

# NARRATIVAS, FOLHETOS E CULTOS: PERSPECTIVAS SERTANEJAS<sup>1</sup>

JULIE A. CAVIGNAC\*

**Resumo:** A pesquisa realizada no interior do Rio Grande do Norte procura entender como se organizam as representações da história, do mundo sobrenatural e das práticas religiosas. O exame das crenças e práticas, graças à análise das narrativas, revela que o real e o imaginário se misturam: o discurso da vida cotidiana e os registros míticos referem-se a santuários, casas assombradas e serras repletas de figuras humanas, assombrações, animais e fenômenos mágicos vindo de um tempo primordial. Da mesma forma, a análise da santificação revela que a humanidade e o sofrimento dos santos são elementos fundadores do sistema de representação do mundo divino. É possível expandir esta observação para o caso de mortes dolorosas e solitárias, se considerarmos o destino das almas. Ao examinar as narrativas orais e os folhetos de cordel, notamos a presença de figuras locais cujo sofrimento ou vida exemplar foi transformada numa santificação. O foco deste trabalho será explorar as complexas relações que existem entre os três níveis, humano, natural e sobrenatural.

**Palavras-chave:** Sertão. Narrativas. Santuários. Folhetos de cordel.

## **Narratives, *folhetos* and cults: sertão's perspectives**

**Abstract:** The research carried out in the interior of Rio Grande do Norte seeks to understand how the representations of history, the supernatural world and religious practices are organized. The examination of beliefs and practices by the narratives reveals that the real and the imaginary are mixed: the discourse of everyday life and the mythical records refer to sanctuaries, haunted houses and mountains full of human figures, haunts, animals and magic phenomena from a primordial time. Likewise, the analysis of the sanctification reveals that the humanity and suffering of the saints are founding elements of the system of representation of the divine world. It is possible to expand this observation to the case of painful and lonely deaths, if we consider the destiny of souls. In examining the collected testimonies and *folhetos de cordel*, we noticed the presence of local figures whose suffering or exemplary life was rewarded with sanctification. The focus of this work will be to explore the complex relationships that exist between the three levels, human, natural and supernatural.

**Keywords:** Sertão. Narratives. Shrines. Cordel pamphlets.

---

\* Pesquisadora CNPq-PPGAS. Professora Titular da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). ORCID: [orcid.org/0000-0003-0192-1103](https://orcid.org/0000-0003-0192-1103). E-mail: [juliecavignac@gmail.com](mailto:juliecavignac@gmail.com)

(...) Meu tio que era um sobrinho de meu avô, uma vez dizia que 'via achado osso de gente nos buracos, nos coisa', na gruta da serra. Uma vez Luís trouxe uma coisa da serra, uma perna, um osso de perna de gente. Aí botou em cima da casa. Aí disse que não chovia, não chovia. Aí foi, ela disse:

- Meu filho, eu acho que esse aí ... é porque não chegou os osso', não tirou os osso' do teto, tira que chove

Aí ele tirou, foi deixar na furna, quando foi no mesmo dia, choveu, deu uma chuva, foi um monstro. Disse que o povo trazendo osso de cristão aí não chove (...)

Maria do Socorro (A. Severo, 1991)

O estudo das formas narrativas que já foi central nos estudos de folclore e de antropologia, em particular os de cunho estruturalistas, pode servir na revisão da história, mas, também, possibilita encontrar lógicas culturais que se escondem atrás dos relatos fantasiosos. As pesquisas que venho desenvolvendo desde os anos 1990 na terra de Cascudo, no Rio Grande do Norte, vão nessa direção: mais do que ser um reflexo fiel do passado, as histórias contadas levam para o entendimento das representações da história, do mundo sobrenatural e das práticas religiosas. A proposta aqui não é reescrever o passado ou revelar uma religião sertaneja; buscarei aqui fazer uma leitura das crenças e das práticas à luz das narrativas produzidas no universo oral e escrito para descrever o mundo tal qual é percebido. Nesses relatos orais, o real e o imaginário se confundem: o discurso do cotidiano e os registros míticos referem-se a santuários, casas assombradas e montanhas repletas de figuras humanas, assombrações, animais e fenômenos mágicos vindos de um tempo primordial. Da mesma forma, a análise dos relatos sobre santificações revela que a humanidade e o sofrimento dos santos são elementos fundadores do sistema de representação do mundo divino. É possível expandir esta observação para o caso das mortes dolorosas e solitárias, se consideramos o destino das almas. Assim, examinando os testemunhos recolhidos e alguns folhetos de cordel, percebemos a presença de inúmeras figuras locais cujo sofrimento ou vida exemplar foram recompensadas com a santificação. O fulcro deste trabalho será explorar as relações complexas que existem entre estes três níveis, humano, natural e sobrenatural. Assim, ao buscar, através das entidades sobrenaturais, um controle das forças naturais, os humanos não deixam de se submeter a ambas.

Para poder captar a dimensão global do fenômeno, a literatura popular, a tradição oral e a memória local devem ser avaliadas considerando a questão religiosa, o componente étnico e o passado das populações que vivem na região. Assim, precisa apelar para a memória das famílias, em particular àquelas que se reconhecem como tendo uma ascendência indígena, os quilombolas, os integrantes das irmandades negras, devotas de Nossa Senhora do Rosário. Ao consultar as raras fotografias e os poucos documentos históricos disponíveis, em diálogo com os nossos interlocutores, é interessante descobrir que há uma história que foi deliberadamente apagada das consciências. Nas histórias contadas em Campo Grande, em Carnaúba dos Dantas ou na comunidade quilombola de Boa Vista dos Negros (Parelhas), é possível encontrar indícios de acontecimentos trágicos que foram retrabalhados pelo tempo: massacres, estupros, mortes violentas, doenças contagiosas, invasões de terras, fugas, etc. São crianças, negros, ciganos, caboclas brabas e indígenas que se esconderam nas serras ou que se encantaram. Nesses lugares, acontecem aparições misteriosas, as árvores ficam verdes e cheirosas no meio do sertão seco, indícios de que alguém morreu e foi santificado, ruídos se escutam nas serras... Essas histórias, que segundo os locutores, remontam ao tempo da escravidão ou ao “tempo em que os bichos falavam”, sempre chamaram minha atenção. O mais curioso é que existe uma homologia entre esses fenômenos misteriosos: os relatos sobre figuras históricas que se encantaram e a vida dos santos católicos utilizam uma trama narrativa parecida e todos seguem um destino semelhante. Os que foram marginalizados pela sociedade morreram sem receber os cuidados necessários e seus corpos não foram encomendados; eles precisam ser visitados, pagam-se promessas, graças são alcançadas. Os devotos replicam as mesmas práticas com os santos nas igrejas que são tocados, beijados, furados, roubados, ou, como santo Antônio, são colocados de cabeça para

baixo. A crença no poder de intervenção dessas figuras sagradas é similar. Assim, ao analisar em conjunto as histórias e os rituais que caracterizam aparições misteriosas, os tesouros, a morte de escravos ou de índios, encontra-se uma certa regularidade nos fenômenos, na percepção do tempo e do espaço natural que se confunde com o mundo sobrenatural. As práticas rituais, os relatos de mistérios e os milagres descritos nos folhetos de cordel exemplificam um catolicismo que escapa dos cânones da Igreja e revelam uma versão local da história na qual ressurgem elementos de uma etnicidade reprimida pelos séculos da colonização e regularmente reelaborada. No entanto, antes de entrar no detalhe das histórias onde se vê uma homogeneidade entre as representações do mundo sobrenatural e as práticas devocionais, é preciso entender como os gêneros narrativos oferecem uma moldura à expressão do sagrado que se confunde com o relato da história.

## LITERATURA ORAL E O ESTUDO DOS GÊNEROS NARRATIVOS<sup>2</sup>

No Brasil, o estudo da narrativa foi inicialmente o tema de pesquisa predileto dos folcloristas e dos historiadores amadores, sendo, possivelmente, considerada como objeto indigno de uma investigação sociológica. Nesses ensaios, o sertão é apresentado como o “lugar” de uma poesia que glosa eternamente sobre assuntos regionais clássicos: a seca, o fanatismo religioso, o cangaço, a miséria, etc. (CAVIGNAC, 2006). Por outro lado, e de um modo geral, o conceito de “oralidade” é utilizado há bastante tempo, embora os pesquisadores não tenham se interessado em definir os seus limites e a natureza dos seus objetos de estudo: inventada pelos folcloristas, a terminologia foi aproveitada e retomada pelos antropólogos que passaram a utilizá-la junto ao conceito de tradição. De fato, podemos encontrar vários tipos poéticos e literários distintos que, na hora da análise, precisam de um tratamento específico. Em campo, o pesquisador interessado na coleta da tradição oral, encontra os textos misturados: o locutor não distingue os contos maravilhosos das lendas, dos provérbios, das parlendas, das cantigas de roda, das canções e do romanceiro de pura tradição ibérica.

Os folcloristas não conseguiram esgotar a riqueza do material encontrado na poesia popular do Nordeste, deixando mais registros e antologias do que análises consistentes. A hipótese, nem sempre assumida, mas que sustenta a maior parte dos trabalhos sobre a literatura oral e o folclore, é a de que o seu estudo possibilitaria voltar às origens da sociedade estudada, sendo considerada como uma sobrevivência do passado<sup>3</sup>. Da mesma forma, o registro e a compilação das narrativas orais ajudariam a manter a memória coletiva, aceder a uma explicação do presente e perceber as mudanças culturais. Em suma, os textos representariam uma espécie de cimento cultural de um grupo determinado que vem se reproduzindo a cada geração. Além disso, a atualização das narrativas pela performance oral possibilitaria entender a continuidade das tradições narrativas (ZUMTHOR, 1983, p. 53). Além dos textos orais que oferecem uma explicação da história – mitos de fundação, lendas históricas ou crônicas –, os mitos e os contos, juntos aos ritos e aos costumes, constituem uma herança oral integrada e retrabalhada a cada geração. No entanto, é necessário afastar-se de um essencialismo perigoso que veria na expressão oral um testemunho fiel dos acontecimentos.

As fronteiras entre os gêneros narrativos tornam-se cada vez mais tênues, acentuando o problema da metodológica frente à multiplicidade de modelos de enunciação das narrativas. Em outras palavras, e para retomar uma discussão clássica, os limites entre o mito e o conto são enfraquecidos nos seus contextos de coleta. Ambos podem ser definidos como ficções narrativas, embora o segundo seja, geralmente, descrito como uma degenerescência do primeiro. O conto, então, seria de uma natureza similar, mas não teria o caráter sagrado do mito; atualizada a cada enunciação, a trama narrativa perderia força e serviria para divertir ou fixar a experiência humana. Porém, todos os antropólogos que se interessaram pela narrativa concordam em afirmar que essa distinção parece pouco explicativa; os gêneros literários correspondem a categorias próprias da sociedade investigada ou do pesquisador (BELMONT, 1986, p. 56; BOYER, 1982, p. 6; GOODY, 1979, p. 210; PROPP, 1983, p. 27; LÉVI-STRAUSS, 1964, p. 12; 1973, p. 140; ZUMTHOR, 1983). O conto popular, gênero mais estimado dos folcloristas, aparece desde então como uma obra anônima porque nasce da memória coletiva e atravessa todas as camadas sociais. Descrito como singelo e revelador de um estado de inocência, o conto não parece tão digno de estudo hoje em dia. Porém, como veremos adiante, deparamos-nos com uma soma de narrativas que podem ser classificadas como contos e oferecem um material rico de pesquisa.

Ao centrar sua análise nas ações dos personagens, Propp (1983) é o primeiro a visualizar a recorrência formal dos contos de encantamento e a apontar para a possibilidade da utilização de uma perspectiva comparativa, já em 1928, no seu livro pioneiro “Morfologia do Conto Maravilhoso. Questão retomada também em 1946 em “As raízes históricas do conto maravilhoso”, no qual o formalista russo afirma, com ênfase e bastante humor, que:

“Seria um erro crasso insistir nas posições do empirismo estrito e considerar o conto como uma espécie de crônica. Comete-se o erro desse tipo quando, por exemplo, procuram-se na pré-história serpentes efetivamente aladas e se afirma que o conto conservou a lembrança delas. Nunca houve serpentes aladas, nem pequenas isbás sobre patas de galinha. E entretanto elas são históricas; mas o histórico não são elas, em si mesmas, e sim o seu surgimento no conto; e é este que precisa ser explicado” (PROPP, 1997, p. 20-21).

Nesse sentido, Propp aponta para necessidade em se deter no contexto de surgimento dos elementos narrativos e em analisar os motivos à luz da realidade histórica e etnográfica. Os trabalhos pioneiros de Propp inspiraram diretamente Lévi-Strauss (1974, p. 235-265) na elaboração do seu método e mostraram o caminho para os seus seguidores fora da Rússia.<sup>4</sup>

Embora os seguidores da análise estrutural tenham demonstrado a possibilidade de sua utilização para a análise de outras narrativas diferentes dos mitos, poucos estudiosos seguiram os seus ensinamentos (BELMONT, 1970; 1986). Parece que a literatura oral foi apagada pela análise estruturalista, por considerá-la como o *parent pauvre* do mito. Neste sentido, a perfeição, a amplitude e a difícil adaptação do modelo estrutural a outros contextos inibem qualquer um. De um modo geral, parece que, pelo menos na antropologia, a análise narrativa foi esmagada pela explicação estruturalista, preocupada, em primeiro lugar, em procurar esquemas universais do pensamento humano, separando, assim, as sociedades das suas produções orais e literárias. Durante décadas, o mito foi o objetivo privilegiado da investigação antropológica, revelando as elaborações simbólicas mais profundas – para não dizer mais primitivas – das populações estudadas (LÉVI-STRAUSS, 1974, p. 235-265).

Com a crítica da pretensão universalista do estruturalismo e com a abertura da disciplina a outras vias de explicação, torna-se possível adotar uma perspectiva pluridisciplinar, voltada para a sociedade produtora da sua história<sup>3</sup>; a antropologia eliminou as visões românticas associadas às sociedades primitivas e os estudiosos constataram a presença da história e da antropologia num mesmo campo de pesquisa – o da memória.

Entre outras, a via de apreensão da literatura pelo estudo da *performance* das produções literárias e poéticas parece ser a preferida pelos antropólogos contemporâneos; supõe um estudo preliminar da língua. A etnolinguística, que se propõe a estudar as relações entre uma língua determinada, a cultura e a sociedade que a ela estão ligadas, é a disciplina que se aproximaria mais do estudo das produções discursivas de um grupo, de um ponto de vista antropológico. Considerando a importância dos modos de transmissão, os *neofolklorists* americanos elaboram um método de investigação fundado na performance (BAUMAN, 1975; TEDLOCK, 1983). Por outro lado, seguindo o caminho aberto por Claude Lévi-Strauss, muitos antropólogos recorrem à semiótica, centrada na análise do discurso e das operações cognitivas. A investigação das estruturas discursivas profundas permitiria ascender a um processo de significação. Algumas dessas perspectivas, que fornecem um método de investigação, no entanto, são bastante técnicas e centradas na língua e nas técnicas de transmissão do saber. Mesmo associando os aspectos socioculturais das produções lingüísticas, não conseguem propor uma integração do estudo dos sistemas de signos com o do material etnográfico e, sobretudo, não levam em conta a especificidade da análise das produções literárias que adotam uma forma narrativa. Neste caso, o termo etnoliteratura seria mais apropriado, mas não foi erguido em especialidade e, ainda assim, não é suficiente para tratar das especificidades da narrativa – por exemplo, a utilização de fórmulas, a repetição ou as ligações do oral com o escrito, etc.<sup>5</sup>

Concebido como suporte da memória do grupo ou das suas produções simbólicas, o texto oral vai ganhar novos adeptos com o *revival* dos anos setenta e a crise de objeto da antropologia. Ao mesmo tempo em que são redescobertas as tradições das populações camponesas europeias, – até

então estudadas pelos folcloristas –, novos estudos aparecem para as jovens nações, tendo como enfoque principal as modificações ocorridas durante o processo colonizador. Assim, as sociedades exóticas tornam-se os campos de investigação naturais dos antropólogos europeus e americanos, principalmente a partir da generalização dos movimentos de libertação das antigas colônias e com o surgimento de uma antropologia nativa, e, às vezes, nativista. Com o retorno dos antropólogos ocidentais ao velho terreno dos folcloristas, a disciplina teve que elaborar novos instrumentos de investigação para estudar a tradição oral. Uma das vias mais ricas – que, às vezes, integra o estudo do texto literário – resulta da aproximação entre a antropologia e a história (LE GOFF, 1996). O trabalho pioneiro e inventivo de Maurice Halbwachs abre a via das pesquisas sobre a memória que, de coletiva, torna-se social. Suas reflexões sobre as marcas memórias ou a importância do esquecimento continua sendo totalmente atual, pois “(...) a história, com efeito, assemelha-se a um cemitério onde o espaço é medido e onde é preciso, a cada instante, achar lugar para novas sepulturas.” (HALBWACHS, 1990, p. 55).

O movimento de aproximação entre as disciplinas vizinhas acelera-se com o surgimento dos trabalhos de história oral e dos estudos cujo objetivo explícito é de resgatar a memória dos excluídos. Nessa farta produção, encontramos histórias de vida adaptadas pelos pesquisadores e apresentadas como relatos autobiográficos, descrições de modos de vida, de profissões ou de técnicas desaparecidas, análises finas sobre a percepção nativa da colonização, etc. Inventado na França, o termo etnotexto designa qualquer produção discursiva – independentemente da sua forma – elaborada pelo grupo e que visa reforçar a sua identidade através da forma – elaborada pelo grupo e que visa reforçar a sua identidade através da rememoração (BOUVIER, 1992). Assim, os estudos da memória vão além da simples coleta e transcrição. Desta forma, não podemos negligenciar a importância dos trabalhos dos historiadores que seguem de perto os dos antropólogos, buscando enfatizar a importância das representações do passado e da consciência histórica, contida em formas narrativas, a partir do ponto de vista do nativo.<sup>6</sup> Nelas, aparecem temáticas onde estão relacionadas a memória e a identidade, enriquecendo o diálogo entre a antropologia e a história. Nesse sentido, podemos ressaltar a importância das reflexões de M. Pollak (1989), de R. Price (1994; 1998) e de N. Wachtel (1990; 1993; 1996; 2001).

Sem romper totalmente com o estruturalismo, esses trabalhos mostram a existência de uma história não consciente, subterrânea, invisível, não oficial e nos conduzem até a investigação das representações nativas do tempo e do espaço. Porém, a sedução da explicação histórica está presente em todos os momentos das nossas pesquisas. Este perigo é de mesma natureza daquele da tentativa de encontrar, nas narrativas, um reflexo fiel da realidade. Cada vez mais encontramos aproximações entre história e antropologia, sem que as fronteiras disciplinares sejam dissolvidas: os historiadores ensaiam uma etnografia do passado e os antropólogos escolhem como fontes os documentos escritos como, por exemplo, na resolução das questões dos limites territoriais das comunidades quilombolas e indígenas. Vistos dessa perspectiva, os problemas colocados ao antropólogo em campo multiplicam-se na hora da coleta e análise de um material cada vez mais híbrido. Além disso, a indeterminação na terminologia, ligada à natureza do objeto (texto, discurso, tradição, literatura oral, folclore, etc.) e as dificuldades metodológicas são os primeiros obstáculos que os pesquisadores devem enfrentar. Exceto a via de análise que bebe na fonte estruturalista, não visualizamos ainda outro método satisfatório.

Uma das premissas da minha pesquisa é pensar que as produções literárias não devem ser pensadas como o reflexo fiel do passado ou do presente. Retomando os principais argumentos de Claude Lévi-Strauss (1964, p. 9-40; 1973; 1974), é possível iniciar uma reflexão sobre a variabilidade das formas narrativas para servir de subsídio a uma etnografia do texto oral e dos símbolos. Lévi-Strauss (1964, p. 12) já desmascarou que o mito não tem uma função prática evidente, apesar de ele se inscrever num contexto etnográfico específico e manter uma certa contiguidade com outras expressões orais da cultura como os contos, as lendas, as tradições religiosas, etc. Essas “manifestações da atividade mental ou social” (*ibid.*) não retratam fielmente o passado das sociedades sem escrita. Nessa perspectiva, é preciso ter em mente que, em campo, encontramos um discurso culturalmente formatado que deve ser analisado levando em conta o contexto de enunciação e a liberdade criativa do locutor. Mesmo sendo obras de ficção, as narrativas aparecem como o produto do “pensamento objetivado”, pois verificamos que apresentam uma versão normativa dos eventos históricos e levam consigo a lembrança de uma

identidade étnica, muitas vezes apagada voluntariamente. O conto, termo genérico que no nosso caso designa as narrativas coletadas em campo, poderia então ser definido como uma categoria do discurso nativo; um texto com um alto valor etnográfico que permitiria atingir, não uma realidade presente ou passada, mas a sua modelização. A forma (oral), portanto, aparece como determinante na reprodução e na transmissão deste discurso formalizado. Assim, a etnografia das narrativas auxilia na compreensão da vida do texto e sua articulação com outras formas de percepção da realidade.

## UM MUNDO ENCANTADO

Eu ouvi essa história contada que houve muito tempo atrás nos dias da inocência ... Disseram que havia milagres, havia inocência. Eles disseram que as pessoas estavam se tornando santas.

Havia reinos, reinos sem gente com casarões, nessas fazendas que não eram habitadas. Havia casas abandonadas, nessas florestas, nessas montanhas. Com leões, leões, panteras. Devorando leões. E realmente, ainda existe.

Vitória Ivoneide de Oliveira (C. dos Dantas, 1991).

Parte da tradição oral – as histórias de trancoso – evoca histórias maravilhosas – até o próprio locutor emite dúvidas sobre a veracidade do que conta! Junto com os romances de cordel impressos, que, por vezes, se apresentam como uma versão escrita e versificada dessas histórias, formam um conjunto narrativo coerente no qual é possível encontrar representações singulares do tempo e do espaço.

O tempo da inocência evocado por Vitória faz referência a um mundo desaparecido que, no entanto, continua presente, enterrado nas montanhas e preso nas rochas, escondido na floresta, podendo ressurgir em qualquer ocasião. No texto escrito, o tema do reino encantado é recorrente com a presença de reis, princesas, dragão, sábios: o enredo gira em torno de uma história de amor que permite que o jovem pretendente, bonito e sem fortuna, conheça uma ascensão social repentina<sup>7</sup>.

Nos romances de cordel, todos os elementos dos contos de fadas europeus aparecem como aclimatados ao Nordeste: as princesas chamam-se Maria Creuza, Carminha; o pai é rico, poderoso, ciumento e cruel e às vezes é um estrangeiro – turco, português, de outra província – e leva uma vida semelhante à dos fazendeiros. João, Zezinho ou Severino são caçadores ou vaqueiros, tornam-se conselheiros ou jardineiros do rei; os camponeses pobres cultivam um pedaço de terra, comem feijão preto, farinha de mandioca com rapadura, são moradores das fazendas, empreendem jornadas perigosas e enriquecem, etc. O entrelaçamento de reinos imaginários com o mundo real é tal que contadores de histórias ou poetas apresentam as histórias como verdadeiras, mas ocorrendo em outro período de tempo ou em uma terra distante: Aladim mora em Bagdá; Cidrão, após um naufrágio, atravessa a Palestina antes de encontrar Helena em Argentina; Gisela sai de Paris direto para a ilha de Santa Helena para encontrar seu verdadeiro pai que está preso ali; Armando vai para o exílio no Pauí! Se o maravilhoso costuma ser associado à natureza e corresponde a uma realidade geográfica fantasiosa ou distante, então não há dúvida sobre a existência de reis e princesas: Diana e o príncipe Carlos não vieram ao Brasil? No entanto, a incerteza quanto à veracidade da narrativa persiste e é reforçada por figuras estilísticas que marcam uma dúvida (“diz-se”; “os antigos relatam”). O caráter fantasioso é reforçado pela presença anacrônica da modernidade nos palácios de mil e uma noites: Evangelista foi o primeiro aviador de todos os tempos com um pavão mágico, seu irmão fotografa a princesa que se tornará sua esposa, uma televisão escondida em uma caverna permite observar as idas e vindas da princesa Armina, etc.<sup>8</sup> Assim, o tempo de reis e rainhas existia e as histórias dos personagens misturadas com as figuras da história colonial do Brasil: Dom Pedro Segundo e a Princesa Isabel são mencionados com frequência como representantes dos “tempos antigos”, numa temporalidade que é a do mito (LÉVI-STRAUSS, 2008).

Ao lado dos contos maravilhosos, há crônicas sobre o surgimento das cidades, revisitando os eventos da época da história local com base nas memórias familiares – encontram-se várias publicações desse gênero feitas por intelectuais potiguares<sup>9</sup>. Narrativas orais são transcritas junto

com elementos históricos: as lendas de fundação das cidades encenam os primeiros portugueses a ter se aventurado neste lugar inóspito. Perdidos e desorientados, pedem ajuda a um santo padroeiro – no caso de Caicó, o vaqueiro invoca Sant’Ana – que, em troca, constrói uma capela nas proximidades de um poço guardado por uma cobra gigante; embaixo da igreja, duas baleias irão fazer suas camas e ameaçam, até hoje, a cidade<sup>10</sup>. Na verdade, a ação civilizatória dos colonos europeus é sublinhada pela presença de santos ou símbolos católicos na paisagem: cruzeiros, cemitérios e capelas.

De fato, é importante lembrar que o Seridó foi cenário de forte resistência indígena entre o início da colonização e o início do século XVIII. A chamada Guerra dos Bárbaros resultou em massacres, na escravização de mulheres e crianças e na deportação de homens alistados nas guerras coloniais ou em missões jesuítas<sup>11</sup>. Apesar dessa longa resistência, assiste-se ao desaparecimento dos grupos presentes no espaço no momento do contato. Por outro lado, o final do século XVIII, época da efetiva colonização do espaço, com o início da cultura do algodão, traz registros da presença de uma força de trabalho escrava relativamente grande, pois encontramos documentos que comprovam o estabelecimento de famílias negras livres, algumas com título de propriedade. Esta realidade tem sido subestimada por autores locais que têm insistido numa visão colonial da história, exaltando a coragem e o caráter do vaqueiro, esquecendo os massacres, as espoliações e o trabalho forçado de populações indígenas e de africanos.

A adaptação de contos maravilhosos a uma realidade familiar aos sertanejos ou, pelo contrário, a romantização da experiência humana e da vida cotidiana requer necessariamente uma reelaboração dos elementos de um passado que foi voluntariamente apagado. Assim, a encenação de animais que falam e agem como humanos, as assombrações, os mistérios fornecem informações sobre uma percepção do passado que está localizado no espaço não habitado (o sertão). A transmissão oral integra elementos do universo mágico, com referência a um tempo primordial, o da inocência, explorando uma nova geografia e atualizando verdades atemporais. Além disso, essas sucessivas reinterpretações respondem a uma mesma lógica narrativa que é a dos relatos orais que abordam o tema dos reinos encantados. As explicações do passado e os modelos de apreensão do mundo podem, portanto, ser descritos seguindo os relatos de reinos encantados ou a lenda da fundação de santuários. Podemos encontrar uma lógica nativa de apreensão do mundo onde a natureza desabitada se torna o “lugar da vida” do sagrado autóctone e é revelador de um passado distante.

## AS ESTÓRIAS DE TRANCOSO<sup>12</sup>

Uma história importante, algo do reino ... Mesmo que fosse uma estória de trancoso, mesmo que digam que não é verdade, parecia a verdade e eu acreditei quando uma pessoa contou, eu disse:

- É verdade, sim ou não?

Porque foi uma história bem feita, certo?

Contava-se a história de um reino encantado, de muito tempo atrás, de outros tempos, do começo do mundo ...

Seu Marciano (Serra do João do Vale, 1990).

Nas narrativas orais, os lugares encantados também respondem a uma modelização comparável; as princesas são defendidas por ferozes animais, monstros ou seres sobrenaturais (touro, cobras, baleias, leões, ovelhas de ouro, bolas de fogo, etc.). Com efeito, ao caminhar na natureza, as pessoas indicam com grande naturalidade, a localização de um reino encantado (reino encantado), uma “casa de pedra”, uma caverna numa serra onde vive uma princesa cuja entrada é defendida por uma cobra - muitas vezes, é um sítio arqueológico contendo pinturas ou gravuras rupestres, como é o caso em Parelhas ou em Martins. Há inúmeros relatos de casas assombradas por seus antigos proprietários que ali esconderam um tesouro (botija). Lugares na natureza testemunham da existência de um fenômeno sobrenatural – luzes, bolas de fogo, trovão, música, visagens, etc. – como acontece em Carnaúba dos Dantas ou na serra do Arerê, no município potiguar de Triunfo. A multiplicidade dessas ocorrências pode ser explicada em parte pela configuração da paisagem do sertão do Rio Grande do Norte que é acidentada: cadeias de

pequenas serras e picos rochosos aparecem na planície seca. As cruzes cobertas de pedras, marcas das orações depositadas no lugar, indicam que houve uma morte na estrada, e também nos túmulos construídos em cima das rochas: são pessoas que se perderam na serra, morreram de fome e de sede, vítimas de acidentes ou homicídios cujo assassino não conhecemos, mas que a natureza revela. Assim, em Acari nos anos 1950, uma empregada negra foi atirada do alto de uma rocha em um lago com uma pedra em volta do pescoço – seu corpo apareceu, a pedra foi recuperada e colocada em frente ao cemitério, como prova do crime. A paisagem revela a história a quem a quiser conhecer.

É um mundo adormecido que deve ser despertado e que, de vez em quando, se manifesta para os humanos: ouve-se rugidos, música e som de locomotivas. Por exemplo, o Monte do Galo, em Carnaúba dos Dantas, é um reino encantado que se tornou o maior centro religioso do Seridó após o cumprimento de uma promessa feita por um devoto de Nossa Senhora do Impossível, em 1927. Assim, existe uma crença generalizada em um mundo sobrenatural superpovoado e em constante comunicação com o mundo dos homens (CAVIGNAC, 2006). Longe de ser um amálgama de superstições, essas representações do mundo sobrenatural formam um sistema. O sertão – paisagem fantástica que inspirou toda uma geração de cineastas do Cinema Novo, romancistas regionalistas e, até hoje, continua despertando o interesse de cineastas como Kleber Mendonça Filho e Juliano Dornelles, em Bacurau (2019) – está repleto de santuários que, apesar da inspiração cristã, trazem elementos da história local (epidemias, cangaço, espoliações) e são frequentados por fantasmas e espíritos com aparência animal, monstros, princesas e espíritos da floresta. Este universo ambíguo, invisível, é ao mesmo tempo próximo e distante: contém no coração de suas montanhas e dos seus lagos forças subterrâneas que se mostram aos que desejam desvendar seus mistérios. Esses seres sobrenaturais disputam o mesmo território que os santos padroeiros das cidades do sertão e os demais representantes da chamada fé popular cristã. Essas aparições misteriosas, ligadas a uma natureza virgem de qualquer civilização e sem ocupação humana, estão associadas ao passado pré-colonial. A paisagem natural é, portanto, o lugar da história e do sobrenatural.

Parece indispensável, já que se trata de uma sociedade onde a referência ao sobrenatural é constante, examinar as formas de relação com o divino, mas também com as outras potências sobrenaturais, geralmente interpretadas localmente segundo critérios religiosos. Pois, antes de ser um dogma, a religião é vivida cotidianamente e reflete uma cosmologia particular, repousando na necessidade de um mundo harmonioso onde os humanos são submetidos a forças naturais e divinas que eles, ao mesmo tempo, tentam controlar.

## **A COVA DA NEGRA E AS CRUZES**

Há uma certa recorrência de narrativas orais retratando o sofrimento de pessoas que morreram após grandes sofrimentos ou sem ter sido enterradas: os escravos martirizados por seus senhores cruéis, os fugitivos que morreram de fome, os índios mortos, escondidos nas montanhas, as vítimas de cólera que tiveram que ser afastadas das cidades. Os espíritos dos que tiveram morte trágica vêm visitar os vivos durante a noite, quando dormem, ou aparecem nas estradas desertas (visagens): revelam segredos, tesouros escondidos e pedem orações pelo seu descanso, sendo a sua intervenção considerada poderosa porque associada ao mundo selvagem. Nos seus túmulos, são chantadas cruzes e constrõem-se capelas. Devoções, cultos e romarias começam a se formar. Pelas marcas na paisagem, a memória de um acontecimento trágico é materializada e a história será conservada, tornando-se culto e narrativa.

Em todo o sertão, encontramos uma grande quantidade de santuários. Só para ficar no Rio Grande do Norte, entre os mais visitados, há, na Serra do Lima (Patu) e no município de Santa Cruz, santuários dedicados a Santa Rita; o monte do Galo, que se tornou centro de romaria com o pagamento de uma promessa a N. Sra. das Vitórias (Carnaúba dos Dantas); o Monte das Graças (Florânia), que recebe devotos de Nossa Senhora Menina, após a descoberta de uma criança morta no pé da serra<sup>13</sup>. São lugares sinalizados por uma simples cruz ou uma pequena capela que sinaliza que pessoas morreram na natureza. Alguns têm conotação étnica, deixando apenas o registro da morte de um negro como é o caso da cova do negro Maurício em Carnaúba dos Dantas, e da cova da negra, na Serra das Formigas, num vale entre Parelhas e Equador. Outros evocam uma história indígena como o cemitério “As cruzes”, em Carnaúba, a cruz do índio, na serra próxima à

comunidade da Boa Vista (Parelhas) ou a cruz do caboclo em Florânia. Outros, sem marcas étnicas, evocam mortes de cólera, acidentes de trânsito, crimes sangrentos sem punição ou crianças perdidas.<sup>14</sup>

Na região entre Parelhas e Carnaúba dos Dantas, são várias as histórias que evocam a tortura de negros ou de índios que morreram de fome e sede, vítimas de cólera ou que faleceram após ter fugido. Eles morreram longe do mundo dos homens, sem receber as orações necessárias para que suas almas pudessem descansar. Desses relatos, nascem locais de culto que ajudam a manter uma memória que, de outra forma, seria dificilmente transmitida, pois não há registros escritos: são como testemunhas de uma história oculta, a dos negros, dos índios e dos marginalizados. Essa memória é expressa por meio de registros narrativos pouco elaborados – só se sabe o essencial, que alguém morreu sofrendo – e na crença na eficácia das “almas perdidas”. As almas dos vaqueiros, heróis corajosos, mortos na natureza apesar de ter tido o “corpo fechado”, são chamadas em casos extremos. As práticas rituais seguem de perto os relatos de milagres e as graças alcançadas. Aqui, o sofrimento humano corresponde à uma santificação. Houve um silenciamento em torno desses acontecimentos trágicos. No entanto, é a prática ritual que possibilita a permanência na memória de nossos interlocutores; assim, verificamos que as histórias estão vinculadas a uma inscrição humana na paisagem e aparecem como a única forma autorizada a manter viva uma memória marginalizada (CAVIGNAC, 2006).

Junto com outros grupos, como é o caso dos ciganos ou dos marranos, houve um intenso trabalho de apagamento e de negação de eventos que evocam a escravidão e a presença de indígenas. Esses “procedimentos de memória negativa” foram compensados pela emergência de rituais e a materialização da memória de um acontecimento trágico. O ritual caracteriza-se aqui como uma “forma vazia” que reteve o traço de uma dolorosa experiência coletiva agora redescoberta, uma memória ritual que se expressa através do jogo de corpos e ritmos (WACHEL, 1996; SEVERI, 2008).

O sagrado autóctone parece ter sido gradualmente confinado em uma natureza selvagem (desabitada) e vegeta enquanto espera ser “desencantado”. Todo o sobrenatural parece estar concentrado na natureza, que recebe todos os tipos de fenômenos de várias tradições: os de origem indígena, africana e católica (até judaica) parecem ter se empilhado na mesma lógica (GALINIER, 1997). Ou seja, a onipresença de um passado historicamente pouco valorizado, mas muito real porque materializado em 'reinos encantados', conjuga-se com a iminência de um retorno do mundo subterrâneo e, a partir daí, com a probabilidade de um apocalipse regenerativo.

A existência e a importância de especialistas na comunicação com o sobrenatural parecem evidente. Ainda que esta atividade não seja a propriamente dita uma profissão ou nem mesmo que represente uma posição sacerdotal claramente definida, ela é entendida como uma tentativa, entre outras, para lidar com o mal, isto é, para distanciar, reparar ou produzir o mal. Essas relações com o sobrenatural são sempre mediatizadas e implicam a intervenção de agentes intermediários, as figuras carismáticas, os santos ou as almas.

## **AS ALMAS ERRANTES**

As aparições sobrenaturais são geralmente incluídas na categoria das almas penadas. Há que se pesquisar as causas da presença dos espíritos na terra – alguns com características humanas – relacionando-a ao desrespeito de certas práticas funerárias, mas também à vida terrestre do defunto. Isto permite esclarecer certos aspectos dos relatos orais: geralmente são referências furtivas, as narrativas são pouco elaboradas e a mensagem que transmite é de difícil compreensão pelo caráter inusitado das aparições.

Junto a práticas e crenças, encontramos um grande número de folhetos e relatos orais tratando exclusivamente de temas religiosos. Os poetas populares devotam a estes temas parte importante de sua produção e os folhetos vendidos em Juazeiro do Norte (CE) tratam quase que exclusivamente destas questões religiosas. Os folhetos aparecem como versões escritas de textos transmitidos pela tradição oral. Do mesmo modo, a recorrência de certos motivos religiosos, evidenciados pela análise dos relatos, deve ser pesquisada fora do campo narrativo. Assim, as práticas e crenças observadas aqui podem ser comparadas a tipos de produção simbólica mais amplos.

A importância reservada ao tratamento dos cadáveres releva uma série de obrigações dos vivos com os mortos, práticas visando a evitar a errância das almas. A negligência humana a respeito da sepultura provoca a manifestação do mundo sobrenatural, a aparição de antepassados que vêm reclamar de seus descendentes o que lhes é devido. Por outro lado, outros fatores tornam impossível o repouso eterno de certas almas. Entre estas incluem-se as dos mortos que não se beneficiaram de um enterro correto ou que deixaram de rezar, mas há que se juntar à lista as pessoas que sofrem este castigo todas aquelas cujas vidas não estiveram em conformidade com as leis divinas: as que não honraram uma promessa de retribuição a um milagre efetuado, as que não pagaram por um crime em sua existência terrestre ou ainda as que conheceram um grande sofrimento no momento de sua morte (CASCUDO, 1962, p. 29-30, p. 161; NONATO, 1977, p. 33-41, BARROSO, 1912, p. 153).

Incluem-se ainda nesta lista os fazendeiros que prometiam libertar seus escravos antes de sua morte mas não o fizeram, as pessoas assassinadas com armas brancas e de um modo geral, todos os indivíduos que conheceram uma morte violenta, incluindo-se aqui os criminosos, os ladrões e os assassinos (MOTA, 1976, p. 188; NONATO, 1977, p. 39)<sup>15</sup>. As almas dos cangaceiros, que tiveram o “corpo fechado”, ou o espírito de indivíduos de quem se suspeita terem feito um pacto com o diabo tem o mesmo poder que os mártires; todos “obram milagres” (MENEZES, 1937, p. 189; BARROSO, 1912, p. 133-134). Assim, alguns folhetos apresentam a salvação de pessoas mortas de modo violento e sua passagem pelo mundo sobrenatural.

O Valente Vilela	<i>A Beata Santa ou o Falso Cristo</i> , de M. Filho de Almeida
Vilela, originário do sertão de Pernambuco, comete seu primeiro crime com a idade de dez anos, matando seu irmão por causa de uma pipa. Posteriormente, mata dois vaqueiros e seu cunhado. É perseguido pela polícia. Depois de uma grande resistência e uma batalha descrita em detalhes, desaparece. Morre quarenta anos depois e se torna “santo”.	Uma pequena órfã, tocada pela graça divina, deve trabalhar para viver, lavando roupa. Um dia um homem, tratante e sedutor, se faz passar por Jesus e anuncia que irá repartir a comida e dormir na casa da órfã, com o pretexto de que o caminho até o céu é bastante longo. Pede então a sua companhia. Batem à porta. É São Pedro em pessoa, um vizinho que havia notado a artimanha do falso Jesus. A beata é apanhada por São Pedro, morre e se torna “santa”.

No primeiro caso, trata-se de um criminoso que, apesar de seus maus atos, é “salvo”; no outro, ao contrário, a inocência é recompensada com a santificação. Estes dois tipos de salvação, mesmo se aparentemente contraditórias entre si, repousam em uma constante: o corpo, uma vez desfeito de suas qualidades vitais humanas, permanece inteiro e carrega-se de poderes sobrenaturais. Isto liga-se à distinção entre corpo “santo” e corpo “seco”. O “corpo santo” designa o cadáver de uma pessoa que acede ao estatuto de santa e continua a fruir de uma certa vitalidade: apesar da morte, o envoltório material não perde seu sangue, os cabelos e as unhas continuam a crescer e um perfume de rosa o acompanha (ANDRADE, 1976, p. 337). A alma é salva após um período necessário no Purgatório, onde é purificada: o “corpo santo” pode então se unir aos santos ortodoxos na igreja de Roma. É o caso de todos os santos que foram criminosos antes de sua conversão ou que não receberam uma sepultura.

Ao contrário, o “corpo seco”, mesmo quando permanece inteiro, perde todos os seus líquidos vitais: ele se resseca, por vezes se alonga, e a terra sempre rejeita este corpo imundo<sup>16</sup>. Assim, os cangaceiros, os criminosos, os feiticeiros, ou, por associação, as pessoas que infringiram uma lei

divina, as crianças resultantes de uniões incestuosas ou aquelas que faltaram ao respeito com sua mãe, são submetidas a um destino comum: encantam-se, tornam-se monstros, ou, assim que retomam seu aspecto humano, morrem e sua alma não pode ser salva (ANDRADE, 1976, p. 337).

O poder sobrenatural atribuído a essas almas malditas parece ser determinado pela rejeição do corpo que ainda conserva traços de humanidade, a matéria não podendo se decompor; o contrário equivaleria à entrada de uma alma malfazeja no reino dos céus. Isto explica as práticas funerárias e a insistência para dissociar a pessoa desaparecida (finado, defunto) de seus restos mortais. Vestido e carregado de rezas, o corpo poderá tranquilamente decompor-se. Uma vez a alma aceita no mundo dos antepassados, os vivos não serão atormentados pelas lúgubres aparições destes mortos que não receberam um tratamento simbólico apropriado<sup>17</sup>. São pessoas que conheceram uma morte particularmente dolorosa: os queimados, os afogados, os enforcados, aqueles que se perderam ou que conheceram uma terrível angústia, “morreram aterrorizados”. As almas não são apenas “danadas”, mas tem o poder de intervir no mundo dos humanos. Assim, as almas dos vaqueiros, por exemplo, são particularmente eficazes para encontrar dinheiro e objetos perdidos ou roubados, pessoas ou animais desaparecidos (CASCUDO, 1962, p. 30). Missas são então celebradas em sua memória, como agradecimento a um favor que veio do além<sup>18</sup>. Uma explicação para esta devoção pode ser encontrada nas circunstâncias trágicas que acompanham a morte dos vaqueiros. Por exemplo, há muitas histórias de vaqueiros perdidos na caatinga ou nos matagais, ou ainda de vaqueiros atacados por um animal, morrendo sem receber nem sepulturas nem preces. Estes falecimentos dolorosos lembram aqueles dos santos mártires e uma lógica idêntica parece se aplicar a vários casos de pessoas mortas sem ter recebido o socorro dos vivos no momento de sua morte.

Há um número expressivo de mortes de pessoas que não poderão fruir um repouso eterno. A perambulação terrestre dos espíritos apresenta-se assim como a expressão de um castigo divino no caso das pessoas metamorfoseadas em animais. Outros pecadores, porém, têm a sorte de, a um certo preço, poderem pagar por sua salvação: se alguns mortos visitam os vivos, é para suplicar a estes para ajudarem-nos a entrar no céu. Uma mesma “moeda”, a reza e a penitência, servirá para resgatar as faltas das pessoas desaparecidas, a compensar a negligência dos humanos em relação aos seus antepassados ou ainda a agradecer os santos pela realização de um milagre. Neste último caso, a retribuição ao milagre posteriormente à promessa e/ou a fabricação de um ex-voto pode ser considerada como um início de salvação: a cura do corpo induz em parte àquela da alma (CHARUTY, 1992).

As igrejas e capelas são consideradas como túmulos repletos de santos “vivos”. Mas ao invés de se dirigir às figuras sagradas que já se beneficiam de uma sepultura, os devotos preferem oferecer rezas para as almas errantes. A relação entre vivos e mortos deve ser mantida: os vivos rezam pelos mortos para que os mortos, uma vez salvos, possam intervir a favor dos vivos. Da mesma forma, as rezas para as almas errantes compensam uma negligência dos próprios vivos em relação ao morto. O resultado é que o morto continua ligado à terra, volta para pedir para seus parentes resolverem problemas pendentes: as rezas após a morte de alguém que morreu desamparado substituem uma ajuda que não veio quando este indivíduo, ainda vivo, a necessitava. Enfim, há santificação quando o morto levava uma vida dissoluta ou desrespeitosa em relação às verdades divinas e se arrependeu. A negligência, neste caso, não é dos vivos, mas do morto. Rezas e penitências, que idealmente teriam que ter sido feitas por ele em vida, são agora feitas por parentes seus. Mesmo quando aterrorizam os vivos e são perigosas, as almas errantes parecem mais próximas dos homens que os santos, sendo parentes ou familiares que vieram frequentar os lugares que habitaram. Enfim, as missas pagas às almas escondem uma crença dificilmente confessável e combatida pelos padres. Trata-se da crença na eficácia dos espíritos sobrenaturais para a resolução de problemas cotidianos. Assim, a igreja integra o culto dos mortos, traduzindo-o numa linguagem mais “católica”: lá onde os fiéis alimentam as almas “pagando” em rezas e missas, a igreja oficial oferece celebrações religiosas dedicadas aos defuntos. Aqui, não se trata de mortos da família, mas sim de almas necessitadas, perdidas, sofridas e, por isso, dotadas de um grande poder<sup>19</sup>.

Os trânsitos entre humanos, mortos e o mundo divino é mediada pela reza, espécie de moeda de troca entre os diferentes estados. As almas errantes são ambíguas, situando-se sempre

na fronteira entre dois estados: o humano e a figura santa, a vida e a morte, o céu e a terra. Esta ambivalência parece estar no início da criação de novos santos e de novos cultos locais.

## UM MUNDO ANIMADO

Torna-se possível reconstruir a lógica de apreensão do mundo dos sertanejos por meio da análise de suas produções narrativas. Aqui, a natureza desabitada torna-se o “lugar de vida” do sagrado autóctone e revela um passado distante. A descrição meticulosa deste mundo fervilhante, repleto de espíritos e santos colonizadores, relatados pelos nordestinos, tanto por meio de textos míticos como de “histórias de almas”, de milagres, romances de cordel ou de estórias de trancoso, permite traçar os contornos de uma cosmologia local. Surge então uma representação do mundo original onde o sagrado traça os contornos do mundo habitado.

São referências a um passado distante que se inscrevem na paisagem natural e há uma concentração de fenômenos sobrenaturais em locais habitados por espíritos (encantamentos, mortes trágicas, fenômenos sobrenaturais) porque esses lugares sagrados vieram conter segredos de outra época. São carregados de energia e revelam ao homem, durante o sono, uma história guardada em silêncio que se materializa num tesouro (botija) que deve ser desenterrado. No entanto, essas mortes não são familiares, e muitas vezes é difícil combinar esses destinos trágicos com fatos históricos precisos. Sem poder datar a história, contar com precisão o mártir ou dar um nome à vítima, nossos interlocutores vêm pagar suas dívidas em orações à alma errante. Mito e crença, portanto, servem para manter a memória dos excluídos da história.

O espaço sobrenatural começaria nas fronteiras das cidades. Quando cruzam o sertão ou qualquer lugar deserto, os homens devem proteger-se contra os ataques de agentes do mundo extra-humano ou devem procurar obter seu favor realizando orações, práticas mágicas, oferendas ou outras petições, no caso de aparições marianas. Da mesma forma, esses relatos nos ensinam que a elaboração da autoctonia requer necessariamente uma reinterpretação particular da história; versão plausível do passado da qual emerge que os homens continuam a forjar ligações complexas e múltiplas com agentes sobrenaturais (indígenas ou não). É, portanto, impossível determinar a origem dessas práticas e representações, os rituais e os discursos complementam-se parcialmente: as culturas indígenas desaparecidas, as práticas votivas africanas e as crenças católicas integram-se numa mesma lógica, sem que seja possível determinar uma origem específica.

Os discursos produzidos reforçam o sentimento coletivo de pertencimento ao local e lembram aos devotos que os espíritos dos ancestrais ainda estão presos às pedras. Da mesma forma, o ritual é apresentado como arcabouço para a ativação memorial de uma história não oficial, revelada e sem palavras. A memória é acima de tudo corporal, inconsciente e às vezes secreta por várias gerações. Surge como registro de um passado esquecido e necessariamente passado pelo sobrenatural. O ritual e o sonho aparecem então como uma exigência imperiosa da memória que se impõe aos vizinhos e habitantes do lugar, sejam eles descendentes ou não.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE, José Maria Tavares de. *Religiosité et système symbolique*. Thèse de doctorat de 3<sup>e</sup> cycle/Études latinoaméricaines (co-dirs.: Bastide et Cantel). 1976. Univ. Paris III, Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine (IHEAL).
- BARROSO, Gustavo Dodt. *Ao som da viola*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1921.
- BAUMAN, Richard. Verbal art as a performance. *American Anthropologist*, v. 77, n. 2, p. 290-311, jun. 1975.
- BELMONT, Nicole. *Paroles païennes: Mythe et folklore: Des frères Grimm à Pierre Saint Yves*. Paris: Imago, 1986.
- BERNARD, Carmen; DIGARD, Jean-Pierre. De Téhéran à Tehuantepec: L'ethnologie au crible des aires Culturelle. *L'Homme*, Paris, v. 26, n. 97-98, p. 63-80, janv./juin. 1986.

- BERND, Zilá; MIGOZZI, Jacques (Org.). Frontières du littéraire: Littératures orale et populaire Brésil/France. Colloque "Approches croisées des littératures populaire et orale", Limoges, 1994. Limoges: éditions de l'Université, 1995.
- BOUVIER, Jean Claude. La notion d'ethno-texte. PELEN, J. N.; MARTEL C. (Org.). Les voies de la parole. Aix-en-Provence: Université de Provence, 1992. p. 12-21.
- BOYER, Pascal. Récit épique et tradition. L'Homme, Paris, v. 22, n. 2, p. 5-34, avr./juí. 1982.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Cinco livros do povo. Introdução ao estudo da novelística no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1962.
- CAVIGNAC, Julie. A índia roubada: estudo comparativo da história e das representações das populações indígenas no sertão do Rio Grande do Norte. *Caderno de História*, EDUFURN, Natal, v. 2, n. 2, p. 83-92, jul./dez. 1995.
- CAVIGNAC, Julie A. Retóricas do olhar e tramas da narrativa. In: MARTINS, José de Souza; ECKERT, Cornelia; NOVAES, Sylvia Caiuby (Org.). *O imaginário e o poético nas ciências sociais*. Bauru: EDUSC, 2005. p. 225-254.
- CAVIGNAC, Julie. *A literatura de cordel no Nordeste do Brasil: Da história escrita ao relato oral*. Tradução de Nelson Patriota. Natal: EDUFURN, 2006. Coleção nordestina.
- CHARUTY, Giordana. Le voeu de vivre. Corps morcelés, corps sans âme dans les pèlerinages portugais. *Terrain*, Nanterre, n. 18, p. 46-60, 1992.
- DANTAS, Manoel. *Homens de Outrora*. Rio de Janeiro: Pongetti Editores, 1941.
- FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.). Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro: FGV, 1996.
- GALINIER, Jacques. *La moitié du monde*. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomi. Paris: PUF, 1997.
- GOODY, Jack. *La raison graphique*. La domestication de la pensée sauvage. Traduction de Jean Bazin. Paris: Ed. de Minuit, 1979.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução de Laurent Leon Schaffter. São Paulo: Edições Vértice; Revista dos Tribunais, 1990.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 4. ed. Campinas: UNICAMP, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Le cru et le cuit*. Mythologiques. Paris: Plon, 1964.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon, 1973.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale*. (réed.). Paris: Plon, 1974.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Oeuvres*. Paris: Gallimard, La Pléiade, 2008.
- LOSONCZY, Anne-Marie. Sentirse negro: Empreintes du passé et mémoire collective au Chocó. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Paris, 59e année, n. 3, mai-juin, 2004.
- MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. *Populações indígenas no sertão do Rio Grande do Norte: história e mestiçagens*. Natal: EDUFURN, 2011.
- MACÊDO, Muirakytan Kennedy de. *Rústicos cabedais: Patrimônio e cotidiano familiar nos sertões da pecuária (Seridó - Século. XVIII)*. Natal: Flor do Sal, EDUFURN, 2015.
- MEDEIROS FILHO, Olavo de. *Velhas famílias do Seridó*. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1983.
- MENEZES, Djacir. *O outro Nordeste: Formação social do Nordeste*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1937.
- MONOD BECQUELIN, Aurore; MOLINIÉ, Antoinette (Org.). *Mémoire de la tradition*. Paris: Société d'ethnologie, 1992.
- MOTA, Leonardo. *Viroleiros do Norte*. 4. ed. Introdução de Luís da Câmara Cascudo (1925). Rio de Janeiro: Cátedra; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1976.
- NONATO, Raimundo Ferreira da Mota. *Visões e abusões nordestinas*. Natal: IHGRN, 1977. t. I.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989. Disponível em: <<https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2278/1417>>.
- PRICE, Richard. *Les premiers temps*. Paris: Seuil, 1994. (*First Time: the Historical Vision of an Afro-American People*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1983).
- PRICE, Richard. *The convict and the colonel*. Boston: Beacon Press, 1998.

- PROPP, Vladimir. *Les racines historiques du conte merveilleux*. 2e. éd. Traduction du russe par Lise Gruel-Apert. Préface de Daniel Fabre et Jean Claude Schmidt. Paris: Gallimard, 1983.
- PROPP, Vladimir. *As raízes históricas do conto maravilhoso*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio e Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- SEVERI, Carlo. Dame Sébastienne et le Christ fléché: iconographie et mémoire rituelle: le cas dSeveriu Nouveau-Mexique. *Horizontes Antropológicos* [online], v. 14, n. 29, p. 43-66, 2008.
- SUASSUNA, Ariano. *O romance da Pedra do Reino e o Príncipe do sangue vai e volta*. Romance armorial-popular brasileiro. Rio de Janeiro: José Olympio, 1971.
- TEDLOCK, Dennis, *The spoken word and the work of interpretation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.
- WACHTEL, Nathan. *Le retour des ancêtres: les indiens Urus de Bolivie, XXe- XVIe siècle*. Essai d'histoire regressive. Paris: Gallimard, 1990.
- WACHTEL, Nathan. *Leçon inaugurale*. Paris: Collège de France, 1993.
- WACHTEL, Nathan. *Deuses e Vampiros*. De volta a Chipaya. São Paulo: Edusp, 1996
- WACHTEL, Nathan. *La foi du souvenir*. Labyrinthes marranes. Paris: Seuil, 2001.
- ZUMTHOR, Paul. *Introduction à la poésie orale*. Paris: Seuil, 1983.

## NOTAS EXPLICATIVAS

- <sup>1</sup> A pesquisa foi realizada no sertão do Rio Grande do Norte. Os dados empíricos foram coletados entre 1990-1994 em Carnaúba dos Dantas e nas cidades vizinhas, durante a pesquisa que resultou na minha tese de doutorado sobre a memória dos *folhetos de cordel* (CAVIGNAC, 2006), entre 2007-2013, durante os estudos para elaboração do Relatório Antropológico solicitado pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) visando a regularização do território quilombola da Boa Vista dos Negros (Parelhas) e para o inventário das referências culturais do Seridó para o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Entre 2012 e 2019, foram projetos financiados pelo CNPq, o Programa PROEXT-SESU/MEC-UFRN e projetos de extensão da UFRN que possibilitaram a continuidade das pesquisas etnográficas e das colaborações para elaboração do museu virtual Tronco Ramos e Raízes [<http://museutronco.cchla.ufrn.br>].
- <sup>2</sup> O fenômeno da oralidade agrupa um grande número de expressões culturais que são geralmente tratadas do mesmo modo, isto é, a literatura oral nas suas diferentes formas: em verso ou em prosa, cantada, declamada, improvisada, etc.; as genealogias, as formas narrativas presentes nos rituais – sobretudo as fórmulas mágicas –, os costumes, as receitas e as técnicas, transmitidas pelas gerações passadas. Faço uma discussão mais detalhada na minha tese de doutorado (CAVIGNAC, 2006).
- <sup>3</sup> Podemos reconhecer Luís da Câmara Cascudo (1952) como figura representativa de uma tal perspectiva que se afirmava totalmente contrário a qualquer teorização.
- <sup>4</sup> O método de Propp inspirou outros estudos sobre os contos, sobretudo que tratam da literatura oral e da mitologia africana (ver os trabalhos de D. Paulme, M. Griaule e G. Dieterlen) e até mesmo estudos sobre o cordel (Slater).
- <sup>5</sup> Ver uma discussão mais detalhada em Cavignac, 2006, p. 208-213.
- <sup>6</sup> Cf. a definição de Idelette Muzart-Fonseca dos Santos em Bernd e Migozzi (1995). No Brasil, poucos antropólogos seguiram essa pista. Os especialistas da literatura, adotando os métodos e perspectivas teóricas dos antropólogos, investigam há décadas a tradição oral – sobretudo nordestina. Na sua grande parte, discípulos de Paul Zumthor (1983), eles apontam para a vocalidade das literaturas orais, adotando os métodos e as perspectivas das ciências humanas (FERREIRA, 1996; SANTOS, 1997; SANTOS *apud* BERND; MIGOZZI: 1997, p. 35-37). Cf. a definição de Idelette Muzart-Fonseca dos Santos em Bernd e Migozzi (1995).
- <sup>7</sup> Distinguem-se os folhetos dos romances por seu número de páginas e pelo assunto tratado. Os folhetos que tratam de um problema particular são, antes de tudo, destinados a informar, por isso abordam de preferência temas da atualidade. Os romances, por sua vez, descrevem mundos maravilhosos onde os heróis vivem mil e uma aventuras, sofrem, amam, vingam-se, são traídos e são sempre recompensados no fim. São chamados por Luís da Câmara Cascudo

- 
- (1953) de “livros do povo”: Donzela Theodora, Imperatriz Porcina, Princesa Magalona, João de Calais, Carlos Magno e os doze Pares de França, Roberto do Diabo etc. –, difundiram-se no começo do século XX no Nordeste do Brasil. Para uma análise detalhada dos romances e das trajetórias sociais dos heróis, ver minha tese de doutorado, publicada parcialmente (CAVIGNAC, 2006).
- <sup>8</sup> O Romance do Pavão Misterioso é um dos romances mais famosos. Vários autores reivindicam a autoria da história: J. M. Ferreira da Silva, R. I. E Silva, J. por M. Rezende, J. B. da Silva, E. Machado. A edição mais antiga citada data de 1951. M. A. Pereira escreveu a continuidade da história, com as aventuras do filho de Evangelista.
- <sup>9</sup> Entre outros, destacam-se Manoel Dantas (1941) e Olavo de Medeiros Filho (1983) que misturam registros narrativos orais transcritos e documentos de arquivos para elaborar seus livros; transformaram-se nas versões oficiais da história local.
- <sup>10</sup> A lenda de fundação da cidade de Caicó foi analisada no meu livro (CAVIGNAC, 2006). Caicó é cidade principal da região (Seridó), localizada na região central do estado do Rio Grande do Norte, zona semiárida que se desenvolveu durante o período colonial e nos sécs. XIX e XX com a pecuária e a cultura do algodão (MACEDO, 2015).
- <sup>11</sup> É chamada também a Guerra do Assu. Os índios Tarairu, do tronco linguístico Gê, que habitavam o interior do Rio Grande do Norte, fizeram aliança com os holandeses no início do século XVII e se opuseram às entradas no sertão, retardando a colonização portuguesa (MACEDO, 2011; MACÊDO, 2015).
- <sup>12</sup> Referências a esses reinos encantados podem ser encontradas na literatura 'popular' (literatura de cordel e as estórias de trancoso) e na literatura acadêmica inspirada em temas regionais, notadamente na literatura de Ariano Suassuna (1971).
- <sup>13</sup> Em Florânia, há também a história de José de Souza Leão que foi escrita em verso, que indica um lugar onde acontecem milagres: na cidade de Florânia (RN), durante a grande seca de 1877, uma briga acontece entre dois agricultores, José Porfírio e José Leão, por questões ligadas ao limite de terras. José Porfírio premedita seu crime e esquarteja seu inimigo. A alma de José Leão reaparece regularmente no local do crime. Uma mulher decide fazer uma promessa, que se realiza, recebendo o milagre do santo: a sepultura de José Leão torna-se um local de peregrinação (MELO, 1962-63, p. 51-54). Trata-se, talvez, dos eventos que estão na origem de dois folhetos escritos por poetas diferentes, com alguns anos de intervalo. Cf. *História da Mariquinha e José de Sousa Leão*, de J. F. de Lima, *Romance de José de Sousa Leão*, Anônimo, assim como os relatos de Eríssima (Triunfo) e de Dona Maria Madalena (Augusto Severo) em Cavignac (2006).
- <sup>14</sup> Em Carnaúba, há muitos lugares de devoção: é o caso do cemitério do Riacho fundo, a cruz da Estrada, a cruz do menino, o santuário de Santa Rita.
- <sup>15</sup> Luís da Câmara Cascudo (1962, p. 162) revela que o cadáver sangra na presença do assassino: a alma vem demandar justiça. Estes mortos devem ser enterrados de bruços e deve-se enrolar em sua coxa uma fita ou um sinal de sangue para impedir a alma de vagabundear.
- <sup>16</sup> Segundo Seu Raimundo, de Augusto Severo, “corpo seco é quando o cabra é tão ruim que a terra não quer; aí seca”. São Cipriano, que citamos, é um caso limite, pois seu corpo desintegra-se, mas seus ossos são santificados.
- <sup>17</sup> Analisei o curioso relato de Manabê na serra (CAVIGNAC, 2006) que conta a descoberta do corpo de um irmão incestuoso e ladrão que não recebeu sepultura e que continua a ser habitado por um espírito malfeitor, provocando um desarranjo cósmico. O despojo, ainda carregado de sujeira humana, é rejeitado pelos elementos do mundo natural. Esta recusa se traduz na impossibilidade de a alma entrar no mundo divino e, frequentemente, por uma subversão da ordem natural, que pode se traduzir, por sua vez, por uma seca prolongada.
- <sup>18</sup> Santo Amâncio e Santo Expedito são igualmente solicitados neste caso, como me informa Seu Edgard, de Carnaúba dos Dantas.
- <sup>19</sup> Ver as preces das Almas necessitadas, As treze almas benditas e as Almas de vaqueiros.

Recebido em abril de 2021  
Aprovado em setembro de 2021