

Santa Cruz da Rufina: Devoção e Tradição Oral da Fé

Santa Cruz de Rufina: La devoción y la tradición oral de la Fe.

Cícero Joaquim dos Santos¹

Resumo: Este artigo analisa a tradição oral dos milagres da Santa Cruz da Rufina, localizada na zona rural do município de Porteiras, no Cariri cearense. Segundo os fiéis mais idosos, esse objeto de devoção foi erguido em memória da jovem Rufina que, entre os fins do século XIX e o início do século XX, fora violentada e assassinada num matagal, vítima de uma trama amorosa. Como resultado do martírio sofrido e, levando em consideração a ausência dos ritos fúnebres outrora considerados necessários para a bem-aventurança da alma, a Santa Cruz da Rufina tornou-se um objeto sagrado para os moradores das áreas circunvizinhas. A partir da metodologia da história oral, o trabalho problematiza a transmissão oral das graças alcançadas pelos narradores, atribuídas à intercessão da alma da Rufina, da Cruz que a representa e do espaço sagrado onde fora erguida.

Palavras-chave: Religiosidade. Tradição Oral. Cruz da Rufina.

Resumen: En este trabajo se analiza la tradición oral de los milagros de la Santa Cruz de Rufina, ubicada en la localidad rural de Porteiras, en Cariri Ceará. De acuerdo con la mayor fidelidad, este objeto de devoción fue erigido en memoria de la joven Rufina que entre finales del siglo XIX y XX, fue violada y asesinada en un matorral, siendo víctima de un complot. Como resultado del martirio y el sufrimiento, teniendo en cuenta la falta de ritos funerarios que antes se consideraban necesarios para la felicidad del alma, la Santa Cruz Rufina se convirtió en un objeto sagrado para los habitantes de los alrededores. A partir de la metodología de la historia oral, el documento analiza la transmisión oral de las gracias recibidas por los narradores, atribuido a la intercesión del alma de Rufina, quien representa la cruz y el espacio sagrado donde se

* Professor do Departamento de História da Universidade Regional do Cariri (URCA). Doutorando em História pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Pesquisador do Laboratório de Imagem, História e Memória (LABIHM/URCA). E-mail: cjoaquims@yahoo.com.br. Este texto é uma adaptação de um fragmento da dissertação de mestrado intitulada *No entremeio dos mundos: Tessituras da morte da Rufina na tradição oral*, apresentada no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual do Ceará (UECE), em 2009.

habíaerigido.

Palabras clave: Religiosidad.TradiciónOral.Cruz deRufina.

Introdução

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 (CRUIKSHANK, 2006, p.159).

Tomando como referência a epígrafe acima, percebemos que as tradições orais estão imersas em atividades práticas que as mantêm, enquanto uma experiência ativa, praticada e usada socialmente. Dessa forma, pensar os objetos transmitidos oralmente ao longo das gerações representa perceber, além das referências mitológicas sobre um mito fundador, das funções sociais que são incorporadas às narrativas em cada momento de entonação, dos significados e das marcas sociais pertinentes à memória social, os mecanismos sociais que possibilitam sua rememoração.

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 (CERTEAU, 1995).

Nos escritos deste artigo refletiremos sobre a tradição oral dos milagres da Santa Cruz da Rufina, localizada na zona rural do município de Porteiras, no sul do Ceará.² Nesse direcionamento, problematizaremos as memórias orais dos fiéis e os rituais de devoção como mecanismos de lembranças. Assim, como aponta Cruikshank (2006), a tradição oral é entendida como uma experiência que reflete a

²A criação do distrito de Porteiras data de 9 de agosto de 1858, no termo da vila de Jardim. Sua emancipação política ocorreu em 1889, desmembrada do antigo município de Santo Antônio do Jardim, foi suprimida em outubro de 1920. Foi restaurada pela lei n. 2002 de 16 de outubro de 1922, sob a denominação de Conceição do Cariri, em homenagem a Nossa Senhora da Conceição. Foi supresso novamente por Decreto de 20 de maio de 1931 e restaurado em 22 de novembro de 1951, novamente passou a ser chamado de Porteiras e sua vila reconhecida como cidade, instalada em 25 de março de 1955. (PINHEIRO, 1963, p.145,165 e 237). Porteiras fica localizada acerca de 425 km de Fortaleza (em linha reta). Possui fronteiras com os municípios de Jardim, Missão Velha, Brejo Santo e Jati (IPECE, 2008, p.5-6).O Vale do Cariri cearense faz fronteiras com os Estado de Pernambuco, Paraíba e Piauí. Outrora, a região era conhecida como Cariris Novos, para diferenciá-la dos Cariris Velhos, do lado paraibano. Antes da sua ocupação, os índios Kariri (ou Kiriri) habitavam a região, fator este decisivo para sua identificação (PAZ, 2004; PINHEIRO, 1950).

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, ela é aqui trabalhada “como um sistema coerente e aberto para construir e transmitir conhecimentos”. (CRUIKSHANK, 2006, p. 155).

A fundação da sacralidade

A construção da devoção à Santa Cruz da Rufina está intimamente relacionada à formação religiosa do Cariri cearense, e conseqüentemente, às atitudes sociais perante a morte e os mortos, bem como à crença na existência da vida espiritual no outro mundo.

Consoante Ramos (1998), no século XVII jesuítas, carmelitas e franciscanos fizeram sucessivas peregrinações à região. Na primeira metade do século XVIII foram os capuchinhos portugueses e franceses e, no XIX, os italianos, além dos lazaristas franceses.

Vale frisar que, de acordo com Della Cava (1976), nesses processos, a população do Vale do Cariri tinha pouco contato com os agentes da Igreja oficial, limitando-o às datas comemorativas, como as festividades dos dias santos e os feriados importantes. Até os sacramentos do batismo e do matrimônio eram desconsiderados por grande parte dos pobres do lugar, em virtude das poucas idas dos sacerdotes àquelas áreas rurais ou, até mesmo, por conta dos valores cobrados pelos religiosos, não estando ao alcance da gente pobre. Logo, como afirma Paz (2004), as práticas religiosas se davam diretamente entre o fiel e seu objeto de devoção, sendo desnecessárias as intermediações dos padres com os santos.

Riedl (2002) destaca que, no Cariri cearense, as confrarias religiosas, irmandades de penitentes e ordens missionárias desempenharam um papel relevante na construção processual do imaginário sobre a morte.³ Segundo esse sociólogo, essa construção foi marcada 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.

³Sobre a contribuição das confrarias para a construção do imaginário da morte no Nordeste, ver em Cascudo (2002, p.384).

Dessa tessitura resultou a 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. Para Paz (2004) e Della Cava (1976), nessa formação religiosa impulsionada, principalmente pelos Capuchinhos, o mesmo Deus bom e piedoso era também vingativo. Nesse sentido, foi construído, processualmente, o temor à morte no Cariri, em 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. Portanto, no cerne dessa formação, obtinha destaque a preocupação com a salvação ou a perdição da alma.⁴

Nas memórias dos devotos entrevistados, o culto à Cruz da Rufina está associado ao caso da morte da Rufina. Ela foi representada como uma jovem muito bela, branca e de longos cabelos que, por possuir um relacionamento amoroso com um coronel de prestígio político e econômico na região, fora assassinada a mando da esposa traída (SANTOS, 2009). Tal evento teria ocorrido por volta dos fins do século XIX e início do século XX, em uma vereda que cortava uma mata, local onde seu corpo morto fora abandonado. Neste mesmo lugar, ao ser encontrado, ele teria sido enterrado. E, como manda a tradição cristã (CASCUDO, 2002), nele foi erguida uma cruz de madeira, em memória da vítima.

Para Luis da Câmara Cascudo (2002), outrora, as cruzes de madeira que marcaram sepulturas cristãs e que também identificavam os locais onde alguém faleceu violentamente, por assassinato ou acidente, eram marcadas pela piedade dos vivos, que rezavam pela alma de um alguém que morreu sem cumprir com as obrigações consideradas necessárias para a passagem do espírito para o Paraíso.

Nesses casos, quando os indivíduos eram 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 aquele momento. Como Reis (1991) afirmou, o falecimento sem um plano era uma grande desventura que atormentava a consciência dos vivos, pois a alma do moribundo corria o perigo da perdição. Nessas circunstâncias, a morte violenta e sem um plano marcava o que outrora Reis identificou como morte trágica (1991).

⁴É importante destacar que outros personagens tiveram destacada atuação na formação religiosa do Cariri, como foi o caso do Pe. José Antônio de Maria Ibiapina (1806-1883), conhecido como Pe. Ibiapina, no século XIX, e do Pe. Cícero Romão Batista (1884-1934), o "PadimCiço", na primeira metade do século XX, dentre outros, ver em Della Cava (1976).

Para Martins (1983), quando a morte tomava a vida em circunstâncias trágicas, ela não condizia com o chamado de Deus, o que representava, na cultura fúnebre da roça, um tormento para a alma do morto e para a consciência dos vivos. Em outras palavras, o vitimado saía do mundo dos vivos no tempo inadequado, motivado pela ação humana, fator este que atormentava ainda mais a alma do infeliz.⁵

A devota Maria Constância (1900-2007), conhecida pelo nome de Mãe Velha, afirmou, diante de um grupo de jovens e familiares seus, que, na ocasião, ouviam atentamente, que Rufina morreu quando em viagem passava pelas localidades rurais de Porteiras. Foi assassinada a tiros. Quando a encontraram, 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 meio do baixio da Sivirina, 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. E enterraro ela lá, lá mesmo no carrasco, ela ta enterrada é lá mesmo. Quando acharo ela já foi toda estragada, e enterraro lá mesmo. E fizeram a cruz lá, chama-se Cruz da Rufina.⁶

De igual modo, nas memórias da devota Maria Sabino de Araújo, conhecida por Sinharinha, foi o seu pai, João Sabino da Anunciação, quem encontrou os restos mortais da Rufina. Ele era caçador e quando estava percorrendo as veredas da mata teria percebido as marcas do crime:

Papai quando ia passando 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.⁷

⁵Para Martins (1983), o bom tempo da morte nos ritos fúnebres da roça correspondia ao falecimento na infância, o que correspondia às imagens dos anjinhos, e na velhice, quando os sujeitos aguardavam o bem morrer, ou seja, a autorização para partirem para o outro mundo.

⁶Narrativa de Maria Constância do Espírito Santo. 104 anos. Agricultora. Entrevista realizada em setembro de 2004, em sua residência, no sítio Besouro.

⁷ Narrativa de Maria Sabino de Araújo. 85 anos. Agricultora. Entrevista realizada em outubro de 2005, em sua residência, no sítio Lagoa Nova.

Em ambas as narrativas é visível a caracterização de um evento que, para os narradores, se diferencia dos demais crimes ocorridos no período que foi identificado como o momento da morte da Rufina (SANTOS, 2006). Não apenas por ser um assassinato, uma vez que, esse tipo de morte ocorria no Cariri no período mencionado, sendo inclusive notícia em jornais e assunto de escritores contemporâneos à época, como é o caso do folclorista Gustavo Barroso (1888-1959).⁸O que as entrevistadas destacam são as circunstâncias e o tipo de morte sofrida. Conforme Mãe Velha, Rufina teve uma morte rápida, a tiros. Consoante Sinharinha, teria sido esquartejada a 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. Logo, percebemos a categorização da Rufina enquanto uma mulher que foi vítima de grande sofrimento na hora da morte. Tal aspecto contribuiu para sua presença na tradição oral dos devotos da Santa Cruz, pois como outrora afirmava João José Reis (1991), tradicionalmente, as mortes tristes permanecem nas memórias.

No contorno da Cruz da Rufina 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. 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 (SANTOS, 2006). No local foi erguido um nicho de pedra, madeira e palha de árvores, identificado nas memórias como uma pequena capela 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.

Tudo isso nos leva a pensar que, de acordo com Halbwachs (1990, p.157. Grifo nosso),

⁸No tocante aos periódicos, citamos o jornal Unitario (1905-1911), disponível na Biblioteca Pública Meneses Pimentel, em Fortaleza-CE. Em 1912, Gustavo Barroso lançou a obra "Terra de Sol" que apresenta, em variadas passagens do texto, os casos de assassinatos por vingança no sertão. "Matar não é crime hediondo no sertão; crime lá é crime contra a honra e não o crime contra a vida" (BARROSO, 2006, p.98).

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.**

Nesse cenário de devoção religiosa, as narrativas sobre os milagres da Santa Cruz se multiplicaram nas vozes insistentes dos fiéis.

Ritos de devoção: fios da memória

Na experiência social estudada, agregada às narrativas da morte e do culto religioso à cruz, ao espaço sagrado e à alma da Rufina, os narradores abordaram diversas (re)elaborações memoráveis de situações extraordinárias. Assim, de forma semelhante à análise tecida por Régis Lopes (2007, p. 167), sobre o espaço sagrado do Juazeiro, “as experiências religiosas nasciam no cotidiano, davam-lhe sentido e ainda serviam como tentativa de consertá-lo”.

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 e afirmação da certeza dos poderes miraculosos da Cruz da Rufina. Nessa trajetória, a cruz que desencadeia milagres e os milagres que rememoram a morte eram evocados nas memórias. Em setembro de 2004, Maria Francisca, conhecida por Maria de Elói, nos narrou duas experiências miraculosas:

Quase ficou aleijado, 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 nem 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.⁹

Ao expressar a distância no tempo do evento ocorrido, a narradora nos faz ponderar sobre a força da tradição e sua retenção na memória. Pois a (re)construção, nos trabalhos da memória, das práticas e eventos de outrora, como as narrativas dos milagres, necessita da continuidade de ações que, de alguma forma, evocam esse passado, despertando-o e estimulando à (re)elaboração das memórias.

Em variadas narrativas percebemos que não existiu um milagre primordial que teria dado início à devoção à Cruz da Rufina. Comumente, ao recordar as graças recebidas, os narradores faziam menção às narrativas dos mais velhos e às “estórias” orais que circulavam na região. Ao ser indagada sobre o princípio dos milagres, Mãe Velha contou: “Eu num sei não. O povo fazia promessa e vai ser válida”.¹⁰ Assim sendo, um milagre narrado era somado a outro contado e, com isso, as graças se multiplicavam no mundo 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. Logo, 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 Maria 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.¹¹

⁹Narrativa de Maria Francisca da Cruz (Maria de Elói). 67 anos. Agricultora. Entrevista realizada em setembro de 2004, realizada no sítio Caracuí. Grifo nosso.

¹⁰Narrativa de Maria Constância do Espírito Santo. 104 anos. Agricultora. Entrevista realizada em setembro de 2004, em sua residência, no sítio Besouro.

¹¹Narrativa de Maria Anita de Lima Martins. 64 anos. Professora. Entrevista realizada em julho de 2007, em sua residência, no sítio Moreira.

Na narrativa, a expressão “continuemos com a rotina de pagar promessa lá” demonstra claramente a concepção do tempo vivido, a partir das experiências religiosas dos antepassados, o que nos faz lembrar da divisão social do tempo, a partir das subjetividades dos narradores, como aponta Ecléa Bosi (2004). Nessa conjuntura, comumente as narrativas dos devotos indicavam o momento da infância como o despertar para a devoção à Santa Cruz da Rufina, consequência da construção processual da memória narrada e vivenciada nos rituais.

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

No tempo deu mais pequena, eu lembro disso aí. E fizeram essa capela. E aí o povo fazia promessa. Deixava tanta coisa lá. Nós pequena, 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.¹²

Essa evidência deixa claro um dos aspectos indissociáveis da tradição oral: sua repetição (ALBERTI, 2005), não apenas narrada, mas, também, praticada enquanto uma ação do corpo em rituais (CRUIKSHANK, 2006). Desse modo, não era simplesmente uma voz que ecoava. Igualmente, representa movimento e encenação

¹² Narrativa de Maria de Jesus dos Santos (Dona Maria). 62 anos. Dona de casa. Entrevista realizada em maio de 2005, em sua residência, na cidade de Porteirias. Grifo nosso.

corporal. Como salienta James Fentresse Wickham (1992, p.60), ao abordar as considerações de Paul Connerton, “a maior parte da nossa memória do movimento gestual e corporal é articulada de modo não verbal”.

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 notória confiança de que a Santa Cruz era responsável por seus alívios, perante as dificuldades cotidianas.

Vale ressaltar que o fator repetitivo aqui anuncia o ato do pagamento de promessas como retribuição pela graça alcançada. Segundo o historiador Régis Lopes Ramos (1998), 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, representando uma relação de troca, do tipo “toma-lá-dá-cá”, muito comum nas “religiosidades populares” do Brasil colônia, como já indicava a historiadora Laura de Souza e Souza (2009). Isso demonstra uma relação íntima entre o fiel e seu santo, o que, para Renata Paz (2004), foi uma das características da “religiosidade popular” do Cariri de outrora.

No mundo encantado dos devotos, a repetição dos milagres era visível na ação do corpo nos rituais e na narração da voz. Por outro lado, cada milagre era uma nova experiência religiosa que reafirmava a fé irrefutável na Santa Cruz 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. 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”.¹³

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.

Soma-se a textura devotiva, enquanto teia que urdia a memória, 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, essa narradora não deixou de assim fazer. Em sua narrativa, os milagres alcançados também envolvem seus filhos:

Eu penso que na dormida, eu penso que um besouro da luz, parece, sem dúvida, que caiu na cama que ferrou ela [sua filha] mesmo em cima do olho. O olho dela inchou. 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. Com vinte e quatro horas que eu tinha me pegado com a Cruz da Rufina, eu já presentia ela melhor. (...) a fé que a gente tinha na Cruz da Rufina. Foi de um jeito que ela mesma teve fê, ela teve aquela grande fé. (...) Era pra soltar uma dúzia de fogos e eu andar, eu rezar um terço arrudiando. Quando eu terminasse de rezar aquele terço, ajoelhado de frente pra cruz. E aí eu fiz.¹⁴

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

¹³ Narrativa de Maria Anita de Lima Martins. 64 anos. Professora. Entrevista realizada em julho de 2007, em sua residência, no sítio Moreira.

¹⁴ Narrativa de Maria de Jesus dos Santos. 62 anos. Dona de casa. Entrevista realizada em maio de 2005, realizada em sua residência, na cidade de Porteirias.

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 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 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.¹⁵

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.¹⁶

Esses exemplos demonstram claramente o processo de inclusão e reconstrução de memórias de milagres na comunidade dos devotos. Dessa forma, as narrativas sobre os milagres operam uma (re)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.

¹⁵ Narrativa de João Gomes Sobrinho (João Baião). 65 anos. Agricultor. Entrevista realizada em setembro de 2004.

¹⁶ Narrativa de Maria Francisca da Cruz (Maria de Elói). 67 anos. Agricultora, dona de casa. Entrevista realizada em setembro de 2004.

Portanto, percebemos que as imagens reconstruídas na memória social são compositórias (FENTRESS; WICKHAM, 1992), 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 do culto à Cruz da Rufina, as narrativas dos milagres exercem uma atração e incorporação de práticas e simbologias que se misturam na memória, possuindo enredos coerentes com o mundo cultural dos narradores.

Assim sendo, na composição da memória social articulada na tradição oral 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.¹⁷

De igual modo, entre os familiares de Sinharinha as histórias de milagres permeiam as orações, como reforça sua filha Expedida 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, dormindo mesmo. Foi num sonho. 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.¹⁸

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

¹⁷ Narrativa de Maria Agda da Conceição. 79 anos. Dona de casa. Entrevista realizada em julho de 2007.

¹⁸ Narrativa de Expedida Milagre de Araujo. 59 anos. Funcionária pública. Entrevista realizada em outubro de 2005, na residência de Sinharinha, no sítio Lagoa Nova.

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”.¹⁹

Como podemos perceber entre as variadas narrativas, a 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 evidencia o fator de permanência da tradição oral: sua projeção para a continuidade (ALBERTI, 2005; CRUIKSHANK, 2006).

Assim, identificamos outro mecanismo da tradição oral estudada: 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, compartilhar as dores do cotidiano, orar pelo próximo e pagar promessas em seu nome ou a favor de outrem era comum entre os narradores.

Isso evidencia 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 da devota Maria Anita:

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. (...) Mandei fazer uma perna de

¹⁹Narrativa de Maria Sabino de Araujo. 85 anos. Agricultora. Entrevista realizada em outubro de 2005, em sua residência, no sítio Lagoa Nova.

vela. Uma colega minha que fez. Fez a perna e veio deixar e foi comigo pagar a promessa.²⁰

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.

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.²¹

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 Porteirias, o levaria juntamente com os moradores da comunidade em procissão à Cruz da Rufina. Ele, ao livrar-se 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 baruada 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 fogos, cantar. (...) Dele será 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.²²

²⁰Narrativa de Maria Anita de Lima Martins. 64 anos. Professora. Entrevista realizada em julho de 2007, em sua residência, no sítio Moreira.

²¹Narrativa de Maria Anita de Lima Martins. 64 anos. Professora. Entrevista realizada em julho de 2007, em sua residência, no sítio Moreira.

²²Narrativa de Maria Anita de Lima Martins. 64 anos. Professora. Entrevista realizada em jul. de 2007.

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, elucidar 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, como Barroso (1989) elucida, essa prática parece lembrar que os mortos do sertão carecem de sede.²³

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, a alma da Rufina e sua Santa Cruz.

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 que contribuía à formação religiosa das crianças das localidades próximas. No dizer de Certeau,

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 (CERTEAU, et. al. 2008, p.336).

Nesse sentido, 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

²³ 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.

promessa que o povo tão pagando. E todo mundo tinha fé na Cruz da Rufina.²⁴

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 diversos ex-votos, como imagens de santos, laços de flores coloridas ou mesmo de folhas de árvores verdes e sementes alimentícias.

Consoante Cascudo (2002), 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” (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 demonstrava também o desejo e os pedidos de um bom ano de atividades agrícolas, o que representava um bom período de chuvas: o inverno desejado.

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. 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. E o inverno foi bom. No ano passado o inverno foi bom.²⁵

Pelo que foi apresentado, entendemos que essa prática elucida também a construção de um autorretrato dos devotos, no que diz respeito aos cuidados para com a Cruz. Esse caso faz alusão a sua importância e ao seu reflexo no cotidiano dos

²⁴ Narrativa de Maria de Jesus dos Santos. 62 anos. Dona de casa. Entrevista realizada em maio de 2005.

²⁵ Narrativa de Maria de Jesus dos Santos. 62 anos. Dona de casa. Entrevista realizada em maio de 2005.

devotos, visto que olhar com esmero para o objeto sagrado era também cuidar de si mesmo, o que demonstrava, também, o temor destes para com o tipo de morte indesejada. Desse modo, oferecia-se à alma do morto sofrido a compaixão dos vivos, para como ele, não ser sucumbido.

Além de tudo isso, o esmero com a Cruz e com os demais objetos que rememoravam a Rufina, transparecia, ainda, outro elemento essencial no universo devocional: 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 outro exerce uma força imagética de afastamento do Diabo e de toda forma de periculosidade que os devotos poderiam sofrer. “O Santo cruceiro e as cruzeiras 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” (CASCUDO, 2002, p.377). Vejamos a narrativa de Cícero Malaquias que, por residir nas proximidades da Cruz da Rufina, 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. Maledição 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.²⁶

Em suma, o ato de pagar promessas, enfeitar e orar na Santa Cruz faz alusão ao mundo imagético dos devotos. Desse modo, essas relações com o sagrado abarcavam o vivido e aquilo que era imaginado e encantado.

Considerações finais

Pelo o que foi exposto percebemos que, como fios que permeiam as memórias, as narrativas dos milagres da Santa Cruz da Rufina atuavam como

²⁶Narrativa de Cícero Malaquias. 49 anos. Agricultor. Entrevista realizada em maio de 2005, em sua residência, no sítio Sanharol.

mecanismos de lembranças. Ou seja, eram prendas nas quais os sentidos do passado da morte da Rufina e do cotidiano religioso dos antepassados dos devotos se faziam ecoar. Representando eventos sociais coletivos e festivos, estas práticas de devoção contribuíam para a continuidade da tradição oral da triste morte, da fé nas graças alcançadas, das obrigações dos vivos para com a morte e os mortos, bem como para a crença da existência da vida espiritual em outro lugar, uma vez que as vozes coletivas e as encenações dos corpos nos rituais anunciavam que o encanto do sagrado aliviava as dores da vida terrena e salvava a alma dos perigos da perdição (SANTOS, 2006).

Devemos ainda elucidar o elo estabelecido entre o cotidiano dos devotos e a materialidade do espaço: o sentido de permanência e continuidade da experiência religiosa. Ao adentrar o espaço de devoção, como denota Halbwachs (1990), o religioso encontra um estado de espírito do qual seus antecessores já compartilhavam. Desse modo, reconstrói também, além de uma comunidade visível, pensamentos e lembranças comuns. Assim, os religiosos sentem a necessidade de se apoiar sobre uma materialidade, um objeto e/ou espaço como forma de manutenção das tradições, mesmo que as práticas e saberes se renovem sobre ele. Portanto, é na matéria e sobre um espaço religioso que os devotos asseguram seu equilíbrio e reconstróem seus pensares.

A devoção e a tradição oral dos milagres da fé eram apreendidas por meio dos olhares sensíveis dos filhos no acompanhamento dos seus pais nos rituais, dos ouvidos que captavam 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 eram transmitidas às diferentes gerações da comunidade dos devotos.

Por tudo isso, as práticas interpretativas, vividas e transmitidas pelos devotos se misturaram na composição da memória social dos milagres da Santa Cruz da Rufina. Portanto, tais narrativas são elucidativas à tessitura da vida social dos narradores e seu mundo encantado, o que evidencia suas relações com os mistérios do sagrado e da morte, bem como suas formas de lidar com as dificuldades enfrentadas no cotidiano dos seus dias.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTI, Verena. Tradição oral e história oral: proximidades e fronteiras. **História Oral**, v. 8, p. 11-28, 2005.

BARROSO, Gustavo. **Terra de sol**. 8 ed. Fortaleza: ABC Editora, 2006.

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

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

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

CERTEAU, Michel de. **A cultura no plural**. 2ª. ed. Campinas, SP: Papius, 1995.

_____; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. **A invenção do cotidiano. 2. Morar, cozinhar**. 7ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

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

DELLA CAVA, Ralph. **Milagre em Joazeiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FENTRESS, James; WICKHAM, Chris. **Memória social: novas perspectivas sobre o passado**. Lisboa: Teorema, 1992.

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

INSTITUTO DE PESQUISA E ESTRATÉGIA ECONÔMICA DO CEARÁ (IPECE). **Perfil básico municipal de Porteiras**. Fortaleza, 2008.

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. 258-269.

MELLO E SOUZA, Laura de. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ONG, Walter. **Oralidade e cultura escrita**. Campinas: PAPIRUS, 1998.

PAZ, Renata Marinho. Cariri, campo fértil da religiosidade popular. **Tendências**, v.2, n.1, p. 09-27, 2004.

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

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

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

_____. Da casa do santo ao santo da casa: o espaço da devoção em Juazeiro. **Trajetos**, v.5, n. 9/10, p. 165-203, 2007.

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

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

SANTOS, Cícero Joaquim dos. A morte da Rufina: usos da memória. In: JUCA, GisafranNazarenoMota (Org.). **Memórias entrecruzadas: experiências de pesquisa**. Fortaleza: EdUECE, 2009, p. 193-205.

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

VARAZZE, Jacopo de. **Legenda áurea: vidas de santos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Recebido em Agosto de 2012
Aprovado em Outubro de 2012