

No entremeio dos mundos: a morte da Rufina como um evento fundador

Cícero Joaquim dos Santos *

RESUMO

A presente pesquisa pretende refletir sobre a tradição oral da morte trágica no Cariri cearense, a partir da morte da Rufina, possivelmente ocorrida entre os fins do século XIX e o início do século XX. Tida como uma personagem milagrosa, sua cruz tornou-se um objeto de devoção popular. Tomando a tradição oral como núcleo de investigação, o trabalho prioriza narrativas orais dos devotos da “Santa Cruz da Rufina”: idosos residentes nas proximidades do lugar de devoção no município de Porteiras, sul do Ceará. Tida por muitos como um evento fundador, a morte da personagem fundou múltiplas temporalidades no cotidiano dos devotos. Nesse contexto, além da divisão social do tempo, fundou também um espaço sagrado, vivenciado através do pagamento de promessas e ritos fúnebres infantis. Portanto, o que poderia ser o fim se tornou o princípio dos tempos.

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

ABSTRACT

The present research intends to reflect about the oral tradition of the tragic death, in the region of the Cariri, State of Ceará, initiate with the death of Rufina, possibly occurred enters the ends of century XIX and the beginning of century XX. Considered a miraculous personage, her cross became in an object of popular devotion. Taking the oral tradition as the center of this inquiry, the work prioritizes verbal narratives of the believers of the “Santa Cruz of Rufina”: aged residents in the neighborhoods of the place of devotion in the city of Porteiras, south of the state of Ceará. Considered for many people as a founding event, the death of this personage established multiple temporalities in the everyday life of the believers. In this context, beyond the social division of the time, it also established a sacred space, lived deeply through the payment of promises and infantile funerary rites. Therefore, what it could be the end if became the beginning of the times.

Keywords: Death, Oral Tradition, Popular Devotion.

1. Introdução

Em um passado distante, no extremo sul do Ceará, município de Porteiras, a morte de uma mulher, Rufina, despertou múltiplas sensibilidades entre os sujeitos que passaram a rememorar sua morte e desvelar sua memória, e assim, cultuá-la. Transmitido por meio da tradição oral, o evento continuou presente no mundo encantado dos devotos da cruz, erguida no espaço do padecimento. Sobre a Santa Cruz da Rufina, como passou a ser chamado o monumento que evidencia a morte, foram construídos diversos enredos narrativos, permeados

* Mestrando em História e Culturas na Universidade Estadual do Ceará – UECE. Bolsista da Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico – FUNCAP. E-mail: cjoaquims@yahoo.com.br. Orientador: Prof. Dr. Gisafran Nazareno Mota Jucá.

de mistérios, temores e sentimentalidades devotas. Tais práticas o evidenciam como um evento fundador.¹

Entender um acontecimento, ou mesmo uma narrativa lendária, enquanto um evento fundador ou mito de origem, representa compreendê-lo como algo que principia uma experiência social, desencadeada no devir das temporalidades e gerações sucessoras. Desse modo, remete a compreensão de um passado longínquo, distante do tempo vivido, ou mesmo imaginado, permeado pela ancestralidade e rememorado na tradição, em decorrência do seu valor significativo, como também a tessitura social do momento presente em que é evocado (ALBERTI, 2005). É o significado, portanto, que denota o sentido da emergência do evento fundador entre os incontáveis anos não registrados na memória escrita.

Nesse sentido, refletir sobre o entendimento da morte e articulá-la ao processo da narração oral leva-nos ao alcance de um olhar para as subjetividades presentes nas narrativas, entendendo estas como práticas sociais. Desse modo, revelam expressões da experiência vivida. Assim sendo, são processadas no cerne do cotidiano social, portanto, marcadas pela dinamicidade vivida. Logo, aquilo que é narrado se torna também um fato, rememorado e reinventado em cada narratividade, pois tanto os fatos, como as narrativas se engendram e se processam nas redes de relações em que estão imersas (KHUORY, 2004).

No tocante a tradição oral, essa contextura evidência a relação entre o passado e o presente. Ou melhor, revela o modo pelo qual o passado é compreendido, construído e integrado ao cotidiano social (CRUIKSHANK, 2006). Neste artigo, recorreremos às reflexões sobre o tipo de morte sofrida por Rufina e os sentidos construídos pelos devotos, concernentes ao entendimento do espaço e do contexto temporal do seu padecimento. Em outras palavras, a compreensão do evento fundador.

2. Quando a morte tornou-se o princípio

Na experiência social estudada, a morte da Rufina, que poderia ser entendida como a última experiência vivida, assume a conotação do princípio de práticas diversas. Entretanto,

¹ A criação do distrito de Porteiras data de 9 de agosto de 1858, no termo da vila de Jardim. Sua emancipação política ocorreu em 1889, desmembrada do antigo município de Santo Antônio de Jardim. Foi suprimida em outubro de 1920, em virtude da lei n. 1794. Foi restaurada pela lei n. 2002 de 16 de outubro de 1922, sob o nome de Conceição do Cariri, em homenagem a Nossa Senhora da Conceição. Foi supresso novamente por Decreto de 20 de maio de 1931, e restaurado em 22 de novembro de 1951, novamente passou a ser chamado de Porteiras, e sua vila reconhecida como cidade. Ver na *Ata de Instalação da Câmara da Vila de Porteiras*. Acervo do Arquivo Público do Ceará – APEC. Ver também em PINHEIRO, Irineu. **Efemérides do Cariri**. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1963, passim. Porteiras fica localizada acerca de 534 km de Fortaleza e possui fronteiras com os atuais municípios de Jardim, Missão Velha, Brejo Santo e Jati.

falar do referido padecimento não revelava apenas a experiência da mulher citada. Para os devotos, era, de igual modo, envolver-se na trama contada, compará-la, compartilhá-lha e, também ser um ator social na imersão dos mistérios entrecruzados nas narrativas. Nessa tessitura social, os sentidos da vida e da morte foram reconstruídos no cotidiano, o que corresponde às atitudes entre os vivos e mortos, articulados entre o mundo terreno e celestial. Começemos por analisar as percepções memoráveis das duas devotas mais idosas residentes nas comunidades que circundam o objeto devotivo: Maria Constância do Espírito Santo, nascida em 01 de janeiro de 1900, e Maria Sabino Araújo, nascida em 19 de março de 1920. Eis suas narrativas:

Quando chegou no mei do baixio da Sivirina, o caba acompanhô ela. Aí atirou nela, e o caba correu. Mãe contava dessa muié. E eu era menina quando mataro essa muié. (...) Aí quando acharo ela, ela já tava toda esbagaçada dos bichos. Aí interraro no mermo canto. (...) E interraro ela lá, lá mesmo no carrasco, ela ta enterrada é lá mesmo. Quando acharo ela já foi toda estragada, e interraro, interraro lá mesmo. E fizeram a cruz lá, chama-se Cruz da Rufina.²

Papai quando ia passano pra espera do jacú viu um urubu trepado no pé de pau, e ele disse: - Aqui tem uma novidade. Aí quando caminhô mais pra frente viu foi aquela lapada de sangue pelo chão. Ele disse: - aqui foi onde mataro Rufina. Aí saiu, achou perna, braço, cabeça. Cortaro ela toda, pinicaro mermo.³

Em ambas as narrativas são visíveis a caracterização de um evento que, para os narradores, se diferencia dos demais crimes ocorridos na época. O que elas destacam são as circunstâncias e o tipo de morte sofrida. Conforme Mãe Velha, Rufina sofreu de uma morte rápida, a tiros. Consoante Sinharinha, teria sido esquartejada a facadas. Embora essas divergências estejam acentuadas em suas narrativas, elas convergem para o entendimento do tipo de morte repentina e sofrida: um evento terrível, lamentável, marcado pela falta de piedade e compaixão. Portanto, percebemos as categorizações da Rufina enquanto uma mulher que padeceu de grande sofrimento.

Nesse caso, podemos inferir que a violência do evento não foi enfatizada somente no momento em que a jovem teria morrido, ou seja, não foi apenas o fato de ter sido assassinada que compõe o sinônimo de morte violenta, narradas pelos devotos. A ausência dos ritos fúnebres integra-se a tal entendimento. Como a morte era concebida como uma passagem para o outro mundo, os ritos fúnebres eram tidos como essenciais, protegendo a alma do morto e ajudando-a na travessia para o além. Nesse processo, Reis denuncia a divisão

² Narrativa de Maria Constância do Espírito Santo (Mãe Velha). 104 anos. Ex-agricultora. Entrevista realizada em set. de 2004.

³ Narrativa de Maria Sabino de Araujo (Sinharinha). 85 anos. Dona de casa. Entrevista realizada em out. de 2005.

estabelecida entre os ritos de separação, que representavam práticas de expulsão da alma do morto da terra, e os de incorporação, necessários para sua inclusão no mundo celestial. Nesse caso, os cuidados com o corpo do morto, o luto, a desfeita dos objetos pessoais, e todo um conjunto de cerimônias e rituais compunham os ritos de separação. Por outro lado, a própria inumação recobria os significados da incorporação ao paraíso. É sabido, entretanto, que, conforme o próprio historiador citado, tais experiências freqüentemente se sobrepunham e se confundiam no cotidiano da morte, o que denunciavam suas significações simultâneas (REIS, 1991: 1997).

De acordo com Reis, a despedida planejada correspondia a boa morte. Ela significava que a partida terrena não chegaria de surpresa, antes que os sujeitos prestassem as contas e corrigissem seus atos perante os vivos. Logo, era necessário que a morte fosse de alguma forma anunciada. Na localidade estudada, isso ocorria através das doenças ou revelações da natureza, como é o caso do canto pronunciado pela coruja rasga-mortalha [tyto alba].

Abordando a expressão “ah, essa pergunta eu sei dizer”, Dona Angelina (re)construiu na narrativa, uma síntese bastante ilustrativa das sensibilidades que emanavam nas relações entre os vivos e os mortos nas áreas rurais do Cariri cearense, da primeira metade do século XX, expressando, claramente, as atitudes perante o morto e a relevância dos ritos fúnebres que compunham as simbologias da boa morte:

Quando as pessoas morriam? Ah, essa pergunta eu sei dizer. Aqui na cidade eu num sei não, mas do sítio, eu posso contar mesmo é do campo, onde a gente morava. Quando morria as pessoas era tudo, era pobrezim. Aquele que num podia pegava um prato e butava no estambo do morto, num sabe, mode as pessoas butar esmola pra poder enterrar, pra pagar o caixão que mandava fazer. (...) Digo porque vi e butei também. Aí fazia o caixão. O povo tudo na sentinela cantano. Passava a noite cantano. Aí quando amanhecia o dia, aí terminava o caixão, butava ele dentro. Ou jogava numa rede, pegava uma rede, butava o defunto dentro e amarrava num pau de lá pra cá [gesticula com as mãos] e amarrava os cordão. Quando chegava jogava dentro da cova. Aí quando acabar subia com a rede enroladinha. Se tiver gravando isso, era desse jeito. Descia da Serra, de onde fosse, e vinha enterrar. Muita gente. E era jovem, eu era garotinha, eu tinha assim de 15 a 16 anos. (...) Na sentinela tinha um candierozim aceso e uma velinha. Um candierizim aceso pra alumiar o povo, e a vela era pro defunto. E o povo cantano a noite todinha. (...) E os defunto vestia, fazia um camisolão deste tamanho [gesticula com as mãos]. Aí vestia e amarrava o cordão de São Francisco na cintura. (...) Num tinha hospital não, ficava em casa doente. Os remédios iam era dos farmacete. Eles mandavam aqueles remédios e as pessoas tomavam, num servia, pronto, tomava remédio do mato. Aí ia dano, ia dano, ou escapava ou morria. Morria em casa, ali com a família. Aí quando terminava a família chorava e os outros rezano. Era desse jeito. Os parentes, os vizinhos, passava a noite todinha. Ali era tomando café, cantano e tomano café, outros no terrero conversando com fogo aceso e assim amanhecia o dia. E muita gente. Quando tava prostrado já começava a fazer sentinela desse jeito. E fazendo sentinela até quando morria. E quando morria, aí era a noite toda de gente até no outro dia, quando seguia o enterro.⁴

⁴ Narrativa de Angelina Maria de Jesus. 78 anos. Ex-agricultora. Entrevista realizada em julho de 2007.

Perante a ausência dessas relações, a morte da Rufina aparece nas narrativas dos devotos como uma vicissitude, a diferença estabelecida no modo de lidar com a morte e os mortos. Conforme a tradição oral, Rufina não deteve os devidos ritos fúnebres necessários, na crença popular, para um descanso em paz, no outro mundo. Ela teria sofrido de grande padecimento, sozinha. Dessa forma, não tivera a preparação para esse momento, as orações e os demais ritos de passagem e incorporação no mundo dos mortos. Além disso, a falta de piedade para com seu corpo, esmiuçado e abandonado, atormentava a consciência dos vivos (SANTOS, 2006). O evento foi caracterizado como um dos acontecimentos mais temidos entre os sujeitos: o padecimento sem um plano. Esse conjunto de significados compõe a identificação de morte trágica (REIS, 1991). Isso ficou inteligível nas narrativas orais através dos termos “desastre” e “morreu no desprezo”.

3. A fundação do espaço sagrado e dos múltiplos tempos nas vozes da tradição

Condizendo com o escrito de Maurice Halbwachs (1990), há espaços que são tidos como referências simbólicas de acontecimentos que, por marcarem um momento da vida social de uma comunidade, são revestidos de significados, fazendo rememorar o ocorrido. Consoante Cruikshank, “Os acontecimentos estão vinculados a lugares e as pessoas utilizam localizações no espaço para falar de eventos ocorridos ao longo do tempo” (KRUIKSHANK, 2006: 157).

Nessa perspectiva, a tradição oral vincula a história ao lugar, mas também possibilita problematizar a noção do que seja realmente um lugar para os narradores. Nesse momento procuramos compreender a importância simbólica do espaço mortuário, uma vez que, semelhante a Santa Cruz, o recinto em que Rufina padeceu está presente no imaginário social. Tornou um espaço sagrado, ancorador de memórias.

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

O registro de Câmara Cascudo (2002) denuncia o precioso valor que lhe era atribuído. Nessa perspectiva, na cultura funérea, a simbologia do espaço recalcava qualquer outra possibilidade de se desfazer do corpo. O correto era inumá-lo na terra certa.

Simbolicamente, na tradição cristã no Brasil, o morto anunciava o desejo de descansar em solo sagrado. À princípio nas igrejas e capelas, posteriormente nos cemitérios.

Portanto, o corpo abandonado sem enterro adequado, e ainda a sepultura em outras terras, profanas, ao lado de animais, era uma incomensurável desvalia. Nesses casos, eram necessárias muitas rezas para aliviar seu sofrer e salvá-la, ajudando-a a transpor o estado da alma sofredora, contribuindo à integração no outro mundo (REIS, 1991). Nas narrativas orais, vemos Rufina falecer em uma mata fechada, lugar sem representatividade para os sujeitos sociais da época, e tampouco para si. Dessa maneira, o lugar da suposta morte e da inumação despertava a sensibilidade dos devotos enquanto uma área que não possuía elos simbólicos condizentes com a cultura fúnebre, herdada na tradição cristã. Era, portanto, um lugar de tormento, não desejado pelos vivos. Entretanto, em decorrência do sofrimento, tal recinto foi recoberto pela piedade popular.

Consoante Titus Riedl (2002), em sua pesquisa sobre os retratos da morte no Cariri do século XX, há capelas e cruzes nas variadas localidades da região, entre caminhos e estradas do interior, que se tornaram objeto de devoção popular, sobre os quais são depositados ex-votos dos mais diversos, representação material da fé católica dos populares. Comumente, assim como no caso da Rufina, esses lugares de devoção fazem lembrar a memória de outrem que morreu tragicamente, sendo tais recintos, compreendidos popularmente, como espaços propícios para a intermediação entre este e o outro mundo. Portanto, o espaço da morte da Rufina foi categorizado socialmente como divino, transcendente. Logo, sua morte também fundou um espaço diferenciado na medida em que, no cotidiano social, era praticado e rememorado entre os narradores.

No local também foi erguido um nicho que amparava a cruz e acolhia os mais variados ex-votos nele depositados e as inúmeras velas. Além disso, em sua volta, também foram alçadas pequenas cruzes que simbolizavam o sepultamento de crianças filhas dos devotos. Tornou-se, portanto, um marco espacial entre os dois mundos.

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

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

necessidades do presente. Logo, como demonstra Yara Khoury (2004), para compreendê-lo é necessário entender como as pessoas significam, dividem e usam o tempo.

Nas narrativas orais, podemos perceber que os devotos da Cruz da Rufina passaram a identificar o momento no qual teria ocorrido o evento trágico como um tempo diferenciado, servindo como um elemento de posicionamento temporal. De acordo com Khoury e Portelli (2004), vincular um evento a uma temporalidade não corresponde a sua imersão numa seqüência cronológica, mas estabelecer a qual seqüência é pertencente. Na tradição oral, a temporalidade do padecimento da personagem identifica gerações.

Nesse contexto, identificamos a construção de três categorias temporais relacionadas à percepção do tempo pelos devotos. O termo “no meu tempo” representa a afirmação da contemporaneidade dos narradores com o período da suposta morte. Mãe Velha e Sinharinha, já citadas anteriormente, expressaram esses termos, narrando o sentido de pertencimento ao contexto em que a Rufina teria padecido. Por contrário, o termo “no outro tempo” comumente foi abordado pelos devotos que não o vivenciaram. Por fim, a expressão “hoje em dia” foi narrada demonstrando a pertinência da articulação entre o passado e o presente.

Nessa divisão social das percepções temporais, notamos que a categoria “no meu tempo” refere-se ao momento de infância dos narradores. Portanto, segundo essas percepções temporais, Rufina teria falecido nos anos iniciais do século XX. Embora afirmem ter vivenciado o período, Mãe Velha e Sinharinha não narraram lembranças suas sobre a personagem. Logo, não são testemunhas do fato narrado. Suas memórias foram elaboradas através dos momentos de escuta dos mais velhos, ou seja, através da oralidade. Tal passado foi caracterizado como violento e obscuro.

Nesse sentido, suscitamos a segunda categoria temporal: “o outro tempo”. Esse recorte reflete a projeção para o passado distante, no qual o tempo e o mundo, quando comparados ao momento presente, eram outros. Os narradores representaram alguns dos elementos que marcaram o passado da Rufina, fazendo emanar o contexto social de sua morte. Dessa maneira, mesmo não tendo vivenciado o referido tempo, os devotos elaboraram imagens memoráveis sobre a referida temporalidade. Em variadas narrativas esse passado foi identificado como um período ruim e difícil de viver.

Aí isso aí é do outro tempo, já morrero tudo, já se acabou tudo. Só quem contava era mãe, mãe era quem contava. E pai que já morreu velhim. Eu num, num foi do meu tempo não, mas mãe contava. E pra traz os tempos era ruim pra pessoa viver. (...) O povo mais pra traz era malvado, porque num tinha era patrão? Num era governo e nem prefeito e nem nada. O que os homens mandavam fazer fazia.⁵

⁵ Narrativa de Maria Agda da Conceição (Dona Dalva). 79 anos. Dona de casa. Entrevista realizada em jul. de 2007.

As dificuldades de viver estão relacionadas às ações de coronéis e seu ilimitado poder, dando margem à violência e impunidade, além das práticas dos jagunços e cangaceiros. O passado da Rufina, e também dos mais velhos, foi assim indicado como um período de forte violência. Na caracterização desse contexto, os assassinatos por motivos conjugais, a mando de esposas traídas, em especial dos coronéis, assumem destaque. Logo, usavam a violência física como um elemento reparador (BARROSO, 2006).⁶ Nesse caso, a moralidade e a manutenção da família representavam ideais a serem preservados, como vínculo dos bons costumes herdados da tradição familiar. Compreendemos, portanto, que a construção do “outro tempo” designa expressões reveladoras de um momento não desejado, sofrido e difícil. Essa percepção sobre o momento não vivido caracteriza-o como sombrio e permeado pelo obscurantismo da violência física. Portanto, o próprio passado, e não simplesmente o espaço, foi narrado como um lugar de violência.

Por seu lado, embora a tradição oral da morte da Rufina esteja associada a um evento trágico, que difere da perspectiva nostálgica comumente presente nos eventos fundadores de tradições e comunidades tradicionais, ou ainda de suas experiências sociais remotas, não deixou de ser entendido como um evento fundador. Mesmo marcado pelo sentido trágico, foi revelador de uma experiência mítica, pois revelou o sagrado: a alma intercessora da Rufina. Assim sendo, o acontecimento narrado tornou-se o suporte da origem social dos milagres: uma fundação religiosa (SANTOS, 2006). Nas pelejas da tradição oral, a violência e o sagrado se entrecruzam e entrelaçam na memória social.

Portanto, além dos recortes temporais já abordados, percebemos que a partir do evento foi instaurada outra categoria: o tempo sagrado. Portanto, a morte, além de ser entendida como um ponto de demarcação temporal entre as diferentes gerações, instaurando uma temporalidade vivida através da fé, representada nas narrativas através da intercessão da alma da Rufina na vida dos devotos, para solucionar os problemas do cotidiano.

Na sociedade rural na qual a escrita não era o meio mais utilizado para transmissão dos saberes, a oralidade era tecida cotidianamente, assumindo funções sociais complexas, em um processo dinâmico e flexível de vivência e construção de visão de mundo. Nessa dimensão, as narrativas são elucidativas a realidade interpretada pelos narradores, em seus processos vividos, entre o real do cotidiano e o imaginado estabelecido coletivamente (ALBERTI, 2005). Estes elaboraram enredos sobre temporalidades que, para si são

⁶ O contexto de produção e publicação da primeira edição do livro *Terra do Sol*, supracitado, data de 1912, publicizado por Benjamin de Aquila Editor, no Rio de Janeiro.

significativos, a partir do seu ponto de vista, e legitimados pelas experiências religiosas, compartilhadas socialmente.

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

Considerações finais

Por tudo isso, compreendemos a morte da Rufina como um evento fundador. Nesse sentido, tornou-se um marco temporal e espacial dos devotos. O espaço do martírio foi consagrado popularmente, tornando-se uma espacialidade espiritual de amparo e oração.

Nessa perspectiva, o evento marcou as gerações, sendo identificado como uma referência de demarcação do tempo, remetendo suas impressões para os fins do século XIX e a primeira metade do século XX. Todavia, como as memórias não fazem referência ao calendário gregoriano, mas as temporalidades percebidas na memória, sua (re)elaboração emanou também daquilo que foi imaginado. Nessa construção, as percepções e experiência vividas pelos narradores foram incorporadas às narrativas. Logo, os tempos narrados carregam em si as ansiedades e sentimentalidades dos devotos, o que nos revelam as sensibilidades dos seus olhares.

Portanto, podemos identificar nas concepções das temporalidades evidenciadas a construção de significados que vão além da morte, transcendendo o fato processado entre as muitas vozes. O tempo do padecimento tornou-se temporalidades múltiplas, repletas de significados. De igual modo, transformou-se em esteios das práticas devotivas, portanto, suportes de ser no mundo.

Referências Bibliográficas

- ALBERTI, Verena. Tradição oral e história oral: proximidades e fronteiras. In: **Revista História Oral**, ABHO, v. 8, n. 1, p.11-28, 2005.
- BARROSO, Gustavo. **Terra do sol**. 8ª. ed. Fortaleza: ABC Editora, 2006.
- CASCUDO, Luis da Câmara. **Superstição no Brasil**. São Paulo: Global, 2002.
- KHUORY, Yara. Muitas memórias, outras histórias: cultura e o sujeito na história. In: FENELON, Déa Ribeiro et al. **Muitas memórias, outras histórias**. São Paulo: Olho D'água, 2004, p. 116-138.
- CRUIKSHANK, Julie. Tradição oral e história oral: revendo algumas questões. In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes (Orgs.). **Usos e Abusos da história oral**. Tradução Luiz Alberto Monjardim et al. 8ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006, p. 149-164.
- DELLA CAVA, Ralph. **Milagre em Joazeiro**. Tradução Maria Yedda Linhares. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.
- MARTINS, José de Souza (org.). **A morte e os mortos na sociedade brasileira**. São Paulo: Editora HUCITEC, 1983.
- PINHEIRO, Irineu. **Efemérides do Cariri**. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1963.
- PORTELLI, Alessandro. “O momento da minha vida”: funções do tempo na história oral. In: FENELON, Déa Ribeiro et al. **Muitas memórias, outras histórias**. Tradução Helen Hughes e Yara Aun Khoury. São Paulo: Olho D'Água, 2004, p. 296-313.
- REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- _____. O cotidiano da morte no Brasil oitocentista. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe (Org.). **História da vida privada no Brasil. vol II**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 95-141.
- RIELD, Titus. **Últimas lembranças: retratos da morte, no Cariri, região do Nordeste brasileiro**. São Paulo: Annablume; Fortaleza: SECULT, 2002.
- SANTOS, Cícero Joaquim dos. Cruz da Rufina: o processo de santificação popular de Rufina e a revelação de um espaço sagrado em Porteirias - CE. In: **Propostas Alternativas**, Fortaleza: IMOPEC, n. 14, p.14-21, 2006.