

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

**DO IMAGINADO AO IMAGINÁRIO:
magia, improviso e salvação nas narrativas orais tradicionais e nos discursos de
formação da Igreja e da religiosidade católica no Brasil**

Autora: Mayra Resende Costa Almeida

Brasília, 2016.

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

**DO IMAGINADO AO IMAGINÁRIO:
magia, improviso e salvação nas narrativas orais tradicionais e nos discursos de
formação da Igreja e da religiosidade católica no Brasil**

Autora: Mayra Resende Costa Almeida

Tese apresentada ao Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília/UnB como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora, sob orientação do Professor Doutor Eurico Antônio Gonzalez Cursino dos Santos.

Brasília, fevereiro de 2016.

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

TESE DE DOUTORADO

DO IMAGINADO AO IMAGINÁRIO:

magia, improviso e salvação nas narrativas orais tradicionais e nos discursos de formação da Igreja e da religiosidade católica no Brasil

Autora: Mayra Resende Costa Almeida

Banca:

Profª. Doutora Tânia Mara Campos de Almeida (SOL/UnB)

Prof. Doutor Edson Silva de Farias (SOL/UnB)

Prof. Doutor João Miguel Manzollilo Sautchuk (DAN/UnB)

Prof. Doutor Roberto Dutra Torres Junior (UENF/IPEA)

Prof. Doutor Eurico Antônio Gonzalez Cursino dos Santos (SOL/UnB – Orientador)

Profª. Doutora Christine de Alencar Chaves (DAN/UnB – Suplente)

*Para meu avô, Onésimo José de Almeida (in
memoriam), com quem aprendi que as histórias
também constroem memórias.*

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo apoio disponibilizado a partir do terceiro ano de Doutorado, possibilitando a experiência de interlocução na Universidade do Algarve, em Faro, Portugal.

Às/Aos professoras/es do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília e à equipe da secretaria do PPG/SOL, pelo aprendizado cotidiano dentro e fora da sala de aula.

Às/Aos professoras/es Edson Silva de Farias, João Miguel Manzollilo Sautchuk, Lourdes Maria Bandeira, Marisa Veloso Motta Santos, Roberto Dutra Torres Junior, Rosa Virgínia Melo e Tânia Mara Campos de Almeida, pelas reflexões e questões apresentadas em disciplinas cursadas, na qualificação de projeto e na defesa da tese.

Ao professor, orientador e amigo Eurico Antônio Gonzalez Cursino dos Santos, pelo apoio e confiança nos debates acadêmicos tão fundamentais para o meu constante amadurecimento como pesquisadora.

À professora e amiga Isabel Cardigos, pela acolhida carinhosa e leitura atenta e cuidadosa, e ao professor Paulo Correia, pelas preciosas sugestões de narrativas e consultas ao arquivo do Centro de Estudos Ataíde Oliveira, além da equipe do Gabinete de Relações Internacionais e Mobilidade da Universidade do Algarve, pela calorosa acolhida acadêmica em Portugal.

Ao pesquisador Luiz Carmelo e equipe do Instituto de Estudos de Literatura e Tradição (IELT) da Universidade Nova de Lisboa e à professora Maria do Socorro Simões do projeto Imaginário nas Formas Narrativas Oraís Populares da Amazônia (IFNOPAP) da Universidade Federal do Pará, pela consulta à distância nos arquivos de contos; ao escritor e pesquisador Ricardo Azevedo que gentilmente concedeu exemplares de suas publicações inspiradas nas narrativas orais tradicionais brasileiras.

À equipe CPAI/CGSIM/IBRAM, SEFIC/MinC e CEP-EaD/SENAC-DF pela compreensão durante as atividades profissionais e pelo estímulo aos estudos.

Às/Aos amigas/os que a academia trouxe para a vida, Daniel Kirjner, Emerson Rocha, Fernanda Soares, Gabriel Peters, Lauro Stocco, Ludmila Gaudad, Manuela Muguruza, Pedro Isaac, Rafael Alencar e Rodolfo Godoi, pelas conversas atenciosas sobre a pesquisa, dicas de leitura e apoio nos momentos mais alegres e também nos mais ansiosos dessa jornada.

Às/Aos amigas/os que acompanharam a estada em Portugal, Ana Moreira, Aldric Négrier, Aida Vicente, Karen Costa, Luciana Nepomuceno, Reginaldo Aguiar, Romina

Rega, Smail Aazza, Vitor Mathias e Rayane Noronha, por ajudarem a diminuir a distância entre os Atlânticos.

Às/Aos amigas/os de longa data, Ana Cecília Amorim, Ana Heloísa Moreno, Ana Paula Amorim, Ana Tereza Didonet, Ana Angélica Costa, Cíntia Soares, Clarissa Armando, Cristina Tietze, Érica Coutinho, Graziella Testa, Isabella Bueno, Ludmila Pedrosa, Luís Felipe Martins, Luís Felipe Bezerra, Luiza Barros, Maíra Porto, Maysa Duarte, Patrícia Colmenero, Pedro Medeiros e Sofia Bethlem, por compreenderem as ausências, torcendo sempre pelas conquistas almejadas.

À Larissa Domingues, por alegrar meu cotidiano com carinho, cuidado, leituras atenciosas e entusiasmo contagiante nos momentos mais solitários da pesquisa.

Aos meus pais, Mônica Resende e Carlos Almeida, minha irmã, Marcela Resende, meus avós Onésimo de Almeida (*in memoriam*) e Elisa Chaves, tias/tios, primas/os e agregados caninos, pelo alicerce familiar e apoio incondicional, sempre.

RESUMO

A narrativa imaginada e o imaginário social compõem os objetos de interesse desse estudo, que busca relacionar temáticas religiosas presentes em narrativas orais tradicionais aos discursos de formação da Igreja e da religiosidade católicas no Brasil. Com estrutura narrativa simples e carga simbólica marcante, os contos tradicionais deslocam a realidade do ouvinte para um mundo fantasioso, que possui uma pedagogia própria de metáforas para lidar com o mundo social. A coleta desse tipo de narrativa nos séculos XX e XXI informa também que a narratividade toma novas formas midiáticas, mas não desaparece por completo em sua expressão mais basilar: a narração oral. De autoria, datação e localidade não identificadas, as narrativas orais tradicionais consistem em objeto significativo para a compreensão do imaginário social. O exame das narrativas orais tradicionais foi acompanhado pelas leituras historiográficas que contextualizam os discursos institucionais de formação da religião católica no Brasil, principalmente os que abordam as justificativas para a conquista de territórios e almas, a subjugação pela escravidão e a intimidade com os seres do mundo não-físico. As narrativas com as personagens do mundo não-físico católico apresentaram afinidades com características fundamentais da colonização religiosa no país, tais como: a intimidade entre mundos físico e não-físico; as possibilidades de influenciar e causar mudanças entre mundos; os sentidos heterônomos para a ação humana; as concepções mágicas para a salvação; o desejo de salvação mágica atrelada ao mundo físico; o sentido de maldição conectado à escassez material; e as justificativas religiosas para uma desigualdade que se revela fundamentalmente seletiva.

Palavras-chave: Religião, História da Igreja Católica no Brasil, Imaginário, Memória Social, Eticidade, Contos Tradicionais

ABSTRACT

The imagined narrative and the social imaginary compose the objects of interest in this study, which investigates religious themes present in traditional oral narratives related to the formation discourses of the Church and the Catholic religion in Brazil. With simple narrative structure and strikingly symbolical, traditional tales moves reality of the listener into a fantasy world, which has its own pedagogy metaphors to deal with the social world. The collection of this type of narrative in the twentieth and twenty-first centuries also reports that the narrative takes on new media forms, but does not disappear completely in its most basic expression: storytelling. With authorship, dating and location unidentified, traditional oral narratives are a significant object for understanding social imaginary. The analysis of traditional narratives was bound to historiographical readings which contextualize institutional discourses that aim to the building of the Catholic religion in Brazil, especially those addressing the justifications for the conquest of territories and enslavement and the intimacy with beings of non-physical world. The narratives showing characters of Catholic's nonphysical world showed affinities with the main traits of religious colonization in the country, such as: intimacy between physical and non-physical worlds; the possibilities to influence and induce changes between worlds; meanings for heteronomous human action; the magical concepts of salvation; the desire for magic salvation tied to the physical world; the sense of a curse attached to material shortage; and religious justifications for an inequality that has revealed itself as selective.

Keywords: Religion, History of the Catholic Church in Brazil, Imaginary, Social Memory, Ethnicity, Folktales

RESUMÉ

La narration imaginée et l'imaginaire social composent les objets d'intérêt de cette étude, qui se consacre à l'analyse des thèmes religieux trouvés dans les récits oraux traditionnels liés aux discours de formation de l'Église et de la religiosité catholique au Brésil. Ayant des structures narratives simples et une remarquable charge symbolique, les contes traditionnels déplacent la réalité de l'auditeur vers un monde fantastique, avec une pédagogie particulière de métaphores pour traiter du monde social. La récolte de ce type de narration du XXe et du XXIe siècles révèle que la narrativité prend de nouvelles formes médiatiques, tandis que reste présente son expression la plus basique : la narration orale. Les récits oraux traditionnels - dont les auteurs, les datations et les localités d'origine sont inconnus – peuvent être facteurs clés de la compréhension de l'imaginaire social. Cette approche théorique est fondée, en outre, sur les écrits historiographiques qui mettent en contexte les discours institutionnels de formation de la religion catholique au Brésil, notamment ceux d'apologie à la conquête de territoires et d'âmes ; l'assujettissement à l'esclavage ; et l'intimité avec des entités non physiques. Les récits ayant des personnages du monde non-physique catholique présentent des affinités avec les caractéristiques fondamentales de la colonisation religieuse du pays, telles que : la proximité entre les mondes physique et non physique ; la possibilité d'influence et de changement mutuels entre ces mondes ; les sens hétéronomes de l'action humaine ; les conceptions magiques du salut ; le désir de salut magique lié au monde physique ; le sens de malédiction attaché à la pauvreté ; et les justifications religieuses d'une inégalité qui se montre fondamentalement sélective.

Mots clés : Religion, Histoire de l'Église Catholique au Brésil, Imaginaire, Mémoire Sociale, Éthique, Contes Traditionnels

SUMÁRIO

Introdução.....	12
Metodologias para seleção e análise de conteúdo dos contos tradicionais.....	15
Estrutura da tese	19
PARTE I - Narrativas orais tradicionais: dinâmicas de memória coletiva e imaginários sociais.....	22
Capítulo 1 - A narrativa oral tradicional em formato de conto e suas potencialidades como objeto sociológico	23
1.1 A oralidade e sua dinâmica marcadamente sociocomunicativa	25
1.2 A Literatura Oral em formato de conto tradicional e suas conceituações	28
1.3 Os contos tradicionais e seu potencial como objeto sociológico	36
Capítulo 2 - Perspectivas teóricas sobre memórias e imaginários sociais para as narrativas orais tradicionais.....	40
2.1 Elementos fundamentais da memória.....	41
2.1.1 Memórias e esquecimentos construídos socialmente.....	43
2.1.2 Conexões culturais e memória: os “sociotransmissores”	48
2.2 Narratividade e memória.....	50
2.2.1 Sentidos sociais e partilhas de memórias afetivas	54
2.3 Memória social e “design” do conto tradicional	55
2.4 Da memória narrativa à expressão de imaginários.....	61
2.4.1 Perspectivas sociológicas do imaginário	67
PARTE II - Bases histórico-culturais de formação e imaginários sociais	73
Capítulo 3 - Discursos de formação da Igreja e da religiosidade católica no Brasil	74
3.1 Os discursos teológicos na formação da sociedade brasileira.....	76
3.1.1 Cristandade e Padroado: relações entre Estado e Igreja.....	78
3.1.2 Discursos que fundamentam a subjugação	81
3.2 Conquistas religiosas via sacramentos e conversão	85
3.3 Relações entre poderes locais e colonização religiosa	90
3.3.1 Relações de soberania e intimidade com as divindades	93
3.3.2 Relações de intimidade com outros seres do mundo não-físico	98
3.3.2.1 Relações entre o Diabo e o feminino.....	99
3.4 Discursos religiosos de formação e sentidos existenciais.....	101

PARTE III - Do conto imaginado ao imaginário dos contos: narrativas orais tradicionais afins aos discursos de formação da Igreja e da religiosidade católica no Brasil	104
Capítulo 4 - Mundos que se conectam: relações entre seres do mundo físico e do mundo não-físico católico no imaginário popular dos contos tradicionais	105
4.1 Características gerais dos contos tradicionais utilizados como fontes	106
4.1.1 Classificações que nortearam a leitura dos contos tradicionais	107
4.2 “Entre mundos”: conexões entre humanos e seres do mundo não-físico católico	108
4.2.1 A intimidade com as divindades	112
4.2.2 Sentidos heterônomos para a ação	116
4.2.3 O Diabo e a Morte como personagens: intimidade com outros seres do mundo não-físico	121
4.3 Concepções para a salvação no imaginário dos contos	132
4.4 O sentido de “mal” no imaginário dos contos.....	137
Considerações finais	141
Referências bibliográficas	146
Anexos – Relatórios NVIVO.....	157
Anexo 1 – Fontes.....	157
Anexo 2 – Classificação de fontes	184
Anexo 3 – Resumo da classificação de fonte.....	199
Anexo 3.1 – Gráfico de classificação de fonte (Faixa etária)	201
Anexo 3.2 - Gráfico de classificação de fonte (Gênero).....	201
Anexo 3.3 - Gráfico de classificação de fonte (Período de Recolha)	201
Anexo 3.4 - Gráfico de classificação de fonte (Região)	201
Anexo 4 – Resumo de nós de classificação	202
Anexo 4.1 – Gráfico de nós.....	212

Introdução

Talvez seja necessário, apesar de tudo, confiar na exigência de concordância que estrutura, ainda hoje, a expectativa dos leitores e acreditar que novas formas narrativas, que ainda não sabemos denominar, estejam nascendo; elas atestarão que a função narrativa pode se metamorfosear, mas não morrer. Pois não temos qualquer ideia do que seria uma cultura em que não se soubesse mais o que significa narrar.

Paul Ricoeur, *Tempo e Narrativa*

Oralidade e narrativa passaram de um simples gosto pessoal desde a infância ao interesse de estudo acadêmico, já no princípio da minha vida adulta. O estudo que iniciou os esforços compreensivos sobre esse objeto, sob uma perspectiva sociológica, contemplou o conto oral tradicional com enfoque nas representações do clero religioso católico, partindo de um conjunto de contos tradicionais brasileiros. Visando refletir sobre a religião e seus desdobramentos ético-morais, iniciei esse processo de investigação sobre mentalidades sociais tomando o conto como objeto de análise, visto seu potencial como elemento discursivo que comunica subjetividades de autoria não definida, de temporalidade inexata, de regionalidade variante para determinadas temáticas e com a expressão de uma oralidade que se desvincula de compromissos diretos com discursos institucionais ou oficiais. Descubri diversas coletâneas com registros de narrativas orais ainda pouco exploradas, apesar da riqueza de moralidades, valores e ensinamentos sobre o mundo ali expressos. Coletadas em diferentes territórios, encontrei narrativas que, em conjunto, compunham um interessantíssimo material para estudos e análises das mais diferentes possibilidades interpretativas.

Para a monografia de graduação, surgiu o interesse em explorar o olhar histórico-social sobre os contos, visando compreender algumas afinidades entre o imaginário popular e os processos culturais que marcaram o estabelecimento do clero católico no Brasil (ALMEIDA, 2012). Ali encontrei afinidades entre uma historiografia que problematizava relatos de viajantes, documentos institucionais e regimentais do Padroado, cartas de párocos em missão, dentre outros materiais de análise, e representações de luxúria, gula e “má-fé” apresentadas nas narrativas onde havia o “padre-personagem”. O distanciamento entre população e corpo de funcionários religiosos relatado pela historiografia utilizada no estudo apresentava afinidade com o

não reconhecimento, encontrado nos contos, da função do clero enquanto corpo de funcionários dotado de “qualificação mágica” e, portanto, fundamental para o estabelecimento da compreensão dos seres extramundanos e da intermediação nas relações com o divino.

As leituras de contos tradicionais com o padre-personagem se mostraram frutíferas para o desdobramento dessas narrativas enquanto objeto em outros estudos, ainda no campo de investigações da Sociologia da Religião. O interesse contínuo pelos contos inspirou problematizar determinadas temáticas observadas com frequência no imaginário popular brasileiro, como a forte presença de contos com as divindades católicas e, ainda, personagens também de um mundo não-físico católico, como o Diabo, ou de um mundo extraordinário reservado a todos os humanos com a chegada da Morte-personagem¹. A dissertação de Mestrado apresentou, então, um estudo exploratório sobre as narrativas tradicionais com esses seres do mundo não-físico fortemente ligados ao imaginário católico. Interessava, naquele momento, descobrir modos de agir, valores e dinâmicas de interação dessas personagens, cujos comportamentos e ações frequentemente se articulam, no discurso teológico, com comportamentos exemplares ou, ainda, passíveis de punição divina (ALMEIDA, 2010). A partir da leitura de mais de 60 narrativas coletadas no Nordeste brasileiro, foi observado o modo como essas personagens são descritas no imaginário popular analisado, suas condutas, as dinâmicas de relação estabelecidas com seres deste mundo físico e as interdições comportamentais colocadas pelos seres do mundo não-físico. Foi possível perceber o potencial para ampliar esse estudo de modo a explorar narrativas com essas personagens coletadas em outras regiões do país e, também, aprofundar a abordagem teórica, visando refletir sobre conteúdos de salvação e sentidos atribuídos ao que seria o mal e o indesejado neste e no outro mundo (WEBER, 1991).

De modo a embasar a hipótese de que essas narrativas refletem mentalidades afins a processos culturais fundacionais ocorridos em nossa sociedade, retomo também a perspectiva inicialmente explorada no estudo sobre as representações do padre nos contos tradicionais, propondo observar afinidades entre o imaginário revelado pelos contos tradicionais e estudos selecionados no campo da História da Igreja no Brasil (AZZI, 2004; HOORNAERT, 1977). A tese pretende abarcar, portanto, a ideia de que

¹ Frequentes também em cordéis, revisitadas na Literatura escrita e recordadas em anedotas de comediantes, Deus, Nossa Senhora, os mais diversos santos (em especial São Pedro), o Diabo e a Morte são personagens familiares de um imaginário com o qual, certamente, já entramos em contato ao longo de nossas trajetórias, seja via contos, causos ou mesmo canções tradicionais.

determinados temas presentes nas narrativas orais tradicionais analisadas possuem afinidades com conteúdos ideacionais marcadamente presentes na mentalidade engendrada pelos discursos institucionais da Igreja Católica no Brasil, desde seu processo de estabelecimento durante o período colonial. Veremos que tal contexto social era profundamente pautado por relações e, conseqüentemente, interesses estabelecidos entre Igreja e Estado - via estrutura de Padroado -, bem como seus reflexos em dinâmicas de subjugação social e legitimação de poderes locais. Buscou-se, nesse sentido, compreender conexões possíveis entre ideias e valores encontrados nos contos tradicionais com os seres do mundo não-físico católico e os elementos ideacionais encontrados na trajetória sócio-histórica da Igreja Católica no país. Nessa perspectiva, tais narrativas comunicariam afinidades com o desenvolvimento de mentalidades que reverberam, inclusive no século XXI, ao vislumbrarmos recolhas de contos também neste período. Afinal, ao tratarmos de mentalidades, aprendemos com a História que o passado se adensa no caminhar do presente.

Inspirada também pela tradição de estudos no campo da Sociologia da Religião em uma perspectiva compreensiva - que busca observar sentidos atribuídos aos signos religiosos - atento, evidentemente, para os limites de afirmação de causalidades diretas na relação entre subjetividade religiosa e ação. Interessa, aqui, antes apontar as afinidades entre elementos contidos no imaginário popular analisado e as mentalidades expressas nos discursos institucionais que marcam o estabelecimento da religiosidade colonizadora. Nesse sentido, busco compreender algumas aproximações entre os discursos presentes no imaginário popular e uma Historiografia que vem realizando esforços para problematizar criticamente os discursos institucionais da Igreja e as práticas culturais apresentadas em relatos de viajantes, documentos institucionais, diários de religiosos e produções literárias e artísticas.

Ao apontar conexões possíveis entre as mentalidades que se adensam ao longo do tempo e que reafirmam sentidos existenciais por meio de discursos institucionais (via Igreja e Estado), e os conteúdos ético-morais presentes no imaginário popular (sobre salvação, mal no mundo, relações de intimidade/apadrinhamento e soberania com divindades, formas de lidar com a morte e representações do Diabo), acredito que existam ganhos significativos na análise sociológica dos contos tradicionais. O desafio aqui posto é de ampliar a compreensão tanto do potencial dessas narrativas como objeto de reflexão sociológica, quanto dos próprios conteúdos históricos nem sempre problematizados sob uma perspectiva que considera a religiosidade, aqui concebida,

como um complexo arcabouço de discursos também a serviço de estruturas de dominação, que atingem diretamente o *ethos* de formação dos sujeitos e podem apresentar traços desses valores sociais nas narrativas tradicionais.

Nesse sentido, os contos são compreendidos essencialmente como manifestações de um imaginário que expressa a existência de crenças, cuja base ideacional poderia ser também iluminada por conhecimentos historiográficos. Parte-se do pressuposto que o longo período marcado por relações institucionais pautadas pela dinâmica de Padroado, pela ideologia da Cristandade e pela centralidade dos senhores locais nas relações cotidianas constituem a base ideacional dessa dinâmica religiosa, que reverbera por meio de afinidades com conteúdos subjetivos presentes no imaginário popular. Com a contribuição de perspectivas presentes na Sociologia da Religião weberiana, que problematiza conexões de sentido entre crenças e dinâmicas de ação, esse estudo busca apresentar a capacidade informativa dessas narrativas sobre crenças significativas em nossa cultura, a partir de observações sobre as condições de intimidade com as divindades e de autonomia dos indivíduos; bem como os modos de lidar com este mundo, por meio dos valores atribuídos à salvação, à morte e ao mal.

Metodologias para seleção e análise de conteúdo dos contos tradicionais

Os contos tradicionais utilizados nesse estudo consistem em narrativas orais cuja origem se revela anterior aos indivíduos que as relatam (visto que foram familiarizados anteriormente com aquele conteúdo) e de autoria indefinida. São comumente recolhidos com interesse de registro por folcloristas, porém relegados ao “folclórico” enquanto sinônimo de exótico e, frequentemente, desconsiderados em seu potencial informativo acerca de subjetividades reais. Para a proposta de estudo aqui apresentada, tais narrativas tradicionais demandaram tratamento metodológico em duas diferentes etapas: primeiramente, o processo de localização de narrativas registradas e seleção das que seriam analisadas; e, posteriormente, o processo de leitura e definição de categorias para a análise de conteúdo, baseadas na perspectiva teórica da Sociologia da Religião, que problematiza os sentidos atribuídos à crença em divindades pertencentes ao mundo não-físico e observa a forma como se relacionam com o mundo dos humanos.

A localização dos objetos de análise foi possibilitada pelos registros em coletâneas de contos tradicionais², realizadas principalmente por estudiosos do campo da Literatura Oral, interessados em registrar as manifestações desse tipo de oralidade para difusão e posteriores estudos. Nesse sentido, cabe aqui diferenciar o narrador do estudioso que coleta a narrativa. Enquanto o narrador é quem relata o conto tradicional que foi ouvido como expressão da assimilação em sua memória, o coletor da narrativa é o estudioso responsável por registrá-la, frequentemente sob forma de gravação e, posteriormente, realiza a transcrição do áudio com a finalidade de compor as coletâneas de contos tradicionais. Tais coletâneas frequentemente vêm acompanhadas de classificações que seguem tipologias estabelecidas em catálogos especializados³ que, nesse estudo, não serão estritamente utilizadas⁴ visto o interesse reflexivo partir de conceitos do campo da Sociologia da Religião, que problematizam as interações entre as personagens sob outra perspectiva teórica⁵.

² As coletâneas que viabilizaram a seleção das narrativas tradicionais analisadas são informadas no anexo 1.

³ A respeito da perspectiva classificatória presente em estudos no campo da Literatura Oral, Bráulio do Nascimento (2009) observa que o interesse por organizar e compreender tais narrativas teria tomado proporção a partir da iniciativa do folclorista finlandês Antti Aarne, sobre os contos coletados pelos irmãos Grimm, juntando-se posteriormente ao folclorista americano Stith Thompson, com o intuito de construir o primeiro catálogo para classificar as narrativas por variados e complexos tipos temáticos. O interesse exposto pelos estudiosos era de identificar variantes de uma mesma narrativa, sistematizando sua classificação em categorias que perpassariam diferentes imaginários populares. O catálogo organizado por Aarne e Thompson tornou-se referência para a organização e registro de variantes de narrativas, cujo núcleo da ação é identificado a partir de números precedidos da sigla dos autores responsáveis pela identificação de um novo tipo ou subtipo de narrativa (ex.: AT 812 – temática com narrativas que trazem enigmas do Diabo). Tal sistema de classificação passa a estabelecer critérios para outros estudiosos interessados na coleta de versões e registro de novas temáticas, surgindo, posteriormente, catálogos atualizados e ampliados de Aarne e Thompson, como o produzido por Hans-Jörg Uther e, ainda, catálogos locais, como o catálogo português de Isabel Cardigos. Nascimento observa, ainda, que outras abordagens teóricas sobre o conto tradicional também são desenvolvidas, como a proposta funcionalista de Vladimir Propp para as narrativas com enfoque na temática do maravilhoso e a análise estruturalista de Lévi-Strauss sobre os mitos como abordagem para a compreensão dos contos tradicionais.

⁴ Durante o período de doutoramento sanduíche, no Centro de Estudos Ataíde Oliveira, da Universidade do Algarve, em Faro, Portugal, pude acompanhar alguns debates sobre classificações temáticas, visto que os pesquisadores buscavam atualizar a edição do catálogo de contos portugueses. Nessa perspectiva, foi possível observar que existem critérios variáveis para a classificação das narrativas, ainda que partam de catálogos cuja proposta seria contemplar uma versatilidade temática que perpassaria diferentes culturas e suas respectivas narrativas. No estudo aqui apresentado, há a escolha sobre não se ater a tais classificações visto um interesse de desdobramento temático distinto do proposto nesses catálogos, mas com o reconhecimento do desafio que se lança a cada nova empreitada de mapeamento temático das narrativas, contemplando também especificidades locais.

⁵ Veremos que a análise de conteúdo das narrativas selecionadas será pautada pela problematização sociológica das relações estabelecidas entre os seres do mundo físico e do mundo não-físico, bem como pelos desdobramentos dessas relações. Nessa perspectiva, o olhar analítico estará direcionado para elementos não necessariamente catalogados nos materiais especializados, tanto no que se refere aos contos religiosos que abarcam personagens divinas, como também outras classificações tipológicas para personagens pertencentes ao imaginário analisado, como o Diabo ou a Morte-personagem.

Consistem, portanto, em narrativas registradas em textos escritos e já disponíveis em coletâneas de diferentes regiões do Brasil, transcritas seguindo critérios de coleta e registro similares aos recomendados pelas técnicas de pesquisa em Ciências Sociais quanto ao conteúdo relatado pelo narrador⁶. A partir do século XX, as coletâneas de narrativas tradicionais passam a apresentar recolhidas fidedignas ao conteúdo relatado para o/a pesquisador/a, incluindo a reprodução de vocabulário local, onomatopéias e sintaxe. Há um movimento crescente e legitimado entre estudiosos do Folclore que reforça a importância de critérios para coleta e registro das expressões orais, se aproximando de metodologias etnográficas de observação e registro de campo, que criticam o resumo ou o ato de recontar as narrativas escutadas, descaracterizando o relato original.

Nessa perspectiva, a escolha por utilizar narrativas tradicionais já coletadas se fundamenta pela oferta de material ainda pouco explorado por perspectivas sociológicas que buscam compreender imaginários e representações presentes nessas narrativas – entendidas como expressão de subjetividades sem autoria imediatamente identificável, mas que depende da significação de sentido para permanecer no relato de outros indivíduos. Visto que o interesse de coleta de novas variantes se refere frequentemente ao interesse de classificação e catalogação, o intuito do estudo aqui proposto se difere do interesse catalográfico e pôde ser desenvolvido fazendo uso de narrativas já coletadas e registradas por estudiosos da Literatura Oral. O primeiro passo para o desenvolvimento desse estudo consistiu na definição do recorte analítico e de coletâneas selecionadas que continham as narrativas contemplando o recorte de interesse, conforme anteriormente visto: Deus, Nossa Senhora, os mais diversos santos (em especial São Pedro), o Diabo e a Morte como personagens. Tais narrativas foram localizadas em coletâneas disponíveis em acervo pessoal e na biblioteca especializada do Centro de Estudos Ataíde Oliveira, da Universidade do Algarve, em Faro, Portugal, onde estive como pesquisadora visitante, entre agosto de 2013 e abril de 2014.

Após localizar as coletâneas de contos tradicionais brasileiros no referido arquivo e biblioteca pessoal, foram digitalizadas 204 narrativas a partir do recorte de personagens estabelecido, visando a inserção desse material no software de análise de

⁶ A respeito da descrição dos processos de coleta das narrativas informando o método de coleta e registro dos contos, ver Almeida (2010).

informações não-estruturadas QSR NVivo 10⁷. O software auxiliou a análise qualitativa ao permitir a indexação temática e conceitual das narrativas analisadas, viabilizando a organização e consulta agregada do material empírico por região e período de coleta, gênero e faixa etária do/a narrador/a, além de agregar informações que identificam personagens, eixos temáticos e categorias analíticas.

Desse modo, inicialmente as narrativas foram classificadas a partir de informações presentes nas coletâneas que detalhavam a recolha e as características do/a narrador/a. As classificações de fonte informaram elementos referentes a cada conto analisado, identificando⁸: o gênero e faixa etária do/a narrador, a região do Brasil onde a narrativa foi coletada e o período temporal dessa recolha⁹. Posteriormente, a análise das narrativas contemplou a organização de nós e subnós de classificação referentes ao conteúdo expresso nos contos, partindo da análise das relações estabelecidas entre as personagens humanas e extramundanas, a saber: a relação com a Morte como personagem; a relação com o Diabo; a relação entre humanos; a relação entre seres do mundo não-físico; e a relação entre seres do mundo não-físico e do mundo físico¹⁰. As classificações de conteúdo buscaram dialogar com conceitos úteis para a reflexão proposta sobre formas de compreender e lidar com o mundo, a partir da interação com as personagens em análise. Nesse sentido, foram observadas as estratégias utilizadas por personagens humanas e por divindades para: 1) conseguir algo desejado; 2) estabelecer relações de influência com os seres do mundo não-físico (de modo a observar a heteronomia ou autonomia dos sujeitos, bem como a qualidade das relações que possibilitam interferência/causalidade e hierarquia/dominância); 3) estabelecer ações

⁷ O software NVivo é uma das possibilidades dentre os softwares de análise qualitativa denominados CAQDAS (*Computer Assisted/Aided Qualitative Data Analysis Software*) e foi utilizado em função da interface intuitiva e facilidade na organização das informações e geração de relatórios. Sua utilização no estudo contribuiu para: a formulação de hipóteses possibilitadas pela visualização de análises agregadas; a organização dos conceitos que nortearam a leitura das narrativas; e, ainda, a recuperação de informações qualitativas e quantitativas em um grande escopo de dados, possibilitando a geração de relatórios que otimizam o olhar macro possibilitando captar, por exemplo, temáticas mais frequentes em determinadas narrativas. Todavia, para a análise qualitativa apresentada, a leitura e seleção de narrativas que ilustram as reflexões teóricas propostas também foi fundamental para a construção do presente estudo, unindo, portanto, a organização sistematizada do software com o olhar pormenorizado característico da pesquisa qualitativa.

⁸ As classificações de fonte referentes à faixa etária e gênero do/a narrador/a foram inseridas somente quando dados de idade e nome foram detalhados pelo/a pesquisador/a responsável pela coleta.

⁹ Ver anexos 2 e 3 para relatório contendo as faixas de classificação de fontes de análise - os contos tradicionais - utilizadas no NVivo. O anexo 2 apresenta as classificações de cada conto analisado e o anexo 3 os quantitativos totais de cada classificação.

¹⁰ Ver anexo 4 para relatório contendo os nós e subnós de classificação de conteúdos presentes nos contos tradicionais analisados, utilizados no NVivo.

punidas ou agraciadas; 4) lidar com a morte e os interesses de salvação; 5) lidar com o Diabo e o entendimento sobre a simbólica do mal.

Estrutura da tese

Tais conteúdos narrativos foram investigados buscando compreender conexões de sentido entre as temáticas ali expressas e os processos histórico-culturais que, acredita-se, possuem afinidades com o imaginário analisado. Para tanto, a estrutura da tese foi pensada perpassando, na primeira parte composta pelos capítulos 1 e 2, a questão das narrativas tradicionais orais e de dinâmicas de memória e imaginário social. No capítulo 1, a narrativa oral tradicional em formato de conto é problematizada de modo a enfatizar seu potencial sociológico para percepção de noções sociais partilhadas, que podem refletir sentidos atribuídos ao mundo. São observadas a questão da oralidade e sua dinâmica marcadamente sociocomunicativa; o conto enquanto conteúdo “socialmente institucionalizado”, visto que reverbera pela força de seu sentido, sem autoria, data ou região marcadamente definidas; e, por fim, tais narrativas são teorizadas como possíveis indicadores de crenças difundidas e difusas, afins a processos histórico-culturais que serão apresentados na segunda parte da tese.

No capítulo 2, busco abordar questões teóricas referentes às dinâmicas de construção de memórias e imaginário social. Visto que tais narrativas não se identificam como autorais, são apresentadas questões que ajudam a refletir sobre o fato de determinados temas de contos serem mais frequentemente relatados e memorizados do que outros. As memórias se constroem por meio de interações sociais e nota-se um interessante dinamismo nesse tipo de narrativa: histórias curtas, anônimas, com enfoque na ação das personagens, não localizadas no tempo ou no espaço, anteriores aos indivíduos que as contam e não compromissadas diretamente com instituições sociais ou discursos oficiais. O conto é considerado enquanto expressão de valores sociais e modos de perceber a religiosidade católica desde uma perspectiva popular. Como uma forma interessante de captar noções morais e leituras sobre situações fictícias que se refletem na memória e constituem o imaginário analisado.

Na segunda parte da tese, composta pelo capítulo 3, são apresentados estudos historiográficos que problematizam a dinâmica histórico-social de uma religiosidade

católica fundada a partir de relações íntimas entre Estado e Igreja, ao longo dos primeiros séculos de estabelecimento no território brasileiro. Essa base ideacional, que forma visões de mundo afins, acredita-se, a valores e percepções encontrados nos contos tradicionais analisados, perpassa dinâmicas culturais relevantes ocorridas entre os séculos XVI e XIX, principalmente: o Padroado pautando a dinâmica das relações institucionais que se estabelecem no Brasil, a exemplo da relação íntima entre Estado e Igreja, e, também, da visão de mundo pautada pela Cristandade, que revela o interesse colonizador e a motivação exploratória de conquista de territórios e almas; as relações entre teologias discursadas e teologias praticadas, observando as formas de lidar com a salvação em meio a dinâmicas sociais de escravidão e estabelecimento de hierarquias sociais; e as dinâmicas de tensão latente e conflitos nas relações sociais, observando dinâmicas de apadrinhamento, paternalismo e centralidade no papel do senhor de engenho como o senhor das causas e coisas locais.

A terceira parte é composta pelo capítulo 4, onde são apresentadas as reflexões pautadas na análise de conteúdo das narrativas, buscando articular os conceitos teóricos a partir da perspectiva da Sociologia da Religião, de modo a revelar afinidades entre contextos históricos e o imaginário popular expresso nos contos tradicionais. São exploradas as relações de afinidade entre os discursos religiosos apresentados no capítulo anterior e os conteúdos presentes nas narrativas tradicionais registradas nos séculos XX e XXI. A análise das narrativas contempla as relações entre mundo físico e não-físico e conceitos como salvação, heteronomia e mal no mundo, buscando observar nos contos: as dinâmicas de apadrinhamento estabelecidas entre humanos e seres extramundanos; as expressões sobre o que seria o mal neste mundo e no outro mundo; as relações de cooperação ou individualismo para lidar com as intempéries e os desejos deste mundo; a ideia de salvação e ações para consegui-la; os poderes de causação e influência extramundana ou dependência para lidar com problemas, desejos e necessidades deste mundo. A fim de exemplificar a reflexão teórica pautada nas narrativas analisadas, são apresentados contos selecionados que comunicam elementos do imaginário investigado.

Por fim, as considerações finais buscam lançar reflexões no sentido de os contos conseguirem revelar “modos de ser e agir” a partir do olhar sobre os conteúdos ético-morais presentes nas narrativas. O que as representações sobre o mal, os sentidos de salvação, e as relações de autonomia/heteronomia significariam em termos de afinidade com os processos culturais apontados na segunda parte da tese? Quais conteúdos

subjetivos são gerados e reforçados em uma estrutura que se fundamenta na subjugação, dominação e reificação? A tentativa é de realizar, sobretudo, um diálogo historiográfico e sociológico, no campo dos estudos culturais, para compreender o imaginário popular analisado.

PARTE I

Narrativas orais tradicionais: dinâmicas de memória coletiva e imaginários sociais

Capítulo 1

A narrativa oral tradicional em formato de conto e suas potencialidades como objeto sociológico

If you want a message to burrow into a human mind, work it into a story.¹¹

Jonathan Gottschall, *Storytelling Animal*

O campo de estudos das Ciências Sociais e suas áreas afins frequentemente perpetua esforços para captar e descrever aspectos culturais essenciais ao que nos tornaria, de fato, humanos. Para além da identificação enquanto espécie *homo sapiens*, as tentativas de compreensão sobre características fundamentais aos humanos levantaram questões sobre sermos definidos por distintas perspectivas teóricas: *homo economicus*, *homo sociologicus*, *homo faber*, *homo ludens*, *homo loquens*, *homo hierarchicus*, *homo religiosus*, dentre tantos outros termos que buscam identificar padrões de relações, interesses e ações estabelecidos no meio social¹². Ao privilegiar um determinado aspecto de modo a formular reflexões sobre as mais diversas características humanas, tais abstrações teóricas possibilitam ampliar a compreensão sobre a especificidade de interesse. Recentemente, um novo termo tem sido apresentado, ainda que a ideia em si não seja exatamente recente: seríamos a única espécie cuja capacidade narrativa de inventar e reproduzir histórias caracterizaria um aspecto distintivo de nossa dinâmica substancialmente social. Esse *homo fictus* (GOTTSCHALL, 2012) é compreendido como o animal narrador, cujo diferencial em relação a outras espécies reside em sua capacidade narrativa, na inventividade de criar e contar histórias, viajando

¹¹ “Se você quer que uma mensagem adentre na mente humana, invista em uma história.” (GOTTSCHALL, 2012: 118, tradução nossa)

¹² A respeito das conceituações acerca do que nos tornaria humanos - aqui utilizadas somente como alegoria dos mais diversos rumos interpretativos em estudos culturais -, observo que alguns desses conceitos surgem em debates complexos de diferentes campos do conhecimento, tais como: a Economia (com a Teoria Clássica e Neoclássica e o conceito de *homo economicus*); a Sociologia (com teóricos clássicos como Durkheim e releituras contemporâneas de Bourdieu, para o conceito de *homo sociologicus*); a Filosofia (com uma tradição marxiana de debate sobre o conceito de *homo faber*); a Antropologia (com Johan Huizinga e o conceito de *homo ludens*, Louis Dumont e o *homo hierarchicus*, Mircea Eliade e o *homo religiosus*); e a Linguística (com o conceito de *homo loquens*). Trata-se de variadas interseções possíveis entre diferentes campos do conhecimento, com possibilidades multidisciplinares de abordagens teóricas e que não cabem aqui, portanto, como debate adensado, mas antes como forma de reiterar essa diversidade de interpretações e apresentar outro esforço também nesse sentido (o *homo fictus*), que contempla o traço da narratividade nas relações humanas, conforme explicitado ao longo do capítulo.

pelo mundo da ficção como pedagogia para lidar com o próprio mundo real, ainda que indiretamente¹³.

A perspectiva de Gottschall sobre a narratividade se apresenta como uma possibilidade de observação de características fundamentais da interação humana e é aqui utilizada, essencialmente, como recurso estilístico para introduzir algumas questões relevantes na reflexão proposta neste capítulo. As narrativas permeiam, de fato, a realidade. Frequentemente narramos ou ouvimos e interagimos com outras narrativas. Estando acordados ou não, somos bombardeados por histórias: do sono - por meio dos sonhos - ao lazer - por meio de filmes, músicas ou jogos -, a narrativa ocupa grande parte de nosso tempo e seria, segundo o autor, essa capacidade de narrar que nos tornaria propriamente humanos. A presença da narratividade na humanidade se revelaria como aspecto universal, presente desde sociedades tribais às coletividades complexas¹⁴. Fundamental na história evolutiva da humanidade, atuaria como uma “liga social” conectando sentidos, valores, moralidades e forma de ver e estar no mundo¹⁵.

A narratividade seria, portanto, também fruto da necessidade de comunicar elementos da própria organização social, transmitir experiências e compreender processos socialmente institucionalizados (vistos, por vezes, como “naturais” ou que

¹³ Para Gottschall, as narrativas humanas - em especial as de base ficcional – apresentam parábolas que contêm modos de lidar com a vida adulta. A abordagem de temas sensíveis ou dolorosos como amor, frustração, medo, conquista e desejo são dinamizadas e, potencialmente, amenizadas pela narrativa ficcional ao comunicar esses mesmos conteúdos deslocando espaços, personagens e paisagens. Facilitam, portanto, o entendimento e o reconhecimento do indivíduo nos dilemas humanos ali relatados. A capacidade narrativa, criativa e geradora de conteúdos deslocados de uma realidade imediata possibilita tratar ludicamente um mundo que nos circunda, ainda que de modo fantasioso. Haveria, inclusive, um aspecto evolutivo distintivo nessa capacidade de criar histórias e inventar mundos, visto que as habilidades engendradas por esse processo narrativo atuariam diretamente na capacidade adaptativa dos indivíduos.

¹⁴ Essa perspectiva teórica que considera a narratividade presente em todas as culturas, cuja origem remeteria à existência da própria história da humanidade, é contemplada pelo especialista em arte clássica e arqueologia Nigel Spivey, que no documentário “How art made the world” (“Como a arte criou o mundo”) (BBC, 2005) aponta vestígios narrativos com datações superiores a 40.000 anos, revelados em desenhos de cavernas australianas. Spivey atenta também para padrões narrativos presentes em vestígios arqueológicos assírios, que conteriam as primeiras expressões de narrativas humanas longas e complexas, contendo enredo principal e enredos paralelos que se entrecruzam, apresentando início, meio e fim, além da presença de clímax e tensões para manter o interesse da audiência.

¹⁵ Ver Gottschall e Wilson (Org., 2005) sobre o processo evolutivo que envolve a narratividade, em diferentes perspectivas de estudos no campo da Neurociência, Psicologia, Biologia, Literatura e respectivas áreas afins. A publicação apresenta estudos que abordam os processos pelos quais passamos ao criar histórias e, por sua vez, sermos também moldados por essas narrativas, revelando uma importante habilidade que contribuiria diretamente para a sobrevivência da espécie humana. O elemento fundamental dessa habilidade residiria em sua capacidade de promover conexões emocionais com outro humano por meio de um método poderoso de organização de informações e comunicação de visões de mundo. Essa comunicação, em seu modo ficcional, funcionaria como um destaque momentâneo da própria realidade que sensibiliza a partir de uma “outra realidade” - a ficção que também trata de sentimentos e sensações reais gerando empatia, ainda que a história em si não seja real.

“existem desde sempre”), tais como práticas religiosas, rituais e mitos. Se o ato narrativo e, conseqüentemente, criativo reflete pedagogias de compreensão e formas de lidar com o próprio mundo em que vivemos, então os conteúdos das mais diferentes modalidades narrativas – dentre elas a expressão oral em formato de conto tradicional – poderiam comunicar, em alguma medida, afinidades¹⁶ com significados reais, ainda que frequentemente lidem com um mundo fantasioso e imaginado? Nesse sentido, antes de buscar articular ideias e reflexões em busca de responder a essa questão, cabe conhecer aspectos do tipo de narrativa que é objeto de estudo na tese para, a partir daí, articular a potencialidade do conto enquanto *lócus* de subjetividades afins a processos culturais fundamentais em nossa trajetória histórica.

1.1 A oralidade e sua dinâmica marcadamente sociocomunicativa

Ao refletir sobre as mais variadas formas de comunicar uma narrativa é possível identificar possibilidades que transitam do texto escrito ao jogo interativo, do conteúdo oralmente partilhado em encontros ao seriado disponibilizado na internet. Se, hoje, as mídias se diversificam consideravelmente nas formas de narrar histórias, encontramos, ainda no século XXI, registros de narrativas partilhadas à moda antiga: face a face, olhos nos olhos, performance sem mediação¹⁷. Dentre as mais variadas formas de expressão narrativa, a oralidade se apresenta como manifestação de dinâmica

¹⁶ O sentido do termo *afinidade* que norteia a proposta de análise nessa tese é influenciado, sobretudo, pela perspectiva weberiana. A respeito, sugiro ver o artigo de Michael Löwy (2011) que contextualiza a trajetória do conceito em diferentes campos do conhecimento até a abordagem inovadora e complexa de Max Weber nas Ciências Sociais. Segundo Löwy, Weber desenvolve formas diferentes de abordagem do termo em seus estudos, passando a aplicação em diferentes esferas sociais. Sua abordagem no que se refere às relações entre esfera religiosa e esfera econômica se visibiliza a partir do estudo sobre a Ética Protestante e o Capitalismo, buscando compreendê-las enquanto traços culturais fundamentalmente Ocidentais, no que se refere às afinidades que se estabelecem. A busca por revelar afinidades de sentido entre uma determinada crença religiosa e comportamentos econômicos, dinamizando o sentido de influência entre esferas sociais distintas, lança questionamentos sobre o paradigma de análise vigente acerca das relações econômicas que advinha, até então, da perspectiva marxiana. Para Marx, a esfera econômica dotaria de sentido as demais esferas de ação social enquanto que, para Weber, a relação entre diferentes esferas da vida social se resignificaria ao diluir o sentido único de causalidade (monocausalidade) e revelar possibilidades de influência mútua, não necessariamente equivalente, mas norteadas por afinidades de sentidos que dialogam entre si – no sentido de que exercem “atração” –, mesmo tendo surgido sob perspectivas de esferas sociais distintas.

¹⁷ O papel do narrador tradicional vem, de fato, perdendo espaço frente às novas formas de comunicação de histórias e diversificação de mídias, principalmente se comparada a sua vigência nos séculos anteriores. Todavia, ainda é notável a recolha recente de contos utilizados nesta tese para a análise de conteúdo proposta. Observa-se, por exemplo, que no capítulo 4 constam 192 narrativas – dentre as 204 analisadas – registradas entre a segunda metade do século XX e o século XXI.

essencialmente comunicativa, dentre as mais antigas e basilares na história da humanidade. Estudiosos do Folclore¹⁸, como Alcoforado (1985) e Simonsen (1987), atentam para o papel fundamental da oralidade na formação e circulação da narrativa tradicional oral. A oralidade se apresenta como principal meio de construção e de comunicação desse tipo de narrativa, dinamizada frequentemente como forma de transmissão de valores e percepções para diferentes gerações. Nessa dinâmica, se observa que a interação possibilitada pelo ato narrativo do tipo oral e tradicional contempla, necessariamente, o narrador e sua audiência, fundamental enquanto canal de transmissão. Essa interação pressupõe, portanto, o papel social do ouvinte e, principalmente, a dinâmica de relação social entre narrador e público, onde o primeiro pode fazer uso de sons, gestos, entonações de voz e imagens para comunicar o que pretende transmitir:

Em decorrência de sua natureza, os gêneros narrativos orais encerram uma mistura do épico com o dramático. O narrador do conto popular, por exemplo, superpõe em uma só pessoa as funções de narrador, de ator e de criador. O passado do relato torna-se presente na encenação que através da interação do ritmo, da gesticulação e da inflexão de voz se comunica com a plateia de maneira envolvente e mais persuasiva que uma fria e simples narração. (ALCOFORADO, 1985: 62)

Nesse sentido, não somente a performance do narrador se torna fundamental também para gerar o interesse na narrativa, como a dinâmica entre narrador e audiência revela uma espécie de jogo de ajustes entre expectativas e interesses. Cabe observar, ainda, que apesar de Alcoforado referir-se ao narrador enquanto criador, o aspecto fundamentalmente originário da narrativa não é atribuído diretamente ao narrador, mas sim a uma autoria anônima, característica desse tipo de narrativa. O narrador apresenta, portanto, a história que ouviu e (re)conta, a seu modo e performance, para a audiência. Ainda sobre a dinâmica da oralidade, Simonsen (1987) aponta para aspectos importantes sobre o papel do narrador nesse processo comunicativo, atentando para a articulação entre contexto social e conteúdo narrado¹⁹:

¹⁸ Para reflexões sobre o histórico do Folclore enquanto objeto de estudo na Sociologia e abordagens de estudiosos como Silvio Romero, Câmara Cascudo, Rossini Tavares Lima e Florestan Fernandes, ver Almeida (2010).

¹⁹ Domingues (1999) retoma a leitura de Habermas sobre as dinâmicas sociais de construção de sentidos e dos laços de identificação e solidariedade que surgem pela perspectiva comunicativa: "O primeiro desses aspectos é caro a Habermas: a comunicação intersubjetiva, mediada simbolicamente, estabelece laços de solidariedade entre as pessoas em seus "mundos da vida". Ele não vê isso como um processo exclusivo; entretanto, uma vez que Habermas (1984:118-119) reivindica a "ação comunicativa" como o tipo básico da ação e como o *telos* do desenvolvimento moral da espécie, ela coloca-se como o elemento fundamental na constituição da sociedade, mesmo se ele afirma que os sistemas modernos coordenados pelo dinheiro e

As instituições de transmissão da literatura oral têm por modelo geral uma reunião na qual um recitante tem a palavra. [...] Nas sociedades ditas tradicionais, são generalizadas e integralmente coletivas: todos os membros da comunidade são consumidores. Além disso, essas instituições diferem das mídias modernas quanto ao fato de que os atos de comunicação do texto estão sob o controle direto da comunidade. Isto não quer dizer que qualquer coisa seja contada a qualquer pessoa, a qualquer tempo; muito pelo contrário. O ato de contar se pratica segundo um sistema de três parâmetros principais: o quadro das reuniões (lugar, estação, hora, ocasião), a seleção dos participantes (ela própria operada segundo três critérios principais: sexo, faixa etária, profissão), o repertório (há uma certa correspondência entre o tipo de instituição de transmissão e os gêneros narrativos que nela se praticam). As relações entre esses três parâmetros podem variar grandemente de uma comunidade para outra. (SIMONSEN, 1987:26)

A observação de Simonsen a respeito das características da narrativa de circulação oral é significativa mesmo que o papel do narrador na comunidade em que se insere não seja o objetivo da análise aqui proposta. É importante observar, ainda que brevemente, o papel da narrativa enquanto conjunto de conteúdos subjetivos que constituem e são constituídos por um imaginário fundamentalmente compartilhado. Afinal, o repertório escolhido pelo narrador dificilmente encontra-se destituído de interesse tanto de quem narra, quanto de sua audiência.²⁰ Nota-se que ao confluir os espaços de relato e escuta da narrativa, a dinâmica interativa estabelecida entre narrador e público possibilita a adaptação de conteúdos às expectativas e entendimento da comunidade, havendo espaços para censuras, reforços, êxtases e outros modos de manifestar aprovação, reprovação ou desinteresse aos conteúdos narrados. Seguindo essa perspectiva teórica da criação e mediação coletiva de narratividades orais, o saber em construção acerca dessas expressões se revela fundamental para compreender as conexões possíveis entre mentalidades, processos culturais e imaginário presente nos contos tradicionais.

pelo poder se tornaram autônomos e tendem a "colonizar" o mundo da vida (Habermas, 1988, Bd. 2:240 e ss.)." (DOMNGUES, 1999: 8 – 9)

²⁰ Estudiosos do Folclore, especialmente da Literatura Oral, observam o reconhecimento social dos narradores em suas comunidades, visto que as coletas de narrativas tradicionais geralmente buscam contemplar os relatos fidedignos de indivíduos apontados pela própria comunidade como aqueles que "sabem as histórias" (LIMA, 1984).

1.2 A Literatura Oral em formato de conto tradicional e suas conceituações

Tendo em mente que as narrativas orais se constituem por processos de comunicação entre narrador e audiência, cabe questionar quais especificidades desse gênero narrativo - que se fundamenta pela oralidade - poderiam ser apresentadas de modo a construirmos essa “ponte” de sentidos entre a cultura popular e as reflexões sociológicas no campo da religião. O campo de estudos das narrativas orais é composto pela Literatura Oral, que contempla, por sua vez, expressões artísticas, musicais, estéticas, literárias, antropológicas, em suma, diversas possibilidades interpretativas que tais expressões conseguem abarcar. Dentro desse conjunto de expressões orais encontram-se os cancioneiros, os romanceiros, as orações, as fábulas, os cordéis, as lendas, as anedotas e, o objeto aqui explorado, os contos tradicionais.

Segundo Braulio do Nascimento (2009), o termo Literatura Oral foi cunhado pelo etnógrafo e folclorista francês Paul Sebillot em 1881, a partir da publicação do estudo *Littérature orale de la Haute-Bretagne*. O contexto de divulgação do termo por Sebillot dialoga, consonantemente, com diversos processos culturais que marcam a virada do século XIX para o século XX, acompanhando mudanças culturais que dinamizavam o modo de narrar, as trocas narrativas e o sentido de oralidade em meio à crescente aceleração do tempo, da produtividade e dos processos de urbanização típicos da passagem para a modernidade²¹. O termo se torna amplamente utilizado também por outros estudiosos do campo como Câmara Cascudo (no estudo *Literatura Oral*

²¹ Cerca de 50 anos após a denominação dessas expressões narrativas com o termo Literatura Oral, Walter Benjamin difunde sua reflexão sobre as mudanças no processo da narrativa partilhada e a figura do narrador, em texto inspirado na experiência de Nikolai Leskov (BENJAMIN, 2012). O ensaio é marcado pela perspectiva pessimista de Benjamin contrapondo, em um contexto crítico, as narrativas modernas e autorais, refletidas nos romances, com as narrativas orais tradicionais, originadas e perpetuadas por suas coletividades anônimas; a oralidade quase artesanal do contar face a face com a escrita dinamizada e massificada pela impressão das palavras escritas e individualizada no processo do fazer. Se, por um lado, o olhar atento e crítico do autor revelava mudanças significativas nas mídias narrativas disponíveis e populares, por outro é interessante notar que no próprio continente europeu, onde se origina a observação e reflexão de Benjamin, ressurgiu contemporaneamente a figura do narrador – se é possível considerarmos que um dia deixou completamente de existir - em festivais, coletivos e movimentos de contadores urbanos. Esse recriar do momento narrativo tradicional pode ser observado em diversos eventos, como o *Scottish International Storytelling Festival* promovido pelo *Scottish Storytelling Center*, que defende a perspectiva da narratividade real quando a história é contada ao vivo, face a face, sem impressões em papel ou tecnologias mediando o processo. É notório reconhecer que a mudança nas dinâmicas de comunicação e a diversificação das mídias impactam na narrativa tradicional, tal como Benjamin problematizava em seu ensaio. Entretanto, reconhecer a retomada da busca por esse momento narrativo, pelos contadores urbanos, valeria também uma outra investigação. Afinal, se a narrativa oral e o narrador face a face nunca desapareceram completamente, há um poder social significativo nesse tipo de narratividade ainda a ser compreendido.

publicado em 1952), Heda Jason e Demitri Segal (em *Patterns in oral literature* de 1977), Veronika Görög (*Littérature orale d’Afrique Noire - Bibliographie analytique* de 1981), dentre outros estudos divulgados em revistas especializadas como a *Cahiers de Littérature Orale*, publicada na França e a *Revista ELO – Estudos de Literatura Oral*, publicada em Portugal.

O intuito de significar o termo de modo a identificar essas expressões locais alimentadas pelas interações entre narrador e audiência, em momentos de lazer, descanso e entretenimento, revela o interesse intelectual de classificar, organizar e compreender o saber tradicional, sob diferentes perspectivas teóricas. A narrativa sob forma oral toma escopo de forma literária e, por isso, passível de organização, análise e problematização dos conteúdos alimentada pelo interesse de folcloristas, filólogos, antropólogos, dentre outros tantos perfis de estudo que passam a olhar para essa expressão oral com o interesse da recolha, do registro e, ainda, em busca do entendimento sobre os conteúdos, estruturas narrativas e sentidos contidos naquelas histórias. Nesse sentido, a oralidade passa para o seu *status* de “literaturalidade”, compondo o que se denomina Literatura Oral e, dentro dessa expressividade, encontram-se os contos tradicionais²².

O sentido do estudo da Literatura Oral abarcado nessa tese, considerando especificamente os contos tradicionais, vai além de considerar esse tipo de narrativa

²² Tanto a terminologia Literatura Oral, quanto seu significado e sentido são frequentemente questionados no território de debates acadêmicos. Um dos principais defensores contemporâneos do termo e de sua importância de estudo é o folclorista Bráulio do Nascimento, que vê na resistência pelo entendimento da Literatura Oral - enquanto relevante campo de estudos - um reflexo da leitura binária distorcida de escrita *versus* oralidade, letrados *versus* iletrados, cultura superior *versus* inferior. A defesa da legitimidade do termo Literatura Oral se coloca atenta, primeiramente, à legitimidade desse tipo de expressão enquanto produção literária profundamente imbricada também com as expressões escritas. Para Nascimento (2009), que se pauta em outros estudos anteriores (Van Djik, Lotman, Lord), a textualidade presente na oralidade se apresenta como componente de linguagem: haveria um conjunto de expressões que compõem a linguagem, incluindo tanto textos escritos quanto textos orais, refletindo a linguagem do texto literário, cuja separação oral/escrito não seria dicotômica tal como outros estudiosos afirmam. O estudo da oralidade contribuiria, portanto, para a compreensão da própria Literatura escrita enquanto campo de estudos, visto que o autor aponta para trocas e influências entre ambas as formas de expressão da linguagem (a oralidade traria para a escrita elementos da fala que podem também se traduzir em textos escritos, como a anáfora, aliteração, assonância, rima, paralelismos, parataxes, etc). Nesse sentido, o autor observa influências advindas da narrativa oral para a narrativa escrita, utilizadas diretamente ou indiretamente (de provérbios a inspirações de enredos): “[...] Peças de Shakespeare baseiam-se sobre temas da literatura oral como: A megera domada (AT 901 – Taming of the shrew), O mercador de Veneza (AT 890 – A pound of flesh), King Lear (AT 923 – Love like salt). A exemplificação é bastante longa, abrangendo países e épocas. Na literatura brasileira, Malasartes serviu de tema para o romance de José Vieira – Vida e aventuras de Pedro Malasartes (1944), com episódios extraídos da tradição oral; no teatro, inspirou a peça de Graça Aranha (1911), uma ópera de Lorenzo Fernandez (1941)” (NASCIMENTO, 2009: p. 10). Somam-se a esses, acrescento, autores como Ariano Suassuna e Mario de Andrade, que explicitam a influência não somente de estilos narrativos, mas também de conteúdos presentes na oralidade tradicional com que se depararam em suas vivências.

enquanto expressão literária a ser compreendida em sua perspectiva estrutural ou estética. De fato há imensa diversidade em abordagens sobre os contos tradicionais, refletida na conjugação entre diferentes campos do saber, mas é preciso reconhecer tais possibilidades para situar a proposta desse estudo. A oralidade que é objeto de atenção e recolha de folcloristas apaixonados pela matéria revela conteúdos subjetivos interessantíssimos para a compreensão de dinâmicas culturais estabelecidas ao longo do tempo, afins à própria característica não autoral e dinâmica da oralidade tradicional. Nesse sentido, a análise proposta se desvincula de esforços catalográficos que observam a temática central da narrativa a fim de categorizar suas tipologias; de estudos que buscam variantes²³ de um mesmo núcleo narrativo, que testam teorias sobre a origem dos contos ou, ainda, tentam compreender sua estrutura formal sob perspectiva funcional. O interesse, aqui, é de estabelecer conexões de sentido entre ações, valores e moralidades encontradas nas narrativas analisadas afins às dinâmicas culturais de nossa trajetória histórico-religiosa. Nessa perspectiva, o grande desafio intelectual posto foi de buscar dialogar elementos do imaginário popular com reflexões sociológicas sobre cultura e religião, tendo como direcionador de análise perspectivas selecionadas da Sociologia da Religião e leituras críticas de História da Igreja no Brasil.

Considerando, portanto, o potencial multidisciplinar das narrativas orais enquanto objeto de conhecimento, a revisão bibliográfica de estudos que contemplam esse tipo de narrativa – principalmente em formato de conto tradicional – previsivelmente revelou diferentes olhares possíveis sobre um mesmo objeto: do Folclore²⁴ às Ciências Sociais, da Linguística à Psicologia²⁵, da Literatura à História. A

²³ O estudo das variantes é significativo no campo da Literatura Oral em função do esforço classificatório que existe para a organização e categorização das narrativas a partir de tipos temáticos, conforme apresentado anteriormente na Introdução. Essa leitura minuciosa não compõe o objetivo da análise aqui proposta, que busca observar temáticas e ações das personagens do mundo não-físico estabelecidas a partir do interesse de estudos no campo da Sociologia da Religião, independentemente dos tipos ou subtipos classificatórios em que se encontram as narrativas (como exemplo observo narrativas com o Diabo classificadas, a depender de sua temática, em contos religiosos ou em contos maravilhosos, seguindo as tipologias que aparecem nos catálogos especializados). Entretanto, é importante reconhecer que a observação das variáveis eventualmente sugere a necessidade de observar diferenças e, também, aproximações culturais presentes nos conteúdos narrados. Nesse sentido, o olhar de análise aqui proposto estará atento às observações frutíferas que estudiosos do tema podem ter trazido, suggestionados pelo encontro de algumas variantes, ainda que seu interesse fosse outro (da busca por construir uma espécie de “genealogia” da narrativa olhando para a estrutura da história, a partir do registro dos diferentes locais de coleta e entendimento do que seria seu elemento central, para assim classificá-la).

²⁴ Sobre as diversas abordagens possíveis de estudo do conto tradicional, sugiro ver Simonsen (1987) e, ainda, Cardigos (1996), que revisitam as principais teorias sobre as origens das narrativas orais tradicionais. Os estudos geralmente possuíam como foco o conto maravilhoso, destacando-se as seguintes perspectivas teóricas: 1) Teoria indo-europeia ou mítica (irmãos Grimm, Max Muller, Charles Ploix, Hyacinthe Husson), cujos estudiosos consideram os contos derivados de mitos cosmológicos arianos, nascidos na Índia pré-histórica, suposto berço do povo indo-europeu. Os deuses seriam concebidos em

inspiração desse objeto para diferentes abordagens investigativas é reconhecida, nas palavras de Bráulio do Nascimento - responsável pela organização da primeira versão do *Catálogo Brasileiro dos Contos Populares* (NASCIMENTO, 1995) - como espaço privilegiado para estudos interdisciplinares:

torno de fenômenos meteorológicos (noite, sol, aurora, etc) e, após a dispersão dos indo-europeus, o sentido desses deuses védicos sobreviveria em expressões e provérbios, nascendo os mitos que explicariam tais provérbios (esses autores passam a analisar contos maravilhosos como *Chapeuzinho vermelho*, *O pequeno polegar*, *Bela adormecida* e afins a partir de alegorias que dialogam com os mitos cosmológicos antigos – como, por exemplo, o ato de ser devorado interpretado como simbologia da relação entre céu, estrelas, sol e outros seres astronômicos); 2) Teoria indianista (Theodor Benfey, Emanuel Cosquin) que considera fábulas e contos de animais advindos da panchatantra (coleção de fábulas indianas do séc. III a.C com personagens animais, em verso e prosa). Os contos maravilhosos teriam como centro comum a Índia, onde serviam de parábolas para o ensino de monges budistas. Teriam circulado em pequena proporção antes do séc. X, em função de dificuldades da transmissão oral, e em maior proporção a partir de incursões muçulmanas ao longo dos séculos; 3) Teoria etnográfica (Andrew Lang, em oposição a Max Muller) que questiona a origem do conto a partir do mito, mas sim em sua forma anterior, nascendo em diversos locais, em culturas distintas e distantes geograficamente, cujas características em comum seriam o animismo e o totemismo. Reverberariam, também, vestígios de crenças e práticas (como canibalismo, xamanismo, magia e transformações em animais); 4) Teoria ritualista (Paul Saintyves) que considera os personagens dos contos como uma espécie de lembrança de personagens cerimoniais em ritos populares. As narrativas ilustrariam tratamento que mortais atraem para si segundo seu comportamento (como no conto da *Bela adormecida* que representaria o ano novo e conflitos entre o novo e o velho); 5) Teoria Marxista (Vladimir Propp, desdobramentos de Propp realizados posteriormente por Alan Dundes, Claude Bremond e Greimas) que prioriza o estudo da morfologia do conto em uma perspectiva estruturalista e formalista. O enfoque se encontra na estrutura da narrativa, de modo a captar as funções das personagens para o desenrolar do enredo, defendendo o conto como matéria da superestrutura, que conteria vestígios de crenças e de rituais primitivos.

²⁵ Simonsen (1987) também traça um breve histórico de abordagens no campo da psicanálise, a saber: 1) Freud e a perspectiva de que os contos seriam uma forma atenuada dos mitos, reverberando fantasias e desejos. A teoria freudiana se desdobra a partir de outros estudiosos, como Karl Abraham e a ideia de que os mitos seriam reminiscências de práticas de sociedades primitivas, que por terem sido depois proibidas tornariam progressivamente recalcadas sob forma de desejos. Para Otto Rank, Karl Abraham e Geza Roheim, a gênese do conto é necessariamente produto de atividade psíquica, que se inicia com o processo de socialização e a aquisição do superego, onde a moralidade e interdições comportamentais começam sua interiorização. Posteriormente, seguindo essa perspectiva teórica, Bruno Bettelheim desenvolve estudo sobre os contos maravilhosos considerando sua função desencadeadora do processo psíquico na criança, aliviando pressões em estado “pré-consciente” ao tratar de questões partilhadas nessas narrativas. Há o entendimento que determinadas temáticas abordadas nas narrativas tratariam de questões universais, como as representações idealizadas em relações familiares com suas obrigações e proibições comportamentais. O herói na narrativa representaria o processo de passagem da infância para a vida adulta, revelando nesse tornar-se adulto a quebra do vínculo com a figura dos pais e o confronto com feiticeiras, ogros, dragões e outras formas de representação do que seria o precursor do superego. Deuses e figuras míticas seriam representadas a partir do superego e o humano pelo ego, contemplando a busca pelo equilíbrio desses dois mundos e apresentando a morte como fim da ambivalência dessa existência oscilante entre superego e ego; 2) Já Jung e, posteriormente, Marie-Louise von Franz contemplaram as personagens e acontecimentos como fenômenos arquetípicos, sugerindo a necessidade de amadurecimento e renovação interior, ao integrar inconsciente pessoal e inconsciente coletivo na personalidade do indivíduo. A ideia de inconsciente coletivo surge estruturada por arquétipos que reverberariam símbolos comuns em religiões, mitos, contos maravilhosos, dentre outras expressões orais tradicionais. A individuação, que seria a “aquisição” de si mesmo, do equilíbrio psíquico e da tomada de consciência dos arquétipos inconscientes assumindo e integrando-os ao ego consciente, estaria descrita, enquanto processo, nos contos. O herói ou heroína representariam o complexo do ego em meio à aventura desse processo de auto-aquisição.

O conto não desperta atenções apenas pelos conceitos de orientação moral para as crianças ou pelas indicações – ao seu nível de entendimento – para os conflitos e problemas que a vida lhes apresenta. Objeto semiótico, ele gera um leque de interesses, tanto como texto “um produto literário em si mesmo” em sua organização estrutural e semântica, quanto um campo de estudo dos sistemas culturais, com os elementos veiculados constantemente atualizados. É, portanto, um espaço privilegiado para os estudos interdisciplinares. (NASCIMENTO, 2009: 14)

Talvez um dos maiores desafios dos estudos no campo das narrativas orais tradicionais seja justamente o de conceituar e caracterizar aspectos que se referem a esse tipo de narrativa, compreendendo as diferentes abordagens que existem sobre o tema. O linguista português João David Pinto Correia (1993), a respeito dos gêneros da Literatura Oral tradicional, reafirma a dificuldade na conceituação desse campo de estudos. Há, entretanto, o entendimento que essa forma de expressão, independentemente de sua denominação como literatura popular, étnica, folclórica ou tradicional²⁶, possui como característica fundamental sua construção e difusão pela oralidade. A oralidade destacada pelo autor se caracteriza por sua transmissão ao longo de gerações, constituindo patrimônio coletivo e, simultaneamente, anônimo em função da dificuldade em situar a autoria desse tipo de narrativa. Esse anonimato advém de uma composição coletiva, que se difunde pela oralidade não restrita a determinadas camadas sociais.

Tendo em mente que essas diferentes expressões orais possuem a oralidade como aspecto comum, compreende-se que sua difusão depende da comunicação e reconhecimento social de um conteúdo que se apresenta anonimamente e, ao mesmo tempo, é fruto de composição anônima e coletiva. Podem se apresentar em verso, tais como o romanceiro e as orações, caracterizados pelo processo de memorização a partir da forma do texto narrado, portanto, com menor variação entre as versões narradas. Considerando que os versos se adequam em relação às palavras e à ordem da narração, a memorização e a reprodução do conteúdo tende a se aproximar em relatos de diferentes

²⁶ Para um debate mais detalhado sobre as distinções entre termos, como a crítica à noção do que seria o sentido de popular no conceito de literatura popular (crítica das distinções entre erudito *versus* popular ou narrativa escrita *versus* oral), ver Correia (1993). Neste estudo, o termo escolhido para tratar do tipo de conto que é objeto de análise será *conto tradicional*, a fim de evitar confusões com o termo popular e seu sentido conectado a uma percepção de povo restrita a determinados estratos sociais. Considerando o material utilizado para a análise de conteúdo, as coletâneas utilizadas nem sempre revelam detalhadamente um perfil socioeconômico do narrador, limitando a percepção mais exata do que significaria o uso do “popular” para definir esse tipo de narrativa. Por outro lado, a ideia da tradição de um conteúdo narrado, que se perde em meio a outros de conteúdo similar, amplia as possibilidades desse tipo de expressividade oral ter circulado em diferentes territórios, com diferentes narradores que podem possuir, por sua vez, perfis também diversificados.

narradores. Em uma oração ou em uma canção popular (também conhecidas como cantigas), por exemplo, as características estilísticas que se apresentam na estrutura permitem essa variação menos fluida de detalhes da expressão oral e, principalmente, de sua forma.

Outro modo dessas expressões orais se apresentarem é em forma de prosa²⁷, como ocorre com as lendas e os contos. Nesses casos, o conteúdo surge de diferentes processos de memorização, tais como: palavras, frases de impacto, articulação do conteúdo narrado com rimas, gestos, ritmos, dentre outras estratégias narrativas. Há maior liberdade para a recriação de detalhes das narrativas e, também, fluidez em sua dinâmica de transmissão, pois conseguem romper barreiras linguísticas e semânticas ao contar com a sensibilidade do narrador para dialogar e adequar o modo de narrar aos modos de ouvir de sua audiência, ou, nos termos de Lima (1984), sua comunidade narrativa^{28 29}.

Parece que a arte de contar situa-se entre a criação e sua reprodução. O conto, como todo gênero transmitido oralmente, compreende elementos rígidos, estáveis, e elementos fluidos, mais móveis. Estes últimos podem variar de uma narração para outra, no mesmo contador, que improvisa cada vez um pouco, a partir de diversos procedimentos mnemotécnicos: fórmulas tradicionais, enumeração, correntes verbais; técnicas de construção estáveis: desenvolvimento a partir de temas e motivos, prontos ou “clichês”, que cada contador arranja a seu modo, repete como são ou modifica; estruturas enumerativas: repetições binárias, ternárias, por séries; inversões. (SIMONSEN, 1987: 29)³⁰

²⁷ O sentido de prosa segue o significado usado em estudos literários: trata-se de texto falado ou escrito em modo livre, diferentemente de sua forma em verso, que segue estruturas mais rígidas quanto ao tamanho de frases, cadência de palavras e uso de rimas. Se considerarmos esse tipo de narrativa como também próxima do tipo de discurso cotidiano (livre em formato, seguindo a cadência da fala), pode-se compreender o sentido de prosa também a partir da perspectiva do papear, da boa conversa, a boa prosa.

²⁸ Sobre o conceito de comunidade narrativa, as dinâmicas de adaptação de conteúdos narrativos às subjetividades e referências simbólicas locais e, ainda, as características dos contadores enquanto indivíduos que narram em contextos de reconhecimento da comunidade local, ver a dissertação vencedora do Prêmio Silvío Romero de 1984 de autoria do psiquiatra estudioso da cultura popular Francisco Lima, intitulada “Conto popular e comunidade narrativa”.

²⁹ Essas reflexões sobre modos de expressão de diferentes gêneros da Literatura Oral em forma de verso e prosa foram possíveis a partir de inúmeras conversas com o Prof. Paulo Correia e, especialmente, com a Profa. Dra. Isabel Cardigos, fundadora do Centro de Estudos Ataíde Oliveira, da Universidade do Algarve (CEAO/UAlg), em Faro, Portugal, onde estive como pesquisadora visitante entre agosto de 2013 e abril de 2014. Para um debate mais aprofundado sobre a conceituação e distinção de subgêneros da Literatura Oral, ver as edições da publicação Estudos de Literatura Oral - ELO, organizada pelo CEAO/UAlg.

³⁰ Ainda que o foco desse estudo não abarque o papel do narrador em si, é interessante observar que a figura do narrador/contador aparece presente em relatos de folcloristas que crescerem em ambientes extremamente férteis para esse tipo de partilha, como Silvío Romero e Câmara Cascudo. Na Literatura escrita há, ainda, outros relatos conforme observa José Murilo de Carvalho: “Cenas semelhantes repetiam-se infinitas vezes Brasil afora, nas fazendas, engenhos, sobrados urbanos: uma preta velha contando histórias para crianças e abrindo para elas o mundo encantado dos contos de fada. Monteiro Lobato registra o fato em *Histórias de Tia Nastácia* pela boca de Pedrinho: ”Mamãe conta de uma [negra velha] que era um verdadeiro dicionário de histórias folclóricas, uma de nome Esméria, que foi escrava de

Para além da imaginação individual do narrador, Alcoforado (1985) observa que esse tipo de narrativa nasce de expressões elaboradas por uma coletividade, refletindo o aspecto anônimo como reflexo da dificuldade de reconhecimento autoral do conto. O narrador evidentemente coloca sua imaginação em ação enquanto emissor da história, mas a autoria da narrativa permanece anônima como “a história que ouvi”, “o caso que contaram”, “o conto que marcou”. Segundo Júdice (1995), o contador não se assume como proprietário da narrativa e adota uma postura simultaneamente ausente, no que se refere à autoria originária do conto, e presente, no que se refere ao público que estabelece a conexão com o emissor nessa curiosa relação entre narrador e audiência. Ao derivar de um passado não necessariamente conhecido, mas reconhecido pela significância de seus conteúdos, a narrativa se apresenta - no espaço entre narrador e audiência - nesse jogo de identificação e legitimação. Seu apelo artístico e, portanto, estético se apresenta também como veículo de identificação e circulação narrativa onde haveria uma outra espécie de jogo:

[...] que transporta o ouvinte para um espaço de prazer, de entretenimento, de emoção que só o estético desencadeia. Esse lado lúdico do texto é o que mais atrai e prende e também o que o torna mais eficiente como instrumento de comunicação. (ALCOFORADO, 1985: 63)

A dinâmica lúdica referenciada por Alcoforado se reafirma, também, por outras características discursivas do conto tradicional. A estrutura de prosa desse tipo de narrativa geralmente se desenvolve em torno da ação das personagens – evitando componentes excessivamente descritivas - e dos diálogos, que frequentemente

meu avô. Todas as noites ela sentava-se na varanda e desfilava histórias e mais histórias”. Pedro Nava, em *Baú de ossos*, diz o mesmo de Rosa de Lima Benta, empregada da avó materna, que “[...] além de ser um canhenho vivo, sabia, ouvidas não sei de quem, todas as histórias de Andersen, Perrault e dos irmãos Grimm”. Em *Histórias da Velha Totônia*, José Lins do Rego anota: “Ainda me lembro hoje da velha Totônia, bem velha e bem magra, andando de engenho a engenho, contando suas histórias de Trancoso.” O grande estudioso da cultura negra no Brasil, Arthur Ramos, dá o mesmo testemunho: “Lembro-me bem, na minha infância, dessas velhas mucamas contadoras de história.” Nessa curta lista já temos testemunhos vindos do Vale do Paraíba paulista, da Zona da Mata de Minas, da Paraíba e da Bahia. Seria fácil buscá-los em todo o território nacional.” (CARVALHO, 2008: 10, grifo do autor) É notável a presença dessas personagens, inspiradas em pessoas reais, mulheres negras, geralmente escravas, ex-escravas, ou descendentes de escravos, que traziam a narratividade como modo de levar a vida, andando de engenho em engenho para contar aos escravos, amas de filhos dos senhores de engenho e, conseqüentemente, aos próprios “senhorzinhos” histórias que não se sabia de onde vinham ou quem as havia criado, daí seu aspecto anônimo e, em alguma medida, também coletivo. Essa dinâmica da narratividade se assemelha, curiosamente, aos antigos *akpalos* africanos conforme observa Freyre (2003), que em nagô significaria contador de histórias e possuíam importância em sua atividade por transmitir a sabedoria contida nas narrativas de seu povo.

apresentam a presença de elementos extraordinários, advindos de um mundo encantado pela possibilidade do impossível acontecer. Segundo Correia (1993), os contos frequentemente revelam elementos partilhados em diferentes culturas, além de personagens e dinâmicas de um mundo do maravilhoso onde tudo seria possível. Apesar do aspecto fantasioso em diversas narrativas, notam-se elementos de representação do mundo real, seja no modo como as personagens agem ou nas questões morais colocadas pela narrativa, manifestando também dilemas do cotidiano. Ao abordar temáticas afins à vida real, esse tipo de oralidade revela sua potencialidade pedagógica para se comunicar com a comunidade que a escuta, impondo-se por sua significação simbólica, em diferentes perspectivas que transitam, nas palavras do autor, entre a psicanalítica e a etnoantropológica. Tornam conhecidas, ainda que do ponto de vista ficcional, situações como metamorfoses ou a aparição do sobrenatural, bem como agentes extraordinários como fadas e gigantes, geralmente considerados de existência improvável, mas estrategicamente lúdicos para comunicar modos de pensar, sentir e agir.

Os contos tradicionais consistem, portanto, em narrativas objetivas, geralmente curtas, cujo enfoque nas condutas das personagens contribuem para o dinamismo da história ao privilegiar o uso de verbos e substantivos, descrevendo o que ocorre com tais personagens e como reagem aos acontecimentos. O foco na ação como característica desse tipo de narrativa oral é observado por Correia (1993) e também por Julio Camarena (2003), que reitera a descrição da ação das personagens como característica fundamental do conto:

Una de las características de las narraciones orales es la subordinación de cualquier elemento descriptivo o introspectivo a lo meramente narrativo. Así, en los cuentos genuinamente folclóricos, es decir, en aquellos en los que no se han introducido licencias literarias, no se dice si los príncipes son gallardos o contrahechos, rubios o morenos, ni si las diversas “niñas de la pimienta”, guapas o feas... a no ser que las necesidades de la narración lo exija. Los cuentos folclóricos no describen si no es imprescindible para la acción. Pero en vez de eso, el cuento tiene un recurso: señalar las cosas y situaciones importantes mediante la repetición, por lo general tres veces: tres Hermanos, dos tontos y uno listo, tres pruebas para conquistar la princesa, etc, etc. (CAMARENA, 2003: 71)³¹

³¹ “Uma das características das narrações orais é a subordinação de qualquer elemento descritivo ou introspectivo ao meramente narrativo. Assim, nos contos genuinamente folclóricos, isto é, naqueles em que não se introduziram licenças “poéticas”, não se diz se os príncipes são valentes, ou degenerados, loiros ou morenos, nem se as diversas “meninas da pimenta”, bonitas ou feias... a não ser que as necessidades da narrativa exijam. Os contos folclóricos não descrevem se não é imprescindível para a ação. Mas em vez disso, o conto tem um recurso: destacar as coisas e situações importantes mediante a repetição, em geral por três vezes: três irmãos, três tolos e um esperto, três testes para conquistar a princesa, etc, etc. (CAMARENA, 2003: 71, tradução nossa)

Além do foco da ação na narrativa e o aspecto lúdico incentivado pelo contato com o extraordinário, os contos condensam características destacadas por Câmara Cascudo (2006) – e reiteradas por outros estudiosos do campo, conforme vimos anteriormente – que contribuem para traçarmos afinidades entre determinados elementos desse tipo de expressão oral e suas potencialidades sociológicas (enquanto objeto de análise que revela perspectivas presentes no imaginário popular afins a dinâmicas socioculturais). Cascudo considera que o anonimato em relação à sua autoria, a temporalidade inexata e a localidade imprecisa expressam não somente a narrativa que se manifesta coletivamente, mas que também se dissemina reverberando identificações sociais com determinados conteúdos, moralidades e valores. Não por acaso determinados temas e descrições de personagens tornam-se comuns nesse imaginário, mas sim porque fazem sentido, disparam memórias afetivas e geram identificações³², conforme observa similarmente Nascimento (2009)³³:

É inegável, portanto, que as diversas formas de comportamento social, a estrutura mesma da sociedade, estão inseridas no texto da narrativa popular, não como meros ornamentos ou referentes vagos, mas como iniludíveis representações do real, uma vez que cada texto constitui um pequeno universo, uma sociedade em miniatura, um corte no espaço e no tempo, com os conflitos e problemas humanos a nível individual e comunitário. Todavia, não se trata de uma representação especular da sociedade, com homologias evidentes e denotativas entre significante e significado. (NASCIMENTO, 2009: 16)

1.3 Os contos tradicionais e seu potencial como objeto sociológico

O panorama de diferentes abordagens para o que se compreende como narrativa oral em formato de conto tradicional revela algumas características comuns para estudiosos do tema, que serão estratégicas e consideradas neste estudo como elementos

³² As possíveis relações entre dinâmicas de memória coletiva e imaginário social, que contribuem para a compreensão da investigação aqui proposta, serão desenvolvidas no próximo capítulo.

³³ Essa perspectiva também é observada pela folclorista israelense Heda Jason, que contribui para os estudos no campo da Literatura Oral ao compreender esse tipo de narrativa como expressão do que denominou *etnopoética* (ethnopoetic). A respeito da relação entre sentido social e as expressões orais, Jason afirma: “The ethnopoetic repertoire of a culture is not a chance collection of texts, nor even of genres. It is a system in which each genre has its place; it is both a historical product of the society’s past and a functioning part of its present. (O repertório etnopoético de uma cultura não é uma coleção de textos ao acaso, nem mesmo de gêneros. É um sistema em que cada gênero possui seu próprio lugar; é tanto um produto histórico do passado da sociedade, como parte funcional do seu presente).” (JASON, 1977: 8, tradução nossa)

que possibilitam o diálogo frutífero com o campo sociológico. Nesse sentido, são destacadas propriedades desse tipo de narrativa de modo a contribuir para a reflexão sobre o potencial de análise dos contos enquanto expressões de mentalidades difundidas e difusas, afins a processos socioculturais que marcam a dinâmica de formação da Igreja no Brasil e, conseqüentemente, de sentidos, valores e moralidades atribuídas às personagens religiosas.

É importante retomar, ainda que brevemente, a contextualização do conto tradicional enquanto expressão oral que constitui a denominada Literatura Oral. Vimos que as narrativas orais compõem esse campo organizado a partir de interesses de estudiosos do Folclore, que buscavam coletar, registrar e informar a existência de diferentes formas de expressões orais tradicionais. Nesse sentido, talvez a classificação do conto tradicional somente como expressão da Literatura Oral não revele suficientemente o potencial dessas narrativas enquanto relatos destituídos de compromissos com discursos oficiais, que compõem um imaginário popular que comunica valores, ideias, em suma: mentalidades sociais. A proposta da tese é contemplar esse tipo de narrativa para além de seu próprio espaço intelectualmente organizado como Literatura Oral. Compreendendo o conto como expressão compartilhada e difundida substancialmente pela oralidade, anônima em sua autoria originária e coletiva em sua dinâmica, sem tempo ou região marcadamente definidas, retomamos a narrativa considerando seu potencial para comunicar dinâmicas, relações e percepções sociologicamente significativas ao longo do tempo³⁴. Os contos são compreendidos, portanto, como uma expressão que vai além da narrativa lúdica: tratam-se de relatos do imaginário popular acerca de determinadas personagens e modos de agir.

Os contos tradicionais consistem em narrativas relatadas por indivíduos marcados pela memória que assimila um determinado conteúdo e realiza sua partilha, por meio da troca típica envolvendo a oralidade e a relação entre narrador e público. São narrativas em prosa (diferentemente da memória avivada pelo verso), geralmente curtas, centradas nas ações das personagens, sem reconhecer autor, local ou data de surgimento

³⁴ A característica adaptativa dos contos, revelada nas aproximações de conteúdos aos contextos locais, indica importantes pistas para compreendê-los também como objeto sociológico. Segundo Alcoforado (1985), as diferentes versões de uma narrativa tradicional revelam a quebra de distâncias e temporalidades. A adaptação de conteúdos que diminuem a tensão entre texto e atualidade colocam o conto em sintonia com a nova realidade: “Assim, nos contos migrados para o Nordeste brasileiro, os palácios foram substituídos pelos engenhos de açúcar, pelas fazendas de gado, permanecendo, entretanto, na figura do dono de engenho ou da fazenda o mesmo status econômico e social do rei” (ALCOFORADO, 1985: 63 – 64).

exato do tema narrado. O conto é, substancialmente, fruto de mentalidades e processos sociais vinculados às dinâmicas geracionais de transmissão oral, que envolvem ouvintes e narradores a partir do espaço de quem diz e de quem ouve. Ao contemplar trocas entre ouvinte e narrador, a narrativa oral possibilita espaços de interpretação e ressignificação dos conteúdos narrados. Trata-se de histórias cujo tempo criador não se define precisamente, abrindo múltiplas possibilidades de interpretação de seus elementos que, por sua vez, reverberam alimentadas pela identificação de quem escuta e de quem relata. A memória coletiva surge, portanto, como característica fundamental de sua presença e, nesse sentido, seu aspecto sociológico se reafirma.

Ao retomar a perspectiva que considera a difusão da narrativa em consonância com esquemas mentais e culturais aceitos pela comunidade de relato, o foco na ação das personagens se apresenta também significativo para a compreensão de representações de condutas e modos de agir. Voltando à leitura de Gottschall (2012) sobre o humano como o “animal contador de histórias” (*storytelling animal*)³⁵, o autor afirma que há um deslocamento de sentidos substancial quando somos captados pela história que nos interessa – e que ele mesmo relata ter sentido ao ouvir uma canção sobre a despedida de pai e filha, daí sendo tomado por um intenso choro, como se a letra comunicasse a realidade que dali alguns anos lhe encontraria. O poder de identificação gerado pela narrativa se revela pela forma como absorvemos as ações ali em curso³⁶. A forma como a personagem age e sente influencia na própria forma como a audiência que com ela se identifica age e sente, durante a dinâmica de absorção da história. De acordo com

³⁵ Ainda que a perspectiva do autor se fundamente na busca por traços transculturais para lidar com a presença da narratividade na história da humanidade, visto seu interesse por perspectivas neoevolucionistas, é instigante notar o *insight* que apresenta para ilustrar o potencial de troca, a suspensão de ceticismos e resistências racionais, e a empatia gerada pela narrativa (em suas mais diferentes formas de narrar, da oralidade aos jogos interativos na internet). Principalmente no que se refere ao poder da narrativa de gerar momentos de vulnerabilidade pela escuta atenta ao outro, ainda que um outro ficcional e imaginado, porém real no que se refere aos sentimentos que afloram em quem se identifica com a história.

³⁶ A respeito da complexidade que envolve a narrativa e sua absorção pelas mais variadas formas de atingir a subjetividade humana, Gottschall e Wilson (Org., 2005) apresentam estudos multidisciplinares que contemplam, também, descobertas da neurociência sobre as dinâmicas da narrativa no cérebro, independentemente da forma oral ou escrita e o tipo de mídia pela qual circula. Um dos aspectos observados é a não distinção explícita entre narrativa e realidade experienciada pelo cérebro. Quando um indivíduo assiste a uma cena em um filme de terror, por exemplo, se envolvido emocionalmente pela narrativa passa a sentir emoções similares a da personagem em risco. Palpitações, alteração na respiração, medo, ansiedade: sem compreender a cena de perigo assimilada naquele instante como registro ficcional, as atividades cerebrais reagem em consonância com o que a narrativa estimula. O cérebro atua de modo a ativar não somente as conexões responsáveis pela compreensão da narrativa, mas também pela reação ao contexto em que a narrativa insere a audiência. Ainda que não seja real, o imaginado e fantasioso se transforma, enquanto narrativa, em sensações e emoções reais, reafirmando, a cada avanço de estudos e pesquisas em diferentes campos de conhecimento, o poder da narrativa nas relações humanas.

Gottschall, essa dinâmica se apresenta independentemente do meio de comunicação, incluindo a oralidade como expressão narrativa, o que nos remete, novamente, ao foco da ação das personagens nos contos tradicionais e o sentido de determinados modos de agir presentes nesses contos serem, no fundo, dotados de significado por gerarem identificação, ao longo do tempo, pela dinâmica estabelecida entre narrador, história e audiência.

O caráter anônimo, coletivo e, em certa medida, inacabado – já que passível de mudança pela dinâmica oral – revela um imaginário que se constrói a partir de subjetividades de sujeitos que dificilmente movimentam sozinhos o imaginário acerca de uma determinada temática narrativa, mas são fundamentais para a transmissão enquanto narrador ou de escuta enquanto audiência, que percebe sentidos articulados ao próprio ambiente em que se inserem. Uma narrativa anônima, sem conexões diretas com instituições e seus discursos oficiais – e, conseqüentemente, sem contar com as tecnologias sociais de afirmação de discursos geralmente utilizadas pelas instituições – dificilmente reverbera com seus elementos sem haver identificação ou sentido com o meio social em que se revela³⁷.

Nesse sentido, o anonimato informa também a anterioridade da narrativa em relação ao narrador e à audiência: são os “causos que um dia ouvi”, o “conto que narravam quando era criança”. Se, por um lado, um determinado tema narrativo tradicional dificilmente desaparece com a morte de um único indivíduo – no sentido mais durkheimiano que essa afirmativa apresenta –, por outro lado, são os sujeitos narradores que traditam os temas das histórias, cujo meio social assimila em meio a significados e sentidos, compondo o imaginário social que as narrativas tradicionais expressam.

³⁷ É importante observar a narrativa tradicional não diretamente vinculada aos discursos de instituições oficiais - tal como, acredito, ocorre com o objeto do estudo aqui proposto, que são contos cujas personagens pertencem ao imaginário religioso católico e sincrético. A análise das narrativas buscará compreender o imaginário popular ali presente e suas afinidades e distanciamentos de discursos vinculados pela Igreja, ao longo da trajetória histórica de ocupação dessa instituição no Brasil, refletindo sobre a exemplaridade atribuída a determinadas personagens religiosas como os santos, além dos sentidos atribuídos à salvação, o significado do mal e do Diabo, bem como à percepção sobre a personagem Morte. A respeito da contextualização cultural dos contos e a complexidade em esmiuçar as dinâmicas de transmissão dessa narrativa, diz Simonsen (1987): “A literatura oral não é, como pareciam acreditar os românticos, uma emanção espontânea do povo, considerado como um vasto corpo indiferenciado. Ela está firmemente baseada em um contexto social e cultural preciso, e somente existe e se difunde em um sistema de instituições de transmissão mais ou menos complexas. Certamente, esse sistema, que pode ser extremamente rígido, como demonstram os trabalhos dos etnólogos sobre certas sociedades africanas, é relativamente fluido nas comunidades europeias. Além disso, essas instituições de transmissão não são todas observáveis em nossos dias [...]” (SIMONSEN, 1987: 25).

Capítulo 2

Perspectivas teóricas sobre memórias e imaginários sociais para as narrativas orais tradicionais

A memória iria selecionar, retocar, mentir. O que era mais pífido nisso é que, mais tarde, as omissões, as distorções e as mentiras não poderiam ser mais reconhecidas. Não havia nenhum ponto de vista exceto a memória.

Pascal Mercier, *Trem Noturno para Lisboa*

O capítulo anterior apresentou características da narrativa oral tradicional em formato de conto que ajudam a compreender sua potencialidade para reflexão de valores e sentidos sociais partilhados, contemplando, portanto, sua significância também para os estudos sociológicos. Vimos que as narrativas orais tradicionais são permeadas por dinâmicas marcadamente comunicativas e que o conto revela conteúdos socialmente partilhados, que se reafirmam por meio dessas narrativas sem compromissos declarados com discursos institucionais e, tampouco, autoria, data ou região marcadamente definidas. Seguindo essa perspectiva, observamos que as narrativas tradicionais se estabelecem pela partilha que depende, necessariamente, da memória daqueles que continuam a narrar um determinado conto, cuja autoria é desconhecida, mas o sentido narrativo revela identificação para que seja possível a recolha posterior daquela história.

A memória se apresenta como elemento fundamental na dinâmica dos contos tradicionais, especialmente a memória em sua perspectiva social, visto o caráter da autoria não identificada dessas narrativas³⁸. As coletâneas de contos tradicionais (de onde são retiradas as fontes de análise do estudo aqui proposto) foram possibilitadas justamente pela expressão da memória de todos os narradores que se dispuseram a partilhar os contos escutados em um determinado momento de suas biografias e, posteriormente, decidiram relatar às suas respectivas audiências a narrativa por eles ressignificada. É notável, portanto, não apenas a memória que alimenta a presença dos

³⁸ Agradeço às reflexões inspiradas pela Profa. Dra. Isabel Cardigos (CEAO/UA1g/Portugal), que esclareceu didaticamente as características da Literatura Oral, enfatizando seu desenrolar com o tempo e sem suporte material para fixação, diferentemente da Literatura Escrita que se materializa, inicialmente, já pelo texto escrito. Nessa perspectiva, a fixação do conteúdo ocorre necessariamente pela memória daqueles que partilham o conto e outras estruturas dessa expressividade oral tradicional. Se na Literatura Escrita o livro se revela como mediador entre a emissão e a recepção da narrativa, na Literatura Oral o conteúdo partilhado entre narrador e audiência se faz diretamente, sem mediação e a depender da memória daquele que relata a história.

contos nessas coletâneas, cujas temáticas frequentemente se assemelham e que se apresentam em diferentes regiões, por diferentes narradores, mas também o interesse em comunicar – e, conseqüentemente, difundir - aquela narrativa, elegida dentre diversas outras no momento da partilha.

Nesse sentido, encontramos mais um elemento para compreender esse tipo de narrativa e suas relações possíveis com a perspectiva social de produção desses conteúdos: a memória, que em um primeiro momento depende do sujeito narrador, mas se constrói no anonimato de sua autoria refletindo, portanto, aspectos de uma memória dotada de sentidos sociais e compartilhada pelas dinâmicas coletivas.

2.1 Elementos fundamentais da memória

A memória, tanto em sua perspectiva individual, quanto social, tem sido objeto de estudo nos mais diversificados campos de conhecimento. Desde as reflexões filosóficas inspiradas pela deusa Mnemosine que, na descrição do poeta Hesíodo no século VIII a. C. sobre as origens do panteão clássico grego, se revela como a deusa da memória (FUNARI, 2009; CANDAU, 2013) e inspira diversos debates sobre seu lugar na relação corpo/alma do indivíduo, até as descobertas proporcionadas por estudos da neurociência³⁹, a complexidade da mente humana e sua capacidade de memorar experiências e histórias são problematizadas.

Considerando essas diferentes perspectivas de estudos para compreender a memória em sua especificidade como atividade cerebral, o antropólogo Joël Candau (2013) observa um aspecto que contribui para a perspectiva social do tema: a

³⁹ A respeito de estudos sobre a memória publicados em diferentes campos do conhecimento, ver a primeira parte da publicação “Antropologia da Memória” de Joël Candau (2013), que apresenta desde as bases anatômicas do cérebro que ajudam a compreender a constituição da memória até os fundamentos psíquicos e filosóficos do tema. Ver, ainda, os ensaios publicados por Jacques Le Goff em “História e memória” (1990). Seguindo a perspectiva que não ignora o aspecto também individual do lembrar, mas o situa apontando para a importância de considerar o aspecto social de sua produção, Le Goff retoma as conexões com o caráter coletivo e complexo da memória: “A memória, como propriedade de conservar certas informações, remete-nos em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas. Deste ponto de vista, o estudo da memória abarca a psicologia, a psicofisiologia, a neurofisiologia, a biologia e, quanto às perturbações da memória, das quais a amnésia é a principal, a psiquiatria [cf. Meudlers, Brion e Ueury, 1971; Florès, 1972]. Certos aspectos do estudo da memória, no interior de qualquer uma destas ciências, podem evocar, de forma metafórica ou de forma concreta, traços e problemas da memória histórica e da memória social [cf. Morin e Piattelli Palmarini, 1974].” (LE GOFF, 1990: 423)

assimilação de um determinado conteúdo alimentada pelo sentido atribuído ao fato a ser memorado e, conseqüentemente, sua ressignificação é o que gera a memória e não simplesmente uma repetição do fato tal como ocorre. Sua construção revela, portanto, a complexidade dos “processos de recategorização contínua” nas palavras do autor, visto que:

Ela não é responsiva como uma memória eletrônica de computador. Por esse facto, ela não é nunca a cópia fiel do objeto memorizado, mas modifica a cada nova experiência o seu próprio esquema de organização (Schank, 1995: 150 – 155), ela procede por associação, generalização e de forma probabilística. Edelman retira daí uma conclusão que não pode deixar de interessar ao antropólogo: “não é, pois, de surpreender que diferentes indivíduos possam ter recordações tão diferentes e que eles a utilizem de forma tão diversificada (1992: 160). [...] A memória não é pois um processo passivo de armazenagem: ela é plástica, flexível, flutuante, de uma grande capacidade adaptativa e variável de um indivíduo para o outro. (CANDAU, 2013: 22)

A perspectiva de que a memória se revela como resultado de processos que ressignificam o passado - diferentemente de pensá-la como uma descrição exata desse passado - é fundamental ao colocar em debate reflexões fenomenológicas do tema:

De um ponto de vista antropológico, podemos afirmar que mesmo que ela estivesse fundada biologicamente, a tese da conservação seria tão pouco pertinente como o é em museografia, onde se sabe muito bem que a percepção que o visitante tem dos objetos conservados tem pouca coisa a ver com a sua significação original: esses objetos são um pouco como fotografias de entes queridos atualmente desaparecidos aos quais “só” lhes falta estar vivos. Na sua *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty critica a tese da conservação fisiológica (Broca) ou psicológica (Bergson) das impressões passadas, porque nenhuma marca, nenhum traço, nenhuma impressão, nenhuma conservação fisiológica ou psicológica do passado “consegue fazer compreender a consciência do passado” (Merleau-Ponty, 1945: 472), quer dizer, um “sentido de passado” que pertence ao presente. Contra a concepção de Bergson de um passado integralmente “armazenado” (Bergson, 1939: 94) no “espírito” e num presente que não pode criar nada, que “resolve o passado tal como o aluno resolve um problema imposto por um professor” (Bachelard, 1950: 3), há que conceber a recordação como uma representação presente da consciência. Só dela, não sendo a hipótese da conservação capaz de explicar características dessa recordação porque ela deixa de lado a intencionalidade do momento da invocação. (CANDAU, 2013: 49)

Nesse sentido, estudos que mapeiam a atividade cerebral e os conteúdos revelados durante o ato de rememoração, apresentados por Candau (2013), permitem questionar essa ideia de memória como espelho que simplesmente reflete o acontecimento do passado, colocando em questão a ideia de conservação intocada, tal como alguns autores vieram a considerar que seria o aspecto constitutivo da memória.

Tal perspectiva seria, nas palavras do autor, insuficiente para explicar os processos que envolvem a recordação. Para de fato compreendê-la, seria fundamental perceber a importância da assimilação e, conseqüentemente, da ressignificação do conteúdo a ser lembrado. Em outras palavras, a importância do sentido atribuído ao passado que se apresenta no presente inspira, portanto, a reflexão sobre a memória em distintas possibilidades⁴⁰, mas tendo como aspecto comum: 1) as dinâmicas de identificação com o conteúdo e sua atribuição de sentido; 2) a assimilação do conteúdo pelo indivíduo; 3) a ressignificação do conteúdo; 4) a seleção/filtro que definem o conteúdo a ser lembrado; e 5) a circulação/difusão do conteúdo rememorado.

2.1.1 Memórias e esquecimentos construídos socialmente

Se a memória possui processos complexos para sua formação, é importante observar que, tanto quanto o que se lembra, o que se esquece também revela elementos de construção de identidades e relações com os contextos sociais que lhes alimentam. Nessa perspectiva, Maria Paula Araújo e Myriam Sepúlveda Santos (2007) desenvolvem significativas reflexões sobre as dinâmicas de construção de memórias e esquecimentos frente a alguns exemplos de contextos históricos e políticos, explorando o sentido de memória que se estrutura por processos sociais, selecionando o que recordar e o que esquecer. As autoras observam que tais processos podem se transformar, inclusive, em poderosas “armas políticas” na construção de identidades e na negação de trajetórias:

A memória opera a partir de um processo seletivo e pode se tornar uma arma política para as vítimas de guerras e genocídios, em que o esquecimento

⁴⁰ Candau (2013) se dedica ao estudo da memória buscando decompô-la conceitualmente em três tipos distintos, que se interrelacionam e podem se expressar de distintas formas, porém observando a perspectiva social revelada em sua constituição: 1) Protomemória - conceito que se aproxima, nas palavras do autor, do *habitus* em sua perspectiva bourdieusiana, no sentido de compor memórias a partir de disposições socialmente estruturadas e que estruturam modos de agir e estar no mundo social; 2) Memória de evocação - evocação ou recordação voluntária que possui extensões sociais de apoio, como crenças ou saberes legitimados institucionalmente, revelando aspectos subjetivos que se beneficiam da memória para se manifestar; 3) Metamemória - tipo de memória vinculada à construção identitária, possibilitando a manifestação de representações das próprias lembranças e o que fazemos com tais lembranças, compondo o conjunto de representações da memória. No estudo aqui proposto, não há o intuito de decompor o conto tradicional em tipos distintos de memória, mas antes considerá-lo expressão que revela aspectos dos três tipos, em diferentes perspectivas, tendo como horizonte de análise a característica sociohistórica de sua formação, significação e circulação.

estabeleceu sua hegemonia. [...]) A memória não obedece apenas à razão porque ela também está relacionada, por um lado, a tradições herdadas, que fazem parte de nossas identidades e que não respondem a nosso controle, e, por outro, a sentimentos profundos, como amor, ódio, humilhação, dor e ressentimento, que surgem independentemente de nossas vontades. (ARAÚJO; SANTOS. 2007: 96)

De modo similar, José Maurício Domingues (1999) observa que a memória social se constitui de seleções subjetivas que enfocam determinados elementos para a lembrança e limitam outros ao esquecimento⁴¹, em uma complexa dinâmica que pode envolver, inclusive, o uso de força para visibilizar ou invisibilizar determinados discursos:

A "dimensão hermenêutica" dos sistemas sociais (Domingues, 1995a:127 e ss.) é construída por meio de seleções, intencionais ou não, de traços de memória (expressiva, instrumental ou moral) que privilegiam certos aspectos da história da coletividade e consagram outros ao esquecimento. Consubstanciando a resposta a uma série de perguntas fundamentais para o significado da vida e para a ação individual e o movimento coletivo, as identidades coletivas, que delineiam com clareza ou de maneira relativamente frouxa o pertencimento aos sistemas sociais, passam em particular por esse processo de seleção (Ortiz, 1985; Domingues, 1992). Elas definem, assim, de forma que apresenta maior ou menor grau de consistência e homogeneidade, quem somos e o que queremos, o que devemos e podemos fazer e esperar. Veremos adiante como isto acontece. Por ora, assinalemos que dois mecanismos subjazem à conformação dessa dimensão hermenêutica: a comunicação simbólica dentro das coletividades e entre elas, que pode assumir um caráter consensual e dialógico; e o exercício do poder, como uma espécie de imposição que pode, em última instância, levar ao uso da força. (DOMINGUES, 1999: p.8, grifo nosso)

A observação de Domingues sobre a dimensão hermenêutica dos sistemas sociais e sua construção por meio de processos sociais - que estimulam memórias e esquecimentos - revela a importância de questionarmos os conteúdos da memória tendo em mente os processos sociais que podem atuar como significantes de tais conteúdos. Tais processos, neste estudo, serão problematizados no capítulo a seguir considerando, principalmente, as dinâmicas da Igreja Católica na formação da religiosidade que remete aos personagens analisados nos contos, tendo como perspectiva o longo período histórico do Padroado. A hipótese é que os processos sociais que dali decorrem se

⁴¹ O esquecimento é definido por Candau (2013: 207) como a “inacessibilidade à consciência de uma informação memorizada”, ou seja, consiste em uma memória que pode existir, mas onde há dificuldade de recordação por diversos aspectos que alimentam o desestímulo à *lembrança*, que, por sua vez, consiste no “regresso das recordações à consciência num momento oportuno, no próprio momento em que o indivíduo tenta encontrá-los” (CANDAU: 20013: 208).

expressam como elementos afins aos sentidos éticos expressos nas narrativas tradicionais analisadas.

As dinâmicas seletivas da memória e seu aspecto substancialmente social são apresentadas a partir do conceito de “memória coletiva”, criado por Maurice Halbwachs (1990), que, influenciado pela perspectiva durkheimiana⁴², situa a memória no campo de produção das dinâmicas sociais. A memória passa a ser contemplada não somente na perspectiva do sujeito que comunica suas lembranças, como reflexo de processos psíquicos e individuais, mas com enfoque em sua complexa perspectiva de produção social: “Nunca nos lembramos sozinhos: pode-se resumir desta forma a tese de Halbwachs.” (CANDAU, 2013: 84).

As memórias coletivas que um indivíduo partilha dialogariam com a tradição, as experiências e as impressões do grupo social em que se encontra, em um emaranhado fluxo de sentidos que se conectam com os contextos sociais. Nessa perspectiva, a repetição de determinados elementos narrativos em um ambiente social que seja favorável às ideias apresentadas tende a compor quadros sociais de memória (HALBWACHS, 1990; CANDAU, 2013), retomando, ainda, as reflexões de Cascudo (1999, 2006) sobre a persistência narrativa como característica das expressões orais tradicionais. A dinâmica da memória se complexifica ao transitar entre o passado rememorado e as perspectivas dessa memória no presente:

Rejeitando a ideia corrente em sua época de que a memória seria o resultado da impressão de eventos reais na mente humana, ele (Halbwachs) estabeleceu a tese de que os homens tecem suas memórias a partir das diversas formas de interação que mantêm com outros indivíduos. Assim sendo, determinadas lembranças são reiteradas no seio de famílias, outras entre os operários que trabalham em uma fábrica e assim por diante. Como os indivíduos não pertencem apenas a um grupo e se inserem em múltiplas relações sociais, as diferenças individuais de cada memória expressam o resultado da trajetória de cada um ao longo de sua vida. A memória individual revela apenas a complexidade das interações sociais vivenciada por cada um. (ARAÚJO; SANTOS. 2007: 96)

⁴² A influência de Durkheim é precisamente desenvolvida por Jean Duvignaud no prefácio da obra “A memória coletiva” (1990), de Maurice Halbwachs, originariamente publicada em 1968. Segundo Duvignaud, a perspectiva durkheimiana sobre os sistemas de classificação sociais e mentais advirem de “efervescências sociais” (incluindo a religião, que toma um importante peso nos estudos do sociólogo francês) influencia diretamente esse novo olhar para a memória. Tal perspectiva teórica se revela engenhosa ao apontar uma espécie de correlação entre a memória individual - que se revela a partir da fala individual e de experiências biográficas dos sujeitos - e a memória coletiva - que se constrói por essa “efervescência” dinamizada em grupos e ritos sociais, bem como em discursos institucionais reafirmados ao longo do tempo (retomando aqui a perspectiva de uma História das mentalidades, marcante no pensamento social francês, especialmente na historiografia produzida por intelectuais da Escola dos Annales).

Para Halbwachs (1990), a memória se constrói a partir dos estímulos e sentidos evocados pelas dinâmicas sociais em que os sujeitos se inserem. A interação permeada por diferentes processos sociais entre grupos é fundamental para a formação dessa memória, situada no campo da produção social, reiterando que a dinâmica individual, por si só, não explicaria suficientemente os sentidos e a construção da memória do indivíduo, ainda que seu relato revele experiências também pessoais, influenciadas por sua trajetória biográfica⁴³. O olhar para a influência de Durkheim no conceito de memória desenvolvido por Halbwachs e presente, também, nas reflexões de Pierre Nora - seguindo a tradição de estudos da Escola dos Annales -, é desenvolvido pelo sociólogo austríaco Michael Pollak (1989) que, reconhecendo a complexidade das relações que formam as memórias, compreende diferentes “registros culturais” como passíveis de conexão com o espaço social, incluindo o Folclore nessa perspectiva:

Em sua análise da memória coletiva, Maurice Halbwachs enfatiza a força dos diferentes pontos de referência que estruturam nossa memória e que a inserem na memória da coletividade a que pertencemos. Entre eles incluem-se evidentemente os monumentos, esses lugares da memória analisados por Pierre Nora, o patrimônio arquitetônico e seu estilo, que nos acompanham por toda a nossa vida, as paisagens, as datas e personagens históricas de cuja importância somos incessantemente lembrados, as tradições e costumes, certas regras de interação, o folclore e a música, e, por que não, as tradições culinárias. Na tradição metodológica durkheimiana, que consiste em tratar fatos sociais como coisas, torna-se possível tomar esses diferentes pontos de referência como indicadores empíricos da memória coletiva de um determinado grupo, uma memória estruturada com suas hierarquias e classificações, uma memória também que, ao definir o que é comum a um grupo e o que, o diferencia dos outros, fundamenta e reforça os sentimentos de pertencimento e as fronteiras sócio-culturais. (POLLACK, 1989: 3)

Considerando a possibilidade das narrativas tradicionais serem alimentadas por complexas dinâmicas sociais que estruturam moralidades e valores, é importante observar o interesse de Pollack no texto em questionar a leitura “positivada” da memória coletiva apresentada por Halbwachs, reconhecendo que processos de conflito e tensão influenciam os processos de construção das memórias e dos esquecimentos. O olhar dos pesquisadores contemporâneos da memória passaria a lidar não somente com

⁴³ A esse respeito, Halbwachs questiona, inclusive, a possibilidade real de uma memória advinda puramente da experiência individual, tendo em mente que desde a infância as identidades e experiências são estruturadas tendo como perspectiva o outro, a partir de interações sociais. O processo de socialização é colocado, então, como fundamental ao próprio processo de constituição das memórias individuais: “É difícil encontrar lembranças que nos levem a um momento em que nossas sensações fossem apenas o reflexo dos objetos exteriores, no qual não misturávamos nenhuma das imagens, nenhum dos pensamentos que nos prendiam aos homens e aos grupos que nos rodeavam. Se não nos recordamos de nossa primeira infância, é, com efeito, porque nossas impressões não se podem relacionar com esteio nenhum, enquanto não somos ainda um ente social.” (1990: 38)

continuidades, estabilidades e tradições partilhadas geracionalmente, mas também com conflitos e disputas que se refletem no campo de formação dessas memórias⁴⁴.

Essa memória se revelaria, portanto, como resultado de lembranças contrapostas a esquecimentos estimulados por processos sociais, por vezes descontínuos ou dinamizados em distintas interações coletivas⁴⁵, mas que possuem em comum a transmissão entre gerações – relembrando tratar-se de dinâmica fundamental para as narrativas tradicionais, conforme visto no capítulo anterior. A memória também é, portanto, construída em meio a conflitos, tensões e reiterações de discursos, em uma espécie de “arena social” de disputas por significados, expressando valores, modos de agir e sentidos sociais. A questão que se coloca à teoria aqui problematizada busca compreender a complexidade da construção da memória em seu caráter coletivo e, simultaneamente, anônimo - considerando o conto tradicional como objeto de análise da tese. E, ainda, observar a presença de determinados temas e modos de agir nas narrativas analisadas, buscando compreender conteúdos marcadamente presentes em um

⁴⁴ Nesse sentido, se destaca a inserção de metodologias de História Oral para problematizar a historiografia pautada em discursos institucionais e documentos oficiais. Para além desses discursos, Pollack problematiza a construção da “memória nacional” reconhecendo que mesmo a História Oral de determinados grupos sociais pode ser tensionada e moldada: “Ao contrário de Maurice Halbwachs, ela (a História Oral) acentua o caráter destruidor, uniformizador e opressor da memória coletiva nacional. Por outro lado, essas memórias subterrâneas que prosseguem seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível afloram em momentos de crise em sobressaltos bruscos e exacerbados. A memória entra em disputa. Os objetos de pesquisa são escolhidos de preferência onde existe conflito e competição entre memórias concorrentes”. (POLLACK, 1989: 4)

⁴⁵ A respeito da complexidade das relações sociais que compõem o conceito de memória social, José Mauricio Domingues (1999) buscar tematizar também a criatividade sob perspectiva de sua produção social, contemplando questões entre a originalidade individual e inspirações estimuladas pelo coletivo. Junto ao conceito de memória social, o autor retoma o debate de fundo que alimenta ambas as questões, da memória e da criatividade sob uma perspectiva sociológica: a relação indivíduo e sociedade. Ao retomar teóricos da Sociologia contemporânea que buscam romper com uma perspectiva polarizada dessa relação - tal como Anthony Giddens e Pierre Bourdieu são citados -, Domingues reafirma a complexidade das dinâmicas sociais refletida na própria construção da memória e da criatividade do indivíduo que se constrói também por valores e percepções dos contextos sociais em que se inserem: “Interação e dialética são, portanto, desenvolvimentos cruciais na direção de uma teoria da memória social e da criatividade: é na tecitura interativa multifacetada da vida social que os indivíduos alcançam um impacto dialético uns sobre os outros. Além disso, quero introduzir um outro ângulo na discussão, o qual é em geral desconsiderado, mas que desenvolverei mais extensamente abaixo, nomeadamente, a perspectiva de que a memória social é elaborada e a criatividade social exercida através da interação de subjetividades coletivas variavelmente descentradas - incluindo redes de amizade, famílias, organizações, movimentos sociais, nações, civilizações e daí por diante. Sistemas sociais são redes de indivíduos e subcoletividades em interação e possuem uma propriedade causal específica - a causalidade coletiva - que os dota com a capacidade de exercer impacto uns sobre os outros. Quero com isso introduzir maior fluidez no conceito de memória social, acentuando, em contrapartida, o caráter social da criatividade. Demonstrarei também que a dinâmica da constituição do imaginário social, das relações sociais e dos meios que intervêm nas relações da humanidade com a natureza depende das opções (deliberadas ou não) das coletividades sociais (que podem reconhecer-se como tais ou não) e das relações que dialeticamente tecem no curso de sua interação.” (DOMINGUES, 1999: 3 – 4)

imaginário que conecta diferentes “comunidades narrativas” em torno de modos de agir e personagens similares⁴⁶.

Nessa perspectiva teórica dos processos sociais de construção das memórias, poderíamos considerar que as narrativas tradicionais são contadas e recontadas não somente por um narrador, mas por sujeitos que se conectam pelas ideias partilhadas que comunicam modos de agir e sentir das personagens. Nessa perspectiva, a identificação dos narradores com a temática partilhada dialoga, justamente, com os processos sociais que dotam de sentido uma determinada narrativa e, conseqüentemente, sua memorização. Ao tratamos de uma memória que se revela na narrativa tradicional, advinda de autorias não identificadas e que tomam o peso de “vozes coletivas”, poderíamos considerar relevantes os sentidos sociais presentes nesse imaginário, visto que possibilitam o caminho do ouvir, se identificar, assimilar e partilhar a narrativa. A memória que se revela pela narrativa seria reflexo dessa seleção de temas e ações, que perduram ao longo do tempo no imaginário de diferentes narradores. E é justamente essa seleção que revela o que é memorizado não por acaso, mas pela força de sentido que determinadas narrativas encontram nos contextos sociais em que se inserem. Da ação de um santo frente ao desafio mundano ou a reação do humano frente ao desafio da divindade, os elementos das narrativas se revelam presentes nas memórias de indivíduos que não necessariamente partilham de uma mesma comunidade narrativa, mas por vezes partilham de elementos narrativos muito similares. Vale, portanto, considerar significativa essa partilha de sentidos que se revela pelas palavras contadas e que aqui será analisada.

2.1.2 Conexões culturais e memória: os “sociotransmissores”

As reflexões teóricas sobre o conceito de memória são detalhadamente apresentadas por Candau (2013) e inspiram, também, a proposição de novos conceitos para compreender a memória sob sua perspectiva de produção social. Nesse sentido, o

⁴⁶ O sentido de memória coletiva remete para a importância da perspectiva social no estudo de narrativas que se revelam pelas memórias dos sujeitos, tal como ocorre nos contos tradicionais. Lembrando que o enfoque desse estudo consiste na compreensão de determinadas temáticas presentes no imaginário sobre personagens do mundo religioso católico, é importante observar que as memórias reveladas nas narrativas apresentam elementos significados e reforçados socialmente, construídos *na e pela* dinâmica coletiva.

autor significa o que seriam os “sociotransmissores”⁴⁷ - conceito que possibilita definir elementos sociais que facilitam as conexões de sentido para compor quadros sociais de memória -, em uma analogia à noção dos neurotransmissores:

A multiplicidade dos quadros sociais e dos objetos de transmissão que eles encerram pode resumir-se na noção de “sociotransmissores” (Candau, 2004b), ou seja, todas as coisas que mobilam o mundo (objetos tangíveis, intangíveis, como por exemplo os lugares de memória, os seres animados, os seus comportamentos e o que eles produzem) que permitem estabelecer uma cadeia causal cognitiva (Sperber, 2000) entre pelo menos dois espíritos-cérebros. Metaforicamente, os sociotransmissores preenchem entre indivíduos a mesma função dos neurotransmissores (ou seja, aminoácidos e os seus derivados que difundidos no espaço sináptico) entre neurónios: eles favorecem as conexões. (CANDAU, 2013: 95)

Segundo Candau, o debate levantado sobre o conceito de memória em sua perspectiva social apresenta, frequentemente, questões referentes à relação entre indivíduo e sociedade como termos que se tensionam. O autor observa que a formulação de Roger Bastide sobre o conceito de memória coletiva busca confluir as duas perspectivas, ao considerá-la como expressão da articulação entre memórias que se conectam como um “sistema de inter-relações de memórias individuais” (Candau, 2013: 95). Nessa perspectiva, as recordações dos sujeitos surgem a partir da interação entre diferentes memórias, possibilitadas pela presença do que o autor denomina “estrutura de conexões entre as memórias dos indivíduos”, conceituada sociotransmissores.

De facto, não existe nem memória estritamente individual, nem memória estritamente coletiva, observação que os psicanalistas fizeram desde há muito tempo a propósito do surgimento memorial. Aquando de uma lufada de memória, esta induz bem o desejo do sujeito, mas ela não se pode propagar senão “no tecido das imagens e da linguagem” (Le Poulichet, *in* Jeudy, 1990: 170) proposto pelo grupo. Para germinar, a “semente de rememoração” evocada por Halbwachs (1950: 5) necessita de um terriço coletivo. [...] O “homem nu” não existe porque não há indivíduo que não carregue o peso da sua própria memória sem que ela seja misturada à da sociedade à qual ele pertence. Mesmo que o possamos censurar por ter autonomizado demasiado a memória coletiva em relação às memórias individuais, Halbwachs teve contudo o imenso mérito de insistir nesta impossibilidade para o homem de memorizar fora da sociedade: “Os quadros sociais da memória encerram e associam os nossos pensamentos mais íntimos uns aos outros. Não é necessário que o grupo os conheça. Basta que nós não os possamos perspetivar de outra forma senão pelo lado de fora, ou seja, colocando-nos no lugar dos outros, e que, para os encontrar, devamos seguir o mesmo andamento que no nosso lugar eles teriam seguido.” (1925: 145). (CANDAU, 2013: 96)

⁴⁷ Nas palavras do autor, o sociotransmissor é definido como “qualquer coisa do mundo (tangível ou intangível) que permite estabelecer uma cadeia causal cognitiva entre pelo menos dois espíritos-cérebros” (CANDAU, 2013: 209).

Nesse sentido, os sociotransmissores podem ser compreendidos como elementos que fazem fluir e constituem a significação de determinados conteúdos para a memória social e, ainda, para o esquecimento, em um processo que se alimenta, sobretudo, pelos sentidos culturais presentes. Nas palavras do autor, “transmitir uma memória não consiste portanto apenas em legar um conteúdo mas um modo de estar no mundo” (Candau, 2013:186). A perspectiva dos sociotransmissores dialoga com a proposta de abordagem analítica aqui apresentada para os contos tradicionais, visto que busca encontrar conexões de sentido entre a base cultural religiosa colonizadora e seus discursos historicamente reiterados, e um conjunto de narrativas tradicionais afins a essa temática.

2.2 Narratividade e memória

Problematizadas no capítulo anterior, a narratividade e suas características para a narrativa tradicional oral abrem espaço, nessa perspectiva de abordagem da memória, para observarmos que tais narrativas se constituem e são comunicadas pela memória dos narradores, possibilitadas pela assimilação dos conteúdos que lhes sensibilizam para a memorização. Esse processo também se atualiza pela oralidade, ao (re)comunicar a narrativa elegida para outros indivíduos. Nas palavras de Candau, “a recordação tal como é entregue na narrativa de vida mostra-nos que a memória é também uma arte de narração” (2013: 171). Ao tratarmos dos contos tradicionais, seria possível significarmos a memória desses contos enquanto conteúdo assimilado pelo narrador, cuja “voz originária” não se revela, por se tratar de narrativa não autoral, oral e, nesse sentido, considerada tradicional. Essa memória possibilita a existência de catálogos organizados por estudiosos do tema, preocupados em registrar aquelas manifestações orais de modo a publicizá-las e revela, portanto, sua marca: narrativas que um dia foram ouvidas, assimiladas e, posteriormente, partilhadas⁴⁸.

⁴⁸ As coletâneas de narrativas tradicionais são possibilitadas a partir da identificação de narradores locais, indivíduos que possuem a memória e disponibilidade de relatar histórias que um dia tomaram conhecimento e memorizaram os principais aspectos dos contos, centrados na ação das personagens – relembrando aqui uma das características desse tipo de narrativa vista no capítulo anterior. A coleta dos contos tradicionais ocorre pelas mãos de estudiosos do tema, que munidos de gravadores registraram essas narrativas analisadas nesse estudo, conforme encontravam pessoas dispostas a partilhar tais contos

A respeito da narratividade e de sua significância para a compreensão da memória social, o historiador Jacques Le Goff (1990) observa a importância do “comportamento narrativo”, permitindo remeter sua reflexão aqui ao capítulo anterior, que aborda questões referentes ao ato narrativo e à oralidade como dinâmica fundamental para a comunicação e difusão da narrativa tradicional:

Alguns cientistas foram assim levados a aproximar a memória de fenômenos diretamente ligados à esfera das ciências humanas e sociais. Assim, Pierre Janet "considera que o ato mnemônico fundamental é o "comportamento narrativo" que se caracteriza antes de mais nada pela sua *função social*, pois que é comunicação a outrem de uma informação, na ausência do acontecimento ou do objeto que constitui o seu motivo" [Florès, 1972, p. 12]. Aqui intervém a "linguagem, ela própria produto da sociedade" (ibid). Deste modo, Henri Atlan, estudando os sistemas auto-organizadores, aproxima "linguagens e memórias"; "A utilização de uma linguagem falada, depois escrita, é de fato uma extensão fundamental das possibilidades de armazenamento da nossa memória que, graças a isso, pode sair dos limites físicos do nosso corpo para estar interposta quer nos outros quer nas bibliotecas. Isto significa que, antes de ser falada ou escrita, existe uma certa linguagem sob a forma de armazenamento de informações na nossa memória" [1972, p. 461]. (LE GOFF, 1990: 424-425)

A afirmação final de Le Goff - a respeito da existência de uma “pré-linguagem” que constituirá também os significantes da memória - é fundamental para compreender o peso social que permeia o sentido para os conteúdos memorizados. Considerando a perspectiva apresentada a partir de outras leituras sobre o tema, a memória se construiria embasada, ainda, pela interação social, destacando a importância da comunicação com outros sujeitos e reiterando a relação fundamental entre a linguagem e a construção da memória, em consonância com a leitura mais recente de Candau (2013) sobre o tema:

“O *Homo sapiens*”, diz Changeux (2003: 14), “é antes de tudo uma espécie comunicante que se define doravante pela gênese, pela propagação e a transmissão de representações de cérebro a cérebro no seio do grupo.” O homem sabe colocar estas representações sob a forma de signos, e de modo estável, no exterior do seu próprio cérebro. Foi evidentemente a linguagem que, à partida, permitiu esta exteriorização da memória humana e que, por essa razão, deve ser considerada como a sua própria extensão. A humanidade, para a maior parte da sua história, apoiou-se na cultura oral. Eficaz, esta extensão de memória era apesar de tudo limitada. Aquilo que não era transmitido oralmente estava irremediavelmente perdido. O papel dos guardiães ou mestres da memória (pessoas idosas, sacerdotes, etc.) e das suas narrativas (das origens, das fundações, das genealogias: ver Zonabend, 2000) era então essencial para a continuidade das sociedades ou, pelo menos, para o sentimento dessa continuidade, porque a transmissão nunca era perfeitamente fiel. (CANDAU, 2013: 66)

memorizados. Os narradores tradicionais se revelam por esse “livre-narrar”, pela escolha de determinados temas e modos de agir de determinadas personagens, que povoam sua memória a princípio individual, visto o caráter direto do relato, mas de criação e circulação social, visto o caráter da narrativa.

A memória que se revela pela linguagem em forma de narrativa tradicional comunicaria, substancialmente, elementos socialmente partilhados pela força de sentidos atribuídos a uma voz anônima em sua essência, que remete ao aspecto mais sensível do social, visto que não identifica sujeitos específicos em sua criação e circulação, mas, ainda assim, se revela presente. A linguagem poderia ser compreendida como o veículo de informações organizadas e reveladas pela memória, após a tomada de conhecimento, a identificação e a assimilação⁴⁹ daqueles conteúdos, comunicando o que se memoriza pela força de sentido que movimenta. Tal perspectiva é encontrada, também, em reflexões apresentadas pelo filósofo John Searle (2000), que problematiza a intencionalidade presente na seleção do que é dito, ainda que em diferentes perspectivas de expressão e interesses de comunicação⁵⁰. Nesse sentido, a própria seleção de determinadas narrativas e, ainda, a seleção de elementos, que compõem um determinado conjunto de narrativas tradicionais, se estruturaria a partir dos sentidos sociais atribuídos àquele conteúdo. A esse respeito, o crítico literário e folclorista Bráulio do Nascimento (2003) destaca algumas reflexões possíveis sobre as narrativas tradicionais, inspirado pelas contribuições de Searle:

Searle (1969, 1981: 27), no estudo sobre os atos de fala, assinala que a intencionalidade não é um ato gratuito, mas um comportamento intencional que pode ocorrer na simples disposição dos móveis em uma sala. A intencionalidade subjacente à semântica fabular, manifestada na estruturação da expansão, demonstra que esta não ocorre simplesmente para a dilatação do tempo narrativo — como se pensa as vezes —, mas que resulta de um esforço criativo do narrador, de um trabalho consciente na escolha e disposição dos elementos constituintes. (NASCIMENTO, 2003-4: 11)

A perspectiva dos estudos de Searle sobre a linguagem contribui para refletirmos sobre a memória que se revela nas narrativas, distinguindo a simples emissão de um conjunto de palavras das complexas dinâmicas sociais que envolvem a emissão, a compreensão semântica e a circulação narrativa (remetendo à própria estrutura do conto popular, apresentada no capítulo anterior: anonimato autoral, região e localidade não

⁴⁹ Para o estudo aqui proposto considero o conto tradicional como o objeto de informação que se movimenta pela memória. Os processos de identificação e assimilação de conteúdos que influenciam nos atos mnemônicos se baseiam nas reflexões anteriormente apresentadas por Candau (2013).

⁵⁰ O filósofo John Searle é uma das principais referências contemporâneas no campo de estudos sobre mente e linguagem. A respeito das diferentes formas de expressão que a linguagem comunica, diferenciando os tipos de atos de fala (ato locucionário, ato ilocucionário e ato perlocucionário) e suas consequentes possibilidades de compreensão e intencionalidade, ver a publicação de John Searle (2000) “Mente, linguagem e sociedade: filosofia no mundo real”, especialmente o capítulo 6 “Como a linguagem funciona: a fala como um tipo de ação humana” (págs. 126 – 150).

demarcadas, difusão pela oralidade e centralidade na ação das personagens). Segundo Searle, é importante observar que emitir palavras, em uma análise objetiva do ato, seria a simples emissão de sons que não necessariamente se transforma em linguagem comunicativa, visto que a emissão de sons que formam palavras fabrica sentidos somente se passível de compreensão dos significados atribuídos àquele conjunto de palavras. Por sua vez, os significados atribuídos às palavras e, por consequência, sua compreensão seriam produto dos sentidos sociais que se constroem em torno da linguagem utilizada para a comunicação, a partir dos contextos em que se inserem os sujeitos. A simples execução da linguagem não envolveria necessariamente sua compreensão: seria fundamental toda a carga simbólica coletiva para dotar de sentido as palavras que compõem a linguagem⁵¹.

Nesse sentido, podemos articular algumas reflexões de Searle com o conceito de memória em sua perspectiva social. A narrativa tradicional partilhada decorre do conhecimento, identificação e assimilação pelo narrador, se transformando em memória partilhada em outras interações sociais. O ato narrativo surgiria dotado como ato de fala e de intencionalidade, compreendendo que há a seleção de uma determinada narrativa para partilhar – dentre outras narrativas presentes na memória do narrador. Essa seleção comunica, inicialmente, elementos que o narrador tomou conhecimento em um determinado momento de sua trajetória, ainda que não tivesse identificado de onde, por quem ou como haveria surgido aquela narrativa. Visto que, segundo Searle, a linguagem consiste na forma como os humanos se organizam estruturando instrumentos simbólicos que possibilitam pensar e compreender suas interações, a seleção de um discurso - que se revela anônimo e destituído de conexões diretas com instituições⁵² - revelaria

⁵¹ A importância da semântica como aspecto fundamental da linguagem e, conseqüentemente, dos processos de comunicação nas interações sociais, pode ser apreendida a partir da provocação de John Searle em seu exercício hipotético do “Quarto Chinês”. O autor questiona a perspectiva de Inteligência Artificial de robôs que produzem textos em chinês, visto que a simples emissão da linguagem não revela necessariamente a compreensão do que é dito no idioma, habilitada somente por humanos que o compreendem. A emissão de textos em chinês realizada por um computador não seria suficiente para considerar a capacidade de compreensão do discurso, visto que a habilidade de compreensão decorre dos processos de socialização e assimilação de significados e sentidos que compõem a linguagem utilizada para a comunicação entre os sujeitos.

⁵² Searle também apresenta reflexões significativas sobre a relação entre a linguagem e a capacidade de gerar sentidos que se complexificam, podendo estruturar fatos institucionais. Nesse sentido, seria possível considerar a própria narrativa tradicional como uma espécie de “fala socialmente institucionalizada”, tendo em mente a forma como se estrutura e suas principais características apresentadas no capítulo 1. Essa expressão oral difere de determinados discursos religiosos institucionais, visto o caráter “espontâneo” da fala, cuja autoria não se define, mas se reproduz, ainda sim, por diferentes narradores. O sentido de “espontâneo” vem aqui apresentado entre as devidas aspas por sabermos que esse processo de identificação com os conteúdos das narrativas se desenvolve em seu âmbito social, pelas interações entre narrador e ouvinte, dependendo, portanto, de interações sociais para firmar seu sentido e se revelar na fala

também um peso significativo na identificação individual, porém influenciada pelo sentido social, com aquele conteúdo linguístico que se apresenta em formato de conto tradicional.

2.2.1 Sentidos sociais e partilhas de memórias afetivas

Vimos que, para diversos estudiosos do tema, a memória coletiva se revela como conceito fundamental para a compreensão da memória individual. Sua complexidade de sentidos e significados foi também explorada em estudos da psicóloga social Ecléa Bosi (1993), para quem tal memória se apresenta além de um simples modo passivo de recordar, uma vez que é estimulada por quem interpela o indivíduo em busca daquela memória. Para Bosi, tal memória seria compreendida em sua “forma organizadora”, abrindo caminhos para uma memória que é acessada sobretudo afetivamente, estimulando reviver experiências e conectando os significados e sentidos acessados por essa memória para a (re)construção da narrativa.

Nessa perspectiva, Domingues (1999) também observa que as emoções se apresentam como elemento fundamental na construção de memórias. Para o ato narrativo, a conexão com as emoções viabiliza a própria identificação com a história, dotando de sentido a rememoração de determinadas ações e personagens, em um fluxo de memórias que se alimentam tanto pela perspectiva da qualidade da interação social na narratividade, quanto pela identificação do sujeito ouvinte com os elementos da história, construindo sentidos para narrar novamente o que, um dia, foi narrado por outro indivíduo.

Emoções devem ser levadas em conta quando a memória social é discutida: tanto no plano individual quanto no coletivo, elas emprestam sabor específico às nossas memórias. Como Durkheim (1994:293 e ss.) corretamente entendeu não obstante sua psicologia simplista, que enfatizava apenas o aspecto das emoções que produzia solidariedade, a estruturação da vida social depende

de outros narradores. Nesse sentido, reafirma sua autoria indefinida e, ao mesmo tempo, a identificação com a narrativa por outros indivíduos. A “espontaneidade” é revelada pelo ato de narrar, que não é imposto, por exemplo, por discursos institucionais da Igreja, mas longe de considerarmos essa liberdade narrativa como meramente expressão criativa descontextualizada de processos culturais (que dotam de sentido as narrativas tradicionais analisadas). Na perspectiva da narrativa tradicional, a capacidade de simbolização que a linguagem permite revela o peso de uma identificação que toca o indivíduo a partir da palavra advinda de um “anonimato coletivo” e que se revela como expressão de uma memória construída socialmente.

muito das emoções, tanto em termos *centrífgos* como *centrípetos*, juntando e atraindo as pessoas ou as dividindo e afastando (ver Long, 1992). *Investimento* e *afeto* são cruciais nesses processos. (DOMINGUES, 1999: 6-7)

A narrativa tradicional relatada é fruto, portanto, dessa dinâmica de interações subjetivas: ideias estimuladas por memórias advindas de dinâmicas sociais, pautadas também por relações afetivas que, por sua vez, são estimuladas pelos momentos de partilha das narrativas. As características dos contos tradicionais apresentadas no capítulo anterior (tais como anonimato autoral, localidade e data inexata) apresentam o peso social desse tipo de memória, que se revela pelas interações onde são compartilhadas as narrativas. Nesse sentido, se percebe a assimilação e memorização daqueles conteúdos imaginados motivados, supõe-se, substancialmente por seu sentido e identificação com os conteúdos relatados. As memórias encontradas nas narrativas orais analisadas poderiam ser percebidas, também, enquanto “quadros temáticos” de personagens e modos de agir vinculados a uma parte do imaginário religioso popular, visto que analisadas a partir de determinados recortes – como o proposto neste estudo – revelam um conjunto de ações e descrições de personagens relatadas em diferentes localidades, datas e narradores. As narrativas se revelam, portanto, como construções pautadas em distintas experiências sensoriais e emocionais⁵³ (do ouvir, do sentir), selecionadas e reveladas pelas memórias (criadas, refutadas, misturadas) que se dinamizam pela interação envolvida na partilha da narrativa.

2.3 Memória social e “design” do conto tradicional

A memória se revela, inicialmente, pela manifestação individual das lembranças, refletindo capacidades neurobiológicas advindas do estado de consciência (SEARLE, 2000) expressadas por meio da linguagem. Todavia, os conteúdos expressos no discurso

⁵³ A respeito da importância da experiência (tanto individual, quanto coletiva) e seu impacto nas construções narrativas, ver o ensaio de Walter Benjamin (2012) “O narrador”, originariamente publicado em 1936. Benjamin reflete sobre o ato narrativo realizando uma aproximação metafórica do trabalho manual, em dinâmicas que tecem a fala e, conseqüentemente, a narrativa, com a perspectiva das mãos que tecem os fios para compor o tecido, no trabalho artesanal. Para Benjamin, o ato narrativo constituiria o próprio ato de trocar experiências, significadas em narrativas concisas, aproximando o narrador de sua audiência ao pautar-se em experiências e visões de mundo cujos sujeitos podem se identificar.

são compreendidos a partir de seu sentido semântico, na interlocução entre emissor e audiência, sendo fundamental observar o processo social de formação dessas lembranças – problematizado pelo conceito de memória social. A estrutura do discurso que é objeto desse estudo, o conto tradicional, envolve uma narrativa focada na ação de determinadas personagens, em formato de prosa, advinda da oralidade (por se tratar de narrativa um dia ouvida e posteriormente relatada, a seu modo), sem autoria, sem data originária ou localidade exata de surgimento definidas. Tais definições são aqui retomadas, uma vez mais, motivadas pela seguinte questão: essas características contribuiriam para uma espécie de “design” do conto tradicional que facilitaria a lembrança e a expressão de uma determinada memória social?

Nessa perspectiva da busca pela compreensão do que poderia ser denominado o “design narrativo” na história da humanidade, a psicóloga cognitivista e antropóloga Michelle Sugiyama (2005) lança reflexões que podem ajudar a responder, ainda que parcialmente, a questão acima tendo como foco de análise o conto tradicional. A perspectiva da autora é de dialogar com a compreensão do termo *design* a partir de características comuns a diferentes manifestações culturais humanas, buscando encontrar características funcionais e adaptativas que ajudariam a compreender a existência do ato narrativo criativo e ficcional ao longo de milhares de anos na história da humanidade⁵⁴.

Refletindo sobre a narrativa ficcional em suas mais diversas formas de expressão (dentre elas, uma de suas expressões mais antigas: a tradição oral), o foco da autora no artigo se revela mais sobre os ganhos culturais possibilitados pela presença da narratividade em diferentes culturas humanas do que a variedade de conteúdos e expressões dessas narrativas⁵⁵. O que a autora observa, retomando aqui também a

⁵⁴ O artigo de Sugiyama “Reverse-Engineering Narrative: Evidence of Special Design” (“Engenharia-Reversa Narrativa: Evidências de Design Especial”) compõe uma série de reflexões de pesquisadores de diferentes campos do conhecimento na publicação “Literary Animal” (“Animal Literário”) organizada por Jonathan Gottschall e David Wilson (2005). Os estudos apresentados possuem como interesse a busca por explicações que ajudem a compreender a existência de expressões narrativas ao longo da história da humanidade, em diferentes culturas, mas com uma característica em comum: todas as sociedades humanas têm histórias para partilhar e possuem a narratividade como prática de interação social, em suas mais diferentes formas de expressão.

⁵⁵ Sugiyama busca compreender determinados elementos, que poderiam ser percebidos como transculturais, significados em narrativas que revelam pedagogias socializatórias para lidar com emoções humanas, partilhadas em diferentes culturas, tais como o amor, a guerra e o medo, ou heróis e monstros. A esse respeito, é importante destacar que existem diferentes abordagens de estudo sobre a narratividade e ainda que saibamos que diversas emoções, tais como medo ou alegria, revelam traços de expressão complexificadas pela linguagem e sua comunicação na espécie humana (retomando aqui a perspectiva apresentada por Searle), cabe lembrar que os sentidos atribuídos a esses sentimentos e o quê os estimula

reflexão de Gottschall (2012) anteriormente apresentada, é que o ato inventivo e narrativo de partilhar histórias possibilitou processos adaptativos para a humanidade desde nossos ancestrais caçadores-coletores, apresentando estudos antropológicos e arqueológicos que evidenciam tal antiguidade narrativa.

Participating in imaginary worlds (for example, pretend play, stories, painting) may provide certain adaptations with critical “environmental” inputs that prepare them to perform as effectively as possible when needed. By “unleashing our reactions to potential lives and realities” Tooby and Cosmides argue, fiction enables us to “feel more richly and adaptively about what we have not actually experienced. This allows us not only to understand others’ choices and inner lives better, but to feel our way more foresightfully to adaptively better choices ourselves.” The folklore of contemporary foragers suggests that, indeed, narrative enables people to acquire information, rehearse strategies, or refine skills that are instrumental in surmounting real-life difficulties and dangers. The information contained in narrative may be loosely divided into two categories: universal (that is, pertaining to human nature or the human condition) and local (that is, pertaining to location-specific physical or cultural conditions). Stories commonly contain both kinds of information. (SUGIYAMA, 2005: 187)⁵⁶

O ato de contar e ouvir histórias permitiria, portanto, experienciar - via narrativa - vivências não necessariamente conhecidas. Há, nessa perspectiva, uma pedagogia socializatória na narratividade, que estimula pela história partilhada em interações sociais o conhecimento sobre modos de agir e aspectos morais, colocando em perspectiva a própria vivência do indivíduo ouvinte. A seguinte passagem resume precisamente algumas características da narrativa que contribuem como estratégia socializatória, fornecendo elementos para lidar com questões humanas, por meio do aspecto lúdico possibilitado pela narrativa:

We know that storytelling is verbal and interactive: it involves an exchange between storyteller and audience. We also know that, almost without

para virem à tona demandam uma reflexão também localizada na compreensão da dinâmica sociocultural, ou seja, de onde as narrativas analisadas se alimentam e circulam.

⁵⁶ “Participar em mundos imaginários (por exemplo, brincar de faz de conta, histórias, pintar) pode proporcionar determinadas adaptações com “estímulos ambientais” críticos que os preparam para executar de forma tão eficaz quanto possível quando necessário. Por “libertar nossas reações para potenciais vidas e realidades” Tooby e Cosmides argumentam, a ficção nos permite “sentir-se mais enriquecido e adaptado sobre o que não experimentamos ainda. Isto nos permite não somente compreender melhor as escolhas e vidas interiores dos outros, mas sentir o nosso caminho mais cautelosamente para, adaptativamente, escolhermos melhor.” O folclore de forrageiros contemporâneos sugere que, de fato, a narrativa permita que as pessoas adquiram informações, ensaiem estratégias, ou refinem habilidades que são fundamentais na superação de dificuldades e perigos da vida real. As informações contidas na narrativa podem ser espontaneamente divididas em duas categorias: universais (ou seja, pertencente à natureza humana ou da condição humana) e locais (isto é, referentes às condições físicas ou culturais de localização específica). Histórias geralmente contêm ambos os tipos de informação. (SUGIYAMA, 2005: 187, tradução nossa)

exception, characters are representations of the human psyche; furthermore, characters give us special access to the human psyche that is not available to us in the real world. Finally, we know that conflict is an expression of human problems and plans for solving them, and that setting represents the specific conditions under which those plans are executed, thwarted, accomplished, or undone. The function of narrative, then, would appear to be the representation of the problems humans encounter in their lives and the constraints individuals struggle against in their efforts to solve them. (SUGIYAMA, 2005: 186)⁵⁷

Dentre as características destacadas pela autora como aspectos do ato narrativo que colaborariam para sua permanência ao longo dos séculos, revela-se a comunicação verbal - frequentemente expressa pela oralidade. Essa observação nos remete novamente à importância da interação social na construção e compreensão da narrativa. Segundo Sugiyama, nessa interação entre ouvinte e narrador são acionados aspectos cognitivos similares para a compreensão da narrativa, significando que indivíduos capazes de compreender uma história são também capazes de narrar, assim como quem é capaz de narrar também consegue compreender uma narrativa ouvida. Um exemplo dessa similaridade é observado pela autora na possibilidade de uma narrativa ser traduzida entre diferentes idiomas e comunicada para diferentes culturas, mantendo as ações das personagens e desdobramentos passíveis de compreensão.

Entretanto, remetendo às reflexões anteriormente apresentadas sobre os processos de construção de memórias sociais, poderemos notar que a tradução entre diferentes línguas é possível, mas não necessariamente revelará um imaginário social composto pelos elementos tal como foram traduzidos, visto que dependem também de sua memorização e circulação da narrativa. Nessa perspectiva, podemos destacar outros elementos que remetem às características dos contos tradicionais e que contribuiriam para a percepção do que seria o “design” dessa narrativa: é fundamental observar a força de sentido que determinados elementos da história ativam a depender dos contextos sociais para se revelar na memória daqueles que ouvem, assimilam, ressignificam a seu modo, rememoram posteriormente e, finalmente, partilham o conto.

A respeito do sentido atribuído à narrativa tradicional, vimos anteriormente, nas reflexões de Candau (2013), sua importância como característica fundamental da

⁵⁷ “Sabemos que o ato de contar histórias é verbal e interativo: envolve uma troca entre narrador e público. Sabemos também que, quase sem exceção, os personagens são representações da psique humana; além disso, os personagens nos dão acesso especial para a psique humana que não está disponível para nós no mundo real. Finalmente, sabemos que o conflito é uma expressão de problemas humanos e dos planos para resolvê-los, e essa configuração representa as condições específicas em que esses planos são executados, frustrados, realizados, ou desfeitos. A função da narrativa, então, parece ser a representação dos problemas humanos encontrados em suas vidas e a luta das restrições individuais contra seus esforços para resolvê-los.” (SUGIYAMA, 2005: 186, tradução nossa)

memória, contribuindo para a reflexão sobre o “design” da narrativa ao observar que a ressignificação de conteúdos relatados por outros indivíduos, quando contados novamente, apresentam determinadas modificações que são norteadas, sobretudo, pela seleção de sentido do narrador. Tais sentidos são, por sua vez, estimulados pelas dinâmicas socioculturais em que os sujeitos se encontram inseridos:

*A tese retomada segundo o qual a memória é uma reconstrução e não uma reconstituição fiel do passado está longe de ser uma ideia nova. Sem falar dos textos filosóficos muito antigos que vão nesse sentido, ela foi avançada a partir de 1932, sobre bases científicas, por Frederic Bartlett, psicólogo experimental que prosseguiu via aberta por Ebbinghaus. A memória, demonstrou ele, é por um lado um processo criador, uma reconstrução feita a partir de experiências passadas. Por exemplo, os sujeitos aos quais ele pedia para contarem uma narrativa que ele lhe havia dado a ouvir procediam a um *reajustamento da história numa direção orientada pela sua própria experiência cultural*. As narrativas tornavam-se igualmente *mais curtas – o número de elementos memorizados era limitado – e mais coerentes, sendo a história reinterpretada como um todo, negligenciando os pormenores*. Não há pois memorização direta dos acontecimentos passados mas *um processo de reconstrução memorial que faz jogar a interpretação, a imaginação, o acrescento de novas informações e a seleção de sentido pertinentes em função do contexto de evocação*. (CANDAU, 2013: 33, grifo nosso)*

Cabe retomar, ainda, que a dinâmica entre narrador e audiência revela uma espécie de “jogo de ajustes” entre expectativas e interesses narrativos, conforme apresentado no capítulo anterior. Podemos compreender a memorização que advém dessa interação social também em sua perspectiva de qualidade das relações estabelecidas: nesse jogo entre narrador e ouvinte, a afinidade com os conteúdos narrados e com o narrador alimentam a própria identificação e disseminação da narrativa, em uma memorização que se constrói, conforme vimos neste capítulo, também afetivamente. As experiências de sentido possibilitadas pela conexão em dinâmicas de interação social são, portanto, imprescindíveis para a compreensão das memórias sociais reveladas nas narrativas partilhadas.

[...] De facto, nenhum antropólogo pode contestar a vontade dos grupos humanos de elaborar uma memória comum, uma memória partilhada cuja ideia é muito antiga. Os mitos, as lendas, as crenças, as diferentes religiões são construções memoriais coletivas. Assim, pelo mito, os membros de uma dada sociedade procuram veicular uma imagem do seu passado de acordo com a sua própria representação daquilo que eles são, o que é completamente explícito nos mitos de origem. O conteúdo da narrativa será objeto de uma regulação memorial coletiva que dependerá, tal como a recordação individual, do contexto social e dos jogos do momento da narração. (CANDAU, 2013: 91)

Por fim, outro aspecto que contribui para a memória narrativa do conto tradicional remete à sua estrutura que possui como centro da história a ação das personagens. Observamos, portanto, que essa memória não é construída a partir de cenários detalhadamente descritos ou de palavras específicas encadeadas em versos, compondo a história. Ao se constituir como narrativa em prosa livre, geralmente curta e com o foco na ação das personagens, a memória se revela como reflexo da assimilação dessas personagens e seus modos de agir frente a diferentes situações.

A estrutura em prosa livre e sua assimilação refletida na memória narrativa remetem também às reflexões de Searle (2000), principalmente à noção de compreensão da linguagem, em seu sentido semântico. Nessa perspectiva, a memória seria resultado da compreensão e assimilação de um determinado conteúdo que não necessariamente remete à forma exata como o emissor inicial transmitiu a mensagem, mas sim à identificação e compreensão que dota de sentido a narrativa memorizada. No conto tradicional o suporte de memorização se revela na ação das personagens, com a liberdade de narrar cenários e outros elementos. Nessa perspectiva, visto que o conto possui como foco a ação, geraria identificação sobretudo pelo sentido que aquelas personagens e seu modo de agir inspiram.

As características aqui descritas dos contos tradicionais e a qualidade social que envolvem oferecem possibilidades de um caminho teórico para considerarmos o peso das dinâmicas histórico-culturais que estimulam e, também, rejeitam determinadas memórias narrativas. Parte-se, portanto, do pressuposto que determinadas personagens e modos de agir reverberam em memórias por possuírem afinidade de sentido com dinâmicas sociais reais. Tais dinâmicas apresentariam um “estoque de significados”, alimentando determinados conteúdos que surgem frequentemente nas coletâneas analisadas. A perspectiva que norteará a compreensão dos contos neste estudo envolverá a identificação, principalmente, de temáticas e ações que se apresentam mais frequentemente: as “invariantes temáticas” das narrativas analisadas, a partir dos conceitos utilizados para leitura dessas narrativas que serão apresentados no capítulo de análise dos contos tradicionais.

Para além de uma análise que contempla memórias narrativas sobre personagens sagradas e afins ao mundo religioso católico, o interesse será de desvelar o imaginário acerca dessas personagens e modos de agir, que conectam e evidenciam a presença do pano de fundo social na memória narrativa revelada. O conceito de imaginário possibilitará abordarmos as narrativas enquanto expressões que evidenciam processos

de enfrentamentos simbólicos na “arena social” de sentidos, dinamizada desde os jogos de ajustes entre narradores e audiência (permeada por diferentes gerações), até a absorção ou rejeição de discursos institucionais afins à temática analisada (problematizando as relações de poder e dominação que pautam esses meios).

2.4 Da memória narrativa à expressão de imaginários

Vimos que os contos tradicionais consistem em narrativas memorizadas, que refletem processos sociais de lembranças (e esquecimentos), problematizados aqui pela perspectiva da memória social e seus desdobramentos: a compreensão e assimilação de determinados conteúdos seria ancorada no sentido identificado pelos narradores, estimulando a lembrança e a partilha da narrativa. Essas narrativas tradicionais possuem como matéria-prima o elemento imaginado, que se difunde sem autoria identificada e por meio da memória daqueles que não precisam conhecer a fonte de origem de uma história para se sentirem estimulados a relatá-la. Não se trata, portanto, da expressão de uma memória unívoca e fixa, mas de memória social que se constitui na complexidade das relações sociais e seus processos de construção de sentidos. Os elementos imaginados que constituem a narrativa memorizada e transmitida revelariam, portanto, um conjunto de representações que compõem o imaginário social (LEGROS et al, 2007) acerca das personagens, modos de agir e desfechos da história, conectando passado ao presente pelo ato narrativo.

Segundo Domingues (1999), as memórias que se referem aos processos vivenciados socialmente são construídas a partir de relações complexas entre estruturas sociais e vivências biográficas. Se, por um lado, a memória se revela frequentemente a partir da narrativa de indivíduos, por outro cabe observar que essa narrativa não se estabelece de forma isolada, conforme vimos anteriormente:

A memória social é responsável pela estruturação dos sistemas sociais, ou seja, pelo estabelecimento e manutenção de padrões interativos e institucionais, subjazendo também a operações técnicas e científicas. Ela inclui reminiscências, atitudes e sentimentos, regras sociais e normas, padrões cognitivos, o conhecimento científico e tecnológico, assumindo formas ideais e materiais que se encontram concretamente imbricadas e que podem ser separadas apenas analiticamente. A memória social provê os padrões para a estruturação do "imaginário", isto é, para a dimensão expressiva, cognitiva e normativa da vida social, para o desenvolvimento das

relações sociais e para o intercâmbio material dos sistemas sociais com a natureza. Ela fornece também os padrões para a estruturação de sua dimensão espaço-temporal, sua configuração (coesão mais demarcação) e ritmos (de reprodução e mudança) (Domingues, 1995a, cap. 8). A *recursividade* da vida social depende dela. (DOMINGUES, 1999: 4, grifo nosso)

A observação de Domingues sobre a relação entre memória social e imaginário abre espaço para outras reflexões importantes. Ao constituir um conjunto complexo de expressões sobre o mundo, a memória se revela enquanto processo possibilitado tanto pela capacidade individual de rememorar aspectos de vivências do passado, quanto pelas dinâmicas sociais em que se inserem os sujeitos e dotam de significado as interações, compondo essa matéria subjetiva – a memória social – que se desdobra na construção e expressão de imaginários sociais. A memória social revela, portanto, aspectos diretamente ancorados nas subjetividades dos sujeitos (tal como ocorre com aquele que narra um conto tradicional e possibilita o acesso de outros indivíduos ao conteúdo narrado), mas que necessariamente são mediados pelas relações sociais que se estabelecem, seja no processo de comunicação e partilha, seja na absorção e identificação com os conteúdos.

Os conteúdos da narrativa tradicional que flertam com a imaginação e o fantasioso – mas suponhamos que comunicam também elementos afins às dinâmicas sociais reais - levantam importantes reflexões teóricas acerca do imaginário popular, fundamentais para a compreensão do objeto de estudo proposto nesta tese. A psicóloga e estudiosa do imaginário social brasileiro Monique Augras (2009) realiza uma breve releitura dos teóricos do imaginário⁵⁸ inspirada pela perspectiva da imaginação alimentada pela realidade que, por sua vez, também se alimentaria da imaginação, criando esse fluxo de onde se revela o denominado imaginário social. Nesse sentido,

⁵⁸ Para o conceito de imaginário em diferentes perspectivas teóricas sugiro a leitura do ensaio de Monique Augras (2009) denominado “Mil janelas: teóricos do imaginário”, onde a autora apresenta a abordagem do conceito por Jean-Paul Sartre, Jacques Lacan, Gaston Bachelard, Gilbert Durand e Cornelius Castoriadis. Outra leitura recomendada, a publicação “Sociologia do Imaginário” organizada por Patrick Legros, Frédéric Monneyron, Jean-Bruno Renard e Patrick Tacussel (2007), apresenta revisões teóricas adensadas do conceito com enfoque no campo de estudos sociológicos, buscando abordar aspectos subjetivos da produção social. A revisão realizada por esses autores revela diferentes abordagens do tema, mas que possuem em comum a perspectiva do imaginário enquanto um mundo de conteúdos subjetivos que possibilita acessar modos de compreender, agir e sentir o mundo social (principalmente para os teóricos contemporâneos abertos à leitura do imaginário como complemento ou significante, e não antítese, do real).

consideramos o imaginário não enquanto antítese do real, mas como significante afim às dinâmicas culturais reais⁵⁹.

Aqui se trata basicamente do imaginário social, reservatório inesgotável de representações, ativadas e cristalizadas em cada momento histórico. É uma construção coletiva, gerada por determinada sociedade. [...] O imaginário, entendido sob esse prisma, não é fuga da realidade. Faz parte dela, quanto mais que a realidade social é também uma construção. O estudo sistemático das produções do imaginário efetivo propicia o acesso a aspectos mais profundos dessa realidade, disfarçados pela roupagem colorida do fantástico. (AUGRAS, 2009: 9 -10)

Em uma leitura similar do conceito, Laplantine e Trindade (1996) consideram o imaginário como expressão simbólica que faz parte do campo de representações e se apoia na percepção do real, porém revelando outras formas de absorver e comunicar essa perspectiva. Assim como a memória social, o imaginário se pauta na realidade, mas não consiste em uma espécie de espelho reprodutor ou simples transposição de imagens. O que se manifesta pelo imaginário revelaria, portanto, expressões que comunicam significações simbólicas de uma realidade exterior percebida, assimilada e ressignificada socialmente:

Imagens são construções baseadas nas informações obtidas pelas experiências visuais anteriores. Nós produzimos imagens porque as informações envolvidas em nosso pensamento são sempre de natureza perceptiva. Imagens não são coisas concretas, mas são criadas como parte do ato de pensar. Assim a imagem que temos de um objeto não é o próprio objeto, mas uma faceta do que nós sabemos sobre esse objeto externo [...]). Tanto a imagem como o símbolo constituem representações. Essas não significam substituições puras dos objetos apresentados na percepção, mas são, antes, rerepresentações, ou seja, a apresentação do objeto percebido de outra forma, atribuindo-lhe significados diferentes, mas sempre limitados pelo próprio objeto que é dado a perceber. É necessário examinar a natureza mesma da relação social na qual a representação, como imagem ou símbolo, irá atuar. (LAPLANTINE; TRINDADE, 1996: 2 - 4)

Nessa perspectiva, o estudo do contexto cultural que alimenta o imaginário se revela significativo para compreender seus elementos constitutivos. Seguindo a

⁵⁹ É importante observar que para alguns estudiosos do imaginário o próprio conceito de realidade é passível de reflexão sobre sua construção (Augras, 2009). Se, por um lado, o imaginário se constitui como elemento substancialmente criativo e inventivo que se estabelece pelo social, por outro, é possível observar que a forma como percebemos e absorvemos a realidade também se compõe por significantes sociais que permeiam a leitura dessa realidade. Diferentemente do questionamento da existência do real em si, a reflexão sobre o conceito de realidade foca nas possibilidades em suas formas de compreensão, considerando aspectos sociais e biográficos dos sujeitos para sua assimilação. Nessa perspectiva, somente seria possível absorver o real a partir das ferramentas de linguagem e compreensão possibilitadas para tanto: compreendemos o que é passível de categorização e entendimento, observando que a constituição das categorias de leitura do real se constroem, também, pela via do imaginário.

dinâmica que ocorre com a memória social revelada em narrativas tradicionais, o imaginário que se compõe a partir dessa memória é formado pelos sentidos e estímulos sociais para a lembrança de determinados elementos. Parte-se do pressuposto teórico que existiriam afinidades identificáveis entre dinâmicas sociais, juntamente com seus reflexos na subjetividade social, e o imaginário revelado nas narrativas. As narrativas tradicionais em formato de conto seriam, nesse sentido, afins às mentalidades que se expressam pelas personagens para descrever ações e formas de estar no mundo que, não destituídas de sentido, aparecem nesse imaginário social. O desafio deste estudo aqui proposto é de articular o conjunto de contos selecionados e o imaginário⁶⁰ ali expresso, de modo a compreender a qualidade das dinâmicas de interação com as divindades; dos sentidos de salvação; dos modos de lidar com a morte, dentre outros elementos que possam contribuir nessa busca pela identificação de afinidades entre o imaginário dos contos e a base cultural que forma a dinâmica religiosa colonizadora na sociedade brasileira.

A abordagem do imaginário religioso que se revela pelas narrativas possibilita, ainda, considerarmos um duplo sentido do simbólico ali expresso: 1) o tipo de narrativa - o conto tradicional - que consiste substancialmente em histórias imaginadas e cujo aspecto lúdico e pedagógico para lidar com questões humanas foi apresentado no capítulo anterior; 2) a temática analisada nesse estudo – os contos com personagens sagradas e afins ao campo religioso católico - que, em uma perspectiva sociológica da religião como campo de estudos, compõem também o espaço do imagético, ou seja, consistem em criação e mecanismo de expressão humana que possibilitam formas de lidar com o mundo. A respeito da relação entre religião e imaginário, Patrick Legros, Frédéric Monneyron, Jean-Bruno Renard e Patrick Tacussel (2007) expressam esse “duplo-simbólico” se referindo ao diálogo que ambas as expressões simbólicas estabelecem com a dinâmica social:

⁶⁰ Ainda que para alguns contadores os contos com as personagens religiosas revelem algo de real, no sentido de credulidade, o que chama a atenção para a análise aqui proposta é a presença de determinadas representações de comportamentos, interpretações de situações e expressões de moralidades, que ultrapassam autoria, lugares e datas e se revelam no imaginário estudado. Nesse sentido, as afinidades com processos culturais serão observadas em consonância com os conteúdos morais captados nessas narrativas, situando o estudo numa perspectiva compreensiva, pouco interessada em questionar a “veracidade” da narrativa, e sim focada em compreender significados e significantes afins ao conjunto de representações que elas comunicam. Essa observação se faz necessária ao compreender que, no campo de estudos da Literatura Oral (SIMONSEN, 1987), os contos tradicionais são diferenciados das lendas na medida em que se observa a crença do narrador sobre a história narrada (se o narrador testemunha diretamente a presença de Jesus e São Pedro como andarilhos, por exemplo). Neste estudo tal diferenciação não será objeto de análise, tendo em vista o interesse no conteúdo da narrativa enquanto constituinte do imaginário sobre as personagens analisadas.

Para Bastide, a religião pode ser definida, sob um ponto de vista antropológico, como a atividade do homem criando e manipulando os símbolos do sagrado (1970, p. 65-69). Em qualquer sociedade, como mostrou, claramente, Durkheim (1912), as representações (crenças), as narrativas (mitos), os comportamentos, os objetos, os tempos e os lugares (ritos) são extraídos do mundo profano para serem promovidos ao lugar de coisas transcendentais, sobrenaturais, ou seja, sagradas. Essa definição permite dar conta não apenas de toda religião constituída, mas, inclusive, das religiões sem deus, como a budista, e, igualmente, o “religioso fora da religião”, como as religiosidades seculares. A religião é, portanto, um tipo particular de atividade simbólica, que consiste, de maneira geral, a dar sentido aos elementos já significantes. O sentido adicionado corresponde, aqui, a uma transcendência. De um ponto de vista sociológico, como sublinha Willaime (1995), a religião é, simultaneamente, uma *atividade social de comunicação simbólica* regular, pelos ritos e as crenças, a fundação e a transmissão de um *poder carismático*, ou seja, de uma autoridade socialmente legitimada para manifestar o sagrado. Religião e imaginário, por terem em comum uma característica fundamental – a atividade simbólica –, são dois domínios que se aproximaram, assimilando-se mutuamente. (LEGROS et al, 2007: 217 – 218, grifo do autor)

Tanto a narrativa em formato de conto, quanto a expressão religiosa que ali é partilhada, são compreendidas como elementos simbólicos e imaginados, porém afins a perspectivas reais que se desdobram em modos de agir, ver e sentir o mundo⁶¹. O conto tradicional poderia, portanto, ser uma forma de expressar, por meio da memória partilhada, impressões e sensações permeadas por uma espécie de “pedagogia do extraordinário”: ao lidar com personagens imaginadas, faz uso do elemento lúdico e pedagógico da narrativa para comunicar angústias, problemas e variadas percepções sobre questões humanas, por meio do incomum e imaginado⁶².

Se existe um gênero literário, e mais geralmente artístico, que possa ser qualificado de maravilhoso (literalmente, aquilo que nos torna maravilhados),

⁶¹ A respeito da religião como *locus* de produção de potentes imaginários sociais, Laplantine e Trindade relembram uma famosa definição do filósofo e também estudioso da memória social, Henri Bergson sobre a humanidade e sua relação com o imaginário religioso: “Através do imaginário, o homem, como define H. Bergson, “é uma máquina de fabricar deuses”. A isso acrescentamos que o homem em si mesmo é fantástico, à medida que manifesta a faculdade humana de transcender o humano. [...]Utilizando como matéria-prima essas representações simbólicas, os homens constroem no processo do imaginário os deuses consubstancializados, que passam a existir no cotidiano de suas experiências sociais. Assim, partindo do real, os deuses transformam-se e reestruturam a realidade social. [...]A construção da divindade é realizada no imaginário coletivo. Este imaginário caracteriza-se por uma criação limitada e definida pelo sistema religioso e social. À medida que são colocados para a sociedade novos fenômenos e problemas, criam-se novos deuses ou reinterpretam-se as divindades tradicionais. As criações de novos deuses são feitas pelas relações entre as tradições religiosas e socioculturais e a reinterpretação dessas tradições.” (LAPLANTINE, TRINDADE, 1996: 12-13)

⁶² Tal expressão dos anseios humanos é também observada por Legros na definição de uma sociologia do imaginário: “Para a sociologia do imaginário, os seres fantásticos, sejam objetos de crença ou temas literários, não são apenas um suporte de projeções psicológicas, mas simbolizam também traumas coletivos e históricos, que o discurso racional é incapaz de exprimir.” (LEGROS et al, 2007)

ele pode ser localizado: — Seja nas sociedades tradicionais (ou nas camadas tradicionais da nossa sociedade) que inventaram o que se chama de contos populares — que apresentam rainhas e reis, fadas, coelhos brancos, demônios, duendes e dragões em florestas ou castelos; — Seja nas sociedades contemporâneas sob a forma de um mundo ao contrário, quer dizer, do contrário daquilo que vivemos, no que é preciso chamar, por falta de uma expressão melhor, de realidade. O maravilhoso é a face noturna da existência, é o universo do sonho e da magia que procedam ambos a transformações e metamorfoses (a alquimia das coisas e dos seres) que seriam absolutamente impossíveis na vida cotidiana. (LAPLANTINE; TRINDADE, 1996: 10)

Visto que transita entre o simbólico e o “real”, a complexidade de abordagem do conceito de imaginário frequentemente mobiliza perspectivas de diferentes campos de estudo, estimulando interfaces entre História, Psicanálise, Sociologia, Antropologia, Filosofia e outras áreas afins ao conceito (AUGRAS, 2009)⁶³. No campo de estudos culturais e históricos⁶⁴, o medievalista Jacques Le Goff se destaca como um dos principais estudiosos do tema. Na introdução de seu estudo sobre personagens presentes no imaginário da Idade Média, Le Goff (2009) define a ideia de imaginário a partir da concepção do historiador Évelyne Patlagean: como um conjunto de representações que vão para além de experiências vivenciadas e suas percepções deduzidas a partir dessas experiências. Se trata desse limite variável entre real e imaginário, no que, poderíamos dizer, estaria a ideia de uma ordem de sentidos, de conteúdos subjetivos que não necessariamente possuem fundamentação factual imediata, mas que denotam significados para a imaginação sobre o mundo em que vivemos e que, de outras formas, sentimos e expressamos. O imaginário é imaginado, mas nem por isso irreal:

⁶³ Principalmente após a segunda metade do século XX, o imaginário é conceituado de modo a problematizar processos sociais e seus reflexos subjetivos que por essa expressão se revelam: “O ano de 1960 marca o início de uma forte corrente de interesse pelo imaginário com o surgimento da obra de Durand (1960). Naturalmente, este grupo nominal vai cobrir acepções fortemente diferentes segundo os autores: uma instância psíquica em Lacan, uma dimensão da criatividade humana em Caillois, uma mentalidade coletiva entre os historiadores.” (LEGROS et al, 2007: 258)

⁶⁴ A respeito do papel dos historiadores na formulação do conceito de imaginário, cabe observar que a perspectiva essencialmente social desse conceito vem agregar na construção de uma abordagem sociológica do tema – um ponto de vista sobre o social que transcende objetos específicos de estudo (como ocorre, por exemplo, com a sociologia da religião, que foca no objeto para se constituir como disciplina especializada) para se revelar “transversalmente”, conforme observa Legros: Os historiadores tiveram um papel importante na legitimação da noção de imaginário nas ciências humanas (Duby, 1978; Le Goff, 1985; Cazenave, 1986; Boia, 1998). Em *L’imaginaire medieval*, Le Goff já se perguntava: “Por que [...] um novo domínio da história, aquele do imaginário?”. Perseguiu, assim, um questionamento do fim dos anos 1970 (Patlagean, 1978). As respostas que ele dava podem ser repensadas, agora, para assentar a necessidade de uma sociologia do imaginário, já que a vida dos homens e das sociedades é, constantemente, submetida aos impulsos imaginários, às imagens encarnadas nas artes (pictoriais, cinematográficas etc.) e nas construções mentais coletivas e individuais. O imaginário, assim, diz respeito a uma civilização: circula através da história, das culturas e dos grupos sociais.” (LEGROS et al, 2007: 9 – 10)

[...] entre história e lenda, entre realidade e imaginação, o imaginário medieval constrói um mundo misto que constitui o tecido da realidade cuja origem se encontra na irrealidade dos seres que seduzem a imaginação dos homens e mulheres da Idade Média. (LE GOFF, 2009: 17).

Èvelyne Patlagean tem razão ao dizer que o imaginário reúne um conjunto de representações, mas este vocábulo bastante amplo engloba toda tradução mental de uma realidade exterior que é percebida. “O imaginário faz parte do campo da representação, mas ele ocupa neste último a parte da tradução não reprodutora, não simplesmente transporta em imagens do intelecto, mas criadora, poética no sentido etimológico do termo.” O imaginário transborda o território da representação e é levado adiante pela fantasia, no sentido forte da palavra. O imaginário constrói e alimenta lendas e mitos. (Ibidem: 12)

O imaginário e sua relação com a realidade constituiria, portanto, uma imbricada tessitura subjetiva do social, viabilizando processos complexos para criar, fantasiar e, na perspectiva do objeto de análise deste estudo – o conto tradicional –, transmutar personagens e ações conforme sentidos sociais se revelam. Esse conceito passa a ser abarcado a partir de um olhar que busca compreender possíveis dinâmicas históricas afins aos fluxos do imaginário, considerando tanto seu poder criador, quanto reprodutor de sentidos expressos em narrativas sociais – que podem se revelar desde expressões narrativas orais até imagens e narrativas audiovisuais (LEGROS et al, 2007). Tendo o imaginário como conceito que viabiliza a problematização sociológica dos contos tradicionais (em complemento ao conceito de memória social), os contos se revelam como objeto significativo de análise por possuírem traços de sentidos sociais que se revelam anteriores aos narradores e não se expressam pelo estímulo direto ou obrigatoriedade de discursos advindos de instituições oficiais. A reflexão que conjuga dinâmicas sociais com as temáticas dos contos analisadas reafirma, assim, a ideia de que o ambiente social se constitui como espaço de referência para divagações, criações e partilhas de imaginários.

2.4.1 Perspectivas sociológicas do imaginário

O esforço em problematizar uma Sociologia do Imaginário enquanto conceito transversal (possibilitando abordar o imaginário em relação a diversas problemáticas sociológicas), é apresentado por Legros (et al, 2007) desde os autores clássicos da

Sociologia⁶⁵, considerando o uso desse conceito ainda que não diretamente nomeado como imaginário. Segundo os autores, as ideias e símbolos possuem, desde a formação desse campo de conhecimento, peso fundamental na dinâmica de interação entre sujeitos no campo social. E, ainda, possibilitam o acesso aos conteúdos subjetivos que ajudam a compreender motivações para modos de pensar e agir, compondo a imbricada relação entre simbólico e real. Nessa perspectiva, a expressão religiosa também pode ser compreendida como expressão subjetiva que revela imaginários afins a diferentes problemáticas sociais: a alienação como reflexo de estruturas sociais e relações de produção material em Marx e Engels; a sociedade como “comunidade de ideias” e a “ordem moral” gerada pelo sentido do sagrado social em Durkheim; a “servidão salutar” e a geração de sentido interior e esperança em Tocqueville; a ideação social e o exercício metodológico dos tipos ideais afins a processos sociohistóricos que revelam dinâmicas de dominação em Weber. O sentido simbólico que se revela pelo sagrado⁶⁶ diria respeito, portanto, a um sentido propriamente social, que se constrói pela afinidade entre discursos, ritos e crenças.

O imaginário surge, ainda, como uma perspectiva que contempla reflexões sobre cargas simbólicas construídas e partilhadas socialmente, possibilitando processos de compreensão do outro, de uma espécie de empatia que contribui - pela conexão de sentidos partilhados - para o fluxo das dinâmicas sociais. Segundo Legros (et al, 2007), a empatia seria abordada por Max Weber pela a ideia de “imaginação empática”, a partir dos conteúdos subjetivos que auxiliam no processo de identificação com o outro e sua trajetória, mesmo que não tenhamos vivenciado a mesma situação:

⁶⁵ Uma leitura mais detalhada das perspectivas de imaginário dentre os clássicos da Sociologia, passando por Marx e Engels, Tocqueville, Le Bon e Tarde, Pareto, Durkheim, Weber e Simmel, pode ser encontrada no Capítulo 1 da publicação *Sociologia do Imaginário*, denominado *O imaginário entre os fundadores da Sociologia* (LEGROS et al, 2007: 28 – 69).

⁶⁶ Legros (et al, 2007) observam, ainda, que o sagrado passa a ser refletido como elemento fundamental do social por outros estudiosos franceses contemporâneos, como Bataille e Caillois, fundadores do Colégio de Sociologia: “Os membros do Colégio de Sociologia não recuam diante de qualquer dificuldade inerente a uma teoria global da sociedade. Eles concordam, unanimemente, em considerar que o sagrado é o fundamento absoluto da vida social. Nenhum grupo de indivíduos pode, de fato, segundo eles, achar sua substância sobre a base única das interações sociais recíprocas comandadas por imperativos materiais e sua tradução sobre o plano da ideologia secular. O conceito de *sobressocialização* é dado para evocar uma tendência natural de toda a comunidade a sacralizar o mais possível, a fim de aumentar sua grandeza e sustentar, eficazmente, sua ação e seus projetos. A religião é o motor desta dinâmica “societal” anônima; ela se impõe como uma força de agregação e de comunhão, expressão em ato do sagrado, inominável, já que ele toca nos limites do que é humanamente concebível, e, desta forma, operativo, porque domina os fatores de dispersão social e torna indissolúvel a coletividade (Hollier, 1979, p.83). [...] Para Bataille, a pesquisa deve, agora, apreender o centro sagrado, específico, segundo ele, da dimensão comunal da existência humana organizada. Ele atribui à sociologia sagrada “o estudo não apenas das instituições religiosas, mas do conjunto do movimento *comunal* da sociedade” (ibid., p. 140).” (LEGROS et al, 2007: 88 – 89)

Os primeiros marcos de um uso menos reservado de *empatia* são lançados. Weber atribuirá a essa possibilidade de “reviver” as relações afetivas de uma experiência estranha uma evidência mais clara suscetível de apoiar a compreensão. Nessa perspectiva, ele observa como a *imaginação empática* supõe uma certa proximidade mental com um evento ou uma atividade mesmo distantes ou excepcionais, sem o que estes permaneceriam inacessíveis e não-estimáveis (1971, p.5). (LEGROS et al, 2007: 28 -29)

A sensibilidade para o imaginário se revelaria, também por Weber, em suas reflexões sobre carisma e comunidade emocional - fundamental para a reflexão do sociólogo alemão sobre motivações para a ação estranhas à lógica própria da Economia:

A fonte da dominação carismática é obtida por meio de uma qualidade extraordinária, de origem mágica, apegada a um indivíduo. Habitado por uma força misteriosa ou detentor de uma potência sobrenatural, inacessível aos seus semelhantes, esse indivíduo aparece aos olhos deles como um deus ou seu emissário; por consequência, ele se impõe em proveito das circunstâncias como um guia e um “chefe” (*Fuhrer*). O sociólogo julga irrisório procurar estabelecer em que medida uma pretensão tão exagerada responde a alguns critérios “objetivos”, quer sejam intelectuais, éticos e estéticos. Só importa, de fato, a consideração daqueles, os adeptos (*Anhanger*), que sucumbem, sem reserva, à vontade deste instrumento humano da providência. É inútil procurar uma hábil manipulação das consciências. De fato, a confiança na pessoa enviada pelo destino não é o fundamento da legitimidade, ela é, antes, um *dever*, uma veneração, psicologicamente ditada pelo entusiasmo e pela necessidade coletiva de esperar. (Legros et al, 2007: 66)

O interesse sobre a temática da dominação que marca a trajetória intelectual de Weber apresentaria, segundo Legros (et al, 2007), afinidade com a perspectiva do imaginário por abordar as motivações para a ação social a partir da observação também das subjetividades sociais, a exemplo da ideia de comunidade emocional. Ao compreender que existem diferentes esferas sociais, afins a diversas motivações para a ação – que fogem da lógica racional motivada por meios e fins e se deslocam de uma leitura objetivista e monocausal –, os significantes ideacionais produzidos socialmente tomam um novo espaço e olhar na teoria sociológica clássica. Nessa perspectiva, a própria religião passa a configurar dentre as várias esferas sociais passíveis de influência e geração de significado para o agir social, partindo de conteúdos “imaginados socialmente” para revelar elementos afins a processos históricos reais (WEBER, 1982).

Visto que, desde seus fundadores teóricos, a Sociologia encontra-se permeada pelo imaginário - ainda que não tematizado nesses termos - Legros (et al, 2007) buscam apresentar características de uma Sociologia do Imaginário que possibilitaria compreender as possibilidades desse campo de saberes:

1) uma função antropofisiológica: a necessidade do devaneio; 2) uma função de regulação humana diante da incompreensibilidade (a morte, por exemplo): operando como intermediária do mito, do rito, do sonho ou, ainda, da ciência; 3) uma função de criatividade social e individual: representando os principais mecanismos da criação e oferecendo uma abertura epistemológica (relativizando a percepção do real); 4) e uma função de comunhão social: favorecendo, principalmente pelo mimetismo, os ideais-tipo, os sistemas de representação, a memória coletiva. (LEGROS et al, 2007: 12)

Tais elementos elencados são também encontrados na produção de estudiosos contemporâneos que não apenas conceituam diretamente o imaginário enquanto categoria de compreensão do social, mas também realizam a aproximação desse conceito com a perspectiva da memória social. Conforme vimos, assim como a memória social, o imaginário se constitui ancorado em necessidades reais. Segundo Legros, um dos fundadores dos estudos sobre o imaginário, Gilbert Durand, se aproxima de Halbwachs ao afirmar que:

“não há ideia sem imagens” (1984, p. 281) e que uma e outra não se remetem a duas facetas, o social ou o individual, de nossos estados de consciências. Ele sublinhava que elas designam duas modalidades a partir das quais a sociedade considera, ao mesmo tempo, os objetos idênticos para fixar seu lugar em uma quantidade de noções, mas igualmente na sua vida e na sua história. Sua conclusão era a de que “uma sociedade só pode viver se as instituições repousam sobre fortes crenças coletivas” (ibid., p. 294), de maneira que as mais antigas não são jamais abandonadas se a sociedade não tem certeza de encontrar outras.

Para Durand, assim como para outro teórico fundamental do conceito, Cornelius Castoriadis, o imaginário possibilita acessar elementos ideacionais que fundamentam o processo sociohistórico de formação das instituições sociais. Castoriadis avança com a perspectiva do conceito, revelando que, dentre seus vários matizes, o imaginário apresenta também uma faceta criadora da sociedade (LEGROS et al, 2007; AUGRAS, 2009):

Seu ponto de partida é o seguinte: “Tudo o que se apresenta a nós, no mundo sócio-histórico, está indissociavelmente tecido no simbólico” (1999a, p. 174).

Mesmo que as instituições não se reduzam a esse fenômeno, elas não podem existir sem ele, cada uma delas constituindo sua própria rede simbólica de segundo grau; a justiça, a escola, a empresa, o hospital se caracterizam por operações simbólicas permanentes. A um nível global, a sociedade fabrica seu simbolismo, que é ligado, simultaneamente, à natureza e à história, e faz parte, enfim, do racional. O simbolismo sustenta a imagem do ambiente exterior tanto quanto a visão estruturada do conjunto da práxis humana. Essas imagens e visões utilizam os segmentos e modelos racionais do dado; todavia, elas os ordenam às significações que, como tais, não remetem ao racional (ou irracional), mas ao imaginário. Para ele, “falar em significações imaginárias sociais quer dizer também que essas significações são presentificadas e figuradas na e pela efetividade dos indivíduos, dos atos e dos objetos que elas *informam*” (ibid., p. 514). Elas formam um magma que orienta e dirige os sujeitos concretos sob apelações diversas: espírito, deus, nação, capital, virtude, pecado. *Elas são imaginárias por não se esgotarem em suas referências de elementos racionais e sociais e por só se imporem porque são instituídas, criadas e veiculadas por uma coletividade impessoal e anônima.* (LEGROS et al, 2007: 95 – 96, grifo nosso)

Castoriadis destaca que os significantes expressos no imaginário formam a tessitura subjetiva do social, passíveis de orientar concretamente os modos de agir no mundo. Nesse sentido, a própria instituição da sociedade determinaria o que possui sentido e, conseqüentemente, *status* de realidade a partir dos elementos subjetivos que permitem a interpretação daquele mundo em que vivem os sujeitos. Para ilustrar essa extrapolação teórica do conceito de imaginário enquanto elemento também criador do social⁶⁷, Castoriadis relembra o peso simbólico da bruxaria em Salém, que orientava ações e visões de mundo, tensionando crença religiosa com a forma como a comunidade se situava e julgava a vida dos suspeitos de bruxaria (LEGROS et al, 2007). A bruxaria se revelava como criação imaginada que constituía, também, o real. O sentido social que norteia o real seria constituído, para Castoriadis, pelo imaginário que norteia as concepções de mundo:

“Por que existe alguma coisa mais que nada? ”, se interrogava Castoriadis (1999^a, p.482). Sem poder responder mais explicitamente, ele afirmava que a sociedade só existe ao se instituir e sendo instituída, ou seja, procurando um “sentido”. A história não é ordenada pela racionalidade, mesmo se ela for concebida por finalidades que a dirigem; ela não é, portanto, “real”, mas construída a partir de sentidos imaginários. As concepções do mundo que representam os mitos, a religião e a ciência oferecem “alguma coisa” mais que “nada”, dando um sentido à *deriva* social. (LEGROS et al, 2007: 208)

Tal perspectiva de imaginário permite considerar o conto tradicional – observando suas temáticas narrativas mais marcantes – como formas de interpretação

⁶⁷ Para uma leitura adensada da teoria de Castoriadis, sugiro a tese de doutorado de Tatiana Rotolo (2013), especialmente o capítulo 4 denominado “A descoberta da imaginação”, onde são apresentadas as bases filosóficas do conceito e seus desdobramentos a partir da perspectiva do autor.

social e expressão criativa que se constroem também em torno de processos histórico-sociais. Trata-se de um território pouco explorado do imaginário, mas que possibilitaria revelar uma imbricada dinâmica entre conteúdos ideacionais alimentados histórica e socialmente e conteúdos imaginados que compõem uma visão “encantada” por personagens religiosas do “outro mundo”, que interagem com seres deste mundo. Cabe, portanto, observar que as relações sociais ajudam a compor uma espécie de “arena de sentidos sociais”, cujos elementos históricos poderiam ser compreendidos como suportes de (re)criação desse imaginário que se revela nas narrativas. Nesse sentido, a interpretação dos contos tradicionais precisa considerar também os processos históricos para a devida compreensão das cargas simbólicas expressas nas narrativas:

O principal erro na interpretação de um conto popular reside, assim, na recusa em considerar sua dimensão histórica, o que faz com que não se chegue a determinar a mentalidade coletiva de uma sociedade, já que ela não se apóia sobre os fundamentos particulares desta. Além disso, a interpretação do conto é, frequentemente, objeto de um erro análogo: o conto é considerado como uma história irreal, o que implica uma análise construída a partir da irrealidade dos seus elementos constitutivos. E é aqui que se dá o contra-senso: nós não temos necessidade, obrigatoriamente, de abordar seu aspecto real ao compreendê-lo como símbolos, ou seja, como elementos igualmente irreais. Se a história repousa sobre uma base fictícia, isso não impede que os elementos que a constituem sejam tirados da realidade cotidiana. (LEGROS et al, 2007: 149)

É fundamental, portanto, problematizar os discursos de formação que se apresentam no estabelecimento da Igreja Católica no Brasil e que compõem elementos afins ao imaginário que será analisado nas narrativas. O movimento teórico de abordagem do conto é aqui apresentado, portanto, em direção ao diálogo com determinados processos sociais que seriam afins às memórias expressas nas narrativas tradicionais, compondo o imaginário analisado.

PARTE II

Bases histórico-culturais de formação e imaginários sociais

Capítulo 3

Discursos de formação da Igreja e da religiosidade católica no Brasil

A memória é portadora de uma verdade de revelação do sentido que compensa largamente a sua relativa inaptidão para estabelecer uma verdade de adequação. Por essa razão, a memória é indispensável à história.

Joël Candau, *Antropologia da Memória*

As dinâmicas sociohistóricas de estabelecimento da Igreja e da religiosidade católica no Brasil são fundamentais para a investigação de temáticas e cargas simbólicas que se revelam afins⁶⁸ ao imaginário expresso pelas narrativas orais. Este capítulo destaca estudos historiográficos selecionados e ensaios críticos que abordam o que compreendo como as bases culturais significativas para tal reflexão. O imaginário que se revela nas narrativas tradicionais analisadas neste estudo contempla personagens religiosas católicas, visto a forte presença de santos, Nossa Senhora e Jesus nas narrativas, e também pertencentes de um imaginário que perpassa o religioso em diferentes expressões de credo, como a morte e o mal. Considerando a trajetória histórica de colonização católica no Brasil, é fundamental observar as características culturais que marcam essa trajetória⁶⁹ para refletir sobre a própria presença de um

⁶⁸ O intuito desta investigação, a partir da perspectiva weberiana da afinidade de sentidos simbólicos com diversos campos de ação social (WEBER, 1989), se difere da busca por causalidades diretas entre dinâmicas sociohistóricas e imaginário, reconhecendo a dificuldade em estabelecer contundentemente tais inferências. Evidentemente, os processos sociais aqui apontados passam por mudanças ao longo dos séculos, mas, em uma perspectiva que busca refletir sobre afinidades entre moralidades presentes em bases socioculturais e imaginário popular, a abordagem teórica dessas dinâmicas sociais “de longa duração” surge como uma possibilidade de ampliação do olhar sobre os sentidos sociais afins às temáticas reveladas pelas narrativas tradicionais analisadas. Há o reconhecimento da dificuldade em apontar causalidades diretas e, por outro lado, o reconhecimento das conexões de sentido possíveis entre imaginário popular e história. Nessa perspectiva, as Partes 1 e 2 desta tese buscam apresentar reflexões teóricas que possibilitam considerar os processos culturais também – mas não unicamente – como significantes de determinadas mentalidades, atraindo sentidos afins ao imaginário revelado pelas narrativas tradicionais.

⁶⁹ A respeito da importância do período colonial para reflexões sobre as narrativas do Brasil – não somente no campo artístico e literário, mas também na historiografia – recomendo a leitura do ensaio *Molduras para o período colonial brasileiro: uma agenda de pesquisa*, de Angélica Madeira e Mariza Veloso (2001: 23 - 52), onde são resgatadas diversas reflexões e fontes sobre o referido período histórico, observando a intensa relação entre o estudo de práticas sociais e a construção de imaginários: “[...] Para apreender a complexidade desses processos é preciso, ao mesmo tempo, ampliar a visão e focalizar a trama da cultura tanto em suas estruturas mais rígidas quanto em seus meandros, seus interstícios, nas dobras da subjetividade. É dessa matéria que se faz a cultura. A conexão entre práticas sociais e práticas discursivas permite considerar a história em toda sua densidade, mediante uma multiplicidade de narrativas e imagens que ora se inserem em tradições e séries irreconhecíveis, ora suscitam outros

imaginário popular que comunica elementos sobre personagens religiosas católicas em pleno séculos XX e XXI - revelado a partir de um discurso não-institucional, de autoria não identificada, mas expresso no imaginário social. Ainda que as narrativas possam expressar influências anteriores à própria colonização do país, é preciso observar os caminhos culturais que podem apresentar afinidades com o imaginário que persiste e se revela, séculos mais tarde, a seu modo, em narrativas tradicionais brasileiras.

Nessa perspectiva, são apresentadas reflexões historiográficas que contemplam a íntima relação entre Igreja e Estado, principalmente durante o período de Padroado, cuja duração se estende ao longo de mais de quatro séculos - designando ao Rei de Portugal a conquista de territórios e “almas”-, além de importantes desdobramentos simbólicos dessa relação. Considerando a importância desse contexto histórico-social observam-se, principalmente: a qualidade dos discursos teológicos propagados pelo clero religioso para a população – incluindo os discursos de subjugação e reificação refletidos na convivência da Igreja com o sistema de escravidão de negros traficados, que estrutura grande parte da mão-de-obra explorada; a qualidade da intimidade entre mundo físico e não-físico reveladas nos tipos de expressão de crença nas divindades do panteão católico, bem como seu desdobramento em visões de mundo fundamentalmente heterônomas e que alimentam conformismos sobre estados de sofrimento neste mundo.

Para a reflexão histórica aqui proposta são amplamente utilizadas as obras *A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira*, de Riolando Azzi (2004) e *História da Igreja no Brasil (Primeira Época)* coordenada por Eduardo Hoornaert (1977), contemplando textos de Hoornaert, Azzi, Klaus Van Der Grijp e Benno Brod. O estudo de Azzi possui como enfoque os discursos teológicos - oficiais e não-oficiais - que marcam o período colonial. Amparado pela análise de documentações da Igreja, manuais redigidos por intelectuais do clero, relatos de viajantes e ensaios histórico-sociais, Azzi aborda dois importantes eixos de análise sobre os discursos religiosos fomentados na formação da sociedade brasileira durante o período colonial: a Teologia da Cristandade, cujo discurso se estrutura por vias institucionais oficiais da Igreja e do Estado; e a Teologia do Povo Eleito, que se desenvolve pela expressividade da religiosidade popular. Em consonância com a abordagem de Azzi, Eduardo

sentidos, deslocando-se, criando circuitos próprios, fluxos nos quais a linguagem e o sujeito se extraviam e correm à deriva.” (MADEIRA; VELOSO, 2001: 26)

Hoornaert apresenta parte de um amplo projeto⁷⁰ que busca compor a historiografia crítica especializada na Igreja da América Latina. O volume dedicado ao período colonial conta com as contribuições de intelectuais que se dedicam a estruturar o que denominam um “ensaio de interpretação a partir do povo”, com base em arquivos institucionais, relatos de viajantes e discursos teológicos difundidos ao longo do primeiro período histórico brasileiro. Para o objetivo deste capítulo - apresentar elementos de ideação social que possuem afinidade com o imaginário revelado pelas narrativas tradicionais-, tais estudos e suas abordagens empíricas e teóricas apresentam relevantes contribuições para a perspectiva sociológica proposta nesta tese.

3.1 Os discursos teológicos na formação da sociedade brasileira

A compreensão dos discursos produzidos e reiterados pela Igreja e os reflexos nas relações sociais estabelecidas na colônia são fundamentais para o estudo proposto nesta tese. Nessa perspectiva, é possível retomar algumas reflexões anteriormente apresentadas a partir das ideias de Searle (2000) sobre elementos que estruturam o universo social e o poder de construção de significados sociais expressos em instituições e dinâmicas culturais legitimadas coletivamente:

O problema principal era: como pode haver uma realidade social e institucional objetiva que seja a realidade que é apenas porque pensamos que é assim? A resposta é que a contribuição coletiva de funções de *status*, e acima de tudo seu reconhecimento e aceitação continuados durante longos períodos, pode criar e manter uma realidade de governos, dinheiro, nações-estados, linguagens, propriedades privadas, universidades, partidos políticos e milhares de outras instituições similares que podem parecer epistemologicamente tão objetivas quanto a geologia, como se fossem partes tão permanentes de nossa paisagem quanto as formações rochosas. (SEARLE, 2000: 123)

Longos períodos institucionais – tal como ocorre com o Padroado no Brasil, conforme veremos a seguir – possuem peso significativo no processo de formação de

⁷⁰ A publicação faz parte de um amplo projeto organizado pela Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina (CEHILA), que estruturou a elaboração de um conjunto de publicações para compor a coleção *História da Igreja na América Latina*, inicialmente planejada com 10 volumes. Os estudos que se propõem para compor a *História da Igreja no Brasil* foram publicados em 3 volumes, divididos por períodos históricos. Foram estruturados por intelectuais da Igreja e cabe observar a retidão analítica com que apresentam as informações históricas e as reflexões sobre impactos sociais gerados pelos discursos e relações fomentadas pela Igreja, ao longo do período histórico analisado.

mentalidades e imaginários sociais. Na reflexão apresentada por Searle, as subjetividades e as interações sociais são significadas também pelas realidades institucionais legitimadas coletivamente. As possibilidades de participação direta nos processos de legitimação disponíveis, a depender dos contextos histórico-sociais, são aspectos importantes a serem observados. Nesse sentido, a análise dos discursos institucionais da Igreja no período de formação da religiosidade católica, advinda da empreitada colonizadora, se revela fundamental para a compreensão de subjetividades impostas, por um lado, e, por outro, geradoras de sentidos estimulados socialmente, suscitando significados reais nos sujeitos⁷¹.

Segundo Azzi (2004), os discursos teológicos são fundamentais no estudo sobre a qualidade das relações sociais estimuladas e, também, repreendidas pela Igreja Católica. Nesse sentido, a análise de tais discursos possui relevância tanto para a compreensão dos processos históricos, quanto dos sentidos sociais e modos de agir neste mundo, tendo como perspectiva um outro mundo porvir.

A teologia católica é constituída por um conjunto de princípios religiosos, acumulados ao longo dos séculos, e destinados a orientar os cristãos em suas crenças e em sua vida moral. A elaboração desses conceitos doutrinários tem como inspiração principal a Sagrada Escritura; mas são utilizados também frequentemente princípios e normas de fé produzidas por sínodos e concílios, bem como as reflexões de autores reconhecidos por seu saber e santidade, e designados comumente como os “santos padres da Igreja”. (AZZI, 2004: 7)

Conforme observa o autor, os discursos teológicos devem ser problematizados considerando os contextos históricos e as cargas simbólicas reveladas em tais discursos, analisando, ainda, as diferenças na qualidade de sua transmissão – tendo em vista o público a que se destina:

De fato, duas modalidades de produção teológica podem ser assinaladas: uma mais erudita, feita através das letras impressas, e outra mais popular, cuja

⁷¹ Em consonância com essa leitura teórica, Domingues (1999) também observa a importância dos processos de construção de identificação e conexão entre subjetividades coletivas, que podem ocorrer por *estímulos centrados* – por exemplo, por meio de discursos institucionalmente demarcados, como a legitimação da escravidão via discurso de representantes da Igreja Católica, conforme veremos a seguir – e *descentrados* – a exemplo de ações dinamizadas em espaços sociais localizados de exercício poder, como as dinâmicas de apadrinhamento de escravos pela escolha de seus senhores, que demarcam o cotidiano local e podem entrar em conflito, inclusive, com os discursos institucionais acerca dessas relações: “Resta observar, todavia, que esses processos de identificação podem se realizar de forma altamente centrada, mas é possível que ocorram, outrossim, de modo bastante descentrado (isto é, sem intenção e talvez sem sequer estarem os indivíduos cientes de que a identificação se opera) e que os diversos atores individuais compartilhem de forma relativamente incompleta os traços que, de forma heteróclita (inclusive já neles mesmos), habitam a dimensão hermenêutica da subjetividade que coletivamente conformam.” (DOMINGUES, 1999: 15)

transmissão era realizada mediante a comunicação verbal e por meio de recursos imaginativos, como ritos e símbolos. [...] Havendo proibição de tipografias na época colonial, a difusão de textos foi bastante escassa nesses primeiros séculos, sendo necessário encomendá-los da Metrópole. A sociedade luso-brasileira, portanto, era marcadamente iletrada; daí a necessidade de transmissão das verdades teológicas por via oral e imaginativa. A catequese familiar teve, nesse contexto, grande importância. Por sua vez, uma parte significativa da doutrina católica era transmitida através de estátuas, pinturas, de gestos rituais, de cantos, de encenações religiosas. As procissões e romarias eram também espaços expressivos de comunicação da fé. A fé era considerada muito mais como um elemento que plasmava e sacralizava a vida do que como um elenco de verdades que deveria ser aprendido pela inteligência humana. (AZZI, 2004: 10)

3.1.1 Cristandade e Padroado: relações entre Estado e Igreja

A compreensão dos discursos teológicos se inicia, portanto, pela estruturação institucional que demarca o período histórico colonial e fundamenta a denominada *Teologia da Cristandade*, expressando os interesses da Coroa Portuguesa (marcada pela ortodoxia de ritos e discursos institucionais, além da exclusão dos sujeitos “indesejáveis”). A Cristandade se estrutura por meio de discursos que justificam a conquista de territórios; a ampliação do “reino católico”; a conversão de novos fiéis; a legitimação da escravidão; a legitimação de processos de inquisição; e, ainda, a legitimação das guerras para alcançar tais conquistas. Nos contextos coloniais ocorre, portanto, o encontro com outras cosmovisões - tais como as expressões religiosas de matriz indígena e africana-, porém fundamentadas pela servidão às “conquistas” colonizadoras, seja pela ampliação dos territórios e pela geração de riquezas a partir da exploração de mão-de-obra, seja pela conquista de novos “fiéis convertidos”, a partir dos caminhos da sacralização frequentemente imposta.

Tal discurso teológico se fundamenta pela estruturação institucional possibilitada pelo Padroado português, que oficialmente une os interesses econômicos e políticos dos Estados com os interesses religiosos e evangelizadores da Igreja Católica. As origens do Padroado - enquanto sistema de articulação institucional - remontam ao princípio do século IV, quando o imperador Constantino estabelece uma estratégica aliança entre o Império Romano e a Igreja Católica, mudando radicalmente a percepção sobre essa expressão religiosa no mundo. A articulação entre projeto político e projeto religioso se desdobra em um importante mecanismo de expansão territorial, fundamentado pelas bases econômicas e políticas, estruturadas também pelo potencial

bélico (AZZI, 2004; HOORNAERT, 1977; KUHNEN, 2005; VAINFAS, 2000; VEYNE, 2010). Nessa perspectiva, surgem características de ocupação e distribuição territorial da Igreja, que marcam séculos de estabelecimento da religiosidade colonizadora, conforme observa Azzi:

No Brasil, não existe nenhum bispo que ocupe posição muito destacada durante o período colonial. Todavia, a análise da atuação do episcopado brasileiro só pode ser feita dentro dos moldes do regime de padroado. É exatamente a vinculação ao padroado português que explica as grandes limitações do episcopado brasileiro durante o período colonial. Três aspectos merecem especial relevo a respeito: a escassez de bispos, as longas vacâncias entre um prelado e outro e a profunda dependência dos bispos do poder real. (AZZI in HOORNAERT, 1977: 172)

Tal perspectiva teológica e política altera, também, as motivações subjetivas que permeiam a expansão territorial das nações colonizadoras, baseando crenças que alimentam os sentidos para a imposição de ideias e subjugação dos “derrotados”:

O instrumento mais efetivo através do qual a Santa Sé comprometeu os monarcas portugueses em sua missão religiosa foi conferindo-lhes o padroado sobre as novas terras descobertas, que passaram a ficar vinculadas à Ordem de Cristo. [...] Não se trata de usurpação de atribuições religiosas próprias da Igreja por parte da Coroa lusitana, mas uma forma típica de compromisso entre a Santa Sé e o governo português. Consistia especificamente no direito de administração dos negócios eclesiásticos concedidos pelos papas aos soberanos portugueses. Acresce ainda que, em 1522, o Papa Adriano conferiu a D. João III a dignidade de Grão-Mestre da Ordem de Cristo, transmitida em seguida aos seus sucessores no trono. (AZZI, 2004: 49)

Unindo o Padroado ao título de Grão-Mestre, os reis de Portugal tornavam-se, segundo Azzi, uma espécie de “superbispos” que possuíam poderes máximos nos territórios conquistados. Tornavam-se, portanto, chefes do corpo de funcionários religiosos, responsáveis pela escolha dos bispos e do clero secular destacado para a evangelização na colônia, além da construção de paróquias e manutenção de espaços de culto religioso⁷². É importante observar, nesse sentido, que a união entre Igreja e Estado

⁷² No estudo sobre as representações do padre-personagem presentes em narrativas orais tradicionais brasileiras, realizei uma breve revisão com base na historiografia recente da Igreja no Brasil, atentando para a diferença de atuação territorial e enfoques de atividades entre clero regular e secular, além da dependência do corpo de funcionários religiosos da Coroa Portuguesa (ALMEIDA, 2012). No referido estudo podem ser encontradas as fontes historiográficas utilizadas também nesta tese, fundamentadas principalmente em documentações oficiais e relatos de viajantes e missionários que atuaram na colônia brasileira. A esse respeito, Azzi também observa que: “em razão do padroado, a vinculação e dependência do clero secular e regular tornava-se ainda mais forte. Assim sendo os eclesiásticos, ao invés de emergirem como uma força capaz de questionar possíveis abusos de poder régio, passavam, ao

possui como base a tradição teológica medieval que se fundamenta na noção de Cristandade:

Desse modo, a formação católica da sociedade brasileira continuou sendo realizada inspirando-se numa tradição teológica medieval, e tendo como base a noção de *Cristandade*, com a qual passou a ser identificado o reino lusitano: Estado e Igreja eram apresentados como instituições que deviam permanecer unidas. Durante essa etapa, de fato, pode-se afirmar que toda a construção da teologia católica se faz a partir do chão do próprio reino lusitano, considerado então como uma verdadeira expressão da própria instituição católica. (AZZI, 2004: 08)

Nessa perspectiva teológica, o monarca de Portugal seria escolhido por Deus para fundar o reino lusitano e, por consequência, o povo português seria eleito como protagonista de conquistas territoriais e avanços econômicos, afirmando uma significativa distinção em relação a outras nacionalidades – o que, em termos históricos, se reafirmava em sentido tendo em vista as frequentes disputas territoriais com espanhóis e mouros na península ibérica. Havia, portanto, uma forte auto-percepção do povo português como divinamente selecionado para conquistas de territórios e almas, fundamentando o que Azzi denomina *Teologia da Conquista* como discurso vigente para legitimar a ação colonizadora⁷³. Tal mentalidade se desdobra, por exemplo, no sentido de busca pela salvação dos novos territórios da presença do demônio⁷⁴, que personificaria o mal no novo mundo, ainda não “civilizado”:

A aliança entre a cruz e a espada, entre o missionário e o conquistador, definia também naquela época o lado no qual Deus se achava. Segundo a concepção da teologia lusa, em sintonia com a própria crença católica, o mundo estava dividido entre as forças do bem e as forças do mal, entre a graça e o pecado, entre Deus e o demônio. Sendo o reino lusitano a expressão do reino messiânico de Cristo, era evidente que Deus estava do lado dos

contrário, a construir um grupo verdadeiramente áulico, empenhado no próprio fortalecimento da autoridade do monarca.” (AZZI, 2004: 50 - 51)

⁷³ A convicção de que Deus estaria sempre ao lado dos portugueses é citada por Azzi como fundamental também na revisão historiográfica de Charles Boxer (2002) acerca do império colonial português. Para ambos, tal nacionalismo contribuiria tanto na intensa busca pela conservação dos territórios conquistados, como também na busca de uma constante reafirmação da fé, visto que cada vitória seria mais uma prova de Deus ao lado dos portugueses e as derrotas, por sua vez, seriam vistas como infortúnios passageiros de uma longa jornada, já predestinada.

⁷⁴ A perspectiva do mal personificado no demônio será fundamental na observação das narrativas tradicionais, principalmente no que se refere aos distanciamentos dos discursos oficiais e do imaginário revelado nos contos. A teologia oficial revela o demônio como expressão de domínio do mal a ser derrotado, entretanto o imaginário analisado expressa, conforme veremos, a assimilação do diabo-personagem não como expressão “pura” do mal, mas como uma personagem que pode também proporcionar melhores condições de vida neste mundo, perante acordos. Tal situação ocorre, por exemplo, em narrativas onde o humano busca a ajuda de Deus e também do Diabo – conforme o dito “uma esmola para Deus, outra para o Diabo, que não é tão ruim para mim”.

portugueses. O lado de Deus era o lado da Cristandade, que, no caso lusitano, coincidia com o projeto colonizador da Coroa. Do outro lado ficava o mundo dos infiéis, a gentildade. Lá viviam aqueles que não eram cristãos, e entre eles o demônio havia implantado o seu reinado. Dilatar a fé e o império significava, portanto, expandir o reino de Deus e destruir o império do demônio. A guerra territorial entre os lusos e os seus inimigos era vista assim com expressão da luta do reino divino da luz contra o poder das trevas infernais. (AZZI, 2004: 59)

O projeto colonizador se revela também como um significativo projeto religioso, cuja legitimação social iniciava a partir da crença na sacralidade do monarca português. A articulação entre força e fé revelava sua responsabilidade que recaía tanto na conquista de territórios, quanto de fiéis (AZZI, 2004; HOORNAERT, 1977). A Igreja legitimava a expansão de territórios portugueses, garantindo os direitos da Coroa nesses territórios conquistados, estimulada pela necessidade de ampliação da fé católica e pela reafirmação de sua distinção perante a fé muçulmana – guiada, por sua vez, pelo espírito das Cruzadas e a duradoura disputa de territórios com os mouros na Europa Ibérica.

3.1.2 Discursos que fundamentam a subjugação

Um dos mais impactantes desdobramentos dos discursos teológicos oficiais que ressaltam a “superioridade” e a missão colonizadora portuguesa se revela, conforme apresenta Azzi (2004), a partir da *Teologia da Escravidão*. Tal discurso estabelece as justificativas teológicas que desqualificam os nativos indígenas e os africanos traficados como almas infiéis, sendo os primeiros considerados - especialmente pelo clero regular, a exemplo dos jesuítas - como passíveis de salvação neste mundo, desde que convertidos, e os últimos como almas perdidas em terra, fazendo uso da escravidão como mecanismo posterior de salvação⁷⁵. O discurso institucional que legitima a

⁷⁵ Nas narrativas atentaremos para a afinidade entre esse mecanismo subjetivo da salvação da alma em um momento posterior (no “outro mundo”), reforçando a resignação ao sofrimento pela subjugação neste mundo e as narrativas que revelam a forma como Jesus ou Deus lidam com a “natureza ruim” do humano – por exemplo, com a pobreza irremediável, impossibilitando mudanças desta condição neste mundo. O signo do sofrimento se revela como elemento fortemente presente na colônia: “Na sociedade colonial, o sofrimento foi considerado como o caminho mais adequado a ser trilhado pelos cristãos se quisessem efetivamente garantir a sua salvação eterna. A vida terrena, de fato, era considerada como uma etapa transitória em demanda da pátria perdida, o paraíso. Em razão do pecado original, a expiação através do sofrimento era o preço necessário a ser pago para readquirir o dom da graça divina.” (AZZI, 2004: 185) Cabe aqui observar que, conforme veremos no próximo capítulo, o sofrimento como caminho irremediável para compreender a miséria e a pobreza é encontrado nas narrativas. Porém, há também um notável silêncio sobre o desejo da salvação eterna. Veremos que o sentido de salvação no imaginário se

escravidão se faz presente na Igreja Católica desde o século XIII, principalmente em contextos de guerra. No Brasil, se torna parte fundamental da estrutura exploratória da colônia a partir do século XVI:

A principal justificativa apresentada na sociedade colonial para a escravidão negra foi a doutrina da guerra justa. Os negros poderiam ser escravizados desde que capturados num combate considerado dentro dos padrões de justiça, isto é, quando os portugueses defendiam suas bases coloniais na África contra as incursões e ataques dos sarracenos. (AZZI, 2004: 95)

Porém, conforme afirma a seguir, a perspectiva da “guerra justa” se revela questionável e os relatos de viajantes e religiosos do clero regular passam a apontar fragilidades em tal argumentação teológica⁷⁶:

Na realidade, alguns teólogos tinham presente a profunda ambiguidade dessa argumentação religiosa. O jesuíta Luís de Molina já observara que a “conversão dos negros” era apenas um pretexto para justificar o interesse econômico dos traficantes lusos. Eis algumas reflexões por ele deixadas: “Os portugueses não combatem contra os pretos da Guiné. Aliás, como ouço dizer, chegam a insistir com os mercadores do Cabo Verde que evitem ser motivo qualquer de hostilidade entre os negros, a fim de que o comércio lucrativo não decresça. Segue-se que aqueles escravos não são resultado de guerras entre lusos e negros. Muito ao contrário, são as tribos africanas da Guiné que vivem em guerras contínuas entre si, sem qualquer direito ou justiça”. (AZZI, 2004: 95-96)

As tensões entre determinados representantes religiosos e os discursos institucionais advindos da Coroa Portuguesa – e, conseqüentemente, também da Igreja Católica - se revelavam de forma localizada, dificilmente tomando significativo espaço institucional durante os séculos seguintes. Segundo Azzi (2004) e Hoornaert (1977), a lógica mercadológica se sobrepõe às questões éticas apresentadas, deslocando a

conecta mais com salvar-se dos males terrenos do que com o sentido de salvação moral (WEBER, 1991), característico de religiões cujos fundamentos reforçam a importância da crença e do caráter comportamental para a salvação eterna.

⁷⁶ A respeito dos discursos teológicos sobre a escravidão ver também o estudo de Brunno Hoffman (2011) que origina a dissertação de Mestrado “A ordem cristã no governo dos escravos: normas para a cristianização e tratamento dos escravos no Brasil Colonial (1697 – 1759)”. Hoffman observa dois momentos substanciais de estruturação dos discursos legitimadores da subjugação do negro traficado: primeiramente, a discussão sobre a legitimação da escravidão e seus fundamentos teológicos; já em um segundo momento, estabelecida como práxis da colônia, a busca por estabelecer critérios cristãos no trato com os escravos. Observa-se, em ambos, tensões entre discursos e práticas, tendo em vista, ainda, que a relação escravista compõe também o cotidiano de religiosos na colônia, conforme observa Hoornaert: “[...] no Brasil nada se fazia em termos de trabalho manual sem escravos. Conforme os abolicionistas do século passado diziam – especialmente Joaquim Nabuco – a escravidão nas fazendas dos religiosos tirou da religião no Brasil “a face ideal” e fez com que dificilmente pudesse ser fermento de libertação. Os religiosos passaram a pertencer à classe dos grandes proprietários e muitos deles eram fazendeiros mesmo, por nomeação canônica. Os escravos dos religiosos eram considerados escravos “dos santos” e daí provém o nome de família tão frequente: “dos Santos.” (HOORNAERT, 1977: 40).

discussão para a possibilidade de conversão cristã dos africanos traficados. A “compensação ética” para a escravidão se revelava pelo discurso da conquista de mais almas para o reino lusitano católico, seguindo as simbologias alimentadas pela Cristandade⁷⁷. Para o empreendimento colonizador, os ganhos econômicos possibilitados pela mão-de-obra escrava influenciavam diretamente na flexibilização ética e a legitimação teológica passaria a apresentar expressamente elementos afins à prática escravista:

De fato, a perspectiva de riqueza e ganância levou os conquistadores a considerar os negros como pertencentes a uma raça inferior, uma espécie de seres intermediários entre os homens e os animais irracionais. Apesar do protesto inicial de alguns poucos jesuítas, ficou estabelecido como norma na cristandade colonial que o comércio de escravos aqui realizado deveria ser considerado justo, salvo no caso de haver provas evidentes do contrário, o que nunca ocorreu. (AZZI, 2004: 97)

Nessa perspectiva, a subjugação do “outro humano” passa a ser fundamentada pelo discurso da maldição sob o julgamento divino, que justificaria o sofrimento daqueles escravizados neste mundo, impossíveis de serem salvos dessa condição em função de um “mal interno” – visto que trariam consigo essa marca indelével. Restaria, portanto, conformar-se com a salvação em um outro mundo, ainda no porvir, após todo o sofrimento vivenciado pelo trabalho forçado em vida⁷⁸.

Numa outra perspectiva teológica, não faltavam também aqueles que apregoavam o benefício advindo para os negros ao serem transferidos da África para o Brasil. Segundo essa doutrina, eles deixavam uma terra do demônio, onde estariam condenados ao inferno, e eram transferidos para o Brasil, onde haveriam de se salvar, ao serem inseridos na Cristandade. Dessa forma os negros, embora vivendo na colônia sob o regime de escravidão, eram beneficiados pela garantia de salvação. (AZZI, 2004: 99)

⁷⁷ Azzi observa, ainda, a importância das bulas papais como norteadoras de discursos teológicos afins aos interesses religiosos e políticos para a colônia. Segundo o autor, na bula de 5 de outubro de 1462, Pio II fundamentaria “a escravidão como meio mais prático para fazer com que os negros abraçassem a fé católica.” (AZZI, 2004: 100)

⁷⁸ Segundo Azzi, o discurso pela resignação com o sofrimento neste mundo é fortemente marcado pelas teologias populares que remetem ao sofrimento de Cristo na cruz e de sua mãe, Maria. Assim como a aceitação do sofrimento era estimulada pelos discursos teológicos, o entendimento sobre comportamentos revoltosos diante das agruras da vida era frequentemente visto como fruto de inspiração demoníaca. Nessa perspectiva, será importante observar afinidades entre a compreensão do sofrimento no imaginário revelado pelas narrativas e as cargas simbólicas que se revelam pela historiografia: se, por um lado, temos o discurso que reafirma uma “ética da resignação”, do conformismo perante o sofrimento de indígenas e africanos de modo a justificar a subjugação e a escravidão, por outro lado se nota o discurso que reafirma uma “ética do privilégio”, fundamentando, por exemplo, a soberania e a dominação de senhores perante seus escravos.

A tese da maldição divina revelaria, segundo Azzi, três interpretações distintas, porém afins em sentido para fundamentar a subjugação do outro humano. A primeira apresentava a escravidão como consequência do “pecado de Adão”, refletida em uma maldição divina que se impõe pelo trabalho e o suor na terra. Tal perspectiva encontra em Agostinho um de seus principais defensores, afirmando a íntima relação entre a culpa de “males internos” e a escravidão. O sentido de punição pela culpa ganha também a intensidade de merecimento da escravidão e reafirma, ainda, um sentido de inferioridade atribuído ao trabalho manual, que seria praticado por aqueles que tivessem pecados a pagar.

Mediante essa argumentação religiosa a escravidão perdia a sua raiz histórica, vinculada a interesses políticos e econômicos, e era remetida para um *tempo primordial e mítico, totalmente fora do controle humano*. A escravidão se transformava assim numa *realidade própria da condição humana*⁷⁹, marcada pelo pecado de Adão. (AZZI, 2004: 98)

As teses seguintes destacadas por Azzi passam a fundamentar especialmente a escravidão direcionada aos africanos, fundamentando discursos de diferenciação racial como justificativa de tal condição. A segunda tese se refere à escravidão teologicamente fundamentada pela marca da cor da pele que os africanos trariam como descendentes de Caim, amaldiçoado para vagar pelo mundo e pagar pelo crime de homicídio que cometera na narrativa bíblica. Já a terceira tese afirmava a descendência dos africanos de Cam, filho de Noé, que teria sido amaldiçoado após desrespeitar seu pai, encontrado embriagado e nu:

Tendo como ouvintes sobretudo senhores de engenho, onde trabalhavam os escravos negros, o jesuíta Benci não deixa de lembrar em seu sermão a maldição que pesava sobre os mesmos. Em sua opinião, os escravos “deviam andar todos despidos, visto que a servidão e o cativo tiveram sua primeira origem do ludíbrio que fez Cam, da desnudez de Noé seu pai”. [...] Para esse teólogo jesuíta que vivia no Brasil na primeira metade do século XVIII o serviço prestado pelos escravos negros estava assim plenamente justificado, resultante de uma maldição divina. (AZZI, 2004: 98 – 99)

A perspectiva das teses apresentadas reafirmaria, via discursos institucionais de representantes da Igreja e do Estado português, o caráter inexorável da “maldição divina” na vida dos negros traficados, reificando e negando sua condição humana. Ao

⁷⁹ A ideia de punição como parte intrínseca à própria condição de determinados seres humanos e que se refere a um tempo anterior, fora do controle humano, revela, conforme veremos no capítulo seguinte, elementos afins ao imaginário encontrado nas narrativas que apresentam justificativas da pobreza pelo discurso das divindades presentes nos contos analisados.

ser estabelecida como ordem social legitimada também pelos desígnios de Deus, sua transgressão impactaria tanto para os termos da lei do Estado, quanto para os termos da lei divina, estabelecendo relações de controle sobre seus corpos e, igualmente, sobre suas almas.

É o que transparece claramente do pensamento de Vieira⁸⁰, segundo o qual a fuga de um escravo deve ser considerada não só a transgressão de uma lei, mas um verdadeiro pecado. [...] A permanência na escravidão, portanto, é uma exigência ética que se aplica aos escravos, e o regime escravocrata fica sendo reconhecido como uma ordem social aprovada por Deus. (AZZI, 2004: 101)

Assim como o reino celeste fora organizado de forma hierárquica, da mesma forma ocorria, por vontade de Deus, com a organização social na terra. Dentro dessa perspectiva, a posição de cada membro da família era considerada uma predestinação divina, e portanto intocável, sendo expressão da própria ordenação do mundo estabelecida por Deus desde o princípio. Daí a noção profundamente arraigada da figura paterna como representante do poder divino. Na sociedade colonial não só os filhos, como também os escravos, antes de partirem para o trabalho do eito pela manhã, reuniam-se diante da casa grande para pedir a benção ao senhor do engenho ou da fazenda. E era como emissário dessa delegação celeste que ele respondia com um “Deus abençoe”. (Ibidem: 155)

3.2 Conquistas religiosas via sacramentos e conversão

A relação de conversão estabelecida entre representantes religiosos e população frequentemente ocorria tendo como foco a ritualização dos sacramentos, em especial o batismo, a confissão e o matrimônio. Considerando que o próprio processo de reconhecimento social necessariamente passava pela identificação religiosa – ser católico na colônia seria a primeira prerrogativa para ser reconhecido como cidadão daquele território – é possível considerar o rito sacralizador como um marcador social obrigatório e significativo para a mentalidade que se constitui ao longo desse período histórico:

⁸⁰ A respeito dos discursos legitimadores de um espírito conformista para a escravidão, Hoffman (2011) atenta para o sermão do Rosário, proferido em 1633 por Vieira, buscando conectar o sentido de sofrimento de Cristo ao sofrimento resignado do escravo. Nesse sermão, a miséria e o sofrimento surgem como elementos necessários para a salvação da alma subjugada. Nessa perspectiva, também observa Azzi: “Tendo aceito a escravidão como condição fundamental para a prosperidade da colônia, os teólogos procuraram indicar o exemplo da Paixão de Cristo como um exemplo a ser seguido pelos negros. Em um de seus sermões Vieira faz uma referência sentida aos sofrimentos dos negros que trabalhavam nos engenhos da Bahia, afirmando que dessa forma estavam imitando mais perto os sofrimentos de Cristo. [...] O destino humano dos negros nesta terra era o sofrimento; a felicidade ficava reservada para a vida futura. (AZZI, 2004: 188)

O costume de impor a fé aos muçulmanos através da conquista de seus territórios e do domínio de suas populações foi estendido e ampliado pelos lusos com relação aos povos autóctones do Brasil, considerados também eles como pagãos e infiéis. (AZZI, 2004: 49)

Não se colocava ênfase na evangelização, mas na conversão; mais do que propor uma opção religiosa diversa, era importante demonstrar qual o único caminho da verdade e do bem. Em consequência, o esforço missionário não se orientava tanto no sentido de anunciar uma boa-nova de salvação como na demonstração da falsidade dos cultos indígenas e de suas tradições religiosas. (Ibidem: 64)

Azzi destaca, portanto, que a conversão a partir da “renúncia” socialmente exposta das tradições religiosas anteriores frente ao rito do batismo católico possui protagonismo central na estratégia de ampliação do corpo de fiéis na colônia. A conversão pelo rito e a expressão de uma religiosidade que se reconheceria de imediato pelo sacramento e externalizada pelos ritos passam a contar como estratégia de reafirmação da “superioridade do colonizador”, também pelo viés da crença religiosa. Nos esforços de conversão pautados em estratégias evangelizadoras - que apelavam à palavra e ao ensino, mais afeitas às práticas jesuítas - se encontram, ainda, registros de coerção como método para alcançar a conversão:

Na realidade, por razões práticas, o método coercitivo passou a ser o mais aceito, divulgado e até mesmo exigido pelos missionários. [...] Segundo os jesuítas, havia um impasse entre a ordem de Cristo de transmitir o evangelho a todas as criaturas e a resistência apresentada pelos índios, em razão do apego a suas antigas crenças e rituais. Se todos os povos da terra deveriam ser evangelizados, os indígenas somente poderiam ser incorporados à fé cristã mediante o uso da coerção. Anchieta não tinha dúvidas a esse respeito. Para ele, a utilização da força era um pressuposto fundamental para a conversão. (AZZI, 2004: 69)

O autor demonstra, em diferentes passagens de escritos de missionários jesuítas, que a conversão amparada pelo medo, coerção e uso da força eram estratégias frequentemente utilizadas com os indígenas encontrados nos territórios explorados. Os missionários utilizavam tais mecanismos como método de salvação de uma vida entendida como depravada e distante dos “verdadeiros desígnios” de Deus e frequentemente escravizavam indígenas contrários à “aceitação da verdadeira fé”. O que se observa frequentemente nos relatos de viajantes e documentos analisados naquele estudo é um notável abismo entre o discurso teológico motivacional e o que de fato motivaria mudanças de ritos e discursos dos indígenas, a exemplo de relatos sobre tentativas de deslocamento das aldeias em troca de contrapartidas imediatas como bens

materiais e ganhos para as possibilidades de sobrevivência na natureza. Se o sentido do cotidiano se atrelava à própria possibilidade de vida naquele assentamento estabelecido na natureza e já familiar aos indígenas, não seria o discurso teológico externo – e estranho à sua cosmovisão – que apelaria para sentidos espirituais⁸¹ distantes e desconectados da realidade simbólica dos indígenas, os convencendo, de espontânea vontade, a realizar tal deslocamento físico e espiritual – estratégico, por sua vez, para a crescente desconexão cultural propiciada pelos missionários como estratégia de conversão e aculturação.

O estabelecimento de novos aldeamentos, estruturados a partir da demanda religiosa dos colonizadores, refletia a exigência de sacrifício de uma vida anterior e já conhecida para a obtenção do que seria a “vida eterna” em um outro mundo porvir e desconhecido. A dificuldade em estabelecer conexões de sentido com as ofertas espirituais de salvação permeia, notavelmente, a trajetória religiosa repleta de tensões pela ocupação desse espaço simbólico. Conforme observa Hoornaert (1977), o discurso de conversão universalista contextualizado no empreendimento colonizador frequentemente rompia com as fronteiras éticas e culturais do “outro humano”, reafirmando a afinidade entre as dinâmicas dos ciclos econômicos de exploração e os ciclos religiosos de conversão.

Nos documentos históricos o indígena nunca foi “fronteira”, nunca se respeitou a sua irreduzível alteridade, pois o catolicismo que se “ampliou” ou se “dilatou” (a terminologia “propagar”, “propagação”, é só do século XVII) era inconsciente das suas fronteiras e só considerava o outro como marginal,

⁸¹ Cabe aqui observar que a ideia de sentido de uma crença pode vir do apelo emocional que produz e dialoga com contextos e realidades afins aos vivenciados pelos indivíduos. Retomando as reflexões apresentadas no capítulo anterior, o sentido social envolve a existência de afinidade com elementos vivenciados, conteúdos subjetivos e identificações produzidas socialmente e que atingem, também, a perspectiva do indivíduo. Trata-se de uma perspectiva difícil de ser compreendida e inexata, mas fundamental para a reflexão sobre os imaginários revelados. Azzi observa que a conversão forçada e a imposição de um poder dominador podem ser percebidos também a partir dos relatos de missionários de ordens religiosas que descreveram sua frustração ao perceber que o reconhecimento da fé do colonizador não necessariamente revelava a adesão perene dos indígenas – o que poderia ser aplicado também às perspectivas de sentido para outros indivíduos não-católicos: “Não é fácil determinar qual a ideia dos indígenas e africanos sobre a Igreja, pois não existem documentos diretos a respeito. Um aspecto, porém, parece provável: a identificação da religião com o poder dominador. É sabido que os portugueses se designavam a si como cristãos, e aos indígenas como infiéis. Assim como os portugueses identificavam cultura portuguesa e catolicismo de um lado, e cultura indígena e paganismo de outro, é bem provável que para os indígenas e africanos a religião cristã não fosse senão uma expressão a mais do poder dominador. A reforçar essa mentalidade terá contribuído sem dúvida a metodologia de evangelização adotada sobretudo na época de Mem de Sá e inspirada pelo próprio Manuel da Nóbrega: os índios eram reduzidos à servidão, e eram batizados como sinal de submissão ao domínio de El-Rei e da fé cristã. É possível também que alguns indígenas considerassem a adesão ao catolicismo como instrumento apto de promoção social, ou seja, como um meio para o ingresso na sociedade dos colonizadores.” (AZZI in HOORNAERT, 1977: 158)

nunca como “outro” no sentido pleno da palavra. Daí o zelo quase fanático dos missionários em extirpar qualquer vestígio do que era interpretado como idolatria, barbárie, aberração da “verdadeira fé”. (HOORNAERT, 1977: 25)

Cabe destacar, ainda, que havia uma significativa diferença organizacional e, podemos afirmar, motivacional fundamental entre as ordens religiosas, a exemplo dos jesuítas que constituíam o clero regular, e o clero secular, composto por funcionários religiosos que respondiam diretamente à Coroa Portuguesa. As estratégias de ocupação de território e conversão diferenciavam-se pelos limites territoriais de atuação: o clero secular, em maior número, era geralmente destacado para ocupar territórios estratégicos, fronteiriços, de maior extensão e com marcações militares ou estruturas políticas locais estabelecidas⁸²; já o clero regular, composto por diferentes ordens religiosas e em menor número, frequentemente se dirigia às missões em territórios ainda não desbravados, acompanhando grupos de exploradores e militares, em busca de mão-de-obra e riquezas locais. A disputa pelo direito à escravização de indígenas passa a tomar espaço em tensões significativas com as ordens religiosas e o projeto evangelizador passa a acompanhar as missões de exploração, retroalimentando a relação território explorado/riquezas descobertas/indígenas convertidos.

Com a experiência qualitativamente distinta das ordens religiosas nas missões de conversão dos indígenas, observam-se diferentes discursos religiosos surgindo em busca da maior adesão dos indígenas à fé do colonizador. O frequente uso da força e os embates dizimavam povos nativos no primeiro século de evangelização na colônia e poucos convertidos à força resistiam à evangelização permanecendo nos novos aldeamentos. Segundo Azzi, os jesuítas passam a observar diferentes possibilidades de reapropriação de diversificadas crenças indígenas de modo a estabelecer elementos simbólicos que vislumbrassem a conversão. Nessa busca pela identificação dos principais “obstáculos” que se apresentavam, a principal estratégia consistia em estabelecer simbologias de embate entre o bem e o mal, que se manifestavam neste mundo físico em que viviam, mas seriam um reflexo do outro mundo sobre o qual

⁸² O clero secular desempenhava também a atuação religiosa como o capelão que respondia ao senhor do engenho local. A hierarquia religiosa da Igreja se revelava como elemento secundário quando se observa a centralidade do senhor de engenho para a organização das dinâmicas religiosas locais: “Todos estes dados nos apresentam uma figura do padre bastante divergente do modelo tridentino: o capelão vivia no engenho, viajava nos navios, acompanhava as bandeiras e monções, era absolutamente indispensável nos “descimentos” de índios, estava entrosado na vida das confrarias, enquanto o bispo e o vigário sempre ficavam distantes, nas vilas e nas cidades. O capelão representava uma religião familiar, um cristianismo doméstico [...] O capelão exprimia o “familismo católico, para usar uma expressão de Oliveira Vianna, e na luta entre o catolicismo oficial e ortodoxo e o familismo católico, foi este que acabou vencendo.” (HOORNAERT, 1977: 283)

falavam em uma salvação eterna. A demonização do “outro religioso” partia imediatamente para os “representantes do mal na terra”: pajés, feiticeiros e outras lideranças religiosas indígenas e, posteriormente, africanas passavam a ser crescentemente perseguidos e incitados a batalhas neste mundo, refletindo aqui as batalhas entre Deus e o Diabo.

Se, por um lado, o clero regular atuava mais diretamente atrelado à busca pela evangelização via catequização, por outro, o clero secular se caracterizava marcadamente pela centralidade sacramental nas ações destinadas ao corpo de funcionário religiosos vinculados à Coroa portuguesa. Todavia, o intuito de angariar novas almas para a fé católica se mantém. O que difere são algumas estratégias, mas mantendo o reforço social à externalização da fé como prova de conversão, visto que seria um dos poucos elementos que possibilitariam uma reafirmação social da condição católica imposta pelo colonizador.

Considerados como agentes oficiais da religião, e tendo ao seu cargo auxiliar a Coroa na preservação da fé entre o povo, os sacerdotes diocesanos atuavam sob a estrita dependência do Padroado régio, sendo remunerados pela Fazenda Real. Essa profunda vinculação ao poder público fazia com que, na prática, esses clérigos se considerassem como funcionários eclesiásticos a serviço do governo colonial, e como tal fossem também vistos pela população. Dentro dessa perspectiva, a vida particular dos clérigos era tida como um aspecto de somenos importância; a avaliação deles era feita sobretudo em termos do maior ou menor atendimento das necessidades religiosas da população, como a celebração da missa e da realização de batizados, casamentos e enterros. (AZZI, 2004: 279)

Cabe observar, portanto, que para não-católicos da colônia dois elementos se revelam marcantes nos processos referentes à ampla colonização religiosa: a expressão religiosa externalizada⁸³, com o foco nos sacramentos e consequente flexibilização nas ações, e o ato de conversão, que se revela mais estratégico do que a evangelização, designada a um corpo reduzido do clero regular e que envolve maiores investimentos de tempo e dedicação educacional. A expressão externalizada da religiosidade colonial passa a fundamentar inclusive o discurso de salvação, que se direciona à crítica e à perseguição de cultos e ritos não-católicos (VAINFAS, 2002). Hoornaert (1977)

⁸³ Conforme observa Azzi, a exteriorização religiosa revela também a influência de uma mentalidade medieval que se reflete na Reforma Tridentina, realizada no século XVI: “A Igreja Tridentina deu uma grande importância aos aspectos visíveis da fé. Essa mentalidade prosseguiu dominando nos séculos seguintes. Por essa razão, a implantação e a organização da Igreja colonial terá como característica uma Igreja marcada pelo culto exterior, pelas festas, procissões e romarias. Aliás, tudo isso estava bem de acordo com a mentalidade medieval. Dava-se maior importância aos símbolos exteriores da fé do que à mesma vivência interior.” (AZZI in HOORNAERT, 1977: 155 – 156)

também observa, nessa perspectiva, o esvaziamento do sentido ético impulsionado pelo interesse direto na sacramentalização e na exteriorização da expressão religiosa, como elemento imediato de conversão:

O que impressiona em tudo isso é a verdadeira desmoralização – o termo não é exagerado para quem toma conhecimento da documentação que está à disposição – que o sistema sacramental sofreu sob o impacto da repressão colonial. Pode-se falar verdadeiramente em “domesticação” de sacramentos que em si têm uma dimensão tão libertadora como o sacramento da penitência. Os imperativos da vida concreta no Brasil, sobretudo o imperativo da escravidão e conseqüente deturpação das relações humanas no país, tiraram dos sacramentos libertadores como o batismo e a confissão toda a força de salvação que eles têm que significar sob pena de serem reduzidos a puros símbolos, cujo significado real está em oposição flagrante com as palavras e os gestos que o rito exterior manifesta. (HOORNAERT, 1977: 312)

A exteriorização da expressão religiosa evitava a perseguição fundamentada em questionamentos sobre a identificação religiosa e revelava, segundo Hoornaert, elementos de uma religiosidade barroca, de forte expressividade, exuberante e, em determinados momentos, teatralizada. A dicotomia entre céu-inferno, o medo do sofrimento no inferno e a busca pela salvação via mecanismos mais imediatos como gestos e orações marcam também o período. A percepção imediatista na relação com o religioso marca, inclusive, a qualidade das relações estabelecidas nas festas religiosas populares ao valorizar o momento da festa, com o espírito de proveito do que é possível no plano imediato e de deslocamento, ainda que provisório, da realidade permeada pelo cativoiro⁸⁴.

3.3 Relações entre poderes locais e colonização religiosa

A designação de representantes políticos e religiosos se desdobraria na colônia pela ação local de governadores, capitães-mores e senhores de engenho – que poderiam, inclusive, acumular tais funções, visto que senhores de latifúndios estruturados a partir de mão-de-obra escrava eram geralmente militares, políticos locais, sacerdotes religiosos ou membros de famílias pertencentes à nobreza portuguesa (AZZI, 2004; HOORNAERT; 1977). A divisão de territórios na colônia, originariamente distribuída

⁸⁴ A expectativa de intervenção religiosa construída em torno do imediato se revela também no imaginário analisado nas narrativas tradicionais, presente em uma “ética do improvisado” significada como a busca da salvação imediata do sofrimento neste mundo, conforme veremos no próximo capítulo.

por capitâneas concedidas pela Coroa, se desdobraria em territórios organizados a partir de engenhos, cuja ordem local partia dos desígnios dos senhores. A relação que se estabelece a partir da estrutura familiar patriarcal e hierarquicamente designada ao senhor de engenho é destacada por Hoornaert (1977) como elemento fundamental para a expansão da religiosidade católica no território colonial:

No Brasil português, não foi tanto a instituição eclesiástica que “dilatou a fé”, mas sim a família aristocrática e patriarcal, ou melhor, a tradição familiar na qual as pessoas foram educadas. A instituição eclesiástica sempre ficou distante da vida das pessoas, por diversos motivos: as distâncias entre engenhos e fazendas eram enormes, as viagens custosas e precárias, o perigo de assaltos e doenças iminente. (HOORNAERT, 1977: 370)

A centralidade dos poderes atribuídos ao senhor local é compreendida como elemento fundamental para a qualidade das relações de dominação e subjugação, além da qualidade das dinâmicas religiosas pautadas pelas marcas sacramentais e pela subordinação dos funcionários religiosos. A soberania do senhor pautava, portanto, a organização social, conforme observa Hoornaert:

[..] o verdadeiro Brasil eram os engenhos de açúcar, as fazendas de gado, as arraias mineiros, os garimpos, os galpões, as pequenas vilas e povoados formados pelos bandeirantes, os aldeamentos. Em cada uma destas localidades mandava uma família ou clã, segundo a expressão de Oliveira Vianna, e esta família era a “dona” da religião. O princípio *cujus regio illius et religio* (quem manda na região manda também na religião) foi aplicado no Brasil segundo os padrões impostos por esta estrutura familiar e patriarcal, e neste ponto a realidade da Igreja no Brasil contrasta com a da América Espanhola onde a centralização era maior: o Brasil ficou com um só bispado durante mais de cem anos e esta estrutura eclesiástica tinha uma influência muito limitada. O que realmente importava era o poder do senhor local, da família local. (HOORNAERT, 1977: 247)

Nessa perspectiva, as relações de apadrinhamento marcam o poder do senhor local e reforçam laços emocionais na dinâmica de servidão para alguns eleitos. Segundo Hoornaert, o compadrio entre senhor e escravo se estabelecia pelo batismo e seria fundamental para dificultar reações e conflitos pelos afilhados, que passam a contar com a ajuda do padrinho, porém mantendo a subjugação na relação escravista. O paternalismo que pautava tais relações de apadrinhamento revelava afinidade, ainda, com a própria perspectiva religiosa e a percepção popular do divino:

Os senhores de escravos faziam tudo para conseguir esta imagem que os equiparava com o próprio Deus aos olhos dos escravos: eles davam a bênção, cada noite, aos da sua “família”, chamavam o padre para celebrar a santa missa e assistiam à missa em lugar privilegiado, eram frequentemente ou

mesmo normalmente padrinhos dos filhos de seus escravos aos quais davam até o seu próprio nome “de família” e entravam desta forma nos quadros de compadrio que exigia respeito, admiração e consideração. Para o povo Deus ainda hoje aparece como “Quem manda lá no céu, enquanto o patrão manda aqui na terra”. (HOORNAERT, 1977: 342)

Considerando a estrutura social da família patriarcal, a perspectiva analítica explorada por Gilberto Freyre em *Casa Grande e Senzala* (2003)⁸⁵ se revela fundamental para a percepção da expressão religiosa na colônia. Frequentemente ocupado com as atividades no espaço público e distante da casa, os senhores de engenho geralmente designavam a educação religiosa às mulheres “donas da casa”⁸⁶. Hoornaert atenta para essa característica, também destacada por Freyre, que se refere à estrutura da família patriarcal e à divisão sexual das atividades, incluindo os cultos religiosos, geralmente atribuídos à mulher branca da casa grande, sob as ordens e “bênçãos” do senhor. As relações estabelecidas em uma espécie de “catequese familiar”, como bem observa também Azzi (2004), revelam ensinamentos leigos, não-sistemáticos, pautados nas temáticas que cada núcleo familiar identificava como importante para si, mas tendo em comum narrativas que transmitiam valores morais relacionados ao poder de intercessão de Deus, dos santos e dos anjos protetores.

Os engenhos espalhados por um território vasto, fracamente povoado, em uma situação de dispersão social e institucional, são lugares sócio-históricos altamente investidos de poder do senhor, do *pater familiae*. A família – base dos processos de socialização e de formas de convívio nos séculos XVI e XVII – é a instituição mais afinada com os valores subjacentes ao sistema patriarcal e à ética religiosa. Profundamente e de muitas formas impregnada da religião, a família – como aliás todas as instituições coloniais e o próprio empreendimento da colonização – teve seus valores e suas condutas orientados pela modalidade portuguesa do catolicismo, mais intimista, mais

⁸⁵ Ensaaios sociológicos que buscam interpretar os caminhos de formação do Brasil, tal como *Casa Grande e Senzala* de Gilberto Freyre, frequentemente citam a importância de observar o Folclore como expressão de moralidades e valores sociais. No prefácio de sua obra, Freyre sinaliza que seu texto apresenta reflexões que se apoiam, inclusive, em expressões orais tradicionais que tomava conhecimento desde sua infância e que depois se tornou também um objeto de estudo: “De outras fontes de informações ou simplesmente de sugestões, pode servir-se o estudioso da vida íntima e da moral sexual no Brasil dos tempos de escravidão: do folclore rural nas zonas mais coloridas pelo trabalho escravo; dos livros e cadernos manuscritos de modinhas e receitas de bolo, das coleções de jornais; dos livros de etiqueta; e finalmente do romance brasileiro que nas páginas de alguns dos seus maiores mestres recolheu muito detalhe interessante da vida e dos costumes da antiga família patriarcal.” (FREYRE, 2003: 24) A esse respeito, Madeira e Veloso (2001) também observam o interesse de Freyre por fontes não convencionais de pesquisa: “O diálogo com fontes inusitadas, o enorme interesse pelo imaginário, pelas histórias, pelas lendas, pelos fantasmas; pela culinária e pela doçaria; pelas práticas de higiene e pela sexualidade fazem de *Casa-Grande Senzala* (1933) uma minuciosa história do cotidiano, da modelação da vida íntima e do imaginário do “patriarcalismo solar”, como a ele se refere Costa Lima (1989).” (MADEIRA, VELOSO, 2001: 41, grifo das autoras)

⁸⁶ A imagem feminina relacionada à transmissão da religião é, segundo Freyre (2003), atribuída à imagem de Sant’Ana, comum nos engenhos e nas fazendas, e que simbolizava na casa grande a conversão e catecismo para a senzala.

lúdico e mais mágico que seus congêneres europeus. (MADEIRA; VELOSO, 2001: 44)

A dinâmica social fundamentada na família patriarcal se revela, portanto, fundamental para a compreensão de sentidos sociais vinculados ao paternalismo centralizador característico dos senhores locais e à heteronomia enquanto significante social para a ação de indivíduos subjugados e compulsoriamente dependentes de ordens externas:

Finalmente, o padroado no Brasil teve decisiva influência cultural. Criando a imagem verticalista da missão, ele ajudou a inculcar na alma brasileira a visão paternalista de Deus, pois Deus, o Rei, o senhor local agiam de maneira idêntica: como um pai que protege, resolve problemas, dá o sustento financeiro, ampara e finalmente manda em tudo. O rei de Portugal agia realmente mais como um pai do que como um administrador moderno: ele respondia pessoalmente a numerosas cartas, dando um toque pessoal e paternal a toda a correspondência colonial, atendia pessoalmente a numerosas audiências, criava a imagem do pai da nação. Assim fazia o senhor local, senhor de engenho ou fazendeiro. (HOORNAERT, 1977: 38)

3.3.1 Relações de soberania e intimidade com as divindades

Assim como é fundamental observar os discursos teológicos oficiais, Azzi (2004) observa também a importância dos discursos teológicos que se expressam pela religiosidade popular. Nessa perspectiva encontram-se teologias que se estruturam pela doutrina em Deus-Pai, a Paixão de Cristo, as intercessões de Maria e cultos marianos, a proteção e a intercessão dos santos, o culto da eucaristia e o sentido de salvação. As ressignificações populares da teologia oficial passam a revelar elementos ambíguos e complexos sobre a relação com Deus⁸⁷. Se, por um lado, veremos uma íntima conexão e possibilidade de causalidade estabelecida com as divindades – especialmente com os santos católicos -, por outro, encontraremos nos discursos teológicos elementos que também são revelados no imaginário dos contos tradicionais a respeito do caráter

⁸⁷ Azzi observa o caráter antropomórfico atribuído à Deus e que possui também afinidade com o imaginário revelado pelas narrativas. No entanto, é importante observar que, nos contos tradicionais, geralmente não há distinção entre Jesus e Deus Pai, ambos significados no imaginário como Nosso Senhor, sentado em seu trono aguardando as almas chegarem no reino dos céus. “A imagem de Deus mais difundida na sociedade colonial era a que o representava como um velho de longas barbas, vestido à moda real, e sentado num trono, circundado por anjos.” (AZZI, 2004: 153)

inexorável da decisão e do julgamento divino em determinadas situações (a exemplo das narrativas que trazem a justificativa da pobreza na vida dos humanos).

A condenação dos ritos não-católicos por meio de discursos que demonizavam os cultos de religiosidades indígenas e africanas estabelece um ambiente de tensão para a diversidade da expressão religiosa e, também, de resignificação das divindades de modo a gerar assimilações conforme os sentidos sociais estimulavam determinadas crenças e reprimiam intensamente outras. A forte relação de intimidade com as divindades católicas, especialmente com os santos e Nossa Senhora, se revela não somente em relatos de viajantes, funcionários religiosos e historiografia especializada (AZZI, 2004; HOORNAERT, 1977; MOTT, 1997; VAINFAS, 2002), como também no imaginário revelado pelas narrativas tradicionais apresentado no próximo capítulo. Assim como ocorre nos estudos historiográficos que registram intervenções dos santos para casamentos, enriquecimento e salvação de uma situação de morte, o imaginário encontrado nas narrativas analisadas apresenta uma mentalidade de causação similar.

Tal relação íntima com as divindades se revela, por exemplo, pelas dinâmicas que estabelecem os santos protetores e escravos, em transposições de sentido e função com as entidades de culto do candomblé, conforme observa Azzi (2004) a partir dos estudos de Roger Bastide sobre as cosmovisões africanas. As relações entre entidades não-católicas e os santos ocorria também envolvendo outras expressões de crença, fosse como estratégia de aculturação, ou como mecanismo de resignificação dos sentidos comuns trazidos anteriormente, mas que não poderiam ser mais abertamente expressos da maneira com que africanos traficados ou indígenas nativos estavam habituados. Nessa perspectiva, Bastide observa que haveria conexão de sentidos com a crença na intercessão das divindades católicas, em consonância com a cosmologia da intercessão e das funções sociais que os orixás apresentavam.

Os discursos teológicos que versavam sobre a proteção divina e os poderes de intercessão marcam amplamente o período colonial e a expressão religiosa popular - e não somente para a tradução de crenças e sentimentos vinculadas à religiosidade de matriz africana. Em um território desconhecido, os ambientes sociais eram frequentemente tomados pelo sentimento de desconforto, medo e insegurança. Um ambiente novo, cuja paisagem revelaria uma natureza pungente, inspirava a busca pela proteção direta dos santos, anjos, Nossa Senhora e Deus. Essa crença traria, inclusive, elementos simbólicos presentes em períodos historicamente anteriores ao contexto da colônia brasileira, afeitos a temores advindos de situações precárias:

Esse sistema de proteção sobrenatural, aliás, fora bastante elaborado pela teologia da Idade Média quando os cristãos viviam em situações precárias análogas. Dentro dessa perspectiva teológica, a divindade era a fonte de todo o poder para dar amparo ao ser humano. Em sua benevolência, Deus permitia que os habitantes celestes partilhassem de seus dons. Dessa forma, privilégios especiais eram concedidos a Nossa Senhora, considerada “cheia de graça”. Em seguida os anjos e os santos alinhavam-se hierarquicamente nas fileiras dos agraciados celestes, transformando-se assim em protetores da pobre humanidade. (AZZI, 2004: 245)

Visto que o discurso pela salvação das almas dos subjugados se restringia em reafirmar o merecimento dessa situação neste mundo - a partir de uma perspectiva religiosa que frequentemente se impunha via sacramentos e conversões -, se torna fundamental compreender os estímulos sociais e as conexões de sentido que tais crenças estimulam. A perspectiva de uma vida marcada pelo sofrimento revela, também, a urgência pela mudança se uma oportunidade para tanto surge: ao serem questionados sobre o interesse em alterar de imediato a condição de vida neste mundo ou eleger a salvação eterna em um outro mundo, pouco familiar e distante, as preferências dos indivíduos reveladas também pelo imaginário das narrativas ecoam o desejo da intervenção pela salvação do sofrimento em vida, presente neste mundo imediato em que vivem os sujeitos.

Ora, a verdade popular é a sua pobreza, marginalização, doença. A motivação que reúne os romeiros em torno dos santuários parece muito “material” aos olhos dos detentores do poder, que teriam muito gosto em poderem “espiritualizar” a vida nos santuários. Contudo, o povo continua a procurar a saúde, o sucesso numa operação, num exame, num emprego, no casamento. A romaria procura antes de tudo resolver problemas materiais, enquanto a vida sacramental da instituição procura resolver problemas “espirituais”. (HOORNAERT, 1977: 400)

A intensa devoção aos santos que marca a sociedade colonial se revelava não somente como expressão religiosa dos colonizadores portugueses, mas também como estratégia de aproximação entre signos religiosos de mundos distantes. Segundo Hoonert (1977), os significados atribuídos às imagens de santos trazidas pelos portugueses não necessariamente revelavam a continuidade de sentidos anteriormente atribuídos culturalmente, porém funcionavam como um elemento importante para o estabelecimento de conexões de sentido entre dinâmicas coloniais e crenças religiosas. A intimidade com os santos se revela como elemento que expressava as expectativas de ajuda que poderiam concretamente se realizar, a partir da crença na causalidade da

divindade, diferentemente das expectativas atribuídas aos humanos deste mundo que se encontravam no poder e dificilmente contribuiriam para os anseios de mudança.

Dentre as possibilidades de intercessão, os favores se apresentavam como apelos frequentes⁸⁸. Azzi observa que a *Teologia do Favor* fundamenta a relação entre humanos e os santos na colônia, estabelecendo uma notável conexão entre o mundo físico e o mundo não-físico vista a natureza dessa relação, que possibilita causações e interferências imediatas em função da qualidade íntima da conexão com a divindade.

Pode-se afirmar que uma das molas principais da devoção aos santos é a perspectiva teológica do favor; estando mais próximos de Deus, os santos obtêm com mais facilidade favores celestes ou graças para os pobres mortais. [...] O caminho mais comum e seguro era a utilização da mediação dos santos; sendo estes seres mais dignos e honrados pelo Pai Eterno, estariam mais aptos a auxiliar e a obter favores para os seus devotos. Dessa forma generalizava-se a ideia de que os problemas terrestres encontrariam solução na medida em que se pudesse contar com o favor de um protetor celeste. (AZZI, 2004: 266 – 267)

O autor observa, ainda, que o discurso de intimidade e favorecimentos concedidos pelas divindades revelaria elementos da própria hierarquia social⁸⁹, remetendo ao imaginário que veremos no próximo capítulo: relações de apadrinhamento pelos santos; soberania (onde uns poderiam mais do que outros, a depender da qualidade das relações que estabelecem); e heteronomia (alimentada pela crença na causação e relativização da auto-responsabilidade sobre os atos neste mundo):

Entretanto, importa ressaltar um outro aspecto importante: a mentalidade vigente de um mundo hierarquicamente constituído por protetores celestes, de um lado, e, por outro, de protegidos ou favorecidos inferiores, auxiliava indiretamente a manter a organização estratificada da ordem social. Criava-se

⁸⁸ Azzi observa a diversidade dos santos e suas possibilidades de intercessão, variando desde pedidos de casamentos até bênçãos financeiras – comuns, também, no imaginário revelado pelos contos tradicionais. A respeito do sentido de salvação discursado na sociedade colonial, o autor observa que os santos “poderiam ser constituídos advogados poderosos junto de Deus, após a morte de seus devotos. Na redação dos testamentos a invocação dos santos ocupava lugar de destaque” (AZZI, 2004: 292). Nessa perspectiva, veremos que também são encontrados elementos de intercessão pela salvação no imaginário das narrativas tradicionais, porém agregando o improvisado mundano na salvação, visto que os elementos de esperteza como meio de solucionar questões humanas se revelam frequentes no imaginário dos contos.

⁸⁹ A respeito dessa hierarquia social e as relações que dela decorrem, Madeira e Veloso (2001) observam as reflexões de Caio Prado Jr. sobre a cultura do favorecimento: “Desde o seu início, a sociedade organizou-se a partir dessa cisão marcante entre as classes sociais. O modelo de relações baseado no autoritarismo e na subserviência, desenvolvido entre senhores e escravos, será mantido de forma persistente ao longo da história, restringindo, de diferentes maneiras, a participação das classes subalternas na vida pública. Além dessa disjunção entre senhores e escravos, o grupo social já referido como o “inorgânico” em tudo dependia dos favores dos senhores e padrinhos. Isso resultou em um *ethos* de relação política arraigado entre nós e conhecido como *cultura do favor*” (MADEIRA; VELOSO, 2001: 135)

assim uma reciprocidade de cosmovisões: a prática religiosa concebida como proteção-fidelidade ajudava a permear de sacralidade a organização social vigente; vice-versa: a convivência diária numa sociedade articulada ao redor do eixo autoridade-dependência facilitava pensar o mundo divino em termos de uma organização hierárquica análoga. Essa concepção hierárquica de mundo não conduzia a população ao espírito de resistência, de luta e esforço de libertação, mas criava muito mais uma *mentalidade de conformismo, que esperava dos protetores celestes e terrestres a outorga de favores, outorga esta celebrada sempre festivamente como um “dom” ou uma “graça” divina.* (AZZI, 2004: 267, grifo nosso)

A visão de mundo destacada por Azzi, que reafirma não apenas uma conexão íntima de causação entre mundo físico e mundo não-físico, mas também de outorga das benesses e desgraças em vida atribuídas a um ente externo, se revela como discurso que possui afinidade com a própria dinâmica social que se estabelece na colônia. As conexões de sentido entre crenças religiosas que alimentam uma noção de mundo heterônoma, restrita a poucos e essencialmente hierárquica⁹⁰ revela também uma evidente afinidade entre o paladar para tal religiosidade - que se estrutura na sociedade ao longo dos séculos - e o próprio imaginário revelado nas narrativas analisadas neste estudo. A exemplo das dinâmicas de apadrinhamento que marcam as dinâmicas escravistas da colônia e, ainda, das dinâmicas religiosas entre divindade e humanos nos contos tradicionais, é possível notar que as relações sociais construídas pelos poderes locais e pela colonização religiosa tomam contornos de uma pedagogia da hierarquia e da obediência, que se expressa tanto na vivência social, quanto na crença religiosa.

O caráter unitário e exclusivo da fé católica constituía-se num forte instrumento de dominação sobre os aspetos culturais típicos das regiões incorporadas à metrópole lusa. Por sua vez, tornava-se também um veículo de domesticação social, na medida em que gerava uma mentalidade de conformismo, esperando sempre que a solução para os problemas humanos fosse resolvida pelos protetores celestes. A difusão dessa concepção religiosa articulada em dois pólos – protetor e protegido – era com frequência transferida para a própria vida social, onde os senhores dos engenhos e das fazendas eram transformados também em padrinhos dos colonos e agregados que trabalhavam em suas terras. A hierarquização celeste sacralizava também a ordem hierarquizada terrestre. [...] Não obstante, até hoje, nestes albores do século XXI, grupos expressivos da população continuam ainda a se expressar

⁹⁰ Hoornaert observa que as hierarquias sociais se refletem também na organização espacial durante os ritos religiosos: “[...] o homem não vai para o recinto central, o pobre não entra nos recintos laterais, o leigo não penetra no recinto clerical.” (HOORNAERT, 1977: 294) Os espaços físicos tornam-se também fortemente demarcados pelas hierarquizações sociais, separando escravos de humanos livres e questionando a percepção de um espírito de confraternização e fraternidade: “Mas o oratório, a capela, ou a igreja, não é senão um espaço organizado em torno da imagem do santo. Importa pois saber como se organiza este espaço, quem é julgado “digno” de se aproximar do santo, como se faz a distribuição dos lugares, como se fazem os percursos dentro da igreja. E aqui se instala a dialética: a maneira como a sociedade brasileira entendeu a relação entre os homens e o “santo” não é absolutamente pacífica, mas sim conflitual.” (Ibidem: 293)

através de crenças e valores enraizados na tradição religiosa que marcou a primeira formação social brasileira. (AZZI, 2004: 316 – 317)

3.3.2 Relações de intimidade com outros seres do mundo não-físico

A intimidade com as divindades não se restringe aos santos, Jesus ou Nossa Senhora: o Diabo também se aproxima dos humanos pela teologia popular, podendo incitar o desvio comportamental e conduzir para caminhos considerados moralmente de perdição. Porém, cabe observar que diferentemente do discurso teológico que reafirmaria o Diabo como a significação pura do mal - em um panorama demarcado de luta entre o bem divino e o mal diabólico -, no imaginário dos contos tradicionais encontraremos o Diabo-personagem revelando dúbios traços de personalidade e a relação com os seres do mundo não-físico significativamente influenciável pelos humanos. A relação íntima entre mundo-físico e mundo não-físico, permeando possibilidades de intervenção e causação, se revela como um dos elementos religiosos mais marcantes na estrutura social colonial:

Assim sendo, tanto no aconchego do lar quanto distante dele, tanto nas fases de esperança quanto nos momentos de dúvida, tanto na alegria festiva como na tristeza e na dor as famílias católicas não conseguiam imaginar situação que escapasse ao manto protetor divino. Paradoxalmente, mesmo quando tudo saía ao contrário do que se esperava, de forma incompreensível ao entendimento humano, também aí as pessoas conseguiam perceber um texto redigido pela mão divina: “Deus escreve direito por linhas tortas”. E dessa forma se fugia a qualquer tentação de desespero. (AZZI, 2004: 156)

A expectativa gerada pelas relações de intimidade é observada também por Vainfas (2002), que descreve não somente os atos de apelo às divindades, mas também atos de revolta quando os pedidos não eram atendidos – e, em algumas situações, a busca por outros seres do mundo não-físico, tal como o Diabo, para alcançar a intercessão desejada.

Caberia acrescentar que muitas orações que nomeavam santos para fins amorosos ou pecuniários também nomeavam demônios ou figuras meio diabólicas, “Caifás”, “Barrabás” e o próprio “Satanás”, para rimar e reforçar o pedido. Orações que apelavam aos santos podiam, com idêntico propósito, apelar aos demônios, estabelecendo-se uma rigorosa equivalência entre o Céu e as Trevas na religiosidade popular. Equivalência expressa na alternância de entidades “solicitadas” a intervir no mundo, os fiéis apelando a santos que, se “falhassem”, davam lugar aos diabos. (VAINFAS, 2002: 41)

A mentalidade mágica que permeia essas relações “entre mundos” possuiria afinidade também com a própria antropomorfização do Deus imaginado como um homem velho de longas e brancas barbas: ao significar um Deus aproximado do humano, as possibilidades dessa relação poderiam também se revelar mais íntimas ao humano que crê. Conforme afirma Azzi (2004), a insatisfação com os desejos para a divindade poderia ser expressa como desabafo, também, para a desconexão entre sentidos sociais e a religião imposta pelo colonizador:

Através desses exemplos pode-se também vislumbrar o clima de insatisfação e de rancor, mais ou menos inconsciente, diante de uma expressão religiosa imposta e obrigatória. As blasfêmias constituíam, por vezes, uma válvula de escape diante da pressão exercida pela crença oficial. Era, por vezes, uma maneira de contestação indireta e contra a falta de liberdade para uma expressão da fé popular. (AZZI, 2004: 157)

3.3.2.1 Relações entre o Diabo e o feminino

Conforme visto anteriormente, os discursos coloniais passam a permear o enaltecimento da estrutura patriarcal como valores atribuídos à Cristandade no novo território “conquistado”. Segundo Azzi (2004), o interesse na exploração e descoberta de riquezas enaltece valores sociais advindos da metrópole portuguesa, significados também no mundo social dos homens: a coragem, o heroísmo e a intrepidez que se expressavam pela violência contribuiriam diretamente para a estruturação da sociedade patriarcal, latifundiária e escravocrata que marca profundamente esse período histórico. Tal estrutura se reflete também nos lugares sociais destinados às mulheres que pertencem às famílias dos colonizadores. A reclusão feminina, destinada à vida privada e ao espaço da casa, são marcas significativas das relações sociais e refletiriam, ainda, influências mouras presentes na Europa Ibérica (AZZI, 2004; FREYRE, 2003).

A respeito da mentalidade que se constrói em torno das diferenças de gênero na colônia, Azzi retoma os escritos de Santo Agostinho para ilustrar a compreensão dos intelectuais da Igreja de que Eva simbolizaria a vulnerabilidade do humano para o mal. Essa compreensão seria fundamental para, em uma leitura similar, Vieira atribuir à mulher: “[...] a principal participação no primeiro pecado da humanidade, em vista de

sua própria fraqueza, sendo mais sensível à influência do corpo, do sexo e da matéria.” (AZZI, 2004: 163). A mentalidade católica que se reflete na colônia possui, segundo o autor, também origens historicamente anteriores e arraigadas no discurso religioso – cuja perspectiva será observada no imaginário revelado pelas narrativas, que frequentemente retratam a personagem mulher como a principal enganadora do Diabo⁹¹:

Entre os povos germânicos que se haviam estabelecido na Europa ao longo da Idade Média, as mulheres mantinham anteriormente grande influência social, decorrente, em geral de sua hegemonia nos antigos rituais de caráter agrário. Para diminuir ou apagar essa influência feminina, os teólogos medievais recorreram à concepção da demonização da mulher. [...] Pelo imaginário popular se fixava a ideia de que qualquer mulher que atribuísse a si poderes especiais na esfera do sagrado tinha algumas relação com o demônio. (AZZI, 2004: 166)

Tal discurso se desdobra, ainda, nas orientações para o tratamento social destinado às mulheres das casas-grandes reforçando a importância da reclusão doméstica como estratégia de evitar tentações morais, reiterando a importância de evitar a conexão “natural” com o diabólico. Como observa Azzi, a demonização feminina se revela como discurso fundante na sociedade colonial brasileira – em diferentes abordagens a depender da etnia, mas em consonância com o olhar aparentemente frágil, porém potencialmente maléfico que recairia sobre o gênero feminino.

Se as mulheres luso-brasileiras deviam ser exemplo de vida recatada e reclusa, aquelas que se afastavam desses padrões éticos eram tidas como mulheres decaídas, e por vezes tidas como bruxas ou feiticeiras, sobretudo quando mantinham algum poder na esfera religiosa popular. (AZZI, 2004: 166)

Segundo o jesuíta (Anchieta), portanto, as velhas feiticeiras eram as principais aliadas do demônio, utilizando os rituais religiosos para afastar os indígenas da crença católica. (Ibidem: 88)

Se, por um lado, o discurso religioso colonial aborda a perspectiva maléfica do feminino, simbolizado por Eva, que teria sido a responsável pelo sofrimento da humanidade advindo da sedução demoníaca; por outro, é importante lembrar o modelo

⁹¹ Nos contos observaremos um aspecto interessante do imaginário sobre o feminino que se revela pelo poder feminino de vencer o Diabo, porém a personagem se encontra geralmente motivada pelo desespero do marido que havia realizado um pacto de ganhos materiais em troca de sua alma em um momento posterior. Nesse sentido, encontramos tanto o elemento do “poder demoníaco”, quanto da “compaixão intercessora” presentes nas representações do feminino.

de moralidade cristã significado por Maria⁹², cujo sofrimento se fundamenta na resignação em relação aos desígnios de Deus:

De um lado, Eva, a mulher que gerou os filhos no pecado; do outro Maria, que oferece aos descendentes de Adão o dom da graça e da salvação. Ao colaborar com Jesus na obra da redenção Maria se defronta com o próprio demônio, que é por ela vencido. [...] De um lado Eva, mulher infiel, seduzida pelo demônio; do outro Maria, obediente à voz de Deus, modelo perfeito de fidelidade: *Faça-se em mim segundo a tua vontade*, teria ela respondido ao anjo, portador da decisão divina de torná-la mãe do Salvador. Operava-se assim a padronização de dois tipos femininos: de um lado a mulher virtuosa, geralmente lusa, ou de descendência portuguesa, destinada à vida do lar; do outro a mulher pecadora, com frequência mestiça ou mulata, criada fora do controle ético da sociedade colonial, tida como “mulher da rua”. Da primeira a sociedade esperava, após procriação dos filhos, o recato, a pureza, a frigidez sexual; da segunda, os homens esperavam a paixão, a liberdade e o desregramento sexual. (AZZI, 2004: 242 – 243)

3.4 Discursos religiosos de formação e sentidos existenciais

Mergulhar nos discursos de formação da religiosidade católica no Brasil em busca de afinidades de sentido com o imaginário revelado em narrativas tradicionais brasileiras envolve, conforme a proposta deste capítulo, refletir também sobre uma mentalidade secularmente construída e estruturada pelo Padroado, mas cujo caminho de compreensão não se restringe somente à relação política e econômica estabelecida entre Igreja e Estado.

Trata-se de compreender os discursos empenhados e (re)significados em novos contextos sociais, a partir de uma expressão religiosa que inicialmente se estrutura por uma instituição representada de forma incipiente no território, mas que se impôs via ritos e sacramentos. A exteriorização da vivência religiosa foi acompanhada de discursos que estimulavam o conformismo sobre a condição de existência limitada por

⁹² O culto mariano no Brasil é reconhecidamente marcante na expressão religiosa popular do país, porém suas origens remetem ao passado colonial e ao próprio processo de construção da identidade portuguesa (Azzi, 2004). Assim como a identidade lusa é marcada pela crença da intervenção de Deus para as conquistas de territórios e novos fiéis, fundamentando o espírito da Cristandade, as guerras vencidas contra mouros e espanhóis seriam também atribuídas à intercessão de Maria para os portugueses – e, conforme o território luso se expandisse, sua graça também o acompanharia. O imaginário presente nas narrativas tradicionais analisadas acompanha a mentalidade sobre o caráter intercessor de Nossa Senhora em suas mais variadas facetas, refletido na divindade madrinha, que protege e intercede pela graça do apadrinhado. Sobre a relação de apadrinhamento com essa divindade Azzi observa: “Além das freguesias dedicadas a Nossa Senhora, multiplicaram-se na colônia igrejas, capelas e oratórios destinados ao seu culto. Muitíssimas mulheres tiveram o nome de Maria como principal ou complementar; em alguns casos especiais, Nossa Senhora era também escolhida como madrinha de batismo.” (AZZI, 2004: 223)

elementos externos ao indivíduo, visto que os desígnios divinos permeavam as possibilidades e, conseqüentemente, as limitações de vida no mundo físico. Reafirmando discursos eticamente distanciados das tensões sociais advindas da subjugação, o sentido de salvação é construído de modo a reafirmar o caráter inexorável da desigualdade humana no mundo físico, ainda que haja possibilidade de salvação em um “outro mundo” para todos os humanos. É notável que a expressão do sentido de salvação revela a perspectiva mundana e imediata de uma organização social fundamentada em preceitos religiosos e composta por seres humanos subjugados em relações de servidão, destituídos do direito às identidades culturais e conexões familiares de origem.

Nesse sentido, os deslocamentos de paisagens materiais e imateriais e, conseqüentemente, o desenraizamento do “eu” como prática costumeira em contextos de colonização, que se estruturam pela escravidão, ressoam também nos sentidos construídos pelos discursos religiosos. Conforme visto anteriormente, a flexibilização ética perante o outro humano, por meio de sua instrumentalização e negação do direito à liberdade; e, ainda, a desmoralização do trabalho manual e a culpabilização da própria condição de existência são fundamentadas pelos discursos religiosos, estruturando impactos ideacionais sobre a condição humana frente ao sofrimento no mundo físico.

Revelam-se marcas de um catolicismo marcadamente devocional, expressando relações de intimidade e desejo de causação imediata pelos seres divinos. Conseqüentemente, surge uma notável aproximação nas relações possíveis entre o mundo físico e o não-físico. A religiosidade de causalidade imediata aparece pelos encantamentos e intervenções que possibilita para aqueles que nela creem. Os sentidos de crença apresentam fundamentos de posturas frequentemente heterônomas frente aos enfrentamentos da miséria e do sofrimento neste mundo. A perspectiva determinista do “providencialismo natural” (HAUCK et al, 2008) é fundamental, portanto, para compreender afinidades possíveis entre os discursos religiosos de formação e o modo como a sociedade se estruturou e organizou naquele período. Apresentando um misto do conformismo com a providência divina e, também, de esperança pelo surgimento de milagres que decorreriam de orações e promessas que pudessem contornar o destino já firmado, esse “providencialismo natural” operaria pela salvação “extraordinária” ou, ainda, pelo “fatalismo conformista” que compreende o caráter inexorável das providências divinas. A íntima relação entre mundos físico e não-físico expressa, nessa perspectiva, um *continuum* entre mundos e revela a compreensão do sofrimento em

função da “natureza” intrinsecamente maldosa de alguns humanos e, por sua vez, bondosa de outros que seriam “merecedores” de melhores condições de vida.

A lógica íntima e familiar na relação com os seres do mundo não-físico revela, também, afinidades com as relações de apadrinhamento estabelecidas tanto na perspectiva histórica, quanto no imaginário das narrativas. A qualidade das relações estabelecidas define até onde os “bem relacionados” alcançam mudanças em vida, seja pelo relacionamento com os poderosos deste mundo ou pela qualidade da relação estabelecida com os seres do outro mundo. Conforme observado anteriormente, a fundamentação teológica universalista da religião católica passa a apresentar a salvação eterna como um caminho possível para todos, mas cujas condições variam substancialmente, a depender dos lugares sociais que ocupam os sujeitos. Onde alguns passam a usufruir de privilégios pela qualidade da relação que possuem surge, também, o elemento do imprevisto, da busca pelo escape motivada pela esperança da mudança, ainda que improvável. Em consonância com as nuances dos discursos religiosos sobre o providencialismo determinado pelos anseios divinos, veremos no próximo capítulo que o imaginário das narrativas apresenta tanto os lamentos daqueles que se conformam com a condição humana em que se encontram, quanto o otimismo alimentado pela possibilidade de mudança imediata e de novas realidades. Discursos colonizadores de formação da religiosidade católica revelados pela historiografia especializada e o imaginário expresso nas narrativas tradicionais se conectam, aqui, em afinidades de sentido: como formas de compreensão da realidade.

PARTE III

Do conto imaginado ao imaginário dos contos: narrativas orais tradicionais afins aos discursos de formação da Igreja e da religiosidade católica no Brasil

Capítulo 4

Mundos que se conectam: relações entre seres do mundo físico e do mundo não-físico católico no imaginário popular dos contos tradicionais

Peguemos todas nossas coisas / E fumos pro meio da rua
Apreciá a demolição / Que tristeza que nós sentia
Cada táuba que caía / Doía no coração

Mato Grosso quis gritá / Mas em cima eu falei:
Os homis tá cá razão / Nós arranja outro lugar
Só se conformemo quando o Joca falou:
"Deus dá o frio conforme o cobertor."

Adoniran Barbosa, *Saudosa Maloca*

Jesus lhe disse: eu gostei / do seu nobre coração
não olhou eu maltrapilho / pra mim estirou a mão
resta-me agora eu lhe dá / uma boa proteção

Assim ajudou João / durante o ano inteiro
Joãozinho melhorou de sorte / se tornou um fazendeiro
enricou rapidamente / com muita terra e dinheiro

José Francisco Borges, *História de Jesus e o menino do galo*

Neste capítulo, são apresentadas as análises das narrativas orais buscando revelar afinidades de sentido entre o imaginário expresso nos contos e os discursos sociais de formação da religiosidade católica no Brasil. Conforme veremos, a leitura dessas narrativas é norteadada, principalmente, pela perspectiva teórica da Sociologia da Religião que observa a qualidade da interação entre os seres do mundo físico (humanos) e os seres do mundo não-físico (divindades e outros seres afins ao mundo religioso católico). A observação dessas relações é proposta visando compreender o imaginário expresso nas narrativas a partir do desdobramento de tais “relações entre mundos”, atentando para a expressão de intimidade, imanência, heteronomia, além dos sentidos de salvação e mal no mundo.

Conforme exposto na introdução da tese, foram criadas categorias de classificação dos contos tradicionais no software de análise qualitativa NVivo, buscando sistematizar a leitura e a análise dos conteúdos de interesse para o estudo aqui proposto. Tal estratégia de análise possibilitou: organizar as características das fontes (contos

analisados) concernentes ao período de registro e perfil do/a narrador/a⁹³; observar uma perspectiva ampliada das narrativas a partir das temáticas ali reveladas, por meio da classificação em nós e subnós (*nodes*); e, ainda, localizar e selecionar narrativas que ilustram temáticas significativas para esse estudo, estruturando a análise qualitativa proposta no capítulo.

4.1 Características gerais dos contos tradicionais utilizados como fontes

A localização das narrativas analisadas ocorreu por meio de pesquisa bibliográfica em bibliotecas, livrarias, sebos e arquivos especializados a partir do recorte proposto pelo estudo: contos tradicionais que possuem como personagens divindades do mundo católico, como Deus, Jesus/Nosso Senhor, santos, Nossa Senhora e, ainda, outros seres também presentes no imaginário católico, como o Diabo e a Morte-personagem. Foram localizadas 15 coletâneas⁹⁴ de diferentes regiões⁹⁵ do Brasil, totalizando 204 contos analisados que corresponderam ao recorte de pesquisa proposto. A maioria das narrativas analisadas foram registradas na segunda metade do século XX⁹⁶ e contadas por narradores homens adultos⁹⁷. Considerou-se, ainda, a autoria não-

93Tais informações foram inseridas no NVivo quando indicadas pelos organizadores e pesquisadores nas coletâneas, que registram as narrativas orais tradicionais analisadas.

94 Ver os anexos 1 e 2 para detalhamento dos contos tradicionais analisados e as respectivas coletâneas de registro.

95 Ver os anexos 3 e 3.4 para informações sobre região de coleta das narrativas analisadas. A esse respeito, é importante observar que, com exceção da região Norte do país, todas as regiões foram contempladas com ao menos uma coletânea de contos orais tradicionais que possuíam narrativas pertencentes ao recorte proposto no estudo. A região Norte revelou maior dificuldade de localização das narrativas que se encaixavam no recorte da pesquisa, havendo oferta frequente de contos com animais, seres de natureza encantada e metamorfoses, que reiteram temáticas afins ao imaginário indígena da região e, ainda, relatos de narrativas em formato de causos, lendas ou testemunhos sobre elementos extramundanos (como visagens de almas e de assombrações). Optou-se, também, por utilizar no estudo narrativas registradas a partir do século XX, dificultando a inserção de narrativas coletadas em período anterior. A localização de algumas narrativas coletadas no Norte nos séculos XX e XXI, concernentes à temática analisada, ocorreu somente após o encerramento da sistematização e análise dos contos no NVivo, inviabilizando sua inserção na análise em função do cronograma disposto para a conclusão do estudo. Entretanto, cabe aqui observar que o imaginário revelado nessas narrativas apresentou elementos similares às temáticas de narrativas de outras regiões analisadas no NVivo. Por fim, cabe apontar que a região de coleta e registro das narrativas não informa, necessariamente, a região de origem do/a narrador/a. Tal informação detalhada sobre a biografia de quem narra o conto dificilmente é contemplada nas coletâneas, limitando reflexões sobre imaginários regionais afins, por exemplos, a processos migratórios.

96 Ver os anexos 3 e 3.3 sobre o período de recolha e registro das narrativas analisadas.

97 Ver os anexos 3 e 3.2 sobre o gênero do/a narrador/a, sendo que a categoria foi deduzida, quando possível, a partir da informação do nome de quem narrou o conto tradicional registrado; ver os anexos 3 e

identificada das narrativas como característica fundamental para a análise, sendo desconsideradas histórias que contemplavam narrativas em formato de testemunhos (como visagens ou assombrações) ou contos reescritos pelos estudiosos responsáveis pelo registro, a partir da inspiração do imaginário popular. Foram consideradas, portanto, somente as narrativas orais tradicionais cujas características expostas no primeiro capítulo estiveram contempladas: autoria, localidade e data de criação não identificáveis, bem como o registro fidedigno do conto relatado.

4.1.1 Classificações que nortearam a leitura dos contos tradicionais

A análise dos conteúdos revelados nos contos tradicionais foi realizada a partir da leitura norteada pelos nós de classificação criados no NVivo⁹⁸, de modo a sistematizar os elementos de interesse com base na criação de categorias afins à proposta investigativa da tese. Procurando observar a qualidade da interação entre os seres do mundo não-físico católico e os seres humanos deste mundo físico, buscou-se nortear a leitura das narrativas a partir das seguintes possibilidades de interação entre as personagens⁹⁹: relação entre humanos; relação entre humanos e a Morte-personagem; relação entre humanos e o Diabo; relação entre seres do mundo não-físico católico; relação entre seres divinos do mundo não-físico católico e seres do mundo físico (humanos). A partir da identificação dos tipos de interação estabelecidos entre as personagens das narrativas analisadas – prevendo, evidentemente, a múltipla classificação – foram observadas, também, outras categorias que revelaram os desdobramentos dessas interações como, por exemplo, a possibilidade de intervenção dos seres do mundo não-

3.1 sobre a faixa etária do/a narrador/a, categorizada somente quando a informação foi disponibilizada nas coletâneas.

98 As categorias de classificação criadas como nós e subnós no NVivo foram possibilitadas a partir da experiência anterior de pesquisa exploratória realizada durante o mestrado - conforme exposto na introdução -, que contemplou recorte de análise similar, porém com um quantitativo inferior de narrativas, localizadas somente na região nordeste do Brasil. A análise desse material possibilitou identificar categorias significativas para o estudo proposto na tese, em busca da compreensão de sentidos expressos pelo imaginário popular das narrativas afins aos discursos de formação colonizadora católica no país.

99 É importante observar que as categorias de classificação contribuíram para a sistematização da análise sem, no entanto, limitar o olhar para captar outros elementos recorrentes nas narrativas e não necessariamente previstos na classificação proposta inicialmente, como, por exemplo, a qualidade da relação entre o Diabo e a mulher nas narrativas. Nessa perspectiva, foram contempladas, neste capítulo, as reflexões possibilitadas tanto pelo olhar sistematizado das categorias de classificação, como a percepção possibilitada pela leitura das narrativas, norteada pela busca de elementos afins aos discursos de formação expostos no capítulo anterior.

físico ou o sentido de salvação mais frequentemente expresso pelos humanos nas narrativas¹⁰⁰.

O presente capítulo é estruturado a partir das temáticas narrativas e dinâmicas de interação significativas que se revelaram presentes no imaginário analisado e afins à perspectiva histórica exposta no capítulo anterior. Apresentando trechos de narrativas que contribuem para a compreensão dos sentidos ali expressos, a análise é estruturada de modo a manter o fluxo da compreensão dos contos, expondo, ao longo do capítulo, os principais conceitos teóricos que nortearam o estudo dessas narrativas.

4.2 “Entre mundos”: conexões entre humanos e seres do mundo não-físico católico

Desde sua crítica até a busca pela compreensão das crenças enquanto expressão de sentidos sociais, a religião segue como objeto de estudo que abarca diferentes perspectivas e motivações compreensivas também para a Sociologia¹⁰¹. Autores clássicos e contemporâneos se dedicaram ao tema a partir do estudo de diferentes sociedades, indicando a importância da religião como *locus* de expressão de signos sociais e, ainda, de conteúdos normativos como tabus ritualizados e concepções éticas sobre o ser – e o sentido de “dever ser” – humano¹⁰². A crença religiosa tem sido compreendida também a partir das especificidades da produção humana oral e escrita acerca dos seres do mundo não-físico que povoam os mais diversificados sistemas simbólicos, apresentando seus significados morais, suas características organizacionais, assim como os ritos e hierarquias que fundamentam suas dinâmicas sociais. Trata-se, portanto, de um amplo

100 Ver os anexos 4 e 4.1 para o detalhamento dos nós e subnós de classificação.

101 Ver *Definições de religião na tradição sociológica* (SANTOS, 2014, mimeo) para uma breve revisão da perspectiva sociológica do tema, dentre autores clássicos e contemporâneos da Sociologia. Ver, ainda seguindo proposta de observar diferentes perspectivas teóricas, o *Manual de Sociología de la Religión*, de Roberto Cipriani (2004).

102 Dentre os sociólogos contemporâneos que se dedicam ao estudo da religião, Peter Berger (1985) apresenta reflexões teóricas significativas sobre o tema. A religião é compreendida enquanto elemento social que se estrutura pelas dinâmicas de criação e exteriorização, pelo estabelecimento da crença enquanto realidade objetiva e geradora de sentido e, por fim, pela internalização de tal realidade por indivíduos que nela creem. Para Berger, a religião tensiona com estados sociais de anomia, em consonância com reflexões durkheimianas acerca do tema. O autor observa a construção de significados sociais que podem dotar de sentido a própria existência do humano, para aquele que crê, observando as noções de sagrado e profano em uma perspectiva que problematiza, ainda, a secularização no mundo contemporâneo. Considerando a complexidade do tema, Berger observa a importância da produção de significados pela teodiceia de determinadas expressões religiosas, visando compreender a legitimidade social da crença e os sentidos de existência no mundo atribuídos às justificativas divinas.

campo de estudos construído a partir de diferentes perspectivas e que, aqui, não será possível esgotar em tantos olhares que abarcam sua complexidade teórica.

Conforme apresentado anteriormente, a investigação aqui proposta trata também de uma seleção de discursos colonizadores estabelecidos nos processos de formação da religiosidade católica no Brasil. Nessa perspectiva, será fundamental observar a qualidade da relação entre os mundos físico e não-físico que se apresenta tanto pela perspectiva dos discursos institucionais, exposta no capítulo anterior, quanto pelo imaginário revelado nas narrativas. Com a finalidade de compreender os sentidos de ação e interação atribuídos às divindades e a outros seres do mundo não-físico, a observação da qualidade dessas relações que se estabelecem entre mundos poderá revelar desdobramentos, também, de outros significantes expressos no imaginário dos contos: desde as possibilidades de intervenção e causação dos seres extramundanos, até a percepção sobre limites da autonomia das ações humanas neste mundo. Tal perspectiva analítica converge com a proposta teórica weberiana (1982; 1991), que busca observar a crença religiosa como um conjunto de sentidos simbólicos atribuídos, por aqueles que creem, aos seres de um outro mundo, que frequentemente constitui os sentidos para a existência neste mundo em que vivem os humanos:

Weber lança mão, para definir religião, de uma estratégia empírica mais decidida, o que o faz valer-se de uma noção “mínima” e, especialmente, atrelada à linguagem “natural”: religião é o conjunto de símbolos que interpretam e regulam as relações “deste mundo” com o “outro mundo”. O que venha a ser “este mundo” e o “outro mundo” são conteúdos e formas que variam amplamente ao longo do espaço e do tempo, impossibilitando qualquer definição substantiva de religião, na linha dos pensadores já vistos e dos que ainda serão mencionados. E esse é o maior valor metodológico da teoria weberiana – a sociologia estuda as relações humanas constituídas e institucionalizadas em virtude das relações entre sujeitos que, ao agir, fazem-no porque atribuem um “sentido subjetivo” (por oposição ao que é atribuído por terceiros, de fora do sujeito) aos seus gestos. Assim, será religião tudo o que os sujeitos afirmarem sê-lo. Com imensa frequência empírica os sujeitos associam a religião ao outro mundo, o que parece ter encorajado Max Weber a adotar esse como um critério mínimo para a identificação daquilo que, no mundo empírico, responde pelo nome de “religião”. (SANTOS, 2014: 08, mimeo).

Weber se revela interessado em compreender a religião não somente pelas características institucionais e organizacionais, mas também por seus elementos simbólicos atribuídos ao “outro mundo”, observando afinidades entre ideias e interesses. Nessa perspectiva, observou distintas dinâmicas sociais e diferentes esferas de valor, buscando identificar afinidades de sentido com determinadas formas de crença

e modos de agir (WEBER, 1982, 1991)¹⁰³. A visão sociológica do autor sobre o tema é desenvolvida pelo seu esforço teórico em compreender as condições sociais que determinadas ideias expressam, observando as afinidades de sentido com outras perspectivas ideacionais¹⁰⁴. O olhar weberiano sobre a ideação social é fundamental em seu esforço compreensivo, reiterando que a religião deve ser percebida também em suas especificidades e lógica própria. Ao considerar as crenças religiosas como expressão de sentido e significantes da vida social para aqueles que nelas creem, Weber se distancia da visão mais engajada com a crítica e a contestação das ideias religiosas¹⁰⁵ e se aproxima do interesse pela compreensão dos sentidos atribuídos à religião.

Os sentidos religiosos são considerados por Weber também pela localização histórica das ideias religiosas. Sua abordagem teórica parte da observação da História comparada das religiões e, nessa perspectiva, notou em diferentes expressões de

103 A tese weberiana acerca das afinidades de sentido simbólico e da ação social, observada a partir da experiência religiosa protestante e o advento do capitalismo, é estruturada com base nessa perspectiva teórica (1982). O autor considera a ideação social fundamental para entender as motivações para as ações no mundo. Weber observa, em seu estudo sobre o protestantismo calvinista, que além da maioria dos protestantes serem herdeiros de riquezas materiais, também possuíam tradição educacional frequentemente distinta dos católicos - com estudos voltados para trabalhos técnicos e especializados, diferentemente do enfoque em uma formação substancialmente humanista. Tal formação educacional marca as distinções fundamentais entre as duas expressões religiosas, permitindo que o sociólogo observasse outras características também significativas para a denominada *ética protestante no espírito do capitalismo*: a disciplina ascética, a austeridade, a vocação laboral e a concepção de dever constante e edificante sobre o trabalho.

¹⁰⁴ A metodologia weberiana para a reflexão das afinidades de sentido entre diferentes esferas sociais de valor perpassa a proposta teórica dos *tipos ideais* (1982; 1991). Tal proposta possibilita abordar as afinidades de sentido entre diferentes esferas sociais reconhecendo, também, os desafios empíricos para a captação das expressões mais fundamentais das ideias. O autor propõe a formulação teórica das tipologias que possibilitam investigar, por exemplo, as dinâmicas históricas em sua perspectiva empírica a partir do reconhecimento dos sentidos essenciais que determinam determinados sistemas ideacionais. A coleta empírica, segundo observa Weber, dificilmente revela contextos “puros” que exemplificam com exatidão as referências teóricas, mas, a partir de tal metodologia, é possível realizar o exercício reflexivo que revela as afinidades e distanciamentos de valores e motivações em suas tipologias considerando a complexidade das relações possíveis entre diferentes esferas sociais de valor.

¹⁰⁵ Na introdução de *Ensaio de Sociologia* (WEBER, 1982), Gerth e Wright Mills observam que a sociologia weberiana das ideias revela tanto contribuições de Marx, como de Nietzsche em seus fundamentos. Todavia, os autores apontam que Weber questiona o determinismo dos sistemas sociais de ideias como reflexo direto e causal de interesses psíquicos ou materiais. A abordagem weberiana apresenta, em contrapartida, a perspectiva da afinidade eletiva que se difere da causalidade geral e direta, visto que observa a possibilidade de ideias similares manifestarem diferentes afinidades em dinâmicas sociais distintas. Conforme é apresentado em *A psicologia social das religiões mundiais* (Idem), diferentemente de observar o discurso religioso como reflexo direto e originado a partir das relações motivadas pelos interesses materiais, tal como propõe Marx, o interesse do autor remete à investigação das afinidades de sentido existentes, também, entre as ideias religiosas e os interesses materiais. Segundo Weber, o discurso e os interesses religiosos podem se revelar em interações distintas com as condições e interesses materiais, a depender da organização e da hierarquia social a que pertencem os sujeitos. Nessa perspectiva, tomando como exemplo o panorama de formação da religiosidade colonizadora no Brasil, podemos observar que os discursos religiosos que fundamentavam a subjugação de escravos apresentavam afinidades com a própria organização social que estruturava o sistema econômico daquele período, conforme já observado no capítulo anterior por Azzi (2004).

crenças: o caráter da ação comunitária religiosa e suas motivações; a crença nos espíritos e suas formas de manifestação; as concepções sobre poderes extramundanos; o mundo dos deuses e os deuses funcionais; as dinâmicas ritualísticas e formas de culto; as relações entre universalismo e monoteísmo; a magia, coação sobre os deuses e o serviço aos deuses. É notável o interesse do autor na qualidade das relações estabelecidas com os deuses e as formas como ocorrem as distinções ou as aproximações entre elementos que caracterizam esse mundo em que vivem aqueles que creem e as características do outro mundo, aquele não-físico, em diferentes expressões religiosas.

Uma das principais contribuições teóricas que a observação dessa relação “entre mundos” revela é que as crenças na existência de dois mundos substancialmente similares expressam, por sua vez, afinidades com sentidos religiosos imanentes. O *continuum* entre mundos físico e não-físico apresenta também possibilidades de relações íntimas entre seres deste e do outro mundo, permitindo influências e causações diretas. Nessa perspectiva, o mundo físico apresentaria características resultantes de ações provenientes do “outro mundo” e, visto que suas características pouco diferem, a própria noção de autonomia das ações dos sujeitos seria também comprometida pelos desígnios dos seres extramundanos. Por outro lado, a percepção de mundos físico e não-físico substancialmente distintos revela afinidade com expressões de crenças transcendentais, cujas possibilidades de intervenção entre mundos se distanciam das crenças religiosas. Afinal, em mundos qualitativamente distintos, a realidade daquele “outro mundo” não seria mais uma espécie de “reflexo” desta realidade em que vivem os humanos e, conseqüentemente, as possibilidades de intervenção direta se revelariam limitadas. Crenças que expressam um crescente distanciamento qualitativo entre mundos revelam, ainda, afinidades com a autonomia humana perante os próprios atos praticados neste mundo. Em termos teóricos, Weber observa conexões de sentido entre crenças transcendentais e a percepção de responsabilização pela ação e causação da própria realidade.

A análise das narrativas inicia-se, portanto, com base nas reflexões teóricas apresentadas, partindo da compreensão das relações que se estabelecem entre os seres humanos e os seres do mundo não-físico nos contos tradicionais selecionados para o estudo. Assim como o interesse weberiano propõe observar a religião visando compreender os sentidos simbólicos ali atribuídos, propõe-se aqui a leitura das

narrativas tradicionais buscando compreender os sentidos do imaginário expresso nos contos à luz dos discursos de formação apresentados no capítulo anterior.

4.2.1 A intimidade com as divindades

Os discursos de formação da religiosidade católica no Brasil revelaram afinidades de sentido entre as relações sociais construídas nos processos de colonização e a imposição de uma pedagogia da sujeição, expressa tanto na vivência social, quanto na expressão institucional da crença religiosa. Tais discursos reforçaram expressões de conformismo perante as relações de subjugação, justificando religiosamente a existência da escravidão para uns e, para outros, os privilégios sociais decorrentes de posições dominantes na hierarquia social. Todavia, essas relações se estabeleceram incluindo a complexidade de outras formas de proximidade e imposição, propiciadas pelas dinâmicas de apadrinhamento em relações escravistas. Nesse sentido, observaremos afinidades entre as relações de apadrinhamento estabelecidas tanto na perspectiva histórica, quanto no imaginário das narrativas, observando a intimidade que caracteriza as possibilidades de conquistas sociais a depender das relações estabelecidas com os poderosos deste ou, ainda, “do outro” mundo.

A intimidade entre humanos e divindades católicas marca o imaginário aqui analisado, revelando um mundo encantado pelas possibilidades de relações, incluindo também personagens como o Diabo e a Morte nessas interações. A familiaridade na relação com os seres do mundo não-físico se revela como a temática mais frequente nesses contos tradicionais¹⁰⁶, possibilitando observar a qualidade da influência exercida “entre mundos”. De modo a ilustrar alguns elementos desse imaginário significativos para a compreensão da intimidade com os seres do mundo não-físico, veremos, primeiramente, um conto que expressa essa relação com as divindades católicas, observando as possibilidades de intercessão neste mundo, viabilizadas pela relação de apadrinhamento e suas benesses.

¹⁰⁶ Ver o anexo 4.1 que se refere à análise por nós, para uma visão gráfica das temáticas frequentes encontradas nas narrativas.

A afilhada de São Pedro

Bem, um homem era casado e tinha muito filho. Ele morava na cidade. Era tanto filho, que ele chegou a oportunidade de a mulher possuir família, e ele num ter mais a quem dar pra ser padrinho. Aí, quando foi o último que teve - foi uma menina que a mulher teve - aí, ela teve a menina e da menina ela morreu. Aí, ele disse: “Bem, aqui não tem mais a quem eu dar, vou viajar com essa menina. E, outra que eu tô viúvo agora, eu tenho de viajar com essa menina pra dar ela a uma pessoa pra apadrinhar e tomar conta, que eu não posso tomar dela”. [...] Com muitos dias que ele andava com ela, encontrou um homem a cavalo. Aí, falou com o homem.

Disse: - Rapaz, eu queria lhe dar essa menina pra o senhor ser padrinho. O senhor quer?

Ele disse: - Quero.

Ele disse: - Bem, e eu dou pro senhor ser padrinho e tomar conta dela, que eu sou viúvo, só tenho ela, e ela empata d’eu... Eu num posso ficar com ela não, que empata d’eu trabalhar.

Ele disse: - Tá bem. Apois eu quero. Eu fico com a menina.

Aí, bem. O homem recebeu a menina, e o outro viajou, o pai da menina, né? Aí, o homem que recebeu a menina apadrinhou a menina e ficou com ela. Esse homem que apadrinhou a menina era São Pedro. Agora que ninguém sabia. E nem o homem que deu a menina sabia e nem a menina, né? Que a menina era miudinha... Aí, bem. O São Pedro viajou com a menina. Chegou... O São Pedro morava bem pertinho da casa do reis. Aí, ficou com a menina. Aí, foi crescendo a menina, crescendo... Agora o nome que ele botou na menina foi Zezim. O nome da menina que ele botou foi Zezim. E a menina trajava roupa de homem, calçado de homem, corte de cabelo de homem, tudo no tipo de homem. Aí, bem. Ficou. A menina foi crescendo, foi crescendo, foi crescendo, quando a menina tava com catorze a quinze anos, aí, foi... São Pedro fez uma viagem. Tinha uma viagem a fazer.

Aí, ele disse: - Bem, você, Zezim, você vai ficar na casa do reis. Eu vou lhe entregar você assim ao reis e vou fazer uma viagem de três dia, e você vai ficar lá na casa dele.

Disse: - Tá bom.

Aí, o homem fez a viagem, entregou a menina a São Pedro. Agora todo mundo achava que era homem, era... pensava que era um rapaz. E o nome era Zezim. Aí, foi, São Pedro chegou lá, entregou pro reis.

Disse: - Senhor reis, eu vou entregar essa moça... não, esse rapaz aqui, que vou viajar, de hoje a três dia eu venho. O senhor faça de conta que o senhor foi e eu fiquei.

Ele disse: - Tá bom.

Aí, entregou o rapaz. Aí, quando São Pedro saiu, no mesmo dia, o reis também fez uma viagem. Marcou uma viagem e tinha que fazer com três dia também.

Aí, disse: - Bom, eu vou a uma viagem, rainha, e você tenha cuidado no rapaz aí, em Zezim. Que ele vai ficar aqui. Ele é mesmo que... Faça de conta que ele é filho nosso.

A rainha disse: - Não, tá certo. Eu tenho cuidado nele.

O reis disse: - Daqui a três dia eu chego.

Ela disse: - Tá bem.

Aí, Zezim ficou. Logo no primeiro dia... Bom, o reis tinha uma filha que tinha sido encantada, tava com muitos ano sem ninguém saber de notícia dela, pra onde ela andava nem nada! Num tinha quem descobrisse. Aí, bom. No primeiro dia que o rei saiu, Zezim armou a rede na sala e foi dormir, né? De noite. A rainha de lá chamou Zezim: “Zezim!” Achando que ele era um rapaz. “Zezim! Vem aqui pra meu quarto.” E Zezim sem querer ir. “Venha, Zezim, pra meu quarto! Venha dormir mais eu na cama!” E Zezim sem querer ir.

Aí, bem. Passou. Ela disse isso... na mesma noite num perturbou mais não. Quando foi na outra noite, ela tornou a chamar de noite: [...] “Olha, Zezim, tu

num vem não, não? Mas eu vou dizer ao reis, quando ele chegar, que tu disse que... que tu me chamou pr'eu ir dormir mais tu aí, na sala, e eu num fui. Tu me desconsiderando! E disse também que tinha coragem de desencantar nossa filha que tá encantada.” Sem Zezinho nunca ter dito isso! Ó, uma moça, né?

Aí... por isso ficou. Aí, Zezim começou a chorar. Desgosto só. Sem querer comer, sem nada... Quando foi com três dia, São Pedro chegou. Primeiro de que o reis. Tinha saído primeiro, chegou primeiro. Aí, Zezim contou a história.

Aí, São Pedro disse: - [...] Pode ficar, que eu ajeito tudo! Num se incomode não que, quando o rei chegar, nós vamos conversar, e eu acerto tudo.

Disse: - Tá bem.

Aí, quando foi mais tarde, o rei chegou. [...] a rainha foi, contou a história. Aí, o reis botou no Zezim! – no rapaz que era moça, pensando que era verdade. O reis confiou na mulher dele, na rainha – Ele achou que era verdade, botou em Zezinho! Aí, foi... Aí, São Pedro foi, chamou Zezim.

Disse: - Bom, Zezim, você, quando o reis lhe perguntar, você diz- “Bom, seu reis, eu num disse que desencantava sua filha não, mas o senhor quer que eu desencante, eu desencanto mesmo!”

Aí o reis botou em Zezim, foi curto e disse: - Agora você vai resolver! E você vai morrer! Se num desencantar a minha filha, você morre!

Disse: - Tá bem.

Aí, São Pedro pegou cinco pão e um chaveiro de sete chave e entregou a Zezim.

Disse: - Bem, tá aqui. Você pegue esses cinco pão e você vá por esse camim de formiga que tem aqui no oitão da casa do senhor reis. Pode ir nesse caminzim, que você vai bater no palácio dela. Quando chegar lá, você abre a porta. A primeira você abre. [...] Tem a primeira sala, você abre. No quarto tem uma serpente. Você passa lá, bota quatro pão na boca dela. E passa abrindo os sete quarto. No último tá a princesa. Ela pode tá sentada numa cama. Você pega ela... pegue no braço dela. Ela pode tá vestida, pode tá nua, do jeito que ela tiver é pra trazer no meio de todo mundo, se tiver quem veja! E o que ela fizer, você num responda nada a ela, num pergunte nada. E sustente ela, não deixe cair! E deixe pra fazer as pergunta a ela quando chegar na casa do reis.

Disse: - Tá bom.

E todo mundo achando que o Zezim era um rapaz. Aí, tirou, né? Aí, ela foi. Quando chegou lá, abriu a porta, a serpente tava de boca aberta. Ela pegou quatro pão enfiou na boca da serpente. Aí, saiu abrindo os quarto. Tam! Tam! Tam! Quando chegou no último, tava a princesa. A princesa tava sentada na cama. Ela chegou, pegou no braço e voltou fechando os quarto e agarrando... Fechando os quarto do palácio e pegado na princesa. Quando passou pela serpente, tornou a botar os outros três pão na boca dela. Aí, passou.

Na saída do palácio a princesa deu um desmaio nos braço dela. Ela sustentou e ficou calada. Tirou. No meio da viagem ela deu outro! Ela sustentou! Quando chegou na entrada do palácio do reis, onde tava todo mundo observando aquilo ali, a chegada, ela deu outro desmaio grande. E ela sustentou! Aí, subiu na casa do reis.

Quando chegou lá, que ela tornou, aí, o pessoal tudo prestando atenção, aí, ela foi, disse: - Bom, princesa. Por que foi aquele primeiro desmaio que você deu na saída do seu palácio?

A princesa disse: - É porque você é uma moça. Você não é um rapaz!

Ela descobriu logo pra todo mundo, né?

Aí, disse: - E o segundo que você deu aqui no meio da viagem?

Ela disse: - E porque minha mãe... minha mãe lhe chamou pra dormir na cama mais ela, achando que você era um rapaz, você sendo uma moça! Quando acabou levantou falso a você para meu pai dizendo que tinha sido você que tinha chamado ela!

Aí, disse: - E esse último que a senhora deu aqui na subida do palácio do seu pai?

Disse: - É porque São Pedro é seu padrinho!
Aí, foi, terminou a história. (LIMA, 2003: 273 – 276)

A narrativa revela a temática do apadrinhamento de humanos pelos santos, cuja intimidade possibilita a resolução de situações graves, como evitar a morte da personagem principal. A intercessão é possibilitada unindo o conhecimento e a astúcia da divindade para solucionar o problema de sua afilhada, de modo a salvar sua vida e desvelar os outros enigmas da trama iniciada pela rainha¹⁰⁷. Essa temática surge em distintas coletâneas de contos tradicionais revelando uma estrutura narrativa similar: o santo apadrinha uma menina, que passa a ser criada como um menino e o padrinho a salva da punição do rei pela esperteza do santo e sua capacidade de causação no mundo, inclusive via encantamento e magia. Em algumas variações, além da salvação da morte, a afilhada do santo ganha a confiança do rei, casando-se com ele, e a rainha morre como punição pelo interesse na traição e pelas mentiras contadas. A ajuda imediata pelo santo possibilita, portanto, perspectivas diferenciadas na jornada da afilhada e, ainda, a salvação da morte e de uma vida anteriormente limitada, pautada por segredos e privações materiais.

Esse tipo de relação diferenciada com a divindade permitiu a observação de outros tipos de intervenção possibilitados pela relação “entre mundos”. Tal intimidade¹⁰⁸ revelou frequentes traços de causação divina nas narrativas analisadas, seja viabilizando vantagens para aqueles que possuem tais contatos, seja como situações de vida impostas por fatores externos aos interesses humanos. O imaginário dos contos revelou, nesse sentido, diversas narrativas onde a realidade deste mundo passa a ser causada pelos seres do outro mundo, conforme é possível observar na justificativa de Jesus a seu companheiro de jornadas no mundo físico, São Pedro, a respeito da união entre um homem e uma mulher, cujos comportamentos perante o esforço e o trabalho se diferem significativamente:

107 É importante observar que a temática revela, também, elementos frequentes nas tipologias dos contos maravilhosos, segundo os catálogos de classificação especializados (ver ATU, 2004), como a jornada da personagem heroína, em meio a intrigas e tentativa de conquista da confiança do rei, com a finalidade de salvar a própria vida. Entretanto, o elemento de apadrinhamento de uma divindade católica surge como característica importante para a análise aqui proposta, observando a qualidade dessa relação e as possibilidades de causação advindas dessa relação.

108 A intimidade com as divindades, principalmente com santos e Jesus, surge como característica significativa também no contexto europeu de países ibéricos colonizadores da América do Sul: narrativas que possuem essa qualidade de relação íntima entre humanos e seres do mundo não-físico católico marcam os imaginários português e espanhol, conforme foi possível observar nos catálogos de classificação especializados (ver CARDIGOS, 2006 e CAMARENA, CHEVALIER, 2003).

Cada sapato tem seu pé

Na época em que Jesus andava no mundo, em companhia de seus apóstolos, saiu um dia com São Pedro. Ao passarem num rio viram um homem entrando nas águas para matar a sede. Esse era tão preguiçoso que entrou dentro do rio até que a água viesse a sua boca, porque não tinha coragem de se abaixar. E assim, ele bebeu bastante água e se afastou devagarinho.

Ao ver a atitude daquele homem tão indolente, São Pedro perguntou:

- Mestre! Como pode ser isso? Aquele homem tem preguiça de se abaixar até para beber água. Será que conseguirá achar casamento?

Respondeu-lhe Jesus:

- Calma, Pedro. Tudo na vida encontra uma solução.

Andaram mais um pouco e, à beira do mesmo rio, viram uma mulher que lavava roupa. A saia estava amarrada nas pernas, com água até a cintura.

Jesus adiantou e disse a Pedro:

- Você está vendo aquela mulher? Pois é, ela vai conhecer aquele homem lá de trás e vai se casar com ele. Ela é quem vai tratar dele. Na vida foi assim: Não existe um sapato que não encontre um pé para calçá-lo. (SANT'ANNA, 1998: 77)

O conto expressa uma variante narrativa concisa e de temática frequente no imaginário analisado: o determinismo divino na vida humana. Nesse caso, atinge inclusive as relações mais íntimas, como os relacionamentos estabelecidos no mundo físico. Além desse determinismo decorrente da intimidade “entre mundos”, é possível observar também outro elemento significativo no imaginário analisado, a respeito da interação entre Jesus e São Pedro, onde há a discordância entre as divindades e, ao final, as justificativas de Jesus ao santo demonstrando sua sabedoria e, sobretudo, sua soberania perante as decisões e intervenções no mundo físico. São Pedro pode ser compreendido no imaginário analisado como uma espécie de alegoria do humano¹⁰⁹, visto que frequentemente lança questionamentos à divindade, apresentando visões que discordam de Jesus para, posteriormente, seja via ensinamento ou punição, perceber sua soberania nas decisões e suas justificativas para as intercessões.

4.2.2 Sentidos heterônomos para a ação

O caráter determinista das decisões divinas revela afinidades de sentido também com os discursos religiosos vistos anteriormente, que reificam o conformismo com a

¹⁰⁹ Em diversas narrativas, a proximidade entre mundos revelou-se também pela representação de seres do mundo não-físico como São Pedro, que apresenta sentimentos e necessidades próximas dos seres humanos (ver a categoria de análise “gosto mundano”, anexos 4 e 4.1).

realidade vivenciada. As relações de proximidade “entre mundos” possibilitam compreender o imaginário das narrativas a partir de um *continuum* que, por sua vez, revela tanto a intervenção causada a partir de vontades e fatores externos aos indivíduos, quanto a mudança ocasionada pela influência de pedidos humanos aos seres “do outro mundo”. Em ambas as situações, a intercessão extramundana origina continuidades ou mudanças.

Ao observarmos as possibilidades de causação em função da intimidade “entre mundos” característica do imaginário analisado, retomamos também as reflexões sobre os sentidos das crenças atribuídos à ação humana e sua responsabilização. Assim como os discursos de formação religiosa revelam a possibilidade de influenciar divindades, a depender da qualidade da relação que se estabelece, o imaginário das narrativas expressa as possibilidades de sucesso na causação, frequentemente reafirmando a relevância do tipo de relação estabelecida com a divindade (a exemplo das dinâmicas de apadrinhamento). Ao considerar fatores externos aos sujeitos como fundamentais para a causação neste mundo, é possível notar a afinidade de sentidos entre tal percepção e a ideia de que tanto quanto é possível apelar aos seres do mundo não-físico na expectativa de mudanças, é necessário, também, compreender que determinadas situações não se alteram em função das vontades divinas.

Conforme visto no capítulo anterior, é possível observar uma espécie de “ética do conformismo” para as situações de subjugação e uma “ética do privilégio” para vivências privilegiadas, remetendo à reafirmação da soberania de uns perante outros, onde haveria, por um lado, a predestinação da obediência e, por outro, a marca indelével e necessária do sofrimento neste mundo - fundamentadas pelo discurso de salvação eterna. É importante notar que o discurso sobre a salvação encontrado no imaginário das narrativas, diferentemente do discurso de salvação eterna, revela um “salvar-se de si mesmo”, de uma “natureza” ruim observada pela divindade. A pobreza seria fruto da necessária vivência regrada destinada àqueles que não poderiam experimentar a riqueza e os confortos deste mundo sem revelar posturas individualistas, ignorando a necessidade de ajuda do outro, conforme expressa o conto a seguir:

A pessoa que não pode ter nada

Nosso Senhor quando ele... Nosso Senhor era chaga... chagadozinho, sabe? Aí resolveu andar pelo mundo, na viagem pelo mundo. Aí, convidou Pedro, São Pedro, né?

Disse: - Pedro, vamos dar uma volta comigo no mundo, andar por esse mundo!

Pedro disse: - É Senhor, posso ir com o senhor.

Aí, até que saíram, saíram os dois, tudo mais, aí, andaram, andaram [...] aí, chegou uma casinha, chegou numa casinha velha, uma casinha de taipa, uma casinha velha que num valia nada.

Chegou, disse: - Boa noite!

Aí, saiu um homenzinho todo mal... mal trajadozim, a... a mulher dele também parecia assim uma corujazinha, tudo mais, feim, acabado. Pois bem, pobre, que pobre é... pobre é... hoje em dia, pobre hoje e dia... - *É tudo parecido com coruja, né?(entrevistador)* Hoje o pobre anda do jeito do barão! Mas de primeiro... Vou dizer... vou dizer uma coisa, você viu a roupa dum pobre? É... tem muito mais, tem muito mais de mil e quinhentos remendo! Hoje, se tiver um arranhãozim qualquer ele bota no mato a roupa! Hoje num tem mais ninguém pobre, todo mundo é rico. Mas nessa época tinha pobreza, né? Aí, Nosso Senhor chegou nesse... nesse ranchinho, nessa casinha de taipa muito ruim e tudo mais, chegou, deu boa noite, aí, o homenzim saiu ele...

O Senhor disse: - Meu senhor, o senhor pode me arrumar aqui uma dormidazinha hoje, a gente anda viajando e tudo mais...

Aí, quando ele... quando ele saiu fora, que ele olhou pra ele todo chegadozim, aí, disse: - Oh! Pois não! Pois não! Entre pra cá!

Botou ele pra dentro da casinha, a casinha velha e tudo mais... Aí, foi, entrou, e entrou pra dentro, o rapaz quando... aí ele disse: - Home, olhe faz pena eu num ter aqui um... uma janta para dar, sou pobre, num tenho nada pra dar a vosmecês. Óie, eu fico morrendo de pena.

Nosso Senhor muito humilde, Nosso Senhor muito humilde tão bom: - Não! Só em você me dar aqui a dormida já é uma grande coisa, eu quero só para passar a noite. A gente já... já jantou.

- É! Pois não, ta aí!

Botou na salinha, tudo mais, ajeitou ali tudo direitinho, ele... um ajeitado danado, com pena de Nosso Senhor que tava chagadozim. Ó! Nosso Senhor dormiu. Dormiu, quando foi de manhã, ele disse: - Pronto, Pedro! Levante, Pedro, vamos s'embora!

Aí agradeceu ele e tudo mais e disse: - Ó, pois não! Ói, desculpa olhe eu num ter lhe ajeitado, você sabe... muito pobre...

- Não, tá bom demais!

Foram embora. Caminharam, caminharam, chegaram muito adiante, São Pedro disse: - Senhor, olhai pr'aquele pobre! Olhe, um homem daquele tão bom! Tão bom, olha, botou nós, tadim, que ficou com tanta pena de não ter uma rede... de num ter comida para gen... pra dar a nós. Olhe, Senhor!

Aí, per aí, quando chegou muito a frente, aí, São Pedro disse:- Senhor, olhe pr'aquele probrezim, Senhor! Tão probrezim, mas, olhe, humilde! Olhe, Senhor, aquilo ali, Senhor, olhe... faz o camarada... o camarada ficar até angustiado com aquela arrumação ali que se... da humildade daquele homenzinho!

Aí, o Senhor, calado, seguiu pra frente. Ficou muito... aí, viajaram, viajaram, quando chegou muito na frente, aí ele disse... aí, São Pedro reclamou de novo: - Senhor! Senhor! Olhe, Senhor! Olhe pr'aquele probrezinho!

Aí, o Senhor foi e disse: - Pedro, cala-te, Pedro! Tu não sabe de nada, Pedro! Tu não sabe de nada!

Aí seguiram a viagem... seguiram a viagem... seguiram, seguiram, aí, Pedro, quando tava na frente, reclamou de novo. Aí, o Senhor foi e disse: - Pois, Pedro, pois de já ele vai ser um homem rico! Vai ser um homem rico! Ele vai ser um homem rico!

Aí, seguiram pra frente, Seguiram, seguiram, ah!, dormiram em outra casa, tudo mais, aí, quando... Aí, abarcou. Seguiram a viagem, andaram, andaram... que quando chegaram muito na frente, quando aí... Nosso Senhor voltou. Voltaram. Isso com muito tempo, com muito tempo de viagem, muito... muito tempo, sabe? Quando voltaram, quando voltara, aí, aconteceu, aí,

pronto. Nosso Senhor foi quando chegaram perto duma casona, numa fazenda, muito gado e tudo, uma casona, rapaz, toda mobiliada e tudo mais, aí. Nosso Senhor – sempre era... essa época era que andava pelo mundo, era chagadozim – chegou na casa, homem. Casona... chegou. - Ô de casa! - Ô de fora! – já falou aborrecido, grosso – ô de fora! Aí quando chegou: - O que é? O que foi?

- A gente queria uma dormidinha aqui, uma dormidinha aqui até... passar a noite por aqui.

Quando olhou, viu Nosso Senhor Chagadozim, né? Aí ele: - É, aqui pois não! Tem o chiqueiro das cabra ali, se quiser para você dormir...

O chiqueiro das cabra, né? Pra você ver... Olhe, eu tô... isso é a realidade, tem muita gente que não pode ter nada, rapaz! Tem gente né? Porque peleja e não pode! Aí, Nosso Senhor muito humildim, aí disse: - É, não tá bom. A gente... a gente fica ali no chiqueiro das cabra mesmo, passa a noite...

Aí, ajeitaram lá uma redinha lá no chiqueiro das cabra, lá ele mais São Pedro, e lá dormiram. Passaram a noite, aí dormiram lá. De manhãzinha saía... saíram. Aí, chegou na frente, disse: - Pedro, eu num te digo que aquele homem, aquele pobrezim era pra ser pobre, num era pra ser rico, Pedro, num podia ser rico?

- Por que, Senhor?

- Você conheceu aquele povinho, aquele povo que nós dormimos essa noite aqui no chiqueiro daqueles bode?

- Eu conheci não, Senhor!

- Pois aquele é aquele pobrezim daquele tempo! É aquele pobrezim daquele tempo! Tá vendo? Teve muita pena da gente. Olhe aí, depois de rico, aonde foi que nós dormimos, Pedro?

- Senhor, não acredito!

- Ah! Não acredita? Num tô lhe dizendo, Pedro! Eu fiz pra... pra lhe satisfazer, né? Mas num pode não, olhe, ele num pode ficar rico! Se ele... Se ele ficar com a riqueza ele perde a alma. De (...) tem que ficar pobre!

Ora, como poucos dia, rapaz, veio o temporal, o rapaz... uma enchente danada levou o gado dele, acabou fazenda com tudo! E ele com essa... descendo tudo, ele ficou meio abestado, o velho foi com isso foi se tratando, meio que vendeu a casa, ficou no mesmo chalé de novo. Ficou pobre, ficou pobre. E isso é a história. (LIMA, 2003: 245 - 247)

Essa narrativa informa tanto a temática frequente das “andanças de Jesus e São Pedro pelo mundo”, como o valor moral da pobreza. As justificativas de Jesus a São Pedro sobre os estados de sofrimento decorrentes da escassez material são fundamentadas a partir da caridade testada pelas divindades, sem que os humanos saibam a quem estão ajudando, ou negando a ajuda. Os contos frequentemente revelam a cooperação atrelada à pobreza, justificando a impossibilidade de ganhos materiais em função de uma índole individualista que poderia ser despertada – visto que se revela como marca adormecida pela realidade causada a partir de desígnios divinos. Há também o valor da pobreza atrelado ao julgamento moral, que se vincula à caridade: se, por um lado, a limitação material é causada e justificada como um método para “salvar” aquele humano de sua “natureza ruim” possibilitando a “real salvação” em um momento posterior, por outro, tais estados materiais serviriam de garantia para a expressão da cooperação, a despeito das dificuldades materiais. Ao ser confrontado por São Pedro a

respeito da possibilidade de agraciar materialmente o homem pobre que havia ajudado as divindades, Jesus altera a situação do homem provando ao santo que a bondade se revelara justamente pela situação de pobreza, do contrário, conforme observa, não expressaria um espírito caridoso.

A perspectiva determinista sobre a situação material apresenta afinidades de sentido também com um imaginário que explora a fundamentação da “inferioridade social”. Os discursos ecoam naturalizações fundamentadas em desejos divinos que justificam a desigualdade no mundo físico e a subjugação de determinados humanos, portadores de distintas “marcas na alma”. A noção de causação neste mundo revela, ainda, sentidos para a orientação interna da conduta baseados em fatores externos ao indivíduo, expressando significados heterônomos para a ação. É possível notar, nas narrativas analisadas, que o indivíduo carrega a “sina que Deus dá”, mas também age buscando alterar a situação originariamente ocasionada pela “natureza” de sua índole. A responsabilização sobre os próprios atos é geralmente intermediada, ainda que terceirizada ou compartilhada, a depender dos estados de sofrimento ou satisfação do humano – reiterando, portanto, a íntima relação entre mundos já observada.

A partir da compreensão do imaginário que expressa a possibilidade de causação direta da divindade¹¹⁰ é possível observar, ainda, outros desdobramentos analíticos da relação entre mundos físico e não-físico. Os discursos de formação apresentados no capítulo anterior reafirmam uma percepção de mundo baseada na causação divina onde, conforme observa Azzi (2004), a organização social e os discursos religiosos expressam fundamentações também para a dependência servil nas relações sociais. Nessa perspectiva, vimos que as condições sociais existentes para a ideação social apresentavam sentidos afins ao imaginário de intimidade e determinismo das divindades no mundo físico. Tal como Weber atentou para a importância da perspectiva histórica como estratégia de compreensão dos sistemas de ideias¹¹¹, no estudo aqui proposto é

110 As narrativas revelaram em intervenções, principalmente quando ocorrem agradecimentos, a presença de objetos mágicos disponibilizados pelas divindades, que solucionam o pedido de humanos aos seres do mundo não-físico. Em narrativas como *Multiplicação dos alimentos* (ALCOFORADO; ALBÁN, 2001), *Onde comem dois comem três* (SANT’ANNA, 1998) e *Jesus e São Pedro pelo mundo* (LIMA, 2003) é possível observar não apenas o uso de um objeto reconhecido como “mundano”, o baralho para jogos, como a esperteza (de seres do mundo físico e também do mundo não-físico) contribuindo para o improviso solucionador.

111 A perspectiva histórica para Weber é fundamental no processo de compreensão dos sistemas de ideias religiosas e das afinidades com outras esferas sociais de valor que estabelecem entre si. Entretanto, a origem de uma ideia não necessariamente se conecta com os discursos cujos sentidos, posteriormente, revelam afinidades, conforme observam Mills e Gerth acerca da teoria weberiana: “Não há correspondência preestabelecida entre o conteúdo de uma ideia e os interesses dos que a seguem desde a

possível observar os sentidos afins expressos nos discursos de formação que reiteram os estados sociais de subjugação e, ainda, as posturas heterônomas, fundamentando as ações a partir de forças “superiores” aos indivíduos. Pautados nos desígnios divinos, aqui revelados tanto nos discursos de formação da religiosidade católica no Brasil, como no imaginário das narrativas que apresentam as divindades, observamos as afinidades de sentido para uma reiteração determinista das posições sociais.

4.2.3 O Diabo e a Morte como personagens: intimidade com outros seres do mundo não-físico

No imaginário das narrativas analisadas a intimidade com os seres do mundo não-físico não se restringe apenas aos santos católicos e Jesus/“Nosso Senhor”: humanos também estabelecem relações de influência e causação com outras personagens como o Diabo e a Morte, seja por relações de apadrinhamento, ou de intervenção direta no mundo físico. Conforme vimos no capítulo anterior, a relação íntima “entre mundos” se revela como um dos elementos religiosos mais marcantes na estrutura social colonial, sendo importante observar as diferentes possibilidades de conexão com os humanos. Nessa perspectiva, o Diabo se revela nas narrativas como personagem passível de influência humana e de causação no mundo físico. As possibilidades de interação entre humanos e Diabo foi analisada observando a postura de ajuda aos humanos, por um lado, e de sabotagem, por outro, apresentando um notável equilíbrio entre ambas as categorizações¹¹². A ajuda ocorre em determinados contos pela intimidade da relação

primeira hora. Mas, com o tempo, as ideias são desacreditadas em face da História, a menos que apontem o caminho de conduta favorável aos vários interesses. As ideias, selecionadas e reinterpretadas da doutrina original, ganham uma afinidade com os interesses de certos membros de camadas especiais; se não conseguirem tal afinidade, são abandonadas. Assim, distinguindo as fases da origem pessoal e carismática das ideias e sua rotinização e impacto social, Weber pode levar em conta vários graus de complexidade, que se refletem nas variações de nuances do significado. Tanto as ideias quanto seus públicos são vistos independentemente; por um processo seletivo, elementos em ambas encontram suas afinidades.” (WEBER, 1982: 44) Nessa perspectiva, é possível considerar que os discursos de formação da religião colonizadora no Brasil que fundamentam a subjugação não necessariamente são motivados em sua origem pelos interesses de sistemas de escravidão, porém revelam afinidades de sentido com a própria organização social que ali se estabelece. Conforme observa Azzi (2004), a escravidão é fundamentada por discursos que se estruturam anteriormente à própria colonização no Brasil, porém revelam justificativas que reiteram a ordem social predominante por quase quatro séculos no país, fundamentando a qualidade dessa relação social pelo determinismo divino e pela heteronomia do sujeito frente à explicação sobre o sofrimento que vivencia no mundo físico.

112 Ver anexo 4 para detalhamento das classificações utilizadas nos contos com o Diabo-personagem.

estabelecida, por meio de pactos e apadrinhamentos, cujo objetivo geralmente revela o interesse pela riqueza e conforto - a exemplo do imaginário expresso no conto a seguir:

Negócio com Satanás

O homem era muito pobre e tinha uma certa família. Um dia, disse: "Ele (eu)¹¹³ vai (vou) fazer um negócio com o tal de Satanás para arranjar um recurso". Fez o negócio com Satanás para enriquecer:

- Agora tem uma coisa: se nesse prazo você apresentar três coisas que eu vou lhe dizer, você está salvo, você não vai mais eu.

- Certo.

- A primeira é você me apresentar um bicho que eu não conheça; a segunda, você adivinhar a minha idade e a terceira é me obrigar a fazer uma cruz.

- Está certo.

Aí lá vai o homem enriquecendo cada vez mais. O tempo passando e chegando o dia de findar o prazo dado pelo Satanás. E o homem foi começando a ficar triste. A mulher, que é bicho importuno danado, a perguntar ao homem:

- Que é que você está sentindo?

- Nada, mulher. Porque a gente todo dia não está para rir, caçoar ...

- Não. Você vai me dizer o que é que está sentindo.

E aperreou, e aperreou até que ele resolveu contar.

- Mulher, essa nossa riqueza vem de um negócio que ele (eu) fez (fiz) com o Satanás e já está nos últimos dias para o Satanás vir buscar ele (eu).

- E por donde é que esse homem vem?

- É por aquele caminho acolá.

- E é só esse o problema?

- Não. Tem três coisas para eu apresentar a ele. Se eu apresentar essas três coisas, estou livre.

- E que coisas são essas?

- É por mode eu dizer a idade dele, apresentar um bicho que ele não conheça e obrigar ele a fazer uma cruz.

- Isso é nada! Eu vou quebrar o galho dele (seu).

No dia em que o Satanás ia chegar, a mulher foi para o caminho por onde ele vinha, tirou a roupa e cobriu-se com os cabelos, que eram muito compridos, e ficou de quatro pés de costas para a estrada. Quando o Satanás foi passando que olhou - a mulher estava com as mãos no chão assim e virada para o caminho - se assustou:

- Mas o que é aquilo? Não. Nunca vi. Estou com 366 anos e nunca vi um bicho dessa qualidade!

Se abaixando e examinando:

- Boca de cavalo não é assim - fez o gesto vertical. Boca de cavalo é assim - fez o gesto horizontal e completou a cruz. Eu não disse que vinha mole! Não, mas ainda não está perdida a aposta. Tem o apelo dele adivinhar a minha idade.

A mulher, aqui, correu por dentro do mato, chegou em casa primeiro, disse ao marido a idade de Satanás. Ele chegou, foi logo dizendo:

- Você já ganhou sessenta por cento do nosso trato. Mas está sabendo que já está perdido, porque duas partes eu já perco, mas a minha idade falta você adivinhar.

O homem olhou, olhou ...

- Assim, pela sua *filosomia* nem parece que você tem trezentos e sessenta e seis anos.

- Perdi o diabo da aposta! Perdi o diabo da aposta!

- Qual foi o bicho que você viu que não conhece?

113 O uso da 3ª pessoa de modo a distanciar da narrativa o narrador (que se compreende na 1ª pessoa) da personagem aparece em algumas narrativas, quando transcritas seguindo exatamente o discurso narrado.

- Um bicho que estava acolá. Eu fiquei tão espantado que ainda estou *apavorizado* com ele. A boca não é de cavalo, que boca de cavalo é assim e a do bicho é assim.

Tomou a fazer a cruz!

- Perdi a aposta de novo!

Com isso o Satanás danou-se no meio do mundo, foi-se embora e o homem ficou lá com a família dele e toda a riqueza... (PIMENTEL, 1993: 66 - 68)

O desejo de riqueza e conforto como motivador para o estabelecimento de pactos com o Diabo revela tanto a intimidade nessa relação, quanto a busca por uma intervenção neste mundo, que não depende necessariamente do elemento divino para ocorrer. Nos pactos estabelecidos, a “salvação” desejada se refere ao estado de sofrimento proveniente de privações materiais, buscando, portanto, contrapor a situação por meio de ganhos dessa natureza. É interessante observar que, diferentemente do discurso religioso demarcado pela “luta” entre o bem divino e o mal diabólico, no imaginário dos contos tradicionais o Diabo-personagem se revela também como uma opção de intervenção por meio dos pactos, dispensando a presença do elemento divino para a intervenção. Nesse tipo de relação, assim como há o ganho material imediato é apresentada, também, a contrapartida do humano para o Diabo, geralmente com a oferta da própria alma a ser buscada em um tempo posterior combinado. Porém, apesar da ajuda vir depois com a cobrança, o imaginário das narrativas nos relata frequentemente outro elemento: a esperteza humana que consegue vencer o Diabo e, conseqüentemente, desfazer o trato inicialmente estabelecido. O enfrentamento entre o bem *versus* o mal dá espaço à salvação da alma destinada ao Inferno graças à arte do improviso humano. Esse, por sua vez, é frequentemente atrelado à personagem feminina da narrativa, a exemplo da mulher que desfaz o pacto firmado pelo marido¹¹⁴.

A sagacidade feminina que engana, inclusive, o Diabo surge como expressão de um imaginário afim aos discursos apresentados no capítulo anterior, onde observamos

114 A respeito da temática dos pactos com o Diabo nas narrativas orais tradicionais, observa Pimentel (1993) que “as *pautas* com o Diabo são as formas mais antigas e difundidas das narrativas em que ele interfere. Os elementos formadores são facilmente identificáveis e tradicionais: a invocação do Diabo pelo homem (ou mulher), o pacto (oferta de dinheiro, mocidade, felicidade, em troca da alma, que será reivindicada após determinado prazo, com a possibilidade de liberação, caso seja decifrado um enigma ou realizada determinada tarefa), a cobrança da dívida e a intervenção salvadora da mulher (esposa, filha, mãe, avó) que engana (ou resolve o enigma ou cumpre a tarefa) e salva o homem. Há três versões deste conto recolhidas por mim na Paraíba: duas em João Pessoa - *A Idade do Diabo e Negócio com o Diabo (O Diabo e Outras Entidades Míticas no Conto Popular)* - e uma em Cabedelo - *Pauta com o Diabo* (Jornada de Contadores de Estórias da Paraíba. Vol. 1. Folheto nº 1, João Pessoa, Pb., Núcleo de Pesquisa e Documentação da Cultura Popular/UFPB, / 1978). A libertação da alma comprometida com o Diabo através da solução da enigmas corresponde ao Tipo 812, *The Devils Riddles*, do *The Types of the Folktale de Arne Thompson*” (PIMENTEL, 1993: 68).

vinculações do feminino referenciando o “poder sedutor e demoníaco” e, em contrapartida, o feminino da “compaixão intercessora” nas narrativas onde surge como elemento santificado, a exemplo dos contos com Nossa Senhora. É interessante observar que as narrativas revelam a intercessão feminina em ambas as situações: há o feminino que ajuda pela esperteza porque “engana até o Diabo” e, ainda, aquele que acolhe e intercede pela motivação protetiva e apadrinhadora¹¹⁵. O caráter ambigualmente transgressor do feminino, passível de transmitir em determinados contextos simbólicos rupturas com os discursos vigentes e, em outros, a reiteração de valores morais tradicionais, é precisamente observado por Tânia Mara Campos de Almeida (2005) sobre a expressão piedosa mariana e o medo inspirado pela crença na existência de bruxaria, que estabeleceria relações sedutoras com elementos malignos:

Contudo, ao mesmo tempo que as visões sobrenaturais ergueram uma nova ordem, tanto em Salem quanto em Piedade dos Gerais, elas também falaram dos contextos em que despontaram. Quer dizer, num único movimento, construíram outras realidades e se referiram aos meios que as produziram, permitindo-nos conhecê-los. Em ambos os casos, parece-me que tal movimento resultou da facilidade com que as meninas captaram cristalizações discursivas - valores, necessidades, anseios coletivos, dentre outros aspectos presentes nas suas sociedades - e as traduziram sob a forma de símbolos sagrados. E não esqueçamos que, devido a sua natureza multivocal, os símbolos absorvem e condensam significados discrepantes numa mesma representação. Logo, eles não só conseguem refletir a estrutura político-social em que estão inseridos, legitimando posições sociais, mas também contribuem para subvertê-la. (ALMEIDA, 2005: 43)

No que se refere especificamente à astúcia feminina - que domina até mesmo o Diabo -, ao surgir como um elemento ambigualmente salvador e perturbador, o feminino se revela no imaginário das narrativas, também, como “rebelde e perigoso”. Tais significações remetem a discursos que se pautam no poder demoníaco da mulher, cujas significações são anteriores à própria colonização no país, porém fundamentais para a Igreja Católica. Segundo Azzi (2004), os discursos que articulam as imagens binárias do feminino remetem ao imaginário conectado com a concepção de origem do pecado, atrelando o feminino à perdição no paraíso. Nogueira (1991) contextualiza o que denomina a “diabolização” da mulher partindo de um processo anterior, que seria a criação do Diabo na História das religiões que se propõem universalistas, como o Cristianismo:

¹¹⁵ Um dos principais elementos que caracteriza a distinção moral do feminino atrelado aos valores maternos e protetivos e, em contraposição a esse valor, o feminino atrelado à perdição diabólica se revela pela sexualidade que, ao ser ou não vivenciada de acordo com determinados valores morais, passa a ser observada como expressão de comportamentos puritanos ou demoníacos (NOGUEIRA, 1991).

O Diabo. Construção histórica por excelência, sua origem remonta às origens do Cristianismo, cuja cultura erudita irá retirar, de um fundo comum de tradições folclóricas herdadas de vários grupos culturais e sistematizada sob a ótica da nova religiosidade, um personagem cada vez mais concreto, aterrorizante e poderoso, estabelecendo os seus modos de interação com a humanidade, ao par da construção da própria ortodoxia católica. Esforço de uma religião em busca de sua consolidação que se legitimava pelo reconhecimento no mundo pagão da realidade satânica, da existência inquestionável do adversário, origem de todos os males e sofrimentos dos fiéis. (NOGUEIRA, 1991: 9 – 10)

O imaginário do Diabo se origina da tradição hebraica que, mesmo não reconhecendo inicialmente esse ser que essencializaria o mal, absorve o discurso dualista como mecanismo de fundamentação para projetos expansionistas, seguindo os discursos de dominação típicos de processos colonizadores e de guerras territoriais. A conquista de territórios se atrelava, portanto, à conquista das almas. A derrota significava não apenas a perda militar, política e geográfica, mas também religiosa: ao atacarem os deuses cultuados, a derrota recaía também sobre as divindades e a identidade cultural que expressavam. Nogueira observa, ainda, que tal espírito conquistador se reflete na concepção fundamental do universalismo cristão, pela visão de mundo que compreende uma realidade permeada de binarismos antagônicos:

O universo inteiro passa a ser percebido como dividido entre dois reinos inexoravelmente antagônicos, o de Cristo e o do Diabo. Reinos imersos em um combate que data da Criação: Satã esforçando-se de todos os modos para impedir a divulgação da “Boa Nova”, que tem por missão destruir, definitivamente, o reino do Mal. Assim, avoluma-se a hoste demoníaca, retirada de uma leitura polarizada da tradição hebraica. Lúcifer, o filho da aurora, a estrela Vénus, associado ao rei da Caldeia, é resgatado de uma passagem de Isaías, onde o profeta escarnece da queda do rei, perguntando: “Como caístes do céu, ó Hellel, estrela da manhã? {*Isaías 14:12*}, convertendo-se no chefe das legiões rebeldes. Belzebu, o *Baal-Zeboub*, deus filisteu de Ekron {*2 Reis 1:3*} torna-se em príncipe dos demónios (em *Mateus 3:22* e *Lucas 11:15*), junto com Asmodeu a divindade persa da tempestade — *Aeshma deva* {*Mateus 12:24*). Demónios trazidos do Oriente para formar o panteão diabólico, aos quais serão acrescentadas as divindades greco-romanas por sua consequente redução como deuses antigos (e vencidos) à condição de entidades malignas. (NOGUEIRA, 1991: 10 – 11, grifo do autor)

Em consonância com aspectos já apresentados no capítulo anterior, o embate do “mal” pela conquista de almas se revela como tônica civilizatória para a Igreja Católica. Entretanto, o desdobramento de tal postura busca localizar esse mal para além de sua exemplificação via divindades consideradas pagãs, que expressavam identidades culturais e poderiam tensionar com a religiosidade católica: o Diabo passa a ser significado não apenas no plano subjetivo da cultuação, mas também em sua expressão

real no cotidiano daqueles que insistissem em estabelecer relações com as tentações diabólicas.

Indignada de ser tão fraca face ao poder dos demónios, a Igreja vai persegui-los de todas as maneiras e em todos os lugares. Era preciso reconhecer e identificar o inimigo. Para Richard de Saint-Victor, no século XII, os demónios eram incorpóreos, pois um homem poderia conter uma legião inteira (6.666) de demónios. [...] Estamos longe da certeza triunfante dos primeiros cristãos: os demónios não são mais simples inimigos externos, condenados a serem vencidos muitas e muitas vezes pelos pios sacerdotes, mas haviam invadido os menores espaços da vida e, sobretudo, haviam se introduzido na alma de cada cristão, que se sente vítima de forças que é incapaz de controlar. Assim, a partir do século XII, assistimos a uma sistematização dogmática das ideias esparsas e contraditórias sobre a figura do Diabo. (NOGUEIRA, 1991: 13 – 14)

Nesse contexto, uma intensa reafirmação da presença demoníaca se revela durante o período medieval europeu, significada pela experiência das pestes e revoltas que dizimavam os humanos e colocavam em questionamento a aceitação de Deus perante os estados de calamidade social surgindo, ainda, a necessidade de localizar aqueles que pudessem servir de veículo para as ações malignas no mundo. Ressurge como foco de perseguição o feminino “rebelde”, vulnerável às influências diabólicas, conforme exposto tanto no Antigo Testamento, quanto pela cultura grega como uma temível ameaça maligna. O feminino é percebido por esse imaginário como suscetível às influências do Diabo, reafirmando a necessidade de “tutelar” as mulheres de modo a evitar tentações mundanas que servissem como abertura para a aproximação com o Diabo¹¹⁶. Ao mesmo tempo em que o feminino significava uma maior vulnerabilidade

¹¹⁶ Um dos principais documentos medievais que difunde e sistematiza as ações para lidar com a aproximação do feminino com o Diabo - compreendida à época como expressão de bruxaria - é o *Malleus Maleficarum* (“Martelo das Bruxas”), publicado no final do século XV e escrito pelo inquisidor dominicano Heinrich Kraemer, assinado também por Iacobus Sprenger. A publicação se tornou best-seller inclusive em tribunais seculares de diversos países e colônias europeias nos séculos XVI e XVII e apresenta o corpo feminino como principal canal de possessão demoníaca, atribuindo à sexualidade um dos seus principais poderes e incitando a caça às bruxas, que extirparia o mal do feminino não tutelado, por meio da perseguição, tortura e morte das mulheres acusadas. A esse respeito, observa Nogueira (1991): “Estas considerações materiais, revestidas do discurso erudito sobre o caráter diabólico da fêmea, explicam o aparecimento ao final do século XV, da *Summa Demonologica*, o *Malleus maleficarum*, obra de dois zelosos dominicanos, que sintetizam toda uma longa elaboração erudita sobre a malignidade feminina, ao procurarem as razões da imensa supremacia das mulheres nos cultos demoniolátricos: «Toda bruxaria vem da luxúria carnal, na qual as mulheres são insaciáveis. Uma coisa nunca satisfeita: a boca do útero. (...) O que é a mulher além de um inimigo da amizade, uma punição inescapável, um mal necessário, uma tentação natural, uma calamidade apetecível, um delicioso dano, um mal da natureza, pintado com belas cores! (...) Quando a mulher pensa sozinha, pensa o mal, provando que tem uma natureza diferente, pois em intelecto são iguais às crianças e não são capazes de entender filosofia. (...) A razão é que ela é muito mais carnal que o homem, sendo justificável para ela a maioria das abominações carnis (...). Tudo indicado pela etimologia da palavra *Femina*, que provém de *Fe* e *Mlnus*, pois a mulher é sempre franca para *manter e preservar* a fê” E seguem em sua justificativa, explicando porque só utilizam o termo bruxas —*maleficarum*— e não o seu correspondente masculino —*maleficorum*—: “E

perante esse mal, sendo reconhecido como potencial e principal vítima de suas ações, expressava também os perigos da sedução e da astúcia “indomável” ao homem.

Tal mentalidade se revela afim à própria organização social de estrutura patriarcal presente também no contexto brasileiro, conforme vimos no capítulo anterior. O destino da esfera privada¹¹⁷ às mulheres das famílias de senhores locais garantiria, pela tutela masculina, mais controle mediante os riscos “naturais” que o feminino revelava e que seriam medidos, dentre outros fatores, pela astúcia e sedução. Para o imaginário popular das narrativas, somente tal astúcia seria capaz de vencer o Diabo, cooperando com o homem que inicia o pacto motivado pela riqueza, mas cuja salvação da alma é possibilitada pela mulher somente porque seria a única a possuir a intimidade e astúcia necessárias para vencê-lo, sem a necessidade da intercessão de outros seres do mundo não-físico.

Outra interação entre mundos físico e não-físico revelada nas narrativas analisadas permite observar que se no imaginário expresso pelos contos com o Diabo surge a mulher como personagem capaz de vencê-lo, para a Morte-personagem tal vitória revela-se, frequentemente, impossível. É possível prorrogar sua chegada, porém evitá-la seria feito improvável. Nos contos analisados, a Morte surge como personagem que inspira o medo e a tentativa de fuga dos humanos frente à proximidade de seu encontro. Porém, expressa também a certeza universal de sua chegada para todos, visto tratar-se da única personagem do mundo não-físico que se revela dificilmente ludibriável¹¹⁸. A intimidade com a Morte-personagem é significada também pelas relações de apadrinhamento, auxiliando os humanos a minimizar o sofrimento decorrente de restrições materiais nesse mundo, até o momento de seu encontro. O

abençoado seja o Altíssimo, que até agora tem preservado o sexo masculino de um crime tão grande. Uma vez que *Ele* quis nascer e morrer por nós (i.e., como homem), outorgo aos homens esse privilégio” (NOGUEIRA, 1991: 22 – 23)

¹¹⁷ A respeito da esfera privada, destinada à reclusão das mulheres das famílias de senhores locais, observa Azzi (1987): “Enclausurada dentro da casa, não se admitia geralmente que a mulher branca se dedicasse a nenhum tipo de trabalho produtivo, considerado degradante e próprio dos escravos. A única exceção permitida eram os bordados e rendas, considerados mais como arte e lazer do que como trabalho.” (AZZI, 1987: 89)

¹¹⁸ Em seus estudos sobre o Folclore brasileiro, Câmara Cascudo (2006) já observava a Morte como personagem “invencível”, apresentando registros de Literatura Oral com temáticas similares em outras culturas humanas, incluindo o imaginário português. Entretanto, em estudo sobre a Morte-personagem e a morte como acontecimento nos contos portugueses, Carmelo (2011) observa que a exceção da morte que não vence ao final da narrativa se encontra no conto “A Ti Miséria”, que explica a existência da miséria no mundo a partir da insistência da personagem Miséria em prorrogar e evitar a chegada de sua morte. Dentre as narrativas brasileiras aqui analisadas, foi encontrada uma versão de temática similar, denominada “Miséria no mundo” (PIMENTEL, 1993), mas que apresenta como personagem “vencida” não a morte, e sim o Diabo que desiste de levar consigo a Miséria para o inferno e, como Deus também não a aceita no céu, passa então a vagar pelo mundo.

auxílio surge como um “dom” que transforma o humano em um reconhecido curandeiro, visto que “adivinha” a hora da morte ou a possibilidade da cura dos enfermos que buscam por sua consulta:

*O trato com a comadre Morte*¹¹⁹

Teve tanta criança, né? Muito filho. Tinha muito filho. Ele: “Ô meu Deus, não acho nem mais ninguém aqui pra batizar meus filinho. Não temo mais ninguém. Que é que eu vou fazer, pelo amor de Deus? Tanto de gente pra batizar!” Saiu pelo mundo. “Eu. até a Morte, que eu encontrar hoje, eu dou meu filho pra batizar.” O cara saiu. Quando chegou adiante, ele... viu um... um velho. Ele:

- Ei! Ô meu senhor, cê batiza meu filho? Cê pode batizar meu filho? Que eu não tenho mais ninguém que... mais padrinho pra batizar meus filho.

E ele disse assim:

- Batizo. Batizo, sim.

Foi. Acertou o dia, ele foi. Conde chegou na casa dele, que ele viu... Quando chegou na casa do cara mais a mulé, que ele oiou assim, tanta criança, tudo nu, tudo lascado, passando fome! A Morte botou a mão assim...

- É, minha comade, a sua situação tá difícil! Mas batizo sim. Não tem nada, não. Eu batizo.

Aí... foro, foro pra igreja. Batizou o menino, vortou e tudo. Aí ela:

- É, minha comade. Eu vou lhe dar um jeito pra a senhora viver... jeito de viver.

-Tá muito bem!

- Viu, meu compade?

- Tá muito bem.

Aí ela:

- Ôi, quando o senhor ver uma pessoa doente, morre mas não morre, o senhor vai. Chega lá, se o senhor me ver eu na cabeceira do cara que tá doente, não vai não. Cê óia e vorta. Se você ver eu nos pé, você dê qualquer remediozinho, aquilo outro, que ele fica bom!

Aí pronto. Quando tava um cara morrendo, ele ia. Chegava lá no lugar, quando ele oiava que a Morte tava na cabeceira, ele: “Ah, meu senhor! Não tem jeito. Não há remédio que bote esse... esse rapaz vivo. Ele morre mesmo, não tem pra onde correr. Não há remédio.” Não tinha, o cara morria mesmo. Quando ele chegava, que o cara tava nos pé, o cara tava pra ser morto! Ele:

- Quer ver eu botar esse rapaz bom? Se botar bom, você me dá quanto?

Ele falou: - Eu lhe dou tanto.

Ele: - Tá.

Aí ele dava qualquer remediozinho, o cara levantava. O cara levantava. Aí ficou. Lá vai criando nome. Criando nome! Quando tinha um doente, podia ser um ricão e chegava. Mas tinha home que dava até fazenda, dava tudo. Mas se via a morte na cabeceira, ele aí:

-Não tem jeito.

Ele: - Ô meu senhor, não tem jeito? Pelo amor de Deus!

Ele: - Não tem jeito! Morria mesmo. E lá vai o cara. Quando tava nos pé, podia ser quem for.

E lá vai o cara subindo mesmo, melhorando de vida. Rumando pirão pra comida pros filho, pra ele e melhorando de vida. Quando chegou, tinha um rico bem rico, que não sabe o que possuía, quando chegou, tá a Morte na cabeceira. Ele olhou assim, disse:

¹¹⁹ Em função da variação na narrativa entre primeira e terceira pessoa, frequentemente o/a narrador/a confunde o gênero da Morte-personagem, aqui retratada como personagem feminina. Tendo em vista que a transcrição da narrativa segue estritamente os termos relatados, a confusão entre pessoa e gênero também se revela no conto transcrito.

-Não tem jeito!
O cara: - Não, eu lhe dou tanto, rapaz!
- Não, não tem jeito. Aí morre. Não tem jeito, filho.
- Eu lhe dou é tanto. Tanto de dinheiro, lhe dou fazenda, dou aquilo outro...
Ele: - Não tem jeito. É, vou fazer um jeito. Vou ver se ele vai viver ou vai morrer; eu dou um jeito.
A morte tava aqui, ela aqui na cabeceira. Ele pega o pé do doente e virava pra cá, a Morte de novo, tomava a vortar de novo. Continuava a virar os pé, a Morte em cima de novo. Virou assim, até quando a Morte se aborreceu e foi embora. A morte foi embora. O cara viveu. A morte foi embora, ele viveu, né?
Quando chegou no outro dia, ele:
- Eu vou visitar a Morte. Vou visitar agora meu comade mais minha comade.
Cunde a comade óia evém a Morte. Ela:
- Fulano, comade Morte evém ali! A comade evém ali!
Ele chegou, aqui tinha uma barrica grande. Ele aqui na barrica, e ela fechou. Tampou pra ela... pra comade não ver. Aí ficou aí...
- Cadê comade? Comade tá aí?
- Tá viajando.
- Oi, tudo bem? Como vai a senhora?
- Nós, graças a Deus, nós tamo bem. Naquele dia o Senhor ensinou o meu marido... Tudo bem.
Ela:
- Tá muito bem, minha comade. Então eu vou me embora. Óia, a morte que era daquele rico, passei pra ele.
E foi-se embora. Conde a Morte cabou de sair:
- Fulano, sai, sai da barrica! Levanta! Comade já foi!
Fulano tava duro, lá dentro da barrica. O cara foi que se apagou. Era de morrer o rico... O dinheiro da desgrama... ele foi que se acabou.
(ALCOFORADO; ALBÁN, 2001: 144 – 146)

A Morte madrinha desempenha um importante papel no imaginário dos contos tradicionais ao ajudar a lidar com situações de sofrimento no mundo físico, revelando uma personagem que se compadece e intercede por melhorias das condições materiais, mas que também permanece implacável na execução de suas obrigações. Seja pela enganação motivada pela fuga da própria morte, ou pelo interesse em conseguir mais conforto material, o humano que tenta ludibriá-la fracassa e pode acabar antecipando o seu próprio encontro com a personagem. Ainda que a Morte desista de exercer sua função imediatamente, seu retorno será inevitável: como expressão de certezas universais, ainda que tarde, chegará para todos.

O imaginário revelado pelas narrativas brasileiras analisadas apresenta, ainda, outro elemento notável: a representação feminina da Morte-personagem. A esse respeito, observa também Carmelo (2011) em seu estudo sobre as representações da Morte no conto tradicional português¹²⁰, atentando para os desdobramentos desse

¹²⁰ A despeito de exceções narrativas observadas em línguas latinas em que a Morte surge como personagem masculina, Carmelo (2011) observa que sua representação aparece em tais idiomas predominantemente atrelada ao gênero feminino, especialmente no imaginário dos contos portugueses

imaginário que percebe a personagem como uma mulher, cujas ações reiteram posturas apaziguadoras e familiares, íntimas e maternas:

E como se viu também, nos contos da tradição oral portuguesa a morte personificada é, na esmagadora maioria dos casos, representada no feminino. [...] A representação no feminino da morte personificada dentro do universo do conto de tradição oral portuguesa encobre inúmeras questões. Naturalmente, a própria língua fixou-a no feminino: morte, do latim *mors*, *mortis*. (CARMELO, 2011: 54-55)

De qualquer modo, e concluindo, é já possível reconhecer uma imagem coesa da morte personificada dos contos de tradição oral portuguesa. Por um lado, ela é um mal necessário, justiça última que iguala poderosos e oprimidos, próxima e familiar, “madrinha” que vela à cabeceira [...] As suas representações estão longe de causar o horror dos esqueletos e dos corpos em decomposição do *macabro*, instrumento de pregação no fim de uma Idade Média obcecada com as salvação das almas, expressão de um apego individual à vida no alvore da modernidade. Por outro lado, a morte está representada no feminino, com atributos e características distintas dos seus homólogos masculinos e *macabros*, parecendo poder assimilar imagens muito anteriores ao sentimento da morte gerado pelo pensamento moderno e contemporâneo: as de uma morte maternal. Relacionando-se, assim, de forma mais evidente, como imaginário de uma sociedade ainda estreitamente ligada à natureza e estruturada sobre os meios de sobrevivência da exploração da terra, a morte personificada numa “velha” transmite mais a ideia de retorno ao seio materno primordial do que a angústia moderna de um fim violento condenado à putrefação. (Ibidem: 61-62)

Assim como há a intimidade com a Morte-personagem, há também a resistência para lidar com seu encontro. A perturbação causada pela proximidade com esse momento, ainda que sabido¹²¹, revela o desejo de salvação frequentemente atrelado à vontade de permanecer neste mundo, diferentemente do desejo no sentido de uma salvação eterna, conforme veremos no tópico a seguir. O modo como as personagens humanas lidam com essa certeza revela elementos do imaginário significativos também para uma leitura dos discursos religiosos sobre o tema, por consistir em sistemas

que, por sua vez, apresentam afinidades com as narrativas brasileiras analisadas com a mesma temática. O autor observa que a Morte-personagem dos contos portugueses se distancia de uma personagem fria e distante, revelando elementos significativos de intimidade e auxílio: “No exercício de imaginar esta mulher, ainda que vestida de negro, velha e feia, mas com aspecto humano, sem gadanha ou foice, velando à cabeceira, não é possível intuir uma atitude maternal e próxima? E neste sentido, que Morte é esta que aborda de forma tão pouco violenta a sua vítima? Com certeza não será o esqueleto, o corpo em decomposição ou o ser alado armado de foice que pintou o *macabro*. Será necessário ainda acrescentar que esta “mulher” é, na maior parte dos casos, escolhida para madrinha de uma criança. [...] A imagem que se fixa desta “Morte Madrinha” está em vários caracteres associada a aspectos positivos: justiça, mais até do que Deus; auxílio, porque proporciona enriquecimento e bem-estar ao compadre; nascimento, porque se posiciona no eixo da vida; e amparo, porque está à cabeceira.” (CARMELO, 2011: 42)

¹²¹ Carmelo (2011) denomina essa “morte que se faz conhecida” - comum nos contos tradicionais que possuem essa personagem - como a *morte domesticada*, baseado no conceito desenvolvido por Philippe Ariès sobre o tema. As narrativas analisadas no estudo aqui proposto também contemplam a Morte-personagem nessa perspectiva da morte que se apresenta aos demais personagens da narrativa, íntima e conhecida, porém notadamente temida e frequentemente evitada.

simbólicos sociais que buscam lidar com sentidos e explicações para a finitude humana no mundo físico. Nessa perspectiva, o imaginário dos contos revela o reconhecimento do caráter implacável da Morte - única personagem que não se influencia ou é completamente ludibriável e que, ao mesmo tempo, se torna íntima e conhecida. A conexão entre mundos físico e não-físico apresenta-se, novamente, presente nas temáticas expressas no imaginário das narrativas analisadas. A intimidade com a Morte revela também a expectativa humana em influenciar e evitar sua ação que, por sua vez, é frustrada, diferentemente da interação com outras personagens do mundo não-físico (como mostram as narrativas em que é possível influenciar os santos ou enganar o Diabo). Se, por um lado, a relação entre personagem humana e a Morte revela a interação e a intimidade significadas em um *continuum* entre mundos, por outro, expressa também o medo e a resistência à “passagem” entre mundos, como se tal intimidade não elucidasse o entendimento sobre a finitude e as expectativas que estabeleceriam sentidos existenciais para uma vida além da já conhecida.

A significação sobre a existência humana e sua finitude é tematizada por distintos sistemas simbólicos religiosos, por meio do que Weber (1982; 1991) observa como as teodiceias da morte. Os sentidos simbólicos atribuídos à vida no mundo físico e, também, à morte e aos destinos da alma tem sido fundamentais na formulação dos sistemas de crenças, expressando diversas percepções, a depender de como estruturam a qualidade das relações entre mundos físico e não-físico e a finalidade da salvação, bem como o sentido atribuído ao mal e ao sofrimento dali proveniente. Os discursos religiosos católicos vistos no capítulo anterior referenciam a morte como o princípio de uma nova vida por meio da salvação eterna, fundamentando os sofrimentos do mundo físico como caminhos de expurgação dos pecados e das “marcas da alma” – principalmente no que se refere às relações que estabelecem a subjugação, como a escravidão. Já o imaginário expresso nas narrativas analisadas apresenta, antes, o desejo pela prorrogação da vida no mundo físico, junto com a expectativa de afastamento dos estados de sofrimento e o silêncio sobre o sentido de salvação voltado ao mundo não-físico. A existência humana nos contos é significada atrelada ao mundo em que vivem e o encontro com a Morte-personagem somente é desejado quando surge como a madrinha que aplaca os sofrimentos de uma vida limitada pelos desconfortos da pobreza material.

4.3 Concepções para a salvação no imaginário dos contos

Ao observarmos as relações estabelecidas entre mundo físico e não-físico expressas nos contos tradicionais é possível notar a intimidade e as variadas formas de intervenção que expressam um *continuum* entre esses mundos. Nessa perspectiva, tanto os discursos de formação, quanto as expressões do imaginário analisado permitem compreender que a aproximação entre mundos reflete, também, desdobramentos qualitativos fundamentais para a noção de salvação na análise aqui proposta¹²². Ao reiterar a dependência entre mundos, visto que pouco se distanciam em suas formas de causação e influência de humanos sobre as divindades e, por sua vez, de divindades e outros seres extramundanos sobre os humanos, o imaginário das narrativas expressa também a imanência onde os sentidos mágicos afloram. Ações de causação direta, súplicas externalizadas e soluções imediatas se misturam entre o humano e o extramundano – relembrando, ainda, que as personagens que possuem relações diferenciadas com o “outro mundo” geralmente alcançam o final desejado. Em meio a objetos mágicos disponibilizados pelos seres do mundo não-físico e a astúcia para lidar com os obstáculos revela-se, também, o interesse geralmente atribuído pelas personagens humanas à salvação: escapar da pobreza e da morte, sempre que for possível. Os sentidos para a salvação distanciam-se, portanto, do desejo de descanso eterno no mundo não-físico e se ancoram, primeiramente, em anseios por melhores condições materiais e conforto no mundo físico.

A compreensão do sentido de salvação é relevante também para analisar o método utilizado com a finalidade de alcançá-la. Para Weber (1991), a substância específica da salvação eterna pode se referir, em termos teóricos, a distintas significações que, no plano empírico, frequentemente são expressas em complexas combinações. Na perspectiva teórica, o autor observa que a salvação pode se referir, dentre outras significações, ao desejo de liberdade dos sofrimentos físicos, psíquicos ou sociais da existência terrestre, o que nos remete às expressões do imaginário das narrativas¹²³. Porém, nas narrativas analisadas, o desejo de salvação se revela como uma

¹²² Para a análise das narrativas foi criada a categoria salvação em todas as temáticas que envolviam a interação entre seres do mundo físico (humanos) e seres do mundo não físico (santos, Jesus, Deus, Diabo e a Morte) - ver anexos 4 e 4.1.

¹²³ A respeito dessa questão, observa Weber: “A substância específica da salvação no “além” pode referir-se mais à liberdade dos sofrimentos físicos, psíquicos ou sociais da existência terrestre ou mais à libertação do desassossego e da transitoriedade, sem sentido, da vida como tal ou mais à liberação da inevitável imperfeição pessoal, seja esta concebida mais como mácula crônica ou como inclinação aguda

vivência onde o sofrimento é aplacado pelos ganhos materiais por meio da articulação entre magia e improviso astuto, buscando a continuidade do conforto neste mundo para a vivência da paz no “paraíso”, conforme pode ser observado no conto a seguir:

Jesus e São Pedro pelo mundo

São Pedro andava no mundo mais Nosso Senhor. Chegaram numa lagoa tinha uns pescador. Nosso Senhor mandou Pedro comprar uns peixe. Pedro foi. Quando chegou lá, tinha uns pescador que tinha saído: - Me venda uns dois peixe! Me venda uns dois peixe!

Um diz: - Não, não dá! Só dá pra mim!

O outro disse: - Não dá! Só dá pra mim!

Aí, ele voltou. Chegou, disse: - Senhor, os homem pegaram uns peixinho, mas disse que só davam pra ele.

Ele disse: - Não, volta! Espera. Procura aquele pescador que tá lá no meio da lagoa.

Aí, o... tá lá no meio da lagoa pescando... aí, ele deu com a mão, o pescador encostou. Ele disse: - Pedro, eu vim comprar aqui uns três peixinho.

Aí, ele disse: - Sim, taí os três peixe.

- Quanto é?

Ele disse: - Não é nada.

Aí, ele chegou e disse: - Senhor, tá aqui os peixe. O homem disse que não era nada.

Ele disse: - Pois chama ele cá.

Aí, chamou, disse: - Pois peça três coisa em graça, pra sua graça.

Ele disse: - Senhor, em toda água que eu jogar minha tarrafa, pegar peixe!

Aí, São Pedro, por detrás: - Peça a salvação!

Ele disse: - Eu num tô pra morrer! Outra: todo baralho que eu jogar com ele, ganhar!

Ele disse: - Tá certo.

- Homem, peça a salvação!

- Num tô pra morrer! Outra: todo assento que eu me sentar, ser meu!

- Tá certo!

Aí, retirou-se.

Bom, aconteceu que com poucos dia deu uma grande chuva na casa dele e ele tinha um barreirinho, viu? O barreiro encheu d'água. Encheu.

Aí, ele convidou todos os colega pescador pra pescar mais ele, viu?

Aí, os colega chegaram: - É, vocês vão pescando aí, que eu vou remendar aqui minha tarrafa.

Ficou remendendo a tarrafa e eles pescando. Nada de peixe. Aí, ele chegou: - Rapaz, aqui tem muito peixe. Ah, eu vi aqui o peixe lapeando! Você quer ver?

Vuuuh! Jogou a tarrafa Jogou a tarrafa, veio cheia de peixe até o punho! Ele só fez abrir, deu outro lanço, puxou... veio cheia de novo. Tornou a jogar outro, encheu.

Aí, ele chamou os pescador, partiu pra cada um, um peixe.

-Tenha... tem peixe ou não tem?

ao pecado ou, de modo mais espiritual, como anátema que prende os homens na obscura confusão da ignorância terrestre. Para nós, a ânsia pela salvação, qualquer que seja sua natureza, é de interesse especial, na medida em que traz consequências para o *comportamento prático* na vida. [...] O fim e o sentido desta condução da vida podem estar dirigidos puramente ao além ou, também, pelo menos em parte, a este mundo. Em grau muito diverso e qualidade tipicamente distinta isso ocorre em todas as religiões e, dentro de cada uma delas, entre seus diversos adeptos.” (WEBER, 1991: 357, grifo do autor)

Ele disse: - Tem.
 Aí, eles saíram pra casa. Aí, aconteceu que com uns dia ele adoeceu pra morrer. Aí, ele vai, diz: - Mulher, tá aqui esse dinheiro, você faz... o derradeiro pedido que eu lhe faço, você faz?
 Ele (ela) disse: - Faça.
 - Pois no bolso da minha mortalha você bote um baralho.
 Aí, lá vai... A mulher comprou o baralho e ajeitou... Finalmente ele morreu. Quando ele morreu, a mulher... vupt!, o baralho no... na mortalha, né?
 Aí, lá vai... Quando chegou lá no céu, bateu na porta. São Pedro saiu:
 - Ei, Senhor, o homem do baralho.
 E ele: - Manda ele pro inferno!
 Aí, ele desceu pro inferno. Quando chegou lá, os cão: - Ai, Carlos! Tá... tá... tá...
 - Não! Nós vamos jogar! Se você me ganhar, eu sou seu! E se eu lhe ganhar, você é meu!
 Aí, meteu a cara. Aí, o cão, né? Tinha poder, não tinha? Tá, tá, ele ganhou ele! Aí, ele disse: - Não, eu não. É essa alma.
 Ele disse: - Pois vamos outra!
 Pá! Pá! Quando tinha ganho assim uns trinta alma ou quarenta, aí, o cão disse: - Sabe de uma coisa, carregue as alma e pode ir-se pra outro canto. Aqui eu não lhe quero não!
 Ele disse: -Não! Eu quero jogar com você pra ganhar a propriedade!
 Ele disse: - Não! Não! Aqui não tem negócio!
 Ele, aí, subiu pro céu com as alma. Chegou lá, bateu na porta. São Pedro abriu a porta e, aí, viu que era ele com as alma. Ele disse: - Senhor! É o homem! E tem alma que é um horror!
 Ele disse: - Pois bote as alma pra dentro e deixe ele do lado de fora!
 Óie, Nosso Senhor sabia, né? Deixe que quando ele abriu a porta que as alma foi entrando, ele buuu!... puf!, sentou-se na cadeira de São Pedro!
 Sentou-se na cadeira de São Pedro e, aí, lá vai, lá vai... as alma entraram tudo! E ele disse: - Levante da minha cadeira, sai pra fora!
 Ele disse: - Não! Aqui eu num saio não! Por que que eu saio daqui?
 Aí, ele foi onde tá Nosso Senhor: - Senhor, o homem sentou-se na minha cadeira!
 Ele disse: - Ô, Pedro, ele não me pediu que todo assento fosse... era dele? Ele se sentou lá, o assento é dele! É ou não é?!
 Ele disse: - É.
 Pois, aí, ele ficou assentado e São Pedro em pé, na porta, só botando alma pra dentro e pra fora. (LIMA, 2003: 119 – 121)

Nesse conto são encontrados alguns elementos fundamentais para a compreensão dos sentidos atribuídos à salvação no imaginário analisado: o teste de caridade e agraciamento imediato pela divindade; o desejo pela salvação atrelada ao mundo físico; a arte do improvisado e o uso de objetos mágicos para tal finalidade. Nessa perspectiva, o imaginário das narrativas sugere também notáveis ressignificações sobre os sentidos dos discursos religiosos de formação relacionados à salvação. Vimos no capítulo anterior que os estados de sofrimento eram fundamentados por discursos que reiteravam determinismos divinos e, por sua vez, a compensação de tais estados surgiria pela garantia de salvação no “outro mundo”. O sofrimento como caminho irremediável

para compreender a miséria e a pobreza é também encontrado nas narrativas. Porém, há um notável silêncio sobre o desejo da salvação eterna. O sentido de salvação no imaginário se conecta mais com salvar-se dos males terrenos do que com o sentido de salvação moral (WEBER, 1991), característico de religiões cujos fundamentos reforçam a importância da crença e do caráter comportamental para a salvação eterna. A premissa fundamental dessa ideia é que os mundos físico e não-físico seriam radicalmente distintos, justificando a existência de sofrimento no mundo humano pelos desígnios divinos, que surgem como provações para alcançar, em um momento posterior, a salvação eterna. A expiação dos pecados (herdados¹²⁴ ou não) surgiria pela vivência daquilo que “Deus preparou”, sendo que todos poderiam ser salvos posteriormente, desde que acolhessem a fé do colonizador.

Já o imaginário das narrativas revela qualidades próximas entre mundos físico e não-físico, mostrando que os princípios que regem tais mundos seriam similares e, conseqüentemente, os desejos e estratégias para vivenciar uma “boa vida” também. O desejo de salvação eterna atribuído a um “outro mundo”, radicalmente distinto daquele em que vivem os humanos, pouco aparece nas narrativas e revela que os desejos de salvação são atrelados, antes, à urgência por minimizar o sofrimento imediato daqueles que o vivenciam diretamente. A força de sentido da salvação não estaria, portanto, no “porvir”, mas sim no cotidiano do mundo físico.

A semelhança “entre mundos” expressa também estratégias humanas similares para alcançar o que se percebe como a salvação: conforme pode ser observado no conto, a personagem principal prioriza minimizar estados de sofrimento e resolver sua situação material no mundo físico para, depois, usar estratégias parecidas no mundo não-físico e alcançar o “descanso eterno”. Em ambas as situações, a arte do improvisado é fundamental para o alcance da salvação: primeiro com a salvação das mazelas físicas, depois com a salvação do Inferno e a garantia de um lugar no Céu. A articulação entre magia e esperteza como método se revela frequente no imaginário das narrativas analisadas, se distanciando do mérito comportamental e da fé características dos discursos religiosos que pautam os preceitos da Igreja, conforme observado

¹²⁴ A respeito das teodiceias religiosas que explicariam o sofrimento e a injustiça no mundo, Weber observa alguns sentidos afins também aos discursos religiosos de formação da religiosidade católica no Brasil: “Pode-se explicar o sofrimento e injustiça em referência ao pecado individual, cometido numa vida anterior (a migração das almas), ao pecado dos ancestrais que recai até sobre a terceira e quarta gerações, ou – o mais comum – pela maldade das criaturas *per se*. Como promessas de recompensa, temos as esperanças para os sucessores (reino messiânico), ou de uma vida melhor no outro mundo (paraíso).” (WEBER, 1982: 194, grifo do autor)

anteriormente. A ética do improviso e a salvação mágica ditam o imaginário das narrativas analisadas como estratégias humanas para conseguir causações imediatas e alcançar “uma boa vida”, aqui e no além-mundo¹²⁵.

As narrativas revelam, ainda, outro elemento significativo para a análise proposta: a escassez material divinamente determinada para o humano salvar-se de si mesmo. A pobreza surge nos contos como forma de manutenção moral, visto que somente a escassez material não deixaria revelar a verdadeira “natureza” da personagem humana, aparentemente caridosa, mas que se tivesse outra condição material não se portaria dessa maneira¹²⁶; ou, ainda, como reconhecimento moral, visto que a riqueza é resultado do agraciamento concedido pela divindade como reconhecimento de um ato caridoso. Em ambas as situações, tanto a riqueza, quanto a pobreza estariam justificadas, em última instância, pelo estado de merecimento moral do humano e por causações extramundanas. Seja por trazer dentro de si uma “natureza” que não permitiria vivenciar a riqueza plenamente sem revelar posturas maldosas; seja por não provar pelo comportamento caridoso que poderia ser agraciado pela divindade, o imaginário das narrativas revela o valor da condição material atrelado ao caráter intrínseco de sua existência. Se o humano é pobre, é porque não poderia ser rico ou revelaria sua ruindade e, certamente, não mereceu as bênçãos do “outro mundo” como reconhecimento de sua índole. As justificativas para a pobreza que aparecem no imaginário apresentam também afinidades com os discursos religiosos apresentados anteriormente sobre os estados de subjugação e escassez material, visto que são fundamentadas pelo caráter irremediável do divino. As exceções se revelam por situações em que os próprios seres do mundo não-físico participam para contornar tal condição. Nesses casos, cabe ainda lembrar que a qualidade da relação estabelecida com os seres extramundanos contribui para as mudanças desejadas pelos humanos, tal como mostra as relações de apadrinhamento nos contos analisados.

¹²⁵ O *Catálogo do Conto Popular Brasileiro* (NASCIMENTO, 2005) revela 21 versões registradas para a tipologia 330 AT/Robe, denominada “Heaven entered by trick” (“artimanhas para entrar no céu”), que se conecta ao sentido de salvação mágica aqui observado. Dentre os tipos catalográficos europeus observados em comparação com os contos brasileiros, esse consta dentre os de maior quantidade de variantes aqui coletadas. Trata-se, portanto, de temática presente em outros territórios do mundo (incluindo o México, de onde consta o catálogo organizado por Stanley Robe e incorporado à tipologia Aarne-Thompson) e de incidência notável no imaginário brasileiro.

¹²⁶ Um exemplo dessa temática é encontrado no conto *A pessoa que não pode ter nada* (LIMA, 2003: 245 - 247), já transcrito anteriormente no capítulo, onde as personagens Nosso Senhor e São Pedro testam a caridade de vários humanos e um homem pobre os ajuda. São Pedro questiona a pobreza do homem e insiste que Nosso Senhor o ajude. O homem se torna rico e muda seu comportamento, revelando o ensinamento de Nosso Senhor a São Pedro sobre a verdadeira “natureza” do homem e a justificativa de sua pobreza.

4.4 O sentido de “mal” no imaginário dos contos

Assim como o sentido de salvação remete às vivências no mundo físico e revela a intimidade “entre mundos”, a ideia sobre o mal aparece nas narrativas também como resultante dos desígnios do mundo não-físico. Trata-se da antítese dos sentidos atribuídos à salvação onde tudo o que se almeja seria, justamente, a fuga do mal: livrar-se da maldição vivenciada pelos estados de sofrimento, pela privação material e pela proximidade da morte. A existência do mal no mundo é significada pelas vontades extramundanas e serve também como contraponto para a regulação moral ou como punição por determinados comportamentos. Os fundamentos para a miséria e para o sofrimento, atrelados aos desígnios divinos, apresentam afinidades com os discursos religiosos vistos no capítulo anterior, considerando o sentido de punição vinculada à condição originária de determinados seres humanos, a exemplo das justificativas sobre a escravidão e ao passado “naturalizado” que marca os sujeitos sobre a própria trajetória no mundo físico¹²⁷.

Conforme vimos nas narrativas em que Jesus e São Pedro testam o caráter prestativo dos humanos, as condições materiais se revelam como um fator atrelado à conduta moral. Jesus frequentemente revela a São Pedro que os ricos agem egoisticamente e os pobres, caridosamente. Invertendo a situação, o humano pobre provavelmente agirá egoisticamente por dificilmente trazer dentro de si a distinção moral que possa garantir uma postura caridosa, apesar da riqueza. A riqueza acompanhada da lisura moral seria, portanto, “para poucos”. A “verdadeira natureza”, já conhecida pela divindade, é revelada quando o sofrimento decorrente da escassez material cessa. Nessa perspectiva, a narrativa a seguir retrata a escassez material como a punição divina decorrente do comportamento humano, refletindo a intimidade entre mundos e a causação imediata de tal condição:

¹²⁷ As narrativas analisadas revelaram, ainda, frequentes significações que conectam visões de mundo racistas com a concepção do mal. Ainda que não tematizado diretamente conforme ocorre na narrativa *Como nasceram o branco e o preto* (SANT'ANNA, 1998) onde o humano branco é criado pelas mãos divinas e o humano negro pelo Diabo, as expressões referentes ao negro, ao escuro e ao preto nas narrativas são comumente conectadas ao “mal”, seja pela justificativa originária de sua condição no mundo, seja como expressão de estados de sofrimento.

Convite a Jesus para almoçar

Era um homem, ele era bem pobrezinho. Ele... agora, ele, na casa dele o que ele tinha era uma franguinha. Aí, ele disse assim: - Essa franguinha, eu só como um dia que Jesus vim almoçar comigo.

Aí, a mulé dele disse assim: - Mas rapaz, tu deixa de ser tolo! Num tá vendo que Jesus num vem almoçar com a gente.

Disse: - Mulé, eu vou dar pra ir todo dia pra igreja.

Aí, ele foi pra igreja. Ai, ele tinha um compadre rico. Aí, o compadre disse: - Mas compadre, pr'onde é que o senhor vai todo dia?

- Eu vou pra igreja... pra igreja, compadre, olhar pros santo pra ver se Jesus, um dia, vem almoçar comigo e me protege, qu'eu tô muito pobre, já vivo comendo resto da sua casa. E eu me pegando com o santo, pode ser té qu'eles me ajude.

Aí, ele, todo o dia, ele ia. Chegou... chegou lá, viu Santo Antônio assim, no altar. Aí, ele olhou assim: - Santo Antônio, vamo almoçar mais eu, Santo Antônio.

Aí, ele... na impressão dele, tava dizendo... tava vendo Santo Antônio tava balançando a cabeça, que vinha. Aí, ele chegava em casa contente. - Mulé, eu falei com Santo Antônio. Santo Antônio disse que ia... que vinha almoçar com a gente. E eu só mato essa galinha no dia que ele... que ele vim almoçar com a gente.

Aí, a mulher disse: - Mas, rapaz... mas foi mesmo, Zé?

-Foi.

E ele: - Eu vou pra igreja de novo.

Chegou lá, aí, viu Jesus. - Meu Senhor, vamo almoçar comigo, meu Senhor? Óie, eu não tenho nadinha, mas eu tenho uma franguinha. Eu mato, e o Senhor ia almoçar comigo, é toda a alegria na minha vida.

Aí, ele disse que Jesus disse: - Vá andando qu'eu já vou.

Quando ele chegou em casa, a mulher foi olhar a... a barrica de farinha... tava tudo cheio de farinha pela boca... arroz. De tudo tinha dentro de casa.

- Mas, homem, quem foi que trouxe?

- E eu sei? Só se foi que eu fui falar com os santo e os santo me ajudou, né mulher? Vamo fazer uma comida aqui que pode ser que eles venha.

Sei que fizeram arroz, fizeram macarrão, fizeram... botaram uma mesa... De tudo tinha na casa dele. Aí, ele, chegou, disse assim: - E a galinha?

- A galinha tá no fogo. Quanto mais cozinha, mais rende.

Disse: - Graças a Deus! É Jesus que tá me ajudando.

Eu sei que ela... aí veio... aí, lá vinha um veinho... um veinho, com um cacetinho.

- Me dê uma esmolinha, pelo amor de Deus.

Era São Pedro¹²⁸.

Aí, ele disse: - Pois não, meu senhor, pois não!

Pegou, encheu a panela... encheu a vasilha do velho de comida. Ele ficou bem sastifeito... Foi s'embora. Dá fé, lá vem outro. Era Jesus Cristo. Pediu, aí, ele... ela deu novamente, ficaram tudo sastifeito.

No outro dia, ele foi de novo à igreja. Chegou lá, viu Jesus e disse assim: - Mas, meu Senhor, tanto qu'eu lhe esperei e o Senhor não foi almoçar comigo!

Aí, Jesus balançou com a cabeça... que já tinha ido. São Pedro, também, a mesma coisa: que já tinha ido. Quando ele chegou em casa, disse:

- Mas mulé, os santo já vieram. Foi aqueles dois velhinho que veio. Tá vendo? Olhe, se a gente num tivesse dado?!

Quando ele chegou em casa, tinha de tudo... dinheiro por todo canto!

Ele disse: - Graças a Deus! Agora tô rico.

Fez uma casa, comprou tudo pra dentro de casa, tudinho.

¹²⁸ A narrativa é iniciada com Santo Antônio e, posteriormente, surge a personagem de São Pedro. Foi mantida a transcrição seguindo o registro na coletânea, visto que se trata de registro fidedigno do conto relatado.

Aí, o compadre dele...

- Ma, compadre, por que foi que o senhor enricou?

Aí, disse:

- Ah, compadre! O senhor num se pega com os santo. Eu me peguei com os santo, óia, tô é rico! Graças a Deus! Agora, num preciso mais de ninguém. Somente da graça de Jesus!

- Tá certo, compadre. Apois, mesmo assim vai fazer eu.

Aí, lá vai o rico pra igreja. Todo o dia, mais a mulher: chamando os santo pra almoçar... tudinho. Os santo dizia que vinha, né? Aí, ele chegou, quando aprontou comida, tudo... matou boi... fez a maior coisa lá. Aí, lá vem os dois velhinho: São Pedro e Jesus, né? Chegou na porta: - Me dê uma esmolinha pelo amor de Deus!

Aí, a mulé disse:

- Oxen! A gente cuidou em almoço pros santo, vem uns veio desse pedir esmola? Mas, num tô dizendo! Risca, cachorro!

Os cachorros em cima de São Pedro, mais de Jesus. Os dois veinho saíram na carreira, que bala num pegava... e os cachorro atrás... Aí, a empregada faz: -

Volta cachorro! Num corra atrás dos veinho não!

Aí, a mulher disse assim: - Você ainda quer punir pelo um velho desse? Num tá vendo? Cadar em comida pra os santo, pra vim um velho num sei da onde pedir comida! Ah, num dou não!

Aí, só sei que quando foi no outro dia, manheceu o gado morto... desse rico, né? Manheceu gado morto... os carneiro tudo morto... cabra... tudinho. Num tinha nada dentro de casa. Ele ficou pobre de Jaó. E o compadre dele foi quem terminou rico. (TRIGUEIRO; PIMENTEL, 1996: 168 – 170)

Nessa narrativa é possível observar, ainda, outro elemento importante no imaginário que expressa a causação divina como determinante das condições materiais dos humanos no mundo físico: se para as divindades a pobreza surge como um estado de garantia de salvação moral, para os humanos que vivenciam tal condição é, por sua vez, frequentemente significada como a maldição que traz a principal fonte de sofrimento neste mundo. É notável que seja frequentemente tematizada no imaginário das narrativas e evitada pelos humanos, a qualquer custo. A resistência e a busca por alterar magicamente as condições materiais são amplamente retratadas, por exemplo, nas narrativas com o Diabo-personagem. Conforme visto anteriormente, em determinados contos o Diabo ajuda o humano a sair da “maldição da miséria” e, posteriormente, o humano consegue se libertar do pacto inicialmente estabelecido, geralmente envolvendo a alma humana em troca de dinheiro.

Nesse sentido, o mal nem sempre está atrelado ao Diabo-personagem, visto que os humanos buscam também sua intervenção para escapar dessa condição. Diferentemente dos discursos religiosos apresentados anteriormente, que significam o demônio como expressão do mal a ser derrotado na batalha deste e do “outro mundo” - ou, ainda, entre a perspectiva colonizadora *versus* toda forma de expressão religiosa não-católica -, o imaginário das narrativas expressa o Diabo-personagem não como a

essência “pura” do mal, mas antes como personagem que pode proporcionar, perante acordos, confortos neste mundo. A concepção de mal não se revela nas narrativas como elemento que se manifesta localizado, mas sim difundido no cotidiano de sofrimentos decorrentes da pobreza, sendo que o Diabo-personagem pode surgir também como um ser que negocia soluções para esse sofrimento. Em um panorama onde todos gostariam da salvação do sofrimento, todas as estratégias de contato “entre mundos” são, portanto, acionadas.

Considerações finais

A religião foi historicamente o instrumento mais amplo e efetivo de legitimação. Toda legitimação mantém a realidade socialmente definida. A religião legitima de modo tão eficaz porque relaciona com a realidade suprema as precárias construções da realidade erguida pelas sociedades empíricas.

Peter Berger, *O dossel sagrado*

A narrativa imaginada e o imaginário social revelam diversas possibilidades para explorar temáticas afins à memória e aos processos culturais de formação da religiosidade católica no Brasil. Afinal, conforme vimos, apesar de imaginado, o imaginário não é irreal: apresenta expressões simbólicas que também significam a compreensão da realidade vivenciada pelos sujeitos. O estudo aqui apresentado foi motivado pelo interesse em descobrir e compreender afinidades de sentido entre conteúdos recorrentes em narrativas tradicionais e panoramas culturais de formação do imaginário religioso colonizador. Nesse sentido, foi utilizado um arcabouço teórico que pudesse propiciar uma abordagem pouco convencional dessas narrativas: o interesse interpretativo - diferentemente do registro descritivo - norteou a construção sintética e analítica da tese. Considerando o conto como elemento narrativo que comunica imaginários afins a processos culturais, foram apresentadas interfaces teóricas com a Literatura Oral, a História e a Sociologia em busca de sentidos ali expressos que pudessem contribuir para a investigação proposta.

Com estrutura narrativa simples e carga simbólica marcante, os contos tradicionais deslocam a realidade do ouvinte para um mundo fantasioso que, por sua vez, possui uma pedagogia própria de metáforas para lidar com o mundo social. A vigência e a coleta desse tipo de narrativa nos séculos XX e XXI informa também que a narratividade toma novas formas midiáticas, mas não desaparece por completo em sua expressão mais basilar: a narração oral. De autoria, datação e localidade não identificadas, as narrativas orais tradicionais são consideradas objeto significativo para a compreensão do imaginário social. Tal perspectiva teórica foi fundamentada, ainda, pelas leituras historiográficas que contextualizam discursos institucionais de formação da religião católica no Brasil, afins ao recorte analítico proposto. As representações expressas nos contos com as personagens do mundo não-físico católico apresentam

afinidades com características fundamentais da colonização religiosa no país: a relação de dependência direta da Igreja com o Estado português se desdobra em discursos que fundamentam a intimidade nas relações entre mundo-físico e não-físico; que fundamentam o determinismo divino e a heteronomia da ação; e, ainda, que fundamentam os sentidos para a subjugação de determinados humanos.

Nessa perspectiva, vimos que, tanto nos discursos de formação da Igreja, quanto no imaginário dos contos, os mundos físico e não-físico são regidos por lógicas similares, expressando um *continuum* de causação entre mundos. Diferentemente do dualismo transcendental que apresenta mundos físico e não-físico radicalmente distintos, o monismo e a imanência são expressos nas narrativas analisadas revelando um “outro mundo” pouco distinto daquele em que habitam os humanos e, principalmente, a falta de interesse em uma realidade distinta de sentidos daquela já vivenciada. O desejo de desaparecimento dos males terrenos evoca, por sua vez, um interesse imediato na possibilidade de viver uma vida material livre de escassez e sofrimentos advindos dessa situação. A intimidade e o apadrinhamento das divindades e outros seres do mundo não-físico possibilitam influenciar e intervir diretamente no mundo físico, alterando a realidade devido à qualidade das relações que se estabelecem “entre mundos”.

Os sentidos atribuídos à salvação reiteram essa similaridade entre mundos físico e não-físico, por meio de dinâmicas mágicas expressas por ritos e relações de intimidade e intervenção direta pelo “outro mundo”, diferentemente da perspectiva da religiosidade ética, na qual a salvação deriva da qualidade do comportamento não-ritual. Conforme visto, o interesse de salvação expresso nos contos é frequentemente situado no mundo físico, buscando o fim de todos os males causados pela pobreza. A ideia de salvação da alma não aparece como salvação no paraíso, mas antes como um estado de conforto material: a busca pelo bem-estar pautado em interesses mundanos que se reflete também nos desejos para o “outro mundo”.

A elaboração simbólica sobre a salvação encontrada nos discursos de formação é frequentemente atrelada ao sofrimento vivenciado no cotidiano de escassez material. Vimos que a união secular entre Estado e Igreja se desdobra em discursos que encontram outras cosmovisões religiosas, reafirmando a servidão e as “conquistas” da colonização, justificadas por meio de determinismos e maldições. Distante do sentido transcendental da salvação - onde as urgências terrenas perdem sentido frente à possibilidade da vida eterna em um mundo, por princípio, distinto deste em que vivem

os sujeitos -, o imaginário analisado afim aos discursos de formação revela, antes, o desejo de salvação conectado ao desejo de parar de sofrer imediatamente.

O sofrimento decorrente da escassez material expresso nas narrativas revela o valor da pobreza geralmente justificada como uma forma de “salvar-se de si mesmo”, propiciado, assim, certa *manutenção moral do indivíduo* ou, ainda, como agraciamento concedido pela divindade que reconhece um ato caridoso, refletindo o *reconhecimento moral do indivíduo*. Seja como castigo ou como agraciamento, o elemento moral como significante do valor da pobreza no imaginário analisado é notável, porém com significados que diferem conforme a perspectiva da personagem: a pobreza é frequentemente percebida pelas personagens humanas como uma “maldição”, mas para a divindade seria, antes, a garantia de manter o espírito caridoso e bom. É importante observar tal diferença qualitativa no sentido atribuído à pobreza pelas personagens, visto que a “maldição da pobreza” seria magicamente contornável na perspectiva da personagem humana. Já nos contos com as divindades, Jesus justifica a São Pedro a pobreza como resguardo comportamental, que ajudaria na salvação da personagem humana.

Os contos ensinam que a fundamentação para a desigualdade humana recai sobre os desígnios divinos e as marcas indeléveis que os indivíduos carregam. A “natureza desigual” dos indivíduos é reforçada por noções heterônomas e pela dependência de meios extramundanos para alterar a realidade. A vontade é divina, mas a culpa perante tal condição seria também do próprio sujeito, fundamentada pelas marcas do pecado que naturalizam sua condição e o impedem de ser reconhecido como merecedor de uma outra vida, livre de restrições materiais neste mundo. Nos discursos de formação vimos que a flexibilização ética perante o outro humano escravizado, sua instrumentalização e negação da liberdade, bem como a desmoralização do trabalho manual e a responsabilização da própria condição de existência – em função das “marcas da alma” – são fundamentadas pelos discursos religiosos, estruturando impactos ideacionais sobre essa condição humana. Nesse sentido, é possível considerar que, determinados por características enraizadas desde o “outro mundo”, os sentidos atribuídos à desigualdade decorrente da pobreza revelam, também, afinidades com uma mentalidade atual que atribui uma suposta “fraqueza de espírito” àqueles que não possuiriam “força de vontade suficiente” para alterar a própria realidade. Tal mentalidade reafirma o determinismo divino – e demoníaco – sobre os sofrimentos que acometem a vida neste mundo e, ao mesmo tempo, atribui ao indivíduo a culpa por trazer as marcas que se

desdobram naquela situação. O determinismo se revela tanto para alterar a condição humana, quanto para justificá-la.

A heteronomia moral presente nos discursos de formação e nas narrativas surge como um dos desdobramentos da relação de intimidade “entre mundos”, reforçando o conformismo com a própria condição e a dependência direta com o mundo não-físico para reverter a situação. O indivíduo que sofre se encontra, portanto, na passiva, dependente de seres do mundo não-físico para modificar sua própria situação. Ainda que as narrativas revelem também temáticas que expressam a busca pela mudança, as alterações dependem dos desígnios do outro mundo, intermediadas diretamente pela intimidade das relações estabelecidas e pelas habilidades humanas e extramundanas em lidar com improvisos mágicos. O uso de objetos mágicos e o domínio da arte do improviso perante situações extraordinárias marcam o imaginário analisado e se revelam fundamentais para lograr com êxito a salvação desejada – frequentemente atrelada ao desejo de riqueza material. Vimos nos contos que a tentativa humana de alterar os estados de sofrimento geralmente articula magia, improviso e a influência poderosa daqueles que poderiam ajudar a mudar imediatamente os rumos estabelecidos. Quanto maior o poder do padrinho ou da madrinha em questão, maior a possibilidade de promover alterações imediatas no cotidiano, em uma dinâmica de alcances sociais que notavelmente se assemelha às relações de “escravos apadrinhados” pelos senhores locais.

Conforme visto anteriormente, os discursos de formação do imaginário expresso pelos contos apresentam elementos de uma mentalidade que legitima o que podemos denominar *desigualdade seletiva*. Da intimidade entre mundos físico e não-físico que permite intervenções para modificar a realidade - a depender das relações estabelecidas - até a culpabilização do indivíduo pelas “marcas da alma” que carrega consigo, são notáveis as conexões de sentido possíveis para refletir sobre as justificativas morais para a desigualdade. O “fracasso” seria resultado daquelas marcas previamente determinadas, mas que nas narrativas tradicionais poderia ser contornado por ritos mágicos, desde que o indivíduo possuísse relações de influência no “outro mundo”.

O que terminamos aprendendo é que o estudo do imaginário social, que é fundamentalmente interdisciplinar e contribui para desvelar mentalidades que significam e são significadas por dinâmicas sociais, possibilita ampliar a compreensão de afinidades e origens de determinados discursos reificados socialmente ao longo dos séculos nas sociedades. Os contos se revelam, aqui, como mais um objeto que se agrega

às análises sociológicas, buscando compreender os discursos religiosos também como discursos que significam a realidade dos indivíduos, e cujas crenças podem ser simbolicamente expressas por meio das narrativas tradicionais – imaginadas, mas não por isso irreais.

Referências bibliográficas

ALCOFORADO, Doralice F. Xavier. O conto popular. In: *Revista Lusitana (Nova Série)*, n. 6, p. 61 – 79. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1985.

_____; ALBÁN, Maria del Rosario Suárez. *Contos Populares Brasileiros – Bahia*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2001.

ALMEIDA, Mayra Resende Costa. *O Divino Imaginário: representações sobre as divindades católicas nos contos populares brasileiros*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Sociologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 2010.

_____. *Luxúria, gula e má-fé: representações sociais sobre o padre em contos populares brasileiros*. Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2012.

_____. Da religião em Marx e Durkheim: reflexões sobre economia, cultura e autonomia na modernidade dos clássicos. In: *Revista Senso Comum*, nº 2, p. 54-69. Goiânia: 2012.

ALMEIDA, Tânia Mara C. *Vozes da mãe do silêncio: a aparição da Virgem Maria em Piedade dos Gerais (MG)*. São Paulo: CNPq/Altair Editorial, 2003.

_____. As fadas de Piedade e as bruxas de Salém. In: *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, ano 7, n. 7, p. 39-48. Porto Alegre: 2005.

ARAÚJO, Maria Paula Nascimento; SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. História, memória e esquecimento: implicações políticas. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 79, p. 95 – 111, 2007.

ARMSTRONG, Karen. *A grande transformação: o mundo na época de Buda, Sócrates, Confúcio e Jeremias*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ATU, Hans Jörg Uther. *The Types of International Folktales - A Classification and Bibliography*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, FF Communications, 2004.

AZZI, Riolando. Família e valores na sociedade brasileira numa perspectiva histórica (1870 - 1950). In: *Síntese*, n. 41, p. 87 – 109, 1987.

_____. *A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

AUGRAS, Monique. *Imaginário da magia: magia do imaginário*. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC, 2009.

BARBIER, René. Sobre o imaginário. In: *Em Aberto*, n.61, ano 14 jan./mar, p. 15-23. Brasília: 1994.

BARNES, John. *Um monte de mentiras: para uma sociologia da mentira*. Campinas: Papirus, 1996.

BARTHES, Roland. O mito, hoje. In: *Mitologias*. Rio de Janeiro: Diffi, 2009.

BELLAH, Robert. Religious Evolution. In: *American Sociological Review*, Vol. 29, n. 3, p. 358 - 374, 1964.

BENJAMIN, Roberto. *Contos Populares Brasileiros – Pernambuco*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 1994.

BENJAMIN, Walter. *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2012.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado*. São Paulo: Paulus, 1985.

_____. A dessecularização do mundo: uma visão global. In: *Religião e Sociedade*, n. 21(1), p. 9 – 24. Rio de Janeiro: 2000.

BOSI, Ecléa. A pesquisa em memória social. In: *Psicologia USP*, n. 4 (1/2), p. 277 – 284. São Paulo: 1993.

BOXER, Charles. *O Império Marítimo Português*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CAMARENA, Julio. La tradición oral en el antiguo testamento: aproximación al legado de los patriarcas. In: *Estudios De Literatura Oral*, n. 9 – 10, p. 57 – 78. Faro: UAlg, 2003-4.

_____. La tradición oral en el antiguo testamento: la herencia de los patriarcas-profetas (II). In: *Estudios De Literatura Oral*, n. 11 – 12, p. 33 – 50. Faro: UAlg, 2005-6.

_____; CHEVALIER, Maxime. *Catálogo tipológico del cuento folclórico español – Tomo III Cuentos Religiosos*. Madrid: Ediciones del Centro de Estudios Cervantinos, 2003.

CANDAU, Joël. *Antropologia da Memória*. Lisboa: Instituto Piaget, 2013.

CARDIGOS, Isabel. *In and out enchantment: blood symbolism and gender in portuguese fairytales*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1996.

_____. *Index of Portuguese Folktales*, Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2006.

CARMELO, Luís Correia. *Representações da morte no conto tradicional português*. Lisboa: Edições Colibri/ Instituto de Estudos e Literatura Tradicional, 2011.

CARNEIRO JR., Renato Augusto (coord.). *Lendas e Contos Populares do Paraná*. Curitiba: Governo do Estado do Paraná, Secretaria de Estado da Cultura, 2005.

CARVALHO, Maria Selma de; CARVALHO, José Murilo de; CARVALHO, Ana Emília de (Org.); contadas por JESUS, Maria Cecília de; ALVES, Maria das Dores.

Histórias que Cecília contava. Belo Horizonte: Editora UFMG, Instituto Cultural Almicar Martins, 2008.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Antologia do folclore brasileiro – v. 1*. São Paulo: Martins, 1965.

_____. *Contos tradicionais do Brasil*. São Paulo: Editora Global, 1999.

_____. *Geografia dos mitos brasileiros*. São Paulo: Global, 2002.

_____. *Literatura Oral no Brasil*. São Paulo: Global, 2006.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Cultura e saber do povo: uma perspectiva antropológica. In: *Revista Tempo Brasileiro*, nº 147, p. 69 – 78. Rio de Janeiro: 2001.

CIPRIANI, Roberto. *Manual de sociología de la religión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2004.

CORREIA, João David Pinto. Os géneros da literatura oral tradicional: contributo para a sua classificação. In: *Revista Internacional de Língua Portuguesa*, n. 9, p. 63 – 69. Lisboa: NOBAR, 1993.

DOMINGUES, José Maurício. Sociologia da cultura, memória e criatividade social. In: *Revista Dados*, v. 42, n. 2. Rio de Janeiro: 1999. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52581999000200004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 07 Jan. 2015.

DUNDES, Alan (Org.). *Sacred Narrative – readings in the Theory of Myth*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1984.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1996.

_____. *Ética e sociologia da moral*. São Paulo: Landy, 2006.

_____. *Sociologia e filosofia*. São Paulo: Ícone, 2007.

FAGUNDES, António Augusto. *Mitos e Lendas do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 2003.

FAGUNDES, M. Calvet. *Estórias da Figueira Marcada*. Rio de Janeiro: s./ed., 1961.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Bahia: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, Florestan. *O folclore em questão*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FERNANDES, Waldemar Iglesias. *82 estórias populares colhidas em Piracicaba*. São Paulo: Comissão de Literatura/Conselho Estadual de Cultura, 1971.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. Recife: Global Editora, 2003.

FUNARI, Pedro Paulo (Org.). *As religiões que o mundo esqueceu*. São Paulo: Editora Contexto, 2009.

GOMES, Lindolfo. *Contos Populares Brasileiros*. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1965.

GOTTSCHALL, Jonathan. *The storytelling animal: how stories make us human*. New York: HMH Books, 2012.

_____; WILSON, David Sloan (Org.). *The literary animal: evolution and the nature of narrative*. Illinois: Northwestern University Press, 2005.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1990.

HAUCK, João Fagundes et al. *História da Igreja no Brasil – Segunda Época, Século XIX*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

HOFFMAN, Brunno. *A ordem cristã no governo dos escravos: normas para a cristianização e tratamento dos escravos no Brasil Colonial (1697 – 1759)*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Sociologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 2011.

HOORNAERT, Eduardo et al. *História da Igreja no Brasil - Tomo II/1, Primeira Época*. São Paulo: Vozes, 1977.

_____. *A Igreja no Brasil Colônia: 1550 – 1800*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

HOW Art Made the World. Direção: Nigel Spivey, 5 ep. Produção: BBC, 2005.

HSU, Jeremy. *The Secrets of Storytelling: Why We Love a Good Yarn*. Disponível em: <<http://www.scientificamerican.com/article/the-secrets-of-storytelling/>>. Acesso em: 24 dez. 2014.

JASON, Heda. *Ethnopoetry*. W. Germany: Linguistica Biblica Bonn, 1977.

JÚDICE, Nuno. A Transmissão Do Conto. In: *Estudos De Literatura Oral*, n. 1, p. 119 – 124. Faro: UAlg, 1995.

KUHNEN, Alceu. *As origens da Igreja no Brasil: de 1500 a 1552*. Bauru: Edusc, 2005.

LAPLANTINE, François; TRINDADE, Liana. *O que é imaginário*. São Paulo: Editora Brasiliense (Edição digital PDL), 1996.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

_____. *Heróis e maravilhas da Idade Média*. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

LEGROS, Patrick et al. *Sociologia do Imaginário*. Porto Alegre: Sulinas, 2007.

LEITE, Eudes Fernando; FERNANDES, Frederico (Org.). *Trânsitos da voz: estudos de oralidade e literatura*. Londrina: EDUEL, 2012.

LIMA, Francisco Assis de Sousa. *Conto popular e comunidade narrativa*. São Paulo/Recife: Terceira Margem/Editora Massangana/Prêmio Sílvia Romero, 1984.

_____. *Contos Populares Brasileiros – Ceará*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2003.

LIMA, Rossini Tavares de. *Abecê de Folclore*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LOPES NETO, João Simões. *Contos gauchescos*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1991.

LOWY, Michael. Sobre o conceito de “afinidade eletiva” em Max Weber. In: *PLURAL - Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP*, v. 17.2, p. 129 – 142. São Paulo: 2011.

MADEIRA, Angélica; VELOSO, Marisa (Org.). *Descobertas do Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Sobre a religião*. Paris: Éditions Sociales, 1972.

_____. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. *A questão judaica*. Domínio público, 2008. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1843/questaojudaica.htm>>. Acesso em julho de 2008.

MOSCOVICI, Serge. *Representações sociais: investigações em psicologia social*. Petrópolis: Vozes, 2007.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA,

Laura de Mello (Org.). *História da Vida Privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Companhia das letras, 1997.

NASCIMENTO, Bráulio do. A Expansão na Literatura Oral. In: *Estudos de Literatura Oral*, n. 9-10, p. 1-15. Faro: UAlg, 2003-4.

_____. *Catálogo do Conto Popular Brasileiro*. Rio de Janeiro: IBCEC/Tempo Brasileiros, 2005.

_____. Variantes e invariantes na Literatura Oral. In: *Estudos De Literatura Oral*, n. 11 – 12, p. 167 – 180. Faro: UAlg, 2005-6.

_____. *Estudos sobre o conto popular*. São Paulo: Terceira Margem, 2009.

NERY, Frederico José de Sant-Anna. *Folclore brasileiro*. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1992.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. As Companheiras de Satã: o processo de diabolização da mulher. In: *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie IV, História Moderna, p. 9-24, 1991.

_____. *O Diabo no imaginário cristão*. São Paulo: EDUSC, 2002.

PIMENTEL, Altamar de Alencar. *Estórias de Cabedelo*. Brasília: Thesaurus, 1987.

_____. *Estórias de São João do Sabugi*. Brasília: Thesaurus, 1993.

_____. *Estórias do Diabo*. Brasília: Thesaurus, 1995.

_____. *Estórias de Luzia Tereza – volume I*. Brasília: Thesaurus, 1995b.

_____. *Contos Populares de Brasília*. Brasília: Thesaurus, 1998.

_____. *Estórias de Luzia Tereza – volume II*. Brasília: Thesaurus, 2001.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. In: *Estudos Históricos*, n. 3, p. 3-15, 1989.

PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1971.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Campinas: Papyrus, 1995.

RODRIGUES, André Figueiredo. *O clero e a conjuração mineira*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2002.

ROMERO, Sílvio. *Contos Populares do Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio Editora, 1954.

ROTOLO, Tatiana. *O elogio da política: práxis e autonomia no pensamento de Cornelius Castoriadis*. Florianópolis: Em Debate, 2013.

SANT'ANNA, José. *São Pedro na Boca do Povo: Contos Folclóricos*. São Paulo: Prefeitura Municipal de Olímpia, 1998.

_____. *Festival do Folclore de Olímpia – Contos folclóricos e estórias*. Disponível em <<http://www.folcloreolimpia.com.br>>. Acesso em 24 Abr. 2014.

SANTOS, Eurico. Política e Magia (na cultura brasileira) e no Distrito Federal. In: SOUZA, Jessé et al (Org.). *Política e Valores*. Brasília: UNB, 2000.

_____. A Construção Social do Escravo: a Religião do Brasil. In: *29º Encontro Anual da ANPOCS*. Caxambu-MG, 2005.

_____. Magia, ética e desigualdade no Brasil. In: SOUZA, Jessé (Org.). *A invisibilidade da desigualdade brasileira*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

_____. Para um modelo das relações entre eticidade universalista e sociedade política no Brasil. In: Débora Messenberg (Org.). *Estudos Legislativos - pensamento e*

ação política, v. 1, p. 91-102. Brasília: Câmara dos deputados - Coordenação de Publicações, 2008.

_____. As ideias e a dinâmica social na sociologia das religiões de Max Weber. In: RIBEIRO, Adelia Miglievich et al (Org.) *A modernidade como desafio teórico – ensaios sobre o pensamento social alemão*, p. 167 - 186. Porto alegre: EDIPUCRS, 2008.

_____. *Definições de religião na tradição sociológica*. Brasília, 2014 (mimeo).

SANTOS, Fabiano dos; BINDÁ, Anreéa Havt. *1001 História do Ceará (Contos Populares)*. Fortaleza: Secult, 2006.

SEARLE, John. *Mente, linguagem e sociedade: filosofia no mundo real*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SIMONSEN, Michèle. *O conto popular*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

SUGIYAMA, Michelle Scalise. Reverse-Engineering Narrative: Evidence of Special Design. In: GOTTSCHALL, Jonathan; WILSON, David Sloan (Org.). *The literary animal: evolution and the nature of narrative*, p. 177 - 196. Illinois: Northwestern University Press, 2005.

TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003.

TRIGUEIRO, Osvaldo Meira; PIMENTEL, Altamar de Alencar. *Contos Populares Brasileiros – Paraíba*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 1996.

VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Dicionário da Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

_____ e SOUZA, Juliana B. *Brasil de todos os santos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

VELHO, Otavio. O cativo da besta-fera. In: *Religião e Sociedade*, n. 14/1, 1995.

VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

_____. *Economia e Sociedade*. Brasília: Editora UnB, 1991.

Anexos – Relatórios NVIVO

Anexo 1 – Fontes

Fontes

Nome	1001 Histórias do Ceará_Encontro com a Morte
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	4
Número de nós codificados	6
Nome	1001 Histórias do Ceará_Irmão rico irmão pobre
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	9
Número de nós codificados	11
Nome	1001 Histórias do Ceará_João e Maria
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	4
Número de nós codificados	8
Nome	1001 Histórias do Ceará_Rei que não acreditava em Deus
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	3
Número de nós codificados	6
Nome	Contos gauchescos_O menino do presepio
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	1
Número de nós codificados	3
Nome	Contos Olímpia_A mulher rica e a pobre
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	8
Número de nós codificados	12
Nome	Contos Olímpia_A velha ranzinza
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	3

Número de nós codificados	8
Nome	Contos Olímpia_Dona Piedade
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	6
Número de nós codificados	11
Nome	Contos Olímpia_Mais vale quem Deus ajuda
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	3
Número de nós codificados	7
Nome	Contos Olímpia_O fazendeiro que tentou tapear a morte_ver
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	4
Número de nós codificados	5
Nome	Contos Olímpia_O mendigo e o rei
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	5
Número de nós codificados	8
Nome	Contos Olímpia_Relho mágico_ver na internet melhor
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	8
Número de nós codificados	13
Nome	Contos Pop Bahia_A afilhada de S. Antônio
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	8
Número de nós codificados	8
Nome	Contos Pop Bahia_A espinha de peixe
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	8
Número de nós codificados	13
Nome	Contos Pop Bahia_Com dinheiro se faz tudo
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	7

Número de nós codificados	9
Nome	Contos Pop Bahia_Multiplicacao dos alimentos
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	10
Número de nós codificados	13
Nome	Contos Pop Bahia_O laço do cão
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	5
Número de nós codificados	6
Nome	Contos Pop Bahia_O trato com a comadre morte
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	2
Número de nós codificados	3
Nome	Contos Pop Bahia_São Pedro e Jesus e o jogo de cartas
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	4
Número de nós codificados	6
Nome	Contos Pop Bahia_São Pedro e Jesus em Viagem
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	6
Número de nós codificados	13
Nome	Contos Pop Bahia_São Pedro, Jesus e o preguiçoso
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	5
Número de nós codificados	10
Nome	Contos Pop Bahia_Viva Deus e nada mais
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	7
Número de nós codificados	9
Nome	Contos Pop Brasileiros_Gomes_Caixa de ouro
Tipo de fonte	PDF

Número de referências de	4
Número de nós codificados	6
Nome	Contos Pop Brasileiros_Gomes_Cruz que venceu o Diabo
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	10
Número de nós codificados	17
Nome	Contos Pop Brasileiros_Gomes_Deus ajuda quem trabalha
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	3
Número de nós codificados	6
Nome	Contos Pop Brasileiros_Gomes_Diabo garrafa
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	7
Número de nós codificados	9
Nome	Contos Pop Brasileiros_Gomes_Lã e tosquiado
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	10
Número de nós codificados	14
Nome	Contos Pop Brasileiros_Gomes_Lavadeira assombrada
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	3
Número de nós codificados	6
Nome	Contos Pop Brasileiros_Gomes_Malazarte no céu
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	3
Número de nós codificados	5
Nome	Contos Pop Brasileiros_Gomes_Nem Diabo Guarda
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	4
Número de nós codificados	6
Nome	Contos Pop Brasileiros_Gomes_O moco que deixou de

Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	5
Número de nós codificados	8
Nome	Contos Pop Brasileiros_Gomes_Se Deus quiser
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	5
Número de nós codificados	8
Nome	Contos Pop Brasileiros_Gomes_Tres Deus fez
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	9
Número de nós codificados	13
Nome	Contos Pop Ceará_A afilhada de S. Pedro
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	8
Número de nós codificados	10
Nome	Contos Pop Ceará_A pessoa que não pode ter nada
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	6
Número de nós codificados	10
Nome	Contos Pop Ceará_As viagens de S Pedro à terra
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	7
Número de nós codificados	11
Nome	Contos Pop Ceará_Jesus e S Pedro pelo mundo
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	9
Número de nós codificados	14
Nome	Contos Pop Ceará_O homem da maca
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	8
Número de nós codificados	12
Nome	Contos Pop Ceará_O homem que queria enganar a morte

Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	4
Número de nós codificados	7
Nome	Contos Pop Ceará_O homem que venceu o cão com
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	3
Número de nós codificados	5
Nome	Contos Pop Ceará_O laço do Diabo
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	4
Número de nós codificados	6
Nome	Contos Pop Ceará_O preguiçoso abençoado
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	15
Número de nós codificados	17
Nome	Contos Pop Ceará_O servo de Deus
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	9
Número de nós codificados	13
Nome	Contos Pop Paraíba_A afilhada de S. José
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	8
Número de nós codificados	11
Nome	Contos Pop Paraíba_A mulher que venceu o cão
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	6
Número de nós codificados	9
Nome	Contos Pop Paraíba_A tentação do Diabo
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	5

Número de nós codificados	7
Nome	Contos Pop Paraíba_A zeladora da Igreja de S. Antônio
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	5
Número de nós codificados	8
Nome	Contos Pop Paraíba_Buscando almas para o reino dos céus
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	13
Número de nós codificados	19
Nome	Contos Pop Paraíba_Convite a Jesus para almoçar
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	11
Número de nós codificados	15
Nome	Contos Pop Paraíba_Jesus e a velha morta
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	6
Número de nós codificados	11
Nome	Contos Pop Paraíba_Jesus e o ambicioso
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	9
Número de nós codificados	15
Nome	Contos Pop Paraíba_Jesus e S. Pedro
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	5
Número de nós codificados	7
Nome	Contos Pop Paraíba_O homem de 300 anos
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	9
Número de nós codificados	11
Nome	Contos Pop Paraíba_O homem e a morte
Tipo de fonte	PDF

Número de referências de	7
Número de nós codificados	11
Nome	Contos Pop Paraíba_O homem mau
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	8
Número de nós codificados	13
Nome	Contos Pop Paraíba_O homem que adorava a cruz
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	13
Número de nós codificados	20
Nome	Contos Pop Paraíba_O homem que chamou Nosso Senhor
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	10
Número de nós codificados	16
Nome	Contos Pop Paraíba_O nascimento de uma criança
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	13
Número de nós codificados	20
Nome	Contos Pop Paraíba_O rapaz e a forca
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	13
Número de nós codificados	19
Nome	Contos Pop Paraíba_O rapaz que fazia festa para S. Antônio
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	7
Número de nós codificados	11
Nome	Contos Pop Paraíba_S. Pedro e Nosso Senhor quando
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	6
Número de nós codificados	11

Nome	Contos Pop Paraíba_S. Pedro e S. João
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	4
Número de nós codificados	8
Nome	Contos Pop Paraíba_Só Deus e mais ninguém
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	5
Número de nós codificados	8
Nome	Contos Pop Paraíba_Um sertanejo que salvou a alma de um
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	4
Número de nós codificados	6
Nome	Contos Pop Pernambuco_A proteção de S. Antônio
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	6
Número de nós codificados	9
Nome	Contos Pop Pernambuco_Antes quem Deus ajuda do que
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	6
Número de nós codificados	9
Nome	Contos Pop Pernambuco_Cristo e os dois compadres
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	8
Número de nós codificados	13
Nome	Contos Pop Pernambuco_Jesus e S.Pedro
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	2
Número de nós codificados	4
Nome	Contos Pop Pernambuco_O afilhado de Nossa Senhora e do
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	11

Número de nós codificados	16
Nome	Contos Pop Pernambuco_O bêbado e a mulher que entraram
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	4
Número de nós codificados	6
Nome	Contos Pop Pernambuco_O contrato com Satanás
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	6
Número de nós codificados	10
Nome	Contos Pop Pernambuco_O Diabo não pode nem com
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	4
Número de nós codificados	6
Nome	Contos Pop Pernambuco_O homem que pescou o Diabo
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	3
Número de nós codificados	5
Nome	Contos Pop Pernambuco_Olho grande
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	4
Número de nós codificados	6
Nome	Contos Pop Pernambuco_Quando Nosso Senhor andava no
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	9
Número de nós codificados	14
Nome	Contos Pop Pernambuco_S. Pedro e o bêbado
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	2
Número de nós codificados	3
Nome	Contos Pop Pernambuco_Só Deus e nada mais

Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	5
Número de nós codificados	8
Nome	Contos Populares de BsB_João e Maria
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	5
Número de nós codificados	8
Nome	Contos Populares de BsB_Nosso Senhor mais São Pedro
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	4
Número de nós codificados	7
Nome	Contos Populares de BsB_O homem que tinha fé em Deus
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	7
Número de nós codificados	10
Nome	Contos Populares de BsB_També
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	6
Número de nós codificados	8
Nome	Estórias de Cabedelo_José e Maria
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	8
Número de nós codificados	13
Nome	Estórias do Diabo_A idade do Diabo
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	4
Número de nós codificados	7
Nome	Estórias do Diabo_A mãe do Diabo morreu
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	4
Número de nós codificados	6

Nome	Estórias do Diabo_A mulher que teve filho com o Diabo
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	7
Número de nós codificados	9

Nome	Estórias do Diabo_A mulher que venceu o cão
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	4
Número de nós codificados	7

Nome	Estórias do Diabo_A orelha de ferro
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	5
Número de nós codificados	7

Nome	Estórias do Diabo_Afilhado do cão
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	4
Número de nós codificados	6

Nome	Estórias do Diabo_Almoço no Inferno
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	7
Número de nós codificados	12

Nome	Estórias do Diabo_Dom Fustusco
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	4
Número de nós codificados	9

Nome	Estórias do Diabo_Eco, Sinha
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	4
Número de nós codificados	6

Nome	Estórias do Diabo_Fidelidade Feminina
Tipo de fonte	PDF

Número de referências de	4
Número de nós codificados	6
Nome	Estórias do Diabo_Negócio com o Diabo
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	4
Número de nós codificados	6
Nome	Estórias do Diabo_O cão e a mina
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	4
Número de nós codificados	6
Nome	Estórias do Diabo_O casal bem unido
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	4
Número de nós codificados	7
Nome	Estórias do Diabo_O fígado do Diabo
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	5
Número de nós codificados	8
Nome	Estórias do Diabo_O filho do Diabo
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	4
Número de nós codificados	7
Nome	Estórias do Diabo_O gato
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	6
Número de nós codificados	8
Nome	Estórias do Diabo_O homem dos pés de quenga
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	2
Número de nós codificados	4
Nome	Estórias do Diabo_O pescador que fez pauta com o Diabo

Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	2
Número de nós codificados	3
Nome	Estórias do Diabo_O rapaz pobre que o Diabo enricou
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	8
Número de nós codificados	14
Nome	Estórias do Diabo_O rapaz que morou com o Diabo
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	2
Número de nós codificados	3
Nome	Estórias do Diabo_O rapaz que trouxe a sina de morte
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	5
Número de nós codificados	11
Nome	Estórias do Diabo_Pauta com o Diabo
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	3
Número de nós codificados	5
Nome	Estórias Figueira Marcada_João Soldado
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	15
Número de nós codificados	18
Nome	Estórias Figueira Marcada_Joãozinho e o Diabo
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	2
Número de nós codificados	5
Nome	Estórias Piracicaba_Diabo
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	7

Número de nós codificados	13
Nome	Estórias Piracicaba_Diabo e Galinha
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	2
Número de nós codificados	3
Nome	Estórias Piracicaba_Homem quis lograr a morte
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	6
Número de nós codificados	7
Nome	Estórias Piracicaba_Morte
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	3
Número de nós codificados	5
Nome	Estórias Piracicaba_Santos_leitura embaçada
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	14
Número de nós codificados	22
Nome	Estórias São João Sabugi_Chico do Diabo
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	2
Número de nós codificados	3
Nome	Estórias São João Sabugi_Miséria no mundo
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	8
Número de nós codificados	14
Nome	Estórias São João Sabugi_Negócio com Satanás
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	3
Número de nós codificados	5
Nome	Estórias São João Sabugi_São Pedro apanha por rezar
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	4

Número de nós codificados	7
Nome	São Pedro na boca do povo_A alma do escrivão
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	4
Número de nós codificados	6
Nome	São Pedro na boca do povo_A fazedeira de velas
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	8
Número de nós codificados	14
Nome	São Pedro na boca do povo_A indignação de São Pedro
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	4
Número de nós codificados	7
Nome	São Pedro na boca do povo_A mãe de São Pedro
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	3
Número de nós codificados	5
Nome	São Pedro na boca do povo_A malandrice de São Pedro
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	3
Número de nós codificados	5
Nome	São Pedro na boca do povo_A matulinha de virado
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	7
Número de nós codificados	13
Nome	São Pedro na boca do povo_A renúncia de São Pedro
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	2
Número de nós codificados	4

Nome São Pedro na boca do povo_A sina da mãe de São Pedro
Tipo de fonte PDF
Número de referências de 9
Número de nós
codificados 15

Nome São Pedro na boca do povo_A tempestade
Tipo de fonte PDF
Número de referências de 2
Número de nós
codificados 4

Nome São Pedro na boca do povo_A velha e a moça
Tipo de fonte PDF
Número de referências de 10
Número de nós
codificados 17

Nome São Pedro na boca do povo_A velha ranzinza
Tipo de fonte PDF
Número de referências de 3
Número de nós
codificados 8

Nome São Pedro na boca do povo_A vingança de São Pedro contra
Tipo de fonte PDF
Número de referências de 5
Número de nós
codificados 10

Nome São Pedro na boca do povo_Advogado não entra no céu
Tipo de fonte PDF
Número de referências de 4
Número de nós
codificados 6

Nome São Pedro na boca do povo_As aparências enganam
Tipo de fonte PDF
Número de referências de 4
Número de nós
codificados 7

Nome São Pedro na boca do povo_As duas folhas de cebola
Tipo de fonte PDF
Número de referências de 2

Número de nós codificados	4
Nome	São Pedro na boca do povo_As duas surras
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	5
Número de nós codificados	8
Nome	São Pedro na boca do povo_As moedas de ouro
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	2
Número de nós codificados	4
Nome	São Pedro na boca do povo_As respostas de Deus
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	4
Número de nós codificados	7
Nome	São Pedro na boca do povo_As três amigas
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	2
Número de nós codificados	5
Nome	São Pedro na boca do povo_As três mulheres
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	1
Número de nós codificados	3
Nome	São Pedro na boca do povo_Cada sapato tem seu pé
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	5
Número de nós codificados	10
Nome	São Pedro na boca do povo_Como nasceram as pulgas
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	1
Número de nós codificados	3
Nome	São Pedro na boca do povo_Como nasceram o branco e o
Tipo de fonte	PDF

Número de referências de	5
Número de nós codificados	11
Nome	São Pedro na boca do povo_Como nasceu a mandioca
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	4
Número de nós codificados	6
Nome	São Pedro na boca do povo_Como nasceu a pinga
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	2
Número de nós codificados	4
Nome	São Pedro na boca do povo_De São Pedro ou de Santo
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	8
Número de nós codificados	12
Nome	São Pedro na boca do povo_Deus faz tudo certo
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	7
Número de nós codificados	13
Nome	São Pedro na boca do povo_Deus tem muitas dívidas
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	2
Número de nós codificados	6
Nome	São Pedro na boca do povo_Dona piedade
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	7
Número de nós codificados	12
Nome	São Pedro na boca do povo_Esperteza de São Pedro
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	5
Número de nós codificados	8
Nome	São Pedro na boca do povo_Inflamação dos seios

Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	6
Número de nós codificados	11
Nome	São Pedro na boca do povo_Jesus São Pedro e o outro
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	3
Número de nós codificados	6
Nome	São Pedro na boca do povo_Malasarte enganador
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	7
Número de nós codificados	12
Nome	São Pedro na boca do povo_Malasarte no céu
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	11
Número de nós codificados	17
Nome	São Pedro na boca do povo_Mama inflamada
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	5
Número de nós codificados	9
Nome	São Pedro na boca do povo_Mandiocas e peixes
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	4
Número de nós codificados	6
Nome	São Pedro na boca do povo_Multiplicação do feijão
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	9
Número de nós codificados	14
Nome	São Pedro na boca do povo_Na casa de uma mulher
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	5
Número de nós codificados	9
Nome	São Pedro na boca do povo_No inferno ou no céu

Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	4
Número de nós codificados	7
Nome	São Pedro na boca do povo_Nosso Senhor e os apóstolos
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	4
Número de nós codificados	6
Nome	São Pedro na boca do povo_O bem com o bem se paga
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	3
Número de nós codificados	5
Nome	São Pedro na boca do povo_O bezerro
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	5
Número de nós codificados	9
Nome	São Pedro na boca do povo_O desejo de Dona Chica
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	10
Número de nós codificados	16
Nome	São Pedro na boca do povo_O espinho de peixe
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	6
Número de nós codificados	10
Nome	São Pedro na boca do povo_O fazendeiro e a empregada
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	4
Número de nós codificados	6
Nome	São Pedro na boca do povo_O fazendeiro transformado em
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	6

Número de nós codificados	11
Nome	São Pedro na boca do povo_O ferrador de animais
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	2
Número de nós codificados	4
Nome	São Pedro na boca do povo_O ferreiro espertalhão
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	4
Número de nós codificados	6
Nome	São Pedro na boca do povo_O fígado do carneiro
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	5
Número de nós codificados	8
Nome	São Pedro na boca do povo_O galo
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	3
Número de nós codificados	7
Nome	São Pedro na boca do povo_O governo de São Pedro
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	3
Número de nós codificados	5
Nome	São Pedro na boca do povo_O homem mau e o homem bom
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	10
Número de nós codificados	17
Nome	São Pedro na boca do povo_O mascate
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	1
Número de nós codificados	2
Nome	São Pedro na boca do povo_O mendigo e as moças
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	3

Número de nós codificados	6
Nome	São Pedro na boca do povo_O menino deus nas águas
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	7
Número de nós codificados	13
Nome	São Pedro na boca do povo_O mestre dos mestres
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	5
Número de nós codificados	8
Nome	São Pedro na boca do povo_O pedaço de ferro
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	4
Número de nós codificados	6
Nome	São Pedro na boca do povo_O rico e o pobre
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	3
Número de nós codificados	7
Nome	São Pedro na boca do povo_O velho esperto
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	2
Número de nós codificados	3
Nome	São Pedro na boca do povo_O vendedor de rapadura
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	5
Número de nós codificados	10
Nome	São Pedro na boca do povo_Onde comem dois comem três
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	6
Número de nós codificados	10
Nome	São Pedro na boca do povo_Os castigos de São Pedro
Tipo de fonte	PDF

Número de referências de	5
Número de nós codificados	8
Nome	São Pedro na boca do povo_Os dois carroceiros
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	5
Número de nós codificados	9
Nome	São Pedro na boca do povo_Os marimbondos
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	3
Número de nós codificados	5
Nome	São Pedro na boca do povo_Os porquinhos
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	5
Número de nós codificados	8
Nome	São Pedro na boca do povo_Os três rapazes
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	3
Número de nós codificados	5
Nome	São Pedro na boca do povo_Pedras transformadas em pães
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	4
Número de nós codificados	6
Nome	São Pedro na boca do povo_Peito arruinado
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	5
Número de nós codificados	9
Nome	São Pedro na boca do povo_Por que não chove em todos os
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	4
Número de nós codificados	8
Nome	São Pedro na boca do povo_Por que pescador conta mentira
Tipo de fonte	PDF

Número de referências de	4
Número de nós codificados	7
Nome	São Pedro na boca do povo_São Pedro derrota o Diabo
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	1
Número de nós codificados	3
Nome	São Pedro na boca do povo_São Pedro desatencioso
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	2
Número de nós codificados	4
Nome	São Pedro na boca do povo_São Pedro e a menina
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	2
Número de nós codificados	4
Nome	São Pedro na boca do povo_São Pedro e a moça
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	4
Número de nós codificados	7
Nome	São Pedro na boca do povo_São Pedro e as pedras
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	3
Número de nós codificados	5
Nome	São Pedro na boca do povo_São Pedro é muito rico
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	1
Número de nós codificados	3
Nome	São Pedro na boca do povo_São Pedro e o coqueiro
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	3
Número de nós codificados	5

Nome	São Pedro na boca do povo_São Pedro e o devoto
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	8
Número de nós codificados	14
Nome	São Pedro na boca do povo_São Pedro e os dois homens
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	3
Número de nós codificados	6
Nome	São Pedro na boca do povo_São Pedro e São Longuinho
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	2
Número de nós codificados	4
Nome	São Pedro na boca do povo_São Pedro governando o mundo
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	6
Número de nós codificados	10
Nome	São Pedro na boca do povo_São Pedro hippie
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	1
Número de nós codificados	3
Nome	São Pedro na boca do povo_São Pedro no Inferno
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	6
Número de nós codificados	10
Nome	São Pedro na boca do povo_São Pedro vence o Diabo
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	2
Número de nós codificados	4
Nome	São Pedro na boca do povo_São Pedro visitando a terra
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	3
Número de nós codificados	5

Nome	São Pedro na boca do povo_São Roque
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	2
Número de nós codificados	4
Nome	São Pedro na boca do povo_Sitiante ambicioso
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	3
Número de nós codificados	6
Nome	São Pedro na boca do povo_Sopa de Pedra
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	2
Número de nós codificados	5
Nome	São Pedro na boca do povo_Uma lição para Pedro
Tipo de fonte	PDF
Número de referências de	3

Anexo 2 – Classificação de fontes

Fonte: Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\TÍTULO DA COLETÂNEA_TÍTULO DO CONTO	Faixa etária	Gênero do Narrador	Período de Recolha	Região
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\1001 Histórias do Ceará_Encontro com a Morte	Idoso	Feminino	Séc XXI a	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\1001 Histórias do Ceará_Irmão rico irmão pobre	Idoso	Masculino	Séc XXI a	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\1001 Histórias do Ceará_João e Maria	Idoso	Feminino	Séc XXI a	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\1001 Histórias do Ceará_Rei que não acreditava em Deus	Adulto	Masculino	Séc XXI a	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos gauchescos_O menino do presépio	Não atribuído	Não atribuído	Séc XX a	Brasil - Sul
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Olímpia_A mulher rica e a pobre	Idoso	Feminino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Olímpia_A velha ranzinza	Não atribuído	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Olímpia_Dona Piedade	Não atribuído	Feminino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Olímpia_Mais vale quem Deus ajuda	Idoso	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Olímpia_O fazendeiro que tentou tapear a morte_ver internet	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Olímpia_O mendigo e o rei	Idoso	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Olímpia_Relho mágico_ver na internet melhor leitura	Idoso	Feminino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop	Idoso	Feminino	Séc XX b	Brasil - Nordeste

Bahia_A afilhada de S. Antônio				
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Bahia_A espinha de peixe	Adulto	Feminino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Bahia_Com dinheiro se faz tudo	Idoso	Feminino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Bahia_Multiplicacao dos alimentos	Idoso	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Bahia_O laço do cão	Adulto	Feminino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Bahia_O trato com a comadre morte	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Bahia_São Pedro e Jesus e o jogo de cartas	Adulto	Feminino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Bahia_São Pedro e Jesus em Viagem	Idoso	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Bahia_São Pedro, Jesus e o preguiçoso	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Bahia_Viva Deus e nada mais	Idoso	Feminino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Brasileiros_Gomes_Caixa de ouro	Não atribuído	Não atribuído	Séc XX a	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Brasileiros_Gomes_Cruz que venceu o Diabo	Não atribuído	Não atribuído	Séc XX a	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Brasileiros_Gomes_Deus ajuda quem trabalha	Não atribuído	Não atribuído	Séc XX a	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Brasileiros_Gomes_Diabo garrafa	Não atribuído	Não atribuído	Séc XX a	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop	Não atribuído	Não atribuído	Séc XX a	Brasil - Sudeste

Brasileiros_Gomes_Lã e tosquiado				
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Brasileiros_Gomes_Lavadeira assombrada	Não atribuído	Não atribuído	Séc XX a	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Brasileiros_Gomes_Malazarte no céu	Não atribuído	Não atribuído	Séc XX a	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Brasileiros_Gomes_Nem Diabo Guarda	Não atribuído	Não atribuído	Séc XX a	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Brasileiros_Gomes_O moco que deixou de jogar	Não atribuído	Não atribuído	Séc XX a	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Brasileiros_Gomes_Se Deus quiser	Não atribuído	Não atribuído	Séc XX a	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Brasileiros_Gomes_Tres Deus fez	Não atribuído	Não atribuído	Séc XX a	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Ceará_A afilhada de S. Pedro	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Ceará_A pessoa que não pode ter nada	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Ceará_As viagens de S Pedro à terra	Idoso	Feminino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Ceará_Jesus e S Pedro pelo mundo	Idoso	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Ceará_O homem da maca	Idoso	Feminino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Ceará_O homem que queria enganar a morte	Idoso	Feminino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Ceará_O homem que venceu o	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste

cão com mudubim				
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Ceará_O laço do Diabo	Idoso	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Ceará_O preguiçoso abençoado	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Ceará_O servo de Deus	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Paraíba_A afilhada de S. José	Adulto	Feminino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Paraíba_A mulher que venceu o cão	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Paraíba_A tentação do Diabo	Idoso	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Paraíba_A zeladora da Igreja de S. Antônio	Adulto	Feminino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Paraíba_Buscando almas para o reino dos céus	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Paraíba_Convite a Jesus para almoçar	Adulto	Feminino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Paraíba_Jesus e a velha morta	Adulto	Feminino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Paraíba_Jesus e o ambicioso	Não atribuído	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Paraíba_Jesus e S. Pedro	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Paraíba_O homem de 300 anos	Idoso	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Paraíba_O homem e a morte	Idoso	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Paraíba_O homem mau	Adulto	Feminino	Séc XX b	Brasil - Nordeste

Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Paraíba_O homem que adorava a cruz	Não atribuído	Feminino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Paraíba_O homem que chamou Nosso Senhor para almoçar	Idoso	Feminino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Paraíba_O nascimento de uma criança	Adulto	Feminino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Paraíba_O rapaz e a forca	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Paraíba_O rapaz que fazia festa para S. Antônio	Não atribuído	Não atribuído	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Paraíba_S. Pedro e Nosso Senhor quando andavam pelo mundo	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Paraíba_S. Pedro e S. João	Adolescente	Feminino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Paraíba_Só Deus e mais ninguém	Não atribuído	Não atribuído	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Paraíba_Um sertanejo que salvou a alma de um senhor de engenho	Adulto	Feminino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Pernambuco_A proteção de S. Antônio	Não atribuído	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Pernambuco_Antes quem Deus ajuda do que quem cedo madruga	Não atribuído	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Pernambuco_Cristo e os dois compadres	Idoso	Feminino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Pernambuco_Jesus e S.Pedro	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop	Não atribuído	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste

Pernambuco_O afilhado de Nossa Senhora e do Satanás				
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Pernambuco_O bêbado e a mulher que entraram no céu	Não atribuído	Feminino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Pernambuco_O contrato com Satanás	Adulto	Feminino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Pernambuco_O Diabo não pode nem com mulher	Idoso	Feminino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Pernambuco_O homem que pescou o Diabo	Não atribuído	Feminino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Pernambuco_Olho grande	Não atribuído	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Pernambuco_Quando Nosso Senhor andava no mundo mais S. Pedro	Adulto	Feminino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Pernambuco_S. Pedro e o bêbado	Não atribuído	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Pop Pernambuco_Só Deus e nada mais	Idoso	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Populares de BsB_João e Maria	Idoso	Masculino	Séc XX b	Brasil - Centro- Oeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Populares de BsB_Nosso Senhor mais São Pedro	Não atribuído	Masculino	Séc XX b	Brasil - Centro- Oeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Populares de BsB_O homem que tinha fé em Deus	Não atribuído	Feminino	Séc XX b	Brasil - Centro- Oeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Contos Populares de BsB_També	Não atribuído	Feminino	Séc XX b	Brasil - Centro- Oeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Estórias de Cabedelo_José e Maria	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste

Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Estórias do Diabo_A idade do Diabo	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Estórias do Diabo_A mãe do Diabo morreu	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Estórias do Diabo_A mulher que teve filho com o Diabo	Não atribuído	Não atribuído	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Estórias do Diabo_A mulher que venceu o cão	Não atribuído	Não atribuído	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Estórias do Diabo_A orelha de ferro	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Estórias do Diabo_Afilhado do cão	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Estórias do Diabo_Almoço no Inferno	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Estórias do Diabo_Dom Fustusco	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Estórias do Diabo_Eco, Sinha	Adulto	Feminino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Estórias do Diabo_Fidelidade Feminina	Não atribuído	Não atribuído	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Estórias do Diabo_Negócio com o Diabo	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Estórias do Diabo_O cão e a mina	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Estórias do Diabo_O casal bem unido	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Estórias do Diabo_O fígado do Diabo	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Estórias do Diabo_O filho do Diabo	Adolescente	Feminino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Estórias do Diabo_O gato	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste

Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Estórias do Diabo_O homem dos pés de quenga	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Estórias do Diabo_O pescador que fez pauta com o Diabo	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Estórias do Diabo_O rapaz pobre que o Diabo enricou	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Estórias do Diabo_O rapaz que morou com o Diabo	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Estórias do Diabo_O rapaz que trouxe a sina de morte degolado	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Estórias do Diabo_Pauta com o Diabo	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Estórias Figueira Marcada_João Soldado	Não atribuído	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sul
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Estórias Figueira Marcada_Joãozinho e o Diabo	Não atribuído	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sul
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Estórias Piracicaba_Diabo	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Estórias Piracicaba_Diabo e Galinha	Não atribuído	Não atribuído	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Estórias Piracicaba_Homem quis lograr a morte	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Estórias Piracicaba_Morte	Idoso	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Estórias Piracicaba_Santos_leitura embaçada	Idoso	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Estórias São João Sabugi_Chico do Diabo	Não atribuído	Não atribuído	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos	Não	Não	Séc XX b	Brasil -

CEAO_Brasil\\Estórias São João Sabugi_Miséria no mundo	atribuído	atribuído		Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Estórias São João Sabugi_Negócio com Satanás	Não atribuído	Não atribuído	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\Estórias São João Sabugi_São Pedro apanha por rezar	Não atribuído	Não atribuído	Séc XX b	Brasil - Nordeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_A alma do escrivão	Adolescente	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_A fazendeira de velas	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_A indignação de São Pedro	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_A mãe de São Pedro	Adolescente	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_A malandrice de São Pedro	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_A matulinha de virado	Idoso	Feminino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_A renúncia de São Pedro	Idoso	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_A sina da mãe de São Pedro	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_A tempestade	Adulto	Feminino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_A velha e a moça	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_A velha ranzinza	Adulto	Feminino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_A vingança de São Pedro contra Jesus	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos	Idoso	Masculino	Séc XX b	Brasil -

CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_Advogado não entra no céu				Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_As aparências enganam	Idoso	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_As duas folhas de cebola	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_As duas surras	Idoso	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_As moedas de ouro	Adulto	Feminino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_As respostas de Deus	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_As três amigas	Adolescente	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_As três mulheres	Adolescente	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_Cada sapato tem seu pé	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_Como nasceram as pulgas	Adulto	Feminino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_Como nasceram o branco e o preto	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_Como nasceu a mandioca	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_Como nasceu a pinga	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_De São Pedro ou de Santo Antônio	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_Deus faz tudo certo	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos	Adulto	Feminino	Séc XX b	Brasil -

CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_Deus tem muitas dívidas				Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_Dona piedade	Idoso	Feminino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_Esperteza de São Pedro	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_Inflamação dos seios	Idoso	Feminino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_Jesus São Pedro e o outro	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_Malasarte enganador	Idoso	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_Malasarte no céu	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_Mama inflamada	Idoso	Feminino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_Mandiocas e peixes	Idoso	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_Multiplicação do feijão	Adulto	Feminino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_Na casa de uma mulher	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_No inferno ou no céu	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_Nosso Senhor e os apóstolos	Idoso	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_O bem com o bem se paga	Idoso	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_O bezerro	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_O desejo de Dona Chica	Idoso	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste

Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_ O espinho de peixe	Idoso	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_ O fazendeiro e a empregada	Adulto	Feminino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_ O fazendeiro transformado em burro	Adulto	Feminino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_ O ferrador de animais	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_ O ferreiro espertalhão	Idoso	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_ O fígado do carneiro	Idoso	Feminino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_ O galo	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_ O governo de São Pedro	Adulto	Feminino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_ O homem mau e o homem bom	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_ O mascate	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_ O mendigo e as moças	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_ O menino deus nas águas	Adulto	Feminino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_ O mestre dos mestres	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_ O pedaço de ferro	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_ O rico e o pobre	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil -

CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_O velho esperto				Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_O vendedor de rapadura	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_Onde comem dois comem três	Adulto	Feminino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_Os castigos de São Pedro	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_Os dois carroceiros	Idoso	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_Os marimbondos	Idoso	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_Os porquinhos	Adulto	Feminino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_Os três rapazes	Adolescente	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_Pedras transformadas em pães	Adulto	Feminino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_Peito arruinado	Idoso	Feminino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_Por que não chove em todos os meses	Idoso	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_Por que pescador conta mentira	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_São Pedro derrota o Diabo	Idoso	Feminino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_São Pedro desatencioso	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_São Pedro e a menina	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos	Adulto	Feminino	Séc XX b	Brasil -

CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_São Pedro e a moça				Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_São Pedro e as pedras	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_São Pedro é muito rico	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_São Pedro e o coqueiro	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_São Pedro e o devoto	Idoso	Feminino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_São Pedro e os dois homens	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_São Pedro e São Longuinho	Idoso	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_São Pedro governando o mundo	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_São Pedro hippie	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_São Pedro no Inferno	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_São Pedro vence o Diabo	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_São Pedro visitando a terra	Adulto	Feminino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_São Roque	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_Sitiantes ambiciosos	Adulto	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca do povo_Sopa de Pedra	Adulto	Feminino	Séc XX b	Brasil - Sudeste
Internas\\Contos Arquivos CEAO_Brasil\\São Pedro na boca	Adolescente	Masculino	Séc XX b	Brasil - Sudeste

do povo <u>Uma lição para Pedro</u>				
--	--	--	--	--

Anexo 3 – Resumo da classificação de fonte

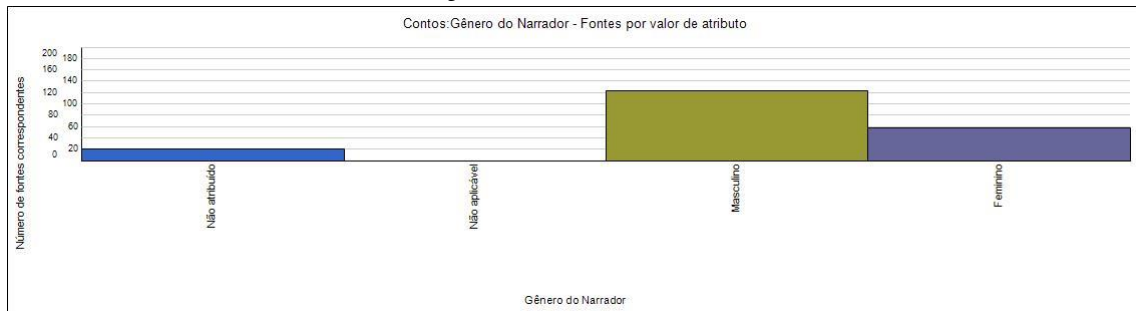
08/09/2015 14:21		
Resumo da classificação de fonte		
Contos Brasileiros		
Descrição de valor do atributo	Tipo de fonte	Fontes correspondentes
Nome de classificação:	Contos	
Nome do atributo:	Faixa etária	
Faixa etária do narrador (segundo preconiza o Estatuto da Criança e do Adolescente / Lei nº 8.069 de 13 de julho de 1990 e, idosos – a partir de 60 anos, conforme estabelece o Estatuto do Idoso/ Lei nº 10.741 de 01 de outubro de 2003.		
Adolescente		
12 - 18	PDF	8
Adulto		
19 - 59	PDF	108
Idoso		
60 em diante	PDF	50
Não atribuído		
	PDF	38
Nome do atributo:	Gênero do Narrador	
Feminino		
	PDF	58
Masculino		
	PDF	124
Não atribuído		
	PDF	22
Nome do atributo:	Período de Recolha	
Séc XX a		
1901 - 1950	PDF	12
Séc XX b		

1951 – 2000	PDF	188
Séc XXI a		
2001 em diante	PDF	4
Nome do atributo:	Região	
Região		
Brasil - Centro-Oeste		
	PDF	4
Brasil – Nordeste		
	PDF	85
Brasil – Sudeste		
	PDF	112
Brasil – Sul		
	PDF	3

Anexo 3.1 – Gráfico de classificação de fonte (Faixa etária)



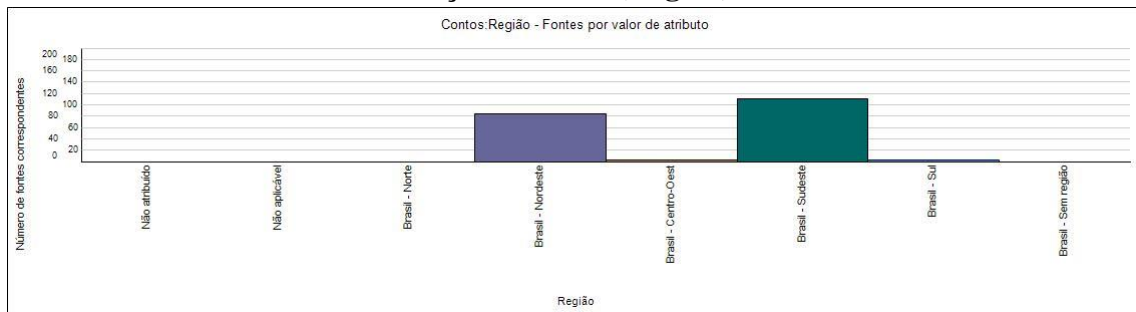
Anexo 3.2 - Gráfico de classificação de fonte (Gênero)



Anexo 3.3 - Gráfico de classificação de fonte (Período de Recolha)



Anexo 3.4 - Gráfico de classificação de fonte (Região)



Anexo 4 – Resumo de nós de classificação

Resumo de nó

Contos Brasileiros

08/09/2015 14:38

Tipo de fonte	Número de fontes	Número de referências	Número de palavras	Número de parágrafos	Duração codificada
----------------------	-------------------------	------------------------------	---------------------------	-----------------------------	---------------------------

Nó

Apelido: Nós\\Relação com a Morte e o Morrer

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 11 0

Apelido: Nós\\Relação com a Morte e o Morrer\\Mal_Maldição

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 3 3

Apelido: Nós\\Relação com a Morte e o Morrer\\Medo

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 9 9

Apelido: Nós\\Relação com a Morte e o Morrer\\Mentira

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 8 9

Apelido: Nós\\Relação com a Morte e o Morrer\Punição

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 5 5

Apelido: Nós\\Relação com a Morte e o Morrer\Salvação

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 3 3

Apelido: Nós\\Relação com o Diabo

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 58 2

Apelido: Nós\\Relação com o Diabo\Ajuda Humanos

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 28 26

Apelido: Nós\\Relação com o Diabo\Ajuda Humanos\Mentira

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 2 2

Apelido: Nós\\Relação com o Diabo\Atrapalha Humanos

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 27 28

Apelido: Nós\\Relação com o Diabo\Atrapalha Humanos\Mentira

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 8 8

Apelido: Nós\\Relação com o Diabo\Criação_Apadrinhamento

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 7 7

Apelido: Nós\\Relação com o Diabo\Mal_Maldição

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 32 33

Apelido: Nós\\Relação com o Diabo\Salvação

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 34 35

Nós\\Relação entre Humanos

Apelido: Entre humanos

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 132 0

Apelido: Nós\\Relação entre Humanos\Cooperação

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 75 79

Apelido: Nós\\Relação entre Humanos\Individualismo

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 101 107

Apelido: Nós\\Relação entre Humanos\Mentira

Classificação:

Agregado: Não

PDF 39 39

Apelido: Nós\\Relação entre seres MNF

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 87 0

Apelido: Nós\\Relação entre seres MNF\Diabo e Santos, Jesus, Deus

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 12 0

Apelido: Nós\\Relação entre seres MNF\Diabo e Santos, Jesus,

Classificação: Deus\Cooperação

Agregado: Sim

PDF 7 8

Apelido: Nós\\Relação entre seres MNF\Diabo e Santos, Jesus, Deus\Embate

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 9 9

Apelido: Nós\\Relação entre seres MNF\Diabo e Santos, Jesus, Deus\Mentira

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 1 1

Apelido: Nós\\Relação entre seres MNF\S. Pedro e Jesus

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 79 0

Apelido: Nós\\Relação entre seres MNF\S. Pedro e Jesus\Agradecimento

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 6 6

Apelido: Nós\\Relação entre seres MNF\S. Pedro e Jesus\Ensino

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 42 42

Apelido: Nós\\Relação entre seres MNF\S. Pedro e Jesus\Gosto mundano

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 41 41

Apelido: Nós\\Relação entre seres MNF\S. Pedro e Jesus\Mentira

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 10 10

Apelido: Nós\\Relação entre seres MNF\S. Pedro e Jesus\Punição

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 25 25

Apelido: Nós\\Relação entre seres MNF\S. Pedro e Jesus\Visões discordantes

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 59 59

Nós\\Relação Seres MF e MNF

Apelido: MF_MNF

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 139 0

Apelido: Nós\\Relação Seres MF e MNF\Ação Agraciada

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 35 5

Apelido: Nós\\Relação Seres MF e MNF\\Ação Agraciada\\Como agracia

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 34 36

Apelido: Nós\\Relação Seres MF e MNF\\Ação Agraciada\\Herança

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 14 14

Apelido: Nós\\Relação Seres MF e MNF\\Ação Agraciada\\Mentira

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 2 2

Apelido: Nós\\Relação Seres MF e MNF\\Ação Punida

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 44 3

Apelido: Nós\\Relação Seres MF e MNF\\Ação Punida\\Como pune

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 42 42

Apelido: Nós\\Relação Seres MF e MNF\\Ação Punida\\Herança

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 8 8

Apelido: Nós\\Relação Seres MF e MNF\Ação Punida\Mentira

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 12 12

Apelido: Nós\\Relação Seres MF e MNF\Mal_Maldição

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 55 56

Apelido: Nós\\Relação Seres MF e MNF\Questionamento à divindade

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 56 58

Apelido: Nós\\Relação Seres MF e MNF\Relação Direta Divindade Humano

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 53 0

Apelido: Nós\\Relação Seres MF e MNF\Relação Direta Divindade

Classificação: Humano\Apadrinhamento

Agregado: Sim

PDF 9 9

Apelido: Nós\\Relação Seres MF e MNF\Relação Direta Divindade

Classificação:Humano\Criação

Agregado: Sim

PDF 3 3

Apelido: Nós\\Relação Seres MF e MNF\\Relação Direta Divindade

Classificação:Humano\\Hierarquia

Agregado: Sim

PDF 8 8

Apelido: Nós\\Relação Seres MF e MNF\\Relação Direta Divindade

Classificação:Humano\\Intervenção

Agregado: Sim

PDF 51 58

Apelido: Nós\\Relação Seres MF e MNF\\Relação Indireta Divindade Humano

Classificação:

Agregado: Sim

PDF 54 0

Apelido: Nós\\Relação Seres MF e MNF\\Relação Indireta Divindade

Classificação:Humano\\Intervenção

Agregado: Sim

PDF 34 36

Apelido: Nós\\Relação Seres MF e MNF\\Relação Indireta Divindade

Classificação:Humano\\Orações_Pedidos

Agregado: Sim

PDF 42 42

Apelido: Nós\\Relação Seres MF e MNF\Salvação

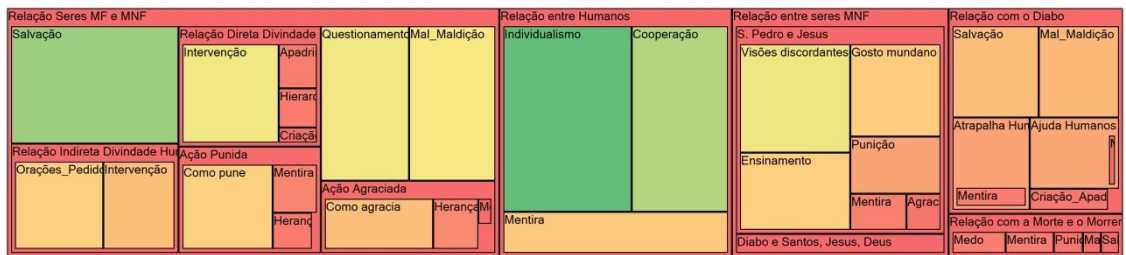
Classificação:

Agregado: Sim

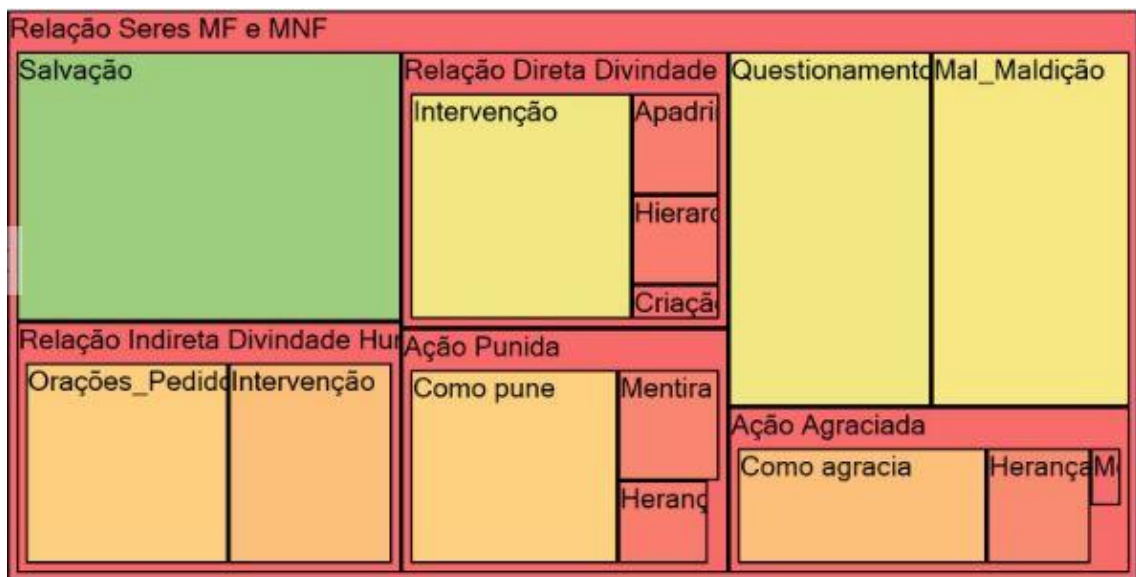
PDF 81 87

Anexo 4.1 – Gráfico de nós

Nós comparados por número de itens codificados



Imagens ampliadas:



Relação entre seres MNF		Relação com o Diabo	
S. Pedro e Jesus		Salvação	Mal_Maldição
Visões discordantes	Gosto mundano	Atrapalha Hum	Ajuda Humanos
Ensino	Punição		Mentira
	Mentira	Agrac	
Diabo e Santos, Jesus, Deus		Relação com a Morte e o Morrer	
	Medo	Mentira	PunidoMaSa