relações familiares, principalmente com as mulheres que não detivessem o sacramento do casamento,

ao chegar à idade adulta e/ou terceira idade, ou seja, ao alcançarem a velhice, os devotos procuram narrar os acontecimentos e momentos que marcaram suas vidas em outrora.

Sabemos que, comumente, ao alcançarem a velhice, os idosos procuram narrar lembranças antes silenciadas por circunstâncias das mais diversas, como por razões políticas e afetivas. Assim, os traumas e as memórias relacionadas a eventos trágicos eram narradas como forma de não deixar que suas experiências, mesmo que sejam relacionados ao momento da escuta, não fossem esquecidas, visto que lhes eram de alguma forma significativas. Desse modo, a morte da Rufina emergia repetidas vezes entre as muitas vozes.

Percebemos que muitos dos devotos narradores fizeram referência às circunstâncias da infância e juventude como o momento no qual ouviam as histórias da referida morte. Acreditamos que na segunda metade do século XX as ocasiões de narração oral de fatos traumáticos não tenham sido divergentes do período anterior no que diz respeito às crianças. Porém, vemos que entre os homens e mulheres devotos da Rufina já não existia um forte pudor em narrar os acontecimentos ouvidos no cotidiano, desde que não lhes prejudicassem ou fossem muito íntimos. Além disso, denunciavam que tal projeção para o contexto infanto-juvenil revela o engendrar do passado, seus suportes e referências nos modos narrativos. Como vemos no caso da narrativa de Dona Ilma, que ao interromper a fala de Dona Dalva, sua sogra, narrou: “Ela foi martirizada, diz que foi toda cortada, ela ainda viva. Eu já ouvi dizer assim. Pai Tôi da Piçarra quem me contava isso. Eu era garotinha de onze anos e pai Tôi contava”. Em um outro momento da narrativa ela citou:

A história da Rufina desde criança que eu ouvia falar. Quando eu saí pra estudar em Missão Velha, na casa de minha tia Lira, irmã de mamãe, que depois eu fiquei na casa de Madrinha Sinhá, eu já ouvia falar. E madrinha sinhá dizia: - vem cá Ilma, mamãe sabe um pedaço dessa história. Aí falar com mãe Joaquina, que nessa época já tinha 75 anos, olhe como faz tempo, e mãe Joaquina já ia falano, já ouvia falar.¹²⁵

¹²⁵ Narrativa de Maria Ilma Fernandes de Lima. 57 anos. Professora. Entrevista realizada em jul. de 2007.

É importante atentarmos para o alcance da tradição oral e seu aspecto fragmentado, visível nas narrativas como na expressão “um pedaço dessa história”. Dessa forma, pensar os pedaços das urdiduras que constituem a trama é reconhecer a dinamicidade do ato interpretativo do narrar e lembrar que o mesmo é sempre uma rememoração de algo que já não existe. Nesse sentido, os fragmentos compõem um conjunto de sentidos, o que demonstra um reconhecimento da não totalidade da rememoração.

Desse modo compreendemos como os eventos do passado retratados na tradição oral são evocados a partir de sensações e entendimentos que fazem emergir as percepções dos fatos, ocorridos ou imaginados enquanto fragmentos do vivido, através das rememorações do ouvir contar. A esse respeito devemos ser complacentes com o entendimento de que como a tradição oral enquanto uma construção representativa do passado no presente faz emanar no momento da narração as percepções de rememorações de fatos não vividos, despertados do longínquo dos tempos, nos possibilita vislumbrar o trabalho de construção e (re)elaboração do passado de forma paulatina, a partir dos seus usos e entendimentos, no compasso contextual e contemporâneo em que é evocado.¹²⁶

Nesse sentido, o aspecto fragmentado das narrativas analisadas pode ser representado, simultaneamente, tanto na diversidade de detalhes que a representam quanto no próprio processo de construção das mesmas, quando os devotos da Santa Cruz, ao ouvirem os “pedaços” das histórias, (re)elaboravam e (re)significavam seu enredo na memória, reproduzindo-as nos elos e embates da oralidade. Desse modo, entrecruzavam sentidos e imagens do passado, alumando-o nos seus dias.

Nessa dinâmica, as vozes dos narradores eram reafirmadas pelos ouvintes, que imaginavam e representavam o passado, como vemos na narrativa de Dona Dalva. Na ocasião

¹²⁶ Sobre o processo de estudo da construção das narrativas na tradição oral ver em CRUIKSHANK, op. cit, p. 149 -164. No concernente aos seus usos e a evocação do passado no presente ver em ALBERTI, Verena. Tradição oral e usos da memória: o caso do tribunal de Waitanqi, Nova Zelândia. In: **Revista Anos 90**, Porto Alegre, v. 14, n°.26, 2007, p.19-39.

em que era trabalhada, a intervenção de Ilma Fernandes acrescentou novos aspectos a compreensão da trajetória da Rufina, que logo foram reafirmados pela narradora:

Foi assim que nem Ilma contou. Que ela disse que viu o finado Antônio Piçarra contano. Mas a gente, num foi do nosso tempo não. Eu num alcancei esses tempos não, eu sou nova a vista de mãe [Mãe Velha]. E ela também [Ilma], mas ela já viu o povo contano, e eu também via minha mãe contano. A morte dela foi assim.¹²⁷

Entretanto, mesmo marcado pelo processo de (re)elaboração oral, o que evidentemente elucida a incorporação de elementos a partir da visão de cada narrador, dos seus propósitos e do trabalho da memória operado, notamos a convergência do enredo narrativo entre os descendentes de Mãe Velha. A trama contada continua caracterizada pelo modo como foi estruturada pelos antepassados. O diferencial está no silêncio sobre detalhes e nos (re)arranjos das vozes que elucidam momentos não ditos da trama tecida por Mãe Velha, porém indelével na memória dos seus descendentes.

Semelhante as narrativas de Mãe Velha e Dona Dalva, o enredo narrativo de Antônio José, conhecido como Antônio Baião e sobrinho da primeira narradora citada, demonstrou algumas outras evidências. Em uma tarde de domingo, embaixo de uma grande árvore, ele narrou a experiência social da morte da Rufina para um grupo de amigo(as) composto por adultos, idosos e crianças, esclarecendo os motivos da morte:

Por que ela era uma mulher de vida livre de um senhor de engenho aqui no pé da serra e a mulher do engenheiro descobriu que o marido dela tava amando a ela. Então ela tava até grávida dele. Aí ele soube que a mulher ia peitar um caba pra matar ela. Ele fez uma caiga de queijo, de tudo quanto era coisa num burro pra tirar ela pra fora. Mas deixa que a mulher peitou o caba pra no caminho matar. Num teve jeito, porque o cara já foi a mando do patrão. E depois desse desastre, ele desapareceu. Então a causa da Rufina foi essa. E quando chegou ali, aí ele enfrentou, lutou. Diz que ela ficou amassada toda. Aí matou e enterrou. Ficou com um braço de fora. Aí os caçador achou. (...) Quem matou ela, foi peitada pela mulher do patrão. O patrão mandou deixar ela, mais a mulher disse: - tu vai deixar e no caminho tu mata ela. Aí dobrou o valor do dinheiro e ele matou ela e abriu no mundo que se voltasse pra cá o patrão matava.¹²⁸

¹²⁷ Narrativa de Maria Agda da Conceição. 79 anos. Dona de casa. Entrevista realizada em jul. de 2007.

¹²⁸ Narrativa de Antônio José da Silva. 70 anos. Agricultor. Entrevista realizada em maio de 2005.

O ato narrativo de Antônio Baião despertava a curiosidade dos ouvintes, que logo lhe faziam novas perguntas. Abordando o evento como um acontecimento planejado friamente, novos aspectos foram apresentados, recaindo-lhe os olhares e prendendo a atenção dos ouvintes. A trama narrada envolvia agora a representação de uma criança que não tivera o direito de nascer, pois Rufina encontrava-se grávida, o que aumentava o sentido trágico de sua morte e a lamentação dos vivos, visto que o acontecimento estabeleceu o fim do processo gerador da vida. Esses ocorridos eram denominados em outrora, no território cearense, como fatos hediondos, bárbaros e assombrosos.¹²⁹

Na narrativa abordada, vemos uma trama que envolvia moradores da localidade, ou seja, o desencadear do evento ocorreu nas regiões próximas e os atores envolvidos no enredo seriam também moradores da região, residentes na encosta da Chapada do Araripe. Os personagens da narração, portanto, não eram estranhos, viajantes, sitiantes dispersos ou longínquos das moradas dos devotos. Desse modo, o mal que atormentara a morte da Rufina tinha origem nas terras circundantes.

O narrador abordou a idéia de um evento no qual ciúmes, amores, suspense e dinheiro obtêm relevância, reproduzindo inclusive diálogos entre os atores da trama. Os enfeites dos verbos trocados entre os personagens denunciam sua sabedoria de tecer, entre lembranças e improvisos da voz, a reconstrução das memórias ouvidas e concebidas. Como vimos, ao tomar conhecimento que a esposa havia percebido o relacionamento amoroso, o coronel teria traçado um plano para livrar sua amante da ira da mulher traída. Por sua vez, ela tramou com o mesmo empregado que havia recebido as ordens do coronel que desaparecesse com Rufina, recompensando-o com muito dinheiro.

No percurso da viagem, no momento em que o “caba” tentava concluir o plano da patroa, Rufina teria tentado fugir, o que demonstra a reação da personagem, que na narração

¹²⁹ JUCÁ, José. Crimes celebres do Ceará. In: **Revista do Instituto do Ceará**, Ano XXVIII, Tomo 28, 1914, p. 284.

obtém um dos momentos de forte atenção. Logo, a altivez lhe recobre de sentidos. Desse modo, não aparece como passiva entre a ira da esposa e os planos do coronel. Quando percebeu a maledicência do personagem que dirigia-lhe para o lugar, que deveria ser seguro, Rufina tentou fugir lutando contra o homem cruel. Entretanto, não conseguira livrar-se do mal que lhe fora planejado, e após reagir, foi assassinada.

A narratividade (re)elaborada por Antônio Baião, além de reforçar o elo com as narrativas já abordadas, faz também uma indicação de outra possibilidade para o fim da trama, embora não mudasse o sentido trágico que recobriu a morte citada. Caso o “caba” que martirizou-a retornasse, seria ele também assassinado sem pudor, a mando do coronel que dedicara a jovem amores e ternuras, pois sendo detentor de prestígio econômico, político e social na região, não aceitava traições ou desmandos dos seus “cabas”.

No concernente a identidade social do coronel, isto é, seu entendimento construído pelos narradores, identificamos uma tensão que o envolvia nas narrativas. Não percebemos sua entonação enquanto um foco narrativo, tampouco foi citado com veemência nos enredos, o que poderia descartar, a princípio, seu destaque na trajetória narrada. O silêncio recobria sua identidade. Isso mostra como a memória narrada foi articulada, recortada, repensada e, também silenciada. Assim, lançamos nossos olhares não apenas para a construção das memórias, mas também para o referido processamento. Desse modo, como elucida Alberti, adentramos no terreno político da tradição oral: o embate entre a lembrança narrada e a tentativa do esquecimento, nesse caso, o silêncio provocado.¹³⁰

Dessa forma, o silêncio que passou a recobrir a identificação do coronel é também revelador da complexidade que permeia a tradição oral. Isso demonstra uma inquietação provocadora, como se a morte pudesse ser lembrada e narrada. Porém, sobre os personagens

¹³⁰ ALBERTI, 2005, p. 20-21.

recai a prudência do silêncio intencionalizado. Entre outros momentos, evidenciamos tal contextura nessa passagem da narrativa de Ilma Fernandes:

A história que eu ouvi falar da cruz, que a dona Rufina, essa senhora, essa mulher, ela tinha um caso com um fazendeiro rico daqui. Não mencionaram o nome. Esse fazendeiro, diz que era muito rico. Isso aqui era tudo mata, era só mata num sabe. Aí esse fazendeiro morava ali, era município de Porteiras. Aí diz que esse fazendeiro se apaixonou por ela, que ela era muito bonita.¹³¹

No trabalho de organização da narrativa acima é notória a articulação em denotar a experiência social cruelíssima. Entretanto, o fato de “não mencionarem o nome” deixa bastante claro que os personagens não deveriam, segundo a ordem vigente no início do século XX, ser perturbados ou mesmos acusados de criminalidade alguma, pois já representavam a execução dos poderes: faziam seus mandos e desmandos segundo suas vontades. Assim sendo, o silêncio era regra, nesse caso, atribuído também à mulher do coronel.

Outros narradores citaram, inclusive, que o evento foi programado para ocorrer na mata fechada justamente porque não deixaria vestígios, como se a espacialidade, por ser inabitada, contribuísse para amenizar os gritos da vítima e ainda silenciasse, em meios aos cantos dos pássaros, a brutalidade sofrida. Assim ninguém saberia, visto que o “nego” também fugiria. Tal opinião condiz com a ausência de registros escritos relativos ao evento narrado.

Todavia, como é sabido, silêncio e esquecimento são experiências sociais diferenciadas. Se o esquecer está associado às reações do psiquismo, o silêncio faz-se presente quando intencionalizado. É a voz que se cala. Nesse sentido, as experiências traumáticas e emotivas permanecem nas memórias e embora em alguns casos sejam silenciadas, os detentores dessa memória aguardam o momento certo para narrarem e fazem emanar a tristeza

¹³¹ Narrativa de Maria Ilma Fernandes. 57 anos. Professora. Entrevista realizada em Jul. de 2007.

da voz, os sentidos e a vivência da dor, e assim as reminiscências do passado. São memórias que afloram socialmente quando o contexto lhes favorecem.

Assim sendo, no imaginário social, o “nego” assumiu outra função, embora não identificado. Segundo Dona Ilma, após a morte da mandante do crime ele teria “abrido o bico” e revelado quem teria ordenado o fato cruelíssimo. “Eu ouvi falar que quando a mulher morreu o nego abriu o bico. Quando a mulher morreu, a mandante do crime, ele abriu o bico. Diz que ele era bem pretinho dos olhos verdes”, afirmou à narradora.

Nesse entendimento, a patroa traída livrara-se dos pesares do mundo terreno, pois somente após sua morte foi anunciada socialmente como responsável pelo evento. Porém, devemos lembrar que na compreensão da morte no respectivo contexto sócio-cultural a prestação de contas das ações humanas emergia no julgamento da alma, no pós-morte. De tais dívidas ninguém estava salvo, seriam pagas de acordo com a leveza ou a gravidade do cometido em vida. Desse modo, no entendimento popular, o julgamento divino não falhava.¹³²

Lembremos ainda que as práticas de desamor e os atos grosseiros de atentados contra a vida eram tidos, na tradição religiosa, como fortes indícios de punição para a alma. Dessa maneira, seguir os ensinamentos religiosos de compaixão e evitar traumas e danações da ira era compreendido como atitudes que elevavam a salvação da alma, como notamos nos registros escritos da Bíblia Sagrada e nos versos poéticos do porteirense João Miranda, que em sua velhice se, dedicou à elaboração da cartilha “A história Mudou” aos ensinamentos bíblicos:

Por isso em nossa vida
Devemos ter muita calma
Fazer a vontade de Deus
Evitar o possível trauma
Disse Jesus: que adianta o homem ganhar o mundo
Se vier perder a sua alma?

¹³² REIS, 1991, passim. No tocante ao Ceará ver em BARROSO, 2006, p. 108.

Disse também: o que entra pela boca
 Não é o que leva o homem a morte
 Agora o que sai da boca
 Não há vida que suporte
 Por isso devemos frear nossa língua
 Se quiser-mos ter melhor sorte

Essa morte que Jesus fala
 É a morte espiritual
 Não é a morte do corpo
 Sabemos que o corpo é mortal
 São certas coisas mundanas
 Que nos causam tanto mal¹³³

Parafraseando os versos poéticos citados, baseados nas palavras das “Santas Escrituras”, notamos o entendimento da “morte da alma” a partir das ações realizadas em vida. Isso parece confuso: por um lado, o reconhecimento da imortalidade do espírito, pois o corpo é compreendido como efêmero, passageiro na terra, por outro lado, a idéia da perda da alma para todo o sempre. Isso nos leva a ponderar sobre seus significados. Nesse caso, a morte está associada à desventura do sofrimento após a partida dentre os vivos, ou seja, a possibilidade de penar no inferno. Concomitantemente, a crença popular de outrora também elucidava o fato de não possuir um lugar no mundo celestial: virar espírito assombroso. Em outras palavras, tornar-se alma penada.¹³⁴

No trabalho com essa problemática, as lições bíblicas registradas nos versos do poeta apresentam ainda um segundo fator que destacamos aqui: a articulação das expressões da voz. Ou seja, a tessitura do trabalho da narração, de selecionar o que se pode ou não narrar, pois, no entremeio dos mundos o poder das palavras narradas podem também contribuir para a bem-aventurança ou a punição da alma. Tais considerações nos remetem para as justaposições da narração.

Como na tradição oral memória e repetição são justapostas, evidenciamos que embora desfavorecidas em decorrência do cenário político ou ainda dos próprios

¹³³ MIRANDA, João. **A história mudou**. Porteirias: S/E, 2007, p. 14.

¹³⁴ CASCUDO, 2002, p. 32.

ensinamentos bíblicos, no tocante ao recalcamento da voz sobre outrem, as percepções do passado violento aludido percorreram as veredas das vozes em baixo som, no cerne dos lares. É sugestivo notarmos que os mais velhos teimavam em não silenciá-lo, fazendo alumiar para os jovens o passado distante, anunciando detalhes do ocorrido como se palmilhassem imagneticamente a trajetória da Rufina.

Portanto, se alguns narradores não abordaram os personagens nas narrativas perante o gravador, aludiram-nos entre os seus descendentes. Desse modo a identidade dos personagens envolvidos na morte da Rufina era transmitida cuidadosamente. Assim sendo, após algumas horas de conversa, um devoto familiar de Mãe Velha, que optamos por não revelar sua identidade, abordou quem seriam os personagens da trama trágica: o coronel R. C.¹³⁵ e sua esposa.

Diz os mais velhos, os mais velhos contava que era de seu RC, a mulher dele. Que ele era um chefe do poder. Os mais velhos que contava. E ela [Rufina] sendo uma mulher muito bonita... E a mulher dele descobriu que ela tava sendo amante dele. Quando ele viu que ela num tava gostando, ele mandou tirar ela pra uma fazenda no Poço. Aí no caminho a mulher peitou pro caba matar. Segundo a conversa que eu ouvi os mais velhos contar.

Repetindo várias vezes a expressão “os mais velhos contava”, o narrador quebrou com o silêncio que ocultava os nomes dos personagens do enredo dramático, não revelados nas narrativas anteriores. Lembremos que o não-dito possui razões complexas, silenciando informações muitas vezes pelas circunstâncias políticas que envolvem o cenário da narração. R. C. foi apontado como um coronel que exacerbava seu poder.

Embora não tenha atribuído ao personagem o envolvimento na morte da Rufina, Dona Dalva também já havia feito referências ao coronel citado. Ao escutar o nome de R. C., entoadado espontaneamente quando conversávamos com Maria Ilma, Dona Dalva citou as relações de poder na textura que recobre os fins do século XIX e início do século XX,

¹³⁵ Optamos por apenas citar as iniciais do personagem identificado afim de não causar constrangimentos aos seus descendentes.

demonstrando a hierarquia social e seu poder manipulador e violento: “R. C., o que ele mandasse a pessoa fazia, podia fazer que corria pra casa e nem mosquito entrava. Era, se ele mandasse fazer, fazia. Era assim”, afirmou a narradora. Logo, percebemos a existência de percepções memoráveis que recobriam a identidade do coronel: homem poderoso, destemido e violento. Acreditamos que tal entendimento do passado tenha se processado por meio das conversas com Mãe Velha.

Confrontando as narrativas orais com registros escritos de época, podemos perceber que as narrativas condizem com a caracterização do coronel citado. Ele foi um abastado senhor de engenho do Cariri cearense, residente na região serrana do município de Porteiras, no sopé da Chapada do Araripe. Vale ressaltar que a sua família, de origem portuguesa, é considerada contribuinte da formação da sociedade caririense, atuando como povoadores da região, nos séculos XVIII e XIX, obtendo assim prerrogativas sociais, inicialmente no tocante a posse de latifúndios. Naquele contexto, influenciou na formação da hierarquia social do povo do Cariri. Seus descendentes, coronéis de prestígio social, ingressaram na política como intendentes municipais e tenentes da guarda nacional, como é o caso do próprio R. C.

Filho do português que constituiu uma família possuidora de poder político e econômico no Cariri, R. C. foi citado no *Livro de Nomeação dos Intendentes do Ceará* como Intendente da Guarda Nacional em 26 de maio de 1896. Foi reeleito em 1902, governando o município de Porteiras até o ano de 1904, quando o termo “intendente”, que representava administrador público, foi substituído por “Prefeito”. No mesmo ano foi eleito Prefeito de Porteiras, administrando o município sucessivamente até o ano de 1915, quando foi deposto por líderes políticos das localidades vizinhas de Brejo dos Santos e Milagres. Pouco tempo depois, através da intercessão de lideranças políticas do Cariri, retornou ao poder.¹³⁶

¹³⁶ No que tange sua nomeação para Intendente Municipal, ver no *Livro de Nomeação dos Intendentes Municipais do Ceará*. Sobre a reeleição política, ver no *Livro dos prefeitos do Interior- 1904*. Ambos nos acervos do APEC. No tocante a deposição citada, ver em PINHEIRO, 1963, p. 205-206.

Ele se aliou politicamente ao Pe. Cícero Romão Batista, que na época já detinha influência política e religiosa no Cariri. Conforme a *Ata da Sessão Política de Joazeiro*, no momento de sua instalação em 4 de outubro de 1911, R. C. foi representado pelo sacerdote no chamado Pacto dos Coronéis. Posteriormente, após a deposição supracitada, o Pe. Cícero intercedeu por ele junto ao governo estadual de Benjamin Barroso, solicitando sua reposição no cargo para a manutenção da ordem em Porteiras. Naquele contexto, também possuía compromissos com o líder político do estado Antônio Pinto Nogueira Acioly.¹³⁷

De igual modo, em registros escritos da época elaborados pelo próprio coronel, é notória a demonstração de poder que o mesmo procurou construir socialmente. Em uma carta destinada aos líderes jurídicos do município vizinho de Jardim, Alípio Baltar, Juiz de Direito, e Paulo Pedro, Promotor de Justiça, ele demonstrou seus poderes de atuação e coerção social ao mesmo tempo em que buscava construir a imagem de defensor dos interesses de Porteiras, da ordem social e moralidade da época:

Quando cheguei a Porteiras, havia mais de cem mulheres da vida. Cabras faziam desordens. Resolvi restabelecer a ordem. Passei a fazer o policiamento com os meus cabras. Algum tempo depois, um dos meus homens de confiança comunicou-me que os cabras do coronel fulano provocaram brigas em todas as feiras. Disse-lhe que mantivesse a ordem. Numa das feiras seguintes, estava em casa, quando me avisaram que havia barulho. Não saí, pois, se o fizesse, os meus cabras só agiriam com ordem minha. Preferi que agissem livremente. Na verdade um cabra do coronel fulano estava alterando a ordem. Um dos meus homens mandou arrear o pessoal que se afastou. Meu cabra atirou e o cabra do coronel fulano caiu morto. Agora meu cabra vai ser julgado. Uma coisa, porém, eu lhe digo, dr. Juiz e dr. Promotor, todo caba que chegar aqui com desordem fica estirado no chão com uma bala.¹³⁸

Todavia, notamos ainda que embora o fato narrado tenha sido atribuído ao referido coronel, sua esposa, que segundo as narrativas seria culpada da morte, não foi identificada. Sobre ela recai ainda a prudência do “não falar”. Desse modo, perante o gravador tornou-se

¹³⁷ MONTENEGRO, Abelardo F. **Fanáticos e Cangaceiros**. Fortaleza: Henriqueta Galeno, 1973, p. 259.

¹³⁸ Carta publicada em MONTENEGRO, op. cit., p. 257-258.

inominável, tendo, portanto, preservada sua identidade, embora acreditamos que no cotidiano social dos devotos possuíisse denominações.

Nesse campo político, estendemos nossas reflexões as palavras pronunciadas por Sinharinha. Além das narrativas já apresentadas, ela enfatizou um conjunto de detalhes abordando diálogos e relatando uma trama heróica, de bravura e coragem. Nesse momento, nos debruçamos sobre o que foi narrado e concebido:

Da cruz da finada Rufina? Da morte dela? Eu era muito criança quando mataro ela. Mas meu pai contava tudo direitim, que quem achou o cadáver estragado e interrou foi meu pai. Foi da finada Rufina. (...) Ela passou de tarde. Papai disse: - Rufina, num vai hoje não, dorme e deixa pra tu ir amanhã que eu vou te passar lá nas banhas de galinha, lá na cruz dela. Ela disse: - Não Sabino, hoje eu tem que ir dormir mais A. X. nas cacimba. E ele disse: - Rufina, eu fui uma caçada lá embaixo e lá nas banheiras você passe bem ligeiro que lá ta apareceno umas presepadas. Quando você trata que vem... eu vou caçar lá. E eu presenciei que lá tem uns caba. E ela disse: - Oxente quem me guarda é Deus, e eu vou em meu cavalo. Aí foi se embora. Diz que era umas três horas da tarde. Aí tirou aí por dentro. Diz que ia pras cacimba dormir mais o morixaba, Deus me perdoe, o capanga dela. A muié de A. X. morava nos Cocos. Aí foi e mandou matar ela nas banheiras. Aí mataro. Papai tinha uma esperança de um jacú, pra lá, aí foi. Ela passou num dia, e no outro (silêncio). Aí ele foi, aí achou. O cavalo chegou lá. Aí A. X. vei aí disse: - Eu vou lá na casa de Sabino, perto das Purteras, que lá ele me dá uma notícia que ela toda vez passa lá. E o cavalo chegou, e ela não chegou. Mataro ela. Aí ele chegou e disse: - Sabino, Rufina passou por aqui? Disse: - Passou, ontem de tarde. Aí foro já tava toda esbagaçado, rasgaro ela toda. Aí papai vei em casa, e ele foi se embora pras cacimba. Aí papai vei e levou uns ferro, cavou lá e interrou. O cadáver dela tava toda cortada, toda pinicada. Papai quando ia passano pra espera do Jacu, viu um urubu trepado no pé de pau. E ele disse: - Aqui tem uma novidade. Aí quando caminhou mais pra frente, viu foi aquela lapada de sangue pelo chão. E ele disse: - Aqui foi onde mataro Rufina. Aí saiu. Achou perna, braço, cabeça. Cortaro ela toda. Pinicaro mermo. Aí papai ajuntou. Aí cobriu com uns garrancho. Aí vei em casa levou os ferro, cavou a cova e interrou. Aí mandou fazer uma cruz. Quem fez foi o finado Inácio lá no Sabão. Fez a cruz, um cruzeirão. Aí butou lá Ficou obrano milagre: a alma da Rufina.¹³⁹

Seguindo as considerações ancoradas no contexto político da narração, optamos, a princípio, tecer pensares que consideramos de suma importância para alumiar o alcance da tradição oral no cotidiano social dos devotos narradores, entrelaçando a articulação entre a continuidade da compreensão sobre os personagens envolvidos na trama fúnebre da Rufina e o processamento político sobre a construção social da memória.

¹³⁹ Narrativa de Maria Sabino de Araujo. 85 anos. Agricultora. Entrevista realizada em out. de 2005.

No cerne da narrativa de Sinharinha, Rufina possuía um relacionamento amoroso com A. X., não entendido como possuidor de prerrogativas políticas. Este se encontrava com a amante nas áreas que circundavam a mata fechada, lugar identificado como “as cacimbas”. No enredo, a articulação da morte foi pensada também a mando da esposa traída, residente no sítio Cocos, novamente recaindo sobre as terras barbalhenses. Nessas circunstâncias, os indivíduos que causaram a morte traumática da personagem central das narrativas já se encontravam no local, a espera do momento adequado para fazê-lo.

Como podemos notar nessa narrativa, a representação do pai da narradora obtém importante papel no enredo. Ele é entendido como um ator social que poderia ter mudado o destino da Rufina se ela tivesse dado atenção aos seus conselhos, pois ele já conhecia muito bem os trajetos da mata fechada, e, além disso, teria percebido fatos estranhos recobrando o lugar.

Reproduzindo as palavras do seu pai, João Sabino, com Rufina, a narradora citou o ato principiante ao evento da personagem: os perigos que permeavam a região. Durante suas atividades de caçador, ele teria percebido que alguns homens transitavam na mata. A presença de desconhecidos escondidos entre as veredas era entendida, portanto, como uma ameaça, visto que estes poderiam “lhe fazer o mal”. Ele a teria solicitado que deixasse a continuidade de sua viagem para o dia seguinte, pois teria sua companhia durante a passagem pelo lugar.

Todavia, demonstrando os sentidos de coragem e valentia, Rufina teria se negado a aceitar sua proposta, visto que tinha um encontro marcado com o homem a quem amava. Dessa forma, sem temer os indivíduos que se escondiam na mata e com a proteção de Deus, ela seguiu o seu destino. No enredo abordado, alguns detalhes nos parecem acenar toda uma articulação para demonstrar o saber contar a trajetória da referida morte. Entremeadas no percurso narrativo, os (re)arranjos e os mínimos detalhes denunciam o jeito todo especial de tecer as memórias, revelando o nível narrativo no qual os detalhes apresentados reforçavam a

atenção dos ouvintes, reproduzido-os como forma de entrecruzar os elos nos quais os aspectos da vida cotidiana dos narradores eram inseridos na narratividade. Desse modo, a narrativa consistia em elucidar o fato de forma atraente.

Nesse sentido, simples detalhes anunciados, como é o caso da percepção do tempo da passagem da Rufina pela residência de João Sabino, às três horas da tarde, projeta a organização da narração para uma “história” convincente, denotando assim a sabedoria de quem narrava. Os detalhes anunciavam, portanto, a tessitura de um enredo que, para os ouvintes, nesse caso a escuta de Sinharinha das narrativas de seu pai, proporcionava a ansiedade de perceber o desenrolar da trama, os interstícios e entremeios da trajetória, pois o fim já era percebido por todos, evidenciado na Cruz. Logo, assim como nos contos populares da tradição oral, não era o final da trajetória que provocava o desejo e a atenção da escuta, mais sim os entremeios da narração: o processo atraente e sedutor.¹⁴⁰

Assim sendo, destacamos “os enfeites” da narrativa, pois estes, recobertos por diálogos, encontros e desenlaces dos personagens, denunciavam a reconstrução do entendimento do passado e as redes de relações estabelecidas no ouvir contar. Aludimos, portanto, às minúcias dos elementos da natureza inseridos na narração, como é o caso da principiante “descoberta” do ocorrido por João Sabino, pelo fato de ter avistado aves que denotavam a presença de restos mortais, como focos da narração. Da mesma forma, os vestígios do sangue espalhados no cenário da morte assumem relevância.

Além disso, outro fator desperta nossa atenção na narratividade: o íntimo diálogo e a relação amigável entre João Sabino, Rufina e seu amado. Na troca de palavras entre os personagens fica evidente a relação de proximidade atribuída. Nas pelejas da memória, Rufina costumava passar no sítio de João Sabino quando se dirigia a Porteiras, sendo ele procurado pelo amante quando do desaparecimento da jovem. No diálogo citado, direcionamos nosso

¹⁴⁰ FENTRESS, op. cit, p. 79-96.

olhar para as palavras da Rufina pronunciadas para o pai da narradora anunciando que se dirigia para o encontro com o amado.

Nesse caso, além da divergência com os valores morais de outrora, citado na narração, o pai da narradora assume a entonação de que mesmo antes da morte da personagem já tomara conhecimento da vivência amorosa entre os envolvidos no enredo. Portanto, tal contextura era do seu conhecimento antes do evento fundador, o que reforçava ainda mais sua sabedoria e participação na trama narrada. Segundo Sinharinha, ele teria sido procurado pelo amado da Rufina em decorrência de sua ausência altaneira no cavalo que a levava. Nessas circunstâncias, o animal também assume centralidade na narração, pois “o cavalo chegou, e ela não”. Conforme Sinharinha, Rufina recobria-o como um célere animal.

O folclorista Gustavo Barroso já indicava que, no interior cearense de outrora, o cavalo era inserido em alcunhas sertanejas revelando virtudes como força, robustez e velocidade, caracterizando-o como esguio, sóbrio e aguerrido e auxiliar indissociável do vaqueiro, que lhe atribuía estima e esmero.¹⁴¹ Desse modo, o “cavalão”, como identificou a narradora, assume a postura de protetor, pois sua força e rapidez poderiam livrá-la de qualquer personagem que pudesse aterrorizar sua travessia. Portanto, o “cavalão” que chegou ao local do encontro sem a mulher indicou para o amado que algo de errado acontecera à jovem.

Na continuidade da narrativa, João Sabino, ao presenciar as marcas do crime e perceber os elementos da natureza que cercavam o local, encontrou os restos mortais da vítima, providenciando seu sepultamento. Portanto, a representação do pai da entrevistada na narrativa obtém relevância, atuando como um sujeito social que, mesmo não conseguindo impedir que o pior acontecesse a Rufina, na medida em que tentara avisar dos perigos do

¹⁴¹ BARROSO, op. cit, p. 59.

lugar, teria realizado o enterro do corpo e providenciado a cruz, marcando assim o lugar da morte.

Por conseguinte, teria contribuído para o alívio das dores da vítima, pois o corpo, mesmo dilacerado, tivera o sepultamento e no lugar uma cruz, que lhe protegia dos espíritos malignos. Como já elucidavam Reis e Riedl, essa solidariedade na relação entre vivos e mortos amenizava as dores do padecido e a cruz contribuía ainda para a firmação da memória.¹⁴²

Logo, a percepção que a narradora construiu de seu pai, um sujeito social que assume um importante papel dentro da trama, nos fez pensar na relação entre o ato de narrar e as (re)elaborações do evento, pois o narrador (re)constrói as narrativas de acordo com suas subjetividades. Nesse caso, ele atua como um personagem que contava. Dessa forma, João Sabino é a referência da versão apresentada pela narradora, pois foi por meio de suas narrativas que Sinharinha tomara conhecimento do crime que marcou suas memórias, fortalecidas pela participação significativa do pai no enredo. Assim, ele atuava como um personagem de relevante papel no desencadear do evento fundador.

Essa tessitura nos possibilita retornar a reflexão sobre os personagens envolvidos na trama da morte. Notamos que Sinharinha fez referência a A. X. como o amado da Rufina. Não podemos esquecer que ao atribuir sua morada a zona rural de Barbalha, como já apontado pelos narradores anteriores com relação a R. C., ela distancia os responsáveis pelo crime das terras próximas.

Seguindo esse raciocínio e reconhecendo a narrativa detalhada processada por Sinharinha, não descartamos a idéia de que A. X. seja citado como um pseudônimo, inventado para silenciar as referências do R. C, em virtude do cenário político. Acreditamos que tal contextura tenha sido construída por João Sabino, que, em momentos diversos do cotidiano,

¹⁴² REIS, 1997, p. 98. RIEDL, op. cit, p. 98.

relatava as narrativas recobertas “de enfeites” e (re)arranjos, ampliando a pluralidade das memórias em constantes (re)construções.

Vale ressaltar que a família de R.C. residia e possuía propriedades em Barbalha, obtendo inclusive destaque político no cenário regional. Lembremos ainda que ele não era sitiante nas terras porteirenses desde jovem. Mudou-se quando investido do cargo político, como notamos na carta supracitada. Portanto, entrecruzando Porteiras e Barbalha, a referida família era detentora de latifúndios e cargos políticos. Isso nos remete à compreensão de que Rufina teria sido levada das propriedades barbalhenses à fazenda em Porteiras, como mencionaram alguns devotos. Porém, antes da chegada o desfecho trágico interrompeu seu caso de amor.

Num terceiro plano, as urdiduras das variadas vozes nos projetam para um aspecto significativo: a vida social da Rufina estando intrinsecamente associada aos motivos da morte cruelíssima. Como se vislumbrássemos os verbos e os contornos das narrativas, ampliamos nossos olhares para uma questão central: o entendimento da vida sexual da personagem. Em todas as narrativas citadas, tantos dos descendentes e familiares de Mãe Velha como de Sinharinha, vemos Rufina identificada com termos relativos à leviana e vulgar.

Naquela contextura, tal entendimento faz menção à caracterização da jovem como prostituta em decorrência do caso de amor existente. Portanto, representa a maneira pela qual a jovem sobrevivia ao mesmo tempo em que expressa os valores morais da época, na qual a manutenção de afetividades amorosas com homens casados era compreendida como desventuras que afligiam tanto a vivência social da mulher como a honra e a paz familiar. Tal compreensão também era processada nos casos de amancebos ou concubinatos.

No referido passado, no sul do Ceará, as “mulheres da vida” assumiam acentuada presença na região. Em Porteiras, vemos sua presença sendo menosprezada socialmente. Tal postura era acentuada, principalmente, nas ocasiões de sociabilidades, em especial nas

festividades religiosas dedicadas a padroeira Nossa Senhora da Conceição. Nas celebrações, as jovens que já haviam perdido a virgindade não poderiam se envolver nos rituais. Caso contrário, eram expulsas em público. Não negamos, portanto, a segregação sócio-religiosa de que eram vítimas. Entretanto, lançamos nossas reflexões para além do menosprezo social. Tal violência era também sentida no sofrimento sobre o corpo pecador. Em outras palavras, a morte dolorosa aparecia como um evento reparador das danações da maledicência, visto que, conforme a formação religiosa do Cariri, a boa morte cabia ao justo e piedoso, em contraposição a morte trágica que recobria o adúltero e pecador.¹⁴³

Consoante Gustavo Barroso em seus escritos publicados em 1912, matar no sertão nordestino não era crime hediondo, pois era um fato comum em decorrência da impunidade reinante. Comumente, a noção de crime era associada à desordem contra a propriedade e principalmente contra a honra. Matar por vingança assumia um cenário conhecido. Do seu lado, o adultério das mulheres era entendido como um grave erro contra a honra e o pudor cuja punição recaía a morte bárbara, certamente à facadas, assim como os narradores mais idosos abordaram sobre o caso da Rufina.¹⁴⁴

Vale ressaltar que o entendimento do corpo martirizado na cultura funerária brasileira, quando assassinado, faz lembrar a noção de punição operada pelos vivos. Dessa forma, o corpo esmiuçado, linchado, revela uma tonalidade expressiva de vingança. Assim sendo, a punição corporal de alguma forma elucida um documento da prática do castigo físico. Isso denota continuidades da tradição sobre o corpo no Brasil, em especial no tocante às estruturas sociais de coerção. Portanto, nesse entendimento, a cultura da morte é

¹⁴³ No tocante a segregação social citada ver na narrativa de Maria Rosendo Moura. 96 anos. Dona de casa. Entrevista realizada em fev. de 2007. Há registros que apontam para a presença acentuada de meretrizes em Porteiras desde meados do século XIX, além do elevado número de amancebos, como apontam as anotações da passagem do Pe. Ibiapina, já supracitada. Até os anos iniciais da segunda metade do século XX, o desejo de expulsá-las era constante entre os líderes religiosos que residiam ou chegavam ao local, como foi o caso de Dermival Gondim, que no ano de 1958, quando a capela foi elevada à categoria de paróquia, buscou promover o “saneamento moral”, por meio da remoção das casas de prostitutas, localizadas por trás da casa paroquial. Ver no *Livro de Tombo da Paróquia de Porteiras*, p. 2-6. Acervo PNCS. No concernente ao entendimento da morte ver em RIEDL, op. cit, p. 59.

¹⁴⁴ Ver em BARROSO, op. cit, p. 98-99 e 126.

indissociável do corpo, nesses casos associados a mensagem sangrenta e destrutiva. Por conseguinte, o ato punitivo fazia doer o corpo e a alma.¹⁴⁵

Nesse sentido, segundo os valores morais da época, a morte violenta da Rufina assume o entendimento de um acontecimento vingativo e reparador da moralidade e da honra familiar antes perdida, ofendida com o adultério correspondente. Isso também denota o cenário político supracitado e põe em evidência o poder comunitário sobre a vida e principalmente sobre a morte, além das mensagens que tal prática denunciava.

Assim sendo, direcionamos nossos olhares para as (re)elaborações da morte e também da trajetória da Rufina a partir das narrativas de outros devotos, conhecidos dos já citados, que abordaram perante o gravador narrativas plurais e divergentes das apontadas anteriormente, recobrando a personagem da morte com outras percepções sociais. Nesse momento, os sentidos da hagiografia e dos modelos de comportamentos de vida e morte de santos foram entremeados de significados, articulando assim o enredo herdado na tradição oral e as incorporações das visões e entendimentos de cada narrador.

2.2. Disparidades e (re)arranjos da morte

Considerando os aspectos mencionados, suscitamos que Rufina, na maestria narrativa dos mais velhos, em especial Mãe Velha e Sinharinha e seus descendentes, obteve um modelo de vida e morte não exemplar. Adúltera e, por conseguinte, grande pecadora, ela não representava um arquétipo ideal de Santa alma segundo os postulados religiosos difundidos na tradição cristã para consagração da santidade e da veneração às almas benditas e intercessoras.

¹⁴⁵ MARTINS, 2005, p. 89-90.

No século XIX, os registros sobre a vida de santos e suas trajetórias, ou seja, a produção da hagiografia, estava vinculada à elaboração caracterizada pela moralização dos percursos traçados pelas almas devotas. Desse modo, eram destacados os méritos pelo trabalho, as utilidades dos valores religiosos e as virtudes familiares. Nesses casos, a dedicação a uma vida de boas ações e às orações era tida como elemento essencial à construção da trajetória escrita do santo: sua exemplaridade hagiográfica.¹⁴⁶

Nessas construções, caracterizadas por um enredo coerente cujo exemplo de vida e morte era indicações da peculiaridade da trajetória, o que de certa forma indicava uma posição de exceção, ou seja, um percurso de destaque ou privilégio no passado, o escrito, processado também para a elaboração de um imaginário sobre o narrado, denunciava uma poética de sentido atribuída à exemplaridade virtuosa. Uma oscilação entre o maravilhoso, o extraordinário e o incrível revelava uma semântica de descanso para o espírito, alardeando uma vereda contemplativa. Portanto, tais aspectos assumiam limites e categorias sociais atribuídas à construção dos personagens de devoção.

Entretanto, pensar nesse processo representava uma indicação à produção escrita. Em contraposição, estamos em uma labuta na qual a trajetória da vida e principalmente da morte foi processada a partir de narrativas orais herdadas e (re)elaboradas na tradição oral, no entrelaçamento dos tempos vividos. Isso representa, portanto, universos de discursos nos quais as múltiplas vozes talhavam as imagens da vida e da morte a serem transmitidas na dinamicidade do ato de narrar, o que recusava, portanto, a cristalização do enredo em palavras escritas.

No emaranhado de memórias tocantes a experiência da Rufina, o sentido do sagrado, a dor relativa ao fato narrado ainda o desejo de uma ordem coerente que contribuísse para o firmamento da experiência religiosa eram entrelaçadas, estabelecendo assim um elo

¹⁴⁶ Sobre a tradição hagiográfica ver em CERTEAU, 2000, p. 266-278.

comparativo entre percursos de santos conhecidos na tradição oral e as narrativas ouvidas dos mais velhos concernentes à Rufina.

No tocante à construção desse entendimento, concorreram fatores diversos que permeiam as sensibilidades dos devotos. Assim, há variados significados que lhes foram atribuídos. Alguns deles são óbvios e visíveis nas narrativas na primeira leitura. Entretanto, para outros são necessários olhares mais detalhados para que possamos elucidar seus sentidos. A princípio, optamos por dissertar sobre dois aspectos que nos parecem ser essenciais. Primeiro, a ausência de imagens da personagem. Segundo, a elaboração do foco imagético atribuído à sua sexualidade e morte como cerne da experiência não exemplar.

É importante percebermos que não existem fotografias ou qualquer outro tipo de referência visual da Rufina, como estatuetas, santinhos, escapulários e tantos outros objetos comumente utilizados na piedade popular. Como já fora exposto, seus devotos não têm na adoração da imagem física da mulher sua expressão maior de fé. A mesma é refletida e direcionada para a Cruz, que evidencia seu padecimento. Portanto, é com este objeto sagrado, que também representa seu túmulo, que os religiosos populares direcionavam as práticas de devoção e as narrativas da tradição, pois os mortos permanecem entre os vivos de vários modos.

Nesse entendimento, nas tessituras da oralidade, é notória a intrínseca relação entre a personagem Rufina e sua Cruz na construção processual da trajetória de sua vida e morte. Isso nos fez lembrar as ponderações de Certeau ao indicar que nas elaborações exemplares, hagiográficas, o princípio se condensava em lugares fundadores. Em outras palavras, o destaque era direcionado aos mártires e às comemorações de memórias recobertas sobre seus túmulos.¹⁴⁷

¹⁴⁷ CERTEAU, 2000, p. 267.

Na narratividade da devota Maria de Jesus, a alma da Rufina e a Cruz se entrecruzam nas memórias, o que denota uma relação indissociável e indelével. Quando indagada sobre os poderes divinos, ela narrou:

É nos dois porque a Cruz num é da Rufina? Então é nos dois. Quando a gente tem fé numa coisa, quando a gente vê o significado, a gente só pensa tudo de bom. E num chama a Cruz da Rufina, outros diz a Santa Cruz, e o povo faz promessa, chega lá solta fogo, bota laço de fita, faz aquele laço de fita bonito e deixava lá. E muitas coisas. E isso aí quem diz é a fé.¹⁴⁸

Devemos destacar que na tradição das obras exemplares dos seres santificados a estrutura do discurso dava destaque à construção da imagem dos personagens, sendo transportados da experiência privada para o conhecimento público. Nessa articulação, entremeavam nos discursos virtuosos hierarquias e a moralização de signos e enunciados, revelando, portanto, sistemas de representações nos quais o elo estabelecido entre o humano e o divino correspondia às regras sociais de cada momento histórico.¹⁴⁹

Logo, a partir destes pressupostos, visualizamos dois aspectos centrais correspondentes ao processo ocorrido com a Rufina nos limítrofes da tradição oral de sua morte: a categorização de prostituta que virou miraculosa e, no noutro extremo, a construção da virgindade que lhe recobria.

No primeiro caso citado, é caracterizada a adversidade de suas práticas quando comparadas a serenidade de uma vida religiosa, ou seja, de um modelo ideal de existência e vivência no mundo. A prostituta, nas temporalidades passadas, assumia, entre outras representações, a entonação de personagem entregue às danações de uma vida terrena, mundana, desprovida de suportes glorificantes. Desse modo, não representava prudência religiosa, visto que estava entregue aos pecados da carne e à banalização da sexualidade,

¹⁴⁸ Narrativa de Maria de Jesus dos Santos. 62 anos. Agricultora, dona de casa. Entrevista realizada em maio de 2005.

¹⁴⁹ CERTEAU, op. cit, p. 272-275.

tradicionalmente reprimida na doutrina cristã. Assim sendo, Rufina denota o oposto de uma vida virtuosa: um modelo de desventura e repúdio social.

Neste ponto, acreditamos que essa postura esclarece o fato de que os narradores mais idosos, mesmo devotos de sua alma, não afirmaram nas narrativas a santidade da Rufina. Ao ser indagado sobre a sacralidade da personagem, Antônio Baião, que já alcançara graças por sua intercessão, assim nos narrou:

Ela [Rufina] é milagrosa, agora Santa, Santa ... Todos os santos do céu foi formado de gente... Agora santo mesmo e dono de tudo e de todos só tem um: Jesus, só Deus. Deus é o caminho, a verdade e a vida. Agora tem pessoas milagrosas. Tem as pessoas milagrosas. Todos os santos do céu eles tinha milagres, por isso se santificou. Fazia boas obras. Eu num posso verificar se ela é santa, agora de ser milagrosa é.¹⁵⁰

Tudo isso parece confuso: uma alma de mulher que opera milagres, embora não seja santa. Num primeiro plano, tal contextura designa uma separação articulada pelo narrador. Ela possibilita compreender a construção de supostas categorias distintas entre os entes divinos, como os santos operadores de boas obras, merecedores da santificação, e as pessoas milagrosas, não reconhecidas oficialmente. Essa compreensão possui sentidos complexos, articulados na vivência cotidiana e na construção da visão de mundo do narrador.

Acreditamos que fatores diversos contribuíram para essa elaboração. Talvez por ele não ter ouvido na tradição oral dos seus familiares mais velhos a narrativa de que Rufina fosse santa, cabendo à sua Cruz o papel de realizar milagres, ou, especialmente, por não associar a uma mulher recoberta pelas danações sexuais, inclusive assim categorizada pela família do narrador, a idéia de santidade, que na tradição cristã na compreensão popular obtém fortemente o entendimento da serenidade virginal, representada através da castidade de Jesus Cristo e da Senhora da Conceição, a Mãe Maria dos cristãos, imaculada por excelência. Também a dedicação às orações e boas ações eram relevantes nesse processo.

¹⁵⁰ Narrativa de Antônio José da Silva. 70 anos. Agricultor. Entrevista realizada em maio de 2005.

Além disso, não podemos esquecer um outro fator: o não reconhecimento por parte da instituição religiosa oficial, a Igreja Católica, dos poderes miraculosos da Rufina, ou seja, a sua “não canonização”. Porém, mesmo identificado como um homem sábio, católico, leitor das Santas Escrituras e conhecedor da região, respeitado e tratado carinhosamente pelos sujeitos da região, o narrador, embora não tenha expressado em palavras a santidade de Rufina, deixou entender que também crê, visto que, conforme suas palavras “Todos os santos do céu foi formado de gente”.

Da mesma forma, na narrativa de Sinharinha, identificamos palavras que expressam a devoção à alma da Rufina, em especial nas segundas-feiras. Nesses dias, tradicionalmente no Cariri, as almas são rememoradas. Popularmente, estes são seus dias por excelência. No entanto, a narradora não entoa em sua voz termos que demonstram a veracidade da santidade:

Fiz (promessa) e tenho devoção de rezar pra alma da finada Rufina. Tenho devoção de rezar pra ela que, o que eu pedi, eu alcancei. E rezo pra ela todas segundas-feiras, eu tenho que rezar pra finada Rufina. Toda segunda-feira, que é o dia das almas. (...) Se ela é santa? Eu num sei se ela se salvou-se. Sei que ela obra milagre.¹⁵¹

É interessante percebermos como a categoria de santa é associada à idéia de salvação. A narradora não nega as graças operadas pela intercessão da Rufina, embora não expresse a certeza de sua consagração. Os folcloristas nos fazem lembrar que esse processo implica a promoção da alma humana, como também a intervenção de Deus. Nesse caso, ser santa é ser escolhida pelo Pai espiritual e elevar-se para o quadro dos seres que se tornaram divinos, ou seja, integrar-se às entidades santificadas. Desse modo, esta construção está impregnada na noção de salvação e elevação da alma humana, sobrepondo-se à morte e imortalizando-se no mundo celestial.

¹⁵¹ Narrativas de Maria Sabino de Araújo. 85 anos. Agricultora, dona de casa. Entrevista realizada em out. de 2005. No tocante ao entendimento e às comemorações das almas nas segundas-feiras no Cariri, ver em RIEDL, op. cit, p. 73.

Todavia, nas palavras de sua filha, Expedita Milagre, que interveio na narrativa da mãe, vemos uma justificativa para as palavras da narradora, lembrando-nos da ausência do processo de canonização, ação não erigida pela instituição religiosa oficial. Em suas palavras, Rufina, mesmo não passando pelo processo, é com toda certeza uma santa, em decorrência dos seus milagres: “Se ela tem milagre é porque... Ela num foi canonizada, mas que é milagrosa é. Como o Padre Ciço, num foi ainda mais tem muitos milagres”. Como já denotava Certeau, os milagres assumem a certeza e a comprovação do narrado. Na continuidade da entrevista, ela completou suas palavras reafirmando a crença na santidade de Rufina e da Santa Cruz e relacionando-a aos milagres do Padre Cícero:

Acredito sim. Todos os santos que eu alcancei milagres: Padre Cícero, a Cruz da Rufina. Eu num duvido de nada não. Agora que o Padre Ciço tem mais assim, tem mais romaria né. Até porque tem a Igreja, tem a cidade... mas ela é milagrosa, a cruz da Rufina. Ela só num é como o Padre Ciço porque tem muita romaria. Mais, quer dizer que a gente alcançou muitas graças com a cruz, e nem só nós. ¹⁵²

Torna-se relevante compreendermos o elo estabelecido pela narradora entre Rufina, a Cruz e o Padre Cícero. Em sua concepção, a articulação envolve os milagres operados na região. De igual modo, aborda que, mesmo não obtendo o reconhecimento oficial da Igreja Católica, não perdem seus sentidos sacros, pois, se fazem milagres, é porque têm poderes para isso. Assim, são santo(as) milagroso(as). Rufina, por conseguinte, equipara-se ao santo mais comum dos caririenses, o Padre Cícero, que embora não canonizado passou a ser aclamado “santo do povo”.

Nesse sentido, variados devotos da Cruz da Rufina não têm dúvidas de sua santidade, pois os milagres obtidos na vida cotidiana por sua intercessão dizem mais do que a oficialização da personagem pela hierarquia católica ou a contrariedade do modelo de vida, tido como essencial nos enredos hagiográficos. Como denuncia Cascudo, “ao lado dos santos

¹⁵² Narrativas de Expedita Milagre de Araújo. 59 anos. Funcionária pública. Entrevistas realizadas em out. de 2005. No que se refere ao historiador supracitado, ver em CERTEAU, 2000, p. 275.

universais e regulares vivem os santos regionais, irregulares canonicamente, mas consagrados pela confiança popular”.¹⁵³

Alguns aspectos são relevantes para a compreensão desse processo, em especial por se tratar de uma mulher tida como uma prostituta. Dentre eles, o sofrimento físico da morte trágica aparece em todas as narrativas registradas. Esse indício pode denunciar, além da relação entre os vivos e os mortos no que diz respeito ao temor da morte sofrida, como demonstra Cascudo,¹⁵⁴ o despertar do sentimento de compaixão dos vivos com o sofrer do morto oprimido em vida e, nesse caso, principalmente no momento da morte. Isso contribuiu à (re)invenção das relações de intimidade, piedade e compaixão que os devotos detêm com o entendimento da personagem e de sua morte. Logo, ela teria o poder de interceder pelos vivos.

Em decorrência da morte ser um evento tão presente no cotidiano, e conseqüentemente muito trabalhado oralmente, os devotos elaboraram uma tendência narrativa coerente, ou seja, uma interpretação dos fatos que se assemelhasse a um discurso significativo e legitimador da fé atribuída: a imagem da Rufina correspondente aos anseios de um ente divino miraculoso. Nessa tessitura, ao longo da tradição a interpretação da santidade foi sendo processada no entremeio do emaranhado de memórias. Logo, no mosaico de composição de sentidos, anunciamos, a princípio, as narrativas da morte trágica e a certeza dos milagres alcançados e na mesma medida, as (re)invenções da trajetória de vida e morte da personagem.

Nesse momento, vale lembrar que no entendimento popular do sertão nordestino os personagens das tradições orais estão passíveis de receberem qualidades e virtudes das mais diversas. Muitas vezes, na improvisação das vozes, há inversão de papéis e adjetivos, lhes recaindo, conseqüentemente, enunciados múltiplos e às vezes inversos. Dessa maneira, o

¹⁵³ CASCUDO, 2002, p. 422.

¹⁵⁴ Ibid, p. 55.

“bandido”, o cangaceiro e a prostituta correspondem a santas almas benditas, visto que não há limites para o encantado e as tessituras e persuasões do imaginário. Assim sendo, nos enredos populares, as possibilidades representam leques de trajetórias, enredos mágicos, motivações, anseios e desejos de organizar a narrativa sobre o passado de acordo com as vontades processadas por cada narrador.

No entrecruzamento de palavras e sentidos, os cenários, os percursos traçados e as imagens dos personagens eram (re)ajustado(as) segundo os momentos da narração e os valores que o recobriam. Logo, no processamento de devoção, tais aspectos se misturaram ou mesmo se transformaram naquilo que correspondia a uma ordem narrativa, enredo coerente e legitimador dos fatos do cotidiano. Assim sendo, foi processada uma incorporação ou substituição dos termos relativos à alma pecadora. Nesse processo, para alguns devotos, os sinônimos de “mulher da vida” passaram, processualmente, a ser substituídos ou ainda silenciados.

Neste universo bastante amplo, a trajetória de uma retirante que transitava pelo lugar quando fora assassinada condizia de forma límpida às prerrogativas e aos limites da construção da santidade tecida na tradição oral, como vemos nessa passagem da narrativa de Cícero Malaquias:

Era uma mulher que ia viajano. Cruz da Rufina, ela é santa. Acharo ela (Rufina) morta né. É santa ela. (...) Diz que era uma mulher sorteira. Diz que ela andava viajano. O povo contava, os mais velhos. Conta, diz que era uma mulher que ia viajano e um caba enganou ela, assim, fez o mal a ela. Ia viajano com ela. Aí eu acho que ela se santificou. Acharo ela morta.¹⁵⁵

Nesse enredo, morte e santificação condizem com a idéia de uma jovem solteira e viajante que foi enganada por sujeitos que fizeram-lhe o mal. Na narrativa, o que mais desperta nossa atenção é a sexualidade silenciada. Também destacamos a reviravolta da

¹⁵⁵ Narrativa de Cícero Malaquias. 49 anos. Agricultor. Entrevista realizada em maio de 2005.

caracterização e das ações da personagem. Se antes era tida como pecadora e afrontadora da moral e da paz familiar, passou a ser tida como vítima, não simplesmente em função da morte violenta, mas também pelas circunstâncias da trama narrada, pois nada havia feito para ser penalizada com tamanha crueldade.

Seguindo esse raciocínio, a narrativa de Dona Anita apresenta a transcendência da representação da Rufina e outro elemento que teria contribuído para a elaboração do teor central da dramaticidade da morte: um estupro teria tornado-a mais sofrida. Nas (re)elaborações das memórias da morte, a jovem retirante foi vítima “do mal” que lhe fora feito, ao ser perseguida por vaqueiros. Não cedendo aos seus desejos, teria lutado para escapar dos homens que a desejavam, resultando em um cenário dramático no qual repetidas facadas lhe tiraram a vida. A narrativa assemelhava-se a luta entre o bem e o mal, como se o diabo atentasse os desejos masculinos. Embora tenham conseguido afligir o bem, a presença feminina, foi garantida a benevolência da salvação da alma da infeliz. Eis a narrativa:

Aí essa mulher, que eu num sei. Diz o povo, muita gente dizia que ela não era uma era prostituta, ela era uma retirante que ia passando. Aí diz que os vaqueiros pegaro ela pra estuprar, fazer o mal pra ela. Pelejar, pelejar, e ela não cedeu. Aí derrubar ela do cavalo. Ela tinha um cabelão grande. Aí cortar o cabelo dela de faca. Aí quando acabaro pinicaro ela. Furaro ela todinha de faca. Mataro ela. Aí deixaro ela lá estiradinha no chão. Aí veio outro pessoal, caçador, aí achou.¹⁵⁶

Destacamos nessa passagem o ato do estupro que a vítima teria sofrido antes de ser esquartejada. Tal ato desonroso não pode ser visto apenas como um detalhe na narrativa. Ao contrário, no enredo da morte é recoberto de profundos significados, recrudescendo a trajetória do padecimento. Nas articulações das palavras ditas, Rufina não havia correspondido aos desejos masculinos que cercaram-na na travessia. Foi penalizada com a morte, portanto, porque defendeu sua posição de mulher honrada. Desse modo, ela assume a caracterização da personagem mártir aguerrida que preferiu correr o risco da morte para não

¹⁵⁶ Narrativa de Maria Anita de Lima Martins. 64 anos. Professora, agricultora. Entrevista realizada em jul. de 2007.

entregar-se aos pecados mundanos, o que denuncia uma altaneira exemplaridade. Logo, o trabalho de simbolização do enredo oral elucida uma morte dolorosa, porém virtuosa: ela padeceu, mas não cedeu de espontânea vontade. Desse modo, a penúria dolorosa fortificava sua rememoração e devoção entre os narradores: a vítima oprimida fora amparada pelo pai celestial.

Em consonância com estes pensares, no tocante à construção das virtudes aludidas e fortalecendo seu alcance exemplar, Rufina foi mencionada em outras narrativas reluzindo o que havia de mais sagrado na figuração de santa: a pureza virginal. Logo, de prostituta ou transeunte foi transformada em uma bela jovem detentora de encantos e que preservava o que possuía de mais sublime: a virgindade. Isso fica explícito em outras narrativas dos devotos, nas quais a inocência da jovem assume o sinônimo de donzela. Vejamos essa passagem na narrativa tecida por Maria de Jesus quando nos contava o enredo da morte que ouvia de sua mãe nos tempos de criança:

Da cruz da Rufina, desde pequena que eu vejo falar nela. Então agora eu vou falar bem bom. Desde pequena que eu vejo falar nessa cruz da Rufina. Essa cruz da Rufina era um povo que andava perseguindo ela né. Naquele tempo, todo mundo era inocente. A maioria do pessoal era inocente. Aí uns homens perseguindo ela. E ela saiu de casa, ela ia pra roça. Aí encontrou uns homens, e esses homens perseguiram ela. E lá vai e lá vai. E ela se desviando. E foi e foi, caiu dentro de uma mata, que é a mata da Sivrina. Aí ficou se escondendo dentro na mata, e foi e foi. E tinha um pau, e eles atrás caçando ela. E ela se escondendo, sozinha, a proteção dela era Deus, e ela foi e quando chegou, que foi lá onde fizeram a cruz, tinha um pé de pau bem grande desgaçado, e tinha uma furquia. Ela chegou e entrou na furquia. Os poderes dela foi tão grande que ela se santificou ali. Ela morreu e se santificou.¹⁵⁷

Na narrativa vemos uma outra construção concernente a trajetória da Rufina. Agora ganhara o entendimento de uma jovem camponesa da região que quando se dirigia à roça passou a ser seguida por alguns homens que lhe queriam “fazer o mal”. Tomando-o como uma (re)interpretação dos enredos da escuta e problematizando-o, evidenciamos dois suportes

¹⁵⁷ Narrativa de Maria de Jesus dos Santos. 62 anos. Agricultora, dona de casa. Entrevista realizada em maio de 2005.

de pensares. Primeiro, o lugar social da narradora e sua formação religiosa. Nesse caso, citamos sua vivência social durante muitos anos nas áreas rurais e ainda o apego que detém com os princípios católicos. Segundo, destacamos o entrelaçamento da trajetória da Rufina com narrativas orais que tradicionalmente permeiam o imaginário social do Cariri, como é o caso do conto popular de moças perseguidas por monstros gigantes nas áreas rurais da região, que, ao correrem nas matas, conseguem livrar-se do perigo ao subir em grandes árvores, como já destacava Cascudo.¹⁵⁸

No caso da narrativa aludida, vemos que Rufina conseguiu fugir do perigo que a atormentava, caindo, porém, em uma mata na qual se prendeu nos galhos retorcidos de uma árvore, onde faleceu. Embora a virgindade não esteja explícita nas palavras, ela obtém sentido na expressão de inocência que recobre a personagem. Em outras narrativas, foi-lhe atribuído o vislumbamento da pureza. Nesse enredo, percebemos que a jovem inocente não teria sido violentada e tampouco assassinada brutalmente. Morrera com a proteção de Deus, defendendo seu encanto virginal.

Tal entendimento nos remete aos intercursos e entremeios da composição e (re)construção das memórias. Emanando expressões como “e lá vai e lá vai” e ainda “e foi e foi”, que denunciam seu modo de tecer os improvisos da voz, a narradora construiu uma clara analogia entre a compreensão de santidade e a pureza do corpo virgem. Como salienta Cascudo, na teologia popular a virgindade denota uma bem-aventurança do corpo, o que possibilita a correspondência da aproximação maior com Deus. A virgem possuía assim uma santidade em potência, natural como o próprio corpo intocável, não desfrutado da maledicência humana e dos desejos expressos na altivez sexual. Não possuía mácula, sendo, portanto, detentora de energia soberana sobre os atos humanos, visto que era impelida por forças sobre-humanas.¹⁵⁹

¹⁵⁸ CASCUDO, 1984, p. 148-149.

¹⁵⁹ Id, 2002, p. 323.

Nessa conjuntura, a supracitada atitude de coragem da Rufina anuncia também as marcas de sua trajetória, impulsionada pela força de sua pureza. Como já afirmava Cascudo, nos saberes populares a virgindade enquanto potência física fazia emanar a resistência ao combate, ausência de medo e valentia inexpugnável. Assim sendo, o ser virgem correspondia ao herói destemido, invencível. Portanto, nas “histórias” populares e também na tradição mágica, a virgindade correspondia a uma força irresistível que transcendia a potência humana.

Portanto, nas (re)invenções da tradição oral, percebemos as tessituras de significados que, coerentes com as vontades de legitimação dos narradores, transcenderam às visões pejorativas sobre Rufina e no emaranhado dos sentidos e (re)construções entre as muitas vozes, dirigiram-lhes congruências com os elementos populares correspondentes aos valores religiosos de devoção, como piedade e compaixão para com o sofredor e também virtudes e honrarias do corpo e do ímpeto da personagem.

Desse modo, por um lado, entre os devotos mais idosos, a devoção possuía esteio na piedade da morte dolorosa da prostituta cujo corpo fora estraçalhado por vingança. Na tradição oral, Rufina tornou-se miraculosa em decorrência do seu sofrimento na hora da morte. Assim sendo, a dramaticidade de que fora vítima lhe corrigiu os pecados cometidos em vida e lhe atribuiu poderes divinos de interferência na vida dos vivos. Isso nos fez pensar na existência de uma forma de construção da devoção aos santos do povo não só em decorrência de uma vivência sagrada, como a vida dedicada às orações, ao desligamento dos bens materiais e à propagação de valores religiosos, como os propagados nas produções hagiográficas, mas também através da morte trágica, ou seja, do sofrimento de outrem, do padecimento não exemplar. A morte sofredora, assume, portanto, o cerne de sua transcendência: ela partiu do mundo humano para o celestial, sendo recoberta pelos mistérios da graça divina.

Por outro lado, entre outros devotos, ela é sustentada pelo apego aos valores de pureza e inocência denunciadas na preservação da castidade do corpo, o que anuncia um exemplo contemplativo, como nos casos da produção hagiográfica. Vemos assim a mulher que de prostituta tornou-se virgem camponesa e miraculosa. Portanto, nas narrativas de alguns devotos, os poderes da alma da Rufina permanecem marcados por mistérios, pois são entendidos como um segredo, enigma de Deus. Conforme Cosma Milagre, “Aí é um segredo do céu, ninguém pode julgar essa história de santificação, porque a santidade é um segredo”.¹⁶⁰

Essas reflexões levam-nos ao foco central das narrativas: as tessituras sociais desencadeadas a partir e com as narrativas da morte. Dessa forma, o segredo permeia esse momento, visto que as (re)elaborações orais da trajetória da Rufina foram ampliando horizontes de sentidos, diversificando a simbolização atribuída a personagem e demonstrando, principalmente, os entendimentos de vida e morte dos narradores. A morte, nesse caso, além de assumir o cerne das reflexões, pois dela emanou todo o mosaico de memórias e as tramas subjetivas, representa o princípio das estruturações narrativas: o ponto inicial de quem tinha a Rufina como um modelo não exemplar ou uma referência de pureza e coragem.

2.3. Para além dos sentidos do que era dito

Ao que percebemos, as narrativas possuem razões complexas e guardam em si uma importância funcional. Desse modo, estabeleciam condutas sociais, comportamentos e valores a serem seguidos no convívio dos devotos. Assim sendo, as narrativas da morte assumiam funções sociais significativas no âmago dos seus lares.

¹⁶⁰ Narrativa de Cosma Milagre de Araújo. 42 anos. Dona de casa. Entrevista realizada em maio de 2005.

Como vimos nas páginas anteriores, ao final de cada versão os narradores apontaram frases que remetiam sempre aos poderes sacros da Cruz, do espaço e da alma da Rufina. Logo, reconhecemos que embora os devotos tenham construído narrativas que seqüenciavam o ocorrido, ou seja, que abordavam o desenrolar do evento dando assim sentido e explicação à morte, a “história” não tem um fim, pois a morte da personagem, que poderia ser o princípio ou o fim das narrativas, dá lugar aos inúmeros milagres, presentes no entrelaçamento das vozes. E como estes faziam parte da vida cotidiana, havia sempre um novo evento, um milagre a ser narrado.

Num primeiro plano, o que estamos tentando evidenciar é que as narrativas da morte da Rufina tinham por finalidade afirmar a referência sagrada ao símbolo da morte. Desse modo, através do processo dinâmico e flexível, as narrativas cumpriam a tarefa de legitimação da experiência religiosa dos seus praticantes. Ou seja, demonstravam os poderes excepcionais da Cruz que elucidavam a Rufina entre os seus filhos, vizinhos e amigos. Portanto, além de explicar a trajetória da personagem, as (re)elaborações orais da morte validavam as práticas de devoção dos religiosos populares que, no seu cotidiano, detinham a relação de apego e fé para com o objeto, o local e as percepções da mulher sofrida.

Todavia, além da legitimação do sagrado, as narrativas designavam outras finalidades que lhes eram associadas. Assim sendo, eram-lhes incorporadas funcionalidades múltiplas que tinham ligação com as necessidades dos devotos. Nesse caso, desempenhavam amplos usos sociais que tinham na tradição familiar e religiosa o padrão a ser vivido. As narrativas orais, portanto, eram somadas aos instrumentos de ensino sócio-religioso e interferiam diretamente no comportamento dos seus ouvintes.

Lembremos que, ao invés de serem entendidas como reflexos de fatos da sociedade, as tradições orais podem revelar comportamentos e práticas desencadeadas pelas simbologias inerentes aos fatos narrados. Assim, profundas significabilidades, imersas nas simbologias

tecidas, revelam os efeitos múltiplos de sua elaboração para atender aos anseios do cotidiano. Logo, as (re)construções das memórias da morte faziam emanar explicações das experiências sociais, estando impregnadas em referências simbólicas nas quais o humano e o sobrenatural compunham a trama produzida e vivenciada, visto que “o propósito de tais narrativas é resolver simbolicamente as questões que não podem necessariamente ser resolvidas na esfera da atividade humana”.¹⁶¹

Portanto, a tradição oral da morte da Rufina denota ensinamentos sociais e a materialidade da cruz revelava um acontecimento significativo, de caráter exemplar, porém elucidava um modelo de morte que não deveria ser seguido. Nesse sentido, como herança da tradição, os versos registrados por Juvenal Galeno são bastante pertinentes:

A caminho, viandantes,
Que lindo vai o luar,
A beleza desta noite
Nos convida a caminhar.

Mas todos ficam – não querem
Não querem mais caminhar
Preferem perder seu tempo
Lá no rancho a conversar.

Que está perto a Cruz do vale
Quem se atreve lá passar
Antes que dê meia noite
Antes do galo cantar?

Ninguém, ninguém – todos ficam
Lá no rancho a conversar;
- a caminho, viandantes,
Que lindo vai o luar.

Sentados juntos à folgueira
Quase todos a fumar,
Enquanto os cavalos pastam,
Ouve a história do lugar.

Na cançada voz do velho
Ouvem cousas de assombrar;
Entre os sustos, os temores,
Do cachimbo a fumar.

Velha e já cansada,
A pequena cruz do vale,

¹⁶¹ CRUIKSHANK, op. cit, p. 153.

Serve de exemplo a todos nós
No meio do ervaçal.

Alí num dia tremendo
Cometeu-se um crime atroz...
Virgem Santa, tende sempre
Misericórdia de nós!¹⁶²

Nesse entendimento, cabe-nos analisar a relação entre as narrativas abordadas e seus usos habituais, bem como suas (re)significações e (re)elaborações pelos devotos. Para isso, é necessário lançarmos um novo olhar para as narrativas procurando entender o que não está explícito à primeira vista.

Na narratividade tecida por Sinharinha, identificamos as relações de hierarquia familiar que tanto marcaram o Ceará dos séculos XIX e XX. No enredo da trama, seu pai avisara a Rufina do mal que poderia ser vítima ao cruzar a mata dos percursos. Se olharmos o alcance da trama, veremos que Rufina morreu porque não atendeu os pedidos do homem. Assim, a figura masculina assume o sentido de sabedoria e proteção.

Isso pode denunciar que durante as ocasiões em que as narrativas eram contadas essa versão poderia representar a necessidade imposta pelos pais de que os seus filhos atendessem aos seus mandos não negando sua autoridade, pois Rufina morreu negando as palavras do homem que lhe avisara do mal que a aguardava. Assim, aos mais velhos cabia o sentido de sabedoria, experiência de vida, e, conseqüentemente, respeito e obediência. Igualmente faz aviso aos cuidados que as mulheres deveriam ter. Comumente, no Cariri da primeira metade do século XX, em virtude das privações da época, as moças eram impulsionadas a vivenciar a maior parte do tempo em suas residências, preservando-se.¹⁶³

Além disso, naquele contexto, não cabiam às “mulheres de bem”, ou seja, as moças que prezavam pelo respeito em sociedade, andar pelas localidades rurais sozinhas. Deveriam estar acompanhadas da figura masculina como forma de receber amparo e proteção. Rufina,

¹⁶² GALENO, op. cit, p.221-222. [grifo nosso].

¹⁶³ PINHEIRO, 1950, p. 92.

por sua vez, desafiava essa postura, pois, segundo a narrativa, era corajosa o bastante para enfrentar as ameaças dos homens que escondiam-se na mata. Assim, quebrara um padrão e enfrentara as consequências com sua morte.

Também vale lembrarmos que, de acordo com variadas narrativas, Rufina era amante de um homem casado. Isso representava, para a sociedade marcada no período por concepções que prezavam pelos bons costumes, a falta de vergonha, honra e pudor, sendo lhe atribuídos os sinônimos de prostituta. Isso demonstra aspectos da moralidade vigente na região. Embora tenham abordado narrativas com detalhes divergentes dos apresentados por Sinharinha, Mãe Velha, Antônio Baião e outros narradores, familiares e amigos seus complementam essa compreensão com os termos “mulher do mundo” ou “de vida livre”.

Nesses casos, acreditamos que a narração do evento, no decorrer do século XX, nas relações familiares, tinha também por intuito livrar as moças ouvintes das narrações do pecado, ou seja, da relação sexual antes do matrimônio, pois sua perda era entendida como uma grande falta à mulher, já que perdera junto com a virgindade sua honra. Mais terrível ainda seria fazer sexo com um homem casado. Devemos recordar que dentro dos costumes do sertão nordestino de outrora, principalmente os existentes nas áreas rurais interioranas, a virgindade era tida como algo essencial para a boa conduta social. Assim, a partir de sua perda, as mulheres deixavam de ser cortejadas e aceitas para o casamento pelos “homens de bem”.

Isso nos desperta para a compreensão da virgindade das jovens enquanto um bem a ser defendido. No cerne das narrativas, a expressão “fazer o mal” nos denuncia os sentidos que representavam o ato sexual para mulheres no interior cearense. Para elas, naquele contexto, a vivência da sexualidade estava restrita à procriação. Dessa forma, os homens buscavam prazer com as “mulheres da vida”. Portanto, fazer sexo com uma moça significava

“fazer o mal”, abusar de sua inocência. A dramaticidade era ainda pior quando o ato fosse forçado, como no caso do abuso sexual apontado anteriormente.¹⁶⁴

Em contraposição, preservar a virgindade correspondia à manutenção do valor sublime das moças de outrora. Rufina, portanto, é suscitada nas narrativas a partir de dois focos centrais que designam seu sofrer na época do padecimento merecido. Primeiro, a desobediência aos mais velhos, em especial pelo fato de percorrer sozinha as veredas e estradas interioranas. Segundo, pelos sentidos que recobrem a figura da prostituta, mulher mundana que, negando os valores da sociedade, entregara-se aos prazeres da sexualidade libertina.

Portanto, ela assumia um modelo de mulher que se contrapunham aos anseios e padrões da sociedade vigente em outrora. Ou seja, era uma personagem oposta ao estereótipo feminino do referido contexto: desobediente, aguerrida, destemida e marcada pela vivência plena dos desejos amorosos e sexuais. Assim sendo, sua morte mostrava o fim que lhe era atribuído. Logo, serve de exemplo para a manutenção dos bons costumes.

Num terceiro plano, a construção das memórias sobre a morte da Rufina, e conseqüentemente sobre a própria personagem quando tocante aos sentidos da jovem transeunte ou ainda da virgem inocente, nos remete às elaborações de imagens memoráveis que tomam a noção da candura feminina como referência a um modelo de vida e vivência social. Desse modo, a ingenuidade assume o cerne do trabalho tecido nas palavras.

Portanto, em oposição ao supracitado caso da jovem impura, a percepção do encanto feminino recobria as (re)elaborações memoráveis das percepções da Rufina e de sua morte. Logo, seu padecimento também se tornara célebre em decorrência da perda da candura irrefutável, tanto do corpo, que preservava seu estado natural de pureza, quanto dos pensares da jovem, que atendia a contextura que recobria o mundo feminino de então.

¹⁶⁴ Ver também em BARROSO, 2006, p. 84 e 92.

Nos dois casos, o corpo fora atingido diretamente pelos desejos masculinos: de um lado, a exuberante beleza e o modelo de vida levava ao caso amoroso e ao estupro de que fora vítima; por outro, a figura masculina era citada como referência nas narrativas, pois não apenas o instrumento usado no “pinicar” do seu corpo fora mencionado, mas também o próprio órgão sexual masculino, invadindo sem pudor o território corporal feminino do recatamento, quando virgem, ou do prazer, por meio do ato forçado. No outro extremo, quando entendida como virgem que conseguira livrar-se dos “homens cruéis”, sua morte também foi centrada na perfuração do corpo pelos galhos retorcidos, que, neste caso, livram-na do “mal” desejado pelos homens que a atormentavam na perseguição. Porém, de toda forma, algo perfurara seu íntimo.

Assim sendo, a trama narrada nos indica uma experiência que serve de referência como prática de ensinamento social segundo os interesses dos narradores e atende aos padrões sócio-culturais de outrora. Entretanto, aludimos que não apenas a referência ao mundo terreno era significativa nas (re)elaborações orais da referida morte, mas também a relação com o mundo dos mortos era repensada.

Logo, o que não podemos esquecer é que todas essas narrações tinham também em comum a função de lembrar o morto. DaMatta suscita que nas sociedades nas quais o sujeito social não se resume ao indivíduo, mas é caracterizado pelas relações entre eles, como é o caso da comunidade estudada, o mundo dos mortos é constantemente elaborado, sendo eles invocados, (re)lembrados, chorados e homenageados sem timidez em sociedade. Dessa forma, falar do morto não toma o sentido negativo, uma vez que impede seu esquecimento, embora desperte as lembranças dolorosas da perda, emoções e saudades. Sua lembrança deve ficar registrada como forma de manter a presença na vida cotidiana dos vivos. Portanto, há obrigações plausíveis diante dos mortos e de suas almas. Assim como na vida, seus

aniversários de nascimento e posteriormente de morte devem ser lembrados, do mesmo modo que sua memória deve ser cultuada.¹⁶⁵

Além das narrativas analisadas, isso fica visível também no Cariri da primeira metade do século XX, a partir da pesquisa de Riedl. Nesse período, os funerais e seus mortos eram fotografados como forma de deixar entre os vivos a lembrança registrada da ocasião, expondo assim socialmente a necessidade de sua rememoração no âmago da família e ainda de demonstrar o funeral como um acontecimento social que marcou aquele momento e a vida comunitária.¹⁶⁶ Assim sendo, havia uma percuciente pertinência das relações dos vivos com os mortos, tendo estes sua morte socialmente compartilhada.

Entretanto, nos casos em que os sujeitos eram vítimas de morte trágica, a lembrança despertava nos narradores o sentimento de apego e identificação com o infeliz em decorrência do seu sofrimento. Ou melhor, a morte sofrida fortalecia sua presença na memória enquanto algo terrível, não desejado pelos vivos, se tornando assim presença constante nas memórias (re)construídas no dinâmico processo tecido na oralidade.

Assim sendo, não podemos fazer menção somente ao processo da lembrança do morto. Durante o decorrer do século XX, a morte enquanto um evento também obtém pertinência nas memórias. Tudo isso nos alerta para mais uma função presente no ato de narrar: lembrar aos devotos a finitude da vida na terra, ou seja, rememorar a existência da morte, o destino de todos, alertando-os de cumprirem os devidos ritos fúnebres, pois eles também irão um dia precisar.

Tais questões contradizem o processo de individualização do morto na contemporaneidade. Segundo Certeau, a morte nesse contexto representa uma individualização do sujeito. Ou seja, ela tornou-se algo impensável e inominável. Nesse sentido, a idéia é expulsá-la da vida social, tornando-se assim um outro lugar. Ao morto cabe

¹⁶⁵ DAMATTA, op. cit, p. 136 - 142.

¹⁶⁶ RIEDL, op. cit, p. 11-12.

o isolamento em um aparelho hospitalar, sozinho, silenciado. Não tem, portanto, poder sobre os vivos, não desempenha nenhuma funcionalidade social, tampouco possui os ritos fúnebres tão presentes na cultura de outrora.¹⁶⁷

Concomitantemente, Ariès, em seu clássico estudo sobre a morte no ocidente, deu ênfase a esse processo na contemporaneidade. Suas reflexões coincidem com as percepções de DaMatta sobre a morte na sociedade individualista, ocidental e contemporânea.¹⁶⁸ Entretanto, é nas palavras do antropólogo, do historiador francês e principalmente na (re)leitura das fontes que compreendemos o porquê das divergências apresentadas entre a compreensão da morte como fato no cerne familiar e a permanência de sua lembrança na vida cotidiana dos sujeitos e o oposto desta postura: a individualização da morte vinculada aos tempos modernos.

No amplo mundo rural do Cariri no século XX, o entendimento popular sobre a morte e os ritos fúnebres denunciam a continuidade de relações antes existentes no século XIX no Nordeste brasileiro e apontadas por Reis: um acontecimento social que marca o entremeio e intercursos dos mundos, a passagem da alma do moribundo para outro plano metafísico, o céu, no desejo dos devotos.¹⁶⁹ Nesse sentido, torna-se necessária a assiduidade nos rituais fúnebres e a lembrança do morto, pois tal sociedade interiorana era marcada pelas relações sociais entre os sujeitos, vivos e mortos, o que faz lembrar o sentido de sociedade relacional apontada por DaMatta. De igual modo, Philippe Ariès nos faz lembrar que as representações antigas da morte permaneceram nas comemorações e manifestações populares, embora em processo de desaparecimento.¹⁷⁰ Dessa forma, o entendimento da morte e dos ritos fúnebres presentes na cultura nordestina de outrora obtém continuidade nas práticas populares seguindo o pujante fato mortuário, dissipado e compartilhado socialmente.

¹⁶⁷ CERTEAU, 2007, p. 294.

¹⁶⁸ ARIÈS, 2003, p. 199. DAMATTA, op. cit, p.136-142.

¹⁶⁹ REIS, 1997, p. 96-97.

¹⁷⁰ DAMATTA, op. cit, p.136-142. ARIÈS, 2003, p. 216.

Nesse sentido, ao falarem do morto e de sua morte, é perspicuo que os narradores envolviam a transmissão de saberes e construção de conhecimentos, continuidade de práticas tradicionais, além de estabelecerem modelos de comportamentos perante a lembrança engendrada. Dessa forma, detinham simbologias, funcionalidades e intuitos nas relações entre os devotos. Elucidamos, portanto, que os intentos relacionados à transmissão oral da morte da Rufina e seus usos sociais estão intrinsecamente relacionados à relação passado/presente. Ou seja, a vivência no presente a partir das lembranças do passado, seus usos e, assim, o processamento do ocorrido no cotidiano contemporâneo dos devotos, o que também remetia-os a uma perspectiva de futuro. Em outras palavras, de continuidade do padrão vivido.

Por conseguinte, vemos que as narrativas da tradição oral engendraram múltiplas funcionalidades nas memórias da escuta, concernentes, portanto, à fundação do presente em relação ao passado e à construção, no concreto ou nos pensares, de mecanismos de continuidade das práticas e entendimentos sociais assim, de um futuro alumiado. Nesse processamento, “verdades” eram construídas no firmamento das palavras, reluzindo as percepções sociais da morte.

2.4. Entre as miríades narradas e “verdades” processadas: percepções da morte

No entremeio dos sentidos processados e logo (re)significados na memória social do cotidiano devotivo estudado, percebemos nitidamente que as narrativas apresentadas designam divergências, embora estejam imersas em enredos coerentes de sentidos validados socialmente. Em algumas passagens são concernentes a detalhes, em outras, transcendem o próprio enredo herdado na tradição oral dos mais idosos, multifacetando em versões a compreensão da morte da Rufina, realimentando, portanto, o imaginário religioso dos devotos em meio a múltiplos níveis narrativos: um mosaico de personagens, trajetórias, virtudes e

(des)encantos. Como já denotava Chuikshank, embora os detalhes, os partícipes e os signos presentes em narrativas orais possam se contrapor, seus propósitos atribuem novas interpretações ao passado e ao presente.¹⁷¹

Ao que nos parece, os aspectos que foram incorporados às narrativas foram articulados consciente e inconscientemente. Isso nos fez lembrar do conhecido ditado popular “quem conta um conto aumenta um ponto”. Todavia, como não designamos as narrativas orais apontadas como ditados ou contos populares inventados, nos reportamos à problemática da verdade na tessitura narrada.

Por tratarmos com a tradição oral enquanto fonte, e principalmente objeto de estudo, optamos por compreender como os narradores construíram a noção de verdade sobre os mistérios que recobriam a morte da personagem aludida na devoção popular, visto que, como demonstra Portelli, enquanto os historiadores estão interessados em reconstruir o passado, no sentido de compreendê-lo, os narradores buscam projetar uma imagem. Nessa orientação, estabelecem retratos de outrora a partir de conjuntos de sentidos, relacionamentos e temas transcritos no vivido, como se o passado estivesse vivo no condicionamento do presente.¹⁷²

Logo, o esforço de nossa análise passa, portanto, pela dimensão do fato concebido pelos devotos. Em outras palavras, para a dimensão da memória como ação, e, por conseguinte, construtora de fatos.¹⁷³ Exercitando essa perspectiva sobre o passado, que também faz emanar o presente, procuramos compreender os focos narrativos envolvidos na afirmação das vozes, entendendo-os como processadores e disseminadores de “verdades” entre os narradores. Portanto, o que destacamos é a ação de constituição da legitimidade das memórias.

Num primeiro momento, o que podemos denotar é o valor da ancestralidade como legitimador do sentido verídico que recobria as narrativas. Ou seja, o apego ao antigo: a

¹⁷¹ CRUIKSHANK, op. cit, p. 158.

¹⁷² PORTELLI, op. cit, p. 300.

¹⁷³ ALBERTI, Verena. **Ouvir contar**: textos em história oral. Rio de Janeiro: FGV, 2004, p. 36.

validade das experiências dos mais velhos. E, principalmente, de seus ensinamentos sociais. Notamos no caso estudado, um emaranhado de significados que nos remetem a perceber a composição da velhice, não sendo projetada em denominações pejorativas de desvalor ou abandono. Diferente disso vemos um valorativo apreço para com a sua chegada. Os idosos, nesse caso, não perdiam o afinho do cotidiano, sendo-lhes atribuídos valores de preeminência.

Tal postura social era tecida tomando como âmagô a idade já avançada e intrinsecamente a trajetória vivida dos devotos. Assim sendo, a elaboração de conhecimentos sobre a dinâmica do mundo social ao longo dos muitos anos vividos eram indícios, entre os narradores, dos saberes processados e entoados oralmente. Não por acaso, Mãe Velha, já perdendo suas forças em decorrência da idade já avançada, recebia os visitantes na sala de sua casa, no aconchego da cama que lhe fora preparada.

Nesse sentido, a velhice aparece assumindo destaque entre os devotos. Dentre eles, ser velho representava, em um certo sentido, bem-aventurança. Isso faz-se presente principalmente em dois esteios. Em primeiro lugar, não lhe recobria o desprezo no meio social. Em outras palavras, não perdia seu papel ativo na comunidade. O que notamos era a transferência de algumas atividades.

Em segundo lugar, denotamos justamente as virtudes desse novo estado do corpo: a ocupação da memória para fazer reluzir o passado. Dessa maneira, se antes se dedicavam aos afazeres domésticos ou da roça, nesse momento trabalhavam a memória, usando-a utilitariamente nos ensinamentos sociais entre os mais jovens e descendentes. Portanto, além de serem recobertos pelo valor da afetividade, sua sabedoria assumia a maestria da vida.

Nesse direcionamento, alertemo-nos para a referência aos saberes sobre o passado como elementos construtores do presente. Neste ponto, alumiar os tempos idos na memória, não registrados em palavras escritas, era um penhor, como muitas vezes vimos os narradores declarar suas idades como forma de anunciar a relevância de suas palavras, ancoradas nos

muitos anos já vividos. “Oxente, eu sei da história todinha, eu tenho é setenta anos”, disse-nos Antônio Baião. Esse olhar demanda maior atenção.

Notamos que muitas das narrativas estudadas foram articuladas tomando como referência o enredo narrativo de Mãe Velha. Assim sendo, as variadas versões apresentadas possuem também elos de sentido, tendo sempre aspectos que se completam, coincidem e/ou que se contrapõem, sem no entanto romper com a seqüência narrativa e as referências ao tipo de morte. Portanto, sua fala assume o entendimento de um enredo sobre o qual surgiram outras ramificações, que o têm como referência de verdade. Eis essas palavras: “Converse ali com tia Maria que ela lhe conta direitinho”. Disse-nos Antônio Baião. Também Ilma Fernandes narrou:

Mãe Velha que me contava. Ela morreu com cento e sete anos agora em março [ano de 2007]. Cento e sete anos. Aí ela me disse. Mãe velha contava desse jeito. Aí ela me disse: - olhe Ilma, aí o pessoal começou a fazer [promessa]. - Botou uma cruz lá, no meio a onde ela morreu. Aí chama a cruz da Rufina.¹⁷⁴

Tal compreensão assemelha-se e entrecruza-se com a narratividade de Sinharinha. Ao indagarmos às suas filhas sobre a trajetória da Rufina, Expedita Milagre, de 59 anos, assim disse: “Era essa mesma, essa mesma que os bandidos, mataro ela dentro da mata. Desde quando ela [Sinharinha] era criança, que a história dela é essa mesma, é verdade. E muita gente conta”. Do mesmo modo, Cosma Milagre, de 42 anos afirmou: “Ela tinha muitos detalhes para explicar porque ela foi nascida e criada aqui. Na época meu avô era daqui né, e por ter sido ele quem encontrou é melhor ainda porque ela sabe de tudo”.¹⁷⁵

Conseqüentemente, identificamos a construção de percepções sociais memoráveis que atribuem aos mais velhos a sabedoria dos acontecimentos que marcaram a região, ou seja, a fonte de suas versões, portanto, a matriz narrativa. Dessa forma, tanto os familiares de Mãe

¹⁷⁴Narrativa de Maria Ilma Fernandes de Lima. 57 anos. Professora. Entrevista realizada em jul. de 2007.

¹⁷⁵Narrativa de Cosma Milagre de Araújo. Entrevista realizada em out. de 2005. E, respectivamente, narrativa de Expedita Milagre de Araújo, em entrevista realizada em out. de 2005.

Velha quanto os familiares de Sinharinha atribuem a estas os sentidos de detentoras dos saberes relacionados à tradição oral estudada. Dessa forma, se apóiam em suas palavras para construir seus enredos narrativos. A partir dessas reflexões, podemos ponderar sobre um aspecto central: o entendimento de guardiãs da memória.¹⁷⁶

Pelo que podemos perceber, na interioridade do Cariri os familiares mais velhos, as narradoras citadas, obtêm de seus amigos e entes familiares o entendimento de guardiãs da memória devido sua longa trajetória vivida, ou seja, pela idade já avançada. Nesse sentido, demonstrar suas idades nas narrativas possuía o sentido de reafirmar a ancestralidade, a coerência e verdade dos fatos narrados. De igual modo, obtém esse entendimento por serem identificadas como narradoras que detém conhecimentos e que nas práticas cotidianas os transmitem, tendo assim o poder da fala. Isso fazia firmar suas memórias. Logo, entre os antigos e seus descendentes foi processado um enredo oral coerente que afirmava a morte lamentável da prostituta a mando da esposa traída. Desse modo, a concubina tornou-se miraculosa.

Na composição da memória social sobre as guardiãs da memória, é perspícuo o entendimento de que, por serem naturais do lugar, e nele vivenciarem os muitos anos datados, possuem saberes relativos às localidades próximas. Logo, suas palavras são reveladoras do passado ancestral, não evidenciado na escrita. Suas vozes soam como palavras do tempo distante, vivenciado por elas, e, principalmente, transmitidos pelos antepassados, denunciando as experiências sociais longínquas. Dessa maneira, sua mestria fincava a legitimidade dos acontecimentos passados, dentre eles o padecimento da Rufina.

Todavia, devemos recordar que mesmo os mais velhos, guardiões da memória, não têm o poder de por um ponto final nos acontecimentos narrados e tampouco, impedir sua circulação ou ainda cristalizar a narração.¹⁷⁷ Tais palavras nos recordam que, embora possuam

¹⁷⁶Sobre o entendimento de guardiãs da memória ver em ALBERTI, 2005, p. 17.

¹⁷⁷CRUIKSHANK, op. cit, p. 160.

raízes narrativas, em nosso caso as remanescentes guardiãs da memória, as narrativas sofrem constantemente o processo de (re)elaboração oral na medida em que são trabalhadas simultaneamente entre os ouvintes que logo se tornam também narradores.

Logo, nesse tecer o mundo vivido dos ancestrais a partir das vozes dos mais velhos, a construção da noção de verdade demanda ainda atenção. Além do fator evidente da confiança nos ditos dos antigos, seu entendimento emanou também da própria formação religiosa dos devotos narradores.

Na primeira metade do século XX, embora o período já fosse marcado pelo processo de Romanização que marcou o Cariri desde o final do século XIX, na localidade de Porteiras, a presença rara de personagens da hierarquia católica oficial, como os padres, que pregavam em ocasiões especiais advindo das paróquias das localidades próximas, uma vez que a capela de Porteiras só fora elevada à categoria de paróquia em 1958, possibilitou a permanência de práticas proibidas pelas regras estabelecidas pela Diocese do Crato. Esta tomava posição contrária às práticas de devoção popular, quando entendidas como “fanatismo religioso”, como exigência da política que buscava intensificar os poderes da hierarquia da Igreja Católica.¹⁷⁸

Dessa forma, a narração oral da morte da Rufina e a afirmação das graças alcançadas por sua intercessão eram difundidas na localidade, em especial nos lares dos devotos que circundavam as áreas rurais em que foi erguida a cruz, sem empecilhos dos agentes oficiais católicos. Lembremos que o evento não obteve grande repercussão na região, tornando-se assim um culto localizado, ou seja, não tomara projeção na cena regional, já marcada

¹⁷⁸ Sobre a continuidade de práticas populares em Porteiras e a falta de agentes oficiais do catolicismo ver na Ata da Confraria de São Vicente de Paulo. Acervo CMEP. Também a narrativa de Sebastiana Moura Rosendo, de 96 anos, realizada em fevereiro de 2007, é bastante esclarecedora. Sobre o processo de Romanização e a perseguição às práticas religiosas de cunho popular ver em DELLA CAVA, op. cit, p. 38-41. Vale ressaltar que, como a formação religiosa do lugar possuía esteios herdados da evangelização dos missionários quando de suas esporádicas visitas ao lugar, as práticas populares eram promulgadas pelos próprios moradores. E como Porteiras só veio a receber um pároco em 1958, processou anteriormente o “medo do padre”, um receio social perante a figura oficial, como notamos nos escritos do Livro de Tombo da Paróquia de Porteiras, p. 5. Acervo PNSC.

fortemente pelo fenômeno do Padre Cícero, em Juazeiro, e outros personagens consagrados popularmente.

Nesse sentido, as narrativas orais que remetiam as atenções para Rufina e sua morte eram entoadas na zona rural de Porteiras, permanecendo, no decorrer do século XX, no cotidiano dos seus devotos. Portanto, o sentido de verdade engendrada socialmente pelos mais velhos não era processada pelos ensinamentos oficiais católicos, mas através da herança dos saberes dos antigos, evangelizados. Logo, na primeira metade do século XX, na localidade estudada, as “escolas de reza” denunciavam a força da vida: a certeza da fé pronunciada pelos antepassados, como narrou Mãe Velha:

Não tinha escola, tinha escola mais era de reza. Todo dia o que ela ensinava era reza. Ditardizinha no Muquém, eu era piquena nessa época, tian um rezadô que ensinava o catecismo. A escola que havia no mundo era o catecismo, era a confissão, oração, tudo.¹⁷⁹

Por isso, não contraditoriamente, a legitimidade da morte estudada era também processada na veracidade da palavra sagrada, promulgada nas veredas da tradição. Ou seja, o sentido de veracidade afirmada na fé. Lembremos que o sagrado se condensa em certezas irretrincáveis. Não se deteriora, eterniza-se nos tempos, é inegável pela força da criação, ou seja, é legítimo por excelência. Assim sendo, a verdade como essência da vida, “entremeando a oração, confissão, tudo” e, portanto, baseada nos ensinamentos da tradição cristã, assume o manancial da fé a partir da crença absoluta na certeza divina.

Nesse contexto, a sabedoria assume centralidade. Nos registros bíblicos, esta ampara-se em uma vida prudente, segundo a qual o êxito do religioso consiste na felicidade advinda do amparo espiritual. Nessa tessitura, bem e mal, vida e morte provêm do todo poderoso. Logo, a liberdade, o bom senso, as práticas para o bem e a defesa do sagrado

¹⁷⁹ Ver em PREFEITURA MUNICIPAL DE PORTEIRAS. **Mapeamento das expressões culturais de Porteiras**. Porteiras, 2006, p. 9. Mimeografado. Acervo Departamento Municipal de Cultura e Desporto (DECULT).

revelam o cerne para o alcance da sabedoria. Dessa maneira, justiça e verdade se entrelaçam e se condensam na verdadeira tradição.¹⁸⁰ Na compreensão do mundo divino, sobre a palavra não deveriam recair mentiras e dúvidas.

Isso nos leva a compreender que a verdade da morte da personagem era tecida também a partir do entendimento entre os dois mundos: terreno e celestial. Nas pelejas e (re)invenções da memória, os limites dos devotos na terra, no tocante aos costumes e as práticas da tradição e também o íntimo desejo de, quando morrer, ao céu a alma ascender, denunciam os sentidos do emaranhado de memórias concernentes ao processamento da “verdade” sobre a Rufina. Pensando nela, e nas suas posições terrenas, almejando o paraíso, os devotos construíram os enredos da morte. Esse caso condiz com as narrativas da jovem viajante ou ainda da virgem de pura candura padecida. Tal enredo foi processado a partir da segunda metade do século XX após as relações de aproximação dos devotos com agentes religiosos, missionários e ainda das palavras das Santas Escrituras, como também a partir de posturas morais entrelaçadas em contos populares.

Vale ressaltar que, na justaposição das narrativas, a verdade também era elucidada através da narrativa gesticulada. Ou seja, além das palavras, as sensibilidades do corpo denunciavam, no engendrar dos sentidos físicos e na entonação da firmeza da voz, austera por vontade, a veracidade do fato enunciado, como na narrativa tecida por Antônio Baião.

Percebemos, entretanto, que alguns dos narradores deixaram em suas entonações de voz indícios de dúvidas quanto à veracidade dos fatos narrados. Isso é decorrente, entre outros motivos, da não vivência do ocorrido, ou seja, por não serem testemunhas vivas do evento fundador e por terem apenas ouvido falar. Dessa forma, livram-se da responsabilidade da legitimidade em caso de enganos, recaindo o encargo sobre os mais velhos. Logo, tal postura denota o sentido de defesa em caso da falta de verdade, da ausência da comprovação escrita.

¹⁸⁰ Ver na Bíblia Sagrada. Entre outras passagens destacamos: Sl. 64 e 111; Ecl 11-14.

Porém, na fé, que nesse caso não necessita da escrita, a autenticidade da morte era vinculada ainda a verdade dos olhares que recobriam o espaço da devoção: as imagens assumiam o documento produzido de diversos modos. Dessa maneira, o monumento do padecimento também era documento e ensinava sobre as experiências do passado.

Tal concepção nos leva a ponderar a construção dos fatos na tradição oral a partir da trama de subjetividades. As origens sociais dos narradores, o contexto em que as narrativas emergiam e o grau de envolvimento na experiência familiar e religiosa obtêm relevância como elementos fundadores das convergências e divergências das narrativas orais, no entrelaçamento das memórias.¹⁸¹ Portanto, reportamos para o entendimento de verdades plurais. Desse modo, os narradores abordam possibilidades do ocorrido, isto é, revelam versões possíveis sobre os fatos do passado.

Portanto, o mais importante aqui não é a lembrança exata da personagem, como se demonstrassem seus aspectos “verdadeiros”, mas as percepções simbólicas e (re)construções das memórias pelos devotos. Lembremos as considerações de Portelli ao ponderar sobre a morte de um trabalhador e sua permanência nas memórias populares:

A morte de Luigi Trastulli não significaria tanto para o historiador se fosse lembrada “corretamente”. (...) o que o torna significativo é o modo como ele funciona na memória das pessoas. (...) O que o informante acredita é, na verdade, um fato (isto é, o fato de que ele acredita nisso) tanto quanto o que ‘realmente’ aconteceu.¹⁸²

Nesse sentido é que percebemos a construção das percepções simbólicas da morte. Dessa forma, memória e imaginário são envolventes na trama. Em decorrência do evento ser tão presente no cotidiano dos devotos e conseqüentemente, muito trabalhado oralmente, quando nas ocasiões de conversas entre amigos e familiares, orações e pagamentos de promessas, os mesmos elaboraram uma tendência narrativa coerente, ou seja, uma

¹⁸¹ CRUIKSHANK, op. cit, p. 162.

¹⁸² PORTELLI, Alessandro *Apud* THOMPSON, Paul. **A voz do passado: história oral**. Tradução Lólio Lourenço de Oliveira. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002, p. 183. PORTELLI, op. cit., p. 303.

interpretação dos fatos que designava um discurso significativo: uma imagem coerente do passado no qual sagrado e violência, sofrimento e salvação, enfim, o bem o mal, se entrecruzam na composição do mundo, ou seja, nas visões que construíram sobre a existência.

Desse modo, há na pluralidade das vozes narrativas esquemas coerentes de sentido, interpretações dos fatos que rompem com a clássica idéia de uma versão consagrada sobre o passado. Nesse trabalho de simbolização, a morte da personagem não emerge dos gestos e das vozes de forma simplória. Por contrário, assume múltiplas dimensões, multifacetadas em modos e níveis narrativos.

Nesse sentido, recaímos nas duas percepções centrais da morte estudada. Entre os mais velhos, a afirmação da morte como punição pelos pecados da prostituta de beleza encantadora, entre outros devotos, a dinamização do enredo em metamorfoses de sentidos, pelejas de memórias que disputam e se complementam entre a viajante, retirante sem companhia e a virgem inocente que na mata se perdera. Todas elas perseguidas e atentadas pelo mal, que recobria e fazia-se presente no mundo dos vivos.

Nesse sentido, não procuramos afirmar qual das narrativas citadas seria verídica e quais seriam construções imaginárias, visto que não queremos cristalizar a tradição que continua a percorrer as muitas vozes dos devotos. No nosso entender, elas possuem valor enquanto “versões” de um acontecimento que permanece em memórias, na ruralidade do Cariri. Dessa forma, a continuidade de sua presença nos demonstra sua pertinência entre narradores, a incorporação à vida cotidiana e ao imaginário de devoção, além das relações entre vivos e mortos. Portanto, as narrativas são válidas e nos ajudam a compreender o passado e sua relação com o presente, não nos cabendo julgá-las, como já afirma Alberti ao dissertar sobre as diferentes narrativas que compõem sentidos sobre os fatos de outrora:

Assim, se dizemos que a narrativa, na história oral, acaba constituindo o passado, isso não significa que o passado não tenha existido antes dela. Esquecer essa diferença é tomar a narrativa como, ou as narrativas, como a própria realidade, ou

as realidades. E quando se opta pelo plural é porque se conclui que todas as narrativas são “válidas” – melhor dizendo, são versões – e não cabe ao pesquisador julgá-las.¹⁸³

Assim, entendendo as narrativas como versões de um passado e que nem por isso perdem sua significância, visto que expressam visões plurais além do dinâmico processo de sua construção, não estamos negando a existência da Rufina e a ocorrência da morte, uma vez que as narrativas orais não são naturais, não surgindo espontaneamente como fatos abstratos. Fazemos menção às suas construções interpretativas através da oralidade, o que denuncia uma multiplicidade de percepções, enredos e focos narrativos.

Lembremos que, no passar dos tempos, nas ocasiões em que as narrativas emergiam, iam incorporando novos elementos, fortalecendo suas permanências e dinamizando seu enredo. Assim, a tradição oral também tem conflitos e contradições, características da contextura intelectualizada socialmente das percepções sobre o passado e de suas conseqüências sobre a sensibilidade.

Dessa maneira, embora grande parte dos devotos peleje na afirmação de suas versões como as formas reais do passado, puxando para si a “história” legitimada, entre outros, mais jovens, o mais importante não é o que “realmente” aconteceu com a Rufina ou qual das memórias em disputas são verídicas, mas os poderes de intercessão da alma da padecida, visto que “as tradições orais não podem ser guardadas com a idéia de determinar seus significados retrospectivamente; seus significados emergem no modo pelo qual são usados na prática”.¹⁸⁴ Logo, a certeza estava ancorada na fé, aspecto visível na narrativa de Francisca Ferreira:

Tem versões, como toda história, é uma das que tem versões, como toda história popular, digamos assim. Contam-se que ela era uma moça muito bonita né, que tinha uns homens, patrões, interessados nela e que carregou, e que no meio do mato, diz que queria, abusar sexualmente, digamos assim. Hoje pra agente é assim,

¹⁸³ ALBERTI, 2004, p. 78.

¹⁸⁴ CRUIKSHANK, op. cit., p.157.

mas que antigamente dizia que queria fazer o mal, e aí forçou ela. E diz que fez lá alguma coisa com ela. Depois amarro ela num cavalo, ou num burro que ele ia andando e saiu arrastando ela nas pedras e ela morreu. Aí outras pessoas dizem que ela foi matada violentamente. Então, das duas versões, na realidade, a gente não sabe qual delas é a verdadeira, mas acredita-se que ela se santificou-se.¹⁸⁵

Considerando os aspectos mencionados, percebemos que a rememoração do evento fundador estudado possui uma trajetória marcada pela repetição discursiva na oralidade, multifacetando seus significados a partir da vivência cotidiana dos devotos, na medida em que a morte da personagem era (re)elaborada e (re)significada. Assim, a repetição está calcada na transformação.

Lembremos que as experiências sociais transmitidas pela tradição oral não são imutáveis. Como a forma de transmissão é oral e sua reconstrução é articulada a partir da escuta, os cenários sócio-culturais influenciam no tecer das palavras, pois o momento da narração muitas vezes determina como e para que algo é narrado.¹⁸⁶

Nesse sentido, as diferentes narrativas se tornam significativas na medida em que são entendidas como construções e (re)elaborações interpretativas que, por sua vez, são articuladas a partir do ato da escuta. Nas lembranças dos filhos sobre as memórias entoadas por seus pais a morte da Rufina ganhou enredos e adjetivos diversificados, que em alguns casos incorporaram os próprios narradores na trama.

Assim sendo, as circunstâncias em que as narrativas emergiam no passar dos tempos, como a participação dos ouvintes na narração, com interrupções e perguntas; o silêncio de alguns narradores; seu posicionamento político, afetivo e social; sua posição na hierarquia familiar, entre outros, refletem na tradição oral uma complexidade que caracterizava as narrativas da morte da Rufina: sua multiplicidade de detalhes, ancorada nos enredos citados. Dessa forma, eles associam invenção e improvisação, rememoração e

¹⁸⁵ Narrativa de Francisca Ferreira de Lima. 34 anos. Professora. Entrevista realizada em maio de 2005.

¹⁸⁶ ALBERTI, 2005, p. 17.

repetição.¹⁸⁷ Logo, as narrativas aparecem como um processo trabalhado e (re)inventado e não como texto acabado, pois, como dizia a devota Maria de Jesus: “Mãe contava pra gente, mas num dizia o fim da conversa não”.

Neste cenário da rememoração da morte, os milagres alcançados pelos devotos através da compaixão da alma da vítima foram significativos, como também as práticas de devoção no local da cruz e os ritos fúnebres que recobriram o espaço. Tais aspectos são tidos como mecanismos de lembranças, ou seja, práticas que faziam rememorar a morte da personagem, aspecto que veremos no próximo e último capítulo.

¹⁸⁷ ALBERTI, 2005, p. 20.

3º CAPÍTULO

Os mecanismos de lembranças: teias mnemônicas

Se verificarmos como a tradição oral é utilizada na prática, veremos que, para a maioria das pessoas, ela não é um conjunto de textos formais: é uma parte viva, vital da vida. O conhecimento do passado não são aqueles remanescentes mortos e quase mortos de uma cultura oral passada, transmitidos por estreitos canais de geração a geração, mas está relacionado com a inteligência crítica e a utilização ativa do conhecimento. E ainda, é mais incluyente que excluyente.¹⁸⁸

Tomando o cotidiano como o cerne no processo de constituição da tradição oral, entre a repetição e a permanência, o que, por sua vez, não exclui as mudanças e transformações imbricadas, ela está imersa em experiências práticas, presentes na vida social dos narradores que as mantêm enquanto uma experiência ativa, praticada e usada socialmente. Dessa forma, pensar os objetos transmitidos oralmente ao longo das gerações é perceber além das referências mitológicas, das funções sociais das narrativas, dos significados e marcas sociais pertinentes à memória social, os mecanismos sociais que possibilitam sua rememoração. Nesse sentido, devemos estar atentos para a compreensão dos rituais vivenciados individualmente e coletivamente pelos narradores e, concomitantemente, seus esteios no mundo imaginado.

Isso nos leva a ponderar sobre as narrativas da tradição oral como práticas sociais que, no mesmo momento em que são entoadas, reproduzem não apenas saberes, mas também desencadeiam ações no cotidiano, reproduzindo-as segundo os elementos constitutivos da cultura, estando esta no cerne de toda a extensão da vida social.¹⁸⁹ Portanto, a transmissão da memória depende, em seu sentido amplo, da maneira como as experiências do cotidiano se

¹⁸⁸ CRUIKSHANK, op. cit, p.159.

¹⁸⁹ CERTEAU, Michel. **A cultura no plural**. Tradução Enid Abreu Dobránszky. 2ª ed. Campinas: Papirus, 1995, p. 192.

tornam significativas de acordo com os elementos da visão de mundo dos narradores. Em suma, na tradição oral, a vida social e o imaginário são indissociáveis.

Nessa perspectiva, a maneira como os narradores recordam nos possibilita compreender os artifícios de lembranças da morte. De igual modo, como a tradição oral concerne a uma rememoração da experiência passada, vivida ou imaginada através da escuta, possibilita tocar, entre práticas, representações e sensibilidades, a vida dos narradores no tempo presente. Assim sendo, o conjunto de rituais, as encenações do corpo e da voz são significativos enquanto expressões vividas e transmitidas através dos usos sociais da memória.

3.1. A força que fazia rememorar: as teias mnemônicas como alcance discursivo

Na tessitura do cotidiano, o conjunto de relações sociais que permitem a evocação e a reconstrução das memórias, projetadas para o cerne da tradição, exerce um poder de atração uma sobre outras e, simultaneamente, desempenham uma força de incorporação e manutenção de rituais em meio à dinamicidade da vida social. Dessa forma, as práticas interpretativas, vividas e transmitidas se misturam na composição da memória social. Chamamos os rituais, tidos como mecanismos de lembranças, de teias mnemônicas.

Essa categoria discursiva é bastante elucidativa à compreensão da tradição oral. Acreditamos que, como uma teia que permeia trajetórias, a evocação do passado através de rituais simbólicos fortalece sua presença memorável em narrativas orais. Viver uma experiência que possui necessidade prática no momento presente e, no mesmo contexto, reconstruir na memória lembranças do passado vivido ou elaborado na imaginação, através da escuta, desencadeia elos que prendem os sujeitos aos retratos sociais de um tempo passado

que, como fios de urdiduras das memórias, percorrem veredas imaginárias transcendendo as gerações.

Portanto, se podemos dizer que o primeiro aspecto das teias mnemônicas é o elo com o passado e sua evocação, o segundo concerne ao seu poder de transcender gerações. Como práticas sociais transmitidas nas relações familiares e afetivas dos sujeitos, o conjunto de ações que reforçam seus elos ao pretérito são transmitidas na medida em que são vivenciadas.

Conseqüentemente são apreendidas por meio dos olhares sensíveis dos filhos no acompanhamento dos seus pais nos rituais, dos ouvidos que captaram os sons marcantes da tradição e dos passos que seguiam os ensinamentos vividos. Dessa maneira, como atitudes que permeiam a vida social, por necessidade cotidiana e vivência simbólica, elas são transmitidas às diferentes gerações de uma mesma comunidade, permanecendo, evidentemente, enquanto forem necessárias e significativas.

Nesse contexto, na medida em que são encenadas cotidianamente, tais práticas envolvem ou acabam sendo envolvidas por outras ações que, por possuírem significados ou simbologias afins, são incorporados na gama das memórias vividas. Dessa forma, um ritual acaba contribuindo para a incorporação de outro e assim, simultaneamente, são (re)significados, o que contribui para sua permanência, como veremos no ato de pagamento de promessas e seu vínculo com os rituais dos penitentes na Santa Cruz. Portanto, essa força de atração e incorporação de práticas caracteriza também a tessitura da memória social. Nessas relações, não há uma seqüência evolutiva das práticas. Em outras palavras, as manifestações simbólicas ocorrem simultaneamente na dinamicidade da vida social, reproduzindo significados e (re)significando os atos.

Lembremos ainda que não são apenas esses três aspectos que caracterizam e definem as teias mnemônicas. Vale ressaltar que, em sua plenitude, alguns elementos são

tidos como chaves que atuam como aspectos padronizados socialmente. Assim sendo, contribuem à continuidade das ações. Todavia, não estamos anunciando um quadro fechado de práticas, mantido entre o passar dos tempos. A padronização aqui anunciada faz referência a elementos que, de algum modo, por serem repetitivos e intelectualizados no convívio social, permanecem, exercendo mecanismos que facilitam a reconstrução das memórias. Nesse caso, denunciaremos os cantos religiosos e fúnebres, entoados nas circunstâncias de pagamentos de promessas e principalmente de sepultamentos de crianças em volta da Santa Cruz.¹⁹⁰

Por fim, nessa miríade de significados, não poderíamos deixar de vislumbrar outro elemento que acreditamos ser de grande relevância a sua articulação: o sentimento. Se entendermos que as teias mnemônicas são práticas imersas em sentidos marcantes no cotidiano dos sujeitos, sendo-lhes atribuído o poder de continuidade, o que possibilita sua vivência entre as gerações, é de inestimável valor a carga emotiva que desperta entre os narradores. Ou seja, são revestidas de sentimentos. Dessa forma, refletem sensibilidades. Logo, a apreensão e (re)significação das percepções e sensações despertadas designam os modos de conceber a experiência vivida e projetá-la no íntimo do ser, no compasso da relação entre os narradores.

Nesse caso, o recordar, imerso em relações afetivas como a felicidade de uma cura alcançada ou o sentimento de amparo perante a perda de um filho sepultado no espaço da cruz, demonstra, além dos significados do entendimento de vida e da morte, o pertencimento e a afetividade para com as práticas reconstruídas socialmente. Portanto, transmissão e sentimento são elementos essenciais à compreensão da permanência da rememoração de um evento distanciado no tempo, mas lembrado nas memórias.

¹⁹⁰ Vale destacar a diferença entre as categorias das chaves e das teias mnemônicas. A primeira é associada à cantoria poética. Nesse caso, os versos cantarolados possuem cognitivos que se repetem na improvisação de sua (re)construção. Nesse caso ver em FENTRESS, op. cit, p. 61. A segunda categoria faz alusão às práticas sociais presentes no cotidiano dos devotos da Santa Cruz da Rufina, atuando, portanto, como elementos que possibilitam rememorar a personagem e sua triste morte.

Não obstante, a compreensão das teias mnemônicas não é designada como um sistema fechado e unificado, possuidor de padrões de manutenção e funcionamento adequados às variadas relações de sentido do mundo religioso devocional ou das sociedades tradicionais, na qual a tradição oral é o meio de construção e transmissão de saberes. Isso negaria a historicidade do objeto. Agindo assim, estaríamos apenas enquadrando-o em um sistema já pronto, inexorável.

O alcance dessa categoria foi pensado de acordo com as relações sociais dos narradores e, principalmente, as referências simbólicas por eles evidenciadas. Portanto, tal concepção toma como suporte as experiências sociais dos devotos da Santa Cruz, a tessitura da vida social e seu mundo encantado, em especial suas relações com o sagrado e a morte. Dessa forma, ação e acaso, sentimento e simbolismo, repetição e (re)invenção, mudanças e continuidades permeiam as narrativas e, em certa medida, nossas palavras escritas.

3.2. Ritos de devoção: fios da memória

Na experiência social estudada, agregada às narrativas da morte e do culto religioso à cruz, ao espaço e a alma da Rufina, os narradores abordaram diversas (re)elaborações memoráveis de milagres por elas operados. Desse modo, falar da morte da personagem não se resumia às finalidades apontadas no capítulo anterior, mas também narrar experiências por eles vivenciadas de situações extraordinárias, desencadeadas pelo simbolismo do sagrado. Nesse contexto, a narração do evento trágico possui valor incomensurável, ao mesmo tempo que tocava as sensibilidades dos narradores.

Nesse sentido, narrar os milagres obtidos correspondia à constituição de acontecimentos que se consagravam entre os ouvintes, exercendo assim um papel social de

rememoração da tradição. Nessa trajetória, a cruz que desencadeia milagres e os milagres que rememoram a morte são evocados nas memórias. Assim, em setembro de 2004, Dona Maria de Elói nos narrou duas experiências miraculosas por ela vivenciadas:

Quase ficou alejado, por causa que ele (seu filho), era piqueno e pisou numa cinza de casca de feijão num sabe. Fica a cinza, ele chegou e pisou. Aí ficou a bola, ficou aquela bola assim no pé que né um cabrunco. Aí o povo dissero: - pronto, quando essa bola estourar ele vai ficar com um defeito no pé. Aí eu fiz uma promessa, aí ele ficou normal. Eu fiz um pé de barro e fui deixar. Soltei fogo, rezei um terço. E graças a Deus não ficou nem assim como o povo dizia que ia ficar defeituoso. E outra vez eu tava no São Paulo, eu num me alembro em que ano foi, sei que já faz tempo. Aí lá me deu um fogo no rosto, acho que foi da poluição que era demais. Me deu assim uma queimadura no rosto, ficou orive. Assim aquela queimação no rosto, no nariz. Aí eu fiz a promessa pra quando eu chegasse fazer assim uma boneca do mesmo jeito que eu tava e levar e rezar o terço. Quando eu cheguei paguei a promessa. Num fiquei com marca de jeito nenhum.¹⁹¹

Na rememoração das graças alcançadas pela fé nos objetos de devoção, a narradora demonstrou alguns elementos comumente presentes em narrativas de morte trágica: o pagamento de promessas, o depósito de ex-votos e a realização de orações em volta do espaço que evoca a memória da vítima, aspectos já discutidos anteriormente. Não negamos o valor de tais práticas como experiências sociais que fazem parte da visão religiosa dos devotos, demonstrando o entendimento vivido conforme sua formação religiosa e imagética. No entanto, o que nesse momento mais desperta nossa atenção é outro fator, que revela um quê de tradição: a expressão “sei que já faz tempo”. Ou seja, a associação entre os fatos miraculosos e as temporalidades passadas.

Ao expressar a distância no tempo do evento ocorrido, a narradora nos faz ponderar sobre a força da tradição e sua retenção na memória. Sendo o vínculo com o passado o primeiro aspecto que caracteriza as teias mnemônicas, a (re)construção na memória das práticas e eventos de outrora, como os milagres, necessita da continuidade de ações que, de

¹⁹¹ Narrativa de Maria Francisca da Cruz (Maria de Elói). 67 anos. Agricultora, dona de casa. Entrevista realizada em set. de 2004.

alguma forma, evocam esse passado, despertando-o e (re)construindo memórias, além de aguçar as emoções.

Dessa forma, embora estejam distanciadas no tempo que já não existe, na narrativa, as marcas da revelação sagrada eram evocadas não apenas para demonstrar um fato vivido assim prender a atenção do ouvinte. Nas relações sociais dos devotos, as narrativas de milagres eram compartilhadas socialmente. Entre eles não havia como falar de milagres sem mencionar o enredo narrativo que deu fim à vida da vítima sofrida processou o desencadeamento das graças por sua intercessão. Isso acabava fazendo emergir as narrativas da morte, também socializadas.

Essa articulação da memória socializada que vincula o milagre à morte, e assim permite sua rememoração, evidencia o elo estabelecido entre a palavra e o gesto, o dito e o vivido. Em suma, a narrativa e a prática emotiva: o pagamento de promessas. Nessa articulação, o passado distante possui inestimável valor, pois vislumbra a premissa da fé vivida e sentida.

De igual modo, percebemos em variadas narrativas que não existiu um milagre primordial que teria dado início à devoção. Comumente, ao recordar as graças recebidas, os narradores faziam menção às narrativas dos mais velhos e às histórias populares que circulam na região. Ao ser indagada sobre o princípio dos milagres, Mãe Velha revelou: “Eu num sei não. O povo fazia promessa e vai ser válida”. Assim sendo, um milagre narrado era sempre somado a outro contado e com isso as graças se multiplicavam no imaginário religioso dos devotos.

Desse modo, o distanciamento no tempo das histórias contadas fortalecia a tradição, pois quanto mais distante no tempo maior valor possuía o evento narrado, uma vez que eram vivenciadas pelos antepassados e sua transmissão no cerne da família dava credibilidade e certeza da fé aos mais novos. Isso reflete toda uma projeção feita com os tempos longínquos

do vivido. Portanto, os milagres obtidos há muito tempo, transmitidos e reconstruídos nas memórias, atuavam como vozes passadas, fios que permeavam as gerações e que apresentavam o quanto a Santa Cruz da Rufina era valiosa e sagrada, como demonstrou Dona Anita:

Isso era meus avôs, meus tios mais velhos tudim que contava. (...) Essa mesma história que eu tô contando foi mamãe que contava, meu pai contava e levava nós pra pagar promessa. Ai nós crescemos, aumentemos, crescemos e continuemos a mesma rotina de pagar promessa lá.¹⁹²

Na narrativa, a expressão “continuemos com a rotina de pagar promessa lá” demonstra claramente a concepção do tempo vivido, a partir das experiências religiosas. Ou melhor, nas práticas de devoção, as idas e os constantes retornos ao espaço da cruz representavam a vivência do tempo sagrado, dedicado às orações para alma da finada Rufina. Nessa conjuntura, comumente as narrativas dos devotos indicam o momento da infância como o despertar para a devoção à Santa Cruz da Rufina, consequência da construção processual da memória narrada e vivenciada.

Em outrora, as crianças da região, quando acompanhadas dos pais e demais entes queridos, visitavam o espaço da cruz. Assim, o tempo da infância foi marcado pelos momentos de oração, pelas peregrinações coletivas e pagamentos de promessas na Santa Cruz, assim como pelos momentos de escuta das narrativas relacionadas ao objeto miraculoso. Na construção de suas trajetórias no lugar, tais práticas transcenderam esse período, perpassando entre os demais momentos vividos, como a juventude e a idade adulta, chegando muitas vezes à velhice.

Portanto, desde muito cedo os devotos vivenciavam momentos de oração diante do objeto, ouvindo as narrativas dos mais velhos e seguindo peregrinações. Dessa forma, a

¹⁹² Narrativa de Maria Anita de Lima Martins. 64 anos. Professora. Entrevista realizada em jul. de 2007.

devoção era compartilhada entre as gerações. Com o uso da expressão “Faz tempo, isso é de muito tempo”, a narrativa de Dona Maria de Jesus fortalece essa concepção:

No tempo deu mais pequena, eu lembro disso aí. E fizeram essa capela, o povo fizeram uma capela. E aí o povo fazia promessa. Deixava tanta coisa lá. Nós pequena, aí quando era, quando mãe vinha pagar promessa, mãe levava nós. Aí quando chegava lá tinha aquele orô de coisa, de madeira, feita de mão. Era a mão alejada, às vezes era um seio, às vezes era um pé, às vezes era uma cabeça. E a gente via aquele tanto de coisa e naquilo que a pessoa via, a gente tinha fé. A gente achava que aquela cruz tinha poder, porque aquele tanto de coisa que a gente via que era promessa. Ela só podia ser poderosa. Faz tempo, isso é de muito tempo.¹⁹³

Essa evidência deixa claro um dos aspectos indissociáveis da tradição: sua repetição, não apenas narrada, mas também praticada enquanto uma ação do corpo em rituais. Desse modo, não era apenas uma voz que ecoava. Igualmente, representa movimento e encenação corporal. Como salienta James Fentress, ao abordar as considerações de Paul Connerton, “a maior parte da nossa memória do movimento gestual e corporal é articulada de modo não verbal”.¹⁹⁴

Portanto, rememorando o passado através das ações no presente, tais práticas contribuíam para a continuidade das relações sociais entre os indivíduos de um mesmo lugar ou grupo social, como também para a formação de sua visão e vivência de mundo. Essas teias que percorrem as memórias possuem plausibilidade na certeza da fé. Como demonstra a narradora, a profunda confiança nos poderes miraculosos da Cruz era evidenciada pelos percursos traçados até o local em variados momentos da infância. E, principalmente, pela crença naquilo que era visto e sentido.

Assim sendo, a Cruz da Rufina “só podia ser poderosa”. Ou seja, a percuciente crença tinha no despertar dos sentidos, ao ver os inúmeros retratos sociais depositados e ao ouvir a narração de histórias de milagres nas vozes do povo, a inquestionável, profunda e

¹⁹³ Narrativa de Maria de Jesus dos Santos (Dona Maria). 62 anos. Dona de casa. Entrevista realizada em maio de 2005.

¹⁹⁴ FENTRESS, op.cit, p. 60.

notória confiança de que a Santa Cruz era responsável por seus alívios nos momentos de dificuldades. Os milagres representavam a premissa da fé.

Portanto, a distância no tempo dos eventos repetitivos era garantida também pelos olhares sensíveis dos devotos no seu contexto infanto-juvenil. Aquilo que era narrado e confirmado pelo que era visto atuava como retratos sociais das gerações passadas, que, entendidas como sábias em decorrência das experiências vividas, mostravam, através dos objetos depositados, seus ensinamentos de devoção e a garantia dos poderes miraculosos da Cruz.

Vale ressaltar que o fator repetitivo aqui anuncia o ato do pagamento de promessas como retribuição pela graça alcançada. Segundo Régis Lopes Ramos, na tradição católica há uma reciprocidade entre o objeto sagrado que intercede junto a Deus pelos merecidos e o retorno oferecido pelo devoto que foi agraciado.¹⁹⁵ Dessa forma, a repetição é visível na ação e na narração. Por outro lado, cada milagre era uma nova experiência religiosa que reafirmava a fé irrefutável na alma da Rufina.

A compreensão da repetição como um elemento elucidativo não deve ser entendida apenas nesses rituais enquanto um fato isolado. Tal concepção denuncia também como se processava o ensinamento para a devoção. Como vimos, a oralidade assumia destaque. Também, quem possuía a sabedoria da cultura escrita era procurado pelos pais para dar lições religiosas aos seus filhos além das já praticadas em suas residências, como a obrigatoriedade diária da oração do terço por todos da família e a entoação dos cânticos religiosos nos rituais fúnebres presentes nas sentinelas. Dona Nita também evidenciou esse contexto: “Era a própria família: as catequistas. Oh, mamãe era catequista. Eu era catequista. Toda professora era catequista. Nós tinha aqueles livros Cantinhos do Ceú. Aí nós sabia lê. Aí nós mandava brasa”.¹⁹⁶

¹⁹⁵ RAMOS, op. cit, p. 65.

¹⁹⁶ Narrativa de Maria Anita de Lima Martins. 64 anos. Professora. Entrevista realizada em jul. de 2007.

No momento em que Dona Anita falava sobre os ensinamentos religiosos na comunidade, Dona Maria de Jesus interrompeu sua fala para reforçar os processos de aprendizagem a partir de sua experiência familiar, quando sua mãe, Maria Antônia do Espírito Santo, conhecida popularmente por Mainha, solicitou a Dona Anita, quando jovem, em decorrência de sua sabedoria no tocante à cultura escrita, que ensinasse seus filhos as orações e os ensinamentos cristãos.

Nós era criança e nossa mãe... tu lembra no tempo que mãe mandou tu ensinar reza pra nós? Tu ganhou um rusário e uma mantilha. Eu um rusário e uma mantilha. Num era ruzário, era terço. Mãe te ofereceu pra tu ensinar pra nós três. Para Zé, pra eu e pra Ilza. Aí mãe deu uma mantilha branca.¹⁹⁷

Entretanto, identificamos que esse processo de aprendizagem não era construído somente na repetição de orações. A vida cotidiana associada às práticas de devoção e de boa conduta sócio-religiosa é também relevante. Ou seja, a construção de conhecimentos para a vida em consonância com a fé era aprendida em ações ritualísticas de devoção, com gestos e sons nas visitas ao objeto sagrado, no espaço ostentado. Os milagres assumiam a conotação de teias que permeavam as diferentes gerações e que por isso elucidavam a força da tradição.

Soma-se a textura devotiva enquanto teia mnemônica o vínculo de parentesco entre os antepassados devotos da Santa Cruz da Rufina. O vínculo com o passado, através dos ensinamentos dos mais velhos, contribuía para a perpetuação de práticas entre as gerações sucessoras. Dessa forma, estes possuem um valor de destaque no ensinamento para o culto religioso: “Quando mãe ia pagar promessa, mãe levava nós”, disse-nos Maria de Jesus. Se quando criança acompanhava sua mãe e irmãos até a Santa Cruz para juntos pagarem promessas, já adulta, Dona Maria não deixou de assim fazer. Em sua narrativa, os milagres alcançados também envolvem seus filhos:

¹⁹⁷ Narrativa de Maria de Jesus dos Santos. 65 anos. Dona de casa. Intervenção na entrevista realizada com Dona Anita, em jul. de 2007.

Deixei (a filha) boa. Quando eu cheguei achei a bichinha adoeceu. Ela lutou o dia todim, passou boa, passou legal, o dia todim. Mas quando foi de noite ... eu penso que na dormida, eu penso que um besouro da luz parece, sem dúvida, que caiu na cama que ferrou ela mesmo em cima do olho. O olho dela inchou. Ficou preto que nem carvão, e o olho ficou tão inchado que o olho fechou. Então nos dois dias que eu tinha ido, quando eu cheguei que vi aquilo aí, aí como eu me arrependi. Eu saí e deixei ela boa, e cheguei e achei ela daquele jeito. Aí aquele sentido veio de uma vez da Santa Cruz, Cruz da Rufina, eu fui e me peguei com a Santa Cruz da Rufina: se a Santa Cruz protegesse que a minha filha ficasse boa, num ficasse com um defeito no olho, porque tava perigoso de ela perde até a vista, por causa que tava inchado mesmo, o olho não abria e preto, do tamanho que era a inchação era preto. Aí então eu me peguei com a Cruz da Rufina. Isso bem cedo. Quando foi de meio dia pra tarde, já começou ela a abrir o olho, os olhos dela já foi abrindo mais. A gente vendo aquilo ali, chega tava vermelho, assim dentro do olho dela. E eu sempre com aquele grande cuidado. Mas na fé que a Santa Cruz da Rufina ia ajudar que ela ficasse boa. Com vinte e quatro horas que eu tinha me pegado com a Cruz da Rufina eu já presentia ela melhor. (...) e o que foi isso, a fé que a gente tinha na Cruz da Rufina. Foi de um jeito que ela mesma teve fé, ela teve aquela grande fé. Aí passei muito tempo, olhe que ela era criança nova, quando eu vim pagar a promessa dela tá com uns dois anos. Eu paguei a promessa dela em dezembro. Foi um passeio que ela veio aqui e nós fomos pagar essa promessa. Eu mandei fazer a cabeça que era pra eu levar pra Cruz da Rufina. A cabeça com aquele olho, o olho esquerdo assim bem preto, mostrando aquele jeito que tinha ficado o olho dela. Aí de certo que passou muito tempo. Aí ela casou. Aí passou um tempo com essa cabeça feita, bem guardada pra num quebrar. Aí chegou um tempo pra frente, muitos anos mesmo. (...) Era pra soltar uma dúzia de fogos e eu andar, eu rezar um terço arrudiando a cruz e rezava aquele terço. Quando eu terminasse de rezar aquele terço, ajoelhado de frente pra cruz. E aí eu fiz.¹⁹⁸

Esse processo de transmissão também é notório nas famílias das devotas mais idosas, Mãe Velha e Sinharinha. E entre os demais narradores, seus familiares, não é difícil ouvir histórias de milagres operados pela Santa Cruz. Aliás, muitos deles apresentaram narrativas de graças obtidas. Em setembro de 2004, após conversarmos com Mãe Velha e ouvirmos sua narrativa que constantemente enfocava os muitos milagres alcançados, ouvimos a narrativa de seu filho, João Gomes Sobrinho, conhecido popularmente como João Baião que reafirmando as experiências religiosas, logo abordou uma das graças que lhe foi concedida após rogar à Santa Cruz:

Uma vez eu tava caçando uma vaca que tinha se enganchado no carrasco. Aí eu procurei essa vaca mais pai um bucado de dia e sem encontrar. Aí eu fiz uma promessa. Se a Cruz, como ela tinha milagres, se a vaca chegasse eu soltava uma dúzia de fogos. E quando foi no outro dia, a vaca quebrou a pêa e chegou. Já tava

¹⁹⁸ Narrativa de Maria de Jesus dos Santos. 62 anos. Dona de casa. Entrevista realizada em maio de 2005.

com uns três a quatro dias que ela tava sem chegar e eu fiz a promessa num dia e no outro ela chegou em casa. Ela tava enganchada na caatinga.¹⁹⁹

Outras narrativas de animais encontrados e curados permeiam as vozes dos devotos, reflexos do seu convívio no mundo rural no interior caririense. No mesmo momento em que conversávamos com João Baião, Dona Maria de Elói, que comumente ouvia as narrativas do seu pai e também de Mãe Velha durante as horas de conversa nas visitas domiciliares, nos narrou:

Agora lá tinha era coisa mesmo no pé da cruz. O povo levava santo, levava pé de pau, pé de barro. Eu já fiz uma promessa até com um cavalo cumpade [direciona para João Baião]. Um cavalo meu que eu tinha. Eu não sei se você se lembra que eu tinha um cavalo muito baxeiro. E tinha assim uma ferida nos espinhaços. Aí eu me peguei com a Santa Cruz da Rufina. Aí o cavalo ficou bom. Eu fiz um cavalo de barro com essa pereba e fui deixar.²⁰⁰

Esses exemplos demonstram claramente o processo de inclusão e reconstrução de memórias de milagres na comunidade dos devotos. Dessa forma, as teias mnemônicas operam uma atualização das experiências vividas e transmitidas oralmente. Assim, a memória individual dos milagres era articulada socialmente. Entre os interstícios das práticas individuais, era articulada a socialização das experiências religiosas. Ou seja, o que era um caso específico acabava se tornando um elemento coletivo. Portanto, percebemos que as imagens reconstruídas na memória social são compositórias²⁰¹, aglutinando imagens visuais, manifestações corporais e narrativas das mais diversas, além dos aspectos presentes nos cenários em que se inserem e aos que se referem. Logo, na tradição oral, as teias mnemônicas exercem uma atração e incorporação de práticas e simbologias que se misturam na memória, possuindo enredos coerentes com a realidade sócio-cultural dos narradores.

¹⁹⁹ Narrativa de João Gomes Sobrinho (João Baião). 65 anos. Agricultor. Entrevista realizada em set. de 2004.

²⁰⁰ Narrativa de Maria Francisca da Cruz (Maria de Elói). 67 anos. Agricultora, dona de casa. Entrevista realizada em set. de 2004.

²⁰¹ FENTRESS, op. cit, p. 66.

Assim sendo, na composição da memória social articulada na tradição oral da morte estudada, muitos devotos elucidaram em suas narrativas graças que lhes foram concedidas, como é o caso de Maria Agda, filha de Mãe Velha:

A gente tem muita fé. A gente tem muita fé nela. Já alcancei milagre dela. Quando ela era lá. Fui fazer. Fiz uma promessa e fui válida. Fui pagar lá. Rezar um terço e pagar uma dúzia de fogos. Eu tava doente dos meus dentes e fiz uma promessa pra ficar boa e fiquei. A gente ia. Se juntava um bucado de gente e ia.²⁰²

De igual modo, entre os familiares de Sinharinha as histórias de milagres permeiam as orações, como reforça sua filha Expedita Milagre. Ela cita em sua narrativa que quando atormentada pelos problemas de saúde de sua irmã rogou a Santa Cruz da Rufina, sendo guiada por uma voz encantada:

Minha irmã que estava doente. Aí eu desesperada sem dormir de jeito nenhum. Aí eu ouvi aquele voz que me mandou eu fazer a promessa com a Cruz da Rufina. E eu disse: - não eu num sei fazer promessa. E disse: - Não, faça de qualquer jeito, levar qualquer coisa. Aí eu fiz pra soltar uma dúzia de fogos. Aí ela ficou boa. Na mesma noite ela ficou boa. Então, na hora que eu fiz a promessa, mesmo dormindo mesmo, tava dormindo, e foi num sonho. Quando dormindo mesmo, eu fiz a promessa. Assim, nem dormindo e nem acordada, que a gente quando tá com uma pessoa doente, a gente num dorme um sono mesmo. Aí aquele cochilo que eu tive, tive essa visão com a Cruz. Ela ficou boa só com a promessa, eu num dei nada a ela, nenhum remédio. Eu soltei uma dúzia de fogos.²⁰³

Nesse caso, mesmo não sabendo fazer promessa, como esclarece a narradora, ela recebeu o merecimento da graça. O fato de ter ouvido uma voz encantada durante o sono direcionou os seus pedidos para o objeto sagrado, o que nos fez lembrar as palavras de sua mãe. Sinharinha assim disse: “A cruz é milagrosa. É só rezar. Num carece nem ir pra cruz. Abasta rezar pra alma da finada Rufina que você é válida”. Tais circunstâncias fortaleciam as narrativas dos milagres e faziam evocar as memórias da morte da personagem que em

²⁰² Narrativa de Maria Agda da Conceição. 79 anos. Dona de casa. Entrevista realizada em jul. de 2007.

²⁰³ Narrativa de Expedita Milagre de Araujo. 59 anos. Funcionária pública. Entrevista realizada em out. de 2005.

diferentes lugares, ou mesmo durante um leve sonho, eram reconstruídas perante as necessidades cotidianas dos devotos.

Como podemos perceber entre as variadas narrativas, a Santa Cruz e a alma da Rufina aparecem como refúgios, referenciais simbólicos de apego, fator revelador das sensibilidades dos devotos, visto que os pedidos direcionados aos objetos de devoção convergem para momentos de aflição e de forte teor emotivo. Dessa forma, não podemos esquecer que as sensibilidades são relacionadas também às manifestações do pensamento, pela qual aquela relação social originária é organizada e interpretada. Do mesmo modo, revela como ela é traduzida em termos mais estáveis e contínuos. Esse processo denuncia a transformação das sensações em sentimentos e afetos. Ou seja, através do sensorial e da percepção, os dados são ordenados de acordo com experiências e lembranças. Isso nos denuncia o fator de permanência da tradição: sua projeção para a continuidade.

Assim, identificamos outro mecanismo das teias mnemônicas de grande relevância: o ritual coletivo. Se a promessa era rogada individualmente, seu pagamento comumente era compartilhado entre parentes e amigos. Desse modo, mesmo não tendo a obrigação de pagar promessas de outrem, muitos moradores acompanhavam os rituais, o que fortalecia suas crenças e consolidava a afirmação de práticas coletivas. Esse cotidiano marcado pelo apego ao próximo, às suas dores e festividades, possibilitava a emergência de ações religiosas que envolviam a todos nos mesmos passos em direção à Santa Cruz. Dessa forma, orar pelo próximo e pagar promessas em seu nome ou a favor de outrem era comum entre os narradores.

Isso denuncia o valor sociável de tais práticas, ou seja, seu potencial de integração dos devotos e a manutenção da memória dos milagres. Um exemplo disso é percebido na narrativa de Maria Anita. Ela, ao fazer um pedido à Santa Cruz e ver sua prece atendida,

direcionou seus passos para o espaço sagrado juntamente com a amiga que produziu o objeto retratando a parte do corpo curada:

Eu já paguei muita promessa. Eu já quebrei essa perna aqui. Foi um pote que caiu aqui cheio de água. Aí quebrei minha perna e não fui nem no médico. Não fui nem no médico. A Cruz da Rufina quem me curou. Fiz a promessa. Levei a perna. (...) Mande fazer uma perna de vela. Uma colega minha que fez. Fez a perna e veio deixar e foi comigo pagar a promessa.²⁰⁴

Também em outro momento da narrativa de Maria Anita esse ideal coletivo fica explícito. Ela narrou dois outros casos. Primeiro, os pedidos que direcionava a Santa Cruz para que amenizasse as intrigas e os conflitos que existiam entre as crianças das localidades próximas durante as atividades escolares. No final do mês todos se dirigiam ao espaço religioso para orar coletivamente. Isso demonstra ainda que, se durante a primeira metade do século XX e nas décadas seguintes, o ensinamento para o culto religioso da Santa Cruz era promovido de acordo com as práticas sociais dos devotos, sem a indicação de uma ordem religiosa superior, nas últimas décadas do século a aprendizagem se dava também através dos ensinamentos das professoras das escolas próximas. Quando realizavam alguma prece à Santa Cruz, organizavam um mutirão de estudantes e juntos se dirigiam ao espaço religioso.

Todo domingo nós ia pagar promessa lá com os alunos. Fazia promessa com os alunos que ficavam brigando na escola. Nós fazia promessa pra eles abrandar. Aí eu fazia, me pegava com a Cruz da Rufina para aquelas duas crianças num brigar mais e se unir, pra não ter inimizade. Virar amigo. Aí quando eles virava amigo, no final do mês eu levava a turma todinha pra ir rezar, soltar fogo, enfeitar a cruz.²⁰⁵

No segundo milagre a narradora contou o caso do filho de um amigo que sofreu um grave acidente no Estado de São Paulo. No elo da fé, ela solicitou à Santa Cruz da Rufina que livrasse e amparasse a vítima. Em retribuição, quando ele retornasse a Porteiras o levaria juntamente com os moradores da comunidade em procissão à Cruz da Rufina. Ele, ao livrar-se

²⁰⁴ Narrativa de Maria Anita de Lima Martins. 64 anos. Professora. Entrevista realizada em jul. de 2007.

²⁰⁵ Narrativa de Maria Anita de Lima Martins. 64 anos. Professora. Entrevista realizada em jul. de 2007.

dos problemas de saúde e estando de volta a localidade, foi concretizar sua retribuição pela promessa por ela realizada:

Geraldo, filho de seu Antônio Gomes, levou uma barruada em São Paulo. Eu fiz uma promessa pra quando ele chegar aqui eu juntar os meus meninos da escola e levar água, cada um levar um balde de água, da posse do aluno né, podia ser um camburão, podia ser uma latinha de manteiga d'água. O tanto que o aluno pudesse. Quando chegar lá aguar a cruz, rezar, soltar fôgos, cantar. (...) O pessoal em São Paulo, num tá vendo eu dizer, o menino de Antônio Gomes daqui levou uma barruada lá, e eu aqui uma pecadora que num vale de nada. Aí deu trombose, num tem um negócio de ficar com a mão cansada e entortar a boca, até isso deu no menino. Aí eu fiz uma promessa para Santa Rufina proteger. Ele só tinha um filho pequenininho. Dele sará e ficar bom. Quando ele vinhesse passear aqui eu levava ele na Cruz pra pagar a promessa. Aí quando ele chegou, eu cheguei lá e contei. Aí ele disse: - vou com todo gosto. Aí juntei os alunos da escola, quarenta e cinco alunos e mais o pessoal que quis ir. Foi umas cento e tantas pessoas. Todo mundo levou um pouquinho de água. Uma garrafa, um litro, dois litros, meio litro. Foi uma procissão. E vela e fogo.²⁰⁶

Na narrativa fica inteligível a grandiosidade do modo pelo qual o evento é narrado. Ele é anunciado como uma procissão, por envolver um elevado número de devotos que, coerentes com o pedido atendido, levaram consigo o simbolismo da água para molhar a Santa Cruz. Nesse caso, a narrativa pode, em certa medida, denunciar a água como um elemento de convergência e união entre todos que seguiam os passos de devoção, como também de purificação, renovação e bem da vida, como é entendida em algumas passagens e rituais da tradição cristã. Além disso, faz lembrar que os mortos do sertão carecem de sede.²⁰⁷

Se a água é o elemento agregador de destaque, nessa e em outras narrativas os cânticos religiosos e a prática de soltar fogos de artifício são exarcebados como elementos de valor. Desse modo, orar cantando e fazer estourar os barulhos presentes na tradição da devoção era um modo de festejar o merecimento da graça e agradecer ao sagrado.

²⁰⁶ Narrativa de Maria Anita de Lima Martins. 64 anos. Ex-professora. Entrevista realizada em jul. de 2007.

²⁰⁷ Ver na Bíblia Sagrada. No evangelho de São João é enfatizado, por exemplo, o sentido do renascimento de Nicodemos das águas. Da mesma forma, o batismo de Jesus denuncia essa concepção. Além destas passagens citamos também o Livro Sacramentário, comumente presentes nas paróquias, que anuncia o ritual do batismo como elemento de nascimento e purificação. Sobre a prática de levar água às cruzes de morte trágica no interior do Ceará, ver em BARROSO, 1989, p. 105-106.

Além disso, as práticas de festejo e o estourar dos fogos eram um meio de anunciar aos devotos mais distantes que naquele momento alguém estava orando e comemorando mais uma graça alcançada, fator este que reforçava os elos coletivos do culto religioso e contribuía à formação religiosa das crianças das localidades próximas. “Toda uma arqueologia de vozes codifica e torna possível a interpretação das relações a partir do reconhecimento das vozes familiares tão próximas. Músicas de sons e sentidos, polifonias de locutores que se buscam, se ouvem, se interrompem, se entrecruzam e se respondem”.²⁰⁸ Dona Maria de Jesus assim narrou:

Todo mundo tinha fé. Todo domingo, quase todo domingo só se ouvia o tiroteio de fogo e aqueles meninos que já tinha um entendimento falavam pras mães deles: - ô mamãe e aqueles fogos mamãe, é tá tão perto. E as mães falavam: - é na Cruz da Rufina, é promessa que o povo tão pagando. E todo mundo tinha fé na Cruz da Rufina.²⁰⁹

Os atos de acender velas e enfeitar a Santa Cruz também são citados constantemente entre os narradores, o que denota sua relevância simbólica e afetiva no contexto festivo, seu modo de desvelar. O objeto sagrado é assim cuidado e reverenciado. Tais enfeites podiam ser representados por ex-votos, imagens de santos, laços de flores coloridas ou mesmo de folhas de árvores verdes e sementes alimentícias.

Alguns folcloristas comentam essas práticas. Consoante Cascudo, o costume de jogar pedrinhas e galhos ou ramos verdes nas cruzes revela seu simbolismo devocional, marcado na tradição religiosa pelo apego a quem padeceu de sofrimento. Fazendo referência ao folclorista Getúlio César em *Crendices do Nordeste*, ele elucida: “Muitas cruzes das estradas desaparecem por entre pedras e galhos de mato que os caminheiros depositam como homenagem e lembrança ao morto que ali tombou”.²¹⁰

²⁰⁸ CERTEAU, Michel, GIARD, Luce e MAYOL, Pierre. **A invenção do cotidiano**. 2. Morar, cozinhar. Tradução Ephraim F. Alves e Lúcia E. Orth. 7ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 336.

²⁰⁹ Narrativa de Maria de Jesus dos Santos. 62 anos. Dona de casa. Entrevista realizada em maio de 2005.

²¹⁰ CASCUDO, 2002, p. 52.

Algumas das vezes, tais tributos eram entendidos como experiências sobre as quais o divino poderia se manifestar ou denunciar algum sinal aos vivos. O ato de depositar em torno da Santa Cruz galhos verdes e sementes denunciava também o desejo e os pedidos de um bom ano de atividades agrícolas, o que representava um bom período de chuvas: o inverno desejado. Dessa maneira, a cada visita ao espaço os olhares dos devotos se enchiam de certeza e confiança perante as imagens depositadas, na mesma proporção que recobriam-se de enfeites, como elucida Maria de Jesus:

Eu fui pagar uma promessa. Olhe mesmo na época que o povo tava esperando chuva. Aí o inverno. Aí já tinha... pegaro um pouquinho de caroço de arroz, pra você vê a fé do pessoal. Pegaro um pouquinho de caroço de arroz, um pouquinho de feijão, um pouquinho de milho e butaro dentro de um saquinho de plástico e butaro no pé da Cruz. Repare que o inverno no ano passado foi bom. Ví muita gente dizem: - é esse ano num vai haver inverno, isso aqui e aquilo outro. Muita gente assombrado. Mais quando eu vi aquela experiência, lá no dia que nós fomos pagar a promessa, eu fiquei com aquela grande fé. Eu num sei se fizeram a experiência nesse ano. Mas no ano passado teve essa experiência lá na Cruz da Rufina, e o inverno foi bom. No ano passado o inverno foi bom.²¹¹

Pelo que foi apresentado, entendemos que essa prática revela também a construção de um auto-retrato dos devotos. Isso pode ser entendido em dois aspectos da tradição. Primeiro: o cuidado para com a Cruz. Esse caso faz alusão a sua importância e ao seu reflexo no cotidiano dos devotos, visto que olhar com esmero para o objeto sagrado era também cuidar de si mesmo. Da mesma forma, reflete a projeção do oferecer pensando em receber. Por outro lado, denuncia o temor para com o tipo de morte indesejada, trágica. Desse modo, oferecia-se ao morto sofrido a compaixão dos vivos, para como ele não ser sucumbido.

Além de tudo isso, o esmero com os objetos que rememoram a Rufina pode revelar ainda outro elemento essencial no universo devocional, especialmente no tocante ao simbolismo da proteção: o afastamento do mal. Nesse sentido, se por um lado a Cruz exerce um valor inestimável de incorporar práticas religiosas ao espaço em que foi depositada, por

²¹¹ Narrativa de Maria de Jesus dos Santos. 62 anos. Dona de casa. Entrevista realizada em maio de 2005.

outro exerce uma força imagética de afastamento do Diabo e de toda forma de periculosidade que os devotos poderiam sofrer. “O Santo cruzeiro e as cruzes tumulares erguem barreiras suficientes à fauna luciferina. Não se aproxima de cruz intacta. O diabo só possui o poder de “atentar” espírito de gente viva e não alma sentenciada por Deus”.²¹² Vejamos a narrativa de Cícero Malaquias que por residir nas proximidades da Cruz anunciou com gargalhadas sua posição privilegiada perante as tentações do “coisa ruim”:

Eu moro aqui. Eu nunca vi nada aqui. Eu me levanto de noite. Vou aí pertim, aí e volto. E nunca vi nada. Nunca tive medo de nada. Malação nenhuma. Eu me levanto a hora que for, pode ser escuro, pode ser de noite. Nunca vi nada pra me fazer medo. Ela num faz mal a gente. Aonde tem uma Cruz num chega nada ruim não. Oxe num chega nada ruim não pra atrair a gente. É bom. É porque coisa ruim num gosta de Cruz né. (Risos). Eu acho bom ela aí. É bom demais.²¹³

Em suma, o ato de pagar promessas, enfeitar e orar na Santa Cruz, ou seja, os ritos de devoção, fazem alusão às sensibilidades religiosas coletivas, às práticas de sociabilidades e ao mundo imagético dos devotos. Desse modo, essas relações de sentidos abarcavam o vivido e aquilo que era imaginado e encantado.

Por tudo isso, como fios que permeiam as memórias, as práticas apresentadas atuavam como prendas nas quais os sentidos do passado se faziam ecoar. Representando eventos sociais coletivos e festivos, estas teias mnemônicas contribuía para a continuidade das relações de sentido que faziam evocar a memória da triste morte, uma vez que a voz e as encenações do corpo anunciavam o sagrado por excelência. Imanentes em tais teias, outras práticas denunciavam o alcance da tradição.

²¹² CASCUDO, 2002, p. 377.

²¹³ Narrativa de Cícero Malaquias. 49 anos. Agricultor. Entrevista realizada em maio de 2005.

3.3. A memória entre vozes e percursos dos penitentes

Imbricadas nos fios que percorrem as veredas memoráveis, as ações de penitentes na Santa Cruz da Rufina despertavam nos narradores seus estados sensíveis. Do mesmo modo, suscitavam a escuta de narrativas e vozes de cânticos entoados durante suas passagens pelas localidades em direção à Santa Cruz. Nas teias mnemônicas, isso representa o potencial de atração e inclusão, de práticas e sentidos, o que denuncia o fator includente da tradição. Na repetição das práticas devotivas e na reinvenção das narrativas muitas vezes ditas, novas nuances eram embutidas, como o simbolismo do ato penitencial nos arredores da Santa Cruz.

O sentido da penitência do homem cristão para com o sagrado possui razões na própria doutrina religiosa, na qual o sofrer assume um papel de redenção e alívio do espírito, pois o próprio Deus filho se entregou ao sofrimento para amenizar os pecados do mundo e salvar a humanidade do mal para toda eternidade. “O evento começou com o sofrimento de Jesus e quem começou foi o mestre com seus discípulos”, afirmou o penitente Francisco Ventura da Silva, pertencente ao grupo existente na cidade de Porteiras.²¹⁴

Conforme apresentam os estudos de Cascudo, no cristianismo europeu e luso-brasileiro do século XX o sofrimento poderia ser vivenciado pelos homens de diversas formas. Poderia estar associado às dificuldades do cotidiano ou mesmo à própria autopunição. Aqui destacamos esta última forma.

No interior do Nordeste brasileiro, para a construção desse entendimento e sua incorporação ao cotidiano do povo, as Santas Missões possuíram um papel social de destaque, mencionado em capítulos anteriores. Os ensinamentos dos missionários vislumbravam claramente o sentido do sofrer associado à purificação do espírito como forma de possuírem um lugar no mundo celestial. Desse modo, a vida terrena era entendida como um purgatório.

²¹⁴ Ver em PREFEITURA MUNICIPAL DE PORTEIRAS, op. cit, p. 15. Mimeografado. Sobre os ensinamentos cristãos relacionados ao sofrimento ver também na Bíblia Sagrada, passim.

Nela deveriam ser pagos os pecados mundanos da carne. Assim sendo, “a penitência seria o melhor caminho para a purgação do espírito pecador”.²¹⁵

Dentre outras formas, esse entendimento sobre o modo de ver e viver no mundo era vivenciado pelos grupos de penitentes. Nesse caso, eles revelam sua peculiaridade ao elucidar o sofrimento de si e do outro e não dissociar-se da imagem do morto, ou seja, rememorar e orar pelas almas dos mortos, além da liberação dos pecados do corpo.²¹⁶

Portanto, esses grupos de rezadores que, fazendo procissões pelas madrugadas em direção aos espaços fúnebres e sagrados, como cruzeiros, igrejas e cemitérios, entoando canções mortuárias e se autoflagelando, possuem raízes de uma herança cultural impulsionada principalmente por agentes e entidades religiosas que contribuíram à formação sociocultural dos populares. Seguindo os ensinamentos, reproduzia através das sensibilidades dos sentidos e do imaginário penitencial as práticas de evocação e rememoração dos mortos. O registro de Cascudo, referente ao século XX, elucida claramente algumas de suas peculiaridades: a organização dos grupos e suas performances, as trajetórias das procissões, suas vestes utilizadas, os dias sagrados para a autoflagelação e a presença preponderante da figura masculina, além de deixar bastante evidente o sofrer dos seus corpos:

É uma romaria constituída exclusivamente por homens, com túnicas longas, envoltos em lençóis ou seminus, partindo do cemitério ao cruzeiro diante da Igreja, cantando e flagelando-se até o sangue, desde a meia-noite da Sexta-Feira da Paixão. Todas as residências cerram portas e janelas, apagando as luzes, e a curiosidade é refreada pela intimidação e receio sobrenatural. Não deve ter assistência sem solidariedade penitencial.²¹⁷

No sul do Ceará, principalmente no recorte temporal do século XIX, a atuação de grupos de penitentes era relevante dentre as práticas de intimidade fúnebre. Eles possuíam no Cariri um aspecto bastante peculiar à região, pois estavam comumente associados a outras

²¹⁵ RAMOS, op. cit, p. 32.

²¹⁶ CASCUDO, 2002, p. 381.

²¹⁷ Ibid, p. 381.

práticas sociais que revelam as relações de intimidade entre os mortos e os vivos, consequência da formação do imaginário social da morte e do despertar das sensibilidades para com a lembrança da alma de quem partiu. Tais práticas adentraram o Cariri do século XX.²¹⁸

Nesse contexto, Riedl destaca a peculiaridade da rememoração dos mortos no Cariri. A presença de irmandades de penitentes e outras agregações religiosas, como as “incelências”, e também sua atuação no século XX, além da pompa que envolve a comemoração ao dia de finados, 2 de novembro, em Juazeiro do Norte, em homenagem ao Pe. Cícero, a partir do ano de sua morte, em 1934, elucida o alcance do imaginário e a força da tradição mortuária e penitencial na região.²¹⁹

Em Porteiras, não temos indícios temporais sobre o surgimento das práticas de penitência. Acreditamos que a atuação de grupos possui raízes sócio-culturais diversas por ter sido, nos séculos XVIII e XIX, um ponto de passagem de viajantes entre as províncias do Ceará e Pernambuco. Foi marcada pelo processo de formação sócio-religiosa na qual a presença de missionários e a existência de confrarias religiosas tiveram grande relevância. Um dos poucos registros que encontramos que faz alusão é a *Missão das Bananneiras no ano de 1863*, documento citado em capítulos anteriores que elucida a narrativa da passagem do Pe. Ibiapina em 1864.

Eduardo Hoornaert reforça a concepção que apresenta a forte tradição capuchinha no Cariri, na qual o misticismo profético anunciava o fim dos tempos, sendo este um dos motivos que levava o povo a autopenitência. Porém, seus estudos sobre o Pe. Ibiapina apresentam a substituição operada pelo peregrino missionário “do misticismo das profecias assombradas pelo realismo da caridade prática”. Assim, o lema “Nada faltará” permeava suas atitudes. A

²¹⁸ PINHEIRO, 1950, p. 97.

²¹⁹ RIEDL, op. cit, p. 61.

mensagem era de ternura e sensibilidade.²²⁰ Nas pregações religiosas em Porteiras, vemos que contribui para o despertar das sensibilidades e das práticas de caridade. Todavia, também deixou ensinamentos à formação do imaginário penitencial.

Os sermões com discursos que tocavam as sensibilidades dos ouvintes levavam o povo a confessar seus pecados e a encontrar no tribunal da penitência a forma de redimir suas culpas. Nesse sentido, podemos inferir ainda que o trabalho em mutirão era uma das formas de buscar o alívio desejado. Talvez isso elucida a rápida construção material que a população em apenas 18 dias eregiu: um reservatório de água, o cemitério e a continuidade da capela, já mencionados anteriormente. Além disso, segundo Sadoc, as vigílias de penitência eram freqüentes durante sua permanência em Porteiras. Ele também teria realizado pregações, sermões emotivos e obras materiais nas localidades próximas, fator relevante na construção e difusão do imaginário penitencial.²²¹

Todavia, não sabemos ao certo se foi a partir da passagem do Pe. Ibiapina que surgiram os grupos de penitentes em Porteiras. Acreditamos que os mesmos já existiam em outrora, por intermédio da presença capuchinha e das confrarias religiosas supracitadas.

Na continuidade da tradição, notamos que em Porteiras, na contemporaneidade, sua presença é notória de dois modos. Primeiro pela atuação de grupos que seguindo a herança cultural, continuam a seguir os passos antes traçados pelos antepassados, percorrendo os espaços sagrados e os monumentos fúnebres nas datas sagradas do catolicismo.²²² Segundo, embora sejam recalcados na tradição, possuem uma percuciente presença na memória social. Nesse caso, citamos a narrativa memorável do poeta popular João Miranda, que na velhice escreveu versos poéticos sobre seu contexto infanto-juvenil na Chapada do Araripe por volta

²²⁰ HOONAERT, op. cit, p. 31.

²²¹ ARAUJO, F. Sadoc de. **Padre Ibiapina**: peregrino da caridade. São Paulo: Paulinas, 1996, p. 395.

²²² No tocante a presença de penitentes em Porteiras na contemporaneidade ver SANTOS, Cícero Joaquim dos; SANTOS, Diego César dos. A presença negra em Porteiras - CE. In: **Raízes**, Fortaleza, n. 53, p.7.

das décadas de 40 e 50. Ao retratar as narrativas populares, ele elucida as vozes dos penitentes entoadas na Pedra Branca:

Foram histórias gostosas
Contadas por seu Antonio Farosa
Em noites da farinhadas
Do geito que ele contava
A gente apreciava
E dava muita risada

Além dele, muita gente
Contava que ouvia penitente
Dentro da pedra a cantar
Eu ficava emocionado
Com o cabelo arriado
Só em ver o povo contar.²²³

A narrativa poética é enfática a dois elementos que circundam o entendimento das práticas dos penitentes. Primeiro, o medo e o temor que provocavam. Segundo, o eco memorável dos seus cânticos. Rememorando as palavras de Cascudo, é notório o pudor com o qual a população se relacionava com os penitentes, em especial nos momentos de orações e procissões. Na tradição nordestina, no cerne do convívio social, as práticas eram invisíveis socialmente. Sobre elas era atribuído um silêncio. Havia, portanto, um estado de autopreservação, o que denota uma prática que envolvia a intimidade religiosa do grupo. Concomitante, entendida enquanto uma ação para servir a Deus, na medida em que ofereciam o sofrimento do próprio corpo, não deveriam servir aos olhos de outrem.

Dessa maneira, a população não deveria esnobar e tampouco acompanhar ou mesmo presenciar seus rituais. Assim sendo, quando de suas passagens, deveria fechar as janelas e apagar as luzes como forma de se preservar. Isso representava, além do respeito para com a experiência social dos sujeitos que a praticavam, uma complacência e convergências com os simbolismos refletidos nas ações: a rememoração dos mortos através das orações, ao seu

²²³ MIRANDA, João Apud JUCÁ, Gisafran Nazareno Mota; SANTOS, Cícero Joaquim dos; SOUSA, Samuel Pereira de. **A natureza na narrativa poética de João Miranda**. Fortaleza: UECE, 2008, p. 10-11. Mimeografado. O referido rochedo, de aproximadamente 24 metros (desconsiderando o sustentáculo da Chapada do Araripe) é permeado de histórias encantadas, localizado no Sítio Jatobá, Porteiras.

favor, e a libertação dos pecados cometidos, além da salvação de todos. Todavia, o medo das vozes que ecoavam e o receio do sobrenatural eram relevantes. Semelhante a narrativa poética, na qual o som das vozes era primordial para identificar os penitentes, entre os devotos da Santa Cruz da Rufina era o som que ecoava nas madrugadas que faziam rememorar as trajetórias dos penitentes em sua direção.

Dessa forma, entre os narradores, a atuação de penitentes é abordada associada a sentimentos que afluíam as sensibilidades da escuta. Isso contribuía para recobri-la ainda mais de valor e anunciar a inexorável relação entre a alma da Rufina, reverenciada pelos penitentes, visto que são entendidos como sujeitos que estabelecem um elo com o mundo dos mortos, e as orações dos seus devotos. Desse modo, o potencial das teias mnemônicas vislumbra seu elo com o universo indelével.

Nesse contexto, Dona Maria de Jesus recorda as passagens dos penitentes nas proximidades da antiga residência dos seus pais, no sítio Besouro. Suas memórias são projetadas para os momentos de escuta das conversas. Ela presenciou, no despertar das sensibilidades, o seu pai e irmãos acompanharem o cortejo penitencial. Ao ouvir de longe as vozes que ecoavam, o diálogo estabelecido com sua mãe fazia rememorar a direção dos penitentes:

Os penitentes ia fazer promessa e ia pagar lá na Cruz da Rufina. A gente ouvia mais era quando eles passava cantano, de longe a gente ouvia. Aí já sabia. Às vezes eles avisava também, quando eles viam eles avisavam, e outras vezes eles num avisavam não. Mas de longe a pessoa quando presentia...meu pai mesmo dizia: - mãezinha, hoje eu vou pros penitentes, eu vou mais os penitentes, eu vou andar. Com a voz deles de longe, lá longe. Aí ele já ficava na espera. E assim quando chegava era aquela turma de gente, aí seguia tudo cantano. Era pra Cruz da Rufina.²²⁴

Essa narrativa nos leva a ponderar sobre a reconstrução dos eventos passados através da escuta. Como o sensorial e o semântico interligam-se na memória, os eventos

²²⁴ Narrativa de Maria de Jesus dos Santos. 62 anos. Agricultora, dona de casa. Entrevista realizada em maio de 2005.

rememorados a partir das sensibilidades refletem a elaboração de conceitos. Dessa forma, o despertar para a lembrança leva a construção de imagens memoráveis, que de certa maneira são associadas a outros conceitos na memória social viabilizados através da percepção, ou seja, do entendimento das relações de sentidos estabelecidas no cotidiano.²²⁵ Dessa forma, como demonstra a narradora, o simples fato de ouvir as vozes distanciadas denunciava que os penitentes por ali iriam passar, e de igual modo revelava sua direção ao espaço mortuário da Rufina.

Nesse sentido, o elo estabelecido entre o som que ecoava da tradição oral dos penitentes e seus sentidos práticos revelam chaves mnemônicas, elementos que, ao serem percebidos, logo despertavam os ouvintes e contribuía para a guinada de suas memórias. Portanto, a imagem guardada enquanto um conceito e reconstruída na memória social sobre os penitentes possui relevância simbólica no tocante às práticas de rememoração da triste morte da Rufina. São assim memórias do som. Entre alguns devotos, os versos entoados nos cortejos dos penitentes foram, entre o esforço da voz e o choro da saudade, rememorados:

Na quinta-feira, Jesus com seus discípulos,
Foi de oliveira foi a Jerusalém,
E na tarde Jesus com seus discípulos,
Mais padecer a favor de nosso bem

Jesus encontrou Simão e Sirineu,
E Jesus disse: ajudai-me aqui Simão,
A levar esse madeiro pesado,
Que já me fez desmaiar meu coração.²²⁶

Sobre as canções que eram entoadas durante as procissões, podemos inferir que a tonalidade da voz eminente criava vínculos de identificação entre os moradores das comunidades próximas. Dessa forma, embora apenas alguns devotos acompanhassem ou direcionassem seus olhares para o cortejo do grupo, os penitentes eram identificados pelo

²²⁵ FENTRESS, op. cit, p. 66-67.

²²⁶ Canção entoada por Ana Rosa de Jesus Neto. 66 anos. Agricultora. Registrada em abril de 2009.

timbre de suas vozes. A narrativa de Maria de Elói é bastante pertinente e elucidativa da construção das memórias provocadas pelas canções melosas dos religiosos. Quando mais jovem, ao casar-se e mudar-se para o Sítio Caracuí, a narradora seguia os passos dos penitentes juntamente com seu marido. Por possuir um timbre bastante delicado, semelhante à voz de uma criança, sua entonação chamava atenção dos moradores das áreas circunvizinhas, pois não reconheciam a quem pertencia àquela voz que diferenciava-se das demais. Vejamos sua narrativa:

Quando eu vim morar aqui, que eu me casei, passava os penitentes nessa estrada. Aí eu abria a porta e eles ficavam de joelhos nas estradas e ia pra minha casa. Antigamente aqui ninguém abria uma porta pros penitentes beber uma água. E eu tinha o jeito de minha mãe. Minha mãe fazia assim: abria as portas. Os penitentes iam tomar água. Ali dava café. Eu ia até lá na casa do meu pai. Aí de lá meu marido ia lá pra Cruz. Eu nunca fui até na Cruz não. Eu ia até na casa do meu pai. Quando era no outro dia o povo dizia: - tinha uma voz fina de uma criança. Aí eu digo: de uma criança? Era eu. (risos).²²⁷

Além das memórias evocadas e reconstruídas através do som da voz cantarolada, a narrativa provoca, a princípio, o entendimento de um ato de transgressão: o abrir as portas de casa. A narradora cita a perspectiva já abordada por Cascudo: as portas e janelas não deveriam ser abertas quando das passagens dos penitentes. Entretanto, ela provoca uma nova reflexão ao anunciar que, desafiando os sentidos da tradição, variadas vezes abria as portas de sua casa para receber e oferecer água aos penitentes que transitavam, do mesmo modo que sua mãe fazia. Acreditamos que o ato tenha plausibilidade em dois suportes de compreensão.

Primeiro, pelo próprio aspecto dinâmico da tradição. Ou seja, por mais que as práticas recobertas pela inteligibilidade da tradição sejam marcadas pela repetição de eventos do passado, elas também resultam em transformações, de acordo com as circunstâncias de cada momento vivenciado no presente. No tocante aos grupos de penitentes podemos rememorar a própria incorporação de mulheres. Logo, desde seu surgimento no Nordeste,

²²⁷ Narrativa de Maria Francisca da Cruz. 70 anos. Agricultora, dona de casa. Entrevista realizada em jul. de 2007.

tradicionalmente apenas os homens tinham o poder e a aceitação para participar dos rituais. Riedl elucida que no Cariri a presença feminina nos grupos de penitentes já anunciava sua peculiaridade na região no século XX. Da mesma forma, a narrativa de Francisco Ventura, membro do grupo de Porteiras, revela esse entendimento: “E o ideal é de doze homens, pois mulher não podia participar porque era lei do grupo, mas hoje mudou, pois as mulheres também pode participar”.²²⁸ Portanto, a incorporação citada assume uma dinâmica reveladora da manifestação, ou melhor, de sua perspectiva para a permanência. Desse modo, repetição e (re)invenção são seus pilares, suportes de sustentação e permanência. Logo, a mudança também ancora a continuidade.

Segundo, acreditamos que, pelo fato de também pertencer ou pelo menos acompanhar os penitentes em algumas de suas trajetórias e por conseguinte já se sentir também parte do cortejo, Maria de Elói, diferente de outros, teria o direito de abrir sua casa para recepcioná-los. Essa compreensão envolve o sentido de familiaridade e proximidade social entre os praticantes. Isso nos desperta ainda para o entendimento das relações sociais que caracterizavam o mundo rural caririense no século XX. Percebemos nas narrativas uma tonalidade afetiva de proximidade entre os narradores sobre os momentos do passado que foram recordados. Desse modo, a amizade e familiaridade entre os penitentes e os demais moradores próximos esclarecem o que a princípio denotava ser uma agressão à tradição.

Essa postura, imersa em laços afetivos, fica evidente também na narrativa de Maria de Jesus. Ela apresenta a única ocasião em que chegou, quando jovem, a presenciar os penitentes entoando suas orações. Foi quando sua mãe realizara uma promessa durante um período de lastimável seca. O merecimento da graça, a chuva em abundância, levou-a a solicitar ao grupo de penitentes mais próximo, localizado no sítio Sabão, de quem era amiga

²²⁸ RIEDL, op. cit, p. 74. No tocante a narrativa oral citada ver em PREFEITURA MUNICIPAL DE PORTEIRAS, op. cit, p. 15. Mimeografado.

do decurião, a visitar sua residência. A ocasião foi narrada como um grande momento, registrado nas memórias:

Não, não, só uma vez que teve. Foi um ano atravessado, de um ano pro outro e seca num sabe. Foi um ano atravessado. Foi um tempo quente, as coisas tudo difícil, de noite o gado chorando, urrando com fome porque num tinha um pasto pra comer. Aí mãe.. deu um sintido. Ela teve um sintido na cabeça. Ela pensou isso, de chamar os penitentes. Foi um sintido que ela teve na cabeça de ela se apegar. Agora foi com um santo que ela se pegou. Eu num tô lembrada. Ela se pegou com um santo e esse santo protegeu ela. Ela foi bem atendida: pra se chover logo, logo, chovesse pra criar pasto pros bichos brutos que tava passando muita necessidade e estava sujeito os bichim tudo morrer. O pessoal ainda tinha jeito de caçar alimentação, e os bichim bruto, ia fazer o quê? Que num tinha alimentação pra eles. Aí de certo que choveu. No primeiro dia não choveu. No outro dia choveu muito, muito, muito. E ela num deu distância pra chamar os penitentes. (...) quando choveu muito, muito, muito de um dia pro outro. Aí ela foi. A tardizinha começou uma preparação de chuva, pouquinho num sabe. Aí as quatro hotas aí ela foi. Deu jantar a nós tudim, ainda hoje eu lembro. Quando acabou tirou em caminho do baixio. Sabão, a gente atravessava o baixio todinho. E ela seguiu essa viagem. Antes de chegar lá começou a chover. Uma chuva, chuva, chuva, chuva. Aí antes da enchente vir ela atravessou o riacho. Minha mãe era corajuda. Quando ela atravessou o riacho a pancada da água chegou e foi passando. Aí ela caminhou pra casa do finado Manoel Lúcio. Aí quando chegou lá. O finado Manoel Lúcio tratava todo mundo por cumpade e pro cumade. Aí: - que é isso cumade, que é isso cumade, o que tá acontecendo, que vem chegar aqui uma hora dessa? (...) Aí ela falou que tinha feito uma promessa, que tinha se apegado, ela disse até a santa, e as coisas mudou tanto. – então cumpade eu vim avisar ao senhor, ao senhor fazer uma visita lá em casa, dos penitentes, juntar a turminha dos penitentes, quem puder ir, faça uma visita lá em casa, que foi um pedido que fiz pro santo e fui atendida. – tá certo, quando for sexta-feira nós vamos. Quando foi na sexta-feira eles encostaro. Onze horas da noite. Muita gente. Ainda hoje eu lembro. Mãe fez uma panela de macaxeira cuzinhada, fez uma panela de milho cuzinhado, fez uma panela da pamonha cuzinhada. E ela fez aquilo tudo, e muita gente. Eles chegaram lá em casa de base de uma hora pras duas. E quando viero sair, quatro horas da madrugada. A gente veno mesmo o dia já tava perto de amanhecer. Aí saiu aquela turma de gente.²²⁹

A riqueza de detalhes presentes no ato narrativo demonstra a importância que o evento tomou nas memórias afetivas da narradora, em especial porque rememora momentos que vivenciou com sua mãe, já falecida. Essa afetividade que recobre a aproximação com os penitentes quando se dirigiam à Santa Cruz também está presente noutras narrativas dos devotos, especialmente quando associadas às trajetórias percorridas, isto é, aos caminhos traçados por eles. Portanto, a narratividade da presença dos penitentes na Cruz da Rufina está também no cerne das memórias de percursos.

²²⁹ Narrativa de Maria de Jesus dos Santos. 62 anos. Agricultora. Entrevista realizada em maio de 2005.

A estrada que os penitentes passava ficava perto lá de casa. Eles vinham do Sabão e passava no caminho que tinha: era um corredor. Tanto era o corredor que vinha do Sabão que nem era o caminho, corredor que tinha por trás da casa de Pedro Antônio, que é meu padrinho. E aquele caminho trevessava pra estrada. Era um corredor, era uma trivissia. Então, eles saiam lá do Sabão, das casas deles pelas aquelas estradas do Sabão. O Sabão é um sítio, um povoado. Eles saía cantando, tudo trajado com as roupas dos penitentes, e outros com os panos na cabeça. O decurião era o finado Mané Lúcio. Portanto que ele morreu há pouco tempo. Muitas e muitas vezes pai acompanhava. Aí seguia aquela viagem, tudo cantano. Agora que num dava pra gente ouvir a voz deles de lá não [da Cruz da Rufina], porque já era longe. A gente ouvia mais era quando eles passava cantano.²³⁰

Nesta narratividade percebemos a transcendência das memórias dos sons das vozes que ecoavam para a rememoração dos itinerários dos penitentes. Nesse caso, se o sentido auditivo não identificasse mais as orações cantaroladas, em decorrência da distância já percorrida, a rememoração da presença era estabelecida através da sintaxe espacial: os relatos dos percursos.

Consoante Certeau, estas narrativas, entendidas enquanto atos de enunciação, fazem emanar a transcendência dos sentidos: dos lugares de localizações a espaços culturalmente praticados, e, dessa forma, significativos para seus transeuntes. Desse modo, tais práticas são compreendidas como ações espacializantes, isto é, os narradores fornecem detalhes dos caminhos traçados, indicando trajetórias para reluzir um lugar. Nesse sentido, as narrativas dos percursos contribuem para organizar as caminhadas, pois “fazem a viagem antes, ou enquanto os pés a executam”.²³¹

Nas narrativas, vemos uma organização entrecruzada de percursos. Desse modo, suscita rememorações de veredas percorridas constantemente. De igual modo, indicam localidades conhecidas como pontos de referências da trajetória. Esta imaginável (re)elaboração da memória demonstra a idiosincrasia das palavras: sua maneira própria de ver e reproduzir as narrativas que indicam os passos dos penitentes. Portanto, o mesmo som que anunciava a passagem destes anunciava também os percursos percorridos. Logo, eles

²³⁰ Narrativa de Maria de Jesus dos Santos. 62 anos. Agricultora. Entrevista realizada em maio de 2005

²³¹ CERTEAU, 2007, p. 200.

foram estabelecidos entre os sons e as trajetórias. Nesse modo de compreensão, tais categorias estão imbricadas em relações de sentidos, pois um fazia reluzir o outro.

Nessa conjuntura, as trajetórias imagéticas possuem códigos e representações de comportamentos, como as travessias abordadas, as posturas e ações dos penitentes evidenciadas. Isso revela que os caminhos próximos e presentes no cotidiano dos narradores eram trilhados como espaços reproduzidos na memória, além de serem entendidos como elementos de identificação da vivência dos penitentes da região. Compreendemos, assim, uma imortalização de sua presença na Santa Cruz da Rufina, visto que mesmo se as vozes fossem silenciadas sua memória era evocada pelo simples olhar para o horizonte caminhado das estradas de suas moradas.

Esta sensibilidade para com os caminhos que circundavam as casas corresponde ainda à intimidade social estabelecida e a força das narrativas ditas. Nesse sentido, alguns pontos no espaço eram tidos como demarcações, elementos possuidores da áurea simbólica capaz de fazer emergir memórias e saudades. Representavam elos mnemônicos.

Assim sendo, salientamos que nas travessias dos penitentes, além das cruzes erguidas pelas estradas que eram seguidas serem recobertas por significados associativos à morte de quem ali foi inumado, eram também conectivos à morte da Rufina por ter sido esta extremamente sofrida e temida. Dentre as cruzes percorridas pelos penitentes em suas trajetórias, a Cruz da Rufina era certamente uma demarcação de suas memórias.

Nessa concepção, a narrativa de Francisco José possibilita evidenciarmos ainda mais essa relação de sentido. Seu pai era penitente. Quando criança, a curiosidade presente em seus olhares levaram-o a acompanhá-lo durante as procissões que seguia, percorrendo as cruzes por onde as veredas guiavam. Dentre outras, a Cruz da Rufina era um dos suportes materiais do grupo. Lá paravam e oravam. Entre os adultos que seguiam, a curiosidade e

inquietação do garoto Francisco era aguçada, o que revela, também, um ato de transgressão da tradição, visto que a participação de crianças nos rituais era vedada:

Essa Cruz da Rufina é muito antiga. Eu sou dessa região e aqui tinha uns tal de penitentes. Já ouvia falar em penitente? E nós fazia parte desse penitente. Eu era menino e meu pai era muito católico e ele tinha esse negócio de rezar penitente. E eu ia com ele. Eu curioso eu ia com ele saber o que era penitente. Aí eles ficava em toda cruz. Toda cruz, à noite. Eles saiam rezando naquelas cruzeiras. Aí tinha cruz por todo canto aqui. Aí nessa Cruz da Rufina a gente ia também.²³²

Entretanto, devemos lançar novos olhares para a perspectiva das demarcações espaciais evidenciadas nas cruzeiras narradas. Transcendendo essa perspectiva, a operação que compreendemos na narratividade demonstra as narrativas orais como operações de demarcação. Desse modo, a própria tessitura da narrativa indica uma demarcação.

Por tudo isso, essas teias mnemônicas denunciam que até eventos recobertos por uma áurea religiosa e discreta, permeada por simbolismos de autopreservação não sendo dessa forma manifestações presenciadas e vivenciadas abertamente, são reveladoras da experiência social estudada. Em outras palavras, as lembranças dos sons que ecoavam nas madrugadas e das memórias das relações familiares dos pais que acompanhavam os cortejos evidenciam o efeito da rememoração da triste morte, por evocarem os simbolismos da Santa Cruz da Rufina.

Vale ressaltar que, como as teias mnemônicas estão imersas em sensibilidades, fator que reforça seu potencial de atração de outras práticas sociais pelos simbolismos de que são recobertas, as ações dos penitentes não eram as únicas que denotavam o simbolismo de intimidade dos devotos com a morte, os rituais religiosos e o mundo dos mortos. Enfático ao objeto sagrado, o sepultamento de crianças em volta da Cruz é bastante elucidativo.

²³² Narrativa de Francisco José Fernandes. 63 anos. Comerciante. Intervenção na entrevista realizada em jul. de 2007, com Maria Ilma Fernandes de Lima.

3.4. Quando o “anjinho” rememorava a morte

No cenário social da tradição oral, o sepultamento de anjinhos foi uma das expressões mais reveladoras e narradas entre os devotos. Este fato possibilita tecermos reflexões sobre o universo fúnebre infantil e principalmente os significados e as práticas que recobriam a singularidade dos enterros destes em terras cearenses, em especial naquelas em volta da Santa Cruz da Rufina.

Nos escritos de Cascudo, percebemos que a cultura fúnebre do outrora, relacionada aos ritos e cortejos do sepulcro infantil, revela um modo todo especial de entendimento da morte da criança e de sua alma. Concomitante, do tempo de sua presença na terra e ascensão ao céu. O anjinho era aquele(a) que falecia após o sacramento do batismo. A morte posterior aliviava a passagem de sua alma pelo purgatório. Nesse rápido percurso, o anjo esvaziava-se dos elementos terrenos, como do leite materno ingerido, pois da terra nada deveria ser levado ao céu.

Havia também uma segunda categoria: a morte da criança sem o recebimento do batismo. Nesses casos, eram chamados na tradição popular pelo nome de pagãos. Não possuíam pecado, porém não eram detentores de virtudes. Na crença popular, não eram, a princípio, elevados ao céu. O limbo era o lugar de sua presença, marcado pela monotonia da igualdade do tempo, lugar sombrio e tranqüilo. Suas almas anunciavam o desejo do batismo aos vivos que de alguma forma poderiam contribuir para a entrada no paraíso, realizando-o no pós-morte, com o simbolismo da água santificada sendo depositada na cova em que fora sepultado. O anúncio era entoado através de um choro fino, insistente e meloso. O pagão, depois de batizado, cessava de chorar e voava para o céu.²³³ Esse entendimento fazia-se

²³³ CASCUDO, 2002, p. 30-31. Sobre a concepção da ascensão das crianças batizadas ver também em REIS, 1997, p. 112.

presente no século XX no sul do Ceará, principalmente no tocante à tradição oral, como notamos na narrativa de Dona Maria de Jesus:

Os pagãos chorava assim, porque quando aquela criança se batiza ela num é pagão. Já é um Cristão. Então, o pagão quando morre a criança quando morre sem batizar ele é pagão. Ele não é cristão. O povo que dizia num sabe. Isso aí é do pessoal mais velho. Aí aquele pagão por tempo ele chora, por tempo a criança chora porque não foi batizada. Mas num era de ser assombrado, de alguma visagem, não, era não.²³⁴

Na narrativa encontramos ainda mais uma convergência com a descrição de Cascudo. Ambos ressaltam que não existia “visagem” ou assombro com a morte ou o choro da criança que havia partido do mundo terreno. Concorria para isso, além da compreensão da aura de inocência que recobria a alma infantil, o lugar de sua devida sepultura. Comumente se operava em ambientes que denotavam alguma complacência com o universo da tradição cristã.

Dessa forma, por evidenciarem um dos mais fortes simbolismos do cristianismo, a cruz, as estradas interioranas que denotam suas formas, intituladas popularmente de encruzilhadas, eram tomadas como espaços propícios para os sepultamentos infantis. De igual modo, os currais, por rememorarem o gado que também esteve no presépio de Jesus Cristo, eram escolhidos para o sepulcro. Essa reminiscência da cultura cristã nos fez ponderar que, por não poderem ser inumados em território sagrado, buscava-se alguma referência material no mundo terreno que rememorasse o simbolismo cristão ou ainda sua proteção. “Antes dizia que pagão não podia ser enterrado no cemitério, que eu me lembro que mãe contava, aí tinha que enterrar numa cruz”, disse Dona Antônia Rosa. Ao ouvir as palavras da narradora, João Baião fez menção aos rituais e significados no cerne da Santa Cruz da Rufina:

Interrava os anjos que morriam aqui. Os pagão ia tudo pra lá. Era só os pagão. Porque aquele que não tem registro num pode ser interrado no cemitério. Ou na

²³⁴ Narrativa de Maria de Jesus dos Santos. 62 anos. Agricultora, dona de casa. Entrevista realizada em maio de 2005.

cruz ou no curral. De primeiro os meninos murriam direto. De primeiro morriam crianças demais. Na cruz interrava os pagão.²³⁵

Nesse contexto, a ausência do “registro” citado pelo narrador faz referência a falta do batismo. Na tradição popular, não ter registro representa não pertencer ao mundo cristão. Dessa forma, equipara-se a “seres brutos” não protegidos pelo sagrado. Assim, os sepultamentos deveriam buscar algum indício sobrenatural ou miraculoso. Vejamos o que nos diz Maria Anita ao rememorar seu contexto infanto-juvenil e as histórias narradas por sua mãe:

Mãe também pagava promessa lá e interrava criança que nascia até de nove mês, que nascia morto. Nesse tempo tinha que enterrar na Cruz, porque lá era milagrosa, lá era milagrosa. Nascia morto, nascia morto e ia interrar lá. Os que nascia morto. (...) Toda criança que nascia morto só ia interrado lá na Cruz da Rufina. Ia na caixinha de papelão, porque você sabe que mulher com três, quatro, com cinco, com seis, com sete, com oito, com nove, às vezes já com nove meses, adocece e já nascia morto. Aí esses que nascia morto não ia pro sagrado, ia se interrar lá [na Cruz da Rufina].²³⁶

Vemos, portanto, que no sul cearense havia critérios sócio-religiosos na cultura funerária que estabeleciam os limites entre o sagrado e profano, nesse caso no tocante aos rituais de sepultamento de crianças. Desse modo, apenas os pagãos eram sepultados na Cruz, mortos antes ou depois de nascer. Os demais, que acreditamos serem batizados, eram cortejados percorrendo as localidades rurais até o cemitério da cidade de Porteiras, entendido como sagrado: a cidade propícia para os mortos. A devota Maria de Jesus também elucida essa contextura quando recorda os vários momentos que seguiu os sepultamentos infantis:

Era assim: hoje não porque já tem muito doutor né, e as coisas é tudo bem mais organizadas que antigamente. Antigamente aquele filho, aquele nenhezinho daquela mulher morria e aí quando pensava, com dois ou três dias já morria outro. E era assim, de vez em quando morria. Às vezes era a falta de algum medicamento. Às vezes aquela criança já nascia doente. Às vezes nascia e já ia morreno. O povo até chamava de doença de menino novo. Sei que naquilo alí a murrição de criança era

²³⁵ Narrativa de João Gomes Sobrinho (João Baião). 65 anos. Agricultor. Entrevista realizada em set. de 2004.

²³⁶ Narrativa de Maria Anita de Lima Martins. 64 anos. Professora. Entrevista realizada em jul. de 2007.

muita. De vez em quando a gente saia pra cruz. A gente ia pra aqueles enterros. E muitos enterrava aqui em Porteiras. E a gente juntava aquela turma de mulher, e menino e de moça e muita gente e vinha até na Cruz da Rufina. Aqueles homem de a cavalo. E aquelas pessoas de a cavalo pra adonde nós esbarrar com aquele canto, daquele anjo, então a gente entregava pra eles vi pro cemitério, vir enterrar. E nós voltava pra traz. E muitas vezes nós vinha até no riacho, até no meio do baixio. Isso aí eu me lembro.²³⁷

Nesse sentido, as crianças que, atingidas pelas “doenças de menino novo”, como são citadas as causas de suas mortes, fator este que revela uma uniformização social, padeciam assumiam entendimentos de pequenos anjos pertencentes às famílias de origem. Assim, era comum, diante do grande número de falecimentos, a entonação de expressões que vinculavam o anjo a uma família, aos parentes e amigos próximos.

Na cultura funerária do Brasil do século XIX e meados do século XX, ter anjinhos na família representava um indício de que no mundo dos mortos existiam entidades que estabeleciam sua proteção, pois “desse lugar velaria pelos pais na vida e na morte”.²³⁸ Cosma Milagre aborda em sua narrativa memórias de momentos em que seguiu o cortejo de um anjinho pertencente à família de Maria de Elói:

Uma vez interraro um anjinho lá do Caracuí e nós fomos. As meninas tudo cantano. Na época eu era pequena. E eles levaro foi até aquele menino de, era neto de Helóia. O povo de Helóia. Aí levaro e enterraro lá [Cruz da Rufina]. Era cantano o bendito só pra criança. Porque na época eles achava que a Igreja não permitia. Tinha que ser...o que não eram batizados não enteravam no cemitério. Do Caracuí tem é muitos. Do Caracuí, Moreira, de todo canto. Mas eu mesma nunca tive.²³⁹

Esses dois aspectos, a identificação da família e a dissociação entre o lugar dos pagãos, a Cruz da Rufina, e o espaço para os batizados, o cemitério, são evidenciados também por Maria de Elói. No momento em que a narrativa era tecida, ela tomou para si a referência de dois anjinhos seus sepultados no espaço da cruz:

O povo interrava criança lá. Eu tenho uma filha e uma neta deixada lá. Murria assim do nascimento, era no nascimento, que só interrava assim no nascimento num

²³⁷ Narrativa de Maria de Jesus dos Santos. 62 anos. Agricultora. Entrevista realizada em maio de 2005.

²³⁸ REIS, 1997, p. 112-113.

²³⁹ Narrativa de Cosma Milagre de Araujo. 42 anos. Dona de casa. Entrevista realizada em out. de 2005.

sabe. Que nascia morto. Quando era assim de um ano pra cima, ia.. que nem a minha tinha um ano e quadro mês, foi pro cemitério, enterrada na catatumba do meu avô. Mas essa foi no nascimento enterrada lá [Cruz da Rufina].²⁴⁰

Mais uma vez em Cascudo encontramos esclarecimentos que nos possibilitam entender esses limites estabelecidos. Nas narrativas, e do mesmo modo nas reflexões do estudioso, encontramos um suporte explicativo: a interação ou não da criança com a materialidade do mundo terreno. Nesse sentido, havia diferenciações sobre o grau ou a sacralidade da alma da criança morta. Naquele contexto, os recém-nascidos que morriam voavam com seus encantos diretamente para a corte dos serafins, pois eram espíritos sem pecados, e ficavam como guardas em volta do trono de Deus. Diferentemente, aqueles que sobreviviam ao parto e eram alimentados, ou mesmo tivessem suas vidas prolongadas por alguns dias, absorviam do mundo os males que os cercavam.²⁴¹

Entretanto, embora tenhamos dados que denunciam a continuidade de práticas outrora evidenciadas por Cascudo, podemos inferir uma clara distinção com alguns dos seus registros. Se em tempos anteriores a categoria cultural do anjo era atribuída apenas às crianças que haviam recebido o sacramento do batismo, notamos que, com a experiência estudada, no passar do século XX, essa representação passou a incluir também os pagãos. Dessa forma, houve uma ampliação da categoria cultural do anjo.

Portanto, a criança não batizada passou a receber socialmente o entendimento do cerne angelical. Nesse processo o anjinho que também poderia ser pagão, passou a ser identificado não apenas a partir do batismo, mas pelo próprio fato de ser uma morte infantil. Assim sendo, já não percebemos uma divisão precisa entre eles. Em algumas narrativas são indissociáveis, como notamos nessa passagem tecida por Dona Maria de Jesus: “Tinha muito anjo pagão. Às vezes o anjo nascia morto. Às vezes a criança nascia antes do tempo, era pagão”. Dessa forma, ao longo da tradição, os termos se misturaram na memória social.

²⁴⁰ Narrativa de Maria Francisca da Cruz. 70 anos. Agricultora. Entrevista realizada em jul. de 2007.

²⁴¹ CASCUDO, 2002, p. 382.

A partir da narrativa de Maria de Jesus, citada anteriormente, outro aspecto desperta nossa atenção: o cortejo fúnebre dos anjinhos. Cascudo, ao rememorar a obra de Silvio Romero, apresenta a peculiaridade da morte de anjinhos no Ceará do século XIX. No cerne de sua ênfase está o fator comemorativo presente no cortejo fúnebre, consistindo em tiros de pistolas e roqueiras, a entonação de rezas em alto som e poesias musicadas no momento em que o anjinho era levado ao sepulcro. Eram circunstâncias em que nos terreiros se dançavam em sua homenagem. Bebidas e comidas faziam parte da cerimônia. De acordo com João José Reis, no interior do Ceará, esse costume também estava presente no cotidiano do século XX.²⁴²

Os versos entoados por cantadores e registrados pelo folclorista Juvenal Galeno, na passagem *O Anjinho*, em *Lendas e Canções Populares* evidenciam essa concepção:

- Nós que somos cantadores
Da função junto à viola,
Enquanto dançam, cantemos
Ao soar da castanhola:
Louvemos da casa o dono,
Cantemos nosso louvor,
A quem mandou um anjinho
Para os pés do redentor

- Para os pés do redentor,
Por seu pai e mãe pedir:
Como são êles ditosos,
E mais serão no porvir;
Porisso agora se inflama
Nesta função o meu estro;
Haja aluá e aguardente,
Aí senão, senão não presto!

- Aí senão, senão, não presto,
Não é zombaria, não,
A roqueira não estoura,
Sem carrêgo, e sem tição;
Por isso sou atendido,
Já sou outro a voz se afina;
Vivam os pais do belo anjinho,
Enfeitado de bonita.

- Enfeitado de bonita,
O anjo pro céu subiu,
Um adeus dizendo ao mundo,

²⁴² CASCUDO, 2002, p.153. REIS, 1997, p. 140.

Quando a morrer se sorriu!
 Por isso agora o louvamos
 Nesta tão bela função,
 Enquanto na igreja o sino,
 Toca o bom sacristão.

- Toca o bom sacristão,
 É o sinal da alegria,
 De Jesus foi par ao seio,
 O anjinho nesse dia
 Por isso o louvamos contente,
 Contigo meu companheiro
 Enquanto lá toca o sino,
 Dança o povo no terreiro.²⁴³

Do mesmo modo que são citadas na tradição oral poética, registrada em versos, os estudos relativos à morte e aos cortejos fúnebres de crianças no Brasil dos séculos XIX e XX demonstram que, como ressalta João José Reis, suas mortes representavam pesares amenos na consciência e nos braços dos vivos. Desse modo, seus funerais não eram permeados de lágrimas, pois como já revelava Cascudo não se deveria chorar pelas almas dos anjos. Assim, não havia forte sufrágio para as mortes dos inocentes, como também registrou Irineu Pinheiro sobre o Cariri cearense na primeira metade do século XX, onde os enterramentos ocorriam alegremente.²⁴⁴

A princípio, podemos imaginar que as crianças teriam uma posição de menor destaque na cultura fúnebre brasileira de outrora, ou que sobre as mesmas recaía uma expressão de desprezo, como identificavam os viajantes que percorriam o interior do Brasil do século XIX, aspecto ressaltado por Luiz Lima Vailati. Por contrário, o fator comemorativo de sua morte elucida a projeção no imaginário social e nas práticas fúnebres e religiosas de então. O que podemos inferir é que, diferente da morte de adultos, o padecimento de crianças denotava certa positividade. Além de ser enviado ao céu um membro inocente, que a partir de então passaria a proteger os familiares, a perda de um filho, embora remeta à despedida de um ente, poderia estabelecer o merecimento de que, sendo desejado e rogado pelos pais, um outro

²⁴³ GALENO, op. cit, p. 140-141. Ver também em CASCUDO, 2002, p. 153-154.

²⁴⁴ REIS, 1991, p. 139. CASCUDO, 2002, p. 30-31. PINHEIRO, 1950, p. 94-95.

poderia ser gerado em decorrência da providência do pequeno possuidor de um lugar privilegiado ao lado do todo poderoso. Isso possibilitava a manutenção da linhagem familiar.²⁴⁵

Soma-se a essa conjuntura outro fator: a auto-amenização dos sofreres terrenos. Desse modo, morrer quando criança não era tão penoso quando comparado à morte de outrem com muitos anos já vividos. Nessa postura, quem morre jovem sofre menos na Terra. Tem assim seus pesares amenizados. Semelhantemente, não tem gerado fortes apegos afetivos, pois não crescera em companhia, tampouco construiu laços afetivos através da vivência social, visto que sua rápida passagem não permitira. Desse modo, voava direto ao céu com prazer. Concomitantemente, vejamos a continuação dos versos poéticos narrativos de Juvenal Galeno:

- Dança o povo no terreiro,
Onde corre a viração,
Pois o riso e f'licidade
Tem aqui habitação:
Por isso agora louvamos,
Ao som da corda dourada,
Do anjo o pai venturoso,
Do anjo a mãe estimada.

- Do anjo a mãe estimada,
Ouça atenta o meu dizer:
Como a rola ví seu filho
Voar ao céu com prazer;
Por isso cantando eu louvo
O anjinho que fugiu
Dêste vale só de prantos,
Onde a dor talvez sentiu.

- Onde a dor talvez sentiu,
Senti-la não pode mais,
Na terra passou ligeiro,
Qual brisa dos laranjais:
Por isso louvando, eu digo
Da viola ao camarada:
- Brandemos três vezes – vivam
Os donos desta morada!

²⁴⁵ VAILATI, Luiz Lima. Os funerais de “anjinho” na literatura de viagem. In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 22, nº. 44, 2002, p. 372.

- Os donos desta morada,
 Pai e mãe do belo anjinho,
 Que por entre frescas flôres
 Voou como um passarinho;
 Por isso meu camarada
 Brandemos na ocasião:
 Salve o anjo, os donos vivam
 Desta casa e da função...²⁴⁶

Na ruralidade do Cariri, em especial nas áreas serranas da Chapada do Araripe, tradicionalmente o sepultamento de crianças ganhava grandiosidade enquanto um evento socializado por adultos, jovens e crianças, que morando em casas próximas ou, na maioria das vezes distanciadas, reuniam-se na ocasião para cumprir com os rituais tidos como obrigatórios para os vivos. Portanto, tinham um caráter público. Nelas, as mulheres possuíam destaque. Elas erguiam a caixinha com a criança morta na cabeça e suas vozes, que cantarolavam em alto som, anunciavam aos ouvintes, mesmo distantes, que um anjinho ia sendo levando. Aos homens cabia o papel de acompanhar o ritual. Se soubessem, também cantarolavam. Quando a casa dos pais fosse distante da “cidade” dos mortos, o cemitério, caberia a eles levar o anjinho:

E crianças murriam muito anjim também. Butava dentro de um caixãozim azul se fosse homem e rosa se fosse mulher. Aí butava na cabeça e descia [a Chapada do Araripe] e vinha interrar. Descia de lá e vinha interrar aqui com um caixãozim na cabeça. Um trazia um pedaço, outro trazia outro. Os homens descia. E cantoria. Assim a gente vinha até certos meio cantano. Aí de certos meio a gente voltava e os homens descia com o anjim e vinha interrar. Ali na Cancela [sítio], eu morrei alí na Cancela também, e ali na Cancela quando morria um anjim a gente vinha cantano até quando chegava aqui na rua [cidade]. Um bucado de moça, muié, menino. Muita gente enterrava os anjinhos.²⁴⁷

Comumente, o cortejo era preparado antes da saída da casa dos pais do jovem morto em direção ao local do sepultamento. No âmagô da residência era depositada a caixinha com o anjinho e em sua volta a família acompanhava seu corpo. No entanto, não notamos a tradicional sentinela, realizada noutros casos. Posteriormente, com a presença de visitantes,

²⁴⁶ GALENO, op. cit, p. 140-141.

²⁴⁷ Narrativa de Angelina Maria de Jesus. 78 anos. Agricultora. Entrevista realizada em jul. de 2007.

parentes e amigos, era anunciado o início do cortejo, com canções direcionadas ao corpo e a alma infantil. “Quando a gente chegava lá na casa dos pais das crianças, já tava tudo preparado pra gente sair com aquela criança. A gente saia cantano”, anunciou Maria de Jesus.

Um pouco desse cenário fúnebre também já era apresentado por Cascudo em suas reflexões sobre as tradições dos anjinhos no Ceará. De igual modo, a pesquisa de Riedl é bastante reveladora por apresentar, ainda na década de 1920 no cenário urbano do Cariri, o sepultamento de crianças em caixinhas de frutas sem tampa e ornamentadas com flores, no caso de famílias pobres, ou em pequenos caixões, quando possuíam recursos para providenciar. Nas imagens apresentadas, os anjinhos aparecem rodeados de crianças, comumente segurando flores, ramos verdes e outros símbolos do cristianismo. Isso denuncia a apreciação desse momento e seu caráter social, pois o esmero com o corpo infantil deveria refletir a última imagem social que era repassada para os vivos: um sentido sereno, sublime e angelical.²⁴⁸

Em todas as narrativas orais dos devotos, a morte da criança era anunciada como um evento festejado. Para isso concorriam as canções ainda presentes na tradição oral da região e o desencadeamento do cortejo que era do início ao fim cantarolado. Também a própria aura da morte infantil contribuía para esse entendimento, pois mais um anjinho subia ao céu. Quando narrava, Dona Maria de Jesus lembrou as canções que entoava juntamente com o grupo de pessoas que acompanhava os cortejos de anjinho em direção a Cruz da Rufina. No mesmo momento em que cantava, ela explicava o entendimento dos versos:

Ia cantando até na Cruz. Era assim:
 Uma mile virgem
 vai na tua guia
 Rainha dos anjos
 Santa Maria
 Rainha dos anjos
 Santa Maria

²⁴⁸ CASCUDO, 2002, p.155. RIEDL, op. cit, p. 60 e 141-148.

Mas sempre o canto era só assim. Vai até as dozes vezes que a pessoa diz. O canto era só assim mesmo. (...) Quer dizer que Santa Maria já fica no fim. Ainda louva com Santa Maria, o nome de Nossa Senhora. Hoje a gente sai com um canto desses e o povo ignora. Porque? Porque não é daquele tempo. Aquele tempo passou-se. Eu sei. Eu tenho isso gravado em minha cabeça.²⁴⁹

Ao narrar que tais rimas foram gravadas em sua memória e estabelecer a ausência da temporalidade vivida, que “passou-se”, a narradora elucida os versos como chaves na memória, elementos presentes nas teias mnemônicas. Dessa forma, rememorar as rimas musicadas projetava a evocação memorável dos cortejos fúnebres, e, por conseguinte, as narrativas que explicavam seus porquês: a presença dos mortos no mundo dos vivos e a devoção ao espaço milagroso da morte da Rufina. Também identificamos percursos traçados imageticamente: as canções anunciavam que as virgens seguiam o anjinho e elevavam à Santa Maria, rainha dos anjos por excelência do sagrado, suas preces e orações. Talvez estes versos esclareçam o fato de que grande parte das pessoas que seguiam os cortejos eram jovens e crianças, em especial do sexo feminino. A presença de moças, ou seja, virgens, era relevante perante os demais que seguiam, pois contribuía para recobrir a ocasião com os simbolismos de pureza e inocência que reluzia o pequeno corpo padecido.

Concomitantemente, Maria de Elói, ao recordar o momento do sepultamento do filho e do neto na Santa Cruz da Rufina, também entoou versos poéticos que vislumbram a relação dos vivos com os anjinhos que ascenderam ao céu:

Das crianças, dos anjinhos, tinha dos anjos. A gente butava a caixinha na cabeça e saía cantano:

Ô meu pai eu vou pro céu
Um anjinho vai me levando
De tu eu vou me esqueceno
E só de Deus vou me alembrando²⁵⁰

²⁴⁹ Narrativa de Maria de Jesus dos Santos. 62 anos. Agricultora. Entrevista realizada em maio de 2005.

²⁵⁰ Canção narrada por Maria Francisca da Cruz. 70 anos. Agricultora. Entrevista realizada em jul de 2007.

Neste poético enredo narrativo é notória a compreensão que se fazia no meio popular da partida do anjinho ao céu. O conformismo da mãe se processava na certeza de que Deus operou a subida do anjo ao paraíso, o que lhe garantia a irrefutável confiança no bem estar do pequeno e ainda a proteção que lhe recobria, pois ela, que tivera um anjo, tem também agora um destino traçado: quando sua morte chegar, já possuía um grande motivo para no reino do céu adentrar. Se no momento da despedida buscava se esquecer das coisas terrenas e da dor da perda, sua força era projetada para o amparo do pai celestial.

Portanto, compreendemos que no mundo rural, material e imagético que circundava a Santa Cruz da Rufina, os cortejos de anjinhos assumiam representatividade afetiva entre os narradores. Demonstravam sensibilidades estabelecidas no imaginário que recobria o mundo dos vivos e as relações entre os anjinhos e sua proteção no mundo celeste. Além disso, demonstram a nostalgia de um tempo que não já não existe, gravado apenas na memória.

Percebemos que diferente de outros casos nos quais a criança era sepultada em currais ou encruzilhadas, os filhos e netos dos moradores eram cortejados até o local da morte da Rufina e lá ficavam cercados de outros pequenos corpos já depositados. Nesse sentido, foi construído, ao longo do século XX, um espaço compositório de corpos de crianças sepultadas, um cemitério sem registro documental, dedicado exclusivamente, aos anjinhos. Estes recobriam a aura do lugar da triste morte, como rememora Cosma Milagre:

Era dentro do mato. A gente entrava assim era por uma trilha. E chegava até lá. Aí tinha um lugar assim que enterrava os anjinhos. Era cheio de cruzinha lá e do outro lado era a capelinha, assim com uns coizinha [ex-votos] e a Cruz. Uma cruz bem grande em frente. Era bem arrumada lá.²⁵¹

Tudo isso denuncia uma experiência social de inestimável valor, muito particular da memória social dos devotos da Cruz da Rufina: a construção de um cemitério específico de anjinhos no local onde outrora houve uma morte trágica. Sobre o mesmo era atribuído um

²⁵¹ Narrativa de Cosma Milagre de Araujo. 42 anos. Dona de casa. Entrevista realizada em out. de 2005.

conjunto de significados que reforçava a inexorável perspectiva estabelecida entre a Rufina, os anjos que cercavam seu corpo e o elo com o mundo celestial. Nessa textura, a comemoração do dia dos mortos assumia relações bastante reveladoras do emaranhado de sentidos embutidos na experiência narrada.

3.5. A tessitura do espaço no dia de finados

É sabido que, tradicionalmente, a comemoração aos mortos ocorre de forma oficial no dia 2 de novembro de todos os anos, o que reflete um sentido cíclico do retorno à sua lembrança, cuja rememoração é comemorada a partir de práticas diversas que denunciam as necessidades das atitudes dos vivos com as lembranças dos mortos e sua presença imagética no cotidiano, despertada com maior intensidade nesse momento.

Assim, compreender o alcance da tessitura social no entendimento dos vivos para com a memória dos seus mortos necessita lançarmos olhares alhures a vida terrena e transcender a compreensão da presença da lembrança afetiva e nostálgica sobre os mortos. Em outras palavras, o que estamos inferindo é a necessidade de aguçarmos nossas inquietações, não simplesmente para a maneira como os mortos são rememorados a partir das lembranças e saudades, mas, sim, alcançarmos o entendimento da intrínseca relação estabelecida no firmamento religioso entre o mundo terreno e celestial, isto é, o entendimento da reciprocidade correspondente entre os vivos e mortos: suas obrigações, benevolências e complacências entre os interstícios e intercursos dos dois mundos.

Conforme Cascudo, na tradição popular algumas almas moravam nos cemitérios. Entretanto, morar não representava residir. Morava-se no purgatório, quando pagavam penitência, e permeavam os túmulos no mundo dos vivos. Estas defendiam a serenidade e

tranquilidade do espaço, principalmente durante a noite, dispersando os elementos do “mal” ou intrusos que pudessem perturbar o sono dos mortos. Logo, nos cemitérios residiam os corpos e permeavam as almas. Portanto, entre os vivos recai o temor do sobrenatural, não dos corpos, mas das almas dos mortos.²⁵²

De igual modo, os versos poéticos de Juvenal Galeno denunciam ainda o temor dos vivos perante os elementos sobrenaturais que atormentavam seu mundo, nos túmulos, em especial durante a escuridão da noite, nos trajetos interioranos. Nesses momentos, os transeuntes esperavam o despertar do dia para atravessar, de forma segura os percursos marcados por túmulos dispersos:

Carga acima, ó, comboeiros,
Nada mais a recear,
Que o galo cantou três vezes,
E começa a miudar.

Que as visões da noite fogem,
Se o galo põe-se a cantar,
Fogem as almas miserandas,
Que no mundo vêm penar.²⁵³

Por outro lado, segundo a tradição oral no Cariri, não percebemos um grande temor das almas que adentravam o paraíso. Sobre elas recaía a benevolência e suntuosa serenidade celestial, pois conseguira ultrapassar os dilemas e tormentos pecaminosos, cuja recompensa lhe é defendida no pós-morte: sua alma alcançara a bem-aventurança. Esses fatores tocavam as sensibilidades dos vivos, revelando sentidos profundos do culto aos mortos.

Nos documentos etnográficos de folcloristas, como é o caso dos escritos por Cascudo, percebemos que as celebrações dos dias de finados envolviam uma aura bastante específica: era o momento de emergência das ações sensíveis que rogavam a alma do morto, desejando-lhe o descanso em paz e pedindo-lhe com veemência sua proteção. Nessas

²⁵² CASCUDO, 2002, p. 378.

²⁵³ GALENO, op. cit, p. 226-227.

circunstâncias, os cemitérios eram os locais sobre os quais as missivas orais eram entoadas para o além. O espaço mortuário era, e continua sendo, compreendido na contemporaneidade como a mansão dos mortos: sua morada final e o destino de todos os vivos. Portanto, nas espacialidades mortuárias, no dia de finados circulavam os sentidos entrecruzados da vida e da morte.²⁵⁴

Na experiência estudada, percebemos um emaranhado de práticas e significados tecidos sobre a Santa Cruz da Rufina. Nesta data, cabia aos vivos promover ações de referência ao cemitério de anjinhos, já aludido. Havia, por conseguinte, obrigações dos devotos para com o espaço, ou melhor, destinadas aos anjinhos sepultados e à alma miraculosa da Rufina. Logo, uma interlocução era estabelecida. “E todo dia de finados o povo ia acender vela lá”, disse Maria Anita. Neste recorte temporal, o cheiro e a iluminação das velas recobria as pequenas cruzes, o túmulo da Santa alma e os ares que sobre elas circulavam.

O simbolismo de acender velas no túmulo dos mortos e deixar flores em seu contorno, nesta data, segundo a tradição popular, revela a intenção de devoção e o firmamento de fidelidade com a alma de quem já partiu. Denuncia, portanto, uma obrigação dos vivos para com seus mortos, pois a morte não dissipa o vínculo do morto com seus familiares e oradores. Ele deve continuar presente no cotidiano e na memória social. E se quando vivo recebia os méritos nas datas de nascimento, depois de morto era e continua sendo especialmente no dia de finados que deve ser rememorado.

Esse era o momento também de cuidar com esmero do espaço e da materialidade que o circundava: prepará-lo para as visitas. Em outras palavras, limpar os matos que

²⁵⁴ CASCUDO, 2002, p. 378. No Cariri cearense, a pompa desta data, é apontada, entre muitos estudos, para o que tange as manifestações de caráter fúnebre devocional no triângulo Crajubar, composto pelos municípios de Barbalha, Crato e Juazeiro do Norte. Neste se destacam nos olhares dos pesquisadores às práticas dos penitentes, em Barbalha, e as diversas celebrações populares presentes nas romarias do Juazeiro do Pe. Cícero, quando a cidade, anualmente é tomada por romeiros. Ver em RIEDL, op. cit, p. 61. O que aludimos neste trabalho são as práticas percebidas na área rural de Porteirás, distante do centro regional citado, em especial no cemitério de anjinhos já aludido.

cercavam a espacialidades e os trajetos que lhe davam acesso. Semelhantemente, percebemos o esmero com os espaços dos mortos na cultura cemiterial em Porteiras: o ato de lavar o túmulo do morto um dia antes da comemoração, no cemitério da cidade, é tradição antiga. Nesse ritual, as famílias costumavam, durante o dia, subir o alto do Cemitério e adentrar a casa dos mortos. Logo, esse era o momento de fazer reformas nas sepulturas, pintá-las e perfumá-las, além de providenciar fotografias dos seus entes já partidos, quando estas já não encontravam-se em estados de nitidez, e depositar jarros de flores. Tudo isso revela todo o esmero com o qual o túmulo era recoberto, o que anunciava aos vivos, no momento das visitas, a presença emotiva e o cumprimento das obrigações dos familiares para com seus antepassados. Nessa composição social, a visita à cova denotava uma homenagem familiar.²⁵⁵

Compreendemos uma duplicidade do dia de finados nas comunidades próximas que envolvem a Santa Cruz. Tradicionalmente, até a mudança da Cruz ao final da tarde ou mesmo à noite, os passos dos sitiantes eram direcionados ao cemitério público da cidade de Porteiras. No entardecer, após cumprirem os rituais na Cruz da Rufina, os moradores dirigiam-se para a cidade, para reverenciar as catacumbas dos ancestrais no cemitério. Em contraposição, na escuridão da noite, sobre a Santa Cruz da Rufina, era dedicada a atuação dos penitentes, cujos rituais já foram aludidos anteriormente. Logo, era durante o claro do dia que os demais devotos dirigiam seus passos para o objeto de devoção.

O caminho dos religiosos era percorrido com entusiasmo nesse momento. Logo, o trajeto não era praticado individualmente. Comumente era processado em conjunto com outros devotos, que procuravam seus anjinhos sepultados, oravam em seu contorno e dirigiam preces e ofícios miraculosos perante a Cruz da Rufina. Isso revela o teor coletivo da rememoração, designando a força de atração das teias mnemônicas. Além disso, evidencia uma indistinção do culto aos mortos ali sepultados. Nesse sentido, orar pelos anjinhos era, de

²⁵⁵ Sobre o antigo hábito de limpeza dos túmulos no cemitério ver no Livro de Tombo da Paróquia de Porteiras, p. 15. Acervo PNSC. No tocante à homenagem familiar ver em CASCUDO, 2002, p. 28.

igual modo, reverenciar o funesto da Rufina. Foi processada assim, ao longo dos tempos, uma relação indissociável entre estes entes espirituais. Os devotos dirigiam-se para a Cruz para rezarem para todos.

Nós ia dia de finados acender vela lá. Rezar. Que lá nós tinha, eu mesmo tinha um filho, morreu pagão. Aí quando era dia de finados nós ia pra lá. Todo pessoal que tinha um enterrado, ia visitar ela. E também a gente ia fazer prece, rezar o terço pra dona da cruz que se chamava Rufina. O pessoal num vai acender vela no cemitério no dia de finados? Então a gente dividia em família. Eu mesma, eu digo: - ô vocês vão pro cemitério, que eu vou pra cruz da Rufina. Ou então, eu ia pra cruz da Rufina de manhã, e pro cemitério de noite. Que a gente frenquetava no dia de finados, os locais que a gente tem os mortos enterrados. Isso foi mamãe quem me ensinou. Muita gente, as mães, as tias das crianças, às vezes os pais, as avós.²⁵⁶

Nesta data, especialmente quem possuía anjinhos sepultados freqüentava a espacialidade, comumente mulheres e crianças. Os devotos procuravam, durante o dia, se agrupar para seguir o trajeto, comumente já percorrido pelos mais velhos. Desse modo, já se tinha, no entendimento popular, a certeza da visita: o momento era esperado. Era comum a prática do acompanhamento de quem já se dirigia. Isso denuncia que não lhe recaia limites de direito para adentrarem o ritual e a espacialidade, todos poderiam e deveriam cumprir com as ritualidades. Nesse contexto, os passos dos adultos e das crianças reiteravam a continuidade da tradição.

Em decorrência da dinâmica citada, o “Dia de finados era um festejo”, afirmou Maria Anita. Desse modo, os devotos caracterizaram o período como uma data comemorativa na comunidade. Era, portanto, um momento de celebração. Logo, era o dia, por excelência, de fazer emanar com maior intensidade suas relações de cumplicidade. De igual modo, entre outros devotos o domingo era considerado como o dia dos festejos que eram anunciados pelos fogos de artifício.

Nessa circunstância, destacamos a projeção que a Cruz da Rufina ostentava. Na comemoração aos finados, a personagem intercessora era entendida como um suporte das

²⁵⁶ Narrativa de Maria Anita de Lima Martins. 65 anos. Professora. Entrevista realizada em abr. de 2009.

rememorações e o foco das orações, não recaindo apenas aos familiares finados dos devotos, inumados no cemitério da cidade, o intento dos pensares religiosos. Nas comunidades próximas, o cerne das celebrações dos devotos era atribuído com intensidade ao referido objeto de devoção e às pequenas cruzes de anjinhos situadas nas proximidades. Tudo isso revelava um só objeto funesto. Logo, as diversas cruzes se entrelaçavam nas memórias e orações dos religiosos.

Nesse sentido, embora o espaço fosse caracterizado como um cemitério de crianças, esse termo fúnebre não foi expresso entre os narradores. Falava-se da Cruz da Rufina como o lugar dos anjinhos. Isso é bastante revelador para entendermos o entrecruzamento de sentidos nas narrativas dos devotos. A noção de cemitério era atribuída aos mortos sepultados na cidade, ou seja, adultos ou mesmo crianças batizadas, o que revelava a designação religiosa cristã. Por outro lado, o lugar dos anjinhos assume a conotação no monumento fúnebre da Rufina: o contorno da Santa Cruz.

Porém, não percebemos uma hierarquia de valores entre eles, que poderia colocar a casa dos mortos, na cidade, com designação superior ou merecedora de prerrogativas perante o espaço dos anjinhos, quando comparados. O que notamos foi a construção de um valor peculiar aos túmulos infantis na Cruz, como se primeiro fosse necessário cumprir com os rituais neste espaço e só depois, em outro momento, dirigir-se até cidade para visitar os ancestrais falecidos e ali inumados.

A princípio isso parece nos acenar uma contradição: primeiro os devotos visitavam os mais novos da linhagem familiar, anjinhos e posteriormente os mais velhos. Todavia, tal postura carece um olhar que transcenda essa lógica e denuncie uma outra possibilidade.

Percebemos que a visita aos anjinhos no dia de finados, além de fazer emanar sua presença entre os vivos e o despertar das emoções no diálogo com a intercessora, Rufina,

desencadeava lembranças dos tempos vividos, da infância dos devotos, quando seguiam os pais e os mais velhos nos passos rumo à Santa Cruz.

A partir daí, o que deduzimos é o apego provocado nas ações, nas rememorações aos finados dos devotos, com destaque para as lembranças dos pais. Dessa forma, não é apenas a presença física do monumento que fazia despertar a rememoração e as obrigações para com os mortos da família. De igual modo, a lembrança destes em vida era provocada, seguindo os trajetos e as rezas em conjunto, o que denota a continuidade da presença memorável do morto no mundo dos vivos, ou seja, sua identidade social (re)estabelecida no culto à Cruz e aos anjinhos.

Portanto, o que elucidamos era que a trajetória percorrida e as ações promovidas na Cruz tocavam as sensibilidades dos devotos e projetava-os para as lembranças dos familiares falecidos enquanto presença física, participando das festividades que recobriam este dia. O morto, assim, mais parecia um vivo, nas invocações das saudades. Sua rememoração muitas vezes era despertada cantarolando orações. Caia-lhe, portanto, uma memória saudosa, viva e ativa. Por sua vez, à noite, no cemitério da cidade, era o momento de orar para a lembrança dos vivos de outrora, agora como mortos sepultados. Portanto, entre saudades e obrigações os falecidos eram projetados para o mundo dos vivos e rememorados no despertar das saudades e sentimentalidades.

Essa contextura denota o entendimento da familiaridade dos vivos com os mortos. Além disso, no que tange às práticas emaranhadas em profundas significabilidades, reflete a intimidade fúnebre estabelecida entre os sitiantes, Rufina e os anjinhos sepultados em seu contorno. No entanto, tal cenário social foi fragmentado e dissipado a partir da mudança da Santa Cruz.

3.6. Com a mudança da cruz o silêncio ecoou e tudo mudou

Imbricado nas vozes dos narradores, o silêncio também fez-se presente na tradição oral da morte. Isso parece se contrapor às variadas vozes elucidadas anteriormente. A despeito 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 e já abordado sucintamente no início deste trabalho. 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 em suas 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.

Nessa contextura, o silêncio projeta-nos para a compreensão da noção de agressão ao sagrado, à alma da Rufina e de sua 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 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. Agora eu num sei se foi uma perna ou foi um braço. Foi uma coisa assim.

Tal percepção narrada nos fez lembrar que, na continuidade da tradição popular, o sagrado pode se manifestar no mundo dos vivos não apenas para proteger e amparar, mas também para assombrar, punir e castigar. 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 cruzeiras dos anjinhos inumados, designa o castigo divino e um ensinamento social.

Nesse contexto, os devotos narradores expressaram termos que revelam suas percepções da mudança. Além da perspectiva do erro já abordada, a ideia de “dismantelo”, inversão e diferença foram elucidadas. Na tradição oral do Cariri cearense, a noção de dismantelo designa a compreensão de desordem e frustração. “E agora dirmantelaro tudo, disse que butaro na estrada”, afirmou Mãe Velha. Semelhantemente, 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, como elucidada Sinharinha: “Tinha as cruzinhas dos anjos, lá bem feitinha. Coberta de teias. Era bonzim lá, mas tiraro e butaro lá pra estrada”. O ciclo da temporalidade sagrada fora rompido.

Conforme Antônio Baião, a capela da Rufina não foi reerguida devido a referida 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 lugar 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.²⁵⁷

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.

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, o que denunciou para os vivos seu padecimento. Com a retirada da Cruz da espacialidade, sua alma voltara a sofrer. 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 danações do “mal”, que atentam e cercam o mundo dos vivos. A profundidade da sensibilidade emanou na voz da devota Maria de Éloi:

²⁵⁷ Narrativa de Antônio José da Silva. 70 anos. Ex-agricultor. Entrevista realizada em maio de 2005.

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 não tá no canto dela. E lá tem os pagão e a gente ficou com desgosto, porque ficou lá sem a cruz.²⁵⁸

Conforme os devotos narradores, a cruz deve retornar para seu antigo lugar: o marco da morte da personagem, visto que, como é sabido, além de desempenhar uma evocação dos acontecimentos do passado, dele emanou uma experiência de devoção e comunicação entre os mundos terreno e celestial. Assim como vislumbrou Cascudo em seus registros sobre o culto às espacialidades de quem morrera tragicamente, em outrora o lugar revela uma “reminiscência do altar rústico”, marcando o espaço religioso onde houve uma aliança, um compromisso: o elo entre os dois mundos.²⁵⁹

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. 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 não tem mais aquele pé

²⁵⁸ Narrativa de Maria Francisca da Cruz, 67 anos. Agricultora. Entrevista realizada em set. de 2004.

²⁵⁹ CASCUDO, 2002, p. 56.

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.²⁶⁰

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. Queimaram até as telhas da casinha e tudo. Aí mudaram. (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.²⁶¹

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 seu objeto material. 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 botou 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, de acordo com Reis, no tocante aos ritos fúnebres de outrora, “à marcação do espaço, equivalia à marcação do tempo”.²⁶² 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.²⁶³

²⁶⁰ Narrativa de Maria de Jesus dos Santos. 62 anos. Agricultora, dona de casa. Entrevista realizada em maio de 2005. [grifo nosso].

²⁶¹ Narrativa de Expedita Milagre de Araujo. 59 anos. Funcionária pública. Entrevista realizada em out. de 2005.

²⁶² REIS, 1991, p.205.

²⁶³ Narrativa de Antônio José da Silva. 70 anos. Agricultor. Entrevista realizada em set. de 2004. [grifo nosso].

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 mundança 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 não vivido no presente, pois, em seu entendimento, a “leitura” rompe com o encanto das experiências miraculosas dos personagens marcados na memória social, herdados 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 emanava as sensibilidades religiosas da devoção, despertava também a evocação ao passado ancestral. “De primeiro”, como muitos narraram, a experiência era outra, marcada pelo fascínio das teias mnemônicas, portanto, da tradição herdada e praticada no cerne do cotidiano social. Essa contextura revelava “quando o povo acreditava bem”. Tudo isso nos leva a ponderar sobre um outro elemento intrínseco na tradição oral: o mecanismo do esquecimento.²⁶⁴

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 espontaneamente 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

²⁶⁴ ALBERTI, 2005, p. 20.

do esquecimento de uma tradição, entendida como parte vital da vida dos seus portadores, como vislumbamento 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, seu valor pragmático, sua praticidade na vida social. Como afirmou João Baião, em setembro de 2004, “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”.

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 às práticas sociais antes presentes. Em outras palavras, a ausência das manifestações do corpo e da voz em rituais coletivos, e também individuais, 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 novamente 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 pelas teias mnemônicas, 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.

Logo, as práticas sociais no antigo espaço da Cruz, ou seja, as teias mnemônicas, 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 do evento trágico da Rufina. 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.²⁶⁵

Um olhar detalhado para essa contextura pode fazer reluzir um fator de inestimável grandeza: a projeção da tradição oral não apenas para o pretérito, mas também para o futuro. 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, processado nas narrativas e nos rituais vivenciados. Dessa maneira, o desejo de continuidade da tradição era processado em cada rememoração e atuação do corpo nas ritualidades. Portanto, o passado e o devir eram enlaçados e se entrecruzavam no ato de narrar e ouvir contar.

²⁶⁵ HALBWACHS, op. cit, p. 157.

CONCLUSÃO

Considerando tudo o que foi mencionado, direcionamos nossas atenções para o cerne da reflexão, apresentada multifacetada nas palavras escritas: o elo estabelecido entre os dois mundos, terreno e celestial. Rufina entrecruzava-os nas memórias dos devotos. Logo, estes faziam emanar em suas narrativas o entrelaçamento da existência, como uma peleja em afirmar o indúbio: a intercessão de sua alma. Logo, no entremeio da presença terrena e dos pensares no céu, a morte da Rufina era rememorada, como o passado que teimava em eternizar-se na memória social.

Unido o corpo na terra e o desejo de entrada do espírito no mundo celestial, os narradores processaram múltiplos significados à morte transmitida na tradição oral, reveladores de suas visões de mundo. Compreendemos que, entre os devotos, narrar esta experiência era estabelecer seu envolvimento nas práticas que condiziam, culturalmente, com as atitudes sociais que recobriam os significados da morte. Na composição do mundo, seus sentidos correspondiam aos limites humanos perante o firmamento da fé e a crença na continuidade da existência em outro lugar.

Logo, a morte era dizível, (re)pensada, comemorada, portanto, integrada ao cotidiano dos devotos como uma experiência que não representava finitude. Correspondia a uma passagem na qual os vivos poderiam contribuir, entre os intercursos e entremeios percorridos pela alma, para sua bem-aventurança, através da tradição dos ritos fúnebres.

Por contrário, como vimos nas narrativas dos devotos, a experiência da morte da Rufina foi entendida como a vivência da forma mais temida: sofrida e traumática, que fizera sofrer o corpo e a alma, diferente dos casos de “boa morte” presentes na cultura fúnebre de outrora. Na tradição oral, ela padeceu de forma brutal, precoce, repentinamente sozinha e abandonada, sem sepultura certa, na ausência de orações e da compaixão dos vivos. Dessa

forma, ao invés de ser presenciada e compartilhada, o que seria semelhante a um acontecimento social, sua partida isolara o corpo em uma mata selvagem, sem receber os devidos ritos fúnebres de passagem, necessários para a travessia e incorporação da alma no mundo celestial. A morte, antes comemorada, tornara-se um tormento nos pensamentos.

Dessa forma, na construção memorável do “acidente grave” narrado, a morte trágica, o corpo assumiu destaque. Esmiuçado em partes, abandonado ao desgaste do solo ou dos animais, sobre ele foram construídas percepções que denotavam a morte enquanto punição, o assassinato como um castigo físico: um exemplo a não ser seguido. No entanto, nos mistérios da intercessão divina, ele fora anunciado, decomposto ou recomposto, seco ou intacto. De toda forma, revelou o sagrado. Logo, nas memórias populares, o sofrimento o elevava ao merecimento da miraculosidade: a morte aflita tornara-se um evento fundador.

Nesse sentido, o acontecimento (re)construído nas memórias tornou-se um marco temporal e espacial dos devotos. O espaço do seu martírio foi consagrado pela diversidade de práticas de devoção à sua memória, ritos fúnebres e penitenciais. Dessa forma, foi construído durante o decorrer do século XX um conjunto de significados relevantes, processados da piedade popular: um espaço espiritual de amparo e oração. Além disso, fazia reluzir a compreensão dos eventos do passado entre os variados modos e focos narrativos.

Por conseguinte, a construção social do tempo, demarcado a partir do evento narrado, fez emanar em categorias concernentes às gerações as imagens sociais do passado não vivido, porém concebido através do ouvir contar. Entre o “eu era menina” e o “outro tempo”, as narrativas se entrelaçavam na narração e composição da temporalidade sagrada, instaurada após a morte anunciada.

Na sociedade rural na qual a escrita não era o meio mais utilizado para transmissão dos saberes, a oralidade era tecida cotidianamente assumindo funções sociais complexas, afirmando conhecimentos populares e elaborando novas simbologias em um processo

dinâmico e flexível de vivência e construção de visão de mundo. Nessa dimensão, as narrativas são elucidativas da realidade interpretada pelos narradores, em seus processos vividos entre o real do cotidiano e o imaginado estabelecido coletivamente. Portanto, estes elaboraram enredos sobre espacialidades e temporalidades que para si são significativa, a partir do seu ponto de vista compartilhado entre diversos ouvintes.

Nesse entendimento, em meio às interpretações justapostas sobre a trajetória que levou à morte, notamos a construção de esquemas coerentes de sentidos. Entre os devotos mais idosos, prevaleceram as narrativas da jovem de esplêndida beleza, que, amando um senhor de prestígio social já comprometido, fora vítima da ira de sua esposa. Nesse caso, Rufina, entendida como libertina, aguerrida e apaixonada, que feriu a moralidade do casamento, ou seja, contrariou os padrões sociais de outrora atribuídos às mulheres, fora punida com o tombamento cruelíssimo. Na trama de amores e desejos, o cenário político da tradição oral emergiu, fazendo elucidar a problemática das vozes silenciadas, embora os devotos não deixassem, no íntimo dos lares, de mencionar os personagens envolvidos na trama cruel. Logo, ela assumia um modelo de vida e morte não exemplar.

Por outro lado, vemos que nas disputas pela afirmação da memória entre outros devotos, os novos enredos foram-lhes incorporados, denunciando (re)arranjos e disparidades da trajetória da morte. Entendido como trajetória de uma santa alma bendita, o enredo foi (re)elaborado na tradição para atender às prerrogativas hagiográficas: a imagem da mulher que através do seu sofrer fora escolhida por Deus para interceder pelos devotos. Em algumas narrativas, ela fora citada como uma retirante ou ainda como virgem, pura e inocente. Logo, nos limiares e desfechos das narratividades, os contos populares que circulavam na região foram inseridos na trama, imersos em finalidades sócio-religiosas. Dessa maneira, os usos da memória denotavam suas emergências. Todavia, não contraditoriamente, havia, nas

mensagens do passado, uma ordem maior intrínseca nas narrativas: a miraculosidade da alma da Rufina e de sua Santa Cruz.

Como fora citado, nas relações familiares dos narradores a continuidade da rememoração do evento fundador estava impregnada de funções sociais. Assim, falar da experiência era também atribuir-lhe lições de vida e de morte, estabelecer condutas, promulgar valores morais e religiosos. Portanto, possibilitava a fundação de um presente pleno de sentidos práticos no cotidiano, como é o caso dos padrões de comportamento feminino difundidos nas narrativas: o andar acompanhada, a submissão à hierarquia paterna e, principalmente, a preservação da virgindade. Além disso, reforçava a permanência de antigas relações entre vivos e mortos, elucidando que a morte um certo dia iria chegar e os devotos necessitavam se preparar para quando isso ocorresse.

Por conseguinte, as múltiplas lentes dos olhares, representadas nos modos de ver e compreender o mundo, denunciaram multiplicidades de sentidos, enredos e focos que fizeram alumiar as dificuldades de firmar a memória dos devotos. De forma multifacetada, as narrativas da triste morte denunciaram verdades plurais. A veracidade ancorava-se, portanto, em percepções memoráveis do passado. Ou seja, a “história” era legitimada a partir do lugar de quem contava. Nesse direcionamento, a veracidade da morte, nas (con)fusões das memórias e nos (des)encantos das vozes, era afirmada tomando como referência o valor atribuído aos mais velhos, guardiões da memória. Do mesmo modo, recobria o sentido denunciado nas experiências afirmadoras da fé: as palavras sagradas e práticas de devoção.

Compreendemos tais ações como teias mnemônicas. Estas suscitavam práticas e percepções memoráveis que afluíam as sensibilidades dos devotos. Eram mecanismos de lembranças. O despertar dos milagres distanciados ao longo dos tempos possibilitava a socialização de experiências individuais que logo ganhavam simbologias coletivas. A memória social dos milagres era assim articulada, tecida e (re)inventada. Como fios que

permeavam as gerações, as narrativas e experiências miraculosas denunciavam suas relações com o sagrado, a evocação do passado e a atração de novas práticas e simbologias.

De igual modo, a presença e a atuação de penitentes na Santa Cruz possibilitava, a partir das sensibilidades da escuta, a rememoração das experiências sociais da morte. As vozes que ecoavam despertavam a percepção dos sentidos. O valor inestimável do sentimento de familiaridade com os sons entoados pelos penitentes era um elemento relevante para tal rememoração. Através da escuta, o cortejo logo passava a ser imaginado. Os trajetos que circundavam as residências dos devotos eram, de igual modo, traçados pelos penitentes, que ecoando suas orações cantaroladas dirigiam-se para a Cruz da Rufina. Desse modo, os percursos também designavam a afirmação e transmissão da memória. As orações e narrativas tornavam-se ações espacializantes.

Da mesma forma, o sepultamento de anjinhos em volta da Cruz é bastante elucidativo. O anjinho, batizado ou não, fazia rememorar a morte. No emergir das narratividades, as canções entoadas e os cortejos para o enterramento designavam prendas nas memórias: apegos afetivos e devotivos. A santa alma bendita e o encanto dos anjos sepultados reiteravam o cenário social da devoção. Tudo isso era celebrado com maior clamor no dia de finados, quando o túmulo da mártir e as cruzeiras que o cercavam entrelaçavam-se nas orações dos devotos.

Entretanto, o silenciamento provocado pela ausência dos rituais após a transferência da Cruz denotou (re)significações provocadas pela perda do referencial espiritual dos devotos. Isso fez emanar a problemática do esquecimento: a mudança dos tempos, a transcendência do valor do oral para a palavra escrita, revelado pela descrença dos jovens. A continuidade com suporte da tradição fora afligida revelando que, por mais profundas que sejam as tradições orais, elas necessitam dos suportes fundamentais para sua manutenção e transmissão no

âmbito do cotidiano. Logo, o entrecruzamento do ato de lembrar e esquecer percorreu as veredas da tradição.

Portanto, o passado que teimava em não passar, (re)inventado nas vozes, (re)pensado no clarão das noites ou mesmo entoado no dia de finados, deixara nas lembranças o passadismo antes cultivado, no tocante às lembranças familiares, às práticas devotivas e sensibilidades do corpo e da voz. Ausente no vivido do presente e ecoado com o silêncio reinante, as narrativas orais da morte da Rufina eternizaram-se nas muitas vozes dos mais velhos, que, morrendo aos poucos, parecem carregar consigo as heranças do passado.

FONTES

Narrativas Orais:

Entrevistas com devotos:

- Maria Constância do Espírito Santo (Mãe Velha). Agricultora. Entrevista realizada em setembro de 2004, aos 104 anos.
- Maria Sabino de Araújo (Sinharinha). Agricultora. Entrevista realizada em outubro de 2005, aos 85 anos.
- Maria Anita de Lima Martins (Dona Anita). Professora e agricultora. Entrevista realizada em julho de 2007, aos 64 anos. Uma segunda entrevista foi realizada em abr. de 2009, aos 65 anos.
- Maria de Jesus dos Santos (Dona Maria). Agricultora. Entrevista realizada em maio de 2005, aos 62 anos.
- Antônio José da Silva (Antônio Baião). Agricultor. Entrevista realizada em maio de 2005, aos 70 anos.
- Expedita Milagre Araujo. Funcionária pública. Entrevista realizada em outubro de 2005, aos 59 anos.
- Cosma Milagre Araujo. Dona de casa. Entrevista realizada em outubro de 2005, aos 42 anos.
- João Gomes Sobrinho (João Baião). Agricultor. Entrevista realizada em setembro de 2004, aos 65 anos.
- Cícero Malaquias. Agricultor. Entrevista realizada em maio de 2005, aos 49 anos.
- Francisca Ferreira de Lima. Professora. Entrevista realizada em maio de 2005, aos 34 anos.
- Maria Francisca da Cruz (Maria de Éloi). Agricultora, dona de casa. Entrevista realizada em setembro de 2004, aos 67 anos. Uma segunda entrevista foi realizada em julho de 2007, aos 70 anos.
- Maria Agda da Conceição (Dona Dalva). Dona de casa. Entrevista realizada em julho de 2007, aos 79 anos.
- Maria Ilma Fernandes de Lima (Dona Ilma). Professora. Entrevista realizada em julho de 2007, aos 57 anos.

Outras entrevistas:

- Angelina Maria de Jesus (Dona Angelina). Agricultora, dona de casa. Entrevista realizada em julho de 2007, aos 78 anos. (Entrevista relacionada à cultura fúnebre).
- Sebastiana Moura Rosendo. Dona de casa. Entrevista realizada em fevereiro de 2007, aos 96 anos. (Entrevista relacionada às celebrações religiosas).
- Maria Lúcia Bernadino de Moura (Dona Lucinha). Comerciante. Entrevista realizada em março de 2009, aos 50 anos. (Entrevista relacionada à Capela de Nossa Senhora Aparecida, túmulo de Sebastiana M. Rosendo).

Fontes Escritas:

Jornais:

- Unitario (1905-1911). Disponível na Biblioteca Pública Meneses Pimentel em Fortaleza-CE, no setor de microfilmagem.
- A Liça (1903). Disponível na Biblioteca Pública Meneses Pimentel em Fortaleza-CE, no setor de microfilmagem. (Coluna: Páginas Fúnebres). Números pesquisados: n.1, (08 de jul.); n.3 (22 de jul.); n. 4 (29 de jul.); n. 5, (5 de ago.); n.9, (2 de set.).

Registros de Viajantes:

- *Missão das Bananneiras no ano de 1863*. Documento escrito pelos missionários seguidores do Pe. Ibiapina, durante sua passagem por Porteiras em 1864. Publicado In: HOONAERT, Eduardo. **Crônica das casas de caridade**: fundadas pelo Pe. Ibiapina. Fortaleza: Museu do Ceará; Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2006.
- *Carta de R. C.* In: MONTENEGRO, Abelardo F. **Fanáticos e Cangaceiros**. Fortaleza: Henriqueta Galeno, 1973, p.257-258.

Registros Paroquiais e Religiosos:

- Ata da Confraria de São Vicente de Paulo, sede sítio Saquinho, Porteiras (1912-1924). Acervo CMEP.
- Atestados de Participação Perpétua. Missão dos Capuchinhos em Porteiras. Acervo CMEP.
- Livro de Tombo da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Porteiras. Acervo PNSC.
- Notificações de Valor Histórico. Acervo PNSC. Porteiras – CE.

- Bíblia Sagrada. Tradução Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 1990 (Edição pastoral).

Registros Oficiais do Estado do Ceará:

- Livro de Matrícula dos Intendentes Municipais do Estado do Ceará - 1890/1892. Acervo APEC.
- Livro de Nomeação dos Intendentes Municipais – 1896. Acervo APEC.
- Livro Prefeitos do Interior – 1904. Acervo APEC.
- Ata de Instalação da Câmara Municipal de Porteiras – 1889. Acervo APEC.
- Livro Matrícula dos Prefeitos. S/D. Acervo APEC.

Registros de Folcloristas:

BARROSO, Gustavo. **Terra do sol**. 8ª ed. Fortaleza: ABC Editora, 2006. O contexto de produção e publicação da primeira edição deste livro data de 1912, publicizado por Benjamin de Aquila Editor, no Rio de Janeiro.

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

CASCUDO, Luis da Câmara. **Contos tradicionais do Brasil**. 13ª. ed. São Paulo: Global, 2004. A primeira edição desta obra foi publicada na Col. Joaquim Nabuco, pela Ediouro em 1946.

_____. **Literatura oral no Brasil**. 3ª. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1984. Este trabalho foi concluído em março de 1949, e obteve sua primeira edição publicada em 1952, pela Ed. José Olímpio.

_____. **Superstição no Brasil**. 5ª. ed. São Paulo: Global, 2002. A primeira edição data de 1958, editada pela Ed. Itatiaia, em São Paulo. O livro reuni três trabalhos já publicados, são eles: Religião do Povo (1974), Anúbis e Outros Ensaio (1951) e Superstição e Costumes (1958).

_____. **Geografia dos mitos brasileiros**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1983.

GALENO, Juvenal. **Lendas e canções populares**. Fortaleza: Casa de Juvenal Galeno, 1978. A primeira edição deste livro foi publicada em 1865 pela tipografia João Evangelista. A segunda edição foi realizada em Lisboa, Portugal, no ano de 1892, incluindo novas passagens nos registros de canções.

FIGUEIREDO FILHO, J. **O folclore no Cariri**. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1960.

Revistas do Instituto do Ceará:

JUCA, José. Crimes celebres no Ceará. In: **Revista do Instituto do Ceará**. Ano XXVIII, Tomo 28, 1914, p. 262-285. Acervo IHAC.

NOGUEIRA, João. Enterros no tempo antigo. In: **Revista do Instituto do Ceará**, ano XLVIII, Tomo 48, p. 75-81, 1934. Acervo IHAC.

Registros Poéticos e Memorialísticos:

MIRANDA, João. **A história mudou**. Porteiras: S/E, 2007.

_____. **Meu pé-de-serra**. Fortaleza: Simões, 1999.

_____. Poesia História da Pedra Branca. Apud JUCA, Gisafran Nazareno Mota; SANTOS, Cícero Joaquim dos; SOUSA, Samuel Pereira. **A natureza na narrativa poética de João Miranda**. Fortaleza: MAHIS/UECE, 2008. (Mimeografado).

Outras obras:

Cartilha *Ofício das benditas almas do purgatório*. Esse texto foi publicado em 1957 pela Confraria dos Capuchinhos em Juazeiro do Norte - CE. Apud RIEDL, Titus. **Últimas lembranças**: retratos da morte, no Cariri, região do Nordeste brasileiro. São Paulo: Annablume; Fortaleza: SECULT, 2002.

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

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

BIBLIOGRAFIA

ABREU, Regina. Entre a nação e a alma: quando os mortos são comemorados. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 14, p. 205-230, 1994.

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

_____. Histórias dentro da história. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org). **Fontes históricas**. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2006, p. 155-202.

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

_____. **Ouvir contar**: textos em história oral. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

ALBURQUERQUE JUNIOR. Durval Muniz de. **História**: a arte de inventar o passado. Ensaios de teoria da história. Bauru: EDUSC, 2007.

_____. **A invenção do Nordeste** e outras artes. Recife: Massagana; São Paulo: Cortez, 1999.

AMADO, Janaina; FERREIRA, Marieta de Moraes (Orgs). **Usos e abusos da história oral**. Tradução Luiz Alberto Monjardim et al. 8ª. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

ARAÚJO, F. Sadoc. **Padre Ibiapina**: peregrino da caridade. São Paulo: Paulinas, 1996.

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

_____. **O homem diante da morte. I**. Tradução Luiza Ribeiro. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

_____. **O homem diante da morte. II**. Tradução Luiza Ribeiro. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti. **Juazeiro do Padre Cícero**: a terra da mãe de Deus. 2ª. ed. Fortaleza: Editora IMEPH, 2008.

BATISTA, Henrique Sérgio de Araújo. **Assim na morte como na vida: arte e sociedade no cemitério São João Batista (1866-1915)**. Fortaleza: Museu do Ceará; Secretaria de Cultura e Desporto, 2002.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas**. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução Sergio Paulo Rouanet. 10ª. ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.

BLOC, Mach. **Apologia da história ou o ofício do historiador**. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução Fernando Tomáz. 4ª. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 13ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BURKE, Peter. **Variedades de história cultural**. Tradução Alda Porto. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. **O que é história cultural?** Tradução Sérgio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

_____. **História e teoria social**. Tradução Klauss B. Gerhardt e Roneide V. Major. São Paulo: UNESP, 2002.

_____. **A escola dos annales (1929-1989): a revolução francesa da historiografia**. Tradução Nilo Odalia. São Paulo: UNESP, 1997.

_____. **A escrita da história: novas perspectivas**. Tradução Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1992.

KHUORY, Yara. Muitas memórias, outras histórias: cultura e o sujeito na história. In: FENELON, Déa Ribeiro et al. **Muitas memórias, outras histórias**. São Paulo: Olho D'água, 2004, p. 116-138.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CERTEAU, Michel; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. **A invenção do cotidiano** 2. Morar, cozinhar. Tradução Ephraim F. Alves e Lúcia E. Orth. 7ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

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

_____. **A escrita da história**. Tradução Maria de Lourdes Menezes. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

_____. **A cultura no plural**. Tradução Enid Abreu Dobránszky. 2ª. ed. Campinas: Papirus, 1995.

_____. A operação histórica. In: LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre. **História**: novos problemas. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979, p. 17-48.

CHALHOUB, Sidney; PEREIRA, Leonardo Afonso de M. **A história contada**: capítulos de história social da literatura no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

CHAUVEAU, Agnès; TÉTART, Philippe. **Questões para a história do tempo presente**. Tradução Ilka Stern Cohen. Bauru: EDUSC, 1999.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: DIFEL, 1990.

CODEIRO, Domingos Sávio de Almeida. **Um beato líder**: narrativas memoráveis do caldeirão. Fortaleza: Imprensa Universitária; UFC, 2004.

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.

DAMATTA, Roberto. **A casa e a rua**: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **História oral**: memória, tempo, identidades. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

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

DOSSE, François. **História e ciências sociais**. Tradução Fernanda Abreu. Bauro: EDUSC, 2004.

_____. **A história**. Tradução Maria Elena O. Assumpção. Bauro: EDUSC, 2003.

_____. **A história à prova do tempo**: da história das migalhas ao resgate do sentido. Tradução Ivone C. Benedetti. São Paulo: UNESP, 2001.

ECO, Umberto. **Como se faz uma tese**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

E.E.F. ADALBERTO LEITE TAVARES. **Personalidades da história de Porteiras**. Porteiras: S/E, 2005.

ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**: arquétipos e repetições. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIAS, Norbert. **Sobre o tempo**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

FALCI, Miridan Knox. Mulheres no sertão nordestino. In: PRIORE, Mary Del (Org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2004, p. 241-277.

FENTRESS, James; WICKHAM, Chris. **Memória social**: novas perspectivas sobre o passado. Tradução Telma Costa. Lisboa: Teorema, 1992.

FERREIRA, Jerusa Pires. **Armadilhas da memória**: conto e poesia popular. Salvador: Fundação Casa Jorge Amado, 1991.

FREITAS, Sônia Maria de. **História oral**: possibilidades e procedimentos. São Paulo: USP, 2002.

GANDON, Tânia Risério d'Almeida. Entre memória e história: tempos múltiplos de um discurso a muitas vozes. In: **Projeto História**, São Paulo, n. 22, p. 139-155, 2001.

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

GOFF, Le Jacques. **História e memória**. Tradução Ivone Ferreira et al. 5ª. ed. Campinas: UNICAMP, 2003.

GWYN, Prins. História oral. In: BURKE, Peter. **A escrita da história: novas perspectivas**. Tradução Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1992, p. 163-198.

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

HOBBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Tradução Celina C. Cavalcante. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HOBBSBAWM, Eric. **Sobre história**. Tradução Cid Knipel Moreira. 2ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

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

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICAS (IBGE). **Enciclopédia dos municípios brasileiros**. São Paulo, 1954.

INSTITUTO DE PESQUISA E ESTRATÉGIA ECONÔMICA DO CEARÁ (IPECE). **Perfil básico municipal de Porteiras**. Fortaleza, 2008.

JUCÁ, Gisafran 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.

LIMA, Marinalva Vilar. Morte e cordel. In: LIMA, Marinalva Vilar; MARQUES, Roberto (Orgs). **Estudos regionais: limites e possibilidades**. Crato: NERE/CERES, 2004, p. 113-127.

MACEDO, Joaryvar. **Império do bacamarte: uma abordagem sobre o coronelismo no Cariri cearense**. Fortaleza: UFC, 1990.

MARANHÃO, José Luiz de Souza. **O que é morte**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

MARTINS, José de Souza. Anotações no meu caderno de campo sobre a cultura funerária no Brasil. In: CALLIA, Marcos H. P.; OLIVEIRA, Marcos Fleury (Orgs.). **Reflexões sobre a morte no Brasil**. São Paulo: Paulos, 2005, p.73-91.

_____. **A morte e os mortos na sociedade brasileira**. São Paulo: Editora HUCITEC, 1983.

_____. A morte e o morto: tempo e espaço nos ritos fúnebres da roça. In: _____. **A morte e os mortos na sociedade brasileira**. São Paulo: Editora HUCITEC, 1983, p. 258-269.

MASTROGREGORI, Massimo. Historiografia e tradição das lembranças. In: MALERBA, Jurandir (Org.). **A história escrita: teoria e história da historiografia**. São Paulo: Contexto, 2008.

MEIHY, José Carlos S. B.; HOLANDA, Fabíola. **História oral: como fazer, como pensar**. São Paulo: Contexto, 2007.

MEIHY, José Carlos Sebe. B. (Org.). **(Re)introduzindo história oral no Brasil**. São Paulo: Xamã, 1996.

MONTENEGRO, Abelardo F. **Fanáticos e cangaceiros**. Fortaleza: Henriqueta Galeno, 1973.

MONTENEGRO, Antônio Torres et al (Org.). **História: cultura e sentimento; outras histórias do Brasil**. Recife: UFPE; Cuiabá: UFMT, 2008.

_____. **História oral e memória: a cultura popular revisitada**. São Paulo: Contexto, 1994.

MORIN, Edgar. **O homem e a morte**. 2ª. ed. Portugal: Publicações Europa-América, LDA, 1976.

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.

OLIVEIRA JUNIOR, Gerson Augusto de. **O encanto das águas**: a relação dos tremembé com a natureza. Fortaleza: Museu do Ceará; Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2006.

ONG, Walter. **Oralidade e cultura escrita**. Tradução Enid Abreu Dobránszky. Campinas: PAPIRUS, 1998.

PAZ, Renata Marinho. **Para onde sopra o vento**: a Igreja católica e as romarias de Juazeiro. Fortaleza: UFC, 2005 (Tese de Doutorado em Sociologia).

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Sensibilidades da alma: escrita e leitura da alma. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy; LAGUE, Frédérique. **Sensibilidades na história**: memórias singulares e identidades sociais. Porto Alegre, UFRGS, 2007, p. 9-21.

_____. **História e história cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p.200-212, 1992.

_____. Memória, esquecimento, silêncio. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p.3-15, 1989.

PORDEUS, Ismael. **À margem de Dona Guidinha do poço**: história romaneada, história documentada. Fortaleza: Museu do Ceará; Secretaria de Cultura, 2004 (edição fac-similar 1963).

PORTELLI, Alessandro. “O momento da minha vida”: funções do tempo na história oral. In: FENELON, Déa Ribeiro et al. **Muitas memórias, outras histórias**. Tradução Helen Hughes e Yara Aun Khoury. São Paulo: Olho D’Água, 2004, p. 296-313.

_____. Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na história oral. In: **Projeto História**, São Paulo, n. 15, p. 13-49, 1997.

_____. A filosofia e os fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. In: **Tempo**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 59-72, 1996.

PREFEITURA MUNICIPAL DE PORTEIRAS. **Mapeamento das expressões culturais de porteiras**. Porteiras, 2006.

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.

_____. Narrativas em fogo cruzado: Padre Cícero, Lampião e a guerra de 14. In: **Trajetos**, Fortaleza, v. 2, n.3, p. 153-184, 2002.

_____. Juazeiro e caldeirão: espaços de sagrado e profano. In: Simone de Sousa (Org.). **Uma nova história do Ceará**. Fortaleza: Demócrito Rocha, 2002.

_____. **O verbo encantado**: a construção do Pe. Cícero no imaginário dos devotos. Ijuí: UNIJUÍ, 1998.

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.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**, tomo III. Tradução Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papyrus, 1997.

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

SANTOS, Cícero Joaquim dos. “É a festa melhor que há”: a coroação de Nossa Senhora da Conceição em Porteiras - Ceará. In: **Propostas Alternativas**, Fortaleza, n. 15, p.5-12, 2007.

_____. “Conhecer para transformar”: o grupo REMOP em Porteiras – CE (2004-2007). In: **Raízes**, Fortaleza, n. 59, p. 4-6, 2007.

_____. 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.

_____. A passagem de Lampião em Porteiras – CE. In: **Propostas Alternativas**, Fortaleza, n. 13, p. 23-28, 2005.

SANTOS, Cícero Joaquim dos; SANTOS, Diego César dos. A presença negra em Porteiras – CE. In: **Raízes**, Fortaleza, n. 53, p. 4-8, 2006.

SARLO, Beatriz. **Tempo passado**: cultura da memória e guinada subjetiva. Tradução Rosa Frede d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

THONSOM, Alistair. Aos cinqüenta anos: uma perspectiva internacional da História oral. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; FERNANDES, Tânia Maria; ALBERTI, Verena (Orgs.). **História oral**: desafios para o século XXI. Rio de Janeiro: FIOCRUZ; Casa de O. Cruz; CEPDOC; FGV, 2000, p. 47-65.

_____. Recompondo a memória: questões sobre a relação entre a história oral e as memórias. In: **Projeto História**, São Paulo, n.15, p. 51-84, 1997.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**: história oral. Tradução Lólio Lourenço de Oliveira. 3ª. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

VAILATI, Luiz Lima. Os funerais de “anjinho” na literatura de viagem. In: **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 22, nº. 44, p 365-362, 2002.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a história**, e Foucault revoluciona a história. 4ª. ed. Brasília: UnB, 1998.

ZUMTHOR, Paul. **Tradição e esquecimento**. Tradução Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Hucitec, 1997.

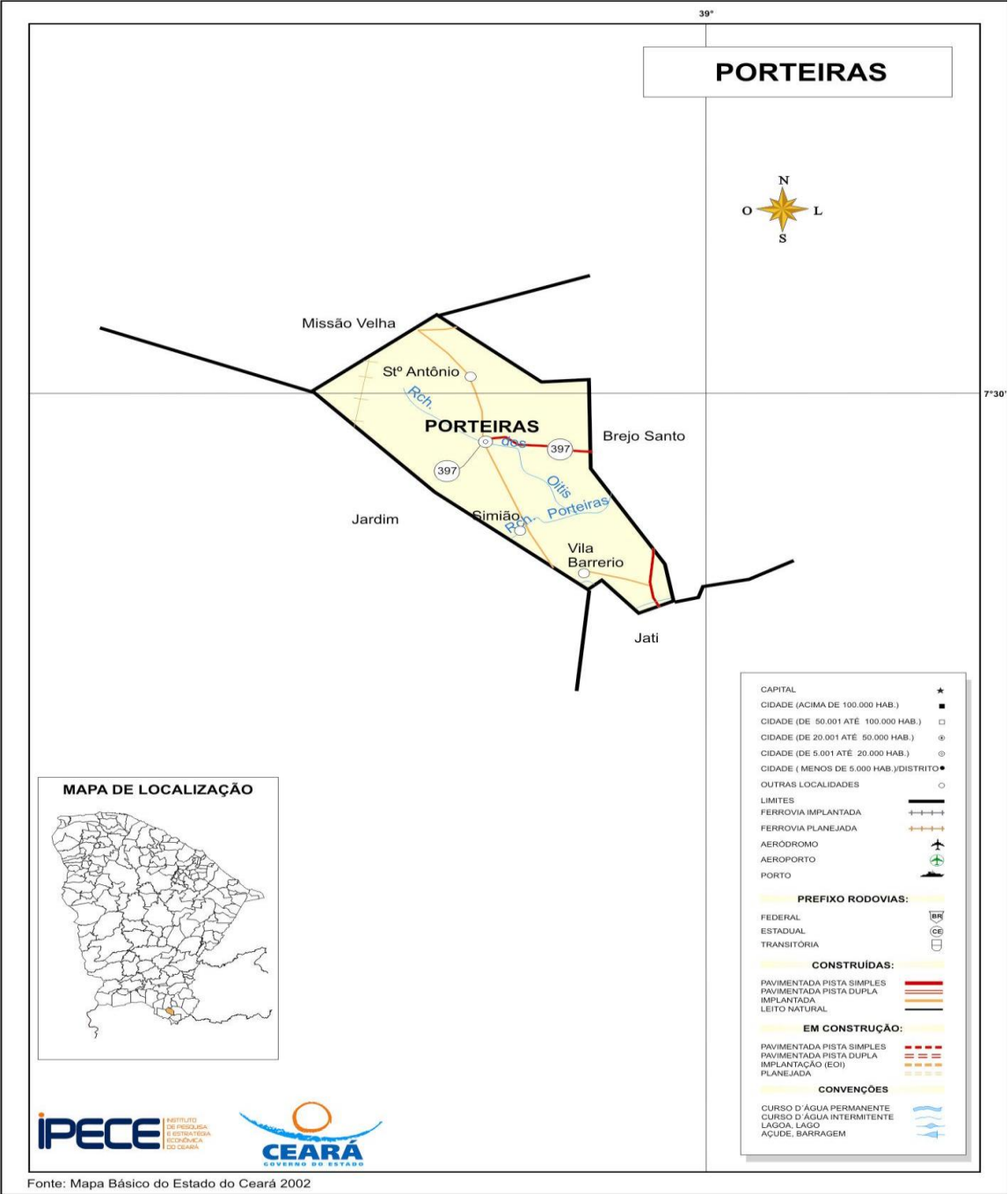
KUNZ, Martine. Ocara: um cemitério que não morre. In: **Trajetos**, Fortaleza, v. 4, n. 8, p.59-73, 2006.

ANEXO A



Cruz da Rufina, foto retirada após a transferência da Cruz do seu espaço original.
Ano: 2006. Acervo: Cícero Joaquim

ANEXO B



Localização Estadual de Porteiras

Mapa Municipal de Porteiras. Destacamos o Sítio Besouro local onde encontrava a Cruz da Rufina, antes da mudança para a localidade de Senharou.