



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE  
CENTRO DE HUMANIDADES  
UNIDADE ACADÊMICA DE HISTÓRIA E GEOGRAFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**NARRATIVAS SOBRE O CULTO À CRUZ DA BAIXA RASA EM CRATO/CE:  
SENSIBILIDADES MIMETIZADAS**

**ANA CRISTINA DE SALES**

**CAMPINA GRANDE/PB  
2014**

**ANA CRISTINA DE SALES**

**NARRATIVAS SOBRE O CULTO À CRUZ DA BAIXA RASA EM CRATO/CE:  
SENSIBILIDADES MIMETIZADAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande – UFCG, como requisito para obtenção do título de mestre em História, na área de Concentração História, Cultura e Sociedade.

Orientação: Prof.(a) Dra. Marinalva Vilar de Lima

**CAMPINA GRANDE/PB**

**2014**

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL DA UFCG**

S163n Sales, Ana Cristina de.  
Narrativas sobre o culto à cruz da baixa rasa em Crato/CE: sensibilidades mimetizadas. / Ana Cristina de Sales. – Campina Grande, 2014.  
151 f. il. color.

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades, 2014.

"Orientação: Prof. Dra. Marinalva Vilar de Lima".  
Referências.

1. História – Cultura. 2. Religiosidade. 3. Devoção Popular  
I. Lima, Marinalva Vilar de. II. Título.

CDU 930.85:2(043)

**ANA CRISTINA DE SALES**

**NARRATIVAS SOBRE O CULTO À CRUZ DA BAIXA RASA EM CRATO/CE:  
SENSIBILIDADES MIMETIZADAS**

Data do exame: \_\_\_\_/\_\_\_\_/2014

Aprovado em:

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof.(a). Dra. Marinalva Vilar de Lima (UFCG/CH/PPGH)  
Orientadora

---

Prof. Dr. José Benjamim Montenegro (UFCG/CH/PPGH)  
Examinador Interno

---

Prof. Dr. José Otávio Aguiar (UFCG/CH/PPGH)  
Examinador Interno suplente

---

Prof.(a). Dra. Mércia Rejane Batista (UFCG/CH/PPGCS)  
Examinadora Externa

---

Prof. Dr. Rogério Humberto Zeferino Nascimento (UFCG/CH/PPGCS)  
Examinador Externo Suplente

*O bom romeiro tem muitas histórias para contar, pois, o lugar Santo é um imenso depósito de desejos e lamentos. Rubem César Fernandes (1994).*

*Aos meus pais Francisco Ferreira Sales e Francisca Ferreira Sales (in memoriam), pessoas de valores e princípios valiosos em minha vida.*

## AGRADECIMENTOS

Deixar os agradecimentos aqui se torna uma tarefa difícil, são inúmeras as pessoas que me ajudaram nesta trajetória. Logo, vem a preocupação de esquecer pessoas queridas, desde já peço desculpas pelas falhas da memória.

Em primeiro lugar agradeço a Deus pelo amor incondicional e cuidado durante todo o meu percurso de vida.

A meus irmãos queridos Reinaldo, Expedito, Arnaldo, Naldo, Joelma e Itamar verdadeiros sustentáculos de vida, sem eles eu não teria alcançado mais uma batalha. Sou grata pelo apoio de sempre, nas vitórias e nas derrotas, e pela confiança e amor que sempre me dedicaram.

Aos meus sobrinhos maravilhosos Cavalcante, Joyce, Karyne, Joaby, Beatriz, Gizely, Itaécia e João Vittor.

Aos meus tios e tias Zefinha, Cícero, Antônio, Cida, Raimundo, Marinete, Beatriz, Sebastião, José, Lúcia, Maria Luiza, Linda, Maria, Manoel, Fátima, Zequinha, Zizi, Cleonice e em especial a tia Joana, mulher de garra e determinação, obrigada por sempre está em meus caminhos, orando e se preocupando comigo.

Aos primos irmãos, Ézia, Edina, Cecília, Erasmo e Elmo, sempre me motivando para enfrentar as lutas da vida. Aos outros primos que também foram de fundamental importância Fernando, Fagner, Lucas, Batista, Luís, Jarles, Luzia, Rosa, Gentil, Gildázio, Cristiane, Amanda, Robério, Antônio Neto, Rodrigo, Marlos, Jéssica.

Ao cunhado e cunhadas José, Meire, Euda, Maria e Gera.

A querida Marinalva, sinônimo de profissionalismo e determinação, sempre com um sorriso de motivação que, além de orientadora passou a ser uma amiga, sempre auxiliando nos momentos difíceis de escrita.

A todos que aceitaram participar das entrevistas que foram de fundamental importância para concretização do trabalho, dentre os entrevistados, cito: Francisco Alberto, Mirian Esmeraldo, Inaldo Araújo, Galego Araújo, Ronaldo Gomes de Mattos, Vera Lúcia, Elvira Gadelha, Padre Emanuel Marcondes, Padre Ágio, Francisco, Dane de Jade e Mestre Raimundo.

Ao amigo de sempre Cícero Joaquim dos Santos, que sempre que preciso me ajuda e me dá força para continuar trilhando a jornada de historiadora.

A todos os professores do Departamento de História da URCA, especialmente, Jucieldo, Fatiana, Ana Isabel, Fábio José, Rubens, Francisca Alselmo, Sônia, Jane, Rúbia.

Aos professores do Programa de Pós-graduação da UFCG em especial os que tive oportunidade de conhecer: João Marcos, Clarindo, Juciene, Iranilson, Nilda, Gervácio, Luciano Mendonça.

Aos colegas Filipe e Arnaldo por sempre nos auxiliar com os documentos burocráticos.

Ao professor Benjamim Montenegro pela amizade e apoio no Estágio à docência e nas bancas de qualificação e defesa.

À professora Mércia Rejane por trazer novas discussões e questionamentos na minha banca.

Aos amigos da graduação Fábio, Rizaneide, Luiz Soares, Luiziana, Moacy, Rozeane, Débora, Isabel, Raimunda, Sávio, Sara, Estalone, Mayara, Soraia, Emanuelle, Michael, Wesley, Júnior, Ana Paula, Aurília, Leonilda, Ana Karla.

Aos amigos de Acopiara Izonary, Luana, Leonardo, Joscânio, Jônatas, Joana, Bruna, Raissa, Charlane, Marcelo, Carol, Vilma, Carmosa, Daniela, Jaiane, Júnior, Maria do Carmo, Cristiane, Ana Caroline, Mayra.

Aos amigos Padre Roserlândio e Tânia pelo apoio de sempre

À amiga Arleilma por compartilhar comigo angustias e inquietudes, por sempre me apoiar nas horas que mais preciso. As trocas de informações durante o mestrado foram muito válidas.

À amiga Andrea Cristina que também passou ser uma grande amiga, com conversas sempre muito proveitosas.

Aos amigos da Pós-Graduação em especial Carlos Rafael, Cataline, Romildo, Jean Paul, Rosicleide, José Pequeno, Joziana, João Paulo, Paulo Oliveira, Marivânia, Aparecida, Mainara pelas trocas de informações nesses dois anos de curso.

À CAPES pela bolsa concedida nos dois anos de estudos, sem a qual teria sido inviável o desenvolvimento e concretização da pesquisa.

Ao querido Ricardo Martins por está dividindo comigo todos os momentos, através do seu espírito disciplinado me auxilia em meio às dificuldades de foco, me estimula sempre que me sinto incapaz, obrigada pelos caminhos que estamos trilhando juntos.

## RESUMO

O texto discute a construção das memórias sobre o culto religioso à Cruz da Baixa Rasa que se dá na zona rural do Crato-CE, esta memória se constitui a partir da origem da morte de um homem que teria se perdido na Floresta Nacional do Araripe (FLONA), com seu cavalo e um cachorro à procura de uma boiada. Acontecimento que teria ocorrido no final do século XIX e foi responsável por despertar, na população do cariri cearense, múltiplas sensibilidades que deram origem a crença de que o morto passara a realizar milagres, havendo narrativas que retroagem ao ano de 1914, como marco do alcance de graças por parte dos fiéis. Constituiu-se então uma tradição na forma de um culto e, desde então, os devotos passaram a celebrar o monumento erigido no local e a realizar homenagens póstumas todo dia 25 de janeiro, alimentando um ciclo de romarias na localidade. São muitos os milagres atribuídos à Cruz da Baixa Rasa e, por isso, alguns religiosos foram enterrados nas proximidades desse monumento. No ano de 2002 as autoridades responsáveis pelo local proibiram os sepultamentos, mas muitos dos devotos demonstram o desejo de serem enterrados neste espaço como uma forma de estarem próximos de seu intercessor. Neste sentido, o estudo proposto toma como fonte principal o material coletado a partir da aplicação da história oral, não se restringindo a esta, e se ancora na perspectiva teórica da história cultural.

**Palavras-chave:** Religiosidade, Devoção popular, Morte, Festa.

## **ABSTRACT**

The text discuss memory construction about the religious worship to the Cruz da Baixa Rasa that happen in countryside of the municipality of Crato, state of Ceara, Northeast Brazil. This memory is constituted from origin in the death of a man who would has been lost in the Araripe National Forest (Floresta Nacional do Araripe – FLONA) with his horse and his dog to looking for a herd. Event that would have occurred in the end 19th century and was responsible for to awaken in the Ceara Cariri population multiples sensitivities that gave origin the believe of that dead had spent to perform miracles, having narratives that are retroactive to 1914 as landmark of the reach of thanks by the faithful. Then constituted a tradition in the form of cult, and since then, the devotees came to celebrate the monument erected at the site and to perform all posthumous tributes everyday on January 25th, feeding a cycle of pilgrimage in the locality. There are many miracles attributed to the Cruz da Baixa Rasa and, so it, some religious were buried near of this momument. In 2002 the responsible authorities by the place banned the burials, but many of the devotees demonstrate their desire to be buried in this space as a way of were near of their intercessor. In this sense, the proposed study take as main source material collected through the application of oral history, not limited to this, and is based on the theoretical perspective of cultural history.

**Keywords:** Religiosity, Popular devotion, Death, Party.

## LISTA DE FÍGURAS

<b>Figura 01:</b> Faixa da entrada do evento (imagem Daniela Medina, 2011) .....	<b>36</b>
<b>Figura 02:</b> Túmulo da Cruz da Baixa Rasa (Foto de Ana Cristina de Sales, 2013)	<b>53</b>
<b>Figura 03:</b> Cemitério desativado, situado na Baixa Rasa (imagem de Ana Cristina de Sales, janeiro de 2013) .....	<b>96</b>
<b>Figura 04:</b> Cruzes situadas no cemitério da Baixa Rasa, hoje desativado. Imagem de Ana Cristina de Sales, 2012) .....	<b>100</b>
<b>Figura 05:</b> Cruz da Baixa Rasa. (imagem de Ana Cristina de Sales, 2012) .....	<b>123</b>
<b>Figura 06-07:</b> Barracas de comidas expostas na festa (imagem de Ana Cristina de Sales, 2013) .....	<b>133</b>
<b>Figura 08:</b> Mapa de localização do Município do Crato .....	<b>148</b>
<b>Figura 09:</b> Unidades de conservação da Floresta Nacional do Araripe .....	<b>148</b>
<b>Figura 10:</b> Mapa de delimitação do espaço que corresponde à Baixa Rasa .....	<b>149</b>
<b>Figura 11:</b> Localização da área de estudo .....	<b>149</b>
<b>Figura 12:</b> Rainhas do vaqueiro e da Baixa Rasa .....	<b>150</b>
<b>Figura 13:</b> Vaqueiros adentrando a Floresta Nacional do Araripe .....	<b>150</b>
<b>Figura 14:</b> Ex-votos deixados na Cruz da Baixa Rasa .....	<b>150</b>
<b>Figura 15:</b> Cruzes espalhadas na Baixa Rasa .....	<b>151</b>
<b>Figura 16:</b> Momento da celebração da missa .....	<b>151</b>
<b>Figura 17:</b> Barraca onde fica situada a Baixa Rasa .....	<b>151</b>

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO:</b> .....	13
<b>Cap. I:</b> A romaria à Cruz da Baixa Rasa e suas múltiplas dimensões religiosas.....	28
1.1 Trajetórias da religiosidade popular no Brasil .....	29
1.2 Romaria e festa, dia 25 de janeiro na Cruz da Baixa Rasa .....	36
1.3 As modalidades identitárias da festa e suas (re)configurações .....	55
1.4 A romaria e suas apropriações .....	66
1.5 A Baixa Rasa e a visão da Igreja Católica .....	71
<b>Cap. II:</b> Perspectivas acerca da morte e o morrer no Cariri cearense .....	78
2.1 A morte do caminhante despertou sensibilidades .....	79
2.2 As vozes dos sujeitos sobre a morte do caminhante.....	90
2.3 O espaço da cruz como um lugar de memória .....	95
2.4 Morte sofrida: memórias de uma alma vaqueira/comboieira .....	102
<b>Cap. III:</b> O culto a Santa Cruz da Baixa Rasa: diversas construções sobre a história de uma devoção .....	107
3.1 Os usos da pós-memória na construção da romaria .....	108
3.2 As versões da morte do caminhante nos jornais .....	117
3.3 A participação dos líderes políticos na romaria .....	125
3.4 A festa começa e termina no bar.....	129
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	136
Fontes: .....	140
Bibliografia: .....	142
Anexos .....	147

## INTRODUÇÃO

Reinhart Koselleck<sup>1</sup> aponta que quando o historiador mergulha no passado, este ultrapassa suas próprias vivências e recordações, sendo conduzido por perguntas, desejos, esperanças e inquietudes.

Foi a partir de perguntas e inquietudes que no quinto período da graduação, veio-me à preocupação sobre o que eu deveria pesquisar para o trabalho final do curso, sabia que queria pesquisar algo relacionado à temática da morte, pois, vinha a algum tempo lendo clássicos historiadores do tema, como Philippe Ariès, Michel Vovelle, João José Reis e Cláudia Rodrigues. Mas o que eu traria de relevante sobre a perspectiva da morte no Cariri cearense?

A ideia sobre o tema que iria pesquisar veio-me quando me deparei com o *Jornal do Cariri* (ano 2001), que continha uma reportagem que falava a respeito da Romaria à Cruz do Vaqueiro da Baixa Rasa, em Crato/CE. O jornal trazia o relato de uma festa centenária que ocorre anualmente em memória da morte de um vaqueiro que padeceu de sede e fome perdido na Floresta Nacional do Araripe - FLONA, em fins do século XIX ou na seca de 1870. Como se vê na matéria abaixo:

Crato (Sucursal) — Cerca de 200 pessoas subiram a serra para rezar no pé da cruz de um vaqueiro que morreu de fome e sede, na seca de 1877, quando campeava gado, e se perdeu na floresta nacional do Araripe. No local, foi celebrada uma missa pelo padre José Francisco, vigário da Paróquia de São Francisco do Crato. Ao meio dia, foi rezado um terço em sufrágio da alma do vaqueiro, conhecido apenas por Francisco<sup>2</sup>.

Naquele momento eu estava em horário de trabalho, visto que, eu e minha colega Mayara Cristina, éramos estagiárias do Serviço Social do Comércio – SESC, em que atuávamos na catalogação do Acervo Padre Cícero e os fatos do Juazeiro. O estágio era realizado de segunda a sexta-feira todas as manhãs, no Departamento Histórico Diocesano Padre Gomes – DHDPG – na cidade do Crato/CE.

A tarefa naquele momento era encontrar todas as matérias que diziam respeito ao Padre Cícero, para que pudessem compor seu acervo. A cada página do jornal eu e Mayara discutíamos sobre os assuntos do referido periódico. Passamos vários dias colhendo reportagens, mas aquele noticiário sobre a Baixa Rasa me chamou a atenção.

---

<sup>1</sup>KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto Editora; Editora PUC Rio, 2006, p. 305.

<sup>2</sup>Jornal do Cariri, 2001. p. 02.

Morava a pouco mais de três anos naquela cidade e não tinha qualquer conhecimento a respeito de tal romaria. Então, comecei a indagar-me que festa é essa que nunca ouvira falar? Quem era esse homem que morreu na floresta? Quem são essas pessoas que cultuam à Cruz? Como um espaço no meio do mato tornou-se um cemitério? Por que as pessoas vão caracterizadas de vaqueiros? Questionamentos que nos conduziram em busca de compreender questões essenciais.

Foram vários os questionamentos, inicialmente procurei em revistas, em outros jornais tradicionais da região como *A Ação*, *Voz da Religião*, e nada encontrava. O professor Cícero Joaquim dos Santos (meu orientador na época da graduação) me aconselhou a ir a campo ouvir o que as pessoas tinham a dizer a respeito deste evento. Talvez os mais antigos pudessem auxiliar, dando algumas pistas.

Os colegas da Universidade não tinham conhecimento sobre o evento, alguns até já tinham ouvido falar, mas não conheciam ninguém que frequentasse tal romaria. Isso de certa forma me deixava angustiada, como ir a campo sem saber quem seriam de fato meus interlocutores?

A professora Daniela Medina, a quem agradeço muito, me sugeriu conversar com uma senhora que tinha conhecimento de ter frequentado por alguns anos o evento. A partir desta indicação vieram tantas outras. Todo tempinho que eu tinha, lá estava eu batendo nas portas dos moradores do bairro Lameiro ou do Sítio Bel Monte, localidades pertencentes ao município do Crato/CE, procurando indícios, vestígios, algo que, por menor que fosse, pudesse me ajudar a iluminar as questões que me mobilizavam. Inicialmente, como as pessoas não me conheciam escutei muito a expressão “nunca ouvi falar” ou “eu não sei dessa festa, mas fulana de tal sabe”. Tratava logo de anotar o nome desta fulana e mais uma caminhada estava garantida...

Essas indicações foram importantes para os primeiros passos desta pesquisa, a partir do primeiro entrevistado, veio o segundo, o terceiro e assim por diante. As resistências dos narradores em falar do assunto com o tempo trouxeram mais uma problemática, o porquê dos silêncios dessas pessoas. Esses silêncios evidenciaram-nos a falta de proximidade ou intimidade entre pesquisador e entrevistado, promovendo desconfiança, insegurança no tratar do assunto.

Depois de um tempo de leituras, que me trouxeram maior preparação para o trabalho de campo, percebi o quão necessário seria desenvolver uma relação de confiança e amizade com os narradores, haja vista que, como historiadora, entendia que deveria efetivar relações impessoais com os sujeitos da pesquisa, ainda que estivesse

diante de pessoas em carne e osso e que na situação posta eram os depositários das memórias dos acontecimentos. Compreensão que gerou equívocos no percurso e que me fez repensar sobre a importância de desenvolver relação de confiança com os informantes que acessava.

O laço de confiança entre ambos, narrador e pesquisador, se deu quando comecei a frequentar o evento, participando conjuntamente com os fiéis na romaria do dia vinte e cinco de janeiro, assim como nos diria Clifford Geertz<sup>3</sup> devemos encontrar amigos informantes e informantes entre amigos. Neste sentido, os sujeitos da pesquisa não se sentiam a vontade para falar pelo fato de não conhecer a entrevistadora e, estes indivíduos, por sua vez, iriam relatar sobre suas intimidades, quando falo em intimidade, estou me referindo às promessas que eles fizeram para a Cruz da Baixa Rasa, suas experiências ao longo dos anos de visita a Cruz, ou nas relações interpessoais que perpassam uma entrevista de história oral.

A atuação do historiador no campo da história oral, a partir do uso da entrevista, é considerada por Verena Alberti enquanto acenando com a chance, ou ilusão, de suspendermos, um pouco que seja, a impossibilidade de assistir a um filme contínuo do passado. Portanto, tomávamos consciência de que não teríamos as memórias do acontecimento em um fluxo narrativo articulado, mas apresentado a cada nova conversa com os narradores que tiveram a experiência de mimetizá-lo e que estivessem dispostos a compartilhar. Nessa perspectiva, Alberti lançar-se para o fato de que, quando temos acesso às memórias “embaralhadas” do acontecimento, é porque nelas encontramos a “vivacidade” do passado, a possibilidade de revivê-lo pela experiência dos entrevistados<sup>4</sup>.

Através das experiências dos sujeitos compreendemos suas vivências, suas subjetividades, práticas e valores, suas formas de ver o mundo, enfim, o uso da fonte oral, instiga o historiador a problematizar a constituição das memórias, fazendo-se necessário uma reflexão ampla, apoiada na necessidade de preencher os espaços vazios, de pensar a vida social por meio da ação humana no tempo e no espaço.

Quando entrevistamos os devotos da cruz tivemos a possibilidade de não só entender o contexto da morte do caminhante, mas também, as experiências de cada narrador que, através de cada fala, nos possibilitaram tecer os fios condutores da

---

<sup>3</sup> GEERTZ, Clifford. *Nova Luz sobre a Antropologia*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001, p. 26.

<sup>4</sup> ALBERTI, Verena. *Ouvir e contar: textos em história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2004, p. 15.

pesquisa, como se fosse um tapete que a cada novo fio tecido, cunhava uma nova simbologia, um novo colorido, e assim, os relatos passaram a ser lembrados como fatos, (re)construídos a partir das circunstâncias de cada um, dando novos significados as tramas que permeiam à morte do caminhante.

Para entrevistar os mais velhos não tive nenhum problema, desde criança já gostava de partilhar das experiências dos mais antigos, ficando nas calçadas escutando os relatos daqueles que narravam histórias de suas infâncias, tempos de mocidade e das secas, que sempre se faziam presente no Sertão Nordestino.

Agora, saindo da primeira pessoa, e enfocando também o papel da orientadora que partilha de suas influências e experiências ao longo de vários anos de pesquisa, nos auxiliando no processo de construção do conhecimento, nos mostrando as fragilidades e necessidades da pesquisa. A partir de nossas conversas acadêmicas e amigas elaboramos um roteiro para as entrevistas, como também selecionamos os narradores.

Como critério, escolhemos os devotos que dizem ter obtido graças sob a intercessão da cruz milagrosa. Enfocamos, também, nos organizadores da festa que são devotos, autoridades eclesiais, agentes da Secretaria Municipal de Cultura, membros de grupos de cultura popular que se apresentam na romaria, além das conversas com o gerente da Floresta Nacional do Araripe - FLONA. Base que nos permitiu construir nosso acervo de fontes para subsidiar as compreensões a que chegamos do acontecimento.

As anotações de campo se fizeram necessárias para registrarmos as circunstâncias do momento da narrativa e também das expressões do depoente, pois compreendemos que o local e o contexto da narrativa são aspectos pertinentes no trabalho com fontes orais, como também os silêncios do narrador, suas expressões faciais e os suportes exteriores da memória, como é o caso dos objetos. Marcas essas que registramos no caderno de anotações e que têm sido de grande valor na elaboração do texto dissertativo.

É nesse sentido que o trabalho discute as diferentes dimensões que recobrem a o culto religioso da Baixa Rasa. Uma manifestação popular que faz referência ao padecimento de um homem em fins do século XIX ou início do século XX, tal acontecimento foi responsável por despertar na população do cariri cearense múltiplas sensibilidades que deram origem a crença de que o morto passara a realizar milagres.

Ao encontrarem o homem morto, nas partes que recobrem a Floresta Nacional do Araripe- FLONA, as pessoas que moravam naquela proximidade o enterraram e

edificaram uma cruz que, passou a ser cultuada em sua memória a partir de 1914, após a obtenção de graças por parte dos devotos, com isso, os sujeitos passaram a celebrar o monumento erigido no local e a realizar homenagens póstumas todo dia 25 de janeiro, alimentando um ciclo de romarias na localidade. Na ocasião, os visitantes levam bebidas e comidas típicas para festejar o pagamento de promessas.

Não sabemos de onde vinha, nem para onde estava indo o homem que padeceu na Baixa Rasa. Alguns depoentes o nomeiam por Francisco, outros Pedro, Antônio, Raimundo e, assim por diante, como profissão, para muitos ele era um vaqueiro, para outros um comboieiro pelo fato de ser um andante.

Desse modo, discorrer sobre a romaria da Cruz da Baixa Rasa é pensar nas suas diversas particularidades. Por exemplo, a forma como é organizado o evento, como as pessoas vão vestidas, o espaço sagrado, o transporte que usam, a dimensão festiva, etc. Ou seja, é buscar as formas de sociabilidades praticadas em níveis individual e coletivo.

Assim, o estudo das romarias oferece-se como um campo rico em possibilidades de investigação. Seu potencial de estabelecer identidades culturais, a imbricação com o fenômeno das viagens, as possibilidades de continuidades e mudanças que surgem a partir de tensões e contradições na concepção do acontecimento, as persistências culturais com o revisitar das tradições e as inúmeras apropriações feitas ao longo dos anos<sup>5</sup>.

No desenvolvimento da pesquisa as perguntas sempre partiam do mesmo ponto, como você tomou conhecimento da morte do vaqueiro? Há quantos anos você vai ao evento? A partir daí sempre apareciam novos questionamentos. Para trabalharmos as dimensões da morte trágica nesse lugarejo enveredamos pelos olhares da historiografia da morte, nos clássicos já retratados.

É a partir dos vestígios que foram conservados, sejam eles, armazenados em arquivos, laboratórios, departamentos ou nas trilhas da memória, que nós historiadores formulamos nossas hipóteses e reconstruímos os fatos. Nesse sentido, como nos aponta Luitgarde Barros,

o escrever história é o fenômeno, o ato, o momento, o espaço e o tempo privilegiado de reflexão sobre as ações dos seres humanos e as dinâmicas sociais que compõem e compuseram a vida de um povo na longa, contínua, dolorosa e alegre estruturação de uma determinada sociedade. Num processo de exercício de seleção e resgate de fatos guardados, vividos e construídos ou apagados pela memória individual e coletiva, ancorando-se numa necessária

---

<sup>5</sup> CORDEIRO, Maria Paula Jacinto. *Entre chegadas e partidas: dinâmicas das romarias em Juazeiro do Norte*. 1. ed. Fortaleza: Imeph, 2011. v. 1000. 280p, p. 29.

inter ou transdisciplinaridade, recorre-se à pesquisa documental, à história oral, à bibliografia memorialista ou analítica dos fatos a serem apresentados, agora com o selo legitimador do saber acadêmico, fazendo-se, cientificamente, a História social e cultural de um povo<sup>6</sup>.

Partindo dessas elucubrações a escrita da história toma como propositura as ações dos seres humanos que são processadas ao longo dos anos, onde o historiador busca os vestígios deixados em arquivos, laboratórios, nos rastros da memória, etc. Por não ser imutável, a escrita da história atua na dinamicidade, estando aberta a dialética da mudança.

Com o passar dos tempos, surgiram várias correntes de pensamento e/ou teóricas para explicar os acontecimentos. E com as transformações vivenciadas na sociedade, determinadas explicações hoje em dia não respondem mais a determinadas perguntas, a cada dia novos paradigmas são quebrados.

No decorrer do século XX a História deu início a um diálogo com outras disciplinas, a exemplo, da Sociologia e da Antropologia. Através deste diálogo com as Ciências Sociais o campo da História multiplicou-se com novas temáticas e novas formas de ver e usar as fontes, atrelado a isso, a história começou a se interessar pelos sujeitos produtores e receptores da cultura.

Essas mudanças se deram a partir de 1970, vinculada à crise de maio de 1968, com a guerra do Vietnã, a ascensão do feminismo, o surgimento da New Left, entre outros. Desse modo, surgiu a tão chamada crise dos paradigmas, ocasionando rupturas epistemológicas, onde padrões antes consagrados pelos historiadores foram repensados<sup>7</sup>, a exemplo, o regime de verdades e de explicações totalizantes.

Por muito tempo os historiadores se preocuparam com os aspectos políticos, sociais e econômicos, deixando o cultural de lado, como se fosse algo menor, com isso, negavam o processo de construção do conhecimento. No entanto, com o advento da Nova História Cultural, a cultura passou a ser vista como um conjunto de significados partilhados e construídos para explicar o mundo<sup>8</sup>, na qual o pesquisador reflete novos objetos no que diz respeito às atitudes dos seres humanos, sejam elas diante da vida ou da morte, do comportamento, das sensibilidades, do sentimento, da memória, das formas de sociabilidades, da identidade, etc. Nesta acepção, “a história cultural, tal

---

<sup>6</sup> BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti (Org.); CAMURCA, M. A. (Org.); DANTAS, R. (Org.); PINHO, M. F. M. (Org.); RAMOS, F. R. L. (Org.). *Padre Cicero Romão Baptista e o fatos do Joazeiro Autonomia Politico - Administrativa*. 01. ed. Fortaleza: Senac Ceará, v. 02. 520p, 2012, p. 11.

<sup>7</sup> PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História e História Cultural*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 08.

<sup>8</sup> Idem, *ibidem*, p. 15.

como a entendemos, tem por principal artefato pensar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler”<sup>9</sup>.

Como vimos acima, através da história cultural os historiadores começaram a identificar novas temáticas, dentre elas citamos a morte. Pensando a morte como um evento social, Philippe Ariès foi um dos pioneiros nos estudos sobre as atitudes do homem diante da morte. De acordo com ele, “as transformações do homem diante da morte são extremamente lentas por sua própria natureza, ou se situam entre longos períodos de imobilidade”<sup>10</sup>. Ariès, em seu livro *História da morte no Ocidente*, aborda as atitudes dos homens – compreendidos por ele como a humanidade - no que diz respeito à morte na sociedade ocidental em um período de longa duração.

Após Ariès, o historiador Michel Vovelle, também francês, enveredou pelo caminho profícuo de desvendar os mistérios da morte, dando atenção ao ruído - a tudo o que antes passava por perturbação, a um espaço que não é menor. Para Vovelle, essa nova atenção ao ruído - a tudo o que antes passava por perturbação, hoje aparece como portador de novas riquezas<sup>11</sup>. Este pesquisador em seus trabalhos faz uso de uma vasta sequência de fontes, como: imagens, iluminuras medievais, pinturas, etc. Em seu estudo sobre “as almas do purgatório”<sup>12</sup> Vovelle recupera a maneira como os homens, do século XIII aos dias atuais, tentaram imaginar e gerir sua relação com o universo dos mortos, encerrando-os na misericordiosa prisão do purgatório.

No Brasil, a historiografia dos ritos fúnebres é extensa, temos trabalhos de historiadores, sociólogos, folcloristas, etc, pesquisas essas que trazem um leque de informações sobre os diversos entendimentos da morte no cotidiano de outrora.

De acordo com os narradores que falam da Cruz da Baixa Rasa, ao longo dos anos, a romaria passou por várias transformações, alguns gostam da mudança e outros não. A mudança que mais reflete é a questão dos vaqueiros tomarem de conta da organização do evento. Enfatizando que o homem que morreu na Baixa Rasa era um vaqueiro e, que este hoje intercede junto a Deus por todos os vaqueiros do Cariri cearense. Nas conversas com os entrevistados, questionamos também como os

---

<sup>9</sup> CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Tradução: Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990, p. 16.

<sup>10</sup> ARIÈS, Philippe. *História da morte no ocidente*. Tradução Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003, p. 20.

<sup>11</sup> VOVELLE, Michel. *Imagens e imaginário na História: fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX*. Tradução Maria J. goldwasser. São Paulo: Ática, 1997.

vaqueiros se apropriaram da organização do evento, quais eram e quais são agora os significados atribuídos ao acontecimento.

Essas transformações ocorreram para dar uma maior plasticidade à devoção, a partir das diferentes categorias, como as manipulações do poder público, das instituições religiosas que, de certa forma, alteraram as maneiras de realização da devoção. Neste sentido, observamos que as memórias estão em disputas, todas querendo justificar ou construir o sentido da romaria que acontece há vários anos. Há os que gostam da maneira de como a romaria é realizada e, os que a criticam, ou seja, as vivências sobre tal peregrinação são, de certa forma o que Alessandro Portelli chama de memórias eufóricas e divididas.

É sabido que são vários os narradores com suas memórias divididas, mas, que têm em comum a fé na “Santa” Cruz da Baixa Rasa, os saberes repassados pelos mais antigos, e as narrativas das inúmeras graças alcançadas pelos que suplicam a Cruz, que foram mimetizadas pela tradição oral e que estabelece ligação entre devoção e devotos. Através destes narradores trabalhamos as variadas formas de identificação que se fazem presentes no culto à Cruz da Baixa Rasa, por meio de suas vestimentas, e a forma como sobem a serra (montados em cavalos). Neste sentido, escrever sobre a festa é também, buscar compreender sua pertinência para os devotos que cultuam a “Santa Cruz” e afirmam seus poderes divinos.

Para fazer um entrecruzamento de fontes, e também saber como se dava a propagação da romaria na mídia, começamos a procurar novamente indícios nos jornais, encontrando notícias em *O Diário do Nordeste*, *Jornal do Cariri* e *Jornal O Povo*, entre os anos 2001 a 2013.

Fez-se necessário, também, os registros que vislumbram o entendimento da morte e dos mortos no cotidiano de outrora e da contextura contemporânea, a exemplo, os folcloristas Câmara Cascudo, Rosemberg Cariri, Cândida Galeno e Juvenal Galeno.

Em uma entrevista com o gerente da FLONA, ele nos cedeu o Plano de Manejo da Floresta Nacional do Araripe disponível a partir de 2004, que relata sobre os eventos religiosos que acontecem nesse espaço. Encontramos também, a *Revista Região*, no ano de 1972 que traz pequenos artigos do narrador Osvaldo Alves de Sousa sobre a temática em pauta. A revista nos permitiu tratar a questão do espaço onde acontece o evento, que de acordo com o escritor da revista é um lugar favorável a namoricos e ao cultivo de amizades, devido terem nele árvores frondosas e uma temperatura invejável.

Por conseguinte, na Secretaria de Cultura do Crato encontramos documentos e

informações no que diz respeito à organização do evento. Segundo a atual secretária, Dane de Jade, a romaria, com o apoio da secretaria de cultura e da prefeitura do Crato, tem de tudo para tornar-se um grande evento que deva vir a ser conhecido em todo o Nordeste do Brasil. Neste sentido, buscamos nos relatos da secretária perceber qual a dimensão política que recobre os diferentes modos de apropriação do culto religioso estudado.

Nossa análise principal preocupou-se em discutir a construção e a apropriação das memórias do culto religioso à Cruz da Baixa Rasa, construir a partir da história oral os relatos de memória ao alcance da trama de sentidos, compreendendo que esta permite ao historiador perceber o passado como um processo histórico não acabado. A nosso ver, esta metodologia permite compreender a vida dos sujeitos envolvidos diretamente no trabalho estudado. Por isso, é reconhecida como história viva, os depoentes são acionados pelos historiadores enquanto parte do contexto histórico que contribuem na compreensão dos processos sociais, entendendo, assim, a experiência humana em suas múltiplas dimensões.

Desta forma, a partir de uma compreensão de que o tempo da memória é subjetivo e social, optamos por não estabelecer uma restrição temporal, pois a percepção do tempo na história oral está intimamente “ligada às construções simbólicas sobre os contextos (re)interpretados, (re)inventados e imaginados, processados por meio do ato de ouvir contar”<sup>13</sup>. O trabalho com a história oral é identificado como um documento do presente, visto que as narrativas orais vão se modificando simultaneamente.

Assim, nessa definição metodológica, buscamos confrontar os relatos de memória, sejam eles: dos devotos ou das instituições, todos de suma relevância. Por exemplo, a memória dos peregrinos que participam da celebração, das instituições, por parte de membros da Igreja Católica e dos agentes culturais.

Dessa maneira, o confronto entre as narrativas dos jornais, os registros dos folcloristas e os documentos escritos a partir das entrevistas demonstram o contexto que tange a temática estudada a partir dos diferentes propósitos e interesses que regem a constituição das memórias e os (re)arranjos políticos que tentam definir o que deve ser lembrado ou esquecido.

O alcance da história oral possibilita revelar a atuação dos sujeitos antes desprezados na história, facilitando o entendimento humano em suas múltiplas

---

<sup>13</sup> SANTOS, Cícero Joaquim dos. *No entremeio dos mundos: tessituras da morte da Rufina na tradição oral*. Fortaleza: UECE, 2009, p, 21.

dimensões. O que era antes silenciado e esquecido agora pode ser contestado pelas disputas e afirmações da memória.

A memória aqui é entendida como uma dimensão social que representa uma realidade onde se mesclam o individual e o coletivo, possibilitando uma compreensão diferenciada daquela transmitida pela documentação tradicional<sup>14</sup>. Além disso, revela aspectos ou espaços sociais antes esquecidos ou relegados pelo processo histórico.

Seu estudo surgiu ainda com os antigos, Heródoto pesquisava e descrevia os “não gregos” para impedir que aquilo que foi feito pelos homens, com o passar do tempo, não se apagasse da memória<sup>15</sup>.

Platão e Aristóteles já se propunham a pensar na temática da memória. Para Platão a memória é fixa, às vezes sabemos de determinada temática sem nunca termos estudado sobre tal assunto, o que ele vem chamar de *reminiscência*. Platão, por outro lado, não está preocupado em dizer sobre o passado ou o presente, por que era a essência, o imutável que ele buscava. Já Aristóteles trabalhava a memória como uma recordação humana, a *mneme*, que para Aristóteles é uma presença involuntária de imagens do passado, que podem ser evocadas ou que surgem espontaneamente, para Aristóteles o passado é aquilo que acabou de acontecer.

Temos em mente que o passado é sempre conflituoso, um dos motivos é à concorrência entre a memória e a história, por que nem sempre a história confia na memória e, por sua vez, a memória desconfia de uma reconstituição que não coloque em seu centro os direitos a lembrança.<sup>16</sup>

Alguns historiadores delimitam fronteiras e entrecruzam as concepções de memória e história, com a finalidade de definir formas de diferenciação e usos do passado. Maurice Halbwachs<sup>17</sup> faz uso dessa analogia contribuindo para a apreensão das categorias que compõem a memória. Para este pesquisador, o ato de lembrar é próprio de cada um, ou seja, é individual, no entanto, as pessoas lembram em interação com os grupos, instituições e sociedade, logo, a memória é construída socialmente. Halbwachs nos aponta ainda que, as lembranças se dão por meio da experiência em grupo, das representações e imagens do nosso passado.

---

<sup>14</sup> JUCÁ, Gisafran Nazareno Mota. A oralidade dos velhos na Polifonia Urbana. Fortaleza: Premium, 2011, p. 19.

<sup>15</sup> GAGNEBIN, Jeanne Marie. Heródoto e Tucídides. Sete aulas sobre linguagem, memória e história. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

<sup>16</sup> SARLO, Beatriz. Tempo Passado, Cultura da Memória e Guinada Subjetiva. São Paulo: Companhia das Letras. 2007, p. 09.

<sup>17</sup> HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. Tradução Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Vértice, 1990.

Nesse mesmo entendimento Henry Rousso<sup>18</sup> nos aponta que, a memória é uma reconstrução psíquica e intelectual que acarreta de fato uma representação do passado, que por sua vez tem com função garantir a continuidade do tempo, constituindo-se como um elemento essencial da identidade, da percepção de si e dos outros.

Pierre Nora fazendo as diferenciações entre história e memória no texto “Lugares de Memória” nos assinala que,

A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado. Porque é afetiva e mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam; ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censura ou projeções. A história, porque operação intelectual e laicizante, demanda análise e discurso crítico. A memória instala a lembrança no sagrado, a história a liberta, e a torna sempre prosaica. A memória emerge de um grupo que ela une, o que quer dizer, como Halbwachs o fez, que há tantas memórias quanto grupos existem; que ela é por natureza, múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada. A história, ao contrário, pertence a todos e a ninguém, o que lhe dá uma vocação para o universal. A memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. A história só se liga às continuidades temporais, às evoluções e às relações das coisas. A memória é um absoluto e a história só conhece o relativo.<sup>19</sup>

Por outro lado, Sabina Loriga<sup>20</sup> aponta que os embates, envolvendo história e memória, ressurgiram no século XIX, quando a ciência estabeleceu um imperativo de querer abandonar o passado. Os historiadores desse período acreditavam que para ter acesso a “verdadeira” ciência, era necessário submeter à memória, dissolvê-la do campo da história, eliminando todos os vínculos.

Em meados de 1970 essa realidade mudou, havendo, de certa forma, uma revanche da memória sobre a história. Se de um lado a história confronta a memória por sua fragilidade (esquecimentos, silêncios, subjetividades, etc.), do outro a memória afronta a história por deixar a margem personagens importantes do processo histórico.

Para Pierre Nora, a memória é uma experiência vivenciada pelos diferentes sujeitos, sendo submetida a mudanças e permanências. Já a história está preocupada em dar um tom crítico aos fatos.

Afirmar distinções entre o artesanato da memória e os trabalhos da história não é negar sua relação necessária. Pois, memória e história estão relacionadas desde o

---

<sup>18</sup> ROUSSO, Henry. 1998, pp. 94-95.

<sup>19</sup> NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. In: *Projeto História*. São Paulo, n.10, 1993, p. 17.

<sup>20</sup> LORIGA, Sabina. A tarefa do historiador. In: *Memórias e narrativas (auto)biográficas*. Organizadores: Angela de Castro Gomes e Benito Bisso Schmidt. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009, pp. 14-15.

discurso mitológico que faz de *Mnemosyne* a (personificação da memória) a mãe de *Clio* (a musa da história)<sup>21</sup>.

Suas diferenças podem ser apontadas, mas o interessante é não afastá-las de um universo comum, assinalando Helenice Rodrigues da Silva<sup>22</sup> resta-nos saber como se opera a articulação entre a história dos historiadores e a memória dos testemunhos, visto que suas pretensões são as mesmas.

Concordamos com Marcia Pereira dos Santos quando afirma que a relação história e memória, aqui apresentada, sustenta-se,

[...] dentro das discussões que referendam a memória como potencializadora de ações humanas, que pode ser alcançada como fonte para a história, mas que em seus mecanismos de existência e expressão exigem do historiador um olhar sensível que a perceba como passado (re)atualizado, mas também como (ativa) ação que se dá no presente, com feições de participação social e política múltiplas<sup>23</sup>.

Neste sentido, as memórias dos entrevistados são entendidas como núcleo de investigação, as entrevistas, enquanto fonte histórica apresenta-se singular da compreensão entre o passado e o presente. Logo, a fonte oral é tida como um documento do presente, pois os relatos são narrados nele. Embora as marcas venham do passado, os sujeitos lembram no presente.

Não temos a pretensão de mostrar como de fato teria acontecido a morte do caminhante e sim compreender as construções e significados processados no cerne das memórias a partir da oralidade. As narrativas dos sujeitos são postuladas como uma reflexão importante sobre os acontecimentos do final do século XIX.

Algumas pessoas aproveitam da ocasião do evento para ganhar um dinheiro extra, montando suas barracas para venda de comidas e bebidas. O Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA proibiu o uso de bebidas alcoólicas na localidade. Contudo, algumas pessoas fogem a regra e aproveitam o dia anterior para esconder as bebidas dentro do mato. Com isso, a festa da Baixa Rasa congrega os mais diversos valores, onde as pessoas buscam driblar as regras cotidianas, donde também, as autoridades estabelecem suas relações de poder.

---

<sup>21</sup> NEVES, Margarida de Souza. Nos compassos do tempo. A história e a cultura da memória. In: *Mitos, projetos e práticas políticas: memória e historiografia*. Organizadora: Rachel Soihet. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 26.

<sup>22</sup> SILVA, Helenice Rodrigues da. “Rememoração”/comemoração: as utilizações sociais da memória. In: *Revista Brasileira de História*, ANPUH. Vol. 22, nº 44: São Paulo, 2002, p. 476.

<sup>23</sup> SANTOS, Marcia Pereira. ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Fortaleza, 2009, p. 85.

Para estes vislumbres será de fundamental importância a análise das representações da festa para os participantes que, são devotos da Cruz. Problematizando e associando o contexto da vida dos depoentes com a manifestação estudada, ou seja, buscando notar os elementos especificados pelos narradores e as expressões que correspondem a suas vivências.

A temática da festa esteve, por muito tempo, despercebida do olhar dos historiadores, cabendo aos etnógrafos e folcloristas a retratarem. Os historiadores enveredaram por este caminho nos idos de 1970, tentando perceber as fronteiras entre as ditas “cultura de elite” e a “cultura popular”.

Partindo das premissas do historiador Durval Muniz Júnior<sup>24</sup> o processo de laicização do Estado na Pós-Revolução Francesa, fez com que o calendário das festas nacionais e cívicas viesse a substituir o calendário de festejos marcados pela presença do religioso.

Para Mary Del Priore<sup>25</sup> o tempo da festa é o tempo da fantasia e das liberdades, de ações burlescas e vivazes, o território da festa é lúdico, onde se exprimem as frustrações, revanches e reivindicações dos variados grupos.

Vinculada à linha de pesquisa “Cultura, poder e identidade”, do Programa de Pós-graduação em história da UFCG, buscamos debater as perspectivas do evento frente às discussões da cultura e da identidade. Aqui entendemos a cultura como uma dimensão simbólica e material produzida e reproduzida pelas ações dos seres humanos. Objetivamos mostrar que os indivíduos que vão à Baixa Rasa são sujeitos ativos e produtores da cultura, pessoas que agem e lutam em prol de seus objetivos, que trazem junto de si, um agenciamento de distintos sentimentos de pertença que contribuiriam por isso mesmo, para a manutenção da festa. Neste sentido, a devoção se dá na crença, na busca pelos encontros amorosos, no encontro e produção de sociabilidades entre os sujeitos que vão para o evento. Cada uma destas categorias se ajusta a variadas maneiras de se fazer presente e de manter o evento.

Assim, desenvolvemos uma análise que trata da romaria à Cruz da Baixa Rasa, nos diferentes segmentos, como: a religiosidade oficial e a não-oficial, a memória dos devotos e das instituições, a morte prematura do caminhante, a pós-memória dos

---

<sup>24</sup> ALBURQUERQUE Jr, Durval Muniz de. Festa para que te quero. UNESP – FCLAs – CEDAP, v.7, n.1, p. 134-150, jun. 2011, pp. 147-148.

<sup>25</sup> PRIORE, Mary Del. *Festas e Utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2000, p. 09.

sujeitos, a romaria, enfim, as imbricações que permeiam o evento celebrado dia vinte e cinco de janeiro na zona rural do Crato.

Neste sentido, dividimos a pesquisa em três capítulos com articulações que se estabelecem a partir de preocupações em percorrer pelos caminhos da religiosidade, da morte, da memória e da identidade. Com o objetivo de expor as diferentes construções sobre o culto religioso.

No primeiro capítulo, *A romaria à Cruz da Baixa Rasa e suas múltiplas dimensões religiosas*, tratamos das extensões religiosas da romaria, dando destaque à religiosidade não-oficializada pela Igreja Católica. Elucidamos também, a identidade dos fiéis que vão todo ano ao espaço da cruz para materializar o pagamento de promessas, dando ênfase ao espaço sagrado e à forma como as pessoas se vestem para ir ao evento. As apropriações por parte dos diversos agentes são trabalhadas; o ponto de vista da Igreja sobre a peregrinação é enfocado; As graças obtidas são narradas pelos devotos, como também, o percurso realizado por estes.

O segundo capítulo *Perspectivas acerca da morte do caminhante e o morrer no Cariri cearense* discute as questões postas sobre a historiografia da morte, buscando entender a morte do caminhante que padeceu em meados do século dezenove. Através das narrativas, identificamos que a morte sofrida cedeu espaço a salvação e intercessão do homem que padeceu de morte trágica. Pontuamos o cemitério da Baixa Rasa como um *lugar de memória* onde as pessoas buscam o conforto para suas inquietudes cotidianas.

Chegando ao terceiro capítulo *O culto a Santa Cruz da Baixa Rasa: diversas construções sobre a história de uma devoção*, penetramos no conceito de pós-memória exposto por Beatriz Sarlo<sup>26</sup> para entender as memórias de uma segunda ou terceira geração daqueles que presenciaram o acontecimento. Trabalhamos também a memória construída sobre a devoção a partir de jornais, *blogs* e revistas locais, base que serviu para mostrarmos semelhanças e distinções dos relatos das narrativas dos devotos. Ainda tratamos da presença das lideranças políticas no evento, bem como o encerramento da festa que termina no bar, da mesma forma como se inicia.

Portanto, trataremos na pesquisa das construções dos conhecimentos relacionados à transmissão oral dos sujeitos sobre os significados e as apropriações do

---

<sup>26</sup> SARLO, Beatriz. *Tempo passado: Cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

culto à Cruz da Baixa Rasa através da compreensão entre a relação com a morte, a memória e a religiosidade no Cariri cearense.

## **CAPÍTULO I:**

### **A ROMARIA À CRUZ DA BAIXA RASA E SUAS MÚLTIPLAS DIMENSÕES RELIGIOSAS**

Ao adentrarmos a História do Cariri cearense nos deparamos com demonstrações de crenças em santos populares, tais manifestações são sustentadas pelo imaginário popular que os concede a santidade por terem atendido aos seus pedidos. Quando ocorre a graça, logo o fiel faz questão de compartilhar com os amigos e parentes, tornando público o fato e divulgando o poder de seu intermediário.

Para cada necessidade há um santo, por exemplo: na falta de dinheiro, de emprego, de moradia, de problemas de saúde, das relações amorosas, recorre-se ao intercessor específico. Entre o pedinte e o santo há uma negociação que se caracteriza a partir da devoção, a agilidade do pedido corresponde o prometido pelo fiel.

É o que acontece todo ano na zona rural do Crato/CE, quando centenas de indivíduos saem em romaria à Cruz da Baixa Rasa, pelo fato de um caminhante ter se perdido e morrido de fome e sede dentro da Floresta Nacional do Araripe – FLONA, no final do século XIX ou início do século XX. A história da morte penosa desse sujeito gerou múltiplas sensibilidades no Cariri cearense para os sujeitos que cultuam e narram suas memórias.

Para muitos o marco do alcance de graças é o ano de 1914, quando uma Senhora conhecida por Vó Pretinha fez uma promessa e obteve a graça. A partir daí, fiéis passaram a todo ano ir ao espaço da cruz onde o indivíduo foi sepultado.

A devoção as “Santas Almas Benditas” segundo Câmara Cascudo<sup>27</sup> chegou ao Brasil com as primeiras famílias portuguesas no povoamento de algumas capitâneas. Seus devotos são protegidos, pois, se estas agem em estado penitencial, também atuarão na vida terrena, lhes defendendo dos males que poderão vir a ocorrer.

Ao lado dos santos universais e regulares canonicamente, surgiram em meados do dezanove à crença em Almas Santas consagradas pela fé popular, eleitas para representarem seus devotos diante de Deus. Sua propagação se deu por meio da oralidade, quando os mais antigos narraram suas histórias a seus descendentes por meio da tradição oral.

---

<sup>27</sup> CASCUDO, Luís da Câmara. *Superstição no Brasil*. 5 ed. São Paulo: Global, 2002, p. 384.

É a partir do contexto das Almas Santas que pontuaremos como se dá a romaria estudada, enfatizando seus múltiplos significados, como as imagens, sons, emoções, músicas, cheiros, danças, vestimentas, etc.

Nesse sentido, para que se possa entender um evento como esse, tem-se que levar em conta uma série de fatores, desde o religioso, o social, o cultural, ou seja, a experiência humana desses indivíduos, que de uma forma ou de outra, seja pelo lado sagrado ou profano querem agradecer e pedir por dias melhores.

## **1.2 Trajetórias da religiosidade popular no Brasil**

Os estudos que tratam das manifestações de religiosidade popular no Brasil, se respaldam muitas vezes em campos difusos, pelo fato da demanda de expressões de fé e tantas formas e visões diferenciadas de mundo.

As marcas do catolicismo no Brasil conjecturaram-se a partir das muitas práticas que compunham a cultura religiosa portuguesa que era marcado por um catolicismo de cunho piedoso, festivo e santorial, pautado na clemência individual e de contato com o sobrenatural. Os santos nesse processo tinham como função uma intermediação até Deus. As festas de padroeiro diferenciam-se de região para região, cabendo à comunidade a realização desta.

A historiadora Laura de Mello e Souza em seu livro “O Diabo e a Terra de Santa Cruz”<sup>28</sup> nos enfatiza que haviam vários elementos pagãos na religiosidade dos povos europeus. Muitas pessoas participavam das celebrações da Igreja, no entanto, não compreendiam os sacramentos ou até mesmo não entendiam o que era posto na missa. Neste entendimento, Laura de Mello acentua que muitos não sabiam “distinguir o natural do sobrenatural, o visível do invisível, a parte do todo, a imagem da coisa figurada”<sup>29</sup>. Ou seja, as pessoas não entendiam ou esqueciam o significado pleno da palavra que era transmitida. Nesse processo, os diferentes sujeitos ressignificam suas crenças, mediante suas necessidades diárias, de suas vivências ou necessidades espirituais. Laura de Mello pontua que,

Traços católicos, negros, indígenas e judaicos misturaram-se, pois, na colônia, tecendo uma religião sincrética e especificamente colonial [...]. Na colônia, os casos já aludidos da religiosidade afro e da divisão cristã-nova ilustram bem um clima de tensão. Traços incorporados traziam consigo um mundo pleno de significações: assimilações e seleções não eram arbitrárias...

<sup>28</sup> SOUZA, Laura de Mello e. O Diabo e a Terra de Santa Cruz. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

<sup>29</sup> Idem, ibidem, p. 91.

é nessa tensão entre o múltiplo e o uno, entre o transitório e o vivido que deve ser compreendida a religiosidade popular na colônia, e inscrito o seu sincretismo<sup>30</sup>.

Como nos adverte a autora a religiosidade popular no Brasil colônia se define na vivência, nas crenças populares que são elaboradas no contexto de realidade e dos problemas da vida cotidiana e espiritual de homens e mulheres e, não como recordação correspondente a expressão da religiosidade que tenta impor normas e regras para o contato com o sagrado.

Desse modo, a religiosidade popular se define através de condições históricas de afinidade e aproximação entre mundo real e o mundo sobrenatural. Este catolicismo multifacetado é pautado pelo simbolismo circunscrito em atividades devocionais individuais ou coletivas. A esse respeito assinala José Arthur Rios<sup>31</sup> que “no Brasil têm-se o costume de usar por toda parte imagens de santos em altares, oratórios e capelas dentro das casas”. Neste entendimento, percebe-se uma forma de catolicismo domesticado, essa domesticação da devoção foi questionada quando os sujeitos passaram a adorar santos sem altares, ou seja, santos sem canonização.

Para fazer a conversão e aproximação dos fiéis a Igreja Católica propõe um catolicismo renovado, para combater as práticas e ideias religiosas vindas dos meios populares.

As devoções populares estão inseridas no contexto do catolicismo e da religiosidade popular, caracterizadas pela fidelidade entre o santo e o fiel que a ele recorre. Tais devoções por muito foram alvo de conotação pejorativa, pelo fato da Igreja ter o interesse de controle sobre os fiéis<sup>32</sup>.

Segundo José Carlos Pereira<sup>33</sup> após o Concílio do Vaticano II (1965) houve uma tentativa de substituição do termo devoção popular por ‘religiosidade popular’, pois, com as mudanças postas desde a romanização e concretizadas no concílio não mais seria interessante imagens de santos populares nos templos sagrados.

No entanto, as devoções populares permanecem vivas até hoje, vistas por alguns membros da Igreja Católica como ignorância religiosa e fanatismo. Essas práticas devocionais por outro lado, nos mostram como as pessoas mantêm viva a esperança diante das necessidades e do sofrimento.

---

<sup>30</sup> SOUZA, Laura de Mello e. op. cit. 1988, pp. 98-99.

<sup>31</sup> RIOS, José Arthur. Sentimento religioso no Brasil. HORTA, L. P. Sagrado e Profano: XI Retrato de um Brasil Fim de Século. Rio de Janeiro: Agir, 1994.

<sup>32</sup> PEREIRA, José Carlos. A Linguagem do Corpo na Devoção Popular do Catolicismo. In: *Revista de Estudos da Religião*. Nº 3 / 2003 / pp. 67-98.

<sup>33</sup> Idem, ibidem, pp. 67-68.

O ser devoto quer dizer àquelas pessoas que creem e seguem os ensinamentos de seus Santos que, os intermediam ou fazem uma ponte até Deus. O espaço sagrado é o lugar onde tais devotos buscam as graças e os milagres que almejam independentemente desses lugares serem ou não oficializados pela Igreja Católica, da mesma forma acontece com os santos, às pessoas os escolhem sem depender das barreiras impostas pelo oficial.

Pois, para ser autorizado culto a um Santo na Instituição Católica, este deve ser beatificado e depois canonizado pela Igreja Católica Apostólica Romana, um processo demorado e burocrático. O primeiro termo (beatificação) é o meio em que o Papa autoriza a veneração pública da pessoa na Igreja local em que frequentava. Já a canonização é quando o Papa declara que o indivíduo a ser canonizado praticou virtudes heroicas e, viveu com fidelidade na graça de Deus, podendo ser exaltado em qualquer lugar.

No entanto, na religiosidade católica são encontrados cultos aos santos oficiais e não-oficiais. Os não oficiais são aqueles que não são legitimados pela Igreja, sua santificação pertence ao povo, temos como exemplos os conhecidos, Padre Cícero do Juazeiro e Frei Damião, que são validados como santos pela fé das pessoas, que as consideram seus intermediários junto a Deus.

Temos também, culto a símbolos como cruzes, árvores e pedras que não são conhecidos nesta mesma dimensão, mas, que se tornaram um campo riquíssimo na extensão sociocultural através das representações do sagrado.

Eliade aponta que o sagrado pode manifestar-se em pedras ou em árvores, por exemplo. “Quando isso ocorre à pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas como pedra ou como árvore, mas justamente porque são hierofanias, porque “revelam” algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado, o ganz andere”<sup>34</sup>.

Quando um objeto passa a ser sagrado, este se torna para quem cultua outro elemento, porém, continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do meio cósmico envolvente. Eliade assinala que uma pedra sagrada nem por isso é menos uma pedra, pelos menos aparentemente, pois, nada a distingue de todas as outras pedras.

A pedra ou árvore para quem as cultua são objetos diferentes, diferentes não em suas formas de está neste ou naquele lugar ou na forma física, mas sim, na dimensão sagrada.

---

<sup>34</sup> ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*: a essência das religiões. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 18.

Nesse sentido, a reflexão acerca dos santos permeia uma série de expressões, nas quais estão presentes, tanto a fé institucionalizada, burocratizada, como reflexo de uma organização racional, quanto uma outra, espontânea, subjetiva e puramente emocional que se legitima sem quaisquer formalidades, daí ser identificada como manifestação de religiosidade ou piedade popular<sup>35</sup>.

Padre Emanuel Marcondes Torquato, pároco da Capela de São Francisco do Crato caracteriza a romaria à Cruz da Baixa Rasa como um evento paralitúrgico, ou seja, “não é um ato oficial da Igreja, e sim uma manifestação religiosa popular que as pessoas foram realizando com muita liberdade”<sup>36</sup>. Entretanto, será que as pessoas realizaram essa manifestação com tanta liberdade? A paraliturgia é uma celebração equivalente à liturgia, uma celebração piedosa, mas que não há obrigatoriedade dos sacramentos da Igreja.

Nesse intento, temos no cenário brasileiro uma religiosidade híbrida, pontuando o conceito de Néstor García Canclini, hibridismo ou “hibridação são processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”<sup>37</sup>.

Partindo dessa prerrogativa, houve a integração do culto oficial da Igreja Católica com os diversos instrumentos (símbolos e signos) trazidos pela cultura africana com os escravos e, inclusive, pelos índios. Com a dimensão multicultural do Brasil os rituais não acontecem da mesma forma em todos os grupos, ou seja, nossa religiosidade possui os mais variados sentidos, onde as pessoas se comunicam por mensagens relacionadas ao sobrenatural, para pedir pelo vícios religioso, econômico, social e político. Logo, “entendemos que as devoções piedosas em torno dos “santos do povo”, emergem como uma construção simbólica desse constante movimento, entre o sagrado e o não consagrado”<sup>38</sup>.

As tramas do catolicismo brasileiro mostram uma religiosidade marcada pelo hibridismo cultural, pelo contraditório, por práticas hierarquizadas que evidenciam se você é ou não católico, nesse entendimento “as expressões de religiosidade, assim como

---

<sup>35</sup> JURKEVICS, Vera Irene. Os santos da Igreja e os santos do povo: devoções e manifestações de religiosidade popular. (Tese de Doutorado). Curitiba: UFPR, 2004.

<sup>36</sup> Entrevista realizada com o Padre Emanuel Marcondes Torquato, concedida a Ana Cristina de Sales, em janeiro de 2013.

<sup>37</sup> CANCLINE, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 2008, p. xix.

<sup>38</sup> JURKEVICS, Vera Irene. Religiosidade popular: entre o institucional e o desclericalizado. [www.revistas.ufg.br/index.php/emblemas/.../7370](http://www.revistas.ufg.br/index.php/emblemas/.../7370). Acessado em 20/03/2013.

outros aspectos da vida social, fazem parte do sistema de vida de um grupo que no campo religioso, envolve além da crença, um conjunto de práticas comportamentais”.<sup>39</sup>

Para Lourival Andrade Júnior:

As romarias, culto a santos e almas, utilização de relicário como amuletos de proteção, oficialização de festas e homenagens aos mortos (Dia de Finados), procissões, festas que misturavam cultos e atos profanos (incluindo jogos, bebidas alcoólicas, devoção a objetos e lugares), são algumas das práticas religiosas que foram incorporadas e sacralizadas pela Igreja Oficial de Roma<sup>40</sup>.

Logo, o que marca é o transcendente que apesar de estar fortemente ligado ao institucional, ao mesmo tempo distancia-se dele, num processo de apropriação que muitas vezes marca um conflito simbólico na adoção de crenças e práticas não sancionadas<sup>41</sup>. Os devotos não estão preocupados com a dimensão institucional e não-institucional, apenas vivem sua religião.

Esse espaço de interação entre o oficializado pela Igreja e o não-oficial pode ser entendido a partir do ponto de vista de Mikhail Bakhtin<sup>42</sup>, ao estudar sobre a cultura cômica popular na Idade Média e no Renascimento. Esse autor, tomando como base de análise a obra de François Rabelais, compreende as práticas populares como criadoras de um mundo, do qual participavam todas as categorias sócio-profissionais<sup>43</sup>, afirmando que a distinção entre as práticas populares e das elites surgiram com o regime de classes, havendo no medievo e renascimento uma distinção que se fazia a partir daquilo que era estabelecido pela *Eclesia* e os leigos. Considerando que só com o regime de classes se passou a separar o erudito do popular, o oficial e o não-oficial.

Em seu estudo Bakhtin nos apresenta que depois de estabelecido tal regime, as formas cômicas com o passar do tempo adquiriram o caráter não-oficial transformando-se, em expressão da cultura popular.

Na perspectiva exposta por Bakhtin, não há necessidade de separar em duas esferas opostas o popular e o erudito. O cristianismo por certo período perseguiu o riso por considerá-lo diabólico, pelo fato de não manifestar arrependimento, algo tão necessário aos cristãos.

---

<sup>39</sup> ANDRADE, Solange Ramos de. O culto aos santos: A religiosidade católica e seu hibridismo. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano III, n. 7, Mai. 2010 p. 01 - ISSN 1983-2850 <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao> - Artigos. Acessado em janeiro de 2013.

<sup>40</sup> ANDRADE Jr, Lourival. op. cit. 2008, p. 84.

<sup>41</sup> ANDRADE, Solange Ramos de. op. cit. 2003.

<sup>42</sup> BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: O contexto de François Rabelais*, São Paulo: Hucitec, 1999.

<sup>43</sup> LIMA, Marinalva Vilar de. op. cit. 2003, p. 52.

Com a separação do riso das práticas ditas oficiais, o riso passou a ser controlado sob outro prisma, o do não-oficial. No entanto, o riso mantinha uma relação “amigável” com a Igreja e o Estado, como por exemplo, nos momentos festivos, as pessoas aproveitavam os espetáculos cômicos, mostrando que tinham uma visão exterior à Igreja e ao Estado.

De acordo com Bakhtin, mesmo o riso sendo afastado na Idade Média da oficialidade da Igreja, ele desenvolveu seu próprio ninho. Abrigando cada uma das festas que, além do seu aspecto oficial, religioso e estatal, tinha um segundo aspecto, o popular, o carnavalesco, o público, cujos princípios organizadores eram o riso e o baixo material e corporal<sup>44</sup>. Desse modo, o riso adentrava através das festas no substrato oficial, o erudito passando a absorver costumes dos populares, havendo momentos de influências recíprocas, ou seja, entre o popular e o erudito.

Essas trocas recíprocas, Mikhail Bakhtin as aciona a partir da nomeação de circularidade cultural<sup>45</sup>, meio pelo qual os discursos e práticas dos setores da cultura erudita e letrada adaptam-se as práticas dos grupos sociais iletrados. A mesma situação acontece ao contrário e, vice-versa, os populares atravessam a cultura hegemônica, havendo entre ambas uma troca constante.

A circularidade cultural também foi estudada por Carlo Ginzburg<sup>46</sup> na obra “O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição”. Neste livro, Ginzburg trabalha o termo da circularidade cultural através das influências recíprocas que, se movia de baixo para cima e, de cima para baixo, entre as classes dominantes e subalternas.

Ginzburg trata de um moleiro, Domenico Scandela, conhecido por Mennochio que, foi perseguido pela Inquisição, por ter ideias contrárias as da Igreja. Esse moleiro ocupava uma posição de destaque na comunidade em que morava por saber ler e escrever, logo, Mennochio por ter contato com leituras que se faziam presentes na “cultura hegemônica” se diferenciava da maioria dos camponeses do século XVI. Mesmo fazendo parte da administração da Igreja de sua aldeia, Mennochio contestava a dominação e a riqueza desta instituição. Por defender suas ideias Mennochio foi considerado pelos inquisidores como culpado, sendo obrigado a cumprir várias penitências, ter tido sua prisão perpétua decretada e ser executado em 1599. Com o

---

<sup>44</sup> BAKHTIN, Mikhail. op. cit. 1999, p. 71.

<sup>45</sup> Idem, ibidem, p. 84.

<sup>46</sup> GINZBURG, Carlos. *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987, p. 13.

exemplo de Menocchio, Ginzburg nos mostra que em todos os momentos da história alguém pensa diferente do que está dado ou posto pelas instituições. Através da interpretação feita por Carlo Ginzburg e Mikhail Bakhtin entendemos que a cultura é dinâmica, circulando por todas as camadas da sociedade. Portanto, a circularidade exposta em Ginzburg e Bakhtin, indica o movimento de penetração dos produtos culturais entre os setores hierárquicos da sociedade.

Fizemos este passeio nestas obras para enfatizar que há diferenças institucionais entre o culto oficial da Igreja e o não-oficial, no entanto, os sujeitos quebram as barreiras impostas pela Igreja. As mesmas pessoas que vão para a missa todos os domingos, frequentam sem nenhum problema os cultos que o cristianismo nomeia como pagãos. Da mesma forma acontece o inverso quando os padres vão celebrar missas no evento não-oficializado.

As interações entre o oficial e o não-oficial, podem ser entendidas a partir do que Roger Chartier chama de cruzamentos de ligas culturais, cujos elementos estão ligados uns aos outros, da mesma forma que acontece com as ligas metálicas<sup>47</sup>. Neste intento, essas categorias não atuam de forma separada, mas sim, nas circularidades históricas. Para Chartier, cabe ao historiador perceber quais “os mecanismos de superioridade simbólica que, rotulam os modos de consumo dos dominados como os possuidores de uma cultura inferior, e, a lógica específica dos usos e dos modos de apropriação do que é imposto”.<sup>48</sup>

Desse modo, compreendemos que tanto o institucionalizado como o não-institucionalizado se apropriam das práticas uns dos outros. Ao mesmo tempo em que a Igreja impõe as regras, a instituição se apropria de técnicas do culto não-oficial. É nesse intercâmbio que se dá o culto à Cruz da Baixa Rasa. E, para compreendermos esse campo de interação entre as práticas oficiais e não-oficiais é que buscamos refletir sobre os diferentes usos que são feitos do culto sagrado estudado, como também, as diversas formas de relacionar-se com este. Perceber como as construções do espaço sagrado se deram e se tornaram determinantes na elaboração do olhar que forjou o transeunte milagreiro.

---

<sup>47</sup> ROGER, Chartier. op. cit. 1990, p. 63.

<sup>48</sup> CHARTIER, Roger. "Cultura popular": revisitando um conceito historiográfico. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 8, n 16, 1995, p. 179-192.

Nesse ponto, interessou-nos fazer uso de uma fotografia que para nós é emblemática da sensação que provoca ao visitante a entrada na ambiência geocultural em que a festa se desenvolve, então vejamos:



**Figura 1** Entrada do evento (imagem Daniela Medina, 2011).

A imagem nos apresenta e possibilita deslocar o leitor para o campo de visualização iconográfica da espacialidade e da movimentação que se dá em meio à floresta, contribuindo para estabelecer um link com as narrativas com que descrevemos a festa e com que os informantes a narram ao longo do texto.

### **1.3 Romaria e festa, dia 25 de janeiro na Cruz da Baixa Rasa**

A festa à Cruz da Baixa Rasa que acontece no dia vinte e cinco de janeiro já faz parte do calendário daqueles que celebram a Cruz. Estes de manhã bem cedo já começam a se preparar para o evento que ocorre todos os anos. A concentração se dá por volta de cinco e meia para seis da manhã, no Bairro Lameiro em Crato/CE, no Bar do Wilson do Lameiro, como é conhecido por todos. A cada minuto vão chegando mais e mais pessoas. O Wilson, juntamente com os outros organizadores, vai preparando o caldo que será servido aos que desejarem, a maioria destes irá subir a Serra do Araripe à cavalo, a pé ou de transporte para materializar o cumprimento de promessas ou conhecer o espaço religioso.

Por volta de sete horas da manhã os arredores do bar está completo de cavaleiros e vaqueiros que exibem seus cavalos, alguns mostrando em camisas o nome da fazenda a qual pertencem, outros com gibões de couro, a partir daí começa a festa, com aboios, repentes, músicas de vaquejada e, o caldo quentinho com o pão é servido.

Os grupos políticos vão chegando, juntamente com um grande número de jornalistas da região, que querem pegar a melhor imagem, o melhor ângulo, conversar com os vaqueiros mais antigos, saber quantos anos vêm ao evento, etc.

As rainhas ficam sentadas na charrete esperando o momento da saída, elas vão à frente conduzindo os cavaleiros. Logo atrás delas Inaldo Araújo<sup>49</sup> com a imagem de São Jorge Guerreiro e, Galego Araújo<sup>50</sup> com a imagem de Nossa Senhora Aparecida. Nossa Senhora Aparecida é conduzida ao espaço da cruz, devido ser, de acordo com os vaqueiros, a mãe de todos que a ela recorrem.

Segundo Francisco Alberto Esmeraldo<sup>51</sup>, o Fanca, Nossa Senhora Aparecida é levada à cruz por que é a padroeira do Brasil, protetora de todos os fracos e oprimidos. E São Jorge por que é um guerreiro, representante dos vaqueiros. É o único Santo que está com um cavalo, então, foi considerado, o Santo dos vaqueiros.

Para Lourival Andrade Júnior, “ser devoto da padroeira do Brasil qualifica o crente e faz com que sua prática religiosa seja encarada, de certa forma, positivamente pela oficialidade católica. Nossa Senhora Aparecida inclui os excluídos”<sup>52</sup>. Ainda de acordo com Lourival, Nossa Senhora Aparecida cumpre o elo entre o oficial e o não-oficial, ou seja, a personagem mais importante do catolicismo brasileiro diminui a barreira entre a religiosidade oficial e a oficiosa.

Já São Jorge guerreiro é conduzido ao evento por ser, segundo os vaqueiros, o protetor de todos os cavaleiros. São Jorge da Capadócia um santo mártir, foi torturado por pregar princípios do cristianismo. Por volta de 287 depois do ano cristão, para barrar seus ensinamentos, os imperadores Diocleciano e Maximiliano de Roma mandaram dilacerar cada um de seus membros com garfo e ferro, o governador ordenou ainda que passassem sal nas feridas de Jorge e nas suas entranhas, como também o queimassem. Jorge fez orações, e tudo aquilo foi amenizado<sup>53</sup>.

Jorge teve a cabeça cortada em praça pública provavelmente em 303 d.C., sua triste morte foi motivo de sensibilidades, as pessoas começaram a fazer celebrações e petições com sua imagem. A partir daí foram criadas muitas lendas somadas a sua

---

<sup>49</sup> Inaldo Araújo faz parte do núcleo que compõe a organização do evento.

<sup>50</sup> Francisco Leonardo Ribeiro, conhecido por: Galego Araújo, faz parte da organização do evento.

<sup>51</sup> Entrevista realizada com Francisco Alberto Esmeraldo, concedida a Ana Cristina de Sales, em janeiro de 2013.

<sup>52</sup> ANDRADE Jr, Lourival. *Da barraca ao túmulo: Cigana Sebinca Christo e as construções de uma devoção*. Curitiba: Tese de Doutorado, Universidade Federal do Paraná, 2008, p. 120.

<sup>53</sup> ANDRADE Jr, Lourival. op. cit. 2008. p. 105.

história, inclusive aquela que diz que ele enfrentou e amansou um dragão que atormentava uma cidade<sup>54</sup>.

Considerado Santo pela Igreja Católica desde o século V d.C, São Jorge é cultuado em muitos lugares, com imagens produzidas em esculturas, medalhas e cartazes. Sua imagem é composta de um homem vestido com uma capa vermelha, montado sobre um cavalo branco, atacando um dragão com uma lança. “O dragão simboliza o diabo, que foi vencido pela firme fé de São Jorge em Cristo, que permaneceu imutável apesar do tormento e da morte”<sup>55</sup>.

Sua oração parte do pressuposto de um santo que livra o seus do sofrimento, que os salva do inimigo com sua lança. Como se vê abaixo:

Eu andarei vestido e armado, com as armas de São Jorge. Para que meus inimigos tendo pés não me alcancem, tendo mãos não me peguem, tendo olhos não me enxerguem, nem pensamentos eles possam ter para me fazerem mal. armas de fogo o meu corpo não alcançarão, facas e lanças se quebrem sem ao meu corpo chegar, cordas e correntes se quebrem sem ao meu corpo, amarrar.<sup>56</sup>

São Jorge, assim como outros santos pregados pelo catolicismo, foi submisso à Cristo, sua morte triste, purgou seus pecados ou impurezas praticados em vida. Consoante Cymbalista “O martírio seria a confirmação divina da viabilidade da presença da Igreja Católica”<sup>57</sup>. As figuras dos santos mártires eram vistas como as de guerreiros excepcionalmente valentes. Suas memórias e imagens até hoje tem um forte impacto quando relatadas, pois, para os seres humanos é mais fácil venerar aquele que foi valente e morreu pacificamente, do que um covarde.

É nesta dimensão de sofrimento que São Jorge e o caminhante que, padeceu na Baixa Rasa, auxiliam os vaqueiros do Cariri cearense nas mazelas ou entraves enfrentados no dia-a-dia.

Padre Nossos e Avé Marias são exclamados na subida da serra, pedidos de bênçãos, saúde e de bom inverno são feitos para todos. Os coordenadores pedem àqueles que vão conduzindo seus cavalos que não os maltratem, pois, o evento não tem o intuito de machucar os animais. E assim, prosseguem seu destino, cantarolando, rezando, conversando sobre os últimos acontecimentos do Cariri cearense.

---

<sup>54</sup><http://www.hermesfernandes.com/2010/04/verdadeira-historia-de-sao-jorge.html> acessado em 25 de abril de 2013.

<sup>55</sup> FOX, John. O livro dos mártires: a história dos sofrimentos e morte dos cristãos primitivos e dos mártires protestantes. *www.semeadoresdapalavra.net* acessado em 25\04\2013.

<sup>56</sup><http://www.igrejadesaojorge.com.br/> acessado em 25 de abril de 2013.

<sup>57</sup> CYMBALISTA, Renato. *Sangue, ossos e terras*. Os mortos e a ocupação do território luso brasileiro séculos XVI e XVII. São Paulo: Alameda, 2011, p. 87.

Para algumas pessoas a festa é ainda mais animada, vão parando em cada bar, cada bar uma música apaixonada, uma cervejinha gelada, uma batida de botas no chão, dançando, isso até chegar à Baixa Rasa.

Alguns indivíduos no dia anterior à romaria utilizam meios para burlar as estratégias impostas pelas autoridades, indo esconder sua bebida dentro do mato, visto que, o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA proíbe o uso de bebidas alcoólicas nas partes que recobrem a Floresta Nacional do Araripe – FLONA. Tal floresta apresenta um grande potencial para atividades de uso público, pesquisa científica e educação ambiental, seu espaço corresponde uma área de cerca de 38.262 hectares e perímetro de cerca de 138 quilômetros, entre os municípios de Barbalha, Crato, Jardim e Santana do Cariri, todos no Ceará<sup>58</sup>.

Com a movimentação de cavalos e pessoas, os moradores dos arredores da floresta param alguns instantes para contemplar a festividade que chama a atenção por onde passa. Cavalos pequenos, grandes, robustos, magros, ciclistas, motos, carros, ônibus, enfim, um trajeto que abarca uma multiplicidade de entendimentos praticados por uma variedade de categorias de sujeitos.

Familiares que têm parentes enterrados nos contornos da cruz chegam cedo para acender velas e fazer orações, ao todo são cerca de doze cruzeiras espalhadas no cemitério, hoje desativado.

A chegada dos vaqueiros à Santa Cruz da Baixa Rasa, como é conhecida pelos devotos que a cultuam, se dá por volta de nove horas da manhã, sendo celebradas duas missas, terços, muitas orações e uma grande festa. Ou seja, de um lado as barracas de comidas e, do outro à queima de velas e muitas orações ao intercessor da Baixa Rasa que, mesmo não sendo um Santo oficializado pela Igreja Católica, os fiéis depositam neste, muita confiança.

Gerando crenças ligadas a santos reconhecidos ou não pela Igreja Católica. Pois,

[...] a religião é um grande sonho. O sonho não é menos; o sonho é mais. Na nossa tradição bíblica era nos sonhos que Deus aparecia; Deus aparece num lugar onde pulsa o nosso desejo mais intensamente. Quando penso nos romeiros o que me comove é o entusiasmo. Todas as pessoas que estão possuídas por seus sonhos, voam. Ficam mais bonitas, ganham esperança. Etimologicamente entusiasmo tem sentido lindo. Significa ter Deus dentro de si, ou ser possuído por um Deus entre si: estar cheio de força. O crente fica

---

<sup>58</sup> Plano operativo de prevenção e combate aos incêndios florestais da Floresta Nacional de Araripe-Apodi. [www.ibama.gov.br](http://www.ibama.gov.br) acessado em 12 de fevereiro de 2014.

mais forte, quem esteve em comunhão com o seu Deus é muito mais forte, luta melhor, vive melhor.<sup>59</sup>

Rubem Alves nesta citação interpreta a religião como um sonho que representa o desejo, desejo esse de algo que não se tem. Os indivíduos cheios de ânimo buscam na romaria o desconhecido, para lhes garantir segurança no que tem e no que procuram, ficando mais forte para enfrentar os entraves da vida.

Os períodos de romaria são momentos de festas, uma viagem pautada de símbolos, representação do eu e do outro através dos interesses, motivações e intenções de cada um.

A romaria é uma atividade de cunho religioso, uma peregrinação ligada à relação entre os devotos e seu santo de devoção. É caracterizada por viagens individuais ou em grupos a lugares considerados sagrados, e tem na sua finalidade cumprir uma promessa, agradecer a seu intercessor ou pedir por clemência.

Na romaria como nos diz Rubem César Fernandes<sup>60</sup> ocorre à mística do espaço, ou seja, a transformação da paisagem, levando-nos do profano ao sagrado ao mesmo tempo, por caminhos rotineiros que mudam de figura à medida do percurso.

No Brasil temos como principais lugares de crenças religiosas: a devoção a Nossa Senhora Aparecida em Aparecida/SP; Padre Cícero em Juazeiro do Norte/CE; Bom Jesus da Lapa e Nosso Senhor do Bonfim na Bahia; São Francisco em Canindé/CE e Nossa Senhora de Nazaré em Belém/PA, etc.

Não existe um dia certo para que o devoto expresse sua gratidão, a romaria pode ocorrer em qualquer hora e qualquer dia do ano, a data específica é aquela que se comemora o dia do santo ou do padroeiro da cidade/lugar.<sup>61</sup>

Sua prática surgiu no Império Romano, uma peregrinação em busca de terras e, conforme Câmara Cascudo<sup>62</sup>, a tradição da romaria foi trazida ao Brasil pelos portugueses, pois, não consta que os indígenas pertencessem a algum grupo religioso. As primeiras romarias acontecidas no Brasil datam do final da primeira metade do século XVIII, e só no final do século XIX começaram as grandes romarias, estas por sua vez tinham o incentivo da Igreja Católica que as anunciavam pelos meios de comunicação, a exemplo, as rádios religiosas.

---

<sup>59</sup> ALVES, Rubem. *Anais do Primeiro Simpósio Internacional Sobre Padre Cícero e o Juazeiro do Norte*. Fortaleza, UFC, 1988, p. 152.

<sup>60</sup> FERNANDES, Rubem César. *Romarias da Paixão*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 14.

<sup>61</sup> OLIVEIRA, José Cláudio Alves de: Bom Jesus da Lapa: três romarias, um patrimônio e muita fé. *Revista Eletrônica de turismo cultural*. Vol. 2, Nº 01, 2008, p. 10.

<sup>62</sup> CASCUDO, Luis da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 3.ed. Brasília: INL/MEC, 1972.

A romaria é constituída de uma viagem ou peregrinação a um espaço religioso ou de devoção. Já o romeiro é a pessoa que vai a romaria para cumprimento de promessa.

O romeiro, durante o deslocamento, procura a realização de desejos diversos, nada concretos e quantificáveis (bênçãos, curas), diferenciando-se, assim, do caminhar cotidiano que é estruturado na funcionalidade, racionalidade e operacionalidade, ou seja, há um ponto de chegada determinado e seguro que promove uma condição de monotonia do sujeito em relação ao meio ambiente, como o trabalho e o estudo.<sup>63</sup>

Quando os fiéis sobem a Serra para participarem da romaria eles fazem um trajeto que não é o de costume. Alguns sobem todo trajeto a pé, no intuito de materializar o pagamento de promessas, saem de suas casas bem cedo, chegam cansados mais não desistem da longa caminhada, cerca de 20 km do Crato, a maioria das pessoas que sobem a pé é constituída por idosos, pessoas com alguma deficiência, a exemplo, problemas de visão, ou até mesmo casos de pessoas sem uma das pernas. Estes estão expostos à fome, cansaço e muita sede. Como assinala Rubem César Fernandes,

[...]em ritos como a romaria, a dor é integrada a um longo ato sacrificial, que por princípio, justamente, ultrapassa a lógica estreita do cálculo e da utilidade. Com o sacrifício, a dor dar passagem ao valor, o lamento se transforma em afirmação de fé, resto e rastros ilustram relações preciosas. A romaria enriquece a pesquisa com atos intencionais que escandalizam a mentalidade utilitária. Subir a ladeira com uma pedra na cabeça, por exemplo, ou, mais perto do mito original neste caso, deixar-se crucificar.<sup>64</sup>

O romeiro neste momento deixa o sofrimento de lado, aquele que já obteve a graça está fortalecido, querendo apenas pagar o que prometeu, e os que estão buscando o milagre entendem o sacrifício como uma etapa da graça a ser alcançada. A exemplo da força com que a romaria se investe o compositor Renato Teixeira apresenta a composição “Romaria” que muito relata da condição do romeiro em seu momento de peregrinação. Então vejamos:

É de sonho e de pó  
O destino de um só  
feito eu perdido em pensamentos  
sobre o meu cavalo  
É de laço e de nó  
De gibeira ou jiló  
Dessa vida cumprida a sol

Sou caipira pirapora nossa  
Senhora de Aparecida  
Ilumina a mina escura

---

<sup>63</sup> MARTINS, José Clerton de Oliveira. Pagando promessa, buscando esperança – percepções sobre a romaria e religiosidade popular. *Folkcom*, 2005, p.11.

<sup>64</sup> FERNANDES, Rubem César. op. cit. 1994, p. 15.

e funda o trem da minha vida  
Sou caipira pirapora nossa  
Senhora de Aparecida  
Ilumina a mina escura  
e funda o trem da minha vida (refrão)

O meu pai foi peão  
Minha mãe, solidão  
meus irmãos perderam-se na vida  
a custa de aventuras  
Descasei, joguei  
investi, desisti  
Se há sorte eu não sei, nunca vi. (refrão)

Me disseram, porém,  
que eu viesse aqui  
pra pedir de romaria e prece  
Paz nos desaventos  
Como eu não sei rezar  
Só queria mostrar  
Meu olhar, meu olhar, meu olhar (refrão)

Compositor Renato Teixeira

Renato Teixeira, nessa letra de música, pontua um caipira desolado, cheio de problemas, perdido em pensamento. O caipira não sabe rezar, mas recorre a Nossa Senhora Aparecida apenas com o olhar. O olhar é o suficiente para concretização do pedido, o que importa é a fé.

A mata fechada com suas frondosas árvores neste dia é palco de festa, com muitas velas acesas, ex-votos dos mais variados tipos, comidas típicas, reisados, maneiro-pau, bandas cabaçais, coco e lapinha, terços, orações e missas.<sup>65</sup>

Através desses exemplos, percebemos que “a religiosidade não-oficial vivida no Brasil é um dos exemplos mais claros de nossa diversidade cultural e de uma necessidade constante de adaptar-se ao inesperado, sem precisar esperar por ordens que vêm do oficial”.<sup>66</sup> Seguindo o raciocínio do pesquisador Lourival Andrade Junior, a resolução dos problemas pode estar no cemitério mais próximo ou no milagreiro mais adequado, que possa entender de forma objetiva, sem rodeios, os nossos anseios e pedidos.

A primeira missa da festa é celebrada por volta de dez horas da manhã, esta é em homenagem aos vaqueiros que cultuam a Santa Cruz, os coordenadores do evento convidam um padre para celebração. No momento da missa os vaqueiros oferecem seus

---

<sup>65</sup> Por estar localizada nas partes que recobrem a Floresta Nacional do Araripe, a Baixa Rasa é um espaço de matas fechadas, apenas com o caminho que dá acesso à Cruz do caminhante. No dia da festividade que ocorre dia 25 de janeiro, o espaço que transita apenas animais é visitado por uma multidão de pessoas. Na ocasião várias bandas de cultura popular fazem suas apresentações.

<sup>66</sup> ANDRADE Jr, Lourival. op. cit. 2008, p. 102.

gibões e chapéus de couro como oferendas. As autoridades políticas (prefeito, vice-prefeito e vereadores) também participam deste mesmo ato.

Todos rezam em homenagem àquele que teve um triste fim, para muitos o caminhante que se perdeu e morreu de fome e sede era um vaqueiro forte e destemido. O padre nas suas orações clama pela alma vaqueira, pede a intercessão deste junto a Deus por todos, que os conceda saúde, paz e um bom inverno, cheio de água e fartura na mesa do homem do sertão. Cantos são entoados, alguns vaqueiros choram emocionados por terem alcançado suas graças. A hora da missa para os católicos é o momento de pedir perdão, pedir graças. Agradecer por estas é uma forma de voltar para suas casas renovados, por ter exercido sua religiosidade.

Concordamos com Geertz que “... a religião une a sociedade, sustenta valores, mantém a moral, impõe a ordem ao comportamento público, mistifica o poder, racionaliza as desigualdades, justifica injustiças e assim por diante...”.<sup>67</sup>

Apesar de estarmos num mundo conectado, sintonizado pela mídia as pessoas não deixam de ser impelidas para o centro de atenção religioso, como frisa Geertz, “as pessoas não vivem apenas de crenças, mas dificilmente vivem sem elas”.<sup>68</sup> Neste sentido, “a fé sustenta, cura, consola, corrige as injustiças, melhora a sorte, garante recompensas, explica, impõe obrigações, abençoa, esclarece, reconcilia, regenera, redime”.<sup>69</sup> Entretanto, a religião atua como uma mão dupla, ao mesmo tempo em que regenera, impõe regras para que as pessoas cumpram. Em alguns momentos, quem dita os regulamentos são os primeiros a descumprirem.

Desde cedo, os pais levam os filhos ao evento para dá prosseguimento a tradição. Ainda criança os filhos tomam conhecimento das histórias que recobrem a Santa Cruz da Baixa Rasa, e decidem acompanhar seus familiares. Passando de geração para geração as histórias que permeiam o acontecimento da Baixa Rasa, revelando os sentimentos de lembranças dos sujeitos pertencentes a um mesmo grupo.

Inaldo Araújo, dono de parque de vaquejada e praticante deste esporte, leva a família todo ano à romaria, leva a filha Vitória desde os três anos de idade, Vitória faz questão de enfeitar seu animal, Inaldo relata:

Rapaz faz mais ou menos uma média de 20 anos que eu sempre eu vou, eu vim para o Crato que eu morava em Pernambuco, ai vim morar aqui, desde que eu vim para cá sempre gostei de cavalos, já vim morar criando meus animais também sabe, ai comecei no primeiro ano e nunca mais perdi um ano

---

<sup>67</sup> GEERTZ, Clifford. *Nova Luz sobre a Antropologia*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001, p. 159.

<sup>68</sup> Idem, *ibidem*, p. 159.

<sup>69</sup> Idem, *ibidem*, p. 159.

graças a Deus, faço esse sacrifício para ir, ai como você sabe levo a família junto<sup>70</sup>.

Por volta de nove horas da manhã o segundo grupo de peregrinos sobe a Serra, trazendo a imagem de São Sebastião. A peregrinação se dá uma parte de carro e outra a pé, as Senhoras Vera Lúcia e Francisca Firmino estão à frente desta celebração. Elas são bisnetas de Pretinha, Pretinha era uma moradora do Sítio Luanda – Barbalha/CE, que de acordo com Vera, começaram a realizar o evento.

Em 1914 uma peste assolava o Nordeste, Pretinha consternada com medo que esta atacasse sua família, se valeu da Santa Cruz da Baixa Rasa e da alma do comboieiro que morreu neste espaço para que nada ocorresse com sua família e a todos das regiões vizinhas, incluindo Pernambuco, Paraíba, Maranhão, enfim, toda região Nordeste.

A família não sabe informar que tipo de doença era esta, apenas dão a definição de peste. Pretinha, prometeu a Santa Cruz da Baixa Rasa que se caso sua promessa fosse atendida, ela iria rezar todo dia vinte e cinco de janeiro na cruz, no local da morte do comboieiro. A prece foi atendida e tida por todos como um milagre.

De acordo com Vera Lúcia<sup>71</sup>, Pretinha começou a peregrinação em vinte e cinco de janeiro de 1915, com o esposo, filhos e outras pessoas, rezando o terço por volta de meio dia, aos poucos as pessoas foram tomando conhecimento das graças que ali eram realizadas. A partir daí as pessoas começaram a rezar e a fazer pedidos e promessas à Santa Cruz da Baixa Rasa, e todo ano o mesmo destino era realizado, juntaram-se a família de Pretinha, vaqueiros e zabumbeiros, os zabumbeiros eram quem animavam a festa com suas cantigas.

Ainda segundo a família, entre 1924 e 1925, Vó Pretinha veio a falecer, ficando seu filho José Estêvão a prosseguir com o compromisso. Devido a tantas graças alcançadas, a devoção tornou-se romaria, iniciava-se no Sítio Luanda – município de Barbalha, com muita gente rezando terços, cantando benditos e soltando fogos. A cavalaria sempre à frente com o andor de São Sebastião e as bandas cabaçais animando o cortejo.

No ano de 1932 o Cariri Cearense estava sendo acometido pela cólera, a esposa de José Estêvão, Dona Cândida fez uma promessa e mais uma vez o pedido da família

---

<sup>70</sup> Entrevista realizada com Inaldo Araújo, concedida a Ana Cristina de Sales em janeiro de 2013.

<sup>71</sup> Entrevista realizada com Vera Lúcia, concedida a Ana Cristina de Sales em janeiro de 2013.

foi atendido pela Santa Cruz da Baixa Rasa, evidenciando a forte comunicação com sua Alma Santa, e o entendimento por parte desta.

O Senhor José Estêvão faleceu e Dona Cândida continuou a devoção que já virou tradição de família. Mesmo em meio a tantos sacrifícios, Cândida assumiu a missão, levando água para matar a sede dos visitantes e comidas para quem tivesse fome, esta caminhada ela fez de 1944 até o ano de 1972, quando também veio a falecer<sup>72</sup>.

A partir de 1972, o Sr. Firmino José da Silva, conhecido como Firmino Estêvão, filho de Dona Cândida, assumiu a responsabilidade de continuar a devoção, tomando conta dessa romaria, na qual foi imbuída a missa celebrada às onze horas e logo após, a reza do terço com os fiéis presentes e com a queima de fogos. Mesmo morando na cidade do Crato, acometido de problemas de saúde, nada abalou sua fé: continuou a romaria com grande acompanhamento dos devotos, que vão pagar suas promessas.

Com a morte de Firmino Estêvão em 2009 suas filhas Vera Lúcia e Francisca tomam de conta da romaria, continuando com o mesmo ritual de seus familiares, desde 1915 até os dias atuais esta família faz questão de ir todos os anos ao espaço da cruz, estando na quinta geração, pois, as filhas de Vera Lúcia são quem celebram o tradicional terço por volta de meio dia.

Após todas essas manifestações do sagrado, acontecem as apresentações de cultura popular. Os Irmãos Anicetos, grupo tradicional de banda cabaçal do Cariri cearense, é uma em meio a tantas outras manifestações que se apresentam no evento. Mestre Raimundo, com setenta e seis anos de idade, frequenta a peregrinação desde os dez anos. O mestre relata: “eu tenho mais de 70 anos que venho aqui na Baixa Rasa, comecei menino velho, desse tamaninho, subia a ladeira ali, era os outros que me traziam no ombro, quando acabava de subir a ladeira, eles me soltavam e eu metia o grito para frente até chegar aqui”.<sup>73</sup>

Na fala do Senhor Raimundo percebe-se que, quando ele começou a ir à Baixa Rasa, as pessoas, na sua grande maioria, iam a pé, seja pelo pagamento de uma graça ou por falta de possuir um meio de transporte. “Vinha a pé por que nesse tempo o transporte era pouco, nós saía do Crato tudo de a pés, não tinha transporte nesse tempo

---

<sup>72</sup> <http://paroquiadesaofrancisco.org.br/diversos/baixa-rasa.php> acessado em 28/01/2013.

<sup>73</sup> Entrevista realizada com Raimundo, concedida a Ana Cristina de Sales em janeiro de 2013.

que eu comecei vim para cá não, esse evento é tradicional, faz muitos anos que há essa festa, essa maravilha”.<sup>74</sup>

Mesmo o percurso sendo longo a pé, Mestre Raimundo não ver isso como algo ruim, e sim como uma forma de diversão de sua época. Ele, juntamente com seu irmão Antônio e seus sobrinhos, se apresentam todos os anos, hoje em dia a Prefeitura Municipal do Crato paga um transporte para ir buscar e deixar os grupos. Raimundo pontua, “viemos todos os anos fazer a festa, para manter essa tradição, viemos de coração, se não morrermos logo vamos vir sempre”.<sup>75</sup> Quando ele diz “se não morrermos logo vamos vir sempre” é devido à idade avançada sua e de seu irmão Antônio, caso vivam muito, muito ainda animarão o evento com suas músicas.

Além dos Irmãos Anicetos, se apresentam os grupos de maneiro-pau<sup>76</sup> do mestre Cirilo; o coco das mulheres do coco do Horto; Lapinha da Mestra Zulene Galdino e, o reisado do Mestre Aldeni. “No Brasil, as três últimas manifestações surgiram a partir dos escravos que, as transformaram em espaços onde era possível preservar os seus feitos culturais e resguardar as religiões de matrizes africanas”.<sup>77</sup>

O evento, nesse sentido, comporta pessoas das mais variadas religiões, nisso evidencia-se que em todo aglomerado humano as pessoas fazem uso das oportunidades para difundirem suas ideias.

A prefeitura, a partir da Secretaria de Cultura, disponibiliza veículos para que algumas pessoas possam chegar ao evento, os carros e ônibus saem do centro do Crato e prosseguem até a casa do guarda, entrada onde algumas pessoas devem ir a pé. Com exceção dos carros que levam os Padres, organizadores, Corpo de Bombeiros, IBDVAMA, etc. As autoridades competentes, a exemplo, o IBAMA alega que estas medidas são tomadas devido à preocupação com a floresta, o barulho que podem trazer a flora e a fauna. Cabe-nos a pergunta, os veículos dessas autoridades não têm barulho, já que podem adentrar ao espaço? Desse modo, percebe-se nessa circunstância uma nítida relação de poder, estabelecida entre as partes que organizam o evento.

---

<sup>74</sup> Entrevista realizada com Raimundo, concedida a Ana Cristina de Sales em janeiro de 2013.

<sup>75</sup> Entrevista realizada com Raimundo, concedida a Ana Cristina de Sales em janeiro de 2013.

<sup>76</sup> Folgado que surgiu a partir do cangaço, no Cariri cearense, pelo fato de algumas tropas se mobilizarem contra os senhores de engenho. Esses sujeitos deixavam os cacetes prontos para que pudessem ser usado nos momentos de ofensa. Uma dança máscula que, dispensa qualquer acompanhamento musical. Caracterizada pelo entrechoque dos cacetes e o canto dos dançarinos. Fonte: [www.ifce.edu.br/miraira/Patrimonio/DancasTradicionais/ManeiroPau/Maneiro](http://www.ifce.edu.br/miraira/Patrimonio/DancasTradicionais/ManeiroPau/Maneiro) acessado em 15\06\2013.

<sup>77</sup> [http://www.feiradebarbalha.no.comunidades.net/index.php?pagina=1823111667\\_04](http://www.feiradebarbalha.no.comunidades.net/index.php?pagina=1823111667_04) acessado em 25\07\2013.

No ano de 2012 algumas pessoas inconformadas com essa situação quiseram quebrar à corrente que dá acesso ao lugar, pelo fato de não quererem deixar seus transportes e irem a pé. No entanto, foram barradas pelos guardas que estavam presentes.

O Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis – IBAMA faz todo um controle do espaço, dos carros que adentram a floresta, do não uso de bebidas alcólicas, do processo de entrada e de saída das pessoas. Visto que, a área que recobre a Baixa Rasa faz parte da Floresta Nacional do Araripe - FLONA. O chefe do IBAMA do Crato o agrônomo Wiliam Brito, semanas antes da romaria, já tem toda uma preocupação com o evento, este se reúne com os coordenadores tanto da parte dos vaqueiros como da família Firmino, e juntos discutem a melhor forma de organização do evento. Vale ressaltar que as medidas de controle do espaço são debatidas entre os organizadores.

O terço que era realizado na peregrinação anualmente, foi acrescido de duas missas, com isso, a Igreja começou a fazer parte da devoção. Os agentes institucionais passaram a controlar o espaço, ditando algumas regras sobre como o lugar deveria ser utilizado, logo, percebemos uma vontade de poder.

Partindo da ideia de poder de Michel Foucault,<sup>78</sup> o poder exercido pelas instituições é aparelhado a partir das relações mais ou menos organizadas, ou mais ou menos coordenadas, esse poder tem como função dirigir consciência e, tentar injetar na sociedade discursos persuasivos indicando quem exerce o poder e, quem deve acatá-lo. E, nesse caso, quem deve obedecer, é a grande maioria dos sujeitos que vai à romaria.

No caso da equipe que coordena os vaqueiros, logo bem cedo explicam aos participantes, o que devem e, o que não podem fazer durante o evento, para que ocorra tudo como ficou estabelecido nas reuniões entre os coordenadores. No entanto, alguns indivíduos usam suas ‘táticas’, como nos diz Michel de Certeau, para burlarem as regras impostas por essas autoridades.

Wiliam Brito chefe da floresta deixa claro que valoriza e muito as manifestações culturais, mas, por outro lado, tem que haver toda uma preocupação por parte de todos com relação ao trato com as matas e animais. Pois, alguns indivíduos saem deixando garrafas, pratos descartáveis por todos os lados, os animais fazem suas necessidades por todo trajeto, o barulho dos carros, de fogos, tudo isso prejudica o cotidiano da floresta.

---

<sup>78</sup> FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

Coube-nos o questionamento: se a peregrinação não corresponde a um ato propriamente da Igreja Católica, por qual motivo há tantas relações de poder e, privações impostas no evento?

Certo número de pessoas prefere que haja toda essa limitação no que se refere à festa. Um exemplo é o relato de Vera Lúcia quando diz que,

[...] há uns trinta anos atrás tinha muita briga, porque ia todo mundo, era muita bebida e o povo soltava fogos e era aquela confusão. O IBAMA proibiu de soltar fogos e vendas de bebidas, agora tá melhor que antes, porque agora tem segurança, as pessoas sabem o que vão fazer, porque lá é um lugar de devoção, não é lugar de baderna, de esculhambações.<sup>79</sup>

Pensando por outra perspectiva, o mesmo devoto que vai acender suas velas, não pode também se divertir? Entendemos que as festas religiosas são momentos de devoção, mas também, fazem parte do lazer, da descontração e animação entre os sujeitos presentes.

A festa ainda possibilita que os vendedores possam comercializar, até por que as pessoas têm a necessidade de se alimentarem. Em uma matéria da Revista “Região” no ano de 1972, o jornalista Osvaldo Alves de Sousa fazendo uma reportagem sobre o evento para os leitores da revista, acentua que muitas pessoas aproveitavam-se da ocasião para vender comidas e bebidas e ganhar um extra,

[...] antes da chegada aos locais dos “milagres” daquela imensa massa humana, muitos, na véspera, já haviam para ali, se deslocado. Alguns, humildes criaturas, seguiram no dia anterior para aguardar a missa e pagar sua promessa. Outros, sem intenção de promessas, ali seguiram muito antes para armar sua barraca, instalar sua banca e vender frutas, cigarros, bebidas e uma variedade de bagulhos. Desde o dia 24 que a movimentação já era grande.<sup>80</sup>

Osvaldo destaca que o espaço é favorável para encontros e namoricos devido às árvores frondosas e a baixa temperatura, onde “os casais de namorados, sob as árvores, fazem juras de amor, em plena serra ao passar da brisa doce que corre livre... em um canto qualquer, um conjunto de sanfona, pandeiro e cavaquinho enche a manhã fria de gostosos baiões<sup>81</sup> para alegrar a festa”<sup>82</sup> dos enamorados.

Desse modo, mesmo com as normas impostas pelas autoridades, o evento comporta variadas expressões, como a folia, danças, comilanças, benditos, namoricos, músicas, etc. Entretanto, como já mencionamos, existem as normas impostas que ditam

---

<sup>79</sup> Entrevista realizada com Vera Lúcia, concedida a Ana Cristina de Sales, em janeiro de 2013.

<sup>80</sup> SOUSA, Osvaldo Alves. *Revista Região*. Crato/Ceará, 26 de Novembro de 1972, n3-ano 2.

<sup>81</sup> Baião é um ritmo musical nordestino acompanhado de dança, surgiu na década de 1940 através dos músicos Luiz Gonzaga e Humberto Teixeira.

<sup>82</sup> SOUSA, Osvaldo Alves. op. cit. 1972, p.02.

as regras a serem seguidas por uma parte dos visitantes, principalmente no que diz respeito, aos menos favorecidos, pois, para alguns ricos não existem barreiras, quando levam bebidas alcólicas escondidas atrás do banco do carro.

Através destes pontos, percebemos um espaço de lutas, entre os diferentes sujeitos que cultuam a Cruz da Baixa Rasa, lutas simbólicas e não tão simbólicas, tensões e conflitos nas disputas dos diversos agentes, sejam os religiosos, as autoridades governamentais, a Igreja, enfim, todos aqueles que participam de uma forma ou de outra da devoção.

Mesmo com todas essas tensões, a romaria faz parte, de um dos eventos tradicionais do Cariri. Um lugar que chama atenção por está localizado no meio do mato e, ser palco de uma tradição religiosa, como também, ter sido por muito tempo o espaço onde se sepultavam os mortos das localidades vizinhas. Consoante esses fatores, o espaço da Cruz passou a ser visitado e, as pessoas começaram a dar sentido à devoção.

Michel de Certeau, em seus estudos sobre o espaço, nos aponta que, este “é o efeito produzido pelas operações que o orientam, o circunstanciam o temporalizam e o levam a funcionar em unidades polivalentes de programas conflituais ou proximidades contratuais”<sup>83</sup>. Ou seja, o espaço é um lugar praticado, se existe a Baixa Rasa é por que ela foi moldada ou transformada pelas pessoas que visitam à Cruz, através de um sistema de signos por eles escritos. Ricardo Araújo menciona que,

[...] uma clareira aberta no coração da mata virgem. Ventos soprando a ancestralidade de um povo religioso, que ainda tem o privilégio de conviver com a natureza divina, mãe de todas as crenças e mitos e desejos e esperanças. Um oráculo nordestino onde os filhos da terra procuram respostas que lhes livrem da ação implacável da esfinge que a todo tempo lhes apavora com a possibilidade de condenação ao inferno. Aqui e “adepois”. A Santa Cruz da Baixa Rasa é magia matuta. É a busca incansável da felicidade. É o céu que se insinua aos impuros que buscam a clemência de Deus.<sup>84</sup>

É na busca incansável por dias melhores que os chamados pobres de Deus passam a vida lutando com o medo de que a desgraça se abata sobre eles, e esta pode ser a doença, a loucura, a pobreza, a falta de sorte, o momento do parto, etc. Os devotos da Santa Cruz, já foram atendidos nas mais variadas graças, como se vê abaixo na narrativa de Elvira Gadelha relata:

---

<sup>83</sup> CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano*:1. Artes de fazer. Tradução Ephraim Ferreira Alves. 3ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 202.

<sup>84</sup> <http://caririhistoria.blogspot.com/2011/05/festa-da-santa-cruz-da-baixa-rasa.html?sref=fb>, acessado em 27 de abril de 2011.

[...] eu morava em Santana do Cariri, aí eu tava grávida de uma menina, o nome dela é Ana Luzia, casada mora em Imperatriz sabe, aí eu ia ganhar ela com uma parteira, uma parteira muito boa, nesse tempo tinha, aí eu tava bem fraca sem coragem de ganhar a menina, eu comecei sentir as cinco horas da tarde só sentindo dores, aí quando foi dez e meia da noite foi onde eu me lembrei que no tempo de eu moça, mesmo casando muito nova, eu tinha ido a essa festa, aí me lembrei, santa cruz da alma da Baixa Rasa ajuda-me eu ter essa criança, quando eu disse assim ajuda-me eu ter essa criança pelo amor de Deus, ajuda-me a força que eu fiz a menina saiu, aí a parteira pegou enrolou, aí ela disse comadre você vai me dizer a história dessa Santa tão milagrosa. Ela botou a menina na cama, me ajeitou na cama nos ficamos conversando, aí ela botou um copo de pinga, cachaça você sabe o que é né? Ai ela disse cumadre tu vai ter que beber pra não senti a dor, pinga com aí, naquele tempo não era alho, pois é pinga com aí mesmo, depois que eu tive,tava tudo pronto, aí bebi e fui contar a ela.<sup>85</sup>

Percebe-se as dores da depoente na hora do parto, segundo D. Elvira esta era uma época difícil, não tinha as facilidades de hoje, morava na zona rural, com o mínimo para sobreviver, na localidade não tinha hospital. Neste período era comum se fazerem os partos em casa, acompanhado por uma parteira que ajudava no momento do nascimento da criança, como não se fazia uso de anestesia era comum a recém-parida beber algo alcóolico para amenizar as dores.

Na sequência ela nos relata que, no momento que eu disse “ajuda-me”, a criança nasceu, com isso, percebeu o poder da Santa Cruz, que ela tomou conhecimento no tempo de sua mocidade. D. Elvira ainda nos conta que Ana Luzia quando menina levou uma chuva na roça, e adquiriu “um funga, funga, aí adoeceu de bronquite aí eu fiz a promessa que antes dela completar dez anos se ela ficasse bem, eu ia de pés com ela na Baixa Rasa com quem quisesse ir mais eu, ascender uma caixa de vela e rezar um terço”.<sup>86</sup> Quando a filha tinha oito anos, Elvira e uma multidão sobem a serra para pagar a promessa, a filha gostou tanto que resolveu acompanhar o evento outros anos.

Francisco Leonardo Ribeiro, conhecido por Galego Araújo, narra que seu cavalo sofreu um corte, ele pediu a Santa Cruz para o cavalo ficar bom e ele ficou. Nos relatos obtidos não foi apenas Galego Araújo que clamou por seu animal, pois, quando o testemunho é feito por um vaqueiro é comum estes pedirem pelos animais.

Galego foi mordido por uma cobra, “fiz a promessa para trazer uma perna para cá, fui valido e fiquei bom”.<sup>87</sup> Neste sentido, a Cruz atende os mais variados pedidos, “no lugar onde tombou um corpo fisico milagres acontecem”.

---

<sup>85</sup> Entrevista realizada com Elvira Gadelha, concedida a Ana Cristina de Sales, em abril de 2011.

<sup>86</sup> Entrevista realizada com Elvira Gadelha, concedida a Ana Cristina de Sales, em abril de 2011.

<sup>87</sup> Entrevista realizada com Francisco Leonardo Ribeiro, concedida a Ana Cristina de Sales, em janeiro de 2013.

Seu Francisco, o notório Ticão do Sítio Bel Monte, conta que sempre quando está em apuros recorre a Cruz, e na maioria das vezes é atendido. Ticão fala que seu pai Antônio Cassoá quando vivo teve um sério problema na perna e recorreu a Cruz da Baixa Rasa.

Meu pai fez uma promessa com a cruz quando teve um problema na perna, sentiu uma dor na perna dele que estourou o osso mais ou menos em 1967 ou 1968 por ai, a perna doía totalmente, ele fez a promessa que se ficasse bom, todo ano ele faria a limpeza do caminho da cruz e levaria os zabumbeiros... essa promessa ele fez para levar uma perna de madeira se ficasse bom, levou e ficou sendo devoto.<sup>88</sup>

Vera Lúcia pede pela saúde de seu pai:

[...] fiz uma promessa quando meu pai sofreu um AVC, ele sofreu o AVC no mês de outubro, ai já estava bem próximo de janeiro. Eu pedi a Santa Cruz da Baixa Rasa que se ele melhorasse, eu prometi a ela que eu ficaria a frente da festa, fazendo a mesma coisa que ele fazia. Todo ano a gente leva fita e depois da missa o padre benze e, a gente divide com as pessoas, como se fosse uma promessa, eu sei que ele ainda ficou oito anos entre nós.<sup>89</sup>

No relato percebe-se a responsabilidade de Vera que, se compromete com sua Cruz intercessora que, caso seu pai melhorasse, ela iria organizar a romaria quando ele partisse do mundo terreno. Vale ressaltar que Vera ainda hoje está cumprindo com o que prometeu. D. Vera também fez um pedido para as filhas passarem no vestibular, “eu pedi também a Santa Cruz para a Muriel e ela passou em primeiro lugar, quer dizer as duas meninas. Elas passaram no primeiro vestibular sem estudar sem nada, terminando o terceiro ano já entrando na faculdade, todas duas”.<sup>90</sup> Os feitos das filhas de acordo com D. Vera tem a luz da Cruz da Baixa Rasa que sempre iluminou e ajudou nos passos da família.

De acordo com o Padre Emanuel Marcondes Torquato o povo nordestino vivencia a fé de diversas maneiras, através de caminhadas, peregrinações, lugares que vão de encontro com Deus,

[...] elas vem aqui fazem essas promessas, pedindo pelas suas necessidades, trazem ex-votos, ou seja, símbolos daquilo que elas querem dizer e não sabem traduzir em palavras, são as fitinhas, os objetos de madeiras, os pedidos de cura atendidos são retribuídos nesse sinal e, mostrados fora os outros, alguém traz uma perna de madeira para que as outras pessoas vejam que ele foi curado de uma doença na perna, alguém traz um cabeça de

---

<sup>88</sup> Entrevista realizada com Francisco, o Ticão, concedida a Ana Cristina de Sales, em julho de 2011.

<sup>89</sup> Entrevista realizada com Vera Lúcia, concedida a Ana Cristina de Sales, em janeiro de 2013.

<sup>90</sup> Entrevista realizada com Vera Lúcia, concedida a Ana Cristina de Sales, em janeiro de 2013.

madeira para que outras pessoas vejam que por intervenção da Cruz ele conseguiu algo extraordinário para manifestar em forma de agradecimento.<sup>91</sup>

Como se vê são inúmeros os pedidos de graças feitos a Santa Cruz da Baixa Rasa, como também são imensos os números de promessas que as pessoas dizem ter alcançado, evidenciados numa série de ex-votos deixados ao pé da Cruz, logo, os ex-votos demonstram a crença na realização do milagre.

O ex-voto é um testemunho vivo por meio do qual o devoto exprime sua gratidão à divindade ou a um Santo, por uma graça especial, tornando público o fato e divulgando o poder do Santo intercessor, revelando atitudes do homem diante da doença e do perigo da morte.

Neste sentido, o ex-voto tem a possibilidade de responder a uma série de questões ligadas a doença e ao sofrimento físico. Cabe ao fiel após ter recebido o que pediu cumprir o último ato. Como ressalta Abreu:

Após terem alcançado o milagre por intermédio de suas súplicas, homens ou mulheres cumpriam o último ato da promessa: em um santuário ou ermida, colocavam o ex-voto que tinham prometido para que outros tomassem conhecimento da graça alcançada. Dessa forma, a prática votiva pode ser considerada tanto um rito inserido na vida privada — na medida em que era um gesto individual, quanto na esfera pública — na medida em que estavam associados à peregrinação e expunham publicamente os milagres nos santuários. Para ser considerado um ex-voto, era necessário não só a encomenda do artefato a ser oferecido, mas também sua exposição em um santuário<sup>92</sup>.

No espaço que recobre a Baixa Rasa não têm santuário ou até mesmo uma capela, no clarão da mata tem uma pequena coberta de alvenaria sustentada por pilares. Assim, as pessoas fazem a desobriga do ex-voto nos contornos da cruz. Como se vê na figura a seguir.

---

<sup>91</sup> Entrevista realizada com o Padre Emanuel Marcondes Torquato, concedida a Ana Cristina de Sales, em janeiro de 2013.

<sup>92</sup> ABREU, Jean Luis Neves. Divisão, produção e consumo das imagens visuais: O Caso dos Ex - votos mineiros no Século XVIII. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, V. 25, N - 49, 2001.



**Figura 2: Túmulo da Cruz da Baixa Rasa (imagem de Ana Cristina de Sales, 2013).**

Como vimos à pequena lápide não cabe mais com a quantidade de ex-votos, que são levados no dia da romaria. Esses são dos mais variados, como: velas, imagens de Santos, pernas, cabeças e braços de madeira, flores, cabelos, entre outros.

Os devotos quando obtém uma graça de cura de um problema na perna, normalmente levam ao espaço da desobriga uma perna de madeira ou de gesso, a mesma coisa com um braço, ou problemas na cabeça. É comum também, algumas mães pedirem uma graça para um filho e em troca só cortarem os cabelos destes após sete anos ou mais idade.

Quando o pedido é feito pela necessidade de aquisição da casa própria, normalmente o fiel leva uma casinha de madeira, da mesma forma quando o pedinte pede para passar no vestibular, por exemplo, se for na área da saúde, o jaleco branco é levado. Quando a graça do casamento é alcançada o vestido da noiva se junta na sala de milagres com tantos outros.

Percebe-se que as tábuas votivas deram lugar, ao longo dos anos, a uma notória transformação nos ex-votos, hoje ele é visto sem padrões e formas, cujas foram alteradas pela tipologia, são várias as categorias de ex-votos como: iconografia através de pinturas ou fotografias, escultura de madeira como braço, perna e cabeça, bilhetes votivos; roupas das mais variadas, velas, rosários, etc.

Com frequência percebe-se através dos ex-votos que são deixados na Cruz da Baixa Rasa uma impossibilidade de apelação a outras instâncias como o apoio sócio institucional, logo, recorre-se a Santa Cruz, a mulher que está com o filho doente e o Sistema Único de Saúde não dá as condições necessárias para o tratamento, o vaqueiro que pede pelo problema de seu cavalo que não está conseguindo correr, o homem que se

envolveu em certo acidente que pede no momento de aflição, aquele que está com problemas na visão e não tem dinheiro para comprar o óculos, enfim, todos que precisam de uma graça imediata.

Neste intento, o ex-voto representa a importância da fé e da religião na vida de um povo e de uma dada cultura religiosa que a pratica. Assim, a representação das graças alcançadas “é um instrumento de conhecimento mediato que faz ver um objeto ausente através de sua substituição por uma imagem capaz de o reconstituir em memória e de o figurar tal como ele é...”<sup>93</sup>

O ex-voto como expressão simbólica tem a capacidade de demonstrar suas diferentes dimensões humanas, de sentimentos subjetivos a questões estruturais, constituindo-se em nossa compreensão, enquanto documentos históricos.

Não importa o suporte: todos os ex-votos das salas de Milagres são documentos. Exposições provocadas por todo tipo de pessoas – camponeses, trabalhadores, desempregados, turistas estudantes, ricos e pobres. Refletem a crença, a fé e as atitudes do homem diante da vida, da doença, da morte, da ambição, da festa, de variados valores sociais, políticos e econômicos. Ao manter a tradição, essas pessoas se espelham no costume de ir a um ambiente do povo rezar e fazer a desobriga<sup>94</sup>.

Com base no que afirma José Cláudio de Oliveira<sup>95</sup>, sua difusão no Brasil deu continuidade a uma tradição portuguesa, ligada ao catolicismo brasileiro, principalmente nos séculos XVIII e XIX, atreladas às demais manifestações religiosas das populações que aqui viviam.

Gilberto Freyre, no Livro *Casa Grande & Senzala* relata que era comum às mulheres na hora do parto, clamarem por ajuda a um Santo ou Santa, e em troca dispensa homenagem ao intercessor ou intercessora com seu nome.

[...] atendido o pedido por Nossa Senhora, pagava-se a promessa, consistindo muitas vezes em tomar a criança o nome de Maria; donde as muitas Marias no Brasil: Maria das Dores, dos Anjos, da Conceição, de Lurdes, das Graças. Outras vezes em sair uma criança vestida de anjo ou de Santo em alguma procissão; em estudar para padre; em torna-se freira... deve-se ainda registrar o costume dos ex-votos de mulheres grávidas: ofertas de meninos de cera ou madeira às Santas e Nossas Senhoras conhecidas como protetoras da maternidade. Algumas Capelas de engenho guardam numerosas coleções de ex-votos de mulheres<sup>96</sup>.

---

<sup>93</sup> CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Tradução: Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990, p. 20.

<sup>94</sup> OLIVEIRA, José Cláudio Alves de. Forma e Conteúdo. *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro, Nº 41, 2009, pp. 30 – 35.

<sup>95</sup> OLIVEIRA, José Cláudio Alves de. op. cit. 2009, pp. 30 – 35.

<sup>96</sup> FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. Formação da família brasileira sob o regime da economia Patriarcal. 49ª Ed. São Paulo: Global, 2004.

Freyre destaca que os Santos exerciam um papel fundamental na vida dos menos abastados, os intermediando no momento da fecundação e protegendo de maiores problemas na hora do parto, donde se o feto já estivesse morto que, pelos menos, a mãe ficasse bem.

Através da tradição de ir a uma sala de milagre, ou a lugares sagrados fazer a entrega do ex-voto é evidenciado o quanto estes são reveladores e como as culturas assimilam elementos que se ajustam às suas necessidades, necessidades essas que enfatizam as relações do homem com o sobrenatural nos mais diversos sentidos.

### **1.3 As modalidades identitárias da festa e suas (re)configurações**

Geertz enfatiza que o ser humano busca na religião sua “identidade”, pois, o termo identidade tem sido obrigado a ficar a serviço desta ou daquela causa, desta ou daquela teoria, desta ou daquela desculpa<sup>97</sup>.

Com a crise dos paradigmas, por volta do final do último século, o tema da identidade passa por um intenso debate, deixando de ser algo estanque, passando a ser fragmentada e dinâmica, evidenciando os deslocamentos que ocorrem entre as regiões do globo. Quando conhecemos novas culturas aspiramos algo destas, isso se dá através dos mais diferentes meios, como internet, televisão, linguagem entre outros.

O movimento das identidades religiosas vem crescendo em grande escala, como também sua importância. “Mas, não é um fenômeno unitário, a ser uniformemente descrito, existem tantas variedades de experiência religiosa”, ou se quisermos, “expressões da experiência religiosa, quantas sempre existiram”<sup>98</sup>.

Este movimento das identidades religiosas abarca um sentimento de duplo ou triplo sentido. Os adeptos do catolicismo vivenciam sua religiosidade com outros elementos que não são próprios da lógica institucional, ou seja, experimentam novos símbolos, novas composições de crença, novos elementos subjetivos, mas, sem desvalorizar o tradicional, como ir à missa todos os domingos, batizar e casar os filhos na Igreja Católica.

Desse modo, cultivar a cruz ou a pedra do lugar onde se mora significa está mais próximo de sua divindade, pois, estes já conhecem as mazelas por que o pedinte está

---

<sup>97</sup> GEERTZ, Clifford. op. cit. 2001, p. 159.

<sup>98</sup> Idem, ibidem, p. 64.

passando. Os adeptos destes elementos almejam um contato direto sem regras, querem apenas exercer sua crença através de um porta-voz.

Como nos aponta Rubem Alves,

[...] aos fiéis pouco importa que suas ideias sejam correias ou não. A essência da religião não é a ideia, mas a força. "O fiel que entrou em comunhão com o seu Deus não é meramente um homem que vê novas verdades que o descrente ignora. Ele se tornou mais forte. Ele sente, dentro de si, mais força, seja para suportar os sofrimentos da existência, seja para vencê-los"<sup>99</sup>.

Entendemos que o pedinte ao obter a graça fica mais forte, e a força através da fé de cada um é o que torna surpreendente os pormenores da religião. Para o ser humano exercer sua crença, não existem fronteiras ou barreiras, classes sociais ou questões de gênero, as pessoas apenas pedem

[...] nos medos, nas derrotas, na luta desesperada para a conquista da plenitude da vida, para vencer a morte, para combater as doenças traiçoeiras, os homens sacrificados materialmente, os abastados, os ignorantes, os avisados, crentes, não-crentes, parecem se posicionarem na mesma linha do horizonte. Nesse espaço comum de dores e lamentos, ocorre uma perda hegemônica, um amolecimento das fronteiras dos poderes: social, econômico, intelectual, religioso. Em situações-limites, eles buscam o milagre, a graça e as mais inusitadas expressões de fé são aceitas<sup>100</sup>.

Pensando nisso, ao abordarmos as temáticas da identidade religiosa ou identidade de um grupo ressaltamos que estas não são uniformes, ou seja, a identidade da romaria da Baixa Rasa é diferente de outras romarias, cada um tem sua experiência, pois, cada pessoa tem sua própria identidade, porém, os grupos têm suas aproximações.

Partilhamos da ideia de Stuart Hall quando nos apresenta a ideia de que, a identidade é o ponto de encontro, de sutura, entre, por um lado, o discurso e as práticas que tentam nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como sujeitos sociais e, por outro, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos aos quais se pode falar. As identidades são as posições que o sujeito é obrigado a assumir por meio das representações<sup>101</sup>.

Em Hall, as origens das identidades residem em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter certa correspondência. Segundo ele, isso remete a

---

<sup>99</sup> ALVES, Rubem. O que é religião. <http://pt.scribd.com/doc/8913702/Rubens-Alves-o-Que-e-Religiao-Serie-Primeiros-Passos> acessado em 10/04/2013.

<sup>100</sup> DUARTE, Ana Helena da S. Delfino. Romarias: experiência de fé e circularidade cultural. Texto integrante dos Anais do XX Encontro Regional de História: História e Liberdade. ANPUH/SP – UNESP-Franca. 06 a 10 de setembro de 2010. Cd-Rom, pp. 20/21.

<sup>101</sup> HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 2000, p. 103-33.

questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo que nos tornamos.

Ou seja, a identidade é dialética, não é algo estático que nascemos e morremos com ela. Quando entramos em contato com novas culturas, novas religiões e novos hábitos, carregamos parcelas desses costumes que passam a formar novas identidades com quem vamos estabelecendo pertencas.

Roger Chartier pensa a construção das identidades sociais como resultado sempre de uma relação de força entre as representações impostas por aqueles que têm o poder de classificar e de nomear<sup>102</sup>. Pensando nisso, aderimos um sentimento de pertença, a partir das representações que fizemos de um determinado grupo.

Para Sandra Jatahy Pesavento “a identidade é uma construção simbólica de sentido, que organiza um sistema compreensivo a partir da ideia de pertencimento”<sup>103</sup>. Nessa acepção, a marcação da compreensão da identidade na romaria da Baixa Rasa, está permeada nas diversas práticas de representações que, dispuseram e organizaram a realidade social dos fatos, para lhes dá coerência.

Pensando nisso, tratamos de alguns traços identitários marcantes na romaria à Cruz da Baixa Rasa, como a vestimenta dos vaqueiros; a escolha das rainhas e a questão do espaço sagrado.

No que se refere à forma como parte das pessoas se vestem, ou seja, nos moldes de vaqueiros. Têm a haver com a morte do caminhante em fins do século XIX, que para muitos, aquele indivíduo era um vaqueiro que, a procura de uma boiada perdeu-se na mata e morreu de fome e sede, mas, que deixou o boi amarrado em um tronco de árvore. As pessoas que defendem a ideia do caminhante ser um vaqueiro, narram que, o homem se perdeu, mas, que em tantos hectares de frondosas matas, encontrou o animal e ainda o deixou amarrado. Para eles (os vaqueiros), é “cabra macho” do sertão, que está os intermediando junto a Deus.

Pensar a construção de uma identidade cultural para o cabra macho do sertão é adentrar nas diversas práticas, discursos e representações que classificaram e organizaram a sua realidade social, a exemplo, a literatura regional do século XIX.

Tanya Maria Pires Brandão nos aponta que, o termo vaqueiro é em geral empregado para identificar os indivíduos que trabalham no manejo do gado *vacum*. No

---

<sup>102</sup> CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Tradução: Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990, p. 75.

<sup>103</sup> PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História e História Cultural*. 2. ed. Belo Horizonte: autêntica, 2008, p. 89.

Brasil o espaço para o surgimento do vaqueiro ocorreu com a instalação das fazendas de gado no interior do Nordeste, no século XVII. Entretanto, foi no longínquo sertão que essa figura adquiriu importância social. Esta se efetivou graças à concentração da propriedade fundiária e do absenteísmo próprios da economia local desde o período colonial<sup>104</sup>.

Eriosvaldo Barbosa destaca que o gado era criado em grandes extensões de terras na época da cana-de-açúcar, com isso, os vaqueiros se mudavam constantemente, tanto “o vaqueiro como o gado não tinha pasto certo, sua morada era a morada do gado”<sup>105</sup>.

Com a instalação das fazendas de gado, coube à figura do vaqueiro zelar para que os animais não se extraviassem, enquanto estes cuidavam dos animais no sertão, normalmente os grandes proprietários estavam em lugares mais luxuosos. Cabia ao vaqueiro além da administração da fazenda: “a construção de cacimbas durante a seca, a condução do gado aos bebedouros, cortar ramas cactáceas e macambiras, fiscalizar o gado no campo, ferrar, ordenhar, benzer em caso de doença, amansar bois, burros e cavalos”,<sup>106</sup> etc. Em uma fazenda podia ter um grupo de vaqueiro cada um com sua especialidade e sua forma de conduzir os animais.

No interior do Nordeste, nos meandros do século XVII, as fazendas compreendiam ao mesmo tempo unidade de produção e espaço de residências dos habitantes, as fazendas eram administradas por vaqueiros que eram pessoas juridicamente livres e trabalhavam sob a forma de parceria. “Sua remuneração correspondia a um quarto da produção da fazenda. Em cada quatro bezerros, três era do proprietário da fazenda e um do vaqueiro”<sup>107</sup>.

Nesta configuração de parceria, o vaqueiro podia sonhar em elevar-se socialmente, podendo comprar através de seus ganhos, uma porção de escravos e vir a possuir um curral de gados. Neste período o “vaqueiro tinha como função distribuir entre os moradores da fazenda as terras para a agricultura de subsistência, também cabia a ele definição do local de residência dos mesmos”<sup>108</sup>. Ou seja, o vaqueiro conduzia o patrimônio do senhor sendo responsabilizado pela manutenção e ordem da fazenda.

---

<sup>104</sup> BRANDÃO, Tanya Maria Pires. O Vaqueiro: Símbolo da liberdade e mantenedor da ordem no sertão. In: MONTENEGRO, Antônio Torres de. *História, Cultura e Sentimento: outras histórias do Brasil*. Pernambuco: Editora UFPE, 2008, p. 127.

<sup>105</sup> BARBOSA, Eriosvaldo Lima. “Valeu o boi”: o negócio da vaquejada. Teresina: EDUFPI, 2006, p. 29.

<sup>106</sup> BARBOSA, Eriosvaldo Lima. op. cit. 2006. p. 34.

<sup>107</sup> Idem, ibidem, p. 35.

<sup>108</sup> BRANDÃO, Tanya Maria Pires. op. cit. 2008, p. 127.

Sobre o vaqueiro, Barbosa coloca: “por ser senhor do cavalo e poder guiá-lo, deseja ser igualmente senhor da pista, senhor da mulher, dos filhos, da namorada. Ele tem que estar no comando, ou seja, não pode emprestar seu cavalo a ninguém, emprestar significa passar o comando<sup>109</sup>”. O vaqueiro não confia entregar suas coisas a nenhuma pessoa, isso para não perder as rédeas.

Percebe-se que aos poucos vai se construindo uma identidade para o homem “bravo” do sertão, assim, “a história dos movimentos identitários revela uma série de operações de seleção de elementos de diferentes épocas, articulados pelos grupos hegemônicos em um relato que lhes dá coerência, dramaticidade e eloquência”<sup>110</sup>.

Partindo das considerações de Barbosa o proprietário de uma fazenda detinha prestígio e poder, por ser detentor de grandes propriedades. Já a honra e o prestígio de um vaqueiro não se baseavam nesses dispositivos, mesmo que pelo sistema da quarteação o indivíduo pudesse elevar-se socialmente. O fascínio de um vaqueiro estava em sua bravura, em seus atos heroicos<sup>111</sup>.

Desse modo, são os atos heroicos e a determinação de um vaqueiro que fascinam os devotos que cultuam a Cruz da Baixa Rasa, em nome daquele que está intercedendo pelos fiéis, na hora da derrubada de um boi na vaquejada, nos problemas com os animais, etc.

Nesta acepção, “a identidade é uma construção imaginária que produz a coesão, permitindo a identificação da parte com um todo”<sup>112</sup>. Logo, quando vemos os indivíduos trajados de vaqueiros e montados em cavalos, supomos que eles vão para alguma manifestação que corresponda à categoria, no que se referem à Baixa Rasa, eles vão cultuar sua divindade.

Kathryn Woodward pontua duas definições para identidade. A primeira, definição essencialista que é aquela onde todos partilham e que não se altera ao longo do tempo. Já a segunda definição, a não-essencialista, está centrada na diferença, ou seja, as pessoas mudam de acordo com o tempo<sup>113</sup>.

Partindo por este viés, a romaria da Baixa Rasa está localizada nesta segunda significação, onde a romaria em si se relaciona com a organização social, e, por sua vez, seu tempo não é cíclico, as mudanças que ocorrem na romaria acompanham as

---

<sup>109</sup> BARBOSA, Eriosvaldo Lima. op. cit. 2006, p. 118.

<sup>110</sup> CANCLINE, Néstor García. Op. cit. 2008, p. xxiii.

<sup>111</sup> BARBOSA, Eriosvaldo Lima. op. cit. 2006, p. 47.

<sup>112</sup> PESAVENTO, Sandra Jatahy. op. cit. 2008, p. 90.

<sup>113</sup> WOODWARD, Kathryn. op. cit. 2000, p. 12.

transformações que são vivenciadas na sociedade, logo, “a função hermenêutica de inovação e tradição é, pois essencial na questão da identidade”<sup>114</sup>.

As identidades religiosas e culturais de um lugar, a exemplo, a Baixa Rasa permeiam de sentidos as tramas operacionalizadas no campo das relações econômicas, administrativas e políticas, compreendidas enquanto estando imbricadas. Cada nova postura dessas relações ocasionam novos discursos sobre as imagens que são construídas a partir das representações do caminhante que padeceu naquele espaço.

Os movimentos de mudanças ocorrem, por que se mudam os organizadores do evento, os grupos políticos e até mesmo os religiosos. Canclini pontua que os fenômenos culturais “folk” ou tradicionais são hoje o produto multidimensionado de agentes populares e hegemônicos, rurais, urbanos, locais, nacionais e transnacionais<sup>115</sup>. Ele ainda acrescenta que o popular é constituído por processos híbridos complexos, ou seja, através de seus signos de identificação, de elementos procedentes de diversas classes e nações.

A romaria que acontece na Cruz da Baixa Rasa é constituída a partir das misturas dos mais variados grupos de pessoas e classes sociais. Essa mistura impulsiona o prosseguimento da festa que cresce mais e mais. O grupo que vem de uma determinada fazenda se diferencia na forma de vestir-se daqueles que vêm do centro do Crato, e assim por diante.

O sujeito vai se acomodando nos costumes que lhe convém, assumindo suas posturas e se identificando com suas supostas similaridades. Por exemplo, normalmente quando os indivíduos frequentam o evento pela primeira vez vão para conhecer, no segundo ano de romaria já sobem a Serra do Araripe com outro olhar, com outra perspectiva. Caso tenham gostado do primeiro trajeto, (os vaqueiros vão montados em cavalos) no ano seguinte tal indivíduo trata logo de selar um animal e fazer parte da animação.

A segunda opção é ir junto com grupo que leva São Sebastião, a família Firmino. Como terceira opção é fazer parte de algum grupo de cultura popular. As meninas querendo podem se candidatar para rainhas do vaqueiro e da Baixa Rasa, enfim, fazer a peregrinação sem fazer parte de nenhuma dessas categorias. A festa está permeada por todos os gêneros sem distinção deste ou daquele grupo.

---

<sup>114</sup> TEIXEIRA, Joaquim de Sousa. Festa e Identidade. lusosofia.net online, 2011, p. 22.

<sup>115</sup> CANCLINE, Néstor García. op. cit. 2008, p. 220.

Cada um com sua preferência, quando escolhemos ir de bicicleta é porque não escolhemos ir de carro ou a cavalo, Tomaz Tadeu pontua que a identidade é aquilo que se é, “sou brasileiro, sou homossexual, sou mulher, a identidade parece ser um fato autônomo e neste viés só tem como referência a si próprio”<sup>116</sup>.

Neste mesmo intento a diferença é concebida como uma entidade independente. De acordo com Tomaz Tadeu a identidade e a diferença estão em uma relação de estreita dependência. Quando afirmo sou brasileiro, é uma forma de negação, pois, não sou de outra nacionalidade, da mesma forma as afirmações sobre diferença só fazem sentido quando inseridas na sua relação com as identidades.

Quando o fiel tem promessa com a Cruz da Baixa Rasa e prefere ir a este espaço outro dia e não o dia vinte e cinco é porque não gosta da multidão e escolhe fazer a visita em um dia mais tranquilo.

Tomaz Tadeu considera a diferença um derivado da identidade, nesta perspectiva, a “identidade é a referência, é o ponto original que define a diferença, logo, ambas são inseparáveis”<sup>117</sup>. O autor enfatiza que ambas são criaturas da linguagem, “e a linguagem decorre do signo que, por sua vez é um sinal, uma marca, um traço que está no lugar de outra coisa, a qual pode ser um objeto concreto”<sup>118</sup>.

Assim, as identidades não são inocentes, elas se conectam e demarcam suas fronteiras fomentando as distinções de quem entra e quem fica de fora, a partir das demarcações e classificações é que são atribuídos os sentimentos de pertença.

Uma semana antes da romaria da Baixa Rasa acontecem no bar do Wilson do Lameiro as escolhas das rainhas do Vaqueiro e da Baixa Rasa. De acordo com Fanca<sup>119</sup> a escolha é feita a noite com um sonzinho do Belo Xote, as rainhas recebem como premiação uma medalha que é levada no dia do evento juntamente com suas respectivas faixas, as rainhas sobem a Serra em uma charrete, suas vestimentas são calça jeans, camiseta de algodão e botas de couro. As meninas são adolescentes da região e que frequentam o evento com seus pais. No dia da escolha das rainhas que acontecem em um dia de sábado já é uma prévia do que vai ocorrer na festa. Os coordenadores dos vaqueiros aproveitam para passarem todas as instruções e novidades aos demais.

---

<sup>116</sup> TADEU, Tomaz da Silva. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 2000.

<sup>117</sup> TADEU, Tomaz da Silva. op. cit. 2000.

<sup>118</sup> Idem, ibidem, 2000.

<sup>119</sup> Entrevista realizada com Francisco Alberto Esmeraldo, concedida a Ana Cristina de Sales, em janeiro de 2013.

Não há um perfil para ser rainha da Baixa Rasa ou do vaqueiro, visto que, a seleção destas é uma forma encontrada pelos organizadores para a festa ficar mais animada.

Nesta conjuntura, “a afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo de diferentes grupos sociais garantirem o acesso aos seus bens culturais, logo, tanto a identidade quanto a diferença têm conexão com relações de poder, ou seja, nunca são puras”<sup>120</sup>.

Pensando as alegorias como a forma de vestir-se dos vaqueiros e a escolha das rainhas por parte destes, representam para a categoria aquele moribundo que faleceu na Baixa Rasa. Acerca desta questão, Roger Chartier considera que a “representação é o instrumento de um conhecimento meditado que revela um objeto ausente, substituindo-o por uma imagem capaz de trazer a memória e pintá-lo tal como ele é”<sup>121</sup>. Sua relação é turvada pela fragilidade da imaginação que faz com que aquela imagem se torne “verdade”.

Logo, as representações de identidade são características e valores sociabilizados entre os diferentes sujeitos, e cabe a nós perceber que tais representações não acontecem de forma isolada. Portelli enfatiza que as “representações se utilizam de fatos e alegam que são fatos, os fatos são reconhecidos e organizados de acordo com as representações”<sup>122</sup>. Tanto os fatos como as representações convergem na subjetividade dos seres humanos e são envoltos em sua linguagem.

Neste intento, ir à romaria nos moldes de um vaqueiro, acima de tudo, torna-se uma demonstração de que tem fé naquele que morreu de morte trágica na Baixa Rasa, mas também, contribui para reafirmar a identidade do caminhante, que para muitos era um vaqueiro.

Outro traço identitário que permeia o evento é o espaço sagrado, aqui entendido como um lugar construído por meio das práticas das pessoas que o circundam, que a partir de suas vivências e experiências estabelecem relações com o próximo. Logo, concordamos com Michel de Certeau<sup>123</sup> quando este pesquisador defende a ideia de espaço enquanto vivenciado, pois, um lugar só se torna espaço na medida em que

---

<sup>120</sup> TADEU, Tomaz da Silva. op. cit. 2000.

<sup>121</sup> CHARTIER, Roger. op. cit. 2002, p. 74.

<sup>122</sup> PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum. In: AMADO, Janaina e FERREIRA, Marieta de Moraes (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2000, pp. 103-130.

<sup>123</sup> CERTEAU, Michel de. op. cit. 1998, p. 202.

indivíduos exercem dinâmicas de movimento sobre ele, o potencializando e o atualizando.

O espaço onde ocorre a romaria, como já dito anteriormente, é caracterizado por grande número de árvores, visto que, o caminhante morreu em meio a uma mata imensa, o lugar de seu padecimento tornou-se sagrado para os devotos que cultuam a cruz. Logo, o espaço que rodeia a cruz marca o contato com o transcendente do devoto para com o seu intercessor.

Em Eliade<sup>124</sup>, o espaço sagrado é a construção ritual da morada humana, o sagrado só é possível para o homem que crer no desconhecido, crer naquele que não se viu a partir de suas ações é experimentar a “hierofania”, é manifestar-se do sagrado. A manifestação do sagrado está ligada as graças obtidas por parte daqueles que têm fé em seus ídolos.

Com a multiplicação de graças naquele espaço que já vem sendo evidenciada a mais de cem anos, pelas graças obtidas pelos fiéis, o lugar foi sendo consagrado pela hierofania, traçada pelas operações dos sujeitos históricos “que condicionam a produção de um espaço e o associam a uma história”<sup>125</sup>. Ou seja, a Baixa Rasa antes do acontecimento da morte do caminhante era apenas um lugar habitado por animais e frondosas árvores que passava despercebida pelo conhecimento das pessoas, após o fato e suas sensibilidades em torno deste, o lugar transformou-se um espaço em que o transcendente age sobre aqueles que cultuam.

Nesta acepção, as histórias que foram sendo relatadas pelos devotos da cruz foram de fundamental importância para a demarcação do espaço. Todas as narrativas que circundam a morte do caminhante foram aos poucos fixando os limites criadores do espaço. Suas narrativas foram mantendo vivas as histórias, perpetuando assim o poder do caminhante como intermediário e investindo de força as memórias sagradas que se remete ao espaço e o faz manter-se como lugar de visitação.

Aos poucos a Baixa Rasa vai se transformando num espaço de milagres, de salvação e devoção, mas também, de sociabilidade, de conhecer uns aos outros, de divertimento com a promoção das manifestações culturais, como apresentações de reisados, lapinhas, manifestações folclóricas e shows de forró, etc. Com as manifestações culturais são agregadas um grande número de pessoas, dimensionando as brincadeiras e diversões.

---

<sup>124</sup> ELIADE, Mircea. op. cit. 1992, pp. 19-20.

<sup>125</sup> CERTEAU, Michel de. op. cit. 1998, p. 203.

Para o pesquisador Sérgio da Mata<sup>126</sup>, o espaço é uma realidade social e histórica a partir do momento que é produzido pela ação transformadora do homem e preenchida por uma determinada forma de socialização. Ou seja, são arranjos donde as pessoas se comunicam, atuam numa dada comunidade. Espaços onde são estabelecidas relações sociais, inclusive, relações de poder ordenadas pelos grupos que os praticam.

As atribuições impostas ao espaço e o modo de fixar-se nele estão munidos da cultura e da forma de viver na comunidade. No caso dos devotos da Baixa Rasa, as crenças e os costumes destacam-se dentro da cultura do grupo, favorecido pela organização sócio-espacial. Logo, o arranjo espacial está ligado ao universo da crença na Cruz do caminhante, maneira pela qual os indivíduos estabeleceram a devoção neste espaço e, o ressignificam e o reconstruem nas relações sociais, políticas e culturais.

O espaço que corresponde à Cruz da Baixa Rasa é diferente daqueles das aglomerações humanas. Por ser, para os devotos um ambiente sagrado, o qual é possível a comunicação com o mundo divino. A Baixa Rasa como espaço sagrado, corresponde um meio que a envolve através dos milagres obtidos pelos devotos, indicando a sacralidade do lugar.

Mircea Eliade assinala que, para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras, há porções de espaço qualitativamente diferente das outras. Essa não homogeneidade espacial traduz-se pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado, o único que é real, que realmente existe e todo o resto, a extensão uniforme, que o cerca. O espaço sagrado não é o espaço geométrico, mas de um espaço existencial e sagrado, que apresenta uma estrutura totalmente diferente e que é suscetível de uma infinidade de roturas e, portanto, de comunicações com o transcendente<sup>127</sup>.

A constituição do espaço sagrado em Eliade está ligada à ideia de repetição do ato hierofânico que consagrou o lugar, se diferenciando dos espaços profanos que, são espaços não alçados pela sacralidade. No entanto, a repetição do ato sagrado não ocorre por acaso, ela é moldada a partir das maneiras de fazer e dizer o sagrado. Desse modo, o espaço sagrado tem sentido quando o percebemos na relação da produção sociocultural, donde os sujeitos atuam e os forjam, estabelecendo vínculos e práticas que se articulam em dado tempo histórico.

---

<sup>126</sup> MATA, Sérgio da. *Chão de Deus: catolicismo popular, espaço e proto-urbanização em Minas Gerais, Brasil. Séculos XVIII e XIX*. Berlin: Wiss, 2002, p. 45.

<sup>127</sup> ELIADE, Mircea. op. cit. 1992, p. 25.

Mircea Eliade diferencia o espaço “profano” da experiência do espaço sagrado. Para ele, o espaço profano recusa a sacralidade do mundo, purificada de toda pressuposição religiosa. Ele acrescenta que, toda existência profana jamais se encontra em seu estado puro. Logo, um espaço sagrado permite que se obtenha um “ponto fixo”, possibilitando, portanto, a orientação na homogeneidade caótica, a “fundação do mundo”, o viver real. Ao contrário, a experiência profana, mantém a homogeneidade e, portanto, a relatividade do espaço<sup>128</sup>. Discordamos deste ponto de compreensão de Eliade, pois, como fica posto nas relações que são estabelecidas na Cruz da Baixa Rasa, os devotos não necessariamente precisam sacralizar todo seu universo para vivenciar sua religiosidade.

Os mesmos devotos que vão para pagar suas promessas assumem também, a postura de tomar um copo de cerveja, de dançar forró, por exemplo, e, nem por isso, deixam de vivenciar o sagrado. Ou seja, não é possível separar sagrado e profano, ou até mesmo dizer que de um lado da romaria temos sagrado e, do outro o profano. Sabemos da existência das duas esferas, entretanto, em alguns momentos a existência sagrada assume outros fins, que é o “profano”, promovendo um imbricamento de relações. Nessa conjuntura, o espaço da Cruz da Baixa Rasa possibilita que haja outros usos da experiência sagrada. O pesquisador Lourival Andrade nos aponta que,

para os católicos brasileiros, essa relação entre a festa que aparentemente é profana e o culto propriamente dito não se constitui em um antagonismo, muito pelo contrário, faz parte do mesmo universo devocional, pois um está a serviço do outro. Nada acontece isoladamente, já que a festa e tudo que a integra estão completando as homenagens ao motivo do próprio evento religioso, que, na maioria dos casos, relacionam-se aos Santos Padroeiros<sup>129</sup>.

Mesmo a Igreja ou as autoridades impondo o desejo de colocar na festa, um único sentido para o sagrado, as pessoas da comunidade dão a festividade um sentimento de pertencimento, a Santa Cruz é a protagonista da festa, ocupando o lugar de destaque, no entanto, não é o único desejo ou interesse. Cultuar e o festejar estão juntos dentro dos vários rituais que fazem parte do festejo.

Assim, à Cruz da Baixa Rasa é o espaço propício para obter graças e para o pagamento de promessas, lugar onde são depositados ex-votos, guardados como testemunhos do milagre alcançado. Espaço de comunicação entre o crente e o sobrenatural, onde o devoto ritualiza sua fé através de gestos e demonstrações, expressados por uma simbologia que, dispensa o oficializado e o institucionalizado pela

---

<sup>128</sup> ELIADE, Mircea. op. cit. 1992, p. 27.

<sup>129</sup> ANDRADE Jr, Lourival. op. Cit. 2008, p. 90.

Igreja Católica. Espaço também, de festa, de animação, sociabilidades e trocas de experiências, onde os diversos sujeitos atuam e partilham da sua cultura.

#### **1.4 A romaria e suas apropriações**

“Foi sempre muito religioso, inda hoje o é, o povo do Cariri. Vive, como todo o cearense, a apelar para a misericórdia divina, no decurso de sua existência entremeada de épocas de farturas e felicidades e de misérias e morte”<sup>130</sup>. Irineu Pinheiro no seu livro *O Cariri* destaca que os caririenses vivem sua religiosidade com excessos, fanatismo e superstições. Com relação aos excessos religiosos ele destaca que, a mulher sertaneja em qualquer perigo, por exemplo: em grandes chuvas acompanhadas de relâmpagos e trovões, já se ajoelha e reza um rosário apressado à Virgem Conceição.

Desse modo, os excessos da religiosidade expostos por Irineu Pinheiro estão associados ao medo, nas mais diferentes esferas, medo de não ter inverno ou, se o inverno for exagerado corre-se o risco das pessoas perderem suas plantações pelo excesso de chuvas, medo de doenças assolarem as famílias, medo diante da morte, enfim, quando o perigo bate a porta, cada indivíduo logo recorre ao Santo desta ou daquela especialidade. Porém, em alguns momentos as pessoas, pela impossibilidade de apelação às instâncias governamentais, ou seja, ao apoio sócio institucional recorrem a seus intercessores como um meio mais eficiente para resolver seus problemas.

Foi o que aconteceu com Pretinha, uma moradora do Sítio Luanda, Município de Barbalha/CE, que, segundo a tradição oral, pela falta de alternativas do lugar em que morava, como vacinas, medicamentos, assistência médica, etc., recorreu à Cruz da Baixa Rasa para solucionar um problema de doença, uma peste que estava assolando aquela comunidade e, as regiões vizinhas.

Após a obtenção da graça, Pretinha, segundo as narrativas de sua família (Firmino), iniciou a peregrinação da Cruz da Baixa Rasa, indo celebrar um terço na cruz todo dia 25 de janeiro, a partir do ano de 1914. De acordo com família de Pretinha era uma peregrinação de teor bem simples, onde as pessoas acordavam cedinho naquele dia vinte e cinco de janeiro para celebrarem suas clemências e agradecer pelas graças obtidas, acenderem suas velas e voltarem para suas casas renovadas.

Como expõe D. Elvira Gadelha

---

<sup>130</sup> PINHEIRO, Irineu. *O Cariri*. Coedição Secult/edições URCA. – Fortaleza: edições UFC, 2010. p. 94.

antigamente era celebrado apenas o terço, nós ia de pé, tudo caminhando, ninguém ia de carro, ia tudo andando pelo caminho, uma vez nós ia dez hora do dia, não, onze horas, ai uma e meia quando nós já ia no Lameiro bateu um toró, a sorte que eu levava uma roupa num saco de plástico, dado um nó dentro de uma bolsa tiracolo, eu e umas colegas minhas, ai eu disse vamos subir quando chegar lá na Serra a chuva tem parado, umas queriam voltar outras não, mais nós subimos a serra, uma chuvona, quando nós fomos chegando em cima da serra, na casa do guarda que tem lá do Ibama a chuva parou ai nós fomos trocar a roupa que tava toda molhada, ai fomos entrar na varedinha, ai fomos pagar a promessa (Entrevista em abril de 2011).

Como de costume, na região do Cariri cearense nesta época o inverno já tem chegado, o Cariri cearense diferente do Cariri paraibano apresenta-se como um lugar fértil devido a suas inúmeras fontes de água situadas no sopé da Chapada do Araripe, com isso, quase sempre as pessoas que vão ao evento são banhadas com bastante chuva, como se viu no relato de D. Elvira.

Vera Lucia bisneta de Pretinha nos conta que pouco a pouco as pessoas foram tomando conhecimento do ocorrido na Serra, e foi também se juntando a turma que ia rezar o terço. Estes eram os vaqueiros e os zabumbeiros. Os zabumbeiros por sua vez eram os animadores da festa. Todos muito animados com o andor de São Sebastião.

De acordo com Vera até esse momento não tinha a história de que foi um vaqueiro que morreu na Baixa Rasa. Cabe perguntarmos como e quando surgiu a ideia de que foi um vaqueiro que padeceu naquele espaço? Ou como os vaqueiros se apropriaram dessa ideia?

Como não ficou nada registrado na memória popular sobre a profissão daquele indivíduo, não sabemos realmente sua ocupação, se ele era ou não vaqueiro. O que podemos interpretar partindo do relato de D. Vera é que a caravana de vaqueiros com o passar do tempo adentram a peregrinação iniciada por sua bisavó Pretinha.

E nos últimos trinta ou quarenta anos os vaqueiros começaram também a organizar o evento, dando à romaria uma nova visibilidade. Podemos chamar a nova postura dada ao evento o que Roger Chartier nomeia de apropriação. Chartier entende por apropriação os exercícios da produção de sentidos, sejam eles das relações entre texto, impressão e modalidades de leitura, sempre distintos por determinações. Ou seja, para os vaqueiros, o indivíduo que morreu na Baixa Rasa, sendo também um vaqueiro, dá sentido a representação do monumento que estes cultuam.

Seguindo essa linha de raciocínio, as apropriações que os diferentes sujeitos fazem sobre a Cruz atuam como confirmação das crenças populares vinculadas àquela forma de professar a religião católica. Consoante Chartier os grupos se apropriam dos objetos culturais, para dar significados a seus objetos.

Roger Chartier ainda pontua que “a aptidão para a apropriação material e/ou simbólica de uma determinada classe de objetos ou de práticas classificadas e classificadores é a fórmula geradora que se encontra no princípio do estilo de vida”<sup>131</sup>, ou seja, as práticas contrastantes devem ser entendidas como concorrências, utilizando-se de diversas estratégias com distinção dos grupos que já estão com seus hábitos enraizados.

Diante disso, é que muitos dos devotos mais antigos não aceitam o fato de ser cultuado um vaqueiro naquele lugar, até porque para eles o homem que se perdeu na mata não era nenhum vaqueiro. Isso ocorre devido esses devotos terem tomado conhecimento do fato pelos seus avós ou pais e, de repente chega para eles a nova versão. Ao ponto de D. Elvira falar que “não é mais Baixa Rasa e sim baixa estraga”, tudo isso devido às mudanças que foram sendo acrescentadas a cada ano.

Com as formas de apropriação as novas práticas adentram o mesmo espaço daquelas que já estão legitimadas, produzindo um sentido com a partir de suas reformulações. Neste cenário de controvérsias entre as partes é necessário analisar as versões que recobre o fato, situando o contexto histórico vivenciado pelos devotos.

Roger Chartier traz importantes considerações quando tematiza a leitura de uma obra por um leitor que se apropria dos dados e informações presentes no texto consultado e lido, cada um ler de uma forma e se apropria da melhor maneira para narrar à obra lida. Com isso, ele nos adverte que os sujeitos humanos se apropriam de forma diferente dos produtos culturais.

Apropriar-se é “a constituição e a compreensão de si mesmo”<sup>132</sup>, estas palavras mostram bem que os indivíduos ao acreditarem que aquele que está os intermediando junto a Deus, evidencia-se para eles e, para os discursos que produzem o tipo de pensamento que está sendo desenvolvido.

As formas de apropriações em torno da festa não têm como objetivo eliminar as práticas que a geraram. Pelo fato dos vaqueiros acrescentarem novas atrações ao evento, eles não tiveram a intenção de prejudicar ou acabar com a festividade. Segundo os narradores mais jovens, a nova roupagem que os vaqueiros utilizaram foi à forma encontrada por eles para que a romaria tivesse maior visibilidade. Concordamos com Chartier, quando escreve que:

---

<sup>131</sup>CHARTIER, Roger. op. cit. 1990, p. 137.

<sup>132</sup> Idem, ibidem, p. 24.

As apropriações culturais permitem que não se considerem totalmente eficazes e radicalmente os textos ou as palavras que pretendem moldar os pensamentos e as condutas. As práticas que deles se apoderam são sempre criadoras de usos ou de representações que não são de forma alguma redutíveis à vontade dos produtores de discursos e de normas...<sup>133</sup>

A aceitação das normas e dos modelos opera-se através de ordenamentos, de desvios, de reempregos que, são de acordo com Chartier objetos fundamentais para a História Cultural.

Reconstruir regras e limites que comandam as práticas das representações populares é por consequência, uma precondição necessária para decifrar corretamente o laço forte, que une essas representações e as práticas sociais que constituem seu objeto...<sup>134</sup>.

Neste intento, as apropriações, juntamente com as representações feitas pelo grupo, proporcionam uma lógica entre a diferença destes para com os outros e, ao mesmo tempo uma dependência entre ambos. Só existem apropriações dos bens culturais quando tem um segundo fator que modifica, de certo modo, as regras, as hierarquias estabelecidas, os acordos estabelecidos, etc.

Pensar como os vaqueiros foram aos poucos dando um toque deles na organização do evento é refletir também sobre a relação de dependência que eles têm com os coordenadores, como a família Firmino, o IBAMA, a Prefeitura, enfim, os órgãos competentes, todos agem em face às regras e aos poderes estabelecidos em concordância com o todo e a partir de um efetivo exercício de relações de poder.

Se existem apropriações é porque as pessoas pensam de maneira diferente, têm costumes e posturas distintas. Cada grupo tem inquietações que devem ser organizadas e socialmente partilhadas.

Em concordância com o pensamento de Canclini, os relatos após certo tempo são contados com muitas variantes, isso ocorre quando diferentes membros de um povo colaboram para dar-lhes ênfases diversas e para atualizar os fatos. Desse modo, renova-se o valor dos mitos fundadores para uma atividade instável<sup>135</sup>.

A família Firmino luta para que a tradição de Vó Pretinha não seja desvirtuada, ou seja, que outras pessoas narrem como sendo os primeiros a ter começado a peregrinação, ou que relatem que naquele espaço morreu um vaqueiro.

---

<sup>133</sup> CHARTIER, Roger. op. cit. 1990, p. 136.

<sup>134</sup> Idem, ibidem, p. 137.

<sup>135</sup> CANCLINE, Néstor García. op. cit. 2008, p. 233.

Padre Emanuel Marcondes Torquato (entrevistado em 25/01/2013) relata que tem uma preocupação no que diz respeito à festa, pelo fato de algumas pessoas desvirtuarem seu sentido original. “Nossa preocupação é que não se torne uma festa do vaqueiro, por que embora os vaqueiros participem, eles não são o sentido originalmente religioso do evento, pois, a promessa não estava em relação a vaqueiros”.

Cabe-nos perceber, a maneira como cada grupo dá sentido as práticas e discursos por eles elaborados, tendo como fio condutor o espaço religioso e as relações sociais estabelecidas nele.

Podemos pensar a festa à Cruz da Baixa Rasa como um campo repleto de significações e apropriações, onde os sujeitos ocupam o mesmo espaço, mas, não da mesma forma. Podemos entender isso, através da natureza simbólica, quando os grupos tentam produzir discursos e afirmar a história da devoção, a partir de seu ambiente cultural. Os grupos políticos aproveitam-se da ocasião para expressar suas ideias. Vão montados em cavalos para estarem mais próximos de seus eleitores e, para serem bem vistos por partes destes. Assim, na festa religiosa, vemos uma gama de comportamentos e ações que revelam a motivação política e social.

As apropriações estão em toda parte, os jornalistas ajustam a câmara para pegar a melhor imagem, entrevistam os sujeitos que consideram importantes na trajetória da romaria. Percebemos que, assim, como há várias construções das narrativas dos devotos entrevistados, há também várias construções nas reportagens feitas pelos jornalistas, pelo fato deles escreverem a partir dos relatos dos devotos.

Na romaria da Baixa Rasa há apropriações por vários agentes sejam eles públicos ou privados, onde se percebem casos de redefinição e adaptação às mudanças, por estes impostas, as mudanças se referem tanto ao acontecimento, como nos arranjos do evento. Com isso, percebemos por parte dos devotos antigos a pretensão da continuidade, ou seja, que os vaqueiros não agreguem a festa seus laços culturais. No entanto, com as mudanças feitas na romaria não só pelos vaqueiros, mas, pelos diversos agentes e segmentos foram acrescentadas práticas que redimensionaram e deram outra visibilidade ao evento.

Pois, entendemos que na festa religiosa os diversos grupos a interpretam a partir de suas ações e motivações, num contexto de discursos com múltiplos significados e

entendimentos, praticados por diferentes categorias de romeiros, moradores e diversos agentes interessados<sup>136</sup>.

Dessa forma, o espaço que recobre a Cruz da Baixa Rasa é moldado de acordo com as necessidades do grupo, ou pelo interesse deste, num processo de apropriação que ocorre muitas vezes consciente ou inconscientemente. Esse processo de apropriação e modificação do evento é refletido aqui através da postura da sociedade em cada período vivenciado, ou seja, as mudanças são postas como resultados dos conflitos de interesses dos múltiplos atores atuantes do processo de construção social e cultural.

A apropriação foi acontecendo na romaria pelo fato de ter sido aberto um espaço favorável à adesão de novas práticas pelos participantes, estabelecidas a partir das demandas individuais e coletivas. Portanto, as apropriações dão diversos sentidos à romaria, estas são constituídas em meio a tensões, lutas, resistências e afirmações de práticas ligadas a resignificação.

Assim, as apropriações são utilizadas por meio das práticas culturais, nos permitindo identificar o processo de consolidação das representações por suas práticas, que por sua vez, nos deparamos com falhas e desvios, mostrados através dos sentidos dessas representações que sofrem modificações e descontinuidades até o momento de serem concretizadas.

Portanto, compreendemos que as crenças e as práticas culturais ultrapassam as fronteiras sociais e inviabilizam a separação entre a religião oficial versus religião popular, ou cultura erudita versus popular. Como nos diz Roger Chartier, os objetos culturais são na prática apropriados por diferentes grupos sociais, não importando sua classe social. Logo, o objeto cultural em si perde importância e a ênfase ocorre nos modos específicos pelos quais este objeto é produzido e consumido no cotidiano, passando por constantes processos de criação, atualização, e aceitação de novos significados<sup>137</sup>.

### **1.5 A Baixa Rasa e a visão da Igreja Católica**

Quando estudamos o catolicismo brasileiro enveredamos por um labirinto bem diversificado, onde várias práticas do catolicismo não-oficial, como também fora deste se unem ao mundo Católico institucional.

---

<sup>136</sup> CORDEIRO, Maria Paula Jacinto. op. cit. 2011, p. 27.

<sup>137</sup> CHARTIER, Roger. Op. cit. 1995, pp. 179-192.

Vemos no Brasil o que Steil chama de religiosidade plural, na qual as pessoas transitam livremente a partir de suas opções individuais entre diversas experiências e constroem sínteses pessoais, recolhendo elementos de diferentes tradições religiosas. Essa visão de campo religioso para Steil tem como premissa a emergência do indivíduo moderno, autônomo e livre, capaz de optar frente a uma gama de possibilidades que estão ao seu alcance na sociedade<sup>138</sup>.

Para Faustino Teixeira a “plasticidade dos modos de ser católico no Brasil é expressão de uma genuinidade brasileira, caracterizada pela grande ampliação das possibilidades de comunicação com o sagrado ou com o outro mundo”<sup>139</sup>. Esse autor caracteriza três tipos de catolicismo: o “santorial” que seria o culto aos mais diferentes santos; o dos “reafiliados” pessoas que vivem de forma intensa sua religião; e por último o catolicismo emergencial.

Tratamos da primeira forma de catolicismo o “santorial” que se justifica pela dinâmica religiosa brasileira, através das confrarias em fins do século XIX, as irmandades e o culto aos santos conhecidos por beira de estrada. O culto as devoções populares até o período da romanização mantinha uma relação de autonomia com o catolicismo oficial, não havendo aversão por parte da Igreja, no momento das missões populares os padres eram também convidados para festejarem, em outros momentos os sujeitos usavam meios simbólicos para propagarem sua fé.

Entretanto, os cultos não oficializados pela Igreja Católica ou considerados populares sofreram um embate com a chamada “romanização” no final do século dezenove, com a “romanização” estas práticas foram questionadas a fim de se ter no Brasil um catolicismo “universalista”, ou seja, marcado pelo combate aos leigos e suas associações religiosas.

A dita “romanização” tinha como objetivo reestruturar o processo dicotômico da Igreja que passaria a seguir os preceitos de Roma. Para que isso realmente ocorresse seria necessário que um grupo de líderes da Igreja trabalhasse numa grande missão, a fim de evangelizar o maior número de brasileiros.

Pensar um catolicismo universal no Brasil “sempre foi uma tarefa difícil e com discussões acaloradas. Muitos católicos ligados aos grupos populares, como, por

---

<sup>138</sup> Ver, STEIL, Carlos Alberto. Renovação Carismática Católica: porta de entrada ou de saída do catolicismo? Uma etnografia do Grupo São José, em Porto Alegre (RS). Visualizado em: [http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_view&gid=4271&Itemid=316](http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=4271&Itemid=316) acessado em 09 maio de 2013.

<sup>139</sup> TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. REVISTA USP, São Paulo, n.67, p. 14-23, setembro/novembro 2005.

exemplo, membros da Teologia da Libertação, defendiam que o catolicismo que vem do povo é o verdadeiro representante da fé católica”<sup>140</sup>.

Carlos Alberto Steil,<sup>141</sup> aponta que mesmo com o grande impacto da romanização sobre as formas tradicionais da vida religiosa das pessoas, o catolicismo popular permaneceu vivo, com o culto aos santos e a crença nos milagres, agora acrescidas com os traços da romanização.

Para o historiador Lourival Andrade Júnior

essa relação direta contemplada no catolicismo popular, que dispensa o espaço do templo, pois para o devoto não é somente no lugar já oficializado e institucionalizado que se dá o fenômeno do sagrado, fez com que diversos locais se tornassem sacralizados pelo próprio devoto, pois a devoção não está somente no que define o clero, mas, fundamentalmente, está centrada no próprio devoto que ritualiza sua fé por meio de gestos e expressões que são incorporados numa ampla carga de símbolos que expressam sua sincera e desprendida devoção<sup>142</sup>.

Estas zonas de fugas trazem consigo as características da história do Brasil pautada pelo hibridismo cultural, pela mistura dos diferentes seres humanos que aos poucos foram construindo uma religiosidade própria. Uma religiosidade marcada pela negociação entre a “tradição e a reflexividade”, onde cada um tem sua autonomia de cultivar e pregar naqueles que acreditam.

É o que acontece na zona rural do Crato quando os indivíduos cheios de ânimos recorrem a Santa Cruz da Baixa Rasa para suplicarem por bênçãos dos mais variados matizes. Para os indivíduos que cultuam à Cruz não há distanciamento entre sua crença e a Religiosidade oficial, até porque eles estão preocupados em alcançar suas graças e, não ficar presos na visão da Igreja.

Fomos a campo entrevistar alguns padres que celebram ou já celebraram missa na Cruz da Baixa Rasa. Tivemos inicialmente um problema devido aos silêncios dos padres, alguns mesmo já tendo ido ao evento se recusavam a falar dizendo que desconheciam o fato, que talvez padre fulano de tal conhecesse. Logo, nos questionamos: Qual o motivo de tais silêncios?

Silenciar para nós nesta postura significa expressar certas intencionalidades reveladoras da complexidade do tema para os padres cratenses. Resolver calar-se foi uma forma dos padres não exporem seus pontos de vista sobre o assunto, até mesmo

---

<sup>140</sup> ANDRADE Jr, Lourival. op. cit. 2008, p. 89.

<sup>141</sup> STEIL, Carlos Alberto. O Sertão das Romarias. Um Estudo Antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa, Petrópolis, Vozes, 1996, p. 249 (nota 26), p. 48.

<sup>142</sup> ANDRADE Jr, Lourival. op. cit. 2008, p. 89.

pela própria hierarquia da Igreja, ou até mesmo não se comprometerem com o que podia ser relatado no trabalho.

Sua visão poderia trazer algo que os fiéis que vão a Baixa Rasa se sentissem ofendidos, ou o que os membros da Igreja iriam pensar? Não querer falar porque não se sentiu a vontade com os entrevistadores, enfim, poderíamos levantar uma série de questões sobre a postura destes padres.

Alessandro Portelli quando trata do Massacre de Civitella retrata que há a “memória oficial” e a memória criada e preservada pelos sobreviventes. Em concordância com Portelli há nas narrativas que recobrem a Baixa Rasa uma memória oficial que é a da Igreja Católica e, a memória preservada a partir da tradição oral dos devotos da Cruz.

Para Alessandro Portelli essas duas memórias – a das instituições e celebrações inspiradas na Resistência e a da comunidade – entraram em choque muitas vezes no passado, até mesmo em choque corporal, uma vez que a população local entendia as celebrações oficiais em nome da Resistência como uma violação de suas memórias e perdas<sup>143</sup>.

Refletir as contradições entre as ditas narrativas oficiais estruturadas e controladas socialmente e as outras perpassadas pelas histórias dos antigos é uma tarefa árdua, visto que, as experiências são incontáveis, mas de acordo com Portelli deve ser contado pelos entrevistadores que os narradores são apoiados pelas estruturas mediadoras da linguagem, da narrativa, do ambiente social, da religião e da política<sup>144</sup>.

Partindo por este raciocínio o silêncio de alguns padres pode ser evidenciado pela própria estrutura vivenciada hoje pela Igreja, que em determinadas posturas preferem se calar, a incorrer no risco que determinadas posturas da Igreja, sejam de conhecimento do público em geral.

Fizemos entrevista com dois padres, o Padre Ágio capelão do Sítio Bel Monte e, o Padre Emanuel Marcondes, pároco da Igreja de São Francisco em Crato. Padre Ágio quando relata sobre o evento, leva em questão a classe social das pessoas que foram sepultadas nos arredores da cruz. Para ele “as pessoas que estão lá sepultadas são pobres, pois, os túmulos são bem simples, a gente nota e observa que são de pessoas pobres, até as inscrições são malfeitas, o rico faria um mausoléu, uma coisa assim”<sup>145</sup>.

---

<sup>143</sup> PORTELLI, Alessandro. op. cit. 2000, pp. 103-130.

<sup>144</sup> Idem, ibidem, pp. 103-130.

<sup>145</sup> Entrevista realizada com Padre Ágio, concedida a Ana Cristina de Sales, em julho de 2011.

Das palavras do padre podemos interpretar que o culto se deu inicialmente por pessoas sem condições financeiras, evidenciadas pela simplicidade das cruzes que, ele classifica como malfeitas. As cruzes que estão naquele espaço são feitas de madeira e pintadas de verde, com uma pequena inscrição do nome do morto, da sua data de nascimento e padecimento. Assim, caso a sepultura fosse de um rico, com um túmulo grande ou uma tumba grandiosa, as pessoas não a cultuariam?

O padre ainda nos relata,

eu acho que o fato deles irem, lá para a Baixa Rasa rezar, não foi outra coisa, se não, alguém que rezou e, pediu alguma graça através da alma daquelas pessoas e, alcançou. E, se alcançou é justo que vá agradecer. Mas, isso aqui é uma maneira de explicar não, é algo definitivo não. Ai passou de boca em boca e, fica todo mundo fazendo promessas. É um pequeno cemitério, lá já está separado da floresta<sup>146</sup>.

Para o padre Ágio, a peregrinação se deu devido às pessoas pedirem por clemência, para aqueles indivíduos que estão sepultados na Baixa Rasa, foram atendidas e, a partir deste momento as cruzes passaram a ser procuradas por muitos que necessitam do dom da graça. Ou seja, com a obtenção de graças por parte de algumas pessoas, rompe-se a ideia de que só os sujeitos carentes financeiramente recorrem aos poderes divinos celebrados em objetos ou coisas do cotidiano.

Se “alcançou a graça é justo que vá agradecer”, nestas palavras do padre fica evidenciado que, não importa se o culto é ou não institucionalizado pela Igreja, e sim, que se houve o prodígio deve ser feito a recompensa para o intercessor que, neste caso, é a Santa Cruz da Baixa Rasa.

As palavras do padre reforçam a ideia que, tanto as artes do catolicismo oficial como as manifestações da religiosidade popular, têm como ponto de encontro à noção do sagrado. Pois, o “ganz adere” encontra-se no mistério, é manifestado em algo de ordem diferente de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo “natural”<sup>147</sup>.

Já o Padre Emanuel Marcondes Torquato que, celebra missa na Baixa Rasa acerca de sete anos, a convite da família Firmino, caracteriza o evento como “uma manifestação religiosa popular que, as pessoas foram realizando, com muita liberdade, manifestando a fé, como elas conseguem expressar a fé, como elas interpretam,

---

<sup>146</sup> Entrevista realizada com Padre Ágio, concedida a Ana Cristina de Sales, em julho de 2011.

<sup>147</sup> ELIADE, Mircea. op. cit. 1992, p. 17.

manifestam com muita simplicidade em algumas circunstâncias até mesmo com ingenuidade<sup>148</sup>”.

Podemos destacar na fala do Padre Emanuel Marcondes que os devotos quando sobem a serra em romaria para Baixa Rasa tem o intuito de proclamar sua fé, e esta é a forma encontrada por estes sujeitos de interpretar e vivenciarem sua religião. O padre ainda narra que o evento

Então, passou a ser mais consistente a partir da realização da promessa em 1914 quando esta família tradicional e outras pessoas também começaram uma espécie de peregrinação anual e que foi crescendo, eu não sei se se caracterizaria como uma romaria se poderia chamar conceitualmente com este título, mas este tipo de atitude religiosa é característico do Nordeste de muitas maneiras, de muitos lugares, enfim, o povo nordestino vivencia fé também dessa maneira, caminhadas, peregrinações a lugares, lugares que sejam de encontro com Deus, em torno dessa motivação de toda a história isso foi se fortalecendo não como uma manifestação oficial da Igreja, mas como uma manifestação da religiosidade popular que reúne as pessoas até hoje.

De acordo com o padre, a Igreja não reprova essas manifestações, pelo contrário, as acolhe. Destaca que apenas tem a preocupação que o sentido original do evento não se perca com a tradição oral. Observa em sua narrativa que, uma peregrinação como a da Baixa Rasa, é característica da região Nordeste do Brasil, onde os seres humanos se sensibilizam com toda a carga histórica dos fatos e, passam a fortalecer sua crença. Não como uma manifestação oficial da Igreja, mas da religiosidade popular que, com suas caminhadas ou peregrinações, os indivíduos vão de encontro com Deus.

No processo de interação entre o oficial e o não-oficial, não se deve perder de vista que, que os grupos buscam o sagrado, e, não apenas isto. Quando se tem uma prática como essa da Cruz da Baixa Rasa, a Igreja Católica as acolhe, constatando ser mais uma prática dos leigos, todavia, com o passar do tempo, a instituição passa a impor e ditar as regras. Por sua vez, a Igreja Católica apropria-se da manifestação popular usando da pedagogia de evangelização, quando percebe o crescimento no número de devotos que essas romarias representam. A romaria congrega não só o oficial e o não-oficial, mas também, os fatores políticos e econômicos.

A igreja Católica querendo manter sua hegemonia e controle sobre as práticas religiosas de seus adeptos impedem de reconhecer muitas das experiências místicas das pessoas comuns que, independente das diretrizes oficiais, buscam o encontro do divino ou transcendente, num puro sentimento de comunhão. Logo, as manifestações diretas e

---

<sup>148</sup> Entrevista realizada com o Padre Emanuel Marcondes Torquato, concedida a Ana Cristina de Sales, em janeiro 25 de janeiro de 2013.

imediatas com o sagrado, dispensam ou reduzem significativamente as mediações institucionais e evidenciam que o divino continua ocupando espaços que o homem secularizado, não conseguiu preencher<sup>149</sup>.

---

<sup>149</sup>JURKEVICS, Vera Irene. Religiosidade popular: entre o institucional e o desclericalizado. [www.revistas.ufg.br/index.php/emblemas/.../7370](http://www.revistas.ufg.br/index.php/emblemas/.../7370). Acessado em 20/03/2013.

**CAPÍTULO II:**  
**PERSPECTIVA ACERCA DA MORTE DO CAMINHANTE E O MORRER NO**  
**CARIRI CEARENSE**

A história da morte do caminhante da Baixa Rasa é memorizada de maneira expressiva, revelada na subjetividade de alguns expoentes que são devotos ou que, de uma forma ou de outra, participam da romaria. A reconstituição nas suas mentes do lugar e do tempo vai sendo atravessada pela sensibilidade de um período que sempre se revela quando essas memórias são prospectadas. Os indivíduos não percebem a morte do caminhante como algo ruim, mas sim, entendem a morte prematura como uma conotação de princípio entre os vivos que ficaram. Em contraponto com o que se dizia no século XIX sobre as práticas de uma “boa” morte. Para os devotos, o sofrimento de tal homem transfigurou-se em amor ao próximo, os milagres a quem o recorrem, acontecem.

É o tombamento do corpo, evidenciado pela morte, garantia daquilo que o fiel busca: o milagre, chamando a atenção à martirização como condição para a taumaturgia.

Levamos em consideração que para entender os desmembramentos dos relatos da morte do caminhante, temos que ter em mente as experiências dos sujeitos que vivem em outro tempo, não no tempo do acontecimento da morte do indivíduo, mas no tempo da lembrança. Como também, lembrarmos que o homem padeceu sozinho, sem testemunhas, ou seja, os narradores não lembram o acontecimento em si, até porque não vivenciaram o fato, eles narram em consequência das dimensões significativas em que a morte do sujeito foi rememorada.

Morte esta que não é entendida pelos devotos da cruz como sendo a experiência última da vida, mas, como algo transitório, o fim trágico do moribundo purgou seus pecados, e este está junto de Deus transcendendo ou intercedendo pelos fiéis que a ele apelam. Pois, conhece bem o sofrimento sendo capaz de compreender as angústias de quem pede.

Concordamos com o pesquisador Cícero Joaquim dos Santos quando afirma que para refletir sobre o entendimento da morte e articulá-la ao processo da narração oral pelos devotos de um espaço que rememora a vítima, leva-nos ao alcance de um olhar para as subjetividades presentes nas narrativas, entendendo estas como práticas sociais. Tais práticas revelam expressões da experiência vivida, praticada ou ouvida. Assim

sendo, nos projetamos, a partir da nossa experiência, quando refletimos sobre a morte do vaqueiro<sup>150</sup>.

Os sujeitos que cultuam a Cruz da Baixa Rasa, sensibilizados narram a morte do indivíduo como uma morte “penosa”, árdua, sofrida, isso, devido às circunstâncias em que houve o padecimento. A partir dessas considerações que discutiremos neste capítulo as narrativas que recobrem a morte do caminhante, como também, as atitudes dos homens e mulheres cratenses diante do morrer.

## 2.1 A morte do caminhante despertou sensibilidades

O tema da morte é histórico e com o passar do tempo houve mudanças na forma de encará-lo. Consoante Ariès<sup>151</sup> “no cristianismo primitivo na Europa Ocidental, o morto era representado de braços estendidos em atitude de oração”. Com a morte “domesticada” os defuntos deveriam estar deitados de costas, a fim de que seu rosto olhasse sempre para o céu. Antes de morrer era feito o lamento de vida, era o momento também, dos arrependimentos dos pecados, depois o perdão dos companheiros. A morte se dava no leito do moribundo com uma cerimônia organizada por ele mesmo, com a família e amigos, todos a sua volta.

Na época em questão, Ariès diz que, havia uma familiaridade com a morte, onde “o homem se sujeitava a uma das grandes leis da espécie e não cogitava em evitá-la, nem em exaltá-la, simplesmente a aceitava, com a solenidade necessária para marcar a importância das grandes etapas que cada vida devia sempre transpor”<sup>152</sup>.

Mesmo com toda essa familiaridade os povos antigos mantinham certa distância dos mortos, que por sua vez “um dos objetivos dos cultos funerários eram impedir que os defuntos voltassem para perturbar os vivos”<sup>153</sup>.

As alterações na relação do homem com a morte, de acordo com Ariès, ocorreram a partir do fim da Idade Média, passando esta a ter um caráter dramático. O homem do fim da Idade Média ao início do século XIX tem amor pela vida. Sua

---

<sup>150</sup> SANTOS, Cícero Joaquim dos. No entremeio dos mundos: Tessituras da morte da Rufina na tradição oral. Fortaleza: UECE, 2009. (Dissertação de Mestrado em História).

<sup>151</sup> ARIÈS, Philippe. op. cit. 2003, p. 31.

<sup>152</sup> Idem, ibidem, p. 46.

<sup>153</sup> Idem, ibidem, p. 36.

sepultura é marcada por uma inscrição, significando o desejo de se conservar a identidade do túmulo e a memória do morto<sup>154</sup>.

Na cultura fúnebre brasileira do século XIX a morte sem planejamento era algo temido e doloroso. Associado a esse medo, havia toda uma preocupação com o padecimento sem aviso, porque o homem podia não estar devidamente preparado para ela. Logo “temia-se muito a morte sem preparação, repentina, trágica e, sobretudo sem funeral e sepultura adequados”<sup>155</sup>. O padecimento tomado de surpresa provocava temor decorrente da falta de preparação simbólica e espiritual dos vivos para o momento. O lugar em que ocorria o padecimento deveria recair em espaços de significância, ou seja, cercados de pessoas a sua volta.

A forma de morrer passou por muito tempo a ser alvo de preocupação, principalmente nos meandros do século XIX, momento em que os mortos e os vivos mantinham um laço forte. Pois, a morte não significava o fim, e sim uma passagem para o além, o cadáver viraria pó, mas, o espírito era para sempre.

Câmara Cascudo<sup>156</sup> conta que quando o homem morre a alma sai sob forma de ave, escondida no último suspiro. Ela é transparente e impalpável, como uma fumaça branca. O descanso deste no outro mundo expressava a paz de ambos, do espírito e dos parentes que ficavam. Caso o moribundo não descansasse em paz, o espírito viria atormentar os que aqui permaneciam, sendo chamado de alma penada.

O historiador João José Reis<sup>157</sup> destaca que as almas penadas atormentariam e podiam exigir de tudo dos vivos, seus pedidos em geral se concentravam nas coisas simples a quem eram de direito, os pedidos estavam relacionados à sepultura, a confissão dos pecados, orações e principalmente missas. Nestas circunstâncias cabia ao familiar ir à Igreja encomendar uma série de missas, utilizadas como o recurso mais adequado ao resgate das almas do Purgatório.

Por isso, os seres humanos estavam tão preocupados com a forma como iriam partir para o além, a “boa” morte significava a porta de entrada para o céu, ou seja, as pessoas estavam atentas para com “as concepções sobre o mundo dos mortos e dos espíritos, a maneira como se esperava a morte, o momento ideal para a sua chegada, os

---

<sup>154</sup> ARIÈS, Philippe. op. cit. 2003, p. 58.

<sup>155</sup> REIS, João José. op. cit. 1991, p. 25.

<sup>156</sup> CASCUDO, Luis da Câmara. Anubis e outros ensaios : mitologia e folclore/ Luis da Camara Cascudo.- 2.ed. Rio de Janeiro: Funarte/INF,1983, p. 15.

<sup>157</sup> REIS, João José. op. cit. 1991, p. 204.

ritos que a precediam e sucediam, o local da sepultura, o destino da alma, a relação entre os vivos e os mortos”<sup>158</sup>.

Os sinais da morte apareciam com uma doença, cabendo ao moribundo e seus parentes começarem a tomar as providências, como a escolha da mortalha, o testamento, uma reconciliação com aqueles que guardavam mágoas, o funeral, a unção dos enfermos, o pagamento das dívidas, entre outros.

João José Reis<sup>159</sup> no livro “A morte é uma festa” aponta que,

[...] no passado as pessoas se preparavam constantemente para a morte. A boa morte significava que o fim não chegaria de surpresa para o indivíduo, sem que ele prestasse contas aos que ficavam e também os instruísem sobre como dispor de seu cadáver, de sua alma e de seus bens terrenos. Um dos meios de se preparar, principalmente, mas, não exclusivamente entre as pessoas mais abastadas, era redigir um testamento. Essa providência pode ser entendida como o rito inicial de separação.

A historiadora Cláudia Rodrigues assinala que nos testamentos eram informados como deveria ser a mortalha, como também, os padres, pobres e irmandades que acompanhariam o funeral do defunto, o local da sepultura e o número de missas a serem rezadas. Aqueles que não detinham um padrão financeiro favorável à escrita do testamento, como os pobres e os escravos, recomendavam oralmente como queriam seu funeral, estes eram protegidos pelos rituais simbólicos que os recursos lhes ofereciam. Rodrigues ainda pontua que o importante era não ser tomado de surpresa por este último ato entre os vivos. Daí porque a morte acidental, prematura, sem os ritos devidos, era vista como grande desventura, que fazia sofrer a alma de quem partia e a consciência de quem ficava<sup>160</sup>.

Normalmente as pessoas esperavam pelo seu fim físico em suas casas, rodeados de parentes e amigos. Pois, “a morte ideal, acima de tudo, não devia ser uma morte solitária. Durante sua agonia, o moribundo carecia de gente a sua volta, animando-o, com segurança e protegido por rezas e outros meios de bem morrer”<sup>161</sup>.

No cenário cristão dos católicos, após a morte o nome do defunto não era mais invocado, por que quando se morre ocorre um leque de transformações, o sujeito torna-

---

<sup>158</sup> REIS, João José. O cotidiano da morte no Brasil oitocentista. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe (Org.). História da vida privada no Brasil. V. II. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, pp. 96-141.

<sup>159</sup> REIS, João José. op. cit. 1991, p.92.

<sup>160</sup> RODRIGUES, Cláudia. Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura; Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, 1997, p. 12.

<sup>161</sup> RODRIGUES, Cláudia. op. cit. 1997, p.12.

se um novo ser. Segundo Cascudo<sup>162</sup> na tradição brasileira raramente o morto é lembrado pelo nome que usava, chamava-se de “falecido” ou “defunto”. No que tange a arrumação do defunto não era qualquer pessoa que podia vesti-los, começava-se com as rezas falando o nome do morto: fulano de tal dobre o braço, levante a perna, e assim por diante. Cascudo<sup>163</sup> nesta mesma obra nos aponta que se o corpo morto não enrijecesse seria por que ninguém da família iria morrer nos próximos anos, mas, se acontecesse ao contrário o finado chamaria as pessoas da casa para o outro mundo.

Neste sentido, Câmara Cascudo acrescenta que, havia toda uma preparação do corpo do falecido, o cortar de unhas, sendo homem o fazer da barba, a roupa adequada, o sapato, enfim, toda uma cerimônia de limpeza e cuidados que eram dispensados ao morto.

Cláudia Rodrigues expõe que os mortos nos seus funerais eram alvos de um tratamento que ia desde a preocupação extremada com o vestuário aos cuidados com o caixão e com a arrumação da casa e da igreja. Os velórios e os cortejos eram ocasiões de “festa”, no sentido da ocorrência de grande número de assistentes e acompanhantes. Quanto maior fosse o número de parentes, fiéis de irmandades e amigos, mais bem vista seria a cerimônia.

Depois de todos esses rituais de preparação para o funeral, após o falecimento de um cristão, tinham também os sufrágios *pós-morte*, elo entre o vivo e o morto. Cabia ao sobrevivente mandar celebrar missas, fazer orações e visitar o túmulo no dia de finados.

Quando o indivíduo dava o último suspiro, “o ideal era que muita gente cercasse o morto de cuidados, que o velasse e acompanhasse até a sepultura, de preferência no interior de uma igreja. Ser enterrado próximo a um santo ou dentro de uma igreja daria a salvação plena, essa sim seria uma morte solidária. E espetacular...”<sup>164</sup>.

Entretanto, com o enterro dentro das Igrejas, houve um acúmulo de cadáveres no pátio destas, contaminando a saúde das pessoas, pois, não havia uma separação do mundo dos vivos para o dos mortos, por outro lado, havia toda uma preocupação dos médicos sanitaristas, com a problemática das doenças, devido o acúmulo de cadáveres e a proximidade com os vivos. Uma situação que exacerbava toda esta arquitetura também construída era quando se tinha as epidemias, como a cólera e a febre amarela

---

<sup>162</sup> CASCUDO, Luis da Câmara. op. cit. 1983, p. 15.

<sup>163</sup> Idem, ibidem, p. 15.

<sup>164</sup> RODRIGUES, Cláudia. op. cit. 1997, p.12.

que, atacavam as pessoas de surpresa, não havendo tempo suficiente para o indivíduo se preparar para o momento final da vida.

Os estudos dos higienistas se deram por volta de 1836. Sendo proibidos enterramentos dentro das Igrejas por volta de 1850, onde os legisladores procuraram reordenar os espaços ocupados pelos mortos, estabelecendo cemitérios afastados das cidades.

A morte considerada “espetacular” no Brasil sofreu impactos profundos a partir do momento que as epidemias começaram a assolar cidades inteiras, tais cidades lidavam com a impotência das autoridades, a confusão dos médicos, a resignação dos religiosos, o desespero da população e principalmente o medo de todos diante da morte. O número de mortes com as doenças aumentavam, logo os moribundos não podiam mais receber os cuidados que até então os sobreviventes lhes dedicavam. Aquela convivência pacífica e solidária entre vivos e mortos ruiu face à desordem pestífera. Já não se gastava tempo com os mortos, porque eles passaram a ser temidos instrumentos dessa desordem<sup>165</sup>.

A partir de então, os mortos e os vivos deveriam ficar separados, a novidade vinha da Europa, e foram divulgados no Brasil por meio da campanha dos higienistas, tais médicos era o testemunho da civilização. As autoridades governamentais e médicas passaram também a se preocupar com os mortos e com seu sepultamento, não pelo viés religioso, mas, pelo aspecto higienista, os médicos higienistas juntamente com as autoridades governamentais pontuavam que os sepultamentos dentro das Igrejas ou até mesmo perto das casas trariam grandes prejuízos à saúde dos vivos.

Inicialmente as pessoas tiveram grande resistência em aceitar não mais enterrar seus mortos dentro dos templos, havendo protestos em vários lugares do país, na Bahia ocorreu no século XIX a “cemiterada<sup>166</sup> que teve como motivação central a defesa de concepções religiosas sobre a morte, os mortos e em especial os ritos fúnebres, de aspectos do catolicismo barroco”. Pois, os católicos acreditavam que os mortos sendo sepultados dentro das igrejas estavam mais próximos de Deus, a caminho do paraíso, protegidos por seus santos de devoção.

Com o afastamento do cemitério para longe dos grandes centros, tinha-se a preocupação de onde deveria se constituir a nova morada dos moribundos, a estética espacial, o acompanhamento do enterro, enfim, a arquitetura dos túmulos, a história das

---

<sup>165</sup> RODRIGUES, Cláudia. op. cit. 1997, p. 13.

<sup>166</sup> REIS, João José. op. cit. 1991, p. 22.

famílias, as árvores que deveriam ser plantadas, o “campo santo” deveria ser uma cidade em tamanho menor, uma réplica com pequenas ruas. As sepulturas dos ricos se diferenciavam e ainda se diferenciam das dos pobres pelo tamanho e estrutura do túmulo. Quanto maior o túmulo, e as ornamentações ao seu redor maior o poder aquisitivo, a pequena cruz ou até mesmo o amontoado de cadáveres em uma só cova mostram que, mesmo depois de morto têm-se as hierarquias sociais.

Com a reconfiguração do espaço ocupado pelos mortos na sociedade, os moribundos foram levados para os arredores da zona urbana, ficando longe das igrejas e ocupando túmulos que preencheram por sua vez os lugares ocupados pelos templos anteriormente.

Diferentemente do que ocorreu até meados da primeira metade do século XIX, os cemitérios passaram a ser distantes das casas e paróquias de seus mortos, com o passar dos tempos os jazigos passaram a imitar as casas em tamanho menor, para lembrança daqueles que padeceram, guardando a memória da família, mantendo e invocando as lembranças dos que partiram.

As transformações na morada ou lugar dos mortos evocaram um cemitério de espaços múltiplos, com experiências variadas. As lápides dentro do campo santo representam o ambiente ideal onde os vivos mantêm contato com seus mortos, uma dupla relação, onde o sagrado se manifesta mediante interação de ambos.

Concordamos com Lourival Andrade Júnior que o cemitério é o espaço onde o túmulo torna-se sagrado, quando reverenciado e buscado por devotos que, por meio de sua fé, identificam no morto e no seu local de enterramento a chave para se abrir a porta de um mundo de “graças atendidas” e “pedidos realizados”. Pelo menos é para isso que os mortos “sacralizados” são desejados no mundo dos viventes<sup>167</sup>.

Assim, no cemitério as memórias emergem, as lágrimas demonstram a saudade, o passado é revivido em instantes através das lembranças, o sagrado manifesta-se com as rezas e orações. Com isso, a partir do século XIX, o cemitério tornou-se mais que um depósito de restos mortais, é espaço também, da relação do subliminar, do transcendental, das manifestações simbólicas, das identidades, da hierarquia social e/ou religiosa, etc.

As velas acesas nesse lugar demarcam o lugar da pessoa querida, tornando-se um espaço socialmente construído pelas pessoas que vão fazer visita ao túmulo dos seus

---

<sup>167</sup> ANDRADE Jr, Lourival. op. cit, p. 139.

entes. Nesse espaço sobrepõe-se os valores, as tradições expressadas nos modos de ser e viver, além dos conflitos e tensões processados no cerne das relações sociais, culturais, políticas e econômicas.

Através das lápides encontradas nos cemitérios podemos detectar o nome, onde e como morreram os moribundos, a situação financeira e até mesmo a profissão que exerciam. Vemos em alguns cemitérios pequenas casas retratando a memória de determinada família, comumente trazendo a frase “aqui jazem os restos mortais da família...”, através destes jazigos percebemos as distinções sociais expostas também, após o fim físico da vida.

Fizemos esse breve passeio pela historiografia da morte do século XIX no Brasil, para situarmos que o caminhante que padeceu na Baixa Rasa no final deste mesmo século, que por sua vez, não passou pelos rituais da “boa morte”, este teve uma morte triste, sem acompanhamento e sem um funeral adequado. Tipo de morte considerada temida e dolorosa.

No entanto, os devotos narram à morte deste caminhante em outra temporalidade, séculos XX e XXI, acreditando que pelo sofrimento tal homem se salvou. Como nos mostra Mirian Esmeraldo em seu depoimento “uma morte muito penosa, encontrar só os ossos, nosso Senhor teve pena”<sup>168</sup>. Nas palavras da narradora podemos destacar que pela forma como o homem padeceu, seus pecados foram purgados, obteve a salvação, o que contraria as regras da “boa” morte tão faladas no século XIX.

Morrer sozinho, sem acompanhamento e ainda por cima o corpo do moribundo ser encontrado em estado de decomposição, ou apenas achada sua ossada é para a narradora mais que o suficiente para adentrar ao céu. Para Mirian Esmeraldo a forma como morremos, seja acompanhados ou sozinhos não quer dizer nada quando diz respeito à salvação. A salvação faz parte do arrependimento dos pecados praticados em vida. Quando questionamos a D. Mirian se o indivíduo que morreu sozinho ou de acidente obtém ou não a salvação, ela nos respondeu que:

alcança, com certeza muita gente alcança se não estiver em pecado mortal, quem está em pecado mortal não alcança não. Só se tiver um arrependimento muito grande. Tinha um homem que vivia junto e tava assim (deitado) na perna da mulher, assim catando, ele olhou pra o céu e teve um arrependimento muito grande e morreu na mesma hora, aí vinha Pe. Monteiro e dizia aqui morreu um condenado, quando disse a terceira vez, morreu um

---

<sup>168</sup> Entrevista realizada com Mirian Esmeraldo, concedida a Ana Cristina de Sales, em maio de 2011.

condenado, a voz falou: condenado não, quem dá austeridade ao chão alcança o perdão. Ele se arrependeu daquela vida e alcançou o perdão, salvou-se<sup>169</sup>.

“Alcança desde que não esteja em pecado mortal”, pecado mortal para a interlocutora quer dizer aquilo que não vai de encontro com os mandamentos da Lei de Deus, ou seja, matar, furtar, não casar na Igreja, etc. Nesse caso em específico, ela fala de um homem que não era casado oficialmente, vivia junto, amasiado, que passou muito tempo vivendo naquela situação, até porque não incomodava o casal. No momento em que ele estava morrendo se arrependeu, e de acordo com Mirian, salvou-se. A salvação para a interlocutora, neste sentido, tem a ver com a absolvição dos pecados, do arrependimento em vida e não da forma como se morre.

Padre Ágio<sup>170</sup>, Capelão do Sítio Bel Monte, Município do Crato/CE, nos relata que o arrependimento na tradição cristã diz muito sobre a absolvição dos pecados. Entretanto, caso cometamos pecados, um crime, por exemplo, a condição de arrepender-se é válida para os sacramentos religiosos, isso não quer dizer que seja válido também nos meandros da justiça.

Acontecimentos como o da morte do caminhante, sucederam no Cariri cearense, citamos o caso da Rufina<sup>171</sup>, uma jovem que foi assassinada no Município de Porteiras/CE em fins do século XIX ou início do XX. Rufina assim como o caminhante não passou por as práticas de bem morrer, tiveram uma morte trágica. Mas, segundo os devotos foram salvos e estão intercedendo por estes junto ao Criador.

As pessoas que têm fé na santidade do caminhante percebem sua morte como uma passagem da vida à existência *post-mortem*. Esta passagem é apenas um trajeto, um percurso de provas e incertezas. Logo, “a morte do caminhante é identificada como a passagem de uma forma de vida social a outra, de modo que ela não é o fim da existência, mas o começo de uma nova vida”<sup>172</sup>. Não mais como a terrena, mas, um caminhar de intermediação entre Deus e o próximo.

Partindo deste princípio, “se um mundo é um lugar de síntese moral entre “este mundo” e o “outro”, então os mortos nele desempenharão um papel crítico. Sendo os mediadores regulares desta comunicação porque, conforme sabemos, a morte é a única certeza desta vida”<sup>173</sup>. Consoante Damatta, os indivíduos que partiram para o outro lado

---

<sup>169</sup> Entrevista realizada com Mirian Esmeraldo, concedida a Ana Cristina de Sales, em maio de 2011.

<sup>170</sup> Entrevista realizada com o Padre Ágio, concedida a Ana Cristina de Sales, em julho de 2011.

<sup>171</sup> Ver a dissertação de SANTOS, Cícero Joaquim dos. op. cit. 2009.

<sup>172</sup> RODRIGUES, Cláudia. op. cit. 1997, p. 150.

<sup>173</sup> DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, p. 155.

da vida, já estiveram entre nós neste mundo, por isso, eles são elementos privilegiados para essa mediação, até por que já conhecem nossos problemas e aflições.

Quando ocorre o fim físico da vida, os mortos passam a ser pessoas exemplares e orientadoras de posições e relações sociais, ou seja, o morto serve como foco para os vivos, para a casa e para a rede de relações, são eles que dão a forma concreta aos elos que ligam as pessoas de um grupo<sup>174</sup>.

Ainda seguindo o raciocínio de Damatta, os mortos são importantes e ao mesmo tempo problemáticos. Eles promovem a possibilidade de uma síntese entre espaços sociais descontínuos e, apontam para a alternância social e moral. “Os mortos são peças críticas na dinâmica deste universo social. São entidades tipicamente relacionais e, como tal, demandam atenção e reverência”<sup>175</sup>. As atenções se dão tanto em vida como após a morte, momento em que os vivos deveriam orar e mandar celebrar missas em sufrágio das almas.

Marinalva Vilar de Lima em sua tese *Loas que Carpem: A morte na literatura de cordel* enfoca que “a solidariedade cristã tem, como um dos pontos justificadores, o fato de não apenas os mortos serem beneficiados pelas orações dos vivos, mas, destes receberem, como contrapartida, a intercessão daqueles no outro mundo”<sup>176</sup>. Nesta acepção,

[...] a morte atuaria, portanto, enquanto concessora de proximidade com o mundo divino, de forma que, a oração, realizada em intenção dos mortos, garantiria aos seus sobreviventes a intermediação diante de Deus no sentido de contribuir na resolução dos problemas que os afligisse. Endereçar preces aos mortos, dentro do universo cristão, pode representar uma forma de adquirir indulgências, donde a oração torna-se o elo de ligação cultural dos vivos com os mortos<sup>177</sup>.

Nesta dimensão, podemos entender que assim como o Padre Cícero, o padecimento do homem de morte sofrida funciona enquanto “elemento purificador e eliminador das possíveis máculas terrenas, promovendo-o à condição de santo. A transcendência da morte lhe permite interceder por seus fiéis junto às forças celestiais”<sup>178</sup>.

---

<sup>174</sup> DAMATTA, Roberto. op. cit. 1997, p. 156.

<sup>175</sup> Idem, ibidem, 1997, p. 157.

<sup>176</sup> Ver. LIMA, Marinalva Vilar de. *Loas que Carpem: a morte na literatura de cordel*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação da USP. São Paulo, 2003, p. 177.

<sup>177</sup> Idem, ibidem, 2003, p. 177.

<sup>178</sup> LIMA, Marinalva Vilar: Morte e Cordel. In: LIMA, Marinalva Vilar; MARQUES, Roberto (Orgs). *Estudos regionais: limites e possibilidades*. Crato: NERE/CERES, 2004, p.113-127.

Ainda de acordo com as prerrogativas de Marinalva Vilar, o morto nas representações do *homo religiosus*, atinge uma dimensão superior em relação àquela em que habitam os vivos. A Morte santifica. Logo,

é através de uma visão que leva em conta uma inter-relação deste com o “outro mundo que podem situar-se esperanças para rupturas de quadros sociais fortemente hierarquizados no mundo dos vivos: “o outro mundo” é (...) um local de síntese, um plano onde tudo pode se encontrar e fazer sentido. (...) É também uma realidade social marcada por esperanças, desejos que aqui ainda não puderam se realizar pessoal ou coletivamente<sup>179</sup>.

Assim, a morte do caminhante é “apresentada como um estágio transitório, durante o qual lhes é inculcada uma purificação final que garante a continuidade da atuação. No “outro mundo”, seus poderes tornam-se ampliados, pois, que já habitam o paraíso”<sup>180</sup>.

A transcendência da morte permite ao indivíduo da Cruz da Baixa Rasa interceder por seus fiéis junto às forças celestiais, numa relação entre céu e terra, ou este mundo e o outro, num ponto de encontro entre o fiel e o santo.

Através disso, os fiéis vão nutrindo uma espécie de memória do morto, sempre recordando e relatando a história de sua morte, as mortes tristes ficam embrincadas nas mentes das pessoas, quanto mais é narrado, mais intensa é a memória do morto e do lugar do padecimento. Na mesma proporção se o fato for esquecido.

Para Damatta a memória faz parte da relação entre os vivos e os mortos, ou seja, pode-se dizer que há saudade e há memória quando alguma forma de relacionamento persiste entre os vivos e os mortos. E se eles têm locais e instituições onde podem ser vividos, essas relações são permanentes, mesmo sem a saudade, por que os dois lados se mantêm na sociedade.

É esse tipo de relação que existe na Cruz da Baixa Rasa, uma configuração de reciprocidade entre o devoto e seu intercessor, se de um lado as pessoas pedem em nome da “Santa Cruz”, por outro, esses mesmos indivíduos cultuam a memória e o lugar de seu mediador, havendo harmonia entre ambos, uma relação compensatória do crente e do Santo.

Destacamos que a percepção que o ser humano tem sobre a morte modifica-se de acordo com o contexto histórico e cultural. Nas últimas décadas, por exemplo, as pessoas vivem do imediatismo e estão passando por tempos de crise, fazendo surgir

---

<sup>179</sup> LIMA, Marinalva Vilar de. op. cit. 2004, pp. 113-127.

<sup>180</sup> Idem, ibidem, pp. 113-127.

uma nova visão sobre a morte, onde o vivo se preocupa com uma vida produtiva, e deixa a morte para um segundo plano.

A partir do século XX as pessoas não vêem a morte como boa ou ruim, elas apenas não falam no assunto. Através do avanço na área médica a morte é adiada, tendo-se uma falsa ideia de vitória e onipotência. De acordo com José Luiz Maranhão<sup>181</sup> “de cinquenta anos para cá, as atitudes do homem ocidental perante a morte e o morrer mudaram profundamente, ocorrendo uma verdadeira ruptura histórica”. Para ele, “muitos traços ainda lembram os antigos costumes, porém, o seu sentido original foi esvaziado”.

Ainda seguindo o raciocínio de Maranhão, a partir das últimas décadas do século XX assistimos a um fenômeno curioso na sociedade industrial capitalista, à medida que a interdição em torno do sexo foi se relaxando, a morte foi se tornando um tema proibido, uma coisa inominável.

Ou seja, no século XX para Maranhão houve uma verdadeira inversão, na grande maioria das vezes é camuflado das crianças a morte e os mortos, havendo uma maior preocupação com mecanismos da vida sexual. Hoje, os indivíduos recebem desde a mais tenra idade informações sobre a fisiologia do amor, mas, quando se surpreendem com o desaparecimento do avô, alguém lhes diz: “Vovô foi fazer uma longa viagem”, ou: “Está descansando num bonito jardim”. As crianças já não nascem em covas, porém, os velhos desaparecem entre as flores<sup>182</sup>.

Quando pensamos na morte não correspondemos à imagem de nossa própria morte, esta imagem escapa a nossa capacidade de representação. Sempre que o homem tenta imaginativamente ver seu enterro, por exemplo, jamais ele consegue eliminar o seu “eu”, visto que ele permanece precisamente como o espectador. Para se imaginar como morto é preciso estar vivo. Nesta acepção, é impossível pensar a própria inexistência sem cair numa contradição<sup>183</sup>.

Diferente do que ocorria no século XIX, Maranhão registra que já nos anos 80 do século XX torna-se fato comum que as pessoas não morrem mais em casa, e sim, na maioria das vezes sozinha em leitos de hospitais. A dor do ente querido pode existir, mas, não é expresso publicamente, é algo que faz parte do privado. Os velórios em grande parte são realizados em cemitérios, sendo esta uma forma de não atrapalhar o

---

<sup>181</sup> MARANHÃO, José Luiz de Souza. *O que é morte*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 09.

<sup>182</sup> Idem, *ibidem*. 1987, p. 09.

<sup>183</sup> Idem, *ibidem*. 1987, p. 65.

trânsito dos grandes centros, a organização do enterro é feita pela equipe funerária, que toma todos os cuidados com o corpo, funeral, missa e enterro do moribundo.

Apesar dessas inúmeras transformações, algumas experiências continuam vivas, principalmente quando se trata de devoções populares. Essas tradições são mantidas e nutridas pela memória, “e, assim, se cumpre a saga das religiosidades não-oficiais, está sempre viva e convivendo com o moderno, sem perder sua simplicidade ritual e sua complexidade no campo do entendimento do sagrado”<sup>184</sup>.

Pontuamos à Cruz da Baixa Rasa como um espaço simples, mas de caráter simbólico, lugar em que as pessoas nutrem a memória da morte de um caminhante, com a certeza de que seu sofrimento se transformou na concretude do milagre. Um espaço onde a relação do mundo dos mortos com o mundo dos vivos é intensa, pois, os mortos ditos sagrados se mantêm vivos nas experiências dos devotos.

## **2.2 As vozes dos sujeitos sobre a morte do caminhante**

A morte é um fenômeno natural, assim como o nascimento, a sexualidade, o riso, a fome ou a sede, e, como tal, é transclassista. Diante dela todos os homens se igualam: sua foice é desferida indiscriminadamente, sem levar em consideração o status daqueles a quem escolhe: todos devem morrer, jovens e velhos, ateus e crentes, homens e mulheres, brancos e negros – sejam ricos ou pobres. Relativamente todas as condições sociais, a morte nos mostra a absoluta igualdade entre os homens, nivelando-os ao mesmo destino<sup>185</sup>.

Como nos diz a citação acima, “diante da morte todos se igualam”, com essas palavras José Luiz Maranhão nos mostra que perante a morte somos todos semelhantes biologicamente, não importa a classe social, cor de pele, gênero ou se somos religiosos ou não, a morte é um fenômeno natural se não vier quando criança ou na mocidade chegará à velhice. Todavia, a morte faz parte da finitude biológica, mas, essas implicações não são o suficiente para explicarmos os fatores simbólicos que advém da ritualística que distingue as diferentes práticas culturais.

Por fazer parte da experiência humana a concretude da morte fez com que o fim terreno tenha sido enfrentado de diversas maneiras em meio a diversas culturas, envolvendo os elementos social e econômicos como esferas determinantes no estilo e na importância que a morte desempenha em determinado lugar.

---

<sup>184</sup> ANDRADE Jr, Lourival. op. cit. 2008, p. 134.

<sup>185</sup> MARANHÃO, José Luiz de Souza. op. cit. 1987, p. 30

Quando o indivíduo não passa por todas as etapas da vida, a morte se torna sofrida, prematura, sendo mais difícil de ser superada pelos que aqui ficaram. A morte trágica fica embrenhada nas mentes das pessoas que, lamentam pelo fim doloroso que, mesmo com o passar de tantos anos a morte trágica do caminhante não foi esquecida. Pois, o pai contou o fato para o filho, para os netos, bisnetos e assim por diante.

Cada um narrando às circunstâncias da morte do caminhante na sua forma, com isso, as histórias ou relatos mudam de acordo com a pessoa que está contando. Começamos por Dona Elvira Gadelha que soube da morte do caminhante na época de sua mocidade quando uma senhora de oitenta anos lhe indagava. “Elvira tu sabe do santo que tem na serra, pois lá morreu um homem e tá virando santo, eu disse é verdade? Ela disse é, ai eu disse, ah meu Deus”<sup>186</sup>.

D. Elvira espantou-se com a revelação daquela senhora, pelo fato de um homem ter padecido no meio do mato e agora estava operando milagres a quem o recorre. Ela ainda nos conta que um indivíduo encontrou o caminhante morto e fez seu sepultamento naquele lugar, uma semana depois o caminhante aparece em sonho apertando sua mão e dizendo, “você está salvo e eu também, meu nome é Pedro”.

Nesta narrativa pensamos sobre dois posicionamentos, primeiro a salvação do homem que encontrou o caminhante e salvou-se por tê-lo ajudado, daí podemos refletir sobre o socorro, o amparo, à assistência ao desconhecido que padeceu sozinho e o sentimento pelo próximo, e o principal o sepultamento. E o segundo ponto, o nome do moribundo que de acordo com o relato de D. Elvira se chamava *Pedro*. Levando para o cenário bíblico Pedro foi um dos discípulos de Jesus Cristo, que mostrou grande fidelidade, consistência na sua fé, zelo e amor para com o seu mestre. Podemos neste sentido, constatar que o zelo e o amor pelo próximo salvaram aquele que ajudou o moribundo.

Francisco Alberto Esmeraldo, o Fanca como é conhecido, relata que “há aproximadamente cem ou mais anos foi encontrado lá na serra um vaqueiro com um cachorro e um cavalo morto de fome, foi encontrado pelos catadores de pequi da Serra”<sup>187</sup>.

Na narrativa do Fanca aparece a figura do vaqueiro, elemento impulsionador da cultura nordestina, e que se fez presente por muito tempo na Serra do Araripe à procura

---

<sup>186</sup> Entrevista realizada com Elvira Gadelha, concedida a Ana Cristina de Sales, em março de 2011.

<sup>187</sup> Entrevista realizada com Francisco Alberto Esmeraldo, concedida a Ana Cristina de Sales, em janeiro de 2013.

de pastagem para o gado. Ressaltamos ainda nesta narrativa os outros dois personagens, o cachorro e o cavalo que, não largaram seu dono a procura de água, ficando ali vigilante, mostrando seu companheirismo e sua presença leal.

Câmara Cascudo expõe que de acordo com os gregos e os romanos, os cães vêem os deuses e os mortos. Neste sentido, Cascudo expõe à história de Pedro de Oliveira Correia, um viúvo que acredita que seu cão viu sua esposa morta e a identificara, com uma inopinada e sonora manifestação de reconhecimento, logo, ele relata que Pedro Correia

[...] estava deitado na sala de visitas de sua residência quando bruscamente o seu cão atirou-se para frente, ladrando de alegria e agitando freneticamente a cauda, erguendo-se nas patas, como se festejasse uma pessoa querida. E assim, aos saltos, num júbilo incessante, foi pelo corredor, como que acompanhando a invisível pessoa que o encantava<sup>188</sup>.

Os cachorros estão presentes nas histórias de tradições sertanejas a partir de uma visão serena e amável. Portanto, para quem acredita, é importante preencher os espaços que não são visíveis a olho nu com a presença de seres angelicais e espíritos superiores. O cachorro e o cavalo atuaram como uma presença leal ao seu dono. Esses três membros sempre se faziam presente nas matas, cachorro, vaqueiro e cavalo. Cujovaqueiro atua em cima de um cavalo e o cachorro o auxilia na procura dos animais.

Outro entrevistado, José Medeiros tomou conhecimento do “triste acontecimento” a partir de seus pais. Segundo o narrador, foram seus bisavós que deram início ao evento. Ele nos conta que em certo dia vinham alguns vaqueiros à procura de um gado, por infelicidade um se perde quando procurava um boi, passando-se os dias o homem foi encontrado morto, por não ter nenhuma fonte de água ou uma fruteira por perto, mas, o vaqueiro conseguiu encontrar o boi que se encontrava amarrado ao lado do moribundo.

Na fala do Sr. José Medeiros aparece mais uma vez a figura do vaqueiro, que por falta de uma fonte d’água ou fruteira por perto morre de forma trágica, ao mesmo tempo deixa o boi amarrado, mostrando sua esperteza e valentia.

Vera Lúcia nos conta

[...] que em 1880 existia muito comboieiro, pessoas que transportavam animais de uma cidade para outra. Então esses comboieiros vinham passando por cima da serra, nessa época não tinha estrada definida, e um deles ficou para trás, por que já estava se sentindo mal de fome e sede. Depois de muitas horas ninguém sabe dizer quantas horas ele estava perdido na serra, passou uns vaqueiros à procura de uma boiada e encontraram ele. Os vaqueiros

---

<sup>188</sup> CASCUDO, Luis da Câmara. *Coisas que o povo diz*. 2. ed. São Paulo: Global, 2009, p. 92.

passaram direto, chegando lá na frente um pensou, aquele homem está precisando de ajuda vamos lá ajudar. Voltaram três para ajudar, chegando lá ele já estava morto, nisso a história se espalhou, por que um desses vaqueiros que estava lá era parente de meus bisavôs que moravam num sítio de Barbalha chamado Macaúba ou Luanda, para aquelas bandas, essa história chegou ao conhecimento deles lá, e passou tempo, ninguém ligou mais, o povo deram por esquecido<sup>189</sup>.

Para D. Vera o caminhante era um comboieiro e não um vaqueiro, como se ver nos relatos acima, segundo Vera o comboieiro padeceu no ano de 1880, quando passava em cima da serra transportando animais. Sedento e faminto perdeu-se de seus companheiros, que não deram por falta do colega que ficou para trás. Tal comboieiro é encontrado morto pelos vaqueiros que ali transitavam. Ela confirma seu relato enfatizando que um dos vaqueiros que encontrou o moribundo era parente de seu bisavô. Com isso, este relato inverte os outros dois, que dizem ser um vaqueiro o sujeito que morreu na Baixa Rasa, passando agora os vaqueiros a encontrarem o moribundo que seria um comboieiro.

Para nós não é interessante tomarmos um partido e dizer quem está certo ou errado. Concordamos com a assertiva de Portelli que, a tarefa do especialista, depois de recebido o impacto, é se afastar, respirar fundo e voltar a pensar. Com o devido respeito às pessoas envolvidas, à autenticidade de sua tristeza e à gravidade de seus motivos, nossa tarefa é interpretar criticamente todos os documentos e narrativas. Pois, na verdade, estamos lidando com uma multiplicidade de memórias fragmentadas e internamente divididas, todas, de uma forma ou de outra, ideológica e culturalmente mediadas<sup>190</sup>.

Vera Lúcia fala de um dos inúmeros expoentes que se faziam presentes na Chapada do Araripe nos momentos de secas no final do século XIX, os comboieiros. Ela destaca que comboieiros são indivíduos que transportavam animais de uma cidade para outra. Já para Clóvis Moura, comboieiros são aquelas pessoas que conduziam lotes de escravos, na maioria das vezes, eram empregados de administradores que, por sua vez recebiam uma porcentagem pela venda de escravos<sup>191</sup>.

Através dessas duas definições percebemos que o termo comboieiro foi adequado para as diferentes épocas, no período da escravidão, os comboieiros trabalham na lida de entregar escravos. No final do século XIX carregavam mercadorias de um

---

<sup>189</sup> Entrevista realizada com Vera Lúcia Firmino, concedida a Ana Cristina de Sales, em janeiro de 2013.

<sup>190</sup> PORTELLI, Alessandro. op. cit. 2000, pp. 103-130.

<sup>191</sup> MOURA, Clóvis. *Dicionário da escravidão negra no Brasil*. São Paulo: editora da Universidade de São Paulo, 2004, p. 106.

lugar para outro em busca de trocas para o sustento da família. Quando o trem ainda não se fazia presente, era o comboieiro quem descarregava os produtos agrícolas que eram enviados de uma fazenda para outra, ou do campo para a cidade.

Seguindo as premissas de Irineu Pinheiro “as margens das estradas viam-se, como inda hoje se vêem, comboieiros arranchados, frequentes vezes o fogo sob as panelas amarradas por cordas aos galhos das árvores”<sup>192</sup>. Tais comboieiros buscavam sua sobrevivência através das riquezas da biodiversidade da Chapada do Araripe.

Os comboieiros transitavam por veredas, vilarejos, povoados e cidades, por sua vez, transportavam em animais malas de couro com produtos regionais como o sal, abacaxi, peixe salgado, farinha etc.

Segundo João Teles de Aguiar<sup>193</sup> na zona norte do Ceará existiam muitos comboieiros nas décadas de 1950 a 1980. Geralmente partiam da serra e do sertão para a praia ou vice versa. Quando partiam da serra para a praia levavam rapadura, mel, cachaça, bolo manzape, batida, polpa de frutas, etc. Da praia traziam basicamente farinha e peixe. De acordo com Aguiar os comboieiros faziam o trajeto que hoje fazem os caminhoneiros. Quando a fome apertava costumavam parar em alguma cidade, para se alimentar e dá comida aos animais (jumentos e burros), também faziam negócios rápidos, conversavam entre si e com a população e compravam víveres. Depois, sob o “estalar das macacas”, a tropa era tocada.

Normalmente passavam até dois meses ausentes de suas casas, cabendo à mulher tomar de conta da casa e dos filhos. No final da viagem vinha à fatura, peixe e farinha que daria para comer alguns dias, quando a comida estava chegando ao fim, começava novamente a jornada.

Eram os comboieiros também quem traziam as novidades, num tempo em que não tínhamos os meios de comunicação que temos hoje, como o rádio, a televisão, o jornal e a internet. Homens que trabalhavam durante todo ano, que vendiam ou trocavam, que lutavam pela sobrevivência.

Portanto, os comboieiros são pessoas de condição social baixa, que trabalham sob o viés da troca para sustento familiar, passam uns dias em casa e outros a procura de solução para o sustento da família.

---

<sup>192</sup> PINHEIRO, Irineu. *O Cariri*. Coedição Secult/edições URCA. – Fortaleza: edições UFC, 2010, p. 19.

<sup>193</sup> AGUIAR, João Teles de <http://aplcoreau.blogspot.com.br/2013/04/os-comboieiros-da-zona-norte.html> acesso em 13 de junho de 2013.

Para alguns sujeitos, o caminhante era um vaqueiro para outros um comboieiro. Entretanto, no final do século XIX ou início do século XX, esses dois exemplos, são de indivíduos que transitavam pelas matas livremente, seja a procura de uma boiada ou em busca de trocas comerciais.

### **2.3 O espaço da cruz como um lugar de memória**

Na distinção com o que ocorre na oficialidade do exercício de manter os mortos nos cemitérios, temos a prática de se erigir uma cruz para os mortos. Onde temos pequenas cruzes pintadas de azul ou de verde, com a inscrição do nome do indivíduo, com o ano do nascimento e padecimento, ou apenas covas cobertas com terra e pedras. Mesmo com toda simplicidade na religiosidade não-oficial não existe barreiras, nem ao menos valores financeiros dos túmulos. O que importa para os devotos é o corpo que está ali, que foi convocado para atuar em outra esfera, podendo o morto resolver os problemas de ordens mais imediatas.

Assim, é comum encontrar no local de padecimento de morte trágica cruzes, simbolizando que ali morreu alguém. Corroborando com o pensamento de Câmara Cascudo era comum vê em fazendas ou em beiras de estradas cruzes de madeira rodeadas com pedras, essas pedras significavam orações e pedidos. Normalmente quando as pessoas passavam em frente à cruz diziam “Deus te salve, Cruz preciosa”, e jogavam as pedras ou flores. Tal atitude segundo Cascudo chegou ao Brasil através da colonização portuguesa, e era de costume “no lugar onde caiu um homem morto, à beira dos caminhos, em cova de justiça, nas sepulturas, a meio do cemitério, como monumento primacial, ergue-se um cruzeiro solitário, a lembrar aos vivos a piedade pelos mortos”<sup>194</sup>.

Cascudo nos aponta que havia o costume de se levantar uma cruz em cada lugar onde se encontrava um cadáver, qualquer que fosse a causa de sua morte, com o fim de fazer com que os transeuntes completassem um número de “Padre Nossos” necessários para resgatar do purgatório à alma de quem morreu sem absolvição<sup>195</sup>.

Morrer sem absolvição, exposta por Cascudo consiste na morte repentina, trágica, àquela que não houve tempo para o moribundo se preparar, causada na maioria das vezes por acidente, homicídio, doença prematura, suicídio, etc. Cabia aos indivíduos

---

<sup>194</sup> CASCUDO, Luis da Câmara. op. cit. 1983, p. 49.

<sup>195</sup> CASCUDO, Luis da Câmara. *Antologia do folclore brasileiro: séculos XIX-XX*. 3.ed. Martins. São Paulo: 1965, p. 74.

se preparem para o fim, não havendo isso, a elevação de uma cruz seria um meio de purgar os pecados daqueles que morreram sem o acompanhamento ou momento adequado.

Quando falamos em momento adequado, estamos nos referindo à velhice, ou seja, quando o indivíduo passa por todas as etapas da vida, pois, em concordância com os pressupostos de Vovelle partilhamos a ideia da morte, a partir de três modalidades, a *morte sofrida, a morte vivida e os discursos sobre a morte*.

Através das representações do além lembramos que a preocupação com a morte sem aviso se dava pelo medo de não alcançar o paraíso, receio de não ser salvo. Por isso, era que os indivíduos se preparavam tanto. Quando os sujeitos eram acometidos pela morte sem planejamento, os católicos normalmente fincavam uma cruz no lugar onde padeceu seu ente querido, com o objetivo de amenizar o sofrimento do moribundo de morte penosa.

A tradição de rezar ou deixar objetos nas cruzes traduzem o pensamento religioso anterior ao cristianismo, sendo esse um dos meios encontrados pelos seres humanos para preparar a alma daquele que não se preparou para o momento final. Então vejamos uma representação iconográfica permitida pela fotografia a seguir:



**Figura 3. Cemitério desativado situado na Baixa Rasa (imagem de Ana Cristina de Sales, janeiro de 2013).**

Nesta sepultura os familiares do morto deixaram flores, uma garrafa de água e uma fotografia, simbolizado no cenário cristão como um canal de bênçãos e libertação para a alma do defunto.

Os moribundos acometidos pela morte trágica passam por esses rituais como uma forma de viagem final, as preces repetidas e orações elevam o morto ao além. Cascudo nos relata quatro gestos que os moribundos de morte trágica devem passar. O

primeiro e o mais importante é o sepultamento, o cadáver sem a honra fúnebre torna-se um espírito malévolos, um fantasma opressor. Com isso, relembramos o exemplo do caminhante que apareceu em sonho ao homem que o encontrou e o enterrou dizendo “você está salvo e eu também”, ou seja, o sepultamento libertou a alma daquele homem.

Apenas os condenados por grandes crimes deveriam vagar por toda a eternidade, como uma forma de pagar pelos seus pecados. O segundo gesto de acordo com Cascudo seria a homenagem, exposta por uma questão de sentimento religioso e fraternal ante o túmulo na estrada. Encaminha-se nessas interpretações à religiosidade com a ideia universal da transferência da dor, da alegria e/ou emoção.

Neste sentido, deixar objetos nas cruzeiras eleva o espírito e salva à alma. Na Baixa Rasa as pessoas deixam os mais variados objetos, desde garrafas de água, bonecos, imagens, cabelos, entre outros. Essas práticas unidas à queima de velas nos túmulos revelam a fidelidade com a alma dos que já se foram, mostram também, o sentimento de devoção e a obrigação dos vivos para com seus mortos, o aniversário de morte e o dia de finados devem ser celebrados, assim, como comemoramos o aniversário de vida.

Ir a Baixa Rasa dia vinte e cinco é mais que sair da rotina cotidiana, é cumprir com uma obrigação, comemorar o aniversário de morte do caminhante, é também não esquecer a importância deste homem que atua na intercessão dos devotos.

O penúltimo gesto é o afastamento do cadáver e da morte trágica, pois, a morte é a impureza, jogar pedra é uma forma de afastamento, afastar-se quer dizer não ficar direto lembrando aquele que partiu, a alma precisa descansar em paz, o descanso do finado se dá quando as pessoas rezam em seu nome, não ficam lhe chamando pelo nome, enfim, pelos rituais *pós-morte*.

Já o último gesto está caracterizado pela reminiscência do altar, marcando o lugar sagrado, havendo um compromisso e uma aliança. A cruz é um testemunho para que não se interrompa o vínculo, o laço entre os que se foram e os que permaneceram, o lugar onde ela está situada se torna o símbolo do morto, uma representação de alguém que não está presente.

Roger Chartier nos esclarece que “a representação é o instrumento de um conhecimento meditado que revela um objeto ausente, substituindo-o por uma imagem capaz de trazer a memória e pintá-lo tal como ele é”. Nessa assertiva, quando chegamos à Baixa Rasa lembramo-nos das histórias que permeiam a morte do caminhante, como se estivéssemos vivenciado aquele período, pois, as representações são moldadas pelos interesses dos sujeitos sociais em um dado tempo histórico. Concordando ainda com a

ideia de Chartier a relação da representação é turvada pela fragilidade da imaginação, que faz com que se tome o engodo pela verdade, que considera os sinais visíveis como indícios seguros de uma realidade que não existe<sup>196</sup>.

Essa realidade passa a existir quando se torna conhecimento, que por consequência o conhecimento é representativo de um sinal que passa a conceber outra coisa, nesse sentido, a cruz representa alguém que morreu que sofreu não em outro lugar, mas naquele em que a cruz está fincada. Pelo ato da representação à cruz deixa de ser a imagem e passa a ser o próprio indivíduo.

Carlo Ginzburg no livro *Olhos de Madeira* (2001) enfatiza que há duas formas de se conceber a representação, de um lado a representação faz da realidade representada, evocando ausência, do outro torna visível à realidade representada, sugerindo presença.

Ginzburg cita um exemplo sobre algo representado a partir do que observou Roger Chartier, no verbete *représentation* do *Dictionnaire universel de Furetière* (1690), neste verbete são citados manequins de cera, madeira ou couro sobre o catafalco real, onde o leito fúnebre estava vazio e coberto com um lençol mortuário, representando o soberano defunto. Ou seja, neste caso a realidade representada tornou-se presença.

Neste sentido, a Cruz da Baixa Rasa é um monumento que está representando um ausente (caminhante), mas que torna sensível uma presença por causa da cruz. “A força da representação se dá pela sua capacidade de mobilização e de produzir reconhecimento e legitimidade social”<sup>197</sup>.

O espaço da cruz da Baixa Rasa tornou-se um pequeno cemitério, não sabemos se foi por comodidade ou por uma questão de fé, visto que, o cemitério da cidade do Crato ficava longe das partes que recobrem a Floresta Nacional do Araripe – FLONA. O espaço do padecimento não era e continua não sendo habitado, o lugar é frequentado por caçadores e pessoas que gostam de trilhas. Ir a Baixa Rasa sem o devido conhecimento do caminho podemos nos perder em meio a uma imensidão das matas fechadas. Uma das formas de se conhecer o espaço é ir ao IBAMA para agendar uma visita.

---

<sup>196</sup> CHARTIER, Roger. *A Beira da Falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Porto Alegre: UFRGS, 2002, p. 74.

<sup>197</sup> PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História e História Cultural*. 2. ed. Belo Horizonte: autêntica, 2008. 2008, p. 41.

Mirian Esmeraldo narra que o espaço “é uma caatinga fechada mesmo, a gente sai assim olhando, mas, não tem casa por perto não. É longe de casas léguas e léguas no pé da Serra”<sup>198</sup>. Nesse relato percebe-se a distância das casas e, conseqüentemente da cidade, a mata fechada causa medo, pelos perigos e enigmas que rodeiam a serra.

Esse lugar tão temeroso foi palco da morte de um andante, o folclorista Ricardo Araújo retrata que a morte deste homem foi silente, testemunhada pelos pássaros e pelas plantas que pareciam chorar diante daquele quadro de desventura. Encontraram-no sobre folhas secas, a cabeça escorada numa raiz de árvore, os olhos abertos ainda reclamando um sopro de misericórdia. Fecharam-lhe os olhos. Libertaram sua alma<sup>199</sup>.

Nessas circunstâncias o último suspiro foi vivenciado apenas pelos pássaros e plantas, num lugar desconhecido, onde a alma não repousaria com tranquilidade, pois, o lugar do sepultamento assim como as outras regras da “boa morte”, tinha grande relevância. Para amenizar o sofrimento daqueles que não foram enterrados num campo santo, era comum erguer cruzes tanto no local da cova, como também, onde acontecia o último suspiro, essa tradição se dava para que o demônio não se apossasse da alma.

Pelas estradas e lugares ermos, onde morre um homem, um retirante vencido pela fome e pelo cansaço, um viajante assassinado pelo fogo de bacamartes em tocaias, rústicas cruzes são erguidas para que o demônio não aposses da infeliz alma. Nessas cruzes, colocadas entre montículos de pedras e cascalhos, o povo deposita oferendas... os que morreram de fome ou com intenso sofrimento viram santos e nas suas cruzes são depositados ex-votos, marcas concretas dos milagres alcançados, na cura das mazelas e misérias do povo<sup>200</sup>.

A morte trágica causa sensibilidade na piedade popular que eleva uma cruz e lá faz a desobriga de ex-votos como forma de agradecimento por graças obtidas. Assim, a Baixa Rasa deixa de ser espaço temeroso e passa a ser um lugar sagrado, destinado a acolher também outros corpos. Visto que, por muito tempo enterraram lá outros indivíduos, o IBAMA por uma questão de preservar a floresta e, por conseguinte, a água proibiu enterramentos nas proximidades da Flona Araripe.

No entanto, muitos dos devotos demonstram o desejo de serem enterrados neste lugar. Assim como no século XIX, as pessoas eram enterradas dentro das Igrejas para sentirem-se mais próximos de suas divindades, os devotos veem a possibilidade de obterem a salvação sendo enterrados junto à cruz do caminhante. Segundo Philippe

---

<sup>198</sup> Entrevista realizada com Mirian Esmeraldo, concedida a Ana Cristina de Sales, em maio de 2011.

<sup>199</sup> Ver <http://caririhistoria.blogspot.com/2011/05/festa-da-santa-cruz-da-baixa-rasa.html?spref=fb>.

<sup>200</sup> CASCUDO, Luis da Câmara. op. cit. 1983, p. 15.

Ariès<sup>201</sup>, as pessoas ainda não tinham a ideia que o morto deveria ser enterrado sozinho, havendo uma mistura de cemitério e Igreja, pois, os mortos queriam ter aproximação com os Santos.

Através do cemitério, na Floresta do Araripe, muitas pessoas fazem o trajeto a este espaço duas vezes ao ano, á primeira dia vinte e cinco de janeiro dia que acontece a romaria, a segunda no dia de finados ou até mesmo quando se comemora aniversário de morte dos indivíduos que são sepultados por lá.

Assim, o cemitério e conseqüentemente as cruzeiros projetam-se como um espaço de lembranças, ir fazer uma visita ao campo santo representa a memória dos familiares falecidos, a evocação da saudade transborda-se com as orações, o coração enche-se de felicidade pela obrigação cumprida. Como se vê na imagem abaixo há uma preocupação por parte dos familiares em colocar flores nas sepulturas de seus entes, enfatizando que, além da visita, eles levam um símbolo de sua presença.



**Figura 4 Cemitério da Baixa Rasa, hoje desativado. (Imagem de Ana Cristina de Sales, 2012).**

Dessa forma, o cemitério atua como, nos diz Pierre Nora, “um lugar de memória” evidenciado na necessidade da lembrança, das funcionalidades e do simbólico.

Mesmo um lugar de aparência puramente material, como um depósito de arquivos, só é lugar de memória se a imaginação o investe de aura simbólica. Mesmo um lugar puramente funcional, como um manual de aula, um

---

<sup>201</sup> ARIÈS, Philippe. op. cit. 2003.

testamento, uma associação de antigos combatentes, só entra na categoria se for objeto de um ritual. Mesmo um minuto de silêncio, que parece o extremo de uma significação simbólica, é, ao mesmo tempo, um corte material de uma unidade temporal e serve, periodicamente, a um lembrete concentrado de lembrar. Os três aspectos coexistem sempre (...). É material por seu conteúdo demográfico; funcional por hipótese, pois garante ao mesmo tempo a cristalização da lembrança e sua transmissão; mas simbólica por definição visto que se caracteriza por um acontecimento ou uma experiência vivida por pequeno número, uma maioria que deles não participou<sup>202</sup>.

Esses lugares de memória surgem do sentimento de pertença, marcados por celebrações e pela vontade de memória, no caso do cemitério, as solenidades se dão principalmente no dia de finados (celebrado em dois de novembro), e no dia do aniversário de morte do moribundo, vinte e cinco de janeiro.

Os lugares de memória, proposto por Nora são materiais por meio da memória social, que por sua vez são percebidos pelos sentidos. Assim, o cemitério tem como função o embasamento das memórias ditas coletivas que, por meio do simbólico revela o sentimento de pertencimento expressado na vontade da lembrança, da memória.

Deste modo, espaços como esses a memória se fixa, locais de representação material através da arquitetura, e imaterial com os sentimentos de memória e pertencimento. São, portanto, locais materiais e imateriais que fortalecem os laços da memória de uma sociedade, de uma nação, locais onde grupos ou povos se identificam ou se reconhecem, possibilitando existir um sentimento de formação da identidade e de pertencimento<sup>203</sup>.

Esses lugares de memória são construídos historicamente pela necessidade da lembrança. Em concordância Pollack nos aponta que a memória é constituída ainda por pessoas, personagens e lugares. “existem lugares da memória, lugares particularmente ligadas a uma lembrança, que pode ser uma lembrança pessoal, mas também pode não ter apoio no tempo cronológico”<sup>204</sup>.

Essas lembranças atuam para legitimar o campo de atuação desses lugares, produzidos historicamente pelos sujeitos, os “lugares de memória” podem ser uma biblioteca, museus, cemitérios, lugares simbólicos como peregrinações, enfim, símbolos, monumentos, traços específicos da humanidade. Ou seja, para Nora onde existem seres humanos a memória se estabelece gerando seus lugares, havendo assimuitos “lugares de memória”.

---

<sup>202</sup> NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. In: *Projeto História*. São Paulo, n.10, 1993, pp. 21-22.

<sup>203</sup> Idem, ibidem. pp. 21-22.

<sup>204</sup> POLLAK, Memória e identidade social. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n.10, 1992, pp. 200-212.

## 2.4 Morte sofrida: memórias de uma alma vaqueira/comboieira

### *A Morte do Vaqueiro*

Numa tarde bem tristonha  
Gado muge sem parar  
Lamentando seu vaqueiro  
Que não vem mais aboiar  
Não vem mais aboiar  
Tão dolente a cantar

Tengo, lengo, tengo, lengo,  
tengo, lengo, tengo  
Ei, gado, oi

Bom vaqueiro nordestino  
Morre sem deixar tostão  
O seu nome é esquecido  
Nas quebradas do sertão  
Nunca mais ouvirão  
Seu cantar, meu irmão

Tengo, lengo, tengo, lengo,  
tengo, lengo, tengo  
Ei, gado, oi

Sacudido numa cova  
Desprezado do Senhor  
Só lembrado do cachorro  
Que inda chora  
Sua dor  
É demais tanta dor  
A chorar com amor...

Tengo, lengo, tengo, lengo,  
tengo, lengo, tengo  
Ei, gado, oi  
Ei, ei, ei

Luiz Gonzaga, 1983.

A música *A Morte do Vaqueiro* (1963) foi composta por Luiz Gonzaga e Nelson Barbalho. A canção foi uma forma que o Rei do Baião encontrou para servir de denúncia ao assassinato de seu primo Raimundo Jacó em 1954, que de acordo com Gonzaga era um vaqueiro valente, popular e muito querido pelos mais pobres.

Na canção é mostrado como a morte do vaqueiro foi triste e deixou marcas no gado que berrava sem parar por não ouvir os aboios de Jacó e, a dor do cachorro que chorava com amor.

Nesta composição Gonzaga e Barbalho retratam a figura do vaqueiro nordestino que, mesmo com muito trabalho e esforço morre sem deixar um “tostão”, ou seja, trabalhavam muito e ganhavam pouco, não deixando dinheiro ou poder aquisitivo. Quando morre o nome do bom vaqueiro nordestino é esquecido “nas quebradas do sertão”, entretanto, é lembrado pelo melhor amigo do homem, o cachorro.

Lembramos que nosso foco de estudo não é Raimundo Jacó o primo de Luiz Gonzaga, este preâmbulo consistiu em mostrar como se constituiu a imagem de sua morte e a representação da figura do vaqueiro, um personagem importante na nossa história, temido pela sua valentia e coragem, que com tamanhas dificuldades lutavam por dias melhores.

Esses homens encontravam forças na lida com o gado, na derrubada do boi nas vaquejadas e na conquista de uma bela mulher. Ser vaqueiro de acordo com a literatura e os folcloristas era sinônimo de bravura, determinação, garra e ousadia.

Destacamos que para muitos dos devotos o caminhante que padeceu na Baixa Rasa era um vaqueiro, e pontuando Certeau os santos são exemplares na sua trajetória de vida, através de suas ações e feitos, por isso, o fiel tenta seguir ou espelhar-se nos percursos trilhados por sua devoção. Neste sentido, acreditamos que os devotos pela coragem e determinação do vaqueiro pedem por força, alento e entusiasmo para vencer as batalhas que surgem na vida.

No entanto, lembramos que não conhecemos a forma de vida do caminhante, para alguns narradores ele foi vaqueiro, para outros um comboieiro. Sendo vaqueiro ou comboieiro destacamos que tal homem foi exemplo no que diz respeito ao trabalho, os dois modelos são característicos de um homem que com muita determinação coloca o pão de cada dia em suas casas.

Como os devotos não viveram o mesmo período do caminhante cada um constrói o enredo que acha necessário para indicar a trajetória de vida daquele que através de sua morte obra milagres. No entanto, os modelos e padrões seguidos pelos devotos são processados a partir de uma tradição oral, que representa naturezas de múltiplas vozes, transmitidas com diversos olhares, processados em um dado tempo histórico.

Logo, a tradição oral segundo Cruikshank<sup>205</sup> contribui para documentar uma variedade de abordagens reveladas na capacidade dos seres humanos de pensar simbolicamente e dar sentido a uma ordem social vigente.

As contradições dos relatos não podem ser vistos como algo ruim, e sim, como dados que devem ser interpretados criticamente pelo crivo do historiador. Nesse sentido, os depoimentos orais são ouvidos em um dado contexto, não mais aquele que ocorreu o fato, mas, no presente, transmitido com formas culturalmente mediadas. Pois, todas as histórias orais derivam de um tempo, lugar e cultura específicos.

Pensando nisso, essas vozes são materializadas nos depoimentos, repletos de valores, como inocência, humildade, obediência, compaixão, perdão, solidariedade familiar e grupal. Esses discursos se fundamentam na experiência vivida e em esforços e em emoções profundamente sentidas. Mas não deixa de ser uma construção bastante ideológica e institucional, distinta das memórias pessoais nas quais se baseia<sup>206</sup>.

Os devotos selecionam em suas mentes o que deve ser lembrado e esquecido, e conseqüentemente o que deve ser dito. Até porque a memória como uma atividade do pensamento opera com descontinuidades, logo, os sujeitos selecionam os acontecimentos, para explicar o que se passou. Através disso, concordamos com Alberti que numa entrevista oral

[...] há uma vivacidade, um tom especial, característico de documentos pessoais. É da experiência de um sujeito que se trata; sua narrativa acaba colorindo o passado com um valor que nos é caro: aquele que faz do homem um indivíduo único e singular em história, um sujeito que efetivamente viveu – e, por isso dá vida a – as conjunturas e estruturas que de outro modo parecem tão distantes. E, ouvindo-o falar, temos a sensação de que as descontinuidades são abolidas e recheadas com ingredientes pessoais: emoções, reações, observações, idiossincrasias, relatos pitorescos. Que interessante reconhecer que, em meio a conjunturas, em meio as estruturas, há pessoas que se movimentam, que opinam, que reagem, que vivem, enfim! É como se pudéssemos obedecer a nosso impulso de refazer aquele filme, de reviver o passado, através da experiência de nosso interlocutor...<sup>207</sup>.

Mas, com nos diz Alberti não existe filme sem cortes, edições ou mudanças no cenário. Assim, como em um filme, uma entrevista nos revela pedaços do passado, encadeados em um sentido do momento em que são contados e em que perguntamos a

---

<sup>205</sup> CRUIKSHANK, Julie. Tradição oral e história oral: revendo algumas questões. In: AMADO, Janaina e FERREIRA, Marieta de Moraes (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Tradução Luiz Alberto Monjardim et al. 8ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2002, p. 153.

<sup>206</sup> PORTELLI, Alessandro. op. cit. 2000, pp. 103-130.

<sup>207</sup> ALBERTI, Verena. op. cit. 2004, p. 15.

respeito. Através desses pedaços temos a sensação de que o passado está presente. A memória, já se disse, é a presença do passado<sup>208</sup>.

E arquitetamos o mundo através do descontínuo, do imaginário, logo, se o caminhante não teve um modelo de vida de um santo, o modo como ele padeceu consternou as pessoas, que acreditam que a forma de morte pôde purgar seus pecados, especialmente se forem com grande sofrimento. Destacamos que muitos sujeitos obtiveram a categoria de santos não por ser exemplar durante a vida terrena, mas, por ter sido no momento final martirizado. “Para o devocionario popular, o trágico sempre foi determinante para qualificar e valorizar a santificação”<sup>209</sup>.

No cenário cristão é comum a morte trágica fazer parte da construção e elaboração das faculdades milagrosas, onde o imaginário popular edifica suas narrativas para dar potencial e significado a seus santos. No que tange ao caminhante as memórias ditas herdadas, vislumbram um firmamento coerente para dar sentido ao sagrado. A morte sofrida, as promessas, as graças obtidas, os ex-votos, as rezas e orações, tudo isso, eleva a figura do moribundo, que de um simples andante, configura como intercessor para cura das mazelas da sociedade.

As graças obtidas são compartilhadas socialmente nas narrativas dos devotos, que, quando falam dos milagres obtidos, logo desencadeiam em suas lembranças o enredo da vítima de morte sofrida. Essa articulação da memória socializada que vincula o milagre à morte, e assim permite sua rememoração, evidencia o elo estabelecido entre a palavra e o gesto, o dito e o vivido. Em suma, a narrativa e a prática emotiva: o pagamento de promessas. Nessa articulação, o passado distante possui inestimável valor, pois vislumbrava a premissa da fé vivida e sentida<sup>210</sup>.

Vó Pretinha quando fez a promessa por volta de 1914, sensibilizada por tal morte e por acreditar na santidade daquele sujeito, começou a narrar o milagre que aos poucos foi fortalecendo a tradição. Desse modo, quanto mais tempo passa maior o valor do fato narrado, pela distância e credibilidade dos mais antigos, que por sua vez, transmitem de gerações e gerações a representatividade da Cruz da Baixa Rasa.

Essas reconstruções dos fatos tecem novas experiências, com um ânimo renovado, até porque os sujeitos se renovam e, com as transformações da sociedade, esses indivíduos por sua vez, dão uma nova roupagem à devoção, um novo modelo de

---

<sup>208</sup> ALBERTI, Verena. op. cit. 2004, p. 16.

<sup>209</sup> Ver ANDRADE Jr, Lourival. op. cit. 2008, p. 207.

<sup>210</sup> SANTOS, Cícero Joaquim dos. op. cit. 2009, p. 152.

fazer o evento. O novo despertar ou a renovação para a devoção se dá pelo fato que desde criança os pais levam os filhos para acompanhar a romaria, com isso, eles vão crescendo e moldando a organização da festa.

Entretanto, lembramos que ao mesmo que os indivíduos dão uma nova roupagem à peregrinação, eles não a descaracterizam, preservando assim seu sentido original. Os devotos mantêm a tradição através da repetição dos rituais e com as marcas da oralidade. Desse modo, as marcas contribuem para lembrar o passado e, reconstruí-los através das relações sociais e das subjetividades.

Nas entrevistas os narradores expressam sua visão sobre o evento da Baixa Rasa, como também, suas experiências, apreendidas ao longo do tempo pela escuta, gestos, imagens, sabores, enfim, pelas subjetividades e sensibilidades de cada um.

Ressaltamos que não existe nenhuma fotografia desse personagem, santinhos, escapulários, esculturas, enfim, uma imagem se quer. A cruz é sua única simbologia de piedade popular, uma representação refletida através do objeto sagrado. Vera Lúcia no dia da romaria entrega fitinhas de variadas cores para quem quiser colocar no braço ou levar como lembrança da festa, no entanto, essas fitinhas não têm nenhuma referência ao caminhante.

Portanto, os apontamentos que são feitos para o sujeito da baixa Rasa são reajustados de acordo com os momentos da narração, vaqueiro, comboieiro, um andante seja lá qual for sua identidade. Logo, a construção de uma devoção se processa através dos aspectos que obedecem a uma ordem agrupada nos termos relativos à alma votiva.

### CAPÍTULO III:

## O CULTO À SANTA CRUZ DA BAIXA RASA E AS DIVERSAS CONSTRUÇÕES SOBRE A HISTÓRIA DE UMA DEVOÇÃO

Á Cruz da Baixa Rasa hoje em dia é procurada por devotos para solucionar problemas nos mais diferentes seguimentos, das mazelas enfrentadas no dia-a-dia, pedidos para passar no vestibular, para o cavalo que está doente, para ganhar a corrida na vaquejada, pelo pai, mãe e/ou filho que estão passando por um problema seja nas dificuldades financeiras ou de saúde, enfim, os sujeitos pedem por curas cotidianas.

A morte prematura e trágica do caminhante serve como marco para justificar sua santificação pelos devotos, visto que, não temos nenhum outro elemento que comprove suas boas ações para que pudesse ser elevado à categoria de Santo para os devotos.

A Cruz Santa é narrada tanto nas memórias dos indivíduos que cultuam o espaço religioso, como também nos jornais, entendido aqui, como mais um dos meios de propagação de lembranças e reelaborações dos fatos.

O caminhante não está posto entre os santos universais e, nem está a caminho da beatificação ou possível canonização, porém, o que nos interessa de fato é perceber como “o imaginário popular constrói histórias e referenda narrativas para dar mais potencialidade à sua devoção”<sup>211</sup>.

Assim, tratamos neste capítulo das diversas construções sobre a devoção da Cruz, como também, as diferentes reelaborações da memória através do conceito de pós-memória exposto por Beatriz Sarlo, considerações importantes para trabalhar com a memória daqueles que não vivenciaram o fato, entretanto, escutaram de uma segunda ou terceira pessoa que protagonizou o acontecimento.

Pontuaremos também, como se dá a participação dos líderes políticos no evento, pois, a festa se torna palco de grande concentração de políticos, logo, compreendemos que a mediação sagrada reúne a sociedade como uma unidade, estabelecendo-se uma ordem. Uma vez que, quando os políticos sobem a serra montados em cavalos seguindo em procissão com os vaqueiros, levando as imagens de Nossa Senhora Aparecida e São Jorge, essas autoridades são bem vistas aos olhos do público, que veem com bons olhares o poder político da cidade.

---

<sup>211</sup> ANDRADE Jr, Lourival. op. cit. 2008, p. 207.

Neste capítulo, ressaltaremos ainda o final da festa, um momento de felicidade e renovação pelas graças obtidas, marcada com muita intensidade seja no campo individual ou coletivo, no final do evento as pessoas já ficam ansiosas a espera do ano seguinte.

### 3.1 Os usos da pós-memória na construção da romaria

Histor, como lembra Benveniste, é uma época muito antiga, a testemunha enquanto aquele que sabe, mas, desde logo, também enquanto aquele que viu. Em Homero, quando alguém faz um juramento, dirige-se aos deuses para que saibam, isto é, para que vejam e sejam as testemunhas do juramento... Se agora dois homens disputam entre si dizendo um “eu vi”, e o outro “eu ouvi”, o que diz “eu vi” é aquele em que devemos acreditar<sup>212</sup>.

Neste ponto, François Hartog aponta que para os gregos, o olho era uma autópsia, uma marca de enunciação em forma de prova. Quando se diz que “viu”, é mais confiável que quando diz que “ouviu”. No entanto, não basta apenas dizer que “viu”, mas, que “viu” com os próprios olhos. Ver com os próprios olhos, queria dizer a prova, o verdadeiro, o maravilhoso.

Na Grécia Antiga, os estudiosos tratavam a visão como um instrumento do conhecimento. Hartog conta que a primeira forma de história, está organizada a partir do eu vi, na medida em que eu digo que vi, dá a possibilidade de dizer eu digo. A palavra vista vem do *ópsis* que também quer dizer sonho. O sonho faz parte do visível, mas, apenas para aquele que sonhou, valendo como uma autópsia.

Segundo Hartog, quando se pensa as condições de visibilidade, tem que está em jogo à questão do visível e do dizível. Eu vejo, eu digo o que vejo, eu vejo o que posso dizer, eu digo o que posso ver. Assim, essa relação deve ser entendida como um caráter de adequação.

A ópsis retrata o eu vi, já a akoé o eu ouvi, esse ultimo é segunda forma de enunciação, usada quando não é possível o eu vi. Neste sentido, o ouvido vale menos que o olho. “Disso conclui-se que uma narrativa presa a um eu ouvi será menos crível, ou menos persuasiva que outra vizinha, organizada em torno do eu vi”<sup>213</sup>.

O akoé seria uma informação, ou uma investigação a partir das pessoas que viram, Hartog, aponta que há dois níveis de akoé, o primeiro, quando ouvi eu próprio, o

---

<sup>212</sup> HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto: Ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte. UFMG, 1999, p. 174.

<sup>213</sup> Idem, *ibidem*, p. 281.

segundo é bem mais direto, e o número de versões multiplicam-se seria, por exemplo, ninguém sabe de certeza, ou com exatidão. “Todavia eu ouvi da boca dos cireneos, que ouviram eles próprios do rei dos amoneus, que ele próprio soube dos nasamões, os quais repetiam eles próprios o que diziam ter visto”<sup>214</sup>.

A distância entre *ópsis* e *akoé* podia variar muito, quando o nível do *akoé* era muito baixo, tratava-se de uma narrativa flutuante, de que não sabia quando, quem, como e para quem foram produzidos os fatos. Para Heródoto, não há uma ruptura entre o saber e ouvir. Pelo princípio que o ouvido age quando o olho não pode atuar. Ou seja, o eu ouvi pode valer tão quanto o eu vi.

A terceira forma de enunciação seria o escrever, eles dizem, dizem algo, quando isso é dito, eu escrevo. Não havendo assim, nenhuma distância entre o dizer e o escrever. Logo, eu vi, ouvi, digo, escrevo, um impacto de enunciação sobre o destinatário.

É através do ouvi, que escrevemos sobre a romaria à Cruz da Baixa Rasa, pois, como a morte do caminhante ocorreu em fins do século XIX ou até mesmo no início do século XX, não temos testemunhos de pessoas que viveram naquele período. Através disso, trabalhamos com uma memória de uma segunda, terceira ou quarta geração, não deixando de ser menos verdadeiros os relatos.

Ao dizer que ouviu de seus pais ou de seus avós, os interlocutores de certa forma reproduzem em suas mentes o acontecimento, dando um sentimento de continuidade e coerência ao fato. Ouvi da minha avó ou do meu avô quer dizer um testemunho seguro, daquele que narra, pela confiança e credibilidade nos mais antigos.

Logo, quando interrogamos os entrevistados para sabermos como eles tomaram conhecimento da devoção à Cruz da Baixa Rasa, eles nos responderam que souberam do padecimento do caminhante a partir dos relatos dos mais velhos, do avô que contou para seu pai, e seu pai que transmitiu a história para seu filho e, assim por diante. Ou seja, os sujeitos lembram os fatos que não foram vivenciados na sua época, nesse sentido, lembram-se do que não viveram.

Nessa conjuntura, Beatriz Sarlo pontua que lembrar tem dupla utilização, lembrar o vivido e lembrar narrações ou imagens alheias e mais remotas no tempo<sup>215</sup>. A primeira forma de lembrar é aquela em que presenciamos determinado acontecimento, já a segunda, são experiências que não foram vivenciadas por nós, entretanto, fazem

---

<sup>214</sup> HARTOG, François. op. cit. 1999, p. 282.

<sup>215</sup> SARLO, Beatriz. op. cit. 2007, p. 90.

parte do nosso contexto familiar, dos amigos da escola, enfim, lembramos porque meus avós contaram, meus amigos me disseram.

Este modo de lembrar não é menos convincente, quando o interlocutor diz que “lembro que minha mãe contava...”, nos deixa claro um passado revivido de uma forma renovada. O depoente mesmo não tendo participado do momento que sua mãe vivenciou, se sente parte integrante dessa história, por conhecer as circunstâncias do acontecimento. Pensando nisso, a tradição de uma dada comunidade vai sendo preservada pelos rastros de alguém que está narrando.

Esse tipo de narrativa Beatriz Sarlo nomeia de pós-memória, entendida como a memória da geração seguinte daquela que sofreu ou protagonizou os acontecimentos. Logo:

Por extensão, essa memória pode se tornar um discurso produzido em segundo grau, com fontes secundárias que não vêm da experiência de quem exerce essa memória, mas do escuta voz dos que nela estão implicados. Essa é a memória de segunda geração, lembrança pública ou familiar de fatos auspiciosos ou trágicos. O prefixo pós indica o habitual: é o que vem depois da memória daqueles que viveram os fatos...<sup>216</sup>

Assim, a pós-memória é ideal pensarmos as discussões sobre a construção da devoção à Baixa Rasa, que perpassa nas mais distintas idades, dentre elas, velhos, adultos, jovens e crianças, todos os seguimentos narram à sua maneira o acontecimento trágico do final do século XIX. Essas narrativas são percebidas como uma dimensão social que representa um fato onde se combinam o individual e o coletivo, o público e o privado.

A pós-memória corrobora, através da reprodução dos fatos que se deram numa comunidade em um dado tempo, e com o passar dos anos o acontecimento não foi esquecido pelo grupo, esse grupo que não é mais aquele que marcou presença no dia e hora do evento, mas, que ouviu de alguém que de alguma forma participou de tal episódio.

De acordo com Zé Fofinho um dos entrevistados, o mesmo teve conhecimento deste “triste acontecimento” a partir de seus pais, pois, foram seus bisavós (segundo ele) que deram início ao evento. Ele conta que, em certo dia, vinha alguns vaqueiros a procura de um gado, por infelicidade um se perde quando procurava um boi, passando-se os dias o homem foi encontrado morto, por não ter nenhuma fonte de água ou uma

---

<sup>216</sup> SARLO, Beatriz. op. cit. 2007, p. 92.

fruteira por ali, mas este conseguiu encontrar o boi que se encontrava amarrado ao lado do moribundo.

Nessas circunstâncias, trabalhamos com experiências que não são as próprias do sujeito, dessa forma, para compreendermos essas lembranças temos que pensar sua essência, suas subjetividades como constructos de um passado. Pensando nisso, Alberti nos aponta que quando um entrevistado nos deixa determinadas representações características de sua geração ou de gerações antigas de sua formação, de sua comunidade etc., elas devem ser tomadas como fatos, e não como “construções” desprovidas de relação com a realidade<sup>217</sup>.

Logo, essas narrativas são versões de um passado sempre lembrado pelos devotos, algo que já passou há muito tempo, mas, que permanecem vivos nas reelaborações da memória operadas no lacunar, nas discontinuidades da experiência humana que, ao longo dos anos vão suscitando uma cadeia de transmissões de acontecimentos narrados sobre o passado, mesmo que tenha sido experimentado indiretamente por meio da escuta.

O Pe. Ágio, Capelão da Igreja do Sítio Bel Monte, conta que tomou conhecimento quando chegou para fazer celebrações no sítio há mais de 46 anos. Ele diz que as pessoas que participam do evento contaram a história de acordo com o Padre de “todo jeito”, cada uma com uma coisa nova, todas as versões diferentes, “olha quando cai na boca do povo à versão nunca será igual, cada um faz a composição do jeito que lhe agrada e a melhor forma de apresentar”<sup>218</sup>.

Para Nora, a memória é uma experiência vivenciada pelos diferentes sujeitos, podendo está sujeita a mudanças e permanências<sup>219</sup>. Com isso, cada um tem seu modo de pensar e agir diante de determinadas situações, cada um vivencia o fato do seu jeito, por que a experiência é única, cada um tem a sua. Em concordância com Alberti, “concebemos o mundo sempre de modo descontínuo, agrupando e relacionando conceitos, justapondo contradições e procurando resolvê-la em sínteses...”<sup>220</sup>. Nessas operações temos a possibilidade de tornar a vivenciar as experiências do outro, através da compreensão das expressões do seu viver, tornando a realidade do passado concreta.

---

<sup>217</sup> ALBERTI, Verena. *Oo. cit.* 2004, p. 09.

<sup>218</sup> Entrevista realizada com o Capelão da Igreja do Sítio Bel Monte, Pe. Ágio, concedida a Ana Cristina de Sales, em julho de 2011.

<sup>219</sup> NORA, Pierre. *op. cit.* 1993, pp. 21-22.

<sup>220</sup> ALBERTI, Verena. *op. cit.* 2004, p. 16.

Através da pós-memória os fatos são apreendidos pela sensibilidade do sujeito que está ouvindo ou prestigiando o evento, o indivíduo atento aos olhares, cheiros, emoções, sons captam as marcas e ensinamentos deixados pelos pais, amigos ou parentes. Essas marcas estão inebriadas de relação social e experiência simbólica, fazendo assim, um conjunto de ideias necessárias e significativas.

Galego Araújo como é conhecido, diz que vai à Baixa Rasa a mais ou menos 28 anos, “eu soube do acontecimento devido os meninos só falarem nesta festa ai eu comecei vir, já está com uns vinte anos que eu participo da organização da festa”<sup>221</sup>. Mesmo sendo uma memória pública, o sujeito se fundamenta na experiência vivida e em esforços e emoções profundamente sentidas.

O entrevistado além de devoto faz parte da organização do evento, conta que tomou conhecimento através dos amigos que participavam, foi à primeira vez a vinte e oito anos e, desde então, mantém a tradição de ir celebrar a Santa Cruz. Neste intento, a ação de cultuar a cruz faz referência às sensibilidades religiosas, envolvendo o vivido, o imaginado e o transmitido. Galego vai ao evento como participante, devoto e organizador.

Cada indivíduo, particularmente nos tempos e sociedades modernos, extrai memórias de uma variedade de grupos e as organiza de forma idiossincrática. Como todas as atividades humanas, a memória é social e pode ser compartilhada (razão pela qual cada indivíduo tem algo a contribuir para a história “social”); mas do mesmo modo que langue se opõe a parole, ela só se materializa nas reminiscências e nos discursos individuais<sup>222</sup>.

Dona Vera Lúcia descreve que ouviu falar dessa história pela sua vó (Cândida),

“e depois meu pai contava essa história, tinha os tios, a tia Joana que era irmã do meu pai, ela ia todo ano também lá no parque Granjeiro, pegava ela lá todo ano, ela perdeu as duas pernas teve que amputar as duas pernas e mesmo assim ela ia, agente levava ela do mesmo jeito, levava no braço e trazia no braço”<sup>223</sup>

A partir dessa narrativa podemos perceber que o relato de Vera faz parte de uma terceira geração, ela ouviu de seu pai, da sua avó que por sua vez era nora de Pretinha, aquela senhora que obteve a graça em 1914 e segundo a família foi ela que começou a devoção.

Dessa forma, o que diferencia a pós-memória da memória é a reconstrução realizada por um terceiro, perpassada pelo interesse subjetivo vivido em termos

---

<sup>221</sup> Entrevista realizada com Francisco Leonardo Ribeiro, concedida a Ana Cristina de Sales, em janeiro de 2013.

<sup>222</sup> PORTELLI, Alessandro. op. cit. 2000, pp. 100-130.

<sup>223</sup> Entrevista realizada com Vera Lúcia, concedida a Ana Cristina de Sales, em janeiro de 2013.

personais, ou seja, os indivíduos relatam as histórias para os filhos da forma que lhe convém. Em alguns casos a pós-memória cumpre o papel da memória, fundando um presente em relação ao passado<sup>224</sup>.

Ou seja, as pessoas tomam conhecimento também, através dos relatos das pessoas de uma dada comunidade que narram com muita credibilidade o alcance de graças pelo intermédio da cruz milagrosa. E a partir daí, o ouvinte passa a ter conhecimento da devoção e, conseqüentemente dos fatos que a geraram. Logo, a transmissão e participação na romaria fortalecem o evento, reconstruídos no ato de lembrar.

A pós-memória não atua como um sistema fechado e uno, ela é operada no cerne das relações sociais, das referências emblemáticas feitas pelos narradores por meio das repetições, apoiados na experiência no tempo.

Em sua discussão Beatriz Sarlo<sup>225</sup>, enfatiza que os teóricos da pós-memória argumentam duas maneiras para o uso dessa noção. A primeira trata de uma memória mediada, aquela que é própria do discurso sobre o passado. Ou seja, experiências ditas por alguém sobre os acontecimentos envoltos da Baixa Rasa.

Já a segunda trata de uma memória em que estão implicados dois níveis de subjetividade, estas acentuam a dimensão biográfica com um valor identitário. Todavia, os dois discursos têm em mente a incapacidade de reconstituir o passado como um todo. Devemos ter em mente que a memória tem um aspecto fragmentário decorrido do vazio entre a lembrança e aquilo que se lembra. Concordamos com Beatriz Sarlo que este aspecto vazio da memória trata-se de um sistema de defasagens.

Quando interrogamos Dona Mirian Esmeraldo sobre sua promessa, ela nos respondeu que não lembrava mais do motivo da promessa, lembra apenas que obteve a graça,

tu acredita que eu nem me lembro mais o que foi, eu me esqueci o que foi, já pejei muito pra me lembrar mas eu alcancei a graça, sei que eu disse, se eu alcançar a graça eu quero ir próximo ano, vou assistir a missa na intenção desse vaqueiro e comungar pra ele, ai eu assistir, não me lembro mais o que foi. Faz um cinco anos isso. Ai eu fui de novo, não fiz promessa não, fui porque gostei, achei bom<sup>226</sup>.

Essas razões evidenciam que na memória existem lacunas, que são incapazes de reconstituir os relatos como um todo. Assim, a pós-memória é caracterizada pelo

---

<sup>224</sup> SARLO, Beatriz. op. cit. 2007, p. 97.

<sup>225</sup> SARLO, Beatriz. op. cit. 2007, p. 97.

<sup>226</sup> Entrevista realizada com Mirian Esmeraldo, concedida a Ana Cristina de Sales, em maio de 2011.

lacunar, pelo mediado, pela resistência. “Esburacados, mais evidentes por seus vazios que por cheios, os discursos da pós-memória renunciam a totalização não só porque nenhuma totalização é possível, mas porque eles são destinados essencialmente ao fragmento”<sup>227</sup>.

O aspecto fragmentário da pós-memória pode ser concebido numa variedade de detalhes, representando o processo de construção das memórias, ou seja, quando os religiosos da Santa Cruz da Baixa escutam os relatos sobre a morte do sujeito, eles já escutam em pedaços, a partir daí as repetem nos moldes e embates da oralidade.

O “vazio” entre a lembrança e aquilo que se lembra é ocupado pelas operações linguísticas, discursivas, subjetivas e sociais do relato da memória: as tipologias e os modelos narrativos da experiência, os princípios morais, religiosos, que limitam o campo do lembrável, o trauma que cria obstáculos à emergência da lembrança, os julgamentos já realizados que incidem como guias de avaliação. O vazio trata-se de um sistema de defasagens...<sup>228</sup>

Essas defasagens não impossibilitam que a entrevistada lembre em outro momento da promessa que fez, pois, sabemos que a memória trabalha com sínteses e pedaços, sendo impossível recuperar o passado como um todo. Desse modo, a memória está em permanente desenvolvimento, suscitada na lógica da lembrança e do esquecimento, muitas vezes sem saber de suas limitações.

Michel Pollak<sup>229</sup> nos diz que a memória é seletiva, nem tudo fica gravado e registrado nas nossas lembranças. Logo, o esquecimento faz parte das narrativas orais construídas tanto consciente, como inconscientemente. Pelo fato da memória ser seletiva, ela organiza e seleciona o que deve ser lembrado e esquecido. Para Pierre Nora

a memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, suscetível de longas latências e de repentinas revitalizações<sup>230</sup>.

Os pontos em branco na memória são vistos a partir da impossibilidade de revivermos o passado tal como ocorreu, por que estamos lidando com outro momento, não mais o do acontecimento. Partindo desse princípio, o esquecimento é uma atividade crucial a memória, se há lembranças é porque existem os esquecimentos.

---

<sup>227</sup> SARLO, Beatriz. op. cit. 2007, p. 102.

<sup>228</sup> Idem, ibidem, p. 102.

<sup>229</sup> POLLAK, Memória e identidade social. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n.10, 1992, p.200-212.

<sup>230</sup> NORA, Pierre. Entre Memória e História: A problemática dos Lugares. In: *Projeto História*, n° 10, São Paulo, dezembro de 1993, p. 17.

Henry Rousso<sup>231</sup> aponta que a memória lapida o passado, lapidar para ele é fazer uma reconstrução psíquica e intelectual que acarreta de fato uma representação seletiva do passado, um passado que nunca é aquele do indivíduo somente, mas de um indivíduo inserido no núcleo familiar e social.

Essa mistura do individual com o coletivo acarreta quando compartilhada novos traços na narrativa, pois, se toda a comunidade tem conhecimento do fato ocorrido há mais trocas de informações, fortalecendo a história.

Concordamos com Alberti que o passado só “retorna” através de trabalhos de síntese da memória: só é possível recuperar o vivido pelo viés do concebido. É claro que a história oral não é a única manifestação em que se combinam desse modo o contínuo e o descontínuo<sup>232</sup>.

É através das marcas do passado, dos pedaços, dos buracos em branco, dos fragmentos que as pessoas revivem com intensidade o marco da trajetória de sua devoção, escrevendo a cada dia a história daquele que está junto de Deus intermediando para com seus fieis.

As reelaborações da morte do caminhante respondem e dão sentido à tradição, as experiências postas pelos sujeitos expressam narrativas orais transmitidas de gerações e gerações, discursos múltiplos, vozes que tratam as imagens da vida, da morte e de uma devoção a serem propaladas na dinâmica do ato de narrar. Logo,

o importante para esses devotos é estar cumprindo com aquilo que a sua fé individual determina. Não há necessidade de reconhecimento oficial e clerical para que a fé exista. Estar em contato com o sagrado sem precisar pedir autorização a quem quer que seja qualifica a devoção e aproxima o mundo dos mortos ao dos vivos. Os falecidos, “santificados”, ou seja, referendados pela fé dos devotos, passam a atuar de forma direta e conseguem influenciar condutas e destinos. Tudo isso, mediado pelo tamanho da entrega do fiel à sua crença<sup>233</sup>.

Crer nestes “santos de cemitério”, e no nosso caso, o caminhante da Cruz da Baixa Rasa, significa compartilhar e ser cúmplice de seus desejos e de suas vontades, que são transferidos do mundo terreno para o espiritual. O mundo dos mortos é uma continuação do mundo dos vivos, somente em outra dimensão e grau de compreensão<sup>234</sup>.

---

<sup>231</sup> ROUSSO, Henry. A memória não é mais o que era. In: AMADO, Janaina e FERREIRA, Marieta de Moraes (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2000, pp. 93-101.

<sup>232</sup> ALBERTI, Verena. op. cit. 2004, p. 17.

<sup>233</sup> ANDRADRE Jr, Lourival. op. cit. 2008, pp. 227-228.

<sup>234</sup> Idem, ibidem, p. 228.

Como já mostramos anteriormente o mundo dos mortos continua presente no mundo dos vivos, a alma do sujeito que padeceu na Baixa Rasa aparece como referencial para muitos pedidos de graças, principalmente nos momentos de aflição e mazelas cotidianas.

Assim, o culto a Cruz da Baixa Rasa

nos dá uma ideia de como a religiosidade não-oficial engendra saídas e dita normas, criando uma nova relação entre o visível e o invisível, não um sincretismo formal e conceitual, não uma mistura de cultos, e sim uma nova forma de relacionar-se com o sagrado. Esta fé ultrapassa as regras estabelecidas e as canonizações oficiais. A “santificação” do povo se torna palpável e detentora de poderes individuais e locais<sup>235</sup>.

Quando a graça acontece à cruz se torna diferente das outras, por ser tida como milagrosa, os devotos fazem seus pedidos e em troca divulgam seus poderes e vitórias alcançadas, ou seja, há uma confiança mútua entre o santificado e os religiosos. Os peregrinos em forma de gratidão rezam e demonstram afetividade pelo seu Santo intercessor. Com a confirmação do milagre o espaço da cruz se tornou um lugar sagrado, onde o contato com o transcendente se manifesta para os creem em suas faculdades.

Nestas condições, os santos agem de forma imediata na vida humana, seja nas pessoas comuns ou nas letradas, deixando o oficial em outro plano, o fiel quer apenas o contato imediato com seu intermediário, especializado no seu respectivo problema. As hierarquias são deixadas de lado, os indivíduos atuam espontaneamente com sua devoção expondo seus medos e necessidades, o contato direto facilita a comunicação com o sagrado sem as barreiras impostas pelo institucional ou pela falta de apoio governamental.

Deste modo, as narrativas são de fundamental importância para a manutenção da romaria à Cruz da Baixa Rasa, que através da tradição oral vem repassando de geração e geração as reelaborações feitas sobre tal culto religioso. Neste sentido, tomamos conhecimento do evento pelo fato das pessoas preservarem em sua memória os fatos que recobrem o acontecimento do final do século XIX e reproduzirem para os filhos, netos ou comunidade em geral.

---

<sup>235</sup> ANDRADRE Jr, Lourival. op. cit. 2008, p. 212.

### 3.2 As versões da morte do caminhante nos jornais

Neste capítulo trataremos dos jornais, blogs e revistas como fonte através dos relatos sobre o caminhante pontuados nestes nos anos de 2001 a 2013 e a revista *Região* no ano de 1972, procurando semelhanças e diferenças no modo de tratar às construções da morte trágica no Cariri cearense de fins do século XIX, como também, as dimensões da festa.

A primeira matéria que encontramos sobre a romaria aparece na *Revista Região* no ano de 1972, quando o jornalista Osvaldo Alves de Sousa fez uma reportagem para seus leitores. Osvaldo esteve atento aos olhares, cheiros e sons que se fizeram presente no evento. Observou o espaço e a trajetória até à cruz, a mistura do místico com a realidade, a venda de bebidas alcólicas, o pagamento de promessas, entre outros.

O jornalista escreve que começou acompanhar o trajeto na madrugada do dia vinte e cinco de janeiro, como se vê abaixo:

A multidão seguia à nossa frente, quando nos aproximávamos da cabeça da ladeira do Belmonte. Era uma madrugada fria de 25 de janeiro deste ano. Muitos, dos que seguiam naquela romaria imensa rezavam, enquanto outros, a maioria, rompiam em assuada, madrugada a dentro. Uma banda cabaçal servia de porta-bandeira à multidão de contritos e de curiosos. Todos desmandavam à Santa Cruz da Baixa Rasa, o lugar dos milagres e da credence exagerada de uma comunidade inculta e fiel a tradições que jamais morrerão na mente e na concepção populares. Era aquela a segunda vez que comparecíamos ao local dos milagres da Santa Cruz, objetivando uma reportagem para os leitores da *Região*. Na primeira oportunidade, todo nosso trabalho foi desperdiçado. Defeito em nosso equipamento fotográfico inutilizou as fotografias ali batidas. Voltamos este ano a fim de realizar a reportagem que, para muitos que residem no Crato e na região poderá ser surpresa, pelo desconhecimento do fato<sup>236</sup>.

A nomeação da comunidade como inculta exposta por Osvaldo, quer dizer que os homens e mulheres que frequentavam o espaço religioso naquele momento eram de pessoas que não tinham um conhecimento acadêmico, sujeitos que atuavam na simplicidade, que faziam pedidos a cruz milagrosa quando o inverno não estava bom, pelas dores de dente ou de cabeça, pelas tempestades, enfim, pelos problemas do dia-a-dia. No entanto, esses indivíduos eram fiéis a sua devoção, indo festejá-la todos os anos inebriados pela fé e graças alcançadas. Esses devotos todo ano buscam renovar sua fé, na ocasião voltam para suas casas com o ânimo renovado, a espera de dias melhores.

Ressaltamos que, hoje em dia, todos os públicos de variadas idades, categorias sociais e religiosas vão ao evento, sejam para pagamento de promessas ou para conhecer

---

<sup>236</sup> Revista *Região*. op. cit. 1972, p. 02.

o espaço festivo. Neste intento, aquela que era uma simples peregrinação aos poucos multiplicou o número de visitantes, recebendo pessoas dos mais diversos segmentos, mantendo uma tradição de um século, através da divulgação dos poderes milagrosos tanto pela tradição oral como pelos meios de comunicação.

A partir das leituras percebemos que não diferente das entrevistas, nos jornais, revistas e blogs são múltiplas as versões em torno dos mistérios que cercam a Baixa Rasa, dessa forma cada um apropria-se da melhor forma para contar o fato, tanto nas entrevistas como nos jornais, pois, o jornal também é uma configuração de memórias, para Montenegro “a construção da memória que se materializa nesses relatos possibilita recuperar a dimensão memorialista de alguém que está preocupado em transmitir para gerações futuras ensinamentos e estratégias...”<sup>237</sup>. Essas estratégias são postas através de ideias, falas e imagens circunstanciadas em um dado tempo histórico.

Os ensinamentos deixados nos jornais funcionam para os leitores que a partir de sua leitura tomam conhecimento da romaria, seja através dos depoimentos dos devotos ou das imagens postas pelos jornalistas.

Através dos jornais e blogs são narradas versões divergentes sobre a morte do caminhante da Baixa Rasa, essas variantes têm em comum a ideia de santidade daquele que sofreu de morte trágica, como também, das inúmeras graças obtidas pelo intermédio da cruz milagrosa.

Nos jornais e *blogs* é reforçada a ideia de “santificação com algo extremamente forte do ponto de vista do martírio sofrido pelo corpo, e com isso poder chegar perto de Cristo, que, também como os que aqui vivem e se dedicam ao bem, morreu martirizado e humilhado”<sup>238</sup>. A forma de morte, segundo os jornais, deu a condição de santo ao homem de morte penosa.

Logo, os indivíduos tomaram conhecimento do evento a partir de mediações, seja por parte dos pais e avós, como também pela influência da mídia. Neste sentido, Beatriz Sarlo nos diz que, “nas sociedades modernas, as fontes são crescentemente midiáticas, desvinculadas da escuta direta de uma história contada ao vivo por seu protagonista ou por alguém que ouviu o protagonista...”<sup>239</sup>.

Partindo por este viés os meios de comunicação abordam histórias recolhidas ou distribuídas pelas instituições. Por isso, os jornais e revistas utilizam também o discurso

---

<sup>237</sup> MONTENEGRO, Antônio Torres. História, *Metodologia, Memória*. São Paulo: Contexto, 2010, p. 116.

<sup>238</sup> ANDRADE Jr, Lourival. op. cit. 2008, p. 232.

<sup>239</sup> MONTENEGRO, Antônio Torres. op. cit. 2010, p. 91.

construído a partir das memórias. Nesse intento, “quanto maior o peso dos meios de comunicação na construção do público, maior a influência que terão sobre as construções do passado...”<sup>240</sup>.

Se o sujeito toma conhecimento da romaria através dos meios de comunicação, com o tempo esses indivíduos incorporam a narrativa circunstanciada por esse meio e querem conhecer a festividade. Neste sentido, ao ler a matéria de um jornal visualizamos ou imaginamos a realidade posta, daí o interesse de ver na prática aquilo que apenas idealizamos.

Sarlo pontua que, “os jornais, televisão, vídeo, fotografia são meios de um passado tão forte e persuasivo como a lembrança da experiência vivida, e muitas vezes se confunde com ela”<sup>241</sup>. Ou seja, quando lemos uma notícia e a filtramos na memória ela passa a fazer parte das nossas lembranças como se fosse algo de que tivéssemos participado.

Partindo dessa prerrogativa, Antônio Vicelmo, narra em uma matéria do *Jornal o Diário do Nordeste* ano de 2005, o seguinte:

A romaria à Cruz da Baixa Rasa é mais uma lenda que hoje está arraigada na cultura popular. Os mais velhos contam que há mais de duzentos anos, um andarilho faminto teria passado no Sítio Belmonte e pedido comida a uma dona-de-casa, mas esta não tinha preparado o almoço e o pedinte subiu a serra sem se alimentar. Quando o dono da casa chegou, a mulher contou a história e o marido subiu a serra à procura do andarilho, tendo-o encontrado morto na mata<sup>242</sup>.

Através desse relato podemos nos indagar, será que o tipo de morte desse homem foi realmente falta de comida, se a mulher já estava preparando a comida, o homem não deveria ter esperado? Ele não poderia ter tido uma morte repentina? Poderíamos pensar uma multiplicidade de perguntas e respostas para termos em mente o que realmente aconteceu, entretanto, não é nosso objetivo ficar apontando qual é a verdadeira história, ou como realmente tinha ocorrido à morte.

O drama do homem não identificado segundo o jornalista Antônio Vicelmo

comoveu os sítios vizinhos, principalmente o Sítio Farias (um povoado de Arajara), que começaram a fazer promessas com aquele homem. Uma das promessas envolve a figura Lampião, o “Rei do Cangaço” que no início do século rondava o Cariri, a caminho do Juazeiro do Norte, ameaçando os moradores da região. “Se não fosse praticada nenhuma violência pelos cangaceiros contra os moradores de Farias, seria erguido um cruzeiro e

---

<sup>240</sup> SARLO, Beatriz. op. cit. 2007, p. 93.

<sup>241</sup> Idem, ibidem, p. 93.

<sup>242</sup> JORNAL O DIÁRIO DO NORDESTE, 2005.

rezado um terço todo dia 25 de janeiro no lugar onde o caminhante morreu<sup>243</sup>.

Segundo as narrativas dos mais velhos no jornal nada de ruim aconteceu com os moradores do Sítio Farias, o fato passou a ser entendido como um milagre, com isso, a notícia teria se espalhado e, as pessoas ficaram eufóricas querendo ser enterradas na Baixa Rasa, onde surgia um verdadeiro cemitério clandestino<sup>244</sup>.

Pensando numa temporalidade para morte do caminhante seguindo essa narrativa, poderíamos constatar que o padecimento teria ocorrido no início do século XIX e não no final como já vimos em outros relatos, havendo uma discrepância no que diz respeito ao bando de Lampião, que formou seu bando já na segunda década do século XX. Ou seja, se o marco da devoção foi à morte do caminhante que ocorreu no início do século XIX, as pessoas por volta de 1922 não eram mais vivas. Dessa forma constatamos que não seria o bando de Lampião, podendo ser outro grupo de cangaceiros.

Essa reportagem também contraria a história relatada pela família de Pretinha, que, segundo eles, foi Pretinha que começou a peregrinação não por causa da violência causada pelos cangaceiros, mas, pelo fato de uma doença está atacando o Cariri cearense.

Partindo por esse contexto, as disparidades se dão em vários momentos, a primeira no que diz respeito às conjunturas da morte, de onde ele vinha, quem ele era e por ultimo, quem deu o pontapé inicial na construção da devoção.

O que sabemos é que os sujeitos através de suas narrativas dão coerência ao fato e exerce sua religiosidade elegendo o dia vinte e cinco de janeiro como o dia da peregrinação. Corroborando com o pensamento de Paul Ricoeur a memória é sempre de alguém ou de um dado grupo que faz projetos e visa ao devir<sup>245</sup>. Logo, os sujeitos narram às histórias a partir dos rastros deixados pelas lembranças. A memória social é estabelecida em um espaço-tempo, pautada na relação dos seres humanos na comunidade.

Outra narrativa mostrada no mesmo jornal, só que no ano de 2001 narra que um vaqueiro errante na seca de 1877 campeava um gado em vários pontos da serra do Araripe, perdeu-se e morreu de sede e fome, a morte trágica consternou a população, e

---

<sup>243</sup> JORNAL O DIÁRIO DO NORDESTE, 2005.

<sup>244</sup> JORNAL O DIÁRIO DO NORDESTE, 2005.

<sup>245</sup> RICOEUR, Paul. *A memória, a história, e o esquecimento*. Tradução de Alain François. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2008.

no ano de 1914 uma senhora conhecida por Pretinha fez uma promessa que se a peste bubônica não atacasse sua família começaria rezar um terço no espaço onde o indivíduo morreu.

Este relato nos faz pensar alguns pontos, a seca de 1877, o vaqueiro e a promessa da senhora conhecida por Pretinha. O primeiro ponto a seca de 1877 foi uma das maiores e mais devastadoras já existentes no Ceará, matou milhares de pessoas dizimados pela falta de alimentos, muitos não tendo saída migraram para a Amazônia em busca de trabalho. A partir disso, é que deve ter sido suscitado à ideia dele ter morrido de fome.

Nos momentos de seca ou de crises climáticas era comum que os vaqueiros levassem o gado para a Serra do Araripe, um lugar que ainda podia nutrir os animais famintos. Neste sentido, há uma adequação para a construção dessa história, concorrendo fatores diversos, a seca, a busca de pastagem para os animais, a falta de água por perto fizeram com que o “vaqueiro” se perdesse e morresse de sede e fome.

O último ponto é a peste bubônica, também chamada de peste, uma doença pulmonar, infectocontagiosa, provocada por uma bactéria, transmitida ao homem por meio de uma pulga através do Rato-preto. Quando ocorre a transmissão pela mordida de uma pulga infectada, a bactéria se instala em um nódulo linfático inflamado, onde começa sua colonização e reprodução, aparecendo sinais nas axilas, virilhas e regiões do pescoço. Com a infecção através da mordida da pulga, a peste bubônica é a primeira causa de uma série progressiva de doenças<sup>246</sup>.

Na pesquisa não localizamos se realmente foi no ano de 1914 que o Ceará e regiões vizinhas estavam sendo acometidos por tal peste, mas sabemos que a peste adentrou no Brasil por volta de 1899 pelo porto de Santos e posteriormente se disseminou para outras regiões litorâneas, chegando ao Ceará em 1900. Na maioria das narrativas o alcance de graças da Cruz da Baixa Rasa começa a partir da promessa de Pretinha.

A *Revista Região* no de 1972 relata que um homem vinha do Estado de Pernambuco numa longa viagem, e parou na Baixa Rasa para descanso. Por sua vez já estava faminto, e esperava que alguém passasse por ali e o socorresse da fome que o martirizava. Passaram dias e ninguém o encontrou. “Certa manhã, quase sem força para levantar-se viu passar uns comboieiros. Gritou, sua voz pela debilidade física, não foi

---

<sup>246</sup> Ver o Manual de Vigilância e Controle da Peste, podendo ser acessado na íntegra na Biblioteca Virtual em Saúde do Ministério da Saúde: <http://www.saude.gov.br/bvs>

ouvida...”<sup>247</sup> Passaram-se alguns dias e na volta dos comboieiros o indivíduo já se encontrava morto juntamente com seu cavalo e seu cachorro.

Na narrativa da revista, é posto que o caminhante vinha do Estado do Pernambuco, com a estafa da viagem e a fome, parou “não” aguentando mais se levantar ficou esperando que alguém passasse por ali. Entretanto, passaram uns comboieiros por aquele trajeto, mas, não perceberam sua presença, quando esses indivíduos estavam voltando, o caminhante já se encontrava morto. Podemos nos indagar como os comboieiros narraram essa história se eles não tiveram a oportunidade de conversar com aquele sujeito? É importante lembrarmos que cada um tem sua versão sobre esse acontecimento.

Margarida de Souza<sup>248</sup> pontua que a memória entrecruza polos aparentemente antitéticos como tempo lembrado e o tempo da lembrança, o individual e o coletivo, o registro e a invenção, o material e o simbólico, a rememoração e o esquecimento, etc. A partir disso, são feitas várias reelaborações dos fatos, não cabendo a nós dizermos se a narrativa está certa ou errada.

Numa nota do Diário do Nordeste em 2009, é divulgado que no ano de 1877, enquanto campeava o gado, um vaqueiro montado em seu cavalo, se perdeu na Serra do Araripe, em um local de mata fechada e morreu de fome e sede. O corpo fora encontrado por peregrinos 15 dias após o acontecimento, junto ao cavalo fraco e magro, que sobrevivera alimentando-se de terra e das cascas das árvores.

Nesta circunstância, o vaqueiro já foi encontrado por peregrinos, duas semanas após sua morte, isso se evidencia que seu corpo já se encontrava em estado de decomposição, o cavalo pelo número dias sem se alimentar fartamente, estava magro. A forma como o “vaqueiro” morreu segundo o jornal sensibilizou as pessoas, que até hoje cultuam sua cruz, com uma inscrição do ano de 1877.

No entanto, não sabemos ao certo o ano de seu padecimento. Nas conversas informais que tivemos com os devotos o ano de 1877 é emblemático devido à seca que houve no Ceará, por isso, o provável ano para o acontecimento, aliado à fome e miséria que passavam os sujeitos. A Cruz da Baixa Rasa representa a história do sofrimento e da dor de um homem que se metamorfoseou em um manancial de bênçãos e de curas para as aflições dos peregrinos. Como se vê abaixo:

---

<sup>247</sup> Revista Região. op. cit. 1972, p. 02.

<sup>248</sup> Neves, Margarida de Souza. op. cit. 2009, p. 22.



**Figura 5 Cruz da Baixa Rasa. (Imagem de Ana Cristina de Sales, 2013).**

Na fotografia observamos uma cruz simples pintada de azul que, representa à memória daquele que padeceu acompanhado pelos animais, a causa de sua morte e sua identidade não sabemos de fato. Porém, seu sofrimento aliado à fé das pessoas realiza milagres, que são expostos nas narrativas dos devotos, sejam elas oralmente ou escritas pelas jornalistas.

Com os jornais, outros segmentos ou grupos sociais tiveram conhecimento da festividade. Pois, “numa cultura caracterizada pela comunicação de massa à distância, os discursos dos meios de comunicação sempre funcionam e não podem ser eliminados”<sup>249</sup>. Deste modo, os jornais, revistas e blogs noticiam sobre o evento dando uma maior visibilidade à tradição que perdura há cem anos.

Outro meio de propagação da romaria são as redes sociais que, no dia da peregrinação os visitantes postam inúmeras imagens, havendo grande número de comentários e curtidas. Pensando nisso, muitas pessoas têm acesso e com isso, querem ver de perto a festa religiosa.

Dentre os jornais que tratam todos os anos da peregrinação à Baixa Rasa temos: *Jornal do Cariri*, *Jornal Diário do Nordeste* e *Jornal O Povo*. Estes expoentes colhem os relatos dos devotos como um registro que funciona como notícia para as gerações de hoje e amanhã. Logo, o ato de noticiar se considerarmos que nenhuma narrativa pode ser meramente factual pressupõe uma explicação ou poder interpretativo do narrador em relação aos acontecimentos, calcados, de alguma forma, nas ciências humanas e sociais.

---

<sup>249</sup>SARLO, Beatriz. op. cit. 2007, p, 94.

Por isso, a notícia deve ser vista como um elemento simultaneamente prenhe de riqueza empírica e teórica<sup>250</sup>.

Pelo acesso aos meios de comunicação os sujeitos também tomam conhecimento da devoção, por meio de notícias e imagens do evento. Visto que, muitas pessoas vão fotografar a romaria, seja para disponibilizar nos sites, arquivo particular ou em rede sociais.

Nos *sites* sempre são mostrados imagens do evento, fotografias detalhadas da festa, os jornalistas não perdem um só fleche, filmam desde o início da romaria a partir das seis da manhã no bar do Wilson do Lameiro. E termina novamente no bar quando acaba a festa.

Na maioria dos jornais a morte trágica da fome do caminhante se faz presente, não sendo citadas outras possibilidades de morte como um derrame cerebral ou uma hipertensão arterial, por exemplo, todos os jornais tratam a fome e a sede como à causa do padecimento do moribundo. Com essa repetição da falta de alimento e água como causa da morte, tanto os anos sendo repetidos nas narrativas dos devotos e nos jornais, os relatos vão sendo potencializados e as formas vão se constituindo em um ponto comum, contribuindo para sustentação de um discurso que não facilmente se perderá.

Os devotos pregam as circunstâncias da morte como argumentação para devoção, o trágico rotula a santificação pelo martírio, o sofrimento causado pela fome e a sede, o corpo encontrado em estado de putrefação, tudo isso justifica a absolvição dos pecados do caminhante e sua possível dedicação ao bem para as pessoas que a ele recorrem.

No plano de manejo da Floresta Nacional do Araripe escrito por Wiliam Brito em 2004 trata que

a Baixa Rasa constitui um tributo à memória do vaqueiro, o elemento impulsionador da colonização regional. Segundo a crença popular, numa das secas que atingiu o Nordeste no século XIX, um vaqueiro teria morrido de sede a menos de 2 quilômetros da maior fonte da bacia do Araripe, a Itaytera, nascente do rio Batateira, afluente do rio Salgado e do Jaguaribe. Como é típico da religiosidade sertaneja, em caso de extrema necessidade apela-se para o poder divino, já que o poder terreno quase sempre não atende. Muitos homens e mulheres apelaram para a alma do vaqueiro sofredor e tido como santo. Os que se julgaram atendidos, começaram a festejar o santo campeiro dia 25 de janeiro. Moradores da chapada resolveram enterrar junto à cruz do vaqueiro os seus mortos, por uma questão de fé ou de comodidade, já que o cemitério do Crato era muito distante e naquele tempo os defuntos eram transportados em redes, sustentadas por parentes e voluntários, chamados

---

<sup>250</sup> CAVALCANTE, Maria Juraci Maia. O jornal como fonte privilegiada de pesquisa histórica no campo educacional. Fonte: [www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe2/pdfs/Tema4/0429.pdf](http://www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe2/pdfs/Tema4/0429.pdf) acessado em 11 de julho de 2013.

“irmãos das almas”. Atualmente, muitas pessoas pagam promessas na festa da cruz da Baixa Rasa<sup>251</sup>.

A história relatada no plano de manejo traz a sede como ponto principal pela morte do moribundo, mesmo o sujeito estando próximo da maior fonte da bacia sedimentar do Araripe, um espaço com abundância em água devido às fontes espalhadas por toda chapada, perdido não conseguiu encontrar água que se encontrava bem próximo dele. O padecimento do homem segundo o plano comoveu os sertanejos que nos momentos de dificuldades apelam pela Santa Cruz para resolver seus problemas.

Nesse sentido, à apelação aos santos evidencia as complexidades da vida cotidiana, as dificuldades e carências sejam elas materiais ou imateriais. Os pedidos feitos a Cruz Santa mostram o dia a dia da grande maioria da população que sofre pelas irresponsabilidades governamentais, nas mais diferentes instâncias dos poderes municipal, estadual e federal. Através disso, os fiéis clamam por um emprego novo, pelas doenças em geral, enfim pelas penúrias diárias.

Outro ponto evidenciado no plano de manejo são os enterramentos feitos junto à Cruz do vaqueiro, sepultados pelos familiares por uma questão de fé na cruz milagrosa ou por comodidade pelo fato do cemitério da cidade do Crato ser distante das partes que recobrem a floresta. Os mortos eram levados em redes até o cemitério, onde se percorria grandes distâncias, estes eram sustentados por familiares ou pelos chamados “irmãos das almas”.

### **3.3 A devoção e a participação política**

Em 1953 é criado na cidade do Crato o Instituto Cultural do Cariri – ICC, com o objetivo de estudar os costumes, o folclore e a origem dos cratenses, os estudiosos tinham como ideia refletir sobre os planos intelectual, cultural e econômico do Cariri cearense. O grupo de intelectuais fazia parte das pessoas de prestígio da cidade, como o médico Irineu Pinheiro, Padre Antônio Gomes, o historiador e farmacêutico José de Figueiredo Filho, entre outros.

Esses intelectuais descreviam a cidade de Crato como um lugar de belezas e maravilhas pelas matas verdes do Cariri. Neste sentido, ao assim procederem, os estudiosos colocavam em circulação discursos e imagens que atribuíam à região e seus habitantes determinados sentidos, significados que tanto objetivavam construir uma

---

<sup>251</sup> Ver o Plano de Manejo da Floresta Nacional do Araripe – FLONA, disponível no IBAMA Crato.

diferenciação quanto uma identificação, seja geográfica, cultural e/ou histórica, da região em relação ao restante do Ceará e mesmo do Nordeste<sup>252</sup>.

Essas mentes pensantes do século XX claramente representaram o passado cratense com as elites que julgavam herdeiros de uma cultura, identificados nas pessoas de sacerdotes e famílias ricas, estas pessoas passaram a ser apontados como referências identitárias para os cratenses.

Os estudiosos do ICC pensavam o Cariri enquanto unidade da cidade do Crato, através das artes letradas e a ciência, pois, até a segunda metade do século XIX o Crato era a cidade mais povoada da região e, detinha o maior número de pessoas letradas. Desse modo, ficou conhecido como a “cidade da cultura”, enquanto, Juazeiro do Norte o lugar dos fanáticos, devido o acontecimento de 1889, quando a Beata Maria de Araújo recebeu a hóstia do Padre Cícero e esta se transformou em sangue. Com o suposto milagre os sujeitos passaram a procurar o padre para resolver os problemas nos mais diferentes segmentos.

Com a busca da religiosidade extremada pelo “milagre” da hóstia, os intelectuais não pouparam esforços para descrever o Juazeiro do Norte como o espaço da credence e dos fanáticos e, o Crato como lugar civilizado e da Cultura letrada.

Nesse sentido, compreende-se porque o Crato, desde a segunda metade do século XIX, e o ICC, a partir da segunda metade do século seguinte, se constituíram em lugares a partir de onde seria possível pensar um projeto de modernidade e progresso para a região. Para tanto, era preciso somar esforços não só para construir uma identidade e memória cratense, mas também caririense<sup>253</sup>.

Assim, os pesquisadores mapeavam os lugares e os personagens que estavam ligados às ideias que davam sustentabilidade ao ICC. Tiveram como lápide a investigação de uma gama de documentos que privilegiasse os elementos folclóricos que, serviriam para legitimar o Cariri e principalmente o Crato como espaço da cultura.

Neste momento inicial do Instituto Cultural do Cariri não caberia na história cratense falar de uma peregrinação de pessoas humildes que todo ano subiam a serra para rezar um terço para Cruz da Baixa Rasa, para a memória de um homem que morreu perdido na mata. Esse apelo religioso fazia parte do cenário da cidade de Juazeiro. A “princesa do Cariri” como é conhecido o município do Crato cabia aos letrados, à cultura e a ciência.

---

<sup>252</sup> SEMEÃO, Jane. GONÇALVES, José Cláudio Leôncio. Instituto Cultural do Cariri: (Re)inventando o espaço do Cariri cearense (1950-1970). [www.ce.anpuh.org/embornal2/jane\\_semeao\\_jose\\_claudio.pdf](http://www.ce.anpuh.org/embornal2/jane_semeao_jose_claudio.pdf) acessado em 01/08/2013.

<sup>253</sup> Idem, ibidem.

Por isso, por muito tempo à romaria passou despercebida dos olhares dos meios de comunicação, ou de qualquer meio de escrita. O lugarejo onde está situada a Cruz limitava-se a tradição oral dos frequentantes do espaço, que com o passar dos tempos foram narrando, narrando e a romaria tomando maiores proporções.

Conhecida no Crato e em algumas cidades vizinhas a romaria a cada ano vem aumentando de proporção. A administração do Prefeito Ronaldo Sampaio Gomes de Mattos vem dando maiores incentivos ao evento, o prefeito almeja que o evento não fique conhecido apenas no âmbito local ou regional, mas, em todo Nordeste. Logo, o evento tendo maior visibilidade, trará destaque tanto para a cidade do Crato como para autoridades governamentais, com isso, percebemos as relações estabelecidas e postas entre essas lideranças que, almejam não só o crescimento da devoção, mas também, visibilidade, lucratividade, poder e todos os mecanismos que uma grande romaria proporciona.

Na festividade do dia vinte e cinco de janeiro os políticos cratenses aproveitam a ocasião festiva para prestigiar os devotos da Santa Cruz da Baixa Rasa, como também, aproveitam da ocasião para serem bem vistos por partes de seus eleitores. Dentre as autoridades políticas, citamos o prefeito, vice-prefeito e vereadores. Na ocasião, esses municípios sobem a serra montados em seus cavalos, deixando felizes os devotos que votaram neste e, por vezes tensos os que não o elegeram. Neste intento, percebemos que o espaço da devoção é palco de sociabilidades, mas também, de conflitos políticos, havendo tensão às vezes consciente ou inconsciente com a ordem estabelecida e o reforço da solidariedade entre os devotos que aproveitam para pedir proteção dessas autoridades.

As pessoas aproveitam da oportunidade de estar mais próximo do prefeito ou dos vereadores, o que não acontece no dia-a-dia, para pedir o tão sonhado emprego, mais médicos em postos de saúde e hospitais, estradas, enfim, esse é o momento para alguns devotos reivindicar as promessas feitas no período de campanha eleitoral.

No momento do ofertório, estes políticos fazem questão de colocar seus chapéus de couros. Essas autoridades participam de todos os momentos da devoção. Em entrevista com o prefeito da cidade de Crato, ele nos diz que acompanha o evento há mais de sete anos, “eu venho acompanhando como cidadão cratense, como não acompanhar o vaqueiro nordestino, o vaqueiro da nossa região”<sup>254</sup>. Entretanto, as

---

<sup>254</sup> Entrevista realizada com Ronaldo Gomes de Mattos, concedida a Ana Cristina de Sales, em janeiro de 2013.

autoridades políticas compartilham da festividade religiosa para mostrar que apoiam o evento e, que não estão alheios aos acontecimentos do município, bem como aproveitam da oportunidade para delinear suas relações.

Para Ronaldo Gomes de Mattos, o evento é de fundamental importância para toda a sociedade cratense, pois, engrandece a figura do trabalhador nordestino, em especial o vaqueiro.

[...] é uma festa tradicional, religiosa e tem um fundo cultural. Então, esse ano não somente como cratense, não somente levando as nossas tradições à frente. Visito hoje a Baixa Rasa, a festa, como prefeito eleito, como prefeito empossado, dando todo aparato, hoje nós trazemos água para os animais, banheiros químicos, toda parte ecológica para não denegrir nossa fauna e a nossa FLONA (Floresta Nacional do Araripe), não prejudicar de modo algum o nosso equilíbrio ecológico e sempre conduzindo os frequentadores, os curiosos, os devotos, os vaqueiros, e enfim, todos que querem ver uma festa que possa ter uma tradição de cunho nacional e que engrandeça também o nosso Município.

Vemos nas palavras do prefeito um apelo político, quando nos mostra os benefícios que a administração possibilitou na romaria, a preocupação com o equilíbrio ecológico. É esse apelo que comove as pessoas que, veem com bons olhos essas autoridades.

Uma das principais reivindicações dos devotos da Cruz para o melhoramento da romaria seria a construção de uma capela, para que as pessoas fiquem mais bem acomodadas e os ex-votos melhor guardados. Em entrevista com o prefeito perguntamos da possibilidade da elevação de uma capela naquele espaço. Ele nos respondeu que é uma questão difícil por causa da reserva florestal.

Com relação à Capela é um ponto polêmico, não somente pela construção em plena reserva florestal, mas também, é uma polêmica pelos frequentadores, pois a construção da capela posteriormente poderá prejudicar o equilíbrio ecológico da floresta. Então, é uma questão a ser pensada junto aos órgãos ambientais<sup>255</sup>.

Mesmo não descartando a possibilidade da tão sonhada capela para os devotos, o prefeito expõe que é um ponto a ser pensado e discutido. Contudo, se o prefeito almeja uma maior visibilidade para o evento, como não denegrir a fauna e a flora? Como o espaço da cruz iria comportar grande número de pessoas? O espaço não deveria aumentar de tamanho? Essas implicações deverão ser pensadas e planejadas.

---

<sup>255</sup> Entrevista realizada com Ronaldo Gomes de Mattos, concedida a Ana Cristina de Sales, em janeiro de 2013.

### 3.4 A festa começa e termina no bar

Desde o período antigo as festas eram realizadas para balizar as celebrações e às divindades sobrenaturais, os festejos se davam com procissões e promessas, os indivíduos comemoravam os períodos de boa safra na plantação, os nascimentos dos filhos, casamentos, como também seus mortos. Com o advento do Cristianismo, estas práticas passaram a ser consideradas pela Igreja, como pagãs, sendo ligadas aos santos e padroeiros do lugar. Com a adaptação das práticas pagãs ao catolicismo a Igreja Católica demarcou os dias de festas comemorados por os adeptos do catolicismo. Cada Santo ou Santa tem seu dia de festa. É celebrado também, o Natal, dia de Reis, Semana Santa, entre outros.

Segundo as premissas do historiador Durval Muniz<sup>256</sup> os festejos marcados pela presença do religioso foram substituídos pelas festas nacionais e cívicas a partir do processo de laicização do Estado no pós-Revolução Francesa. Esses eventos cívicos e nacionais serviam para as autoridades governamentais mostrar um modelo de cultura dominante com imagens e símbolos, tal postura regularia o comportamento social que por sua vez aproximava o líder da sociedade em geral. Para citar algumas no Brasil, temos: o dia Bandeira, da Independência, dia de Reis, etc.

A historiadora Mary Del Priore<sup>257</sup> foi uma das pioneiras no Brasil ao tratar da temática das festas. Em seu livro *Festas e utopias no Brasil colonial*, a pesquisadora nos mostra como eram permitidas e estimuladas às festas pela corte portuguesa. Tal regência via nas festas a possibilidade de confirmar seus poderes. Enquanto isso, grupos de indígenas e africanos nas festividades delineavam seus traços identitários, ressignificando os modelos tradicionais da festividade oficial. Através dessas trocas, Mary Del Priore nos aponta os subsídios que caracterizavam a festividade, como também, os meios que unificavam a festa na colônia e, as diferentes apropriações dos diversos setores da sociedade. Através das festas, a Igreja e o Estado estabeleciam suas relações de poder.

De acordo com Mary Del Priore<sup>258</sup>, nos momentos festivos no Brasil colonial eram permitidos excessos e transgressões que, normalmente não se via em dias não festivos. Com isso, a festa além de ser um fato social, também corresponde ao político,

---

<sup>256</sup> ALBURQUERQUE Jr, Durval Muniz de. op. cit. 2011, pp. 147-148.

<sup>257</sup> PRIORE, Mary Del. op. cit. 2000, p. 09.

<sup>258</sup> Idem, ibidem, p. 10.

ao simbólico e ao religioso, cujos participantes aderem a normas e valores da vida coletiva. As regras postas pela Igreja e o Estado eram burladas pelos participantes, que viam a festa com outro olhar, outro significado.

Ao mesmo tempo em que ocorria a procissão, aconteciam também, as comilanças, as danças, os jogos e as bebidas. Para Mikhail Bakhtin<sup>259</sup> “a festa pode ser analisada como forma de liberação, destruição e renovação do mundo”. As transgressões são vistas como uma válvula de escape para as tensões cotidianas, o que não quer dizer que a festa funcione como um meio de subversão social.

O historiador social João José Reis<sup>260</sup>, no livro “A morte é uma festa”, expõe os comportamentos humanos diante da morte, no que tange ao século XIX na Bahia. Este pesquisador nos mostra que a morte também é uma festa, pelo fato das camadas populares ter uma dimensão de morte festiva. Nas festas de santos esses populares aludiam ao mesmo tempo a devoção ritualística e a confraternização com um caráter musical. De tal modo, que a festa posta por João José Reis nos permite perceber as práticas utilizadas pelos dominados para atuarem em oposição às acepções dos dominantes.

Martha Abreu<sup>261</sup> corrobora com esse mesmo pensamento na sua obra *O Império do Divino: Festas Religiosas e Cultura Popular no Rio de Janeiro (1830-1900)*, expondo as alterações sofridas pela festa durante todo século XIX. Martha Abreu nos mostra que a festa é caracterizada por múltiplas estratégias políticas que a modificam num contexto do todo social. A festa, para essa autora, está centrada nos conflitos entre os dominantes e dominados.

Entretanto, na história social os temas que dão sentido a temática da festa se referem à resistência popular nos festejos, não se observando todo o universo da cultura popular, como as falas, os personagens e, os significados da festa para esses ditos populares.

Pensando a partir da perspectiva do cultural, Durval Muniz defende a ideia de festa como uma manifestação autêntica de um povo que transita em espaços de resistências e dominação. Compartilhamos da ideia do historiador quando ele expõe que,

---

<sup>259</sup> BAKHTIN, Mikhail. op. cit. 1999.

<sup>260</sup> REIS, João José. Op. cit. 1991.

<sup>261</sup> ABREU, Martha. *O Império do Divino: Festas Religiosas e Cultura Popular no Rio de Janeiro (1830-1900)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

[...] aqui as festas são espaços de negociação, de tensões, de conflitos, de alianças e de disputas entre distintos agentes, que se conflitam e se debatem em torno não só dos sentidos e significados a serem dados à festa, como também, em torno das práticas que as constituirão, dos códigos que as regerão, das regras que estabelecerão permissões e proibições, que definirão limites e fronteiras entre o que pode ser admitido e o que deve ser excluído. As festas podem não só ser campos de lutas concretas, de enfrentamentos entre pessoas e grupos, em torno dos valores e preceitos que definem o viver em sociedade, mas elas são campos de luta simbólica, de luta entre projetos, sonhos, utopias e delírios, mas, são acima de tudo momento de invenção da vida social, da ordem social e da própria festa e seus agentes<sup>262</sup>.

Partindo desse entendimento, entendemos à festa da Baixa Rasa como um campo de lutas entre os diferentes sujeitos que cultuam à Cruz, lutas estas simbólicas, mas também, de tensões e conflitos na disputa dos diversos agentes sejam os religiosos, as autoridades governamentais, a Igreja, enfim todos aqueles que participam da festividade.

Para Durval Muniz<sup>263</sup>, a festa é um acontecimento que se dá na diferença e não na identidade e na tradição. É um espaço que se transforma e se reinscreve, onde acontece a ruptura com a rotina e com semelhança. Na festa tem-se o espaço propício para a simulação, a invenção, o sonho e o delírio. O historiador acrescenta, “por mais conservadora, familista e papai-mamãe que seja uma festa, ela sempre pode permitir a embriaguez reveladora, incômoda e inconveniente; a discussão e a briga que não estava no cardápio, notadamente na hora da refeição; a manifestação de hostilidades, ciúmes, despeitos, ódios, amores e paixões que antes não queriam dizer seu nome”<sup>264</sup>.

São justamente essas práticas que fazem com que as festas sejam tão atraentes, onde as pessoas esperam o inesperado.

Para Norberto Luiz Guarinello<sup>265</sup> festa quer dizer um ato coletivo, que por sua vez é preparada e custeada pelas pessoas que estão organizando, um movimento que envolve a participação da sociedade que suspende temporariamente suas atividades cotidianas. Articulada em meio a um acontecimento, a um anseio de uma satisfação coletiva.

Pensando nisso, a festa não pode acontecer com uma única pessoa, ela é um acontecimento que diz respeito a um fato que pode envolver uma só pessoa, por exemplo, um aniversariante. No entanto, acontece na coletividade. Logo, a festa da Baixa Rasa é um evento que tem como marco inicial a morte de um homem e,

---

<sup>262</sup> ALBURQUERQUE Jr, Durval Muniz de. op. cit. 2011, pp. 147-148.

<sup>263</sup> ALBURQUERQUE Jr, Durval Muniz de. op. cit. 2011, p, 148.

<sup>264</sup> Idem, ibidem, p. 148.

<sup>265</sup> GUARINELLO, Norberto L. *Festa, trabalho e cotidiano*. In: JANCSO, István; KANTOR, Íris (Orgs.). op.cit., vol. 2, 2001, p. 969-975.

sucessivamente uma promessa alcançada em seu nome, onde as pessoas se reúnem para festejar o pagamento das graças alcançadas.

Jean Duvignaud<sup>266</sup> ressalta que a festa destrói a aparente normalidade da vida coletiva, quebrando com a sequência do cotidiano pela capacidade de dar sentidos. Ela acontece nas praças, nas ruas, nos mercados, nos bares, ou em qualquer lugar que os indivíduos possam se encontrar e comemorar um acontecimento ou mesmo um encontro.

Duvignaud<sup>267</sup> acrescenta que, na festa não sobrevive nenhum regulamento, nenhum ideal se fixa neste momento, pois, na festa é estimulada a digressão e o homem se vê diante de um mundo sem códigos, reinando como um membro da comunidade que quer atuar e alcançar seus objetivos. Objetivos dos mais diversos, a festa religiosa congrega pedidos de perdão, de milagres, há o divertimento, a comilança, a dança, enfim, a festa está marcada por uma multiplicidade de significados e significâncias.

Para Adriana Mesquita a tradição das festas assume aspectos, papéis importantes na sociedade, no seu cotidiano. Muitas vezes ela age como elemento de aglutinação, coesão, referencial de identidade. Também atua como válvula de escape, promovendo por um momento uma descontração. Considerada como realeza de papelão, por um momento inverte a ordem estabelecida, norma geral<sup>268</sup>.

Partilhamos da ideia de Durval Muniz<sup>269</sup> que a festa é uma produção humana, submetida a diferentes visões, perspectivas e representações, que estão postas em relação a eventos, lugares e personagens. É nesse sentido, que vemos o evento que ocorre dia vinte e cinco de janeiro, como um espaço propício para atuação e representação dos diferentes sujeitos seja dos partidos políticos, das classes sociais, das religiões, etc.

Caminhando para o centenário, a festa à Cruz da Baixa Rasa é uma das grandes celebrações de caráter popular religioso da cidade do Crato. O dia da comemoração da festa está marcado no calendário dos devotos, como o dia de celebrar a Santa Cruz. Uma manifestação que funciona a partir da afirmação de uma causa vencida, após ter alcançado a graça, os sujeitos cheios de alegria mantêm a tradição de cultivar o espírito festivo da romaria. Por dois motivos, primeiro pela a graça que alcançou e segundo

---

<sup>266</sup> DUVIGNAUD, Jean. Festas e Civilizações. Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará; Rio de Janeiro Tempo Brasileiro: 1983, p. 31.

<sup>267</sup> DUVIGNAUD, Jean. op. cit. 1983, p.31.

<sup>268</sup> MESQUITA, Adriana Alice de Andrade. período colonial mineiro - irmandades de negros e integração étnica. Descubra minas.com. acessado em 21 de maio de 2013.

<sup>269</sup> ALBURQUERQUE Jr, Durval Muniz de. op. cit. 2011, pp. 147-148.

mostrar que estará sempre em dívida com o sobrenatural. Esse sobrenatural age de forma mútua, de um lado o devoto pede sua intercessão e, do outro ele vai até o espaço religioso para agradecer, na maioria das vezes levando ex-votos para mostrar o poder do santo.

Ao mesmo tempo em que o fiel sai de sua casa para o encontro com o sagrado, ele interage com os indivíduos que estão presentes, onde se identificam, lutam, burlam as regras, opinam, se movem numa jornada coletiva. Onde o individual passa a ser público e a emoção por vezes contagia os participantes.

No dia da romaria da Baixa Rasa são montadas barracas para que possam ser vendidos alimentos para os visitantes. Dentre as comidas temos as tradicionais da região, como: baião de dois, mugunzá, galinha caipira, arroz com pequi, carne cozida, caldo, churrasco etc. Também são comercializados lanches, como pastéis, coxinha, tapioca, bolo de milho, batata frita e esfirra. As bebidas vendidas são: água, café, suco, chá e refrigerante.

Para muitos ambulantes, o evento é um meio de obter lucros, visto que, as pessoas passam algumas horas no lugar necessitando de saciarem sua fome e sede. Os vendedores ainda de madrugada adentram ao espaço para montarem as barracas, para quando os visitantes chegarem já está tudo arrumado. Como se vê nas imagens abaixo:



**Figura 6 e 7 barracas de comidas na festa (imagem de Ana Cristina de Sales, 2013).**

Algumas pessoas em forma de pagamento de promessa levam alimentos para ser distribuído aos visitantes, o principal cardápio distribuído é o baião-de-dois com farofa.

O cumprimento da promessa normalmente é para que as pessoas não tenham fome ou sede, motivo pelo qual o homem morreu.

Do ano inicial da romaria até o momento houve várias mudanças na organização da festa, a mais significativa diz respeito às apropriações feitas pelo público ao longo dos anos. O simples terço rezado aos pés da cruz cedeu espaço para uma grande festa.

A festa da Baixa Rasa termina por volta das dezesseis horas, quando os devotos já têm pagado o que prometeram, as missas, o terço, enfim, as apresentações culturais, daí os sujeitos começam a se dispersarem, voltando para suas residências, outros para alguns bares e, assim por diante.

Algumas pessoas voltam a pé, outros pelos transportes disponibilizados pela Prefeitura do Crato, a maioria voltam montados em seus cavalos que, já estão cansados pela estafa da viagem.

Os “paredões” de som ligados nos bares competem um com o outro, músicas de vaquejada ou de forró animam o final da festa. Uns com a cerveja gelada, outros preferem à velha Ypióca, para alguns a festa começa a partir de agora. Os rapazes cantam, dançam, enfim, se divertem cada um da sua forma.

À volta para casa é tão animada quanto à ida, algumas pessoas fazem o percurso cantarolando. Outras narram os acontecimentos da festa, relatam quem estava presente e quem deixou de ir ao evento. Falam se a festividade estava organizada ou também do contrário. Se as comidas estavam boas, se as bebidas estavam geladas, enfim, a festa passa a ser lembrada a partir do momento que ela termina. Desse modo, podemos interpretar múltiplos significados e recepções postos na festa, “vista como um momento de dramatização não só da vida e da ordem social, mas dos desejos, dos sonhos, de delírios, de caminhos e descaminhos, de seus projetos e projeções”<sup>270</sup>.

Através da festa da Baixa Rasa percebemos os traços culturais dos devotos, bem como, os espaços de sociabilidades, as trocas de experiências entre os diversos sujeitos. Assim, a festa permite a cultura religiosa, sair da lógica da rotina, a transgressão. Tem como significado atingir todo tipo de relação social.

A festa à Cruz da Baixa Rasa celebra a representação de um homem que padeceu naquele espaço, donde as pessoas cultuam sua cruz pelo fato de ter alcançado graças em seu nome, neste sentido, a cruz desempenha comum significado para aqueles que a festejam. Portanto, através da festa temos a possibilidade de perceber seus

---

<sup>270</sup> ALBURQUERQUE Jr, Durval Muniz de. op. cit. 2011, p. 148.

múltiplos símbolos e significados que são materializados e reproduzidos pelos sujeitos de tal forma que delineiam um perfil para o grupo á qual está ligado.

Quando os indivíduos vão celebrar a “Santa Cruz”, eles não apenas acendem velas e rezam o momento também é propício para observação, interação e aprendizado. Onde os diversos homens e mulheres se expressam, participando e compartilhando de experiências novas. Mesmo com as normas impostas pelas autoridades, o exagero se faz presente, onde quase tudo é “permitido”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A romaria à Cruz da Baixa Rasa é marcada pelas construções da memória dos devotos, que a cada momento reinventam uma nova configuração de narrar o acontecimento que motivou a devoção. O religioso da Baixa Rasa, por sua vez, busca a melhor forma para se ligar ao sagrado, adentrando-se no mundo dos mortos para que com isso obtenha os bens que almeja.

Perscrutar nesta gama de símbolos que caracteriza a religiosidade popular, nos levou a enveredar por diversos caminhos e muitas trilhas, uma vez que, o universo religioso, forma uma rede densa de práticas e saberes, nem sempre coerentes ou conscientes, nos quais se inscreve e se desenvolve o cotidiano<sup>271</sup>.

Buscamos, nesse sentido, relacionar as esferas do oficializado pela Igreja Católica e o do não-oficial, mostrando que esses campos se mesclam e se remodelam constantemente, numa riquíssima construção cultural. Para o fiel seguidor da Cruz da Baixa Rasa não lhes interessa as normas do institucionalizado e, sim, aquilo que eles acreditam ser seu poder de intermediação com o sagrado.

Desse modo, a relação entre devoto e intercessor se dá através de uma gama de propósitos que respondem a questões de cunho pessoal que, são essenciais na resolução dos problemas e aflições de cada um. Nesse entendimento, os fiéis que cultuam a Cruz da Baixa Rasa ou de outra santidade popular absolvem os limites do institucionalizado, da mesma forma a Igreja se utiliza de elementos da religiosidade popular.

Isso se evidencia quando os participantes da festa convidam um padre para celebrar a missa em homenagem ao caminhante que padeceu de sede e fome. Nesta mesma ocasião o celebrante faz questão de mostrar aos devotos à importância de não deixarem de ir aos eventos da Igreja, a exemplo, a missa de todos os domingos.

Sobre essa troca recíproca Mikhail Bakhtin, nomeou de circularidade cultural como vimos anteriormente. Mesmo que em alguns momentos haja tensão, ou até mesmo conflitos entre o oficial e o não-oficial, em outras circunstâncias ocorre aproximação, resultando que numa peregrinação popular o sagrado e o profano se agregam de forma natural.

Como nos diz a historiadora Vera Irene Jurkevics essas apropriações, tanto de um lado, como de outro, revelam que a religiosidade não se circunscreve em um sistema

---

<sup>271</sup> JURKEVICS, Vera Irene. Op. cit. 2004, p. 196.

cultural fechado, ou que seus rituais sejam cumpridos de igual forma por todos os grupos sociais<sup>272</sup>. Dessa forma, ao relatarmos sobre o culto religioso estudado compreendemos um exemplo visível da religiosidade popular, emergido através dessa relação sagrado e não-consagrado.

Os sujeitos quando sobem a Serra do Araripe em romaria, experimentam não apenas a reza do terço e a missa, mas também, a queima de fogos, bebidas e comidas típicas, as apresentações culturais, enfim, uma multiplicidade de fatores que norteiam o ambiente festivo. Essas pessoas são motivadas pelas imbricações que tiveram como elemento fundador a morte violenta de um personagem que depois de morto apresenta forças celestiais.

Ligado a essa força celestial, os interlocutores conferem múltiplos significados a esta morte, transmitida na tradição oral. Nesta dimensão, entendemos que, os devotos, ao narrarem à experiência do padecimento do caminhante da Baixa Rasa, estabelecem uma conexão com as práticas que, se combinam culturalmente com as atitudes sociais, que recobriam os significados da morte no século XIX, período em que o indivíduo morreu. A historiografia retrata que nesse período os seres humanos tinham a crença de prosseguimento da existência em outro lugar.

Por isso, a morte não representava o fim, significava apenas uma passagem, donde os vivos tinham como função colaborar com os caminhos percorridos pela alma do morto, através do funeral adequado, da reza de missas, terços, enfim, da tradição dos ritos fúnebres.

Os sujeitos acreditavam que as almas retornariam para auxiliar aqueles que pagavam suas dívidas e realizavam seu enterro, por exemplo. Se caso não houvesse esse ritual a alma ficaria perdida, ou penada. Mas, caso o cerimonial fosse adequado à alma estaria salva e agradecida, podendo fazer boas ações para os que permaneciam.

Lembramos que pelos relatos obtidos na pesquisa, o sujeito que padeceu na Baixa Rasa não passou pelos enfrentamentos tidos como bons para adentrar as forças celestiais. Seu tipo de morte no século XIX era considerado temido e doloroso, pelo fato de morrer sozinho sem o devido acompanhamento. No entanto, segundo os devotos o sofrimento de tal homem purgou seus pecados, suas fraquezas, sofrimentos e imperfeições causados em vida. A dor e o sofrimento conferiram ao caminhante a razão e a significação da santificação pelas pessoas que nele creem.

---

<sup>272</sup> JURKEVICS, Vera Irene. Op. cit. 2004, p. 197.

O lugar do acontecimento tornou-se um espaço de múltiplos significados, percebidos através da piedade popular, que através das graças alcançadas o transformaram em seu intermediário junto a Deus.

Segundo a historiadora Solange Andrade Ramos<sup>273</sup> o homem atual quer a salvação neste mundo, daí o poder do milagre como resposta imediata à sua angústia. As bênçãos, a proteção, os milagres correm de boca em boca, alongando a fila de novos adeptos. Contar a proteção recebida em tal circunstância fica sendo a maneira de pregar e de propagar a vida dos santos.

O devoto quando alcança a graça, expressa sua fé através de suas emoções, deixando a razão e o extraordinário de lado. Ao ter consciência da precariedade de sua vida, como tem consciência da proteção do poder do sagrado, tudo vira milagre. O milagre é a permanente assistência do poder do sagrado contra as ameaças dos males do mundo<sup>274</sup>.

Outro ponto relevante destacado na pesquisa foi os enterramentos que ocorreram nas intermediações da Cruz do caminhante, donde, alguns indivíduos manifestam o desejo de serem sepultados naquele lugar, atentando para a possibilidade de obterem a salvação por estarem mais próximos de sua divindade.

As autoridades competentes no trato com a Floresta Nacional do Araripe relatam que os enterramentos naquelas proximidades foram proibidos por existir ali fontes de água, que caso ainda acontecesse sepultamentos resultariam na poluição de tais fontes. O desejo de ser enterrado na Baixa Rasa parte de alguns devotos que trabalham diretamente na organização do evento.

O Senhor Francisco<sup>275</sup> morador do Sítio Bel Monte, em entrevista relatou que seu irmão Valdo coordenador da romaria por muito tempo manifestava vontade de ser enterrado junto à Cruz do caminhante. Na ocasião de sua morte no ano de 2005 os familiares tentaram realizar esse desejo, todavia o Instituto Brasileiro de Recursos Renováveis – IBAMA não permitiu pelos motivos citados. Os familiares e amigos de Valdo fizeram-lhe uma homenagem colocando uma placa em seu nome ao lado da Cruz, como uma forma de minimizar o desejo confessado em vida.

Dessa forma, entendemos que os espaços de enterramentos são construídos socialmente e podem ser interpretados como lugares de práticas sociais que revelam

---

<sup>273</sup> ANDRADE, Solange Ramos de. A religiosidade Católica e a Santidade do mártir. Projeto História, São Paulo, n.37, p. 237-260, dez. 2008, p. 17.

<sup>274</sup> Idem, ibidem, p. 17.

<sup>275</sup> Entrevista realizada com Francisco, concedida a Ana Cristina em julho de 2011.

variadas leituras. Esses espaços estão marcados por tradições, conflitos, tensões, modo de ver e viver as relações sociais, culturais, econômicas e políticas neles contidos.

Cada entrevistado dá uma originalidade na sua narrativa, no entanto, identificamos que o individual não se dissocia do coletivo, apesar dos confrontos travados nas tramas da recomposição do passado. Cada devoto expressa sua fé relatando as promessas que estão diretamente ligadas ao seu modo de vida.

Os interlocutores da pesquisa dão duas possibilidades para a profissão do caminhante, alguns devotos narram ser ele um vaqueiro e, outros um comboieiro. Entendemos que os dois personagens na ambiência do século XIX andavam constantemente a procura de meios de subsistência. Andar de um lugar para outro em busca de trocas e parcerias era comum em ambas às profissões. Nesse entendimento, percebemos duas construções do personagem, uma não desqualificando a outra, apenas dando um novo olhar na forma de como é narrada à história da devoção. Dois olhares que alimentam variadas narrativas, todas querendo justificar o acontecimento.

Na pesquisa tivemos como recorte geográfico a cidade do Crato, entendemos que outro trabalho interessante seria aprofundar o estudo sobre os diferentes cultos não-oficializados no Cariri cearense procurando relacionar as diferentes formas de se relacionar com o sagrado. Esses dados trariam grande relevância para fazermos um comparativo entre a origem de tais crenças e o cotidiano dos devotos, relacionando a causa da morte do possível santificado com os pedidos de graças feitos pelos sujeitos.

Agora chegando ao final, quero dizer aos leitores que este trabalho é o primeiro de cunho historiográfico a voltar-se para a discussão da romaria à Cruz da Baixa Rasa. Sabemos que muitas questões foram despercebidas por nós ao longo do processo de pesquisa, no entanto, temos em mente que a pesquisa contribuirá para lançar novas luzes e questões sobre o contexto da religiosidade popular.

Aqui não é uma despedida visto que, muito ainda deve ser pensado e questionado na saga das religiosidades não oficiais. Visto que, a romaria a cada dia vinte e cinco de janeiro traz novos significados, novos símbolos expressados através dos mais variados valores.

## FONTES/DOCUMENTAÇÃO ORAL

### ENTREVISTAS REALIZADAS:

- Padre Ágio. 93 anos. Capelão do Sítio Belmonte. Entrevista realizada em julho de 2011.
- Dane de Jade. Secretária de Cultura da Cidade do Crato. Entrevista realizada em janeiro de 2013.
- Elvira Gadelha. 80 anos. Agricultora e dona de casa aposentada. Entrevista realizada em fevereiro de 2011.
- Emanuel Marcondes Torquato. Padre. Entrevista realizada em janeiro de 2013.
- Francisco Alberto Esmeraldo. Servidor Público Federal. Entrevista realizada em janeiro de 2013.
- Francisco Leonardo Ribeiro. 53 anos. Agricultor. Entrevista realizada em janeiro de 2013.
- Francisco. 38 anos. Professor de música. Entrevista realizada em julho de 2011.
- Inaldo Araújo. Agricultor. Entrevista realizada em janeiro de 2013.
- Mirian Esmeraldo. 86 anos. Dona de casa aposentada. Entrevista realizada em maio de 2011.
- Raimundo José da Silva. Mestre de Cultura Popular. 78 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2013.
- Ronaldo Sampaio Gomes de Mattos. Prefeito da Cidade de Crato. Entrevista realizada em janeiro de 2013.
- Vera Lúcia Firmino da Silva. Costureira. Entrevista realizada em janeiro de 2013.

### REVISTA CONSULTADA

SOUSA. Osvaldo Alves. *Revista Região*. Crato/Ceará, 26 de Novembro de 1972, nº3-ano 2.

### JORNAIS CONSULTADOS

Jornal *Diário do Nordeste*. Fortaleza: Anos: 2000 a 2011. Disponível no Site oficial do Jornal. p, Diário Regional. Acesso em agosto de 2011.

Jornal *do Cariri*. Região do Cariri. Anos: 2000 a 2011. Acesso em agosto de 2011.

Jornal *O Povo*. Fortaleza. Anos: 2000 a 2011. Acesso em agosto de 2011.

## SITES CONSULTADOS

<http://www.hermesfernandes.com/2010/04/verdadeira-historia-de-sao-jorge.html>

acessado em 25 de abril de 2013.

FOX, John. O livro dos mártires: a história dos sofrimentos e morte dos cristãos primitivos e dos mártires protestantes. *www.semeadoresdapalavra.net* acessado em 25\04\2013.

<http://www.igrejadesaojorge.com.br/> acessado em 25 de abril de 2013.

JURKEVICS, Vera Irene. Religiosidade popular: entre o institucional e o desclericalizado. *www.revistas.ufg.br/index.php/emblemas/.../7370*. Acessado em 20\03\2013.

ANDRADE, Solange Ramos de. O culto aos santos: A religiosidade católica e seu hibridismo. *Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano III, n. 7, Mai. 2010 p. 01 - ISSN 1983-2850* <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao> - Artigos. Acessado em janeiro de 2013.

<http://paroquiadesaofrancisco.org.br/diversos/baixa-rasa.php> acessado em 28/01/2013

[http://www.feiradebarbalha.no.comunidades.net/index.php?pagina=1823111667\\_04](http://www.feiradebarbalha.no.comunidades.net/index.php?pagina=1823111667_04)

acessado em 25\07\2013.

ALVES, Rubem. O que é religião. <http://pt.scribd.com/doc/8913702/Rubens-Alves-o-Que-e-Religiao-Serie-Primeiros-Passos> acessado em 10/04/2013.

<http://caririhistoria.blogspot.com/2011/05/festa-da-santa-cruz-da-baixa-rasa.html?sref=fb>, acessado em 27 de abril de 2011.

STEIL, Carlos Alberto. Renovação Carismática Católica: porta de entrada ou de saída do catolicismo? Uma etnografia do Grupo São José, em Porto Alegre (RS). Visualizado em:

[http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_view&gid=4271&Itemid=316](http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=4271&Itemid=316) acessado em 09 maio de 2013.

<http://www.cidadeverde.com/redes-sociais-opcoes-apos-morte-do-usuario-130114> acessado em 19/04/13.

AGUIAR, João Teles de <http://apcoreau.blogspot.com.br/2013/04/os-comboieiros-da-zona-norte.html> acesso em 13 de junho de 2013.

SILVA, Manuel Manepa Epa da. <http://publimarkes.blogspot.com.br/2011/05/poemas-para-os-comboieiros.html> acesso em 13 de junho de 2013.

CAVALCANTE, Maria Juraci Maia. O jornal como fonte privilegiada de pesquisa histórica no campo educacional.

Fonte: [www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe2/pdfs/Tema4/0429.pdf](http://www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe2/pdfs/Tema4/0429.pdf) acessado em 11 de julho de 2013.

SEMEÃO, Jane. GONÇALVES, José Cláudio Leôncio. Instituto Cultural do Cariri: (Re)inventando o espaço do Cariri cearense (1950-1970). [www.ce.anpuh.org/embornal2/jane\\_semeao\\_jose\\_claudio.pdf](http://www.ce.anpuh.org/embornal2/jane_semeao_jose_claudio.pdf) acessado em 01/08/2013.

MESQUITA, Adriana Alice de Andrade. período colonial mineiro - irmandades de negros e integração étnica. Descubra minas.com. acessado em 21 de maio de 2013.

### **REGISTRO DOS FOLCLORISTAS**

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

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

\_\_\_\_\_. *Antologia do Folclore Brasileiro*. 3.ed. São Paulo: Martins, 1965.

\_\_\_\_\_. *Anúbis e outros ensaios*. 2.ed. Rio de Janeiro: FUNARTE/INF: Achiamé - UFRN, 1983.

\_\_\_\_\_. *Literatura oral no Brasil*. 2.ed. Rio de Janeiro, 1983.

\_\_\_\_\_. *Coisas que o povo diz*. 2. ed. São Paulo: Global, 2009.

\_\_\_\_\_. *Dicionário do folclore brasileiro*. 3.ed. Brasília: INL/MEC, 1972.

### **BIBLIOGRAFIA**

ABREU, Jean Luis Neves. Divisão, produção e consumo das imagens visuais: O Caso dos Ex - votos mineiros no Século XVIII. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, V. 25, N - 49, 2001.

ABREU, Martha. *O Império do Divino: Festas Religiosas e Cultura Popular no Rio de Janeiro (1830-1900)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

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

ALBURQUERQUE Jr, Durval Muniz de. *Festa para que te quero*. UNESP – FCLAs – CEDAP, v.7, n.1, p. 134-150, jun. 2011.

ALVES, RUBEM. *Anais do Primeiro Simpósio Internacional Sobre Padre Cícero e o Juazeiro do Norte*. Fortaleza, UFC, 1988.

ANDRADE Jr, Lourival. *Da barraca ao túmulo: Cigana Sebinca Christo e as construções de uma devoção*. Curitiba: Tese de Doutorado, Universidade Federal do Paraná, 2008.

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

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: O contexto de François Rabelais*, São Paulo: Hucitec, 1999.

BARBOSA, Eriosvaldo Lima. *“Valeu o boi” : o negócio da vaquejada*. Teresina: EDUFPI, 2006.

BRANDÃO, Tanya Maria Pires. O Vaqueiro: Símbolo da liberdade e mantenedor da ordem no sertão. In: MONTENEGRO, Antônio Torres de. *História, Cultura e Sentimento: outras histórias do Brasil*. Pernambuco: Editora UFPE, 2008.

BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti (Org.) ; CAMURCA, M. A. (Org.); DANTAS, R. (Org.) ; PINHO, M. F. M. (Org.) ; RAMOS, F. R. L. (Org.) . *Padre Cicero Romão Baptista e o fatos do Joazeiro Autonomia Politico - Administrativa*. 01. ed. Fortaleza: Senac Ceará, 2012. v. 02. 520p .

CANCLINE, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa PezzaCintrão. São Paulo: EDUSP, 2008.

CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano:1. Artes de fazer*. Tradução Ephraim Ferreira Alves. 3ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Tradução: Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

\_\_\_\_\_. *Cultura Popular: revisitando um conceito historiográfico*. *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, vol.8, n. 16, 1995, p. 179-192.

\_\_\_\_\_. *A Beira da Falésia: a história entre incertezas e inquietude*: Porto Alegre: UFRGS, 2002.

CORDEIRO, Maria Paula Jacinto. *Entre chegadas e partidas: dinâmicas das romarias em Juazeiro do Norte*. 1. ed. Fortaleza: Imeph, 2011. v. 1000. 280p.

CRUIKSHANK, Julie. Tradição oral e história oral: revendo algumas questões. In: AMADO, Janaina e FERREIRA, Marieta de Moraes (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Tradução Luiz Alberto Monjardim et al. 8ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

CYMBALISTA, Renato. *Sangue, ossos e terras*. Os mortos e a ocupação do território luso brasileiro séculos XVI e XVII. São Paulo: Alameda, 2011.

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

DUARTE, Ana Helena da S. Delfino. Romarias: experiência de fé e circularidade cultural. Texto integrante dos Anais do XX Encontro Regional de História: História e Liberdade. ANPUH/SP – UNESP-Franca. 06 a 10 de setembro de 2010. Cd-Rom, pp. 20/21.

DUVIGNAUD, Jean. *Festas e Civilizações*. Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará; Rio de Janeiro Tempo Brasileiro: 1983.

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

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. Formação da família brasileira sob o regime da economia Patriarcal. 49ª Ed. São Paulo: Global, 2004.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Heródoto e Tucídides*. Sete aulas sobre linguagem, memória e história. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GEERTZ, Clifford. *Nova Luz sobre a Antropologia*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

GINZBURG, Carlos. *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

GUARINELLO, Norberto L. Festa, trabalho e cotidiano. In: JANCOSO, István; KANTOR, Íris (Orgs.). op. cit., vol. 2, 2001, p. 969-975.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 2000

HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto: Ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte. UFMG, 1999.

JUCÁ, Gisafran Nazareno Mota. *A oralidade dos velhos na polifonia urbana*. 2ª ed. Fortaleza: Premius, 2011.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora; Editora PUC Rio, 2006.

LIMA, Marinalva Vilar de & MARQUES, Roberto (Org.). *Estudos regionais: limites e possibilidades*. Crato: NERE/CERES Editora, 2004.

\_\_\_\_\_. *Loas que Carpem: a morte na literatura de cordel*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação da USP. São Paulo, 2003.

LORIGA, Sabina. A tarefa do historiador. In: *Memórias e narrativas (auto)biográficas*. Organizadores: Angela de Castro Gomes e Benito Bisso Schmidt. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009.

MARANHÃO, José Luiz de Souza. *O que é morte*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

MARTINS, José Clerton de Oliveira. Pagando promessa, buscando esperança – percepções sobre a romaria e religiosidade popular. *Folkcom*, 2005.

MATA, Sérgio da. *Chão de Deus: catolicismo popular, espaço e proto-urbanização em Minas Gerais, Brasil. Séculos XVIII e XIX*. Berlin: Wiss, 2002.

MONTENEGRO, Antônio Torres. *História, Metodologia, Memória*. São Paulo: Contexto, 2010.

MOURA, Clóvis. *Dicionário da escravidão negra no Brasil*. São Paulo: editora da Universidade de São Paulo, 2004.

NEVES, Margarida de Souza. Nos compassos do tempo. A história e a cultura da memória. In: *Mitos, projetos e práticas políticas: memória e historiografia*. Organizadora: Rachel Soihet. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

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

OLIVEIRA, José Cláudio Alves de: Bom Jesus da Lapa: três romarias, um patrimônio e muita fé. *Revista Eletrônica de turismo cultural*. Vol. 2, Nº 01, 2008.

\_\_\_\_\_. Forma e Conteúdo. *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro, Nº 41, 2009, pp. 30 – 35.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História e História Cultural*. 2. ed. Belo Horizonte: autêntica, 2008.

PINHEIRO, Irineu. *O Cariri*. Coedição Secult/edições URCA. – Fortaleza: edições UFC, 2010.

POLLAK, Memória e identidade social. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n.10, 1992.

PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum. In: AMADO, Janaina e FERREIRA, Marieta de Moraes (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2000, pp. 103-130.

PRIORE, Mary Del. *Festas e Utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

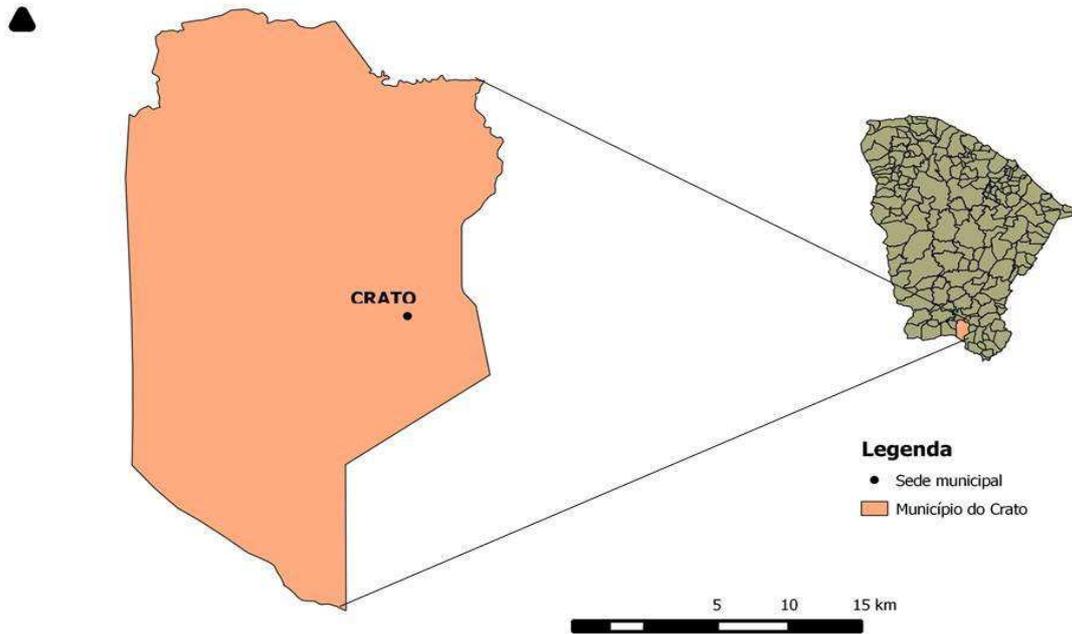
REIS, João José. *A morte é uma festa: Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, e o esquecimento*. Tradução de Alain François. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2008.
- RODRIGUES, Cláudia. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*: Secretaria Municipal de Cultura; Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, 1997.
- ROUSSO, Henry. A memória não é mais o que era. In: AMADO, Janaina e FERREIRA, Marieta de Moraes (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2000, pp. 93-101.
- SARLO, Beatriz. *Tempo passado: Cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- SANTOS, Cícero Joaquim dos. *Passado Alumiado: Representações Históricas de Porteiras*. Fortaleza: IMOPEC, 2011.
- \_\_\_\_\_. No entremeio dos mundos: Tessituras da morte da Rufina na tradição oral. Fortaleza: UECE, 2009. (*Dissertação de Mestrado em História*).
- SILVA, Helenice Rodrigues da. “Rememoração”/comemoração: as utilizações sociais da memória. In: *Revista Brasileira de História*, ANPUH. Vol. 22, nº 44: São Paulo, 2002.
- STEIL, Carlos Alberto. *O Sertão das Romarias*. Um Estudo Antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa, Petrópolis, Vozes, 1996, p. 249 (nota 26), p. 48.
- TADEU, Tomaz da Silva. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 2000.
- TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. *REVISTA USP*, São Paulo, n.67, p. 14-23, setembro/novembro 2005.
- VOVELLE, Michel. *Imagens e imaginário na História: fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX*. Tradução Maria J. Goldwasser. São Paulo: Ática, 1997.

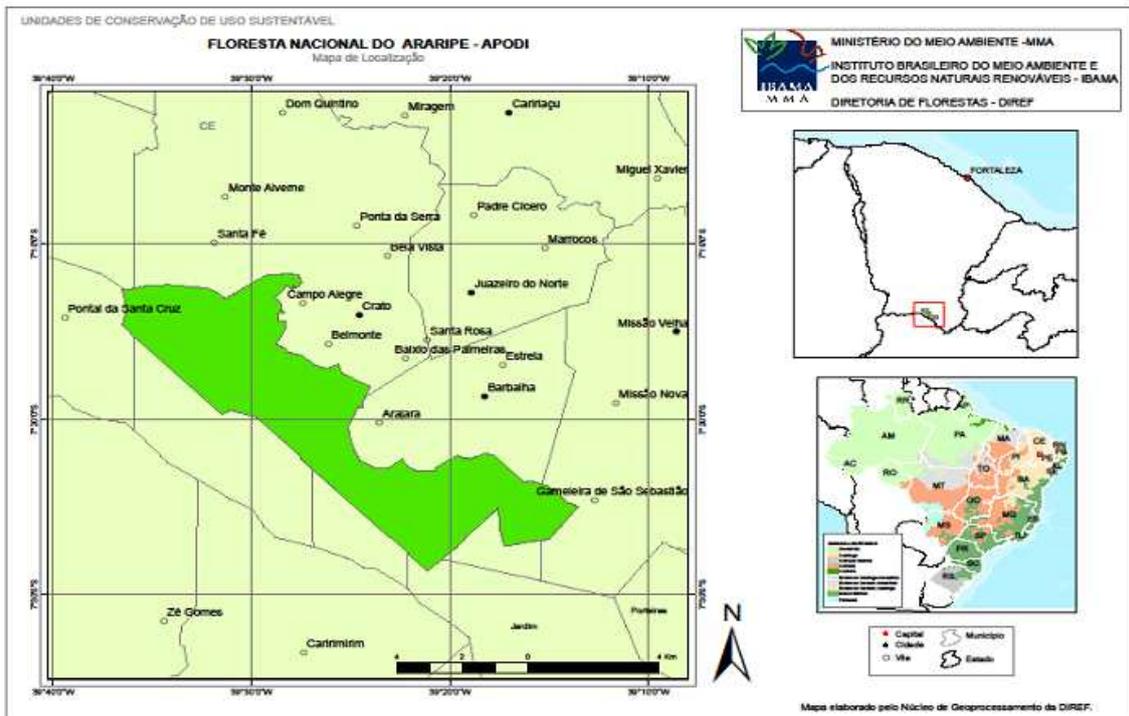
## **ANEXOS**

**(Mapas e fotografias)**

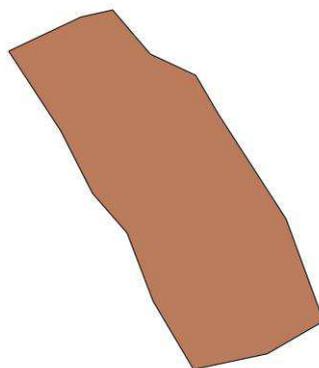
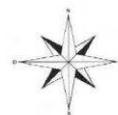
### Área de localização do município do Crato-Ce



Fonte: Dados cartográficos disponibilizado pelo IBGE



## Baixa Rasa



### Legenda

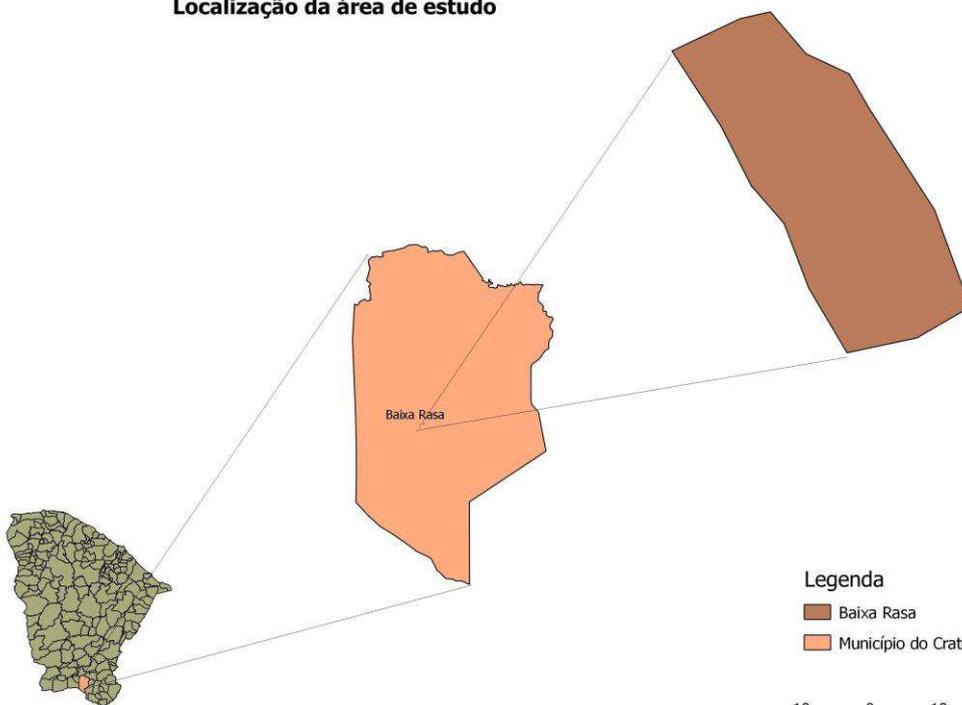
 Delimitação Baixa Rasa

7 0 7 14 21 m



Fonte: Imagem do Google Earth

## Localização da área de estudo



### Legenda

 Baixa Rasa  
 Município do Crato

10 0 10 20 km



Fonte: Bases cartográficas disponibilizado pelo IBGE



Figura 10-11. Rainhas da Baixa Rasa e do Vaqueiro ano de 2014 e vaqueiros adentrando a Floresta Nacional do Araripe (imagem de Ana Cristina de Sales, 2014).



Figura 12. Ex-votos deixados aos pés da Cruz da Baixa Rasa (imagem de Ana Cristina de Sales, 2014).



Figuras 13-14 Cruzes espalhadas na Baixa Rasa (imagem de Ana Cristina de Sales, 2014).



Figura 15. Momento da celebração da missa (imagem de Ana Cristina de Sales, 2014).



Figura 16. Barraca onde fica situada a Cruz (imagem de Ana Cristina de Sales, 2014).