

O CULTO À CRUZ DA BAIXA RASA: MÚLTIPLOS TRAÇOS IDENTITÁRIOS

Ana Cristina de Sales*

Reinhart Koselleck (2006: 305) aponta que quando o historiador mergulha no passado, este ultrapassa suas próprias vivências e recordações, sendo conduzido por perguntas, desejos, esperanças e inquietudes.

É a partir das inquietudes e dos vestígios que foram conservados, sejam eles, armazenados em arquivos, laboratórios, departamentos ou nas trilhas da memória, que os historiadores formulam hipóteses e reconstroem os fatos. Nesse sentido,

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 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 (BARROS, 2012: 11).

Quando pensamos à história cultural, adentramos a novos objetos, estes dizem respeito às atitudes dos seres humanos sejam elas diante da vida ou da morte, do comportamento, das identidades, das sensibilidades, do sentimento, da memória, das formas de sociabilidades, etc. Nesta acepção, “a história cultural, tal como a entendermos, tem por principal artefato identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler” (CHARTIER, 1990: 16).

É nesse sentido, que o texto discute sobre o culto à Cruz da Baixa Rasa que se dá na zona rural do Crato-CE. Essa tradição tem na sua origem a morte de um homem que se perdeu e morreu de sede e fome, no final do século XIX ou início do século XX, na Floresta Nacional do Araripe (FLONA). Tal acontecimento foi responsável por

*Discente de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em História, Cultura e Sociedade da Universidade Federal de Campina Grande –UFCG. Bolsista CAPES. E-mail: cristina_hi_storia@hotmail.com

despertar na população do cariri cearense múltiplas sensibilidades que deram origem a crença de que o morto passara a realizar milagres a partir de 1914.

Desde então os devotos passaram a cultivar o monumento erigido no local e a realizar homenagens póstumas todo dia 25 de janeiro, alimentando um ciclo de romarias na localidade. Na ocasião da festa os visitantes levam bebidas e comidas típicas para festejarem o pagamento de promessas.

Para Mary Del Priore (2000: 09) o tempo da festa é o tempo da fantasia e liberdades, de ações burlescas e vivazes, o território da festa é lúdico, onde se exprimem as frustrações, revanches e reivindicações dos variados grupos.

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 transporte que usam, a dimensão festiva e identitária, etc. Ou seja, é buscar suas formas de sociabilidades, atravessando tanto o individual como o coletivo.

Assim, as romarias oferecem-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 fenômeno, as persistências culturais com o revisitar das tradições e as inúmeras apropriações feitas ao longo dos anos (CORDEIRO, 2010: 29).

Logo, 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, a romaria tem na sua finalidade cumprir uma promessa, agradecer a seu intercessor ou pedir por clemência.

Consoante Câmara Cascudo (1972) à tradição da romaria foi trazida ao Brasil pelos portugueses, pois, não consta que os indígenas pertencesse 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.

Ainda seguindo o raciocínio de Cascudo 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 (MARTINS, 2005: 11).

A romaria é identificada como um lugar de sobrevivência, onde as pessoas são acolhidas e organizadas de maneira comunitária, identificando-se com suas demandas de direito à vida. É na romaria que os grupos se encontram, compartilham objetos de cunho material, fazem suas orações e pedidos para seus santos intercessores (idem: 8-9).

Essas relações (re)elaboram um mapa sociocultural que por sua vez definem campos de significação e demarcação de identidade. Roger Chartier (2002: 75) 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.

Sandra Jatahy Pesavento retrata que “a identidade é uma construção simbólica de sentido, que organiza um sistema compreensivo a partir da ideia de pertencimento” (PENSAVENTO, 2008: 89). Ou seja, a marcação da compreensão da identidade na romaria, está permeada no estudo das diversas práticas das representações que dispuseram e organizaram a sua realidade social.

Para os romeiros que vão pagar suas promessas, seus intercessores são Santos, no entanto, na Instituição Católica para ser autorizado culto a um Santo, este deve ser beatificado e depois canonizado. Sendo o primeiro termo 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, 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 sucessores junto a Deus.

A veneração e o culto aos santos, anjos, pedras e cruzes no Brasil são preservados em vários lugares, temos a peregrinação a Basílica de Nossa Senhora Aparecida, em São Paulo, Senhor do Bonfim na Bahia, Santa Cruz dos Milagres no Piauí, Padre Cícero em Juazeiro do Norte, São Francisco em Canindé, etc.

Pensando numa conjuntura local (Cariri cearense), além dos romeiros que vão a Juazeiro do Norte, para pagar promessas ao Padre Cícero, têm as romarias à Cruz da Rufina em Porteiras², e a romaria à Cruz da Baixa Rasa, na zona rural do Município do Crato.

Nesse sentido, para pensar o quanto há de representatividade em um vento social de cunho religioso é, necessário envolver o conjunto como o todo, analisar as práticas de sociabilidades, os sentidos e sensibilidades que as abrangem, permeado na “subjetividade dos autores sociais, que por sua vez reelaboram, em sua vivência social, a tessitura de uma gama de percepções e interpretações sobre o mundo” (SANTOS, 2011: 69). Ou seja, para pensar nas representatividades e identidades do culto religioso do culto à Cruz da Baixa Rasa é importante abarcar o campo das sensibilidades e sociabilidades dos sujeitos, que através de suas práticas identitárias moldam as visões de mundo por eles construídas.

A romaria à Cruz da Baixa Rasa, celebrada todo dia 25 de janeiro traz em sua conjuntura uma série de ressignificações re(inventadas) pelos agentes envolvidos. O evento é organizado em dois momentos, o primeiro, organizado por uma família que há cem anos tem a tradição de cultuar o espaço da cruz, e o segundo momento organizado pelos vaqueiros da região, que de acordo com eles o homem que padecia na Baixa Rasa era um vaqueiro, figura mística do sertão, homem bravo e forte.

Cacá Araújo em uma nota para o blog do Cariri conta que (BLOG DO CARIRI, 2011) vinha um vaqueiro de Pernambuco para a Floresta do Araripe. Ao chegar à Baixa

² Ver: SANTOS, Cícero Joaquim dos. *No entremeio dos mundos: Tessituras da morte da Rufina na tradição oral*. Fortaleza: UECE, 2009. (Dissertação de Mestrado em História).

Rasa parou para descansar, este já estava exausto, fraco e faminto, e ficou por ali a espera de alguém para lhe ajudar, aguentou ainda alguns dias com sua valentia de sertanejo. O homem mesmo sem forças e com a vista turva, viu uns comboieiros passando, gritou mais sua voz não foi ouvida. Um dos comboieiros lembra e comenta com o colega que viu um homem caído a beira da estrada e voltam para ajudá-lo. Mas, quando chegaram já era tarde, e o indivíduo tinha morrido,

o homem teve uma morte silente, testemunhada pelos pássaros e pelas plantas que pareciam chorar diante daquele quadro de desventura. Encontram-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. Seu corpo foi enterrado ali mesmo, no encantado teatro da agonia. Com varas da mata fizeram a cruz que cravaram em sua cova (ARAÚJO, 2011).

Não se sabe se o indivíduo era vaqueiro ou não, e não cabe a nós tomarmos um partido. Concordamos com a assertiva de Alessandro Portelli (2006: 106) que a “tarefa do especialista, após recebido o impacto, é se afastar, respirar fundo, e pensar, com o devido respeito nas pessoas envolvidas, nossa tarefa é interpretar criticamente todos os documentos e narrativas...”.

De acordo com a família Firmino, hoje residente na Cidade do Crato, a peregrinação à Cruz da Baixa Rasa se deu quando uma senhora conhecida por Pretinha, moradora do Sítio Luanda – Barbalha/CE em 1914 fez uma promessa que, se a peste (doença que assolava a região naquele momento) não atacasse sua família, faria uma peregrinação ao espaço da Cruz todo dia 25 de janeiro. Daí, a sitiante obteve a graça e até hoje seus descendentes celebram o monumento, já estando na quarta geração.

A celebração era organizada com um caráter bem simples, as pessoas iam bem cedo à Cruz, rezavam o terço e voltavam para suas casas. Como relata Elvira Gadelha,

antigamente era nós que celebrava o terço, 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).

Com o passar dos anos, as pessoas foram tendo informações sobre o evento, e a festa foi se ressignificando. Com a nova roupagem dada pelos vaqueiros, as pessoas começam a se reunirem para a festa ainda de madrugada, por volta de cinco horas da manhã, todos se reúnem em um bar, conhecido por todos como o bar do Wilson do Lameiro, os vaqueiros vão chegando, todos vestidos com seus chapéus, botas e gibões de couro. Músicas e aboios alegam a manhã destes que querem festejar. Os organizadores da festa distribuem pães e caldo aos devotos e visitantes.

Parte dos vaqueiros começa a consumir bebidas alcoólicas antes mesmo de subir a serra, é uma verdadeira festa, som ligado, as pessoas dançando músicas apaixonadas, mostrando que o vaqueiro é um homem forte, guerreiro, se rendendo apenas quando está apaixonado por uma mulher.

De acordo com a historiografia brasileira o termo vaqueiro é em geral especializado no manejo do gado vacum. No 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 (BRANDÃO, 2008: 127).

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.

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, mas, na prática isso não acontecia. 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” (idem: 127). Ou seja, o vaqueiro conduzia o patrimônio do senhor sendo responsabilizado pela manutenção e ordem da fazenda.

No campo o vaqueiro montado em seu cavalo era dono de seu tempo livre, podendo se dirigir a lugares diferentes. “A ideia construída de vaqueiro é difusora da

liberdade de locomoção e possibilidades de “elevação social”. O vaqueiro é neste caso, a personificação da liberdade que se admite grassar no sertão” (idem: 128).

Percebe-se na historiografia que aos poucos foi se construindo uma identidade para o homem “bravo” do sertão, pelos seus traços marcantes. E, é nesse direcionamento que a romaria da Baixa Rasa se torna diferentes de tantas outras. Destacamos como a principal diferenciação a forma de vestirem-se; alguns dos devotos vão com trajes de vaqueiros (calça jeans, botas, chapéu, pára-peito ou peitoral, perneiras, e gibão de couros). Percebe-se neste sentido que, “a identidade é uma construção imaginária que produz a coesão, permitindo a identificação da parte com um todo” (PENSAVENTO, 2008: 90).

Para Joaquim de SousaTeixeira (2011: 15) a identificação é o elemento formal da festa, (as representações e crenças) os imperativos ou o porquê do rito, o para quê, ou porquê da celebração, o objeto intencional da festa tem a primazia sobre o seu elemento material (os ingredientes da festividade). Ou seja, a forma como as pessoas vão à celebração ajudam nos processos de identificação.

Seguindo as prerrogativas de Kathryn Woodward (2005: 10-11) a identidade é marcada por meios simbólicos e pela construção social. E, estes meios simbólicos são assinalados pela diferença, ou seja, podemos associar uma pessoa pelo que ela usa, pelo lugar que ela frequenta. Logo, constata-se que, a construção da identidade é tanto simbólica quanto social.

Kathryn Woodward (idem: 12) pontua duas definições para identidade. A primeira, uma definição essencialista 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.

Partindo por este viés, a romaria da Baixa Rasa está localizada nesta segunda definição, onde a romaria em si se relaciona com a organização social, e, por sua vez, seu tempo não é cíclico, “a função hermenêutica de inovação e tradição é, pois essencial na questão da identidade” (TEIXEIRA, 2011: 22).

Outro fator que torna a romaria da Baixa Rasa diferente de tantas outras é a cavalgada, a cavalgada deve ser entendida não apenas por que os devotos são vaqueiros,

mas também, uma forma de locomoção, visto que, a Floresta Nacional do Araripe é situada a 20 km do Crato, um percurso considerado distante para as pessoas que vão a pé. Pois, poucos são os carros que pode adentrar a floresta.

Neste caso, ir a cavalo também, é uma estratégia para chegar até o espaço religioso, pois, nem todos que vão montados em cavalos são realmente vaqueiros, ou tem a crença que ali se realiza milagres, há que ressaltar que muitos, em conversas ou entrevistas, vão para o evento depois de conhecer através do intermédio de alguém a história, e querem conferir o fato. Buscam também uma forma de divertimento.

Em uma reportagem, a Revista *Região* (1972: 02), 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 para alegrar a festa” dos enamorados.

Através dessa prerrogativa destaca-se outro traço marcante do evento, o *Espaço*, este é cheio de árvores, a temperatura baixa do alto da serra, vizinho a inúmeras fontes. Michel de Certeau (1998: 202) aborda que “o espaço 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”.

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.

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 (ARAÚJO, 2011).

Além destas características próprias do evento, há também as escolhas das rainhas do Vaqueiro e da Baixada. Como mostra Elisângela Santos, no Diário Regional (2010).

É impressionante como a cada ano cresce esse acontecimento. “As pessoas vêm com a maior alegria”, diz ele. Alguns dias antes, há a festa para a escolha da Rainha da Baixada e a Rainha do Vaqueiro. O acontecimento é preparatório. As escolhidas saem na frente, numa charrete. Em seguida, os vaqueiros, todos caracterizados à frente do cortejo, com as imagens de Nossa Senhora Aparecida na mão e a de São Jorge.

Por volta de nove ou dez horas da manhã, além dos vaqueiros, sobem a serra, devotos e grupos de cultura popular. O percurso é realizado a cavalo, a pé ou de carro. O local da romaria encontra-se inserido na área que recobre a Floresta Nacional do Araripe (FLONA). Este órgão visando a uma melhor organização da festa proibiu o uso de bebidas alcoólicas naquela proximidade, desde o ano de 2005.

Entretanto, os visitantes da romaria burlam as regras, usando suas táticas de levarem bebidas escondidas dentro de suas roupas, ou mesmo indo deixar na mata no dia anterior à festa.

Grupos de cultura popular se apresentam na ocasião, a exemplo: banda cabaçal, maneiro pau, coco, reisado e lapinha. Algumas pessoas como forma de obtenção de graças levam comida para que possa ser distribuída, uma forma dos visitantes não sentirem fome, que foi um dos motivos da morte do homem.

O que era uma simples peregrinação deu lugar a uma romaria de caráter festivo. Não tratamos aqui a dimensão sagrado e profano, por que não sabemos até que ponto sagrado e profano estão juntos ou separados.

É sabido que as memórias estão em disputas, e o passado é usado e apropriado de diversas formas. Assim, as percepções sobre a romaria serão de acordo com as estratégias de quem as produz. Para Chartier,

As representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses do grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza (CHARTIER, 1995: 179-192).

Estas memórias divergentes será o que Portelli chamará de memória dividida e, esta ocorre por gerações “e o que é mais dramático, até mesmo as individuais dividem-se internamente entre o desejo de silenciar e esquecer e a necessidade de se expressar...” (PORTELLI, 2000: 103-130).

Pontuando Certeau, as operações dos espaços exercem um papel cotidiano, como uma instância de demarcação, e as “operações de demarcações são compostas de fragmentos tirados de histórias anteriores e bricolados num todo único” (CERTEAU, 1998: 208). Neste sentido, para Certeau são esclarecidos a formação dos mitos e articulação dos espaços.

Para a organização ou articulação dos espaços, os relatos tem um papel decisivo, é através desses relatos que os devotos demarcam sua opinião de como preferem a romaria. Cada grupo prefere ou se identifica com a sua forma.

Kathryn Woodward (2005) aponta que o conceito de identidade é pertinente para que o sujeito se insira em uma determinada cultura, tal cultura molda a identidade ao dar sentido à experiência e ao tornar as várias identidades possíveis, por um modo específico de subjetividade. Quando uma pessoa assume sua identidade é porque a uma identificação, seja pela ausência de uma consciência da diferença ou da separação, seja como resultado de supostas similaridades.

Tomaz Tadeu (2005: 75-76) enfatiza que identidade é aquilo que se é, ou seja, sou brasileiro, sou homossexual, sou mulher, a identidade parece ser um fato autônomo e neste viés só tem como referência a si própria. Neste mesmo intento a diferença é concebida como uma entidade independente. De acordo com Tadeu a identidade e a diferença estão em uma relação de estreita dependência.

Quando afirmamos que preferimos a forma da organização da peregrinação antes, é uma forma de negar a atual organização, isso por que nós nos identificamos com a primeira.

Para Stuart Hall (2005: 108) as origens das identidades residem em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter certa correspondência. Segundo Hall, isso tem a haver com a 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. As

identidades são as posições que o sujeito é obrigado a assumir por meio das representações.

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 (2000) enfatiza que as “representações se utilizam de fatos e alegam que são fatos, os fatos são reconhecidos e organizados de acordo com as representações”. Tanto os fatos como as representações convergem na subjetividade dos seres humanos e são envoltos em sua linguagem.

Com relação aos fatos que originaram a crença à Cruz da Baixa Rasa são múltiplas as narrativas que relatam o acontecimento. Como também são múltiplos os relatos de pedidos e de graças obtidas. Como narra D. Elvira Gadelha,

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 (Entrevista realizada em abril de 2011).

Neste relato percebe-se o sofrimento 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.

Seu Francisco mais conhecido como Ticão do Sitio Bel Monte relata 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 aí, 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 (Entrevista em julho de 2011).

Mirian uma das narradoras destaca que é devota da Cruz da Baixa Rasa há vários anos, esta pediu uma graça e alcançou, quando perguntamos qual foi o motivo de sua promessa. Ela ressalta que esqueceu, mas, sabe que alcançou a graça. “Tu acredita que eu nem me lembro mais, o que foi, eu me esqueci o que foi, já pejejei muito pra me lembrar mas eu alcancei a graça e fui durante dois anos...” (ENTREVISTA EM 2011).

Nesse sentido, é evidente o aspecto fragmentário da memória, Segundo Beatriz Sarlo esse aspecto fragmentário decorre do vazio entre a lembrança e aquilo que se lembra. Beatriz Sarlo acrescenta:

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... (SARLO, 2007: 101).

Essas razões evidenciam que na memória existem lacunas, que são incapazes de reconstituir os relatos como um todo. Verena Alberti (2004: 16) pontua que não “existe filme sem cortes, edições, mudanças de cenário. Como em um filme, a entrevista nos revela pedaços do passado, encadeados em um sentido do momento em que são contados e em que perguntamos a respeito”.

Alberti continua expondo que “ao combinar “vivido” e “concebido” “concebemos” o mundo sempre de modo descontínuo, agrupando e relacionando conceitos, justapondo contradições e procurando resolvê-la em sínteses...” (Idem: 16). As repetições e os detalhes na hora da entrevista é uma forma de diminuir as discontinuidades. Assim, o passado só “retorna” através de trabalhos de síntese da memória, e só é possível recuperar o vivido pelo viés do concebido (Idem, p. 16).

Pensar o vivido através da constituição da memória é importante porque está atrelada à construção da identidade. Alberti, pontuando Michel Pollak ressalta que a memória

resiste a alteridade e à mudança e é essencial na percepção de si e dos outros. Ela é resultado de um trabalho de organização e de seleção daquilo que é importante para o sentimento de unidade, de continuidade e de coerência – isto é, de identidade. E porque a memória é mutante, é possível falar de uma história das memórias de pessoas ou grupos, passível de ser estudada através de entrevistas de história oral. (ALBERTI, 2004: 27).

A história oral é um terreno propício para o estudo da subjetividade e das representações do passado tomados como dados objetivos, capazes de incidir (de agir, portanto) sobre a realidade e sobre nosso entendimento do passado (Idem: 42).

O entendimento do passado sobre viés da memória “segue muitas trilhas, algumas vezes obedecendo às margens que o tempo lhe ofereceu, outras vezes rompendo os limites e ocupando vastos territórios” (MONTENEGRO, 2010: 101).

Nessa prática, percorrer as trilhas dos relatos a respeito da Baixa Rasa “é visitar um labirinto de muitas voltas, de muitas dobras, que ao se desfazerem aproximam passado e presente” (MONTENEGRO, 2010: 102), fazendo-se um campo minado de possibilidades.

Diante do exposto a romaria da Baixa Rasa está no calendário dos devotos, há aproximadamente um século, produzindo graças no Sul cearense. Aqueles que recorrem a ela além de fé tem a sua volta a comprovação, pelo menos para eles, do milagre, sendo assim fácil acreditar que eles, como devotos, um dia terão seus pedidos atendidos.

Assim como o Padre Cícero (LIMA, 2004: 113-127) o padecimento do “vaqueiro” 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”. Ainda de acordo Marinalva Vilar, o morto nas representações do homo religioso, 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” (LIMA, 2004: 122-123).

Portanto, o padecimento do homem é “apresentado 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” (LIMA, 2004: 124).

Através do padecimento do homem muitas narrativas foram construídas sobre sua morte, muitas “milagres” foram obtidos, traços identitários partilhados de diferentes formas, uma romaria diferente de tantas outras, mas, que os devotos têm em mente, um mundo melhor, e uma preocupação tanto com a vida terrena, quanto com o fim físico desta.

FONTES/DOCUMENTAÇÃO ORAL

ENTREVISTAS REALIZADAS:

- Padre Ágio. 93 anos. Capelão do Sítio Belmonte. Entrevista realizada em julho de 2011.
- Elvira Gadelha. 80 anos. Agricultora e dona de casa aposentada. Entrevista realizada em fevereiro de 2011.
- Francisco. 38 anos. Professor de música. Entrevista realizada em julho de 2011.
- Mirian Esmeraldo. 86 anos. Dona de casa aposentada. Entrevista realizada em maio de 2011.

REVISTA CONSULTADA

SOUSA. Osvaldo Alves. *Revista Região*. Crato/Ceará, 26 de Novembro de 1972, n3-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.

BLOGS E SITES CONSULTADOS

- <http://caririhistoria.blogspot.com/2011/05/festa-da-santa-cruz-da-baixa-rasa.html?spref=fb>, acessado em 27 de abril de 2011.
- <http://tvverdesmarescariri/cariri/2010/01/festa-da-cruz-da-baixa-rasa.html>.

acessado em 26 de janeiro de 2011.

- <http://www.universocatolico.com.br/index.php?/beatificacao-qual-e-o-significado.html> acessado em 01 de outubro de 2012.
- http://www1.folhape.com.br/cms/opencms/fohape/pt/Hotsite-LuizG/Gonzaga_Sertanejo/Morte_do_vaqueiro_virou_letra_de_mxica_em_1963.html acessado em 15 de novembro de 2012.
- <http://www.priberam.pt/dlpo/> acessado em 15 de novembro de 2012.
- <http://pernambucoparaomundo.blogspot.com.br/search/label/ABOIOS%20E%20TOADAS>. acessado em 15 de novembro de 2012.

BIBLIOGRAFIA

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

ARIÈS, Philippe. História da morte no ocidente. Tradução Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

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 Joaseiro Autonomia Politico - Administrativa. 01. ed. Fortaleza: Senac Ceará, 2012. v. 02. 520p .

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.

CASCUDO, Luis da Câmara. Dicionário do folclore brasileiro. 3.ed. Brasília:INL/MEC, 1972.

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 .

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

HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto*: Ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte. UFMG, 1999.

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.

MARTINS, José Clerton de Oliveira. Pagando promessa, buscando esperança – percepções sobre a romaria e religiosidade popular. Folkcom, 2005.

MONTENEGRO, Antônio Torres. História, Metodologia, Memória. São Paulo: Contexto, 2010.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. História e História Cultural. 2. ed. Belo Horizonte: autêntica, 2008.

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.

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.

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.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 2005.

TEIXEIRA, Joaquim de Sousa. *Festa e Identidade*. lusosofia.net online, 2011.

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.