

Teias mnemônicas: entre história e tradição oral

Cícero Joaquim dos Santos*

Preâmbulo

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).

As tradições orais estão presentes na vida social dos narradores que as mantêm enquanto uma experiência ativa, praticada e usada socialmente. Dessa forma, refletir sobre os objetos transmitidos oralmente ao longo das gerações representa perceber, além das referências mitológicas, dos significados e das funções sociais das narrativas, os mecanismos sociais que possibilitam sua rememoração (Fentress; Wickham, 1992). Nesse sentido, devemos estar atentos para a compreensão dos rituais vivenciados individual e coletivamente pelos narradores.

Nos limites deste artigo pretendo refletir sobre a relação entre história e tradição oral, dando ênfase especialmente às práticas sociais que atuam como mecanismos de lembrança, aqui identificadas como *teias mnemônicas*.

Entendida como uma categoria discursiva, a teia mnemônica foi elaborada para melhor compreender a experiência de devoção e de memória

* Doutorando em História pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestre em História pela Universidade Estadual do Ceará (Uece). Bolsista da Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (Funcap). E-mail: cjoaquims@yahoo.com.br.

dos fiéis que cultuam a Santa Cruz da Rufina, situada na zona rural do município de Porteiras, na região do Cariri, sul do Ceará.¹

Problematizando as narrativas orais dos devotos e estranhando seus rituais religiosos, as teias mnemônicas são apontadas neste artigo como chaves interpretativas, como elementos que possibilitam ler a visão de mundo e os modos pelos quais os entrevistados vivenciam a experiência religiosa no presente, entrecruzando múltiplas temporalidades. Ampliando esse horizonte discursivo e frutificando os caminhos teórico-metodológicos de investigação histórica no tempo presente, as teias mnemônicas podem ser entendidas como percursos possíveis para análise e compreensão da tradição oral como objeto de pesquisa do historiador na contemporaneidade.

Entrecruzando história e tradição oral

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 (Certeau, 2000, p.65).

Partindo dessa premissa, situo-me no campo da pesquisa histórica. Tomo a tradição oral como fonte e, principalmente, como objeto de pesquisa. Nesse cenário, ela é compreendida como um documento do presente, visto que é nesse instante que as narrativas são evocadas e (re)elaboradas. Entretanto, fazem emergir significados das experiências e percepções de um passado multifacetado. Dessa forma, são construções que refletem, simultaneamente, o passado e o presente. Elas assumem o *status* de fonte documental (Alberti, 2005; Cruikshank, 2006).

Assim sendo, a tradição oral é entendida como uma experiência que reflete a transmissão de acontecimentos e percepções do passado entre as gerações e que tem nos lugares e na família seu suporte de perpetuação. Conceitualmente

1 A criação do distrito de Porteiras data de 9 de agosto de 1858, no termo da vila de Jardim. Sua emancipação política ocorreu em 17 de agosto de 1889 (Pinheiro, 1963, p. 145, 165, 237). O Vale do Cariri cearense faz fronteira com os estados de Pernambuco, Paraíba e Piauí. Outrora a região era conhecida como Cariris Novos, para diferenciá-la do Cariri paraibano.

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

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

Adentro o terreno delicado da construção da tradição oral como objeto de pesquisa no campo da história. Evidentemente, ancoro-me na metodologia da história oral e, por conseguinte, nos suportes da história do tempo presente, aproximando-me dos pressupostos teórico-metodológicos tecidos por antropólogos e sociólogos. Faço, assim, uma história sensível dos usos da memória na contemporaneidade.

Os sujeitos do trabalho são os narradores crentes nos poderes miraculosos da Santa Cruz da Rufina. Eles afirmam ter alcançado milagres pela intercessão da alma de Rufina, personagem tida como objeto de devoção não oficial. Entretanto, não compõem uma classe ou um grupo social identificado por profissão, posição social, trajetória ou outros aspectos. O que têm em comum é a irrefutável fé na Santa Cruz da Rufina e os saberes processados da escuta, por ouvirem os mais velhos contarem, em diferentes momentos de suas vidas, as narrativas sobre o objeto miraculoso e as graças por eles alcançadas.²

Muitos desses crentes são idosos e, assim como seus descendentes e demais familiares e amigos, são sítiantes ou já residiram nas localidades próximas da Cruz da Rufina, nos contornos do sítio Besouro, zona rural de Porteiras. Suas narrativas são importantes para a compreensão dos significados do enredo da morte da personagem Rufina 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 oral.

Nas memórias dos devotos mais idosos, o culto à Cruz da Rufina está associado ao episódio da morte da personagem. Ela é representada como

2 É importante ressaltar que, por volta do ano 2002, a Cruz da Rufina foi transferida para outro lugar, o que provocou um sentimento de angústia nos devotos. Ver Santos (2009).

uma jovem muito bela, branca e de longos cabelos que, por ter um relacionamento amoroso com um coronel de prestígio político e econômico na região do Cariri, teria sido assassinada a mando da esposa traída. Tal evento teria ocorrido entre fins do século XIX e início do século XX, em uma vereda que cortava uma mata. Nesse mesmo lugar onde foi abandonado, o corpo teria sido enterrado ao ser descoberto. E, como manda a tradição cristã, nele foi erguida uma cruz de madeira em memória da vítima (Santos, 2006).

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

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 sobre o Brasil oitocentista, a morte sem um plano era uma grande desventura que atormentava a consciência dos vivos, pois a alma do moribundo corria o perigo da perdição.

Para Martins (1983), na cultura fúnebre da roça, quando a morte tomava a vida em circunstâncias trágicas ela não condizia com o chamado de Deus, o que representava um tormento para a alma do morto e para a consciência dos vivos. Em outras palavras, o vitimado saía do mundo terreno no tempo inadequado, motivado pela ação humana.³

Tais aspectos, patentes no Cariri cearense do século XX (Riedl, 2002), permanecem nas memórias dos narradores entrevistados no século XXI. Para os devotos da Santa Cruz da Rufina, o sagrado se manifestou no espaço da morte e a alma da vítima passou a transpassar os mundos terreno e celeste (Santos, 2006, 2010b).

Na tradição oral da morte de Rufina e na experiência social de devoção ao espaço do seu martírio, os narradores abordam diversas (re)elaborações memoráveis sobre situações extraordinárias, como é o caso dos milagres operados pela intercessão de sua Santa Cruz. Nesse sentido, para os devotos, a

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

narração dos milagres obtidos corresponde à constituição de acontecimentos que se consagravam entre os ouvintes, exercendo assim um papel social de rememoração da tradição oral da morte e da experiência devocional dos mais velhos (Santos, 2009).

Nessa articulação, muitas vezes o passado distante tem inestimável valor, pois vislumbra a premissa da fé vivida pelos antepassados e sentida pelos atuais devotos. Percebe-se, em variadas narrativas, que a devoção não redundava de um milagre primordial. Comumente, ao recordar as graças recebidas, os narradores fazem menção às memórias dos mais velhos e às narrativas orais que circulam na região. Assim sendo, um milagre narrado é somado a outro contado e com isso as graças se multiplicam no mundo religioso dos devotos.

Desse modo, o distanciamento temporal das histórias contadas fortalece a tradição, pois quanto mais distante no tempo, maior valor tem o evento narrado, uma vez que foi vivenciado pelos antepassados e sua transmissão, no cerne da família, dá credibilidade e certeza da fé aos mais novos.⁴ Isso reflete toda uma projeção feita para os tempos longínquos do vivido. Os milagres obtidos – transmitidos e reconstruídos nas memórias – atuam como vozes passadas, fios que perpassam as gerações e que apresentam o quão valiosa e poderosa é a Santa Cruz da Rufina. Vejamos a narrativa da professora Maria Anita, que, aos 64 anos, contou na sala da sua residência sobre a rotina de fé nos muitos tempos da memória:

Isso eram 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. Aí nós crescemos, aumentemos e continuemos a mesma rotina de pagar promessa lá. (Maria Anita Martins, 2007).

Essa força do passado na tradição oral do presente também foi mencionada na narrativa da agricultora Maria de Jesus, em entrevista realizada em maio de 2005. Ex-moradora do sítio Besouro, ela narrou, aos 62 anos de idade, suas memórias sobre o tempo em que, guiada pela mãe, palmilhava os caminhos na direção da Cruz da Rufina:

4 Um estudo bastante interessante sobre as temporalidades nas tradições orais pode ser visto em Gandon (2001).

No tempo d'eu 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 horror de coisa, de madeira, feita de mão. Era a mão aleijada, 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. (Maria de Jesus dos Santos, 2005).

Comumente as narrativas dos devotos indicam o momento da infância como o despertar para a devoção à Santa Cruz da Rufina. Outrora as crianças da região visitavam o espaço da Cruz acompanhadas dos pais. Desse modo, as infâncias eram marcadas pelos momentos de oração, pelas peregrinações coletivas e pagamentos de promessas na Santa Cruz, bem como pelos momentos de escuta das narrativas relacionadas ao objeto miraculoso. Nos trajetos ao lugar, tais práticas transcenderam esse período, perpassando os demais momentos vividos, como a juventude e a idade adulta, chegando muitas vezes à velhice.

Isso deixa claro um dos aspectos indissociáveis da tradição: sua repetição (Alberti, 2005), não apenas narrada mas também praticada enquanto uma ação do corpo em rituais. Desse modo, não é apenas a voz que ecoa, mas o corpo que se movimenta. Como salientam Fentress e Wickham (1992, p. 60) ao abordarem as considerações de Paul Connerton, “a maior parte da nossa memória do movimento gestual e corporal é articulada de modo não verbal”.

Vale ressaltar que o fator de repetição, 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 mercedores e o retorno oferecido pelo devoto que foi agraciado; a relação de troca do tipo “toma lá dá cá” indica uma intimidade entre o fiel e seu santo, aspecto comum nas “religiosidades populares” na América portuguesa, como já afirmava Laura de Mello e Souza (2009).

Dessa forma, a repetição do ato de pagar promessas é visível na ação e na narração. Os milagres assumem a conotação de teias que atravessam as diferentes gerações e que, por isso, explicitam a força da tradição. Por outro lado, cada milagre é uma nova experiência religiosa que reafirma a fé irrefutável na Santa Cruz. Assim, nas tradições orais,

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. (Cruikshank, 2006, p. 159).

Soma-se à textura devocional o elo de parentesco entre os antepassados e os atuais devotos da Santa Cruz. O vínculo com o passado, estabelecido pelos ensinamentos dos mais velhos, contribui para a perpetuação de práticas entre as gerações sucessoras. Nesses termos, os mais velhos têm um valor de destaque no ensinamento para o culto religioso.

É importante considerar que as teias mnemônicas operam uma (re)atualização das experiências vividas e transmitidas oralmente. A memória individual dos milagres é articulada socialmente. Ou seja, o que era um caso específico acabava se tornando um elemento coletivo. Como dizem Fentress e Wickham (1992), as imagens reconstruídas na memória social são compositórias, aglutinando aspectos visuais, manifestações corporais e narrativas das mais diversas, além dos aspectos presentes nos cenários em que se inserem e a que se referem. 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 sociocultural dos narradores.

Entre as variadas narrativas, a Santa Cruz e a alma da Rufina aparecem como refúgios, referenciais simbólicos de apego, fator revelador das dificuldades vividas no cotidiano e das sensibilidades dos devotos, visto que os pedidos direcionados aos objetos de devoção afloravam em momentos de aflição e de forte teor emotivo (Ramos, 1998, 2007).

Não podemos esquecer que, como afirma Sandra Pesavento (2007), as sensibilidades são relacionadas também às manifestações do pensamento pelas quais a relação social originária é organizada e interpretada. Do mesmo modo, revelam como essa relação é traduzida em termos mais estáveis e contínuos. O processo de construção das sensibilidades elucida a transformação das sensações em sentimentos e afetos. Ou seja, por meio do sensorial e da percepção, os dados são ordenados, de acordo com experiências e lembranças. Isso evidencia o fator de permanência da tradição e, como lembra Alberti (2005), sua projeção para a continuidade.

Assim sendo, identifica-se outro mecanismo das teias mnemônicas, de grande relevância: o ritual coletivo. Se a promessa era feita 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 alegrias, possibilitava a emergência de ações religiosas que envolviam a todos nos passos em direção à Santa Cruz. Isso demonstra o valor social de tais práticas, ou seja, seu potencial de integração dos devotos e de manutenção da memória dos milagres.

Além do sentido devocional, 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 que reforçava os elos coletivos do culto religioso e que contribuía para a formação religiosa das crianças das localidades próximas.

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, aqueles fogos, mamãe, 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. (Maria de Jesus dos Santos, 2005).

Em suma, o ato de pagar promessas, orar e enfeitar a Santa Cruz faz alusão às sensibilidades religiosas coletivas, às práticas de sociabilidade e ao mundo imagético dos devotos. Como fios que transpassam as memórias, as práticas apresentadas atuam como prendas, nas quais os sentidos do passado se fazem ecoar. Imanentes a tais teias, outras práticas elucidam o alcance da tradição.

Imbricadas nos fios que percorrem as veredas da memória, as ações de outros devotos, penitentes, na Santa Cruz da Rufina despertam, nos narradores, seus estados sensíveis. Do mesmo modo, suscitam a escuta de narrativas e de cânticos entoados durante suas passagens em direção à Santa Cruz. Nas teias mnemônicas, isso representa o potencial de atração e inclusão de práticas e sentidos, o que evidencia o fator incluyente da tradição (Cruikshank, 2006).

Dessa forma, entre os narradores a atuação dos penitentes foi associada a sentimentos que afloravam as sensibilidades da escuta. Isso contribui para recobri-la ainda mais de valor e anunciar a inexorável relação com a alma de Rufina, reverenciada pelos penitentes e pelos demais devotos, visto que

eles são entendidos por muitos como sujeitos que estabelecem um elo com o mundo dos mortos (Cascardo, 2002).

A devota Maria de Jesus recordou as passagens dos penitentes pelas proximidades da antiga residência dos seus pais, no sítio Besouro.

Os penitentes ia fazer promessa e ia pagar lá na Cruz da Rufina. A gente ouvia mais era quando eles passavam cantando, de longe a gente ouvia. Aí já sabia. Às vezes eles avisavam também, quando eles viam eles avisavam, e outras vezes eles não avisavam, não. Mas de longe a pessoa, quando pressentia... meu pai mesmo dizia: 'Mãezinha, hoje 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 cantando. Era pra Cruz da Rufina. (Maria de Jesus dos Santos, 2005).

Essa narrativa leva-me a ponderar sobre a reconstrução dos eventos passados por meio da escuta. De acordo com Fentress e Wickham (1992), como o sensorial e o semântico interligam-se na memória, os eventos lembrados refletem a elaboração de conceitos. Dessa forma, o despertar para a lembrança leva à construção de imagens que, de certa maneira, são associadas a outros conceitos na memória social, viabilizados pela percepção, ou seja, pelo entendimento das relações de sentido estabelecidas no cotidiano. Dessa forma, como demonstra a narradora, a escuta das vozes distanciadas evidenciava que os penitentes passariam por ali e, de igual modo, revelava que iam em direção ao espaço sagrado da Santa Cruz 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 as atenções dos devotos. 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. Conforme alguns devotos, os versos entoados nos cortejos dos penitentes foram rememorados, entre o esforço da voz e o choro da saudade. (Santos, 2012, p. 32).

Sobre as canções que eram entoadas durante as procissões, pode-se inferir que criavam vínculos de identificação entre os penitentes e os moradores

das comunidades próximas. Embora apenas alguns devotos acompanhassem ou direcionassem seus olhares para o cortejo do grupo, os penitentes eram identificados pelo timbre de suas vozes. Dona Maria Francisca da Cruz, conhecida como Maria de Elóia, 70 anos, contou:

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]. (Maria Francisca da Cruz, 2007).

Essa afetividade que recobre a aproximação com os penitentes que se dirigiam à Santa Cruz da Rufina também está presente noutras narrativas de devotos, especialmente quando associadas às trajetórias percorridas. Nesse sentido, os percursos narrados, como bem demonstra Certeau (2007), também constituem espacialidades imaginadas, o que, neste caso, contribui para a construção da devoção ao espaço da Cruz da Rufina. O som que anuncia a passagem dos penitentes evidencia, também, os percursos percorridos por eles. “Logo, eles 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” (Santos, 2012, p. 36).

Por tudo isso, essas teias mnemônicas demonstram que até eventos recobertos por uma discreta aura religiosa, permeada de simbolismos de autopreservação, não sendo dessa forma manifestações presenciadas e vivenciadas abertamente, são reveladores da experiência social estudada. Em outras palavras, as lembranças dos sons que ecoavam nas madrugadas e dos pais que acompanhavam os cortejos evocam os simbolismos da Santa Cruz da Rufina, evidenciando o efeito da rememoração da triste morte da personagem.

Vale ressaltar que as ações dos penitentes não são as únicas que denotam a intimidade dos devotos com a morte, os rituais religiosos e o mundo dos mortos. Enfatizador do objeto sagrado, o sepultamento de crianças em volta da Cruz da Rufina é bastante elucidativo (Santos, 2010a).

No cenário social da tradição oral, o sepultamento de “anjinhos” foi uma das expressões mais narradas entre os devotos. “Antes dizia que pagão não podia ser enterrado no cemitério, que eu me lembro que mãe contava, aí tinha que enterrar numa cruz”, disse Antônia,⁵ em setembro de 2004. Ao ouvir as palavras da narradora, um agricultor de 65 anos, também entrevistado naquele momento, fez menção aos rituais praticados no espaço da Cruz da Rufina e seus significados:

Enterrava os anjos que morriam aqui. Os pagãos iam tudo pra lá. Era só os pagãos. Porque aquele que não tem registro não pode ser enterrado no cemitério. Ou na Cruz, ou no curral. De primeiro os meninos morriam direto. De primeiro morriam crianças demais. Na Cruz enterrava os pagãos. (José, 2004).

Em todas as narrativas orais dos devotos, a morte de uma criança é anunciada como um evento festejado. As canções, cantaroladas do início ao fim dos cortejos, ainda estão presentes da tradição oral da região. Dona Ana lembrou-se daquelas que entoava, juntamente com o grupo de pessoas que acompanhava os cortejos de anjinhos em direção à Cruz da Rufina. No mesmo momento em que cantava, ela explicava os 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

Mas sempre o canto era só assim. Vai até as doze 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. Por quê? Porque não é daquele tempo. Aquele tempo passou-se. Eu sei. Eu tenho isso gravado em minha cabeça. (Ana, 2005).

5 Sempre que os entrevistados forem apresentados apenas por um prenome, trata-se de pseudônimo. Optei por não mencionar as identidades desses narradores a fim de preservá-los de possíveis constrangimentos. São eles: Ana, Antônia, José, Josefa e Sebastiana.

Ao trazer as rimas gravadas em sua memória e estabelecer a ausência da temporalidade vivida, que “passou-se”, a narradora elucida os versos como chaves na memória, elementos repetitivos de rememoração, que atuam, portanto, como artifícios de lembrança. De “uma mile virgem” a canção se estendia até as “doze mile virgem” e, em seguida, recomeçava. Tais aspectos repetitivos, que de modo semelhante foram percebidos por Alberti (2005) em sua análise sobre a relação entre história oral e tradição oral, também marcam as teias mnemônicas.

Dessa forma, rememorar as rimas cantaroladas projeta a evocação dos cortejos fúnebres infantis e, por conseguinte, das narrativas que explicam seus porquês: a presença dos mortos no mundo dos vivos e a devoção ao espaço milagroso da morte da Rufina. Maria de Elóia assim contou:

Das crianças, dos anjinhos, tinha dos anjos [canções]. A gente botava a caixinha na cabeça e saía cantando:

*Ô meu pai eu vou pro céu
Um anjinho vai me levando
De tudo eu vou me esquecendo
E só de Deus vou me lembrando.*
(Maria Francisca da Cruz, 2007).

Percebe-se que, diferente do costume registrado por Cascudo (2002), segundo o qual na tradição fúnebre do Nordeste brasileiro o corpo da criança morta era enterrado nos currais de boi ou nas encruzilhadas, os filhos e netos dos moradores eram levados até o local da morte da Rufina e lá ficavam cercados de outros pequenos corpos já depositados. Ao longo do século XX, foi sendo construído ali um espaço repositório de corpos de anjinhos. Eis o que narrou a dona de casa Josefa, em outubro de 2005:

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 coisinha [ex-votos] e a Cruz. Uma cruz bem grande em frente. Era bem arrumada lá. (Josefa, 2005).

Nessa textura, a comemoração do Dia dos Mortos assume relações bastante reveladoras do emaranhado de sentidos embutidos na experiência de

rememoração da morte de Rufina. É sabido que, tradicionalmente, a comemoração dos mortos ocorre todos os anos no dia 2 de novembro. A lembrança cíclica anima práticas diversas que demonstram as necessidades de atitudes dos vivos com relação à memória dos mortos e à sua presença imagética no cotidiano.

Na comunidade estudada, cabe aos vivos promover ações de referência ao cemitério de anjinhos. Há, por conseguinte, obrigações dos devotos para com o espaço. O cenário se faz do cheiro e da iluminação das velas que recobrem as pequenas cruces, o túmulo da santa alma e os ares que sobre elas circulam.

O simbolismo de acender velas e depositar flores no túmulo dos mortos nessa data, segundo a tradição católica, revela a intenção de devoção e o firmamento da fidelidade dos vivos com a alma de quem já partiu. Conforme DaMatta (1997), na cultura brasileira a morte não dissipa o vínculo do morto com seus familiares; ele deve continuar presente no cotidiano e na memória social. E se, quando vivo, recebia homenagens na data de nascimento, depois de morto é rememorado especialmente no Dia de Finados.

No caso da Cruz da Rufina, esse era o momento também de cuidar com esmero do espaço e da materialidade que o circunda: prepará-lo para as visitas. Em outras palavras, limpar o mato que cerca os túmulos e os trajetos que dão acesso a eles. Nessa composição social, como aponta o folclorista Câmara Cascudo (2002), a visita à cova denota uma homenagem familiar.

Percebe-se uma duplicidade do Dia de Finados nas comunidades próximas da Santa Cruz. Tradicionalmente, ao final da tarde ou mesmo à noite, após cumprirem os rituais na Cruz da Rufina, os sitiantes dirigiam-se ao cemitério público da cidade de Porteiras. Em contraposição, na escuridão da noite, a Santa Cruz da Rufina era dedicada à atuação dos penitentes. Era, portanto, durante o claro do dia que os demais devotos direcionavam seus passos para o objeto de devoção.

O caminho dos religiosos era palmilhado com entusiasmo nesse momento. Comumente, o trajeto era percorrido em conjunto com outros devotos, que procuravam seus anjinhos sepultados, oravam em seu contorno e dirigiam preces e ofícios miraculosos à 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 também reverenciar o túmulo de Rufina. Foi processada assim, ao longo dos tempos, uma relação indissociável

entre esses entes espirituais. Os devotos dirigiam-se à Cruz a fim de rezar para ambos. Sobre essa contextura devotiva, Sebastiana contou:

Nós ia, Dia de Finados, acender vela lá. Rezar. Que lá nós tinha, eu mesmo tenho 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 não vai acender vela no cemitério no Dia de Finados? Então a gente dividia em família. Eu mesma, eu digo: ‘Ou 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 frequentava 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. (Sebastiana, 2007).

Os devotos procuravam, durante o dia, se agrupar para seguir o trajeto; também era comum juntarem-se a quem passava em direção à Cruz. Já se tinha a certeza da visita: o momento era esperado. Não recaíam sobre os devotos limites de direito para adentrarem o ritual e o espaço, todos poderiam e deveriam aderir. O “Dia de Finados era um festejo”, afirmou Ana (2005).

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, 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 de Rufina (Santos, 2010a).

Percebemos que a visita aos anjinhos, no Dia de Finados, além de fazer emanar sua presença entre os vivos e de despertar emoções, no diálogo com a alma intercessora de Rufina, desencadeava lembranças dos tempos da infância dos devotos, quando seguiam os pais e os mais velhos nos passos rumo à Santa Cruz.

Daí deduz-se o apego dos devotos aos finados, provocado nas ações e nas rememorações, com destaque para aquelas associadas aos seus pais. Dessa forma, não era apenas a presença física do monumento que fazia despertar a lembrança 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 do morto no mundo dos vivos, ou seja, sua identidade social (re)estabelecida no culto à Cruz e aos anjinhos.

Essa contextura denota o entendimento da familiaridade dos vivos com os mortos, no sentido apresentado por DaMatta (1997). Além disso, reflete a intimidade fúnebre estabelecida entre os devotos, a alma da Rufina e os anjinhos. Elucida, assim, alguns aspectos da integração da morte na vida social dos narradores.

Infere-se que o pagamento de promessas, os rituais dos penitentes, os sepultamentos dos anjinhos e os festejos do Dia de Finados atuavam, no cotidiano dos devotos, como mecanismos de lembrança. Ou seja, eram teias mnemônicas.

Nesse direcionamento, a categoria discursiva da teia mnemônica é bastante esclarecedora para a compreensão da tradição oral como fonte e, principalmente, como objeto de estudo para o historiador, direcionando-nos à reflexão sobre as práticas culturais processadas e transmitidas na oralidade e nas encenações corporais.

Acredito que, como uma teia que perpassa trajetórias, a evocação do passado, por meio de rituais simbólicos no presente, fortalece sua presença nas narrativas orais. Em outras palavras, viver uma experiência que carrega uma necessidade prática, no momento presente, representa reconstruir, na memória, lembranças do passado vivido ou elaborado na imaginação, por meio da escuta, e desencadear elos que prendem os sujeitos aos retratos sociais de um tempo passado, os quais, como fios das 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 poder de transcender gerações. Como práticas sociais transmitidas nas relações familiares e afetivas dos sujeitos, as ações que reforçam seus vínculos com tempos pretéritos são transmitidas na medida em que são vivenciadas. Consequentemente, 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 seguiram 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 comunidade, permanecendo, evidentemente, enquanto tiverem sentido.

Na medida em que são encenadas cotidianamente, tais práticas envolvem ou são envolvidas por outras ações que, por carregarem significados ou

simbologias afins, são incorporadas à gama das memórias vividas. Dessa forma, um ritual acaba contribuindo para a incorporação de outro e, assim, ambos são simultaneamente ressignificados, o que contribui para sua permanência, como se percebe no ato de pagamento de promessas e no seu vínculo com os rituais dos penitentes da Santa Cruz da Rufina. Portanto, essa força de atração e incorporação de práticas caracteriza também a tessitura da memória social. Nessas relações, não há uma sequência “evolutiva” das práticas; em outras palavras, as manifestações simbólicas ocorrem simultaneamente na dinamicidade da vida social, reproduzindo significados e ressignificando os atos.

Lembremos, ainda, que não são apenas esses aspectos que caracterizam e definem as teias mnemônicas. Vale frisar que alguns elementos das narrativas orais são tidos como chaves mnemônicas que atuam como aspectos de padronização social; assim sendo, contribuem para a continuidade das tradições orais. Todavia, não se anuncia aqui um quadro fechado de práticas, mantido através dos tempos. A padronização faz referência aos elementos que de algum modo, por serem repetitivos e intelectualizados no convívio social, permanecem, exercendo mecanismos que facilitam a reconstrução das memórias. Neste caso, evidenciam-se os cantos religiosos e fúnebres entoados nas circunstâncias de pagamento de promessas e de sepultamento de crianças em volta da Santa Cruz da Rufina.⁶

Por fim, não posso deixar de vislumbrar outro elemento que acredito ser de grande relevância para a articulação das teias mnemônicas: o sentimento. Se entendermos que elas são práticas imersas em sentidos marcantes no cotidiano dos sujeitos e que a elas é atribuído o poder (ou a necessidade) da continuidade, é de inestimável valor a carga emotiva que despertam entre os narradores. Logo, a apreensão e ressignificação das percepções e sensações despertadas nos devotos 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 da vida e da morte, o pertencimento e o afeto às práticas reconstruídas socialmente.

6 Vale destacar a diferença entre as categorias das *chaves* e das *teias mnemônicas*. A primeira é associada à cantoria poética, conforme Fentress e Wickham (1992). A segunda faz alusão às práticas sociais presentes no cotidiano dos devotos da Santa Cruz da Rufina.

Todavia, as teias mnemônicas não são designadas como um sistema fechado e unificado, com padrões de manutenção e funcionamento adequados às variadas relações de sentido do mundo religioso devocional ou das sociedades tidas como “tradicionalistas” ou “de culturas orais”, nas quais a tradição oral é o principal meio de construção e transmissão de saberes. Compreendê-las assim negaria suas historicidades; e agindo dessa forma, estaríamos apenas enquadrando-as em um sistema já pronto, inexorável.

O alcance dessa categoria foi pensado de acordo com as relações sociais dos narradores e as referências simbólicas por eles evidenciadas. Dessa forma, ação, sentimento e simbolismo, repetição e (re)invenção permeiam as narrativas orais e os rituais do corpo nas manifestações de devoção aqui estudadas.

Considerações finais

Pelo que foi exposto, percebe-se que as teias mnemônicas, como documentos do presente, suscitam práticas e percepções que afloram as sensibilidades dos devotos. São mecanismos de lembrança. O despertar dos milagres distanciados no tempo possibilita a socialização de experiências individuais que logo ganham simbologias coletivas. A memória social dos milagres é assim articulada, tecida e (re)inventada. Como fios que perpassam as gerações, as narrativas sobre experiências miraculosas aclaram suas relações com o sagrado, a evocação do passado e a atração de novas práticas e simbologias religiosas.

De igual modo, a presença e a atuação de penitentes na Santa Cruz possibilitava nos devotos, 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. Por meio da escuta, o cortejo logo passava a ser imaginado. Os trajetos que circundavam as residências dos devotos eram percorridos pelos penitentes que, cantarolando suas orações, dirigiam-se para a Cruz da Rufina. Desse modo, os percursos também representavam a afirmação e transmissão da memória. As orações e narrativas tornavam-se ações espacializantes, no sentido apresentando por Certeau (2007).

Igualmente, o sepultamento de anjinhos em volta da Cruz é bastante esclarecedor. O anjinho, batizado ou não, fazia rememorar o cenário da morte na comunidade dos devotos. No emergir das narrativas, as canções entoadas

e os cortejos para o enterramento designavam prendas das memórias: apegos afetivos e devotivos. A santa alma bendita de Rufina e o encanto dos anjos sepultados reiteravam a paisagem social da devoção. Tudo isso era celebrado com maior clamor no Dia de Finados, quando o túmulo da mártir e as cruzes que o cercava entrelaçavam-se nas orações dos fiéis.

Por fim, no que tange à contribuição da categoria discursiva *teia mnemônica* para a operação historiográfica, reitero seus recortes temporais no presente. Além do direcionamento para as práticas culturais, compreendidas como construções nas oralidades e nas encenações corporais dos rituais, tais teias atuam como mecanismos para a continuidade das tradições orais, entre improvisos, repetições, sentimentos, silêncios, evocações saudosistas, agregações e disputas pela firmação das memórias.

Entrelaçado nas necessidades do presente dos narradores, o passado parece não querer passar, como se uma força o transportasse para um agora de múltiplas formas, como se, à beira do esquecimento, ele negociasse sua existência (ou continuidade) no cotidiano dos fiéis.

Referências

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

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

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

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

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

CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. 2. ed. Campinas: Papirus, 1995.

_____. *A escrita da história*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

_____. *A invenção do cotidiano*. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. (v. 1: Artes de fazer).

CRUIKSHANK, Julie. Tradição oral e história oral: revendo algumas questões. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janáina (Org.). *Usos & abusos da história oral*. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p. 149-164.

DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

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

FERREIRA, Marieta de Moraes. História oral: velhas questões, novos desafios. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Novos domínios da história*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012. p.169-186.

GANDON, Tânia Risério d'Almeida. Entre memória e história: tempos múltiplos de um discurso a muitas vozes. *Projeto História*, São Paulo, n. 22, p. 139-155, 2001.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 5. ed. Campinas: Editora Unicamp, 2003.

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.

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

PAZ, Renata Marinho. Cariri, campo fértil da religiosidade popular. *Tendências*, Crato, v. 2, n. 1, p. 9-27, 2004.

PESAVENTO, Sandra Jatáhy. Sensibilidades: escrita e leitura da alma. In: PESAVENTO, Sandra Jatáhy; LAGUE, Frédérique. *Sensibilidades na história: memórias singulares e identidades sociais*. Porto Alegre: Editora UFGRS, 2007.

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

_____. *O Cariri: seu descobrimento, povoamento, costumes*. Fortaleza: [s.n.], 1950.

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

_____. *O verbo encantado: a construção do Pe. Cícero no imaginário dos devotos*. Ijuí: Editora Unijuí, 1998.

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 cruz que alumeia o mundo: narrativas memoráveis sobre os penitentes e a devoção à Cruz da Rufina no sul do Ceará. *Revista Brasileira de História e Ciências Sociais*, v. 4 n. 7, p. 27-39, 2012.

_____. Anjos insubmissos: a tradição oral dos sepultamentos infantis no sul do Ceará. *Revista Brasileira de História e Ciências Sociais*, v. 2, n. 4, p. 9-21, 2010a.

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

_____. *No entremeio dos mundos*: tessituras da morte da Rufina na tradição oral. Dissertação (Mestrado em História) – Uece, Fortaleza, CE, 2009.

_____. Quando a morte invade a vida: morte trágica e tradição oral no sul do Ceará. *Embormal*, Fortaleza, v. 1, n. 2, p. 1-19, 2010b.

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

THOMPSON, Paul. *A voz do passado*: história oral. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

ZUMTHOR, Paul. *Tradição e esquecimento*. São Paulo: Hucitec, 1997.

Fontes orais

ANA [Pseudônimo]. [2005]. Entrevistador: Cícero Joaquim dos Santos. Porteiras, 18 maio 2005.

ANTÔNIA [Pseudônimo]. [2004]. Entrevistador: Cícero Joaquim dos Santos. Porteiras, 19 set. 2004.

CRUZ, Maria Francisca da. [2007]. Entrevistador: Cícero Joaquim dos Santos. Porteiras, 15 jul. 2007.

JOSÉ [Pseudônimo]. [2004]. Entrevistador: Cícero Joaquim dos Santos. Porteiras, 19 set. 2004.

JOSEFA [Pseudônimo]. [2005]. Entrevistador: Cícero Joaquim dos Santos. Porteiras, 8 out. 2005.

MARTINS, Maria Anita de Lima. [2007]. Entrevistador: Cícero Joaquim dos Santos. Porteiras, 15 jul. 2007.

SANTOS, Maria de Jesus dos. [2005]. Entrevistador: Cícero Joaquim dos Santos. Porteiras: 15 maio 2005.

SEBASTIANA [Pseudônimo]. [2007]. Entrevistador: Cícero Joaquim dos Santos. Porteiras, 15 jul. 2007.

Resumo: Este trabalho analisa as práticas culturais que atuam como mecanismos de lembrança da tradição oral da morte de Rufina, personagem entendida pelos devotos como uma “alma intercessora” – em virtude do martírio do qual foi vítima. No lugar da sua morte foi erguida uma cruz de madeira que se tornou objeto de devoção religiosa, conhecida como Santa Cruz da Rufina. Por meio da metodologia da história oral, a pesquisa apresenta a categoria discursiva *teia mnemônica* como uma possibilidade para análise e compreensão das tradições orais como objeto de estudo do historiador.

Palavras-chave: tradição oral, morte, religiosidade.

Mnemonic webs: between history and oral tradition

Abstract: This paper examines the cultural practices that act as memory mechanisms of oral tradition of the death of Rufina, a character understood by devotees as an “intercessor soul”, because of the martyrdom of which she had been a victim. A wooden cross was erected in the place of her death, and became an object of religious devotion, known as Rufina’s Holy Cross. Through oral history methodology, this research shows the *mnemonic web* discursive category as a possibility for studying and understanding oral traditions as a historian’s subject matter.

Keywords: oral tradition, death, religion.

Recebido em 22/04/2015

Aprovado em 19/05/2015