

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE LETRAS  
DEPARTAMENTO DE TEORIA LITERÁRIA E LITERATURAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA  
DOUTORADO EM LITERATURA BRASILEIRA

**Vozes do mar e do sertão:  
memória e história na literatura oral cearense  
e na obra de Natércia Campos  
Zuleica Maria Souza Porto**

**Orientadora: Professora Dra. Sara Almarza**

**Texto apresentado ao Programa de Pós-  
graduação em Literatura da Universidade  
de Brasília, como requisito parcial para a  
obtenção do título de Doutora em Literatura  
Brasileira.**

**Brasília, 2013**

**Vozes do mar e do sertão:  
memória e história na literatura oral cearense  
e na obra de Natércia Campos**

Zuleica Maria Souza Porto

Tese aprovada em 14 de junho de 2013

Banca examinadora:

Professora Dr<sup>a</sup>. Sara Almarza

(TEL / UnB) – Presidente

Professora Dra. Maria Neuma Barreto Cavalcante

(Universidade Federal do Ceará) – Membro

Professora Dra. Mariza Veloso

(SOL / UnB) – Membro

Professora Dra. Elizabeth de Andrade Lima Hazin

(TEL / UnB) – Membro

Professor Dr. João Vianney Cavalcante Nuto

(TEL / UnB) – Membro

Professora Dra. Cíntia Schwantes

(TEL / UnB) – Suplente

## Resumo

Este trabalho estuda a permanência da literatura oral cearense na memória coletiva e na obra da escritora Natércia Campos (Fortaleza-Ce, 1939-2004). Por meio de pesquisa de campo, foi comprovada a importância dos conteúdos da oralidade no cotidiano de duas comunidades, a praia de Quixaba e o aldeamento Genepapo-Kanindé da Lagoa da Encantada. E a análise detalhada de toda a obra de Natércia Campos permite sua inclusão em uma comunidade literária que alia a herança ancestral às soluções artísticas contemporâneas.

Na tese são fundamentais os seguintes referenciais teóricos: a obra de Capistrano de Abreu e as reflexões de Alfredo Bosi sobre a formação de nossa cultura nos primeiros tempos da ocupação portuguesa das terras cearenses, pois Natércia Campos permeia sua ficção de dados historiográficos sobre o período colonial; o pensamento de Paul Ricoeur sobre as relações entre memória, história e ficção; os ensaios de Bachelard sobre a imaginação da matéria, pois é notável a presença dos quatro elementos, seja na obra de Natércia, seja nos relatos orais; o sistema crítico proposto por Ángel Rama, aplicado na análise da construção do texto literário da autora, que elabora de forma original e concisa os relatos da tradição oral; as considerações de García Canclini e Paul Zumthor alimentam as reflexões sobre a permanência dos conteúdos orais nas comunidades estudadas e as transformações que sofreram no decorrer do tempo.

**Palavras-chave** – Natércia Campos, literatura brasileira contemporânea, literatura oral, memória, história.

## Resumen

Este trabajo estudia la permanencia de la literatura oral cearense en la memoria colectiva y en la obra de la escritora Natércia Campos (Fortaleza-Ceará, 1939-2004). Mediante la investigación de campo, se comprobó la importancia de los contenidos de la oralidad en el cotidiano de dos comunidades, la playa de Quixaba y la aldea Genepapo-Kanindé en la Lagoa da Encantada. El análisis detallado de toda la obra de Natércia Campos permite su inclusión en una comunidad literaria que alía la herencia ancestral a las soluciones artísticas contemporáneas.

En la tesis son fundamentales los siguientes referentes teóricos: la obra de Capistrano de Abreu y las reflexiones de Alfredo Bosi sobre la formación de nuestra cultura en los primeros tiempos de la ocupación portuguesa en tierras cearences, pues Natércia Campos permea su ficción con datos historiográficos sobre el periodo colonial; el pensamiento de Paul Ricoeur sobre las relaciones entre memoria, historia y ficción; los ensayos de Bachelard sobre la imaginación de la materia, pues la presencia de los cuatro elementos es notable tanto en la obra de Natércia como en los relatos orales; el sistema crítico propuesto por Ángel Rama, aplicado al análisis de la construcción del texto literario de la autora, que elabora de forma original y concisa los relatos de la tradición oral; las consideraciones de García Canclini y Paul Zumthor que alimentaron las reflexiones sobre la permanencia de los contenidos orales en las comunidades estudiadas y las transformaciones que sufrieron con el transcurso del tiempo.

**Palabras clave** – Natércia Campos, literatura brasileña contemporánea, literatura oral, memoria, historia.

### **Abstract**

This paper studies the persistence of Ceará's oral literature in the collective memory and in the work of the writer Natércia Campos (Fortaleza-Ceará, 1939-2004). Through field research, has been confirmed the importance of orality contents in the daily life of two communities, the beach of Quixaba and the village Genepapo-Kanindé in Lagoa da Encantada. And the detailed analysis of Natércia Campos' whole work allows her inclusion in a literary community that combines ancestral heritage to contemporary artistic solutions. In the thesis, the following theoretical references are fundamental: the work of Capistrano de Abreu and Alfredo Bosi's reflections on the formation of our culture in the early days of the Portuguese occupation of Ceará's lands, considering that Natércia Campos permeates her fiction with historiographical data on the colonial period; Paul Ricoeur's thought on the relationship between memory, history and fiction; Bachelard's essays on the imagination of material, since the presence of the four elements is remarkable in Natércia Campos' work and in the oral tales as well; the critical system proposed by Ángel Rama is applied in the analysis of the author's literary text construction, which draws up stories of oral tradition in such a unique and concise way; García Canclini and Paul Zumthor's considerations, which fed the reflections on the permanence of oral contents in the communities studied and the transformations undergone over time.

**Keywords** - Natércia Campos, contemporary Brazilian literature, oral literature, memory, history.

### **Agradecimentos**

Aos que me tornaram possível chegar até aqui, a minha gratidão: aos meus pais Betinho (em memória) e Terezinha, que me deram a infância no São Chico e a maturidade no Jucurutu; às narradoras Cacique Pequena e Francisca e aos narradores Eraldo, José Maria e Lauro, que partilharam comigo os relatos sem os quais este trabalho não existiria; aos meus irmãos Zuleide, Márcio, Rui (em memória), Tereza, Beto e Bernadete, pelo afeto solidário; ao Mateus Porto Schettino e à Verónica Martínez, pelo amor incondicional, os netos, a Galiza; à Maria Novais, que me apresentou o romance *A Casa*, o início de tudo; à Professora Sara Almarza, orientadora paciente, entusiasmada e rigorosa; à Professora Neuma Cavalcante, que me emprestou os livros esgotados de Natércia Campos; aos Professores Marcos Bagno, Henrique Monteagudo e Lourdes Marquez Vidal, que tornaram possível minha estadia na Universidade de Santiago de Compostela; à Professora Camiño Noia, que me acolheu na Universidade de Vigo e partilhou comigo seus arquivos de contos galegos; aos geógrafos Filipe Porto e Tiago Rodrigues, que elaboraram o mapa das localidades pesquisadas; à Gisel Carriconde, Lenimar Caldas e Yara Fortuna, que me ajudaram com o desprendimento das grandes amizades; a todas e todos que tiveram paciência comigo durante esses quatro anos.

## Sumário

|   |     |
|---|-----|
| Introdução.....                                       | 10  |
| Capítulo I. Nas terras do“Siará Grande” .....         | 14  |
| 1. Os primeiros atores.....                           | 17  |
| 2. <i>A história era assim</i> .....                  | 24  |
| 2.1. À procura de um método.....                      | 25  |
| 2.2. Os mestres do ofício.....                        | 28  |
| 2.3. Contos e lendas de lá e de cá.....               | 71  |
| Capítulo II. A literatura de Natércia Campos.....     | 92  |
| 1. Retornam as velhas histórias.....                  | 95  |
| 1.1. Histórias de assombrações.....                   | 96  |
| 1.2. Velhos saberes.....                              | 100 |
| 1.3. A salamandra, a ondina, a sílfide e o gnomo..... | 107 |
| 2. As memórias de uma casa.....                       | 134 |
| 2.1. Os fios do tecido.....                           | 135 |
| 2.2. Entre as quatro paredes e o mundo lá fora .....  | 142 |
| 2.3. Histórias ao pé do fogo.....                     | 148 |
| Capítulo III. A morada sertaneja.....                 | 156 |
| 1. Arquitetura e escritura.....                       | 159 |
| 2. Pelos cantos da casa.....                          | 171 |
| 3. A hospitalidade necessária.....                    | 189 |
| Capítulo IV. A tradição reinventada.....              | 204 |
| 1. Uma casa que se conta.....                         | 208 |
| 2. Os vivos anônimos de <i>Iluminuras</i> .....       | 217 |
| 3. As viagens de Natércia.....                        | 223 |
| 4. As palavras nômades.....                           | 238 |
| Conclusão.....  | 252 |

|  |     |
|--|-----|
| Referências bibliográficas.....  | 261 |
| Anexo 1. Epígrafes ao romance <i>A casa</i> , 1 <sup>a</sup> . e 3 <sup>a</sup> . edições..... | 268 |
| Anexo 2. Mapa das localidades Lagoa da Encantada, Quixaba e São Chico.....                     | 270 |



Para Cecília e Teo, meus netos.

## Introdução

Os primeiros sete anos de minha vida foram passados em uma comunidade rural cearense, o sítio São Francisco, então propriedade da família de meu pai. Foi uma infância povoada pelos personagens das histórias que ouvia contar, nas noites sem eletricidade e sem televisão: lobisomens correndo nas matas, meninos pagãos enterrados debaixo de juazeiros, o menino perdido que virou santo. As narradoras eram as mulheres, moradoras do sítio que ajudavam minha mãe nas tarefas domésticas. A essa literatura ouvida nos primeiros anos logo se juntaria a outra, dos livros, que se tornariam os companheiros de toda uma vida.

Estudar literatura foi opção da maturidade, e no curso de doutorado surge essa oportunidade feliz de atar as duas literaturas, a oral e a escrita, e os dois momentos da existência, ao encontrar a literatura de Natércia Campos (Fortaleza, Ceará, 1939-2004). Trata-se de uma escritora que alimenta sua ficção com as tradições populares, os contos, as superstições, as cantigas, heranças das culturas dos colonizadores e colonizados e que ela adquiriu ouvindo relatos de antepassados e na obra de Câmara Cascudo, grande estudioso da literatura oral brasileira.

A leitura da obra naterciana levou-me a querer pesquisar, num primeiro momento, a tradição oral que permanece no imaginário popular cearense contemporâneo e as alterações que sofreu no decorrer do tempo. A literatura de Natércia Campos, escritora que começou a publicar tardiamente, aos quarenta e nove anos de idade, e viveu até os sessenta e cinco, é estudada em contraponto com os relatos orais, dado que a originalidade de sua escritura, a recorrência às histórias da tradição popular cearense e a densidade de seu estilo são alguns dos aspectos que merecem atenção e estudo.

A literatura oral a que nos remete a leitura de sua obra foi se formando como resultado da miscigenação inicial do imaginário indígena com os de europeus e africanos que aqui chegaram no período colonial. Em seus relatos estão presentes a memória individual e a coletiva, quando a autora menciona contos, superstições, costumes e antigos saberes da tradição oral; e a história, quando rememora acontecimentos ocorridos nos tempos da colonização cearense.

Memória e história são, portanto, as vertentes que norteiam esta tese. Interessa-me investigar, por um lado, a função social que ainda exercem os relatos orais nas comunidades em que subsistem, e por outro, de que forma os conteúdos dos contos e lendas alimentam a literatura contemporânea, por meio do estudo da obra de Natércia Campos. Meu propósito foi esclarecer como se dá, em sua obra, o entrelaçar dos fios da memória com os da história. Dessa forma, a hipótese que levanto é a de que esses relatos, que tanto resistem na oralidade como na escrita de ficção, devem sua permanência aos aspectos inovadores que apresentam, nas duas modalidades de literatura, e ao papel que desempenham nas comunidades pesquisadas.

Os estudos sobre a memória hoje se estendem pelos diversos campos das humanidades – história, psicologia, educação, filosofia, para não falar dos estudos literários. Pensadores de algumas dessas áreas do conhecimento embasam a presente pesquisa. Ao deter meu olhar sobre a literatura oral cearense, seja como é contada hoje ou como a apresenta a escrita de Natércia Campos, espero contribuir para o cumprimento do dever de memória para com os vivos de ontem.

O primeiro capítulo tem como objeto de estudo a literatura oral e suas relações com a história, bem como as transformações sofridas por esses relatos no decorrer do tempo. Ele está concebido em duas partes. Na primeira, estudo o contexto político e social do período da colonização, no qual se formaram povo e cultura cearenses. A segunda parte, na qual analiso as narrativas orais coletadas em 2009 na praia de Quixaba e no aldeamento indígena Genepapo-Kanindé da Lagoa da Encantada, foi, por sua vez, subdividida em três tópicos. O primeiro discorre sobre a metodologia que mais se afina com o trabalho de campo que realizei, a do historiador que pesquisa os relatos da oralidade. No segundo tópico, transcrevo os contos orais, antecedidos por uma breve descrição das características das comunidades pesquisadas e da vida dos narradores no momento da recolha. Os relatos foram organizados a partir dos autores e numerados segundo os temas abordados. No terceiro e último analiso as narrativas, nelas levando em conta as evidências tanto do passado colonial como da construção social do presente, por meio da comparação com outros, conforme se contam hoje em Portugal e na Galiza. Também comento a interdependência entre oralidade e ficção literária, quando encontro temas presentes nos relatos orais e em autores brasileiros, do passado ou contemporâneos.

A literatura de Natércia Campos é estudada no segundo capítulo, que está dividido em duas partes. Na primeira, meu objetivo é analisar os temas comuns aos relatos orais que registrei e aos textos da escritora, privilegiando os contos de *Iluminuras*, mas permitindo-me, quando considerar relevante, mencionar trechos de outros livros. A análise foi subdividida em três tópicos, segundo os temas estudados. As assombrações, presentes no cotidiano dos narradores e nos contos de Natércia, são o objeto de estudo do primeiro; no segundo, analiso os antigos saberes que fazem parte da cultura oral cearense: as horas abertas e seu poder ambivalente; o batismo de pagãos nas encruzilhadas e currais; o nome do morto que não se deve pronunciar; o grito agourento da coruja rasga-mortalha; os santos remédios que preservam a saúde, curam doenças, afastam o mau-olhado; e os sinais da natureza, que prenunciam o tempo e auxiliam os que sabem decifrá-los na lida diária com a agricultura. Os quatro elementos constituem o terceiro tópico, concebido segundo os ensaios de Bachelard sobre o assunto.

Na segunda parte desse capítulo, estudo o romance *A casa* e suas relações com a historiografia e a memória coletiva. Ele foi concebido em três partes: a primeira principia com as reflexões de alguns pensadores sobre as relações entre história, ficção e memória; em seguida, discuto a escrita da História segundo os comentários de Paul Ricoeur a partir do *Fedro*, para depois refletir sobre o que tem em comum e o que a diferencia da ficção; para exemplificar, comento a escritura historiográfica de Capistrano e a obra ficcional de Natércia Campos. Na segunda parte, debruço-me sobre o romance, que trato de localizar num tempo registrado pela historiografia, e nos diversos espaços que convergem para a narrativa. Finalmente, analiso o conteúdo de determinados contos inseridos no romance, sempre tendo presentes as narrativas orais recolhidas na pesquisa de campo e o que nos diz a historiografia.

Devido à grande importância do tema da habitação para a autora, evidente na escolha de uma casa para narradora do romance, nos detalhes sobre a sua construção e mesmo nas epígrafes que escolheu para a abertura, o terceiro capítulo analisa as características da morada sertaneja. Também concebido em três itens, o primeiro detém-se sobre as relações entre construir e escrever, habitar e ler, e sobre os aspectos físicos da casa – os materiais usados em sua construção, as características de sua arquitetura, as construções anexas, as transformações que sofre no decorrer do tempo. No segundo,

percorro os cantos da casa e analiso os modos de viver, trabalhar, alimentar-se no interior da morada cearense, considerando as contribuições das etnias que formaram a população. Termino o capítulo tratando de alguns aspectos da sociedade no Ceará colonial, como o isolamento das fazendas e a conseqüente necessidade de acolher os viajantes, o poder absoluto do proprietário de terras, as guerras entre famílias, as festas e a religiosidade.

Encerro a tese com uma reflexão sobre a resistência da literatura oral cearense, tanto ao permanecer na memória do povo quanto ao migrar para a escrita de Natércia Campos. Busco analisar aspectos formais da literatura naterciana, a qual, ainda que recorra basicamente ao repertório da oralidade, não se enquadra na literatura regionalista nem tampouco realista. A meu ver, a escritora pode ser considerada uma entre os criadores literários que procuram construir pontes entre a modernidade e a tradição, por meio de uma maleabilidade cultural que não abandona a herança ancestral, mas a ela incorpora as soluções artísticas contemporâneas. Natércia emprega em sua escritura termos arcaicos em um estilo condensado, elíptico e poético no qual elabora uma narrativa onde fatos registrados pela historiografia estão ao lado das narrativas orais plenas de elementos míticos e maravilhosos.

No segundo momento do último capítulo, exponho como esses relatos continuam vivos no imaginário popular, perpetuando-se na seqüência das gerações pela transmissão oral. Pois na pesquisa de campo deparei-me com pessoas de idade entre trinta e quarenta anos e possuidores de um bom repertório de histórias para contar.

## Capítulo I. Nas terras do Siará Grande

Considerar-me-ia feliz se conseguisse chamar a atenção dos amantes da história pátria para o estudo dos contos populares (...) a sua importância saltará aos olhos de quem os quiser colher e interpretar.

(Capistrano de Abreu, *Capítulos de história colonial*)

Ao estudar as representações, que constituem o próprio elemento de uma cultura, é necessário levar em conta o contexto político-social que as gerou, diz Edward Said, acrescentando que “a cultura e suas formas estéticas derivam da experiência histórica”<sup>1</sup>. Considero, portanto, necessário principiar este capítulo comentando a colonização, quando se formaram a população cearense e sua cultura. Para construir a primeira parte, que denominei de **Os primeiros atores**, recorro aos escritos de João Capistrano de Abreu, principalmente aos *Capítulos de história colonial*. A maior preocupação do historiador cearense não são as datas e nomes de governantes, mas sim o povo, que em suas palavras foi “durante três séculos capado e recapado, sangrado e dessangrado”<sup>2</sup>; descreve como viviam as diversas nações indígenas que aqui habitavam, quem era o português do século XV que chega ao Brasil, como se relacionou com os negros trazidos da África e com os nativos, bem como os costumes da civilização que aqui se formava. Nas palavras de apresentação aos *Capítulos*, assim José Honório Rodrigues descreve os assuntos que têm lugar no trabalho de Capistrano de Abreu:

(...) rebeldia e revolução, (...), as lutas entre colonos e jesuítas, a história social e econômica do povo, sua vida e alimentação, seus tipos étnicos, as condições geográficas, as estruturas econômicas dos vários grupos, o povoamento, os caminhos, as feiras, as formas psicológicas, os escravos, seu comportamento e papel, a educação, os divertimentos, os costumes, as crenças religiosas, as profissões, as ideologias, as diferenças sociais, a posição da mulher, o comércio e os comerciantes, as palestras, a vida urbana e rural, tudo tem lugar nesta síntese que é a mais condensada e a mais viva história colonial do Brasil”<sup>3</sup>.

À riqueza dessas informações acrescento a leitura do escritor Yaco Fernandes, que em *Notícia do povo cearense* faz um minucioso estudo da formação desse povo,

<sup>1</sup> Said, Edward W. *Cultura e imperialismo*, p. 23.

<sup>2</sup> Abreu, João Capistrano de. Carta a J.L. de Azevedo, de 16 de julho de 1920. Cf. Prefácio de José Honório Rodrigues aos *Capítulos da história colonial*, p. 19.

<sup>3</sup> Rodrigues, José Honório. Idem, *ibidem*, p. 19.

complementando com dados historiográficos, sociológicos ou literários o que me fornecem os escritos de Capistrano de Abreu. Além dessas fontes, estão presentes os novos historiadores cearenses, com estudos incluídos no volume *História do Ceará* organizado por Simone Sousa. É importante acrescentar que, ao escrever esta síntese da colonização cearense, a leitura da *Dialética da colonização*, obra na qual Alfredo Bosi põe em pauta as contradições do processo colonizador no Brasil, me foi de grande valia para entender as peculiaridades do escravismo brasileiro e como nele se inseriu o abolicionismo cearense.

Na segunda parte, *A história era assim...*, meu propósito é analisar as narrativas orais coletadas, procurando nelas a presença das culturas diversas que formaram o povo cearense; para tanto, recorro novamente a Bosi, devido ao estudo que faz das relações entre colonos e colonizados no Brasil; e a Câmara Cascudo que, nos livros *Dicionário do folclore brasileiro*, *Geografia dos mitos brasileiros*, *Literatura oral no Brasil* e *Superstições no Brasil*, fornece valiosos dados sobre os contos que recolheu em meados do século passado.

Em *Cultura e imperialismo*, Said defende que as formas culturais geradas pelo contato entre o colonizador e o colonizado são híbridas, ambíguas e impuras<sup>4</sup>. Embora esse escritor não tenha estudado o império colonial português, tomo dele a proposta de uma “leitura em contraponto”, ou seja, de levar em conta, ao estudar um texto literário, o que não está explícito, mas nele ecoa de político, de social, de histórico, uma vez que a construção de um objeto narrativo é um ato social. O autor lembra ainda que:

a história de todas as culturas é a história dos empréstimos culturais. As culturas não são impermeáveis (...). A cultura nunca é uma questão de propriedade, de emprestar e tomar emprestado com credores absolutos, mas antes de apropriações, experiências comuns e interdependência de todo tipo entre culturas diferentes. Trata-se de norma universal<sup>5</sup>.

A esta abordagem “em contraponto”, com a qual Said estudou as formas culturais enfocando os impérios ocidentais modernos dos séculos XIX e XX, acrescento as considerações de Bosi sobre a colonização brasileira iniciada no século XVI, distinta dos imperialismos mais recentes. O autor descreve o Brasil de então como uma formação econômico-social que se caracterizou, resumidamente, pelo capitalismo colonial mercantil, dependente estruturalmente dos traficantes de escravos africanos; pela força de trabalho

<sup>4</sup> Said, Edward W. *Op. cit.* p. 46.

<sup>5</sup> Idem, *ibidem*, p. 275.

constituída basicamente de escravos; dependência política da coroa portuguesa e a consequente limitação do exercício da cidadania; cultura letrada estamental, com o domínio do alfabeto reservado a poucos.

Em tal cenário, Bosi acentua a distinção entre sistema colonial (uma realidade histórica de longa duração, de produção de mercadorias para a metrópole lusa) e condição colonial, a qual toca em modos e estilos de viver, a memória e o sonho, as marcas do cotidiano no coração e na mente<sup>6</sup>. Considera que, enquanto a análise formal ocupa-se dos componentes de estilo que entram em cada rito, narrativa ou figura, é trabalho de interpretação histórico-social colher significados e valores que organizam essas criações simbólicas<sup>7</sup>. Remetendo o leitor à personagem do Velho do Restelo camoniano, identifica-o aos “migrantes sem eira nem beira que demandariam terra e trabalho na Índia, e no Brasil”; o contato entre nativos e colonos resulta na formação de uma cultura mestiça a tal ponto que ele considera beirar o anacronismo falar de cultura negra ou de cultura indígena ou de cultura rústica em estado puro<sup>8</sup>. As formas simbólicas geradas sob a condição colonial estão “sob o limiar da escrita”, pois o domínio do alfabeto estava reservado a poucos entre os primeiros colonos. O fato é confirmado pelo estudioso da tradição oral lusa Adolfo Coelho<sup>9</sup>, quando afirma que os contos portugueses são provenientes direta ou indiretamente da boca popular e são aprendidos na infância na voz de pessoas de bastante idade.

No processo de transmissão desses relatos de geração a geração, desnecessário dizer que o papel da memória é fundamental. Portanto, nesse estudo não poderia faltar o trabalho de Maurice Halbwachs, pois a ele devemos a percepção de que para lembrar precisamos dos outros:

Não basta reconstituir pedaço a pedaço a imagem de um acontecimento passado para obter uma lembrança. É preciso que esta reconstrução funcione a partir de dados ou de noções comuns que estejam no nosso espírito e também no dos outros, porque elas estão sempre passando destes para aquele e vice-versa, o que será possível somente se tiverem feito parte e continuarem fazendo parte de uma mesma sociedade, de um mesmo grupo.<sup>10</sup>

Podemos então falar de memória coletiva quando evocamos um fato que teve lugar na vida de nosso grupo e, quando o recordamos, o vemos do ponto de vista da coletividade.

---

<sup>6</sup>Bosi, Alfredo. *Dialética da colonização*, pp. 26-27.

<sup>7</sup>Idem, *ibidem*, p. 47.

<sup>8</sup>Idem, *ibidem*, p. 46.

<sup>9</sup>Coelho, Adolfo. *Apud* Ferreira, José Gomes. Prefácio aos *Contos populares portugueses*, p. XV.

<sup>10</sup>Halbwachs, Maurice. *A memória coletiva*, p. 39.



“Grande é o poder da memória” são palavras de Santo Agostinho citadas por Paul Ricoeur em *A memória, a história, o esquecimento*, monumental estudo sobre a fenomenologia da memória, a epistemologia da história e a hermenêutica da condição histórica. O filósofo propõe duas perguntas a partir das quais se estrutura seu percurso pela fenomenologia da memória: *de que é a lembrança? De quem é a memória?* (itálicos do autor). Seria exaustivo e despropositado tentar resumir aqui o longo trajeto de Ricoeur pelos “vastos palácios da memória”, para lembrar outra vez Santo Agostinho, um dos tantos pensadores que o precederem e com os quais ele dialoga. Das tipologias da lembrança como recordação, rememoração, memorização, imaginação, aos usos e abusos da memória, os fenômenos ligados à deusa *Mnemé* são estudados em profundidade em sua obra.

Na terceira parte da primeira seção, “Memória pessoal, memória coletiva”, depois de estudar a tradição do olhar interior em Santo Agostinho, Locke e Husserl, Ricoeur faz uma leitura crítica da obra de Maurice Halbwachs. Embora reconheça como “notável” o pensamento desenvolvido em *A memória coletiva*, ele considera excessivamente dogmática a postura do sociólogo quando este considera ilusão a espontaneidade de um sujeito individual de recordação, já que é certo que o indivíduo necessita do grupo para lembrar, mas é no ato pessoal que encontramos a marca do social. E o próprio Halbwachs reconhece que são os indivíduos que se lembram, e que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva. Não me estendo mais na exposição do pensamento destes dois autores sobre a memória, pois a eles retornarei no segundo capítulo. Passo, agora, a recordar alguns dados da colonização cearense, em meu entender, relevantes para este trabalho.

## **1. Os primeiros atores**

Tupis e Cariris eram predominantes no Ceará quando da chegada do colonizador. Havia também, em menor quantidade, tribos do grupo Gê. As populações não se distribuíram uniformemente; não tinham pouso constante e invadiam as terras uns dos outros. No trecho da costa cearense, os tupis dividiam-se em Potiguares e Tabajaras. Estes últimos, donos da parte norte da serra da Ibiapaba, chegaram a possuir, nos tempos do padre Vieira (primeiras décadas do século XVII), cerca de setenta aldeias habitadas por aproximadamente sessenta mil indivíduos. Na chegada, os portugueses encontraram os

Tupis migrando rumo ao Norte. A migração tinha razões econômicas ou místicas. Os cronistas coloniais referem-se aos motivos econômicos dos deslocamentos: “Não permaneciam por muito tempo em um mesmo lugar, mas vagueavam, acima e abaixo, em busca de toda espécie de raízes estranhas, de cobras e de pássaros silvestres”<sup>11</sup>. O fenômeno migratório ocorria ao sabor das duas estações exclusivas existentes no Ceará, inverno e verão, descrevendo as tribos como uma espécie de ciclo fechado de migração; terminado o inverno, as populações das caatingas buscavam o litoral, seguindo o curso dos rios; com a volta das chuvas, tornavam ao lugar de partida. Os Cariris, mais numerosos que os Tupis, perdiam-se terra adentro, onde os portugueses não ousavam penetrar<sup>12</sup>. As principais famílias Cariris no Ceará eram os Tremembés, os Guanacés, os Paiacus, os Icós, os Jucás e os Genepapos. A propósito, quero adiantar que fui acolhida num aldeamento Genepapo (eles se denominam da etnia Genepapo-Kanindé) e me foi dado ouvir suas histórias cheias de encantamento.

Os Tremembés, que se estendiam de Camocim ao Gurupi, eram agressivos e foram massacrados no final do século XVII. Os Cariris cearenses também rumavam para as praias quando chegava o tempo dos cajus, nos meses de agosto e setembro. Essa instabilidade residencial influía nas condições de vida do indígena cearense; dos Tremembés, por exemplo, conta o capuchinho Ives d’Evreux que eram “mais vagabundos que estáveis em suas moradias, não gostando de fazer hortas nem casas”<sup>13</sup>. Capistrano de Abreu confirma essas andanças, comentando que dava pouco trabalho fincar uns paus e estender folhas por cima para fazer a moradia e carregar uma bagagem constituída por algumas cabaças e panelas”<sup>14</sup>. Ele nos informa que a alimentação era composta de caça e principalmente de pesca, além dos produtos de uma agricultura incipiente de mandioca, milho e várias frutas.

Dizimado ou miscigenado, o indígena puro cedo desaparece dando lugar ao vaqueiro mestiço, mas seu imaginário ressurge como um rio subterrâneo, dotando o mundo sertanejo de forças sobrenaturais e poderes misteriosos. As águas desse rio também emergem na narrativa de Natércia Campos:

---

<sup>11</sup> Zacarias Wagner, holandês, falando dos tapuias do Norte. *Apud* Fernandes, Yaco. *Notícia do povo cearense*, p. 26.

<sup>12</sup> A expansão tupi como que preparou o terreno para a conquista lusitana, como diz Sérgio Buarque de Holanda: “É significativo que a colonização portuguesa não se tenha firmado ou prosperado muito fora das regiões antes povoadas dos indígenas de língua geral” Holanda, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*, p. 78.

<sup>13</sup> Fernandes, Yaco. *Op. cit.*, pp. 23-33.

<sup>14</sup> Abreu, João Capistrano de. *Capítulos de história colonial*, p. 39.

Nesta terra os encantos e a superstição, que em tudo se imiscui, diferiam das lendas trazidas pelos homens brancos e negros de outras terras e greis. Foram as lendas despertadas à luz do candil, nas noites velhas, pelos contadores de histórias. (...) As superstições de além-mar logo aliaram-se às que aqui existiam<sup>15</sup>.

As terras do então chamado “Siará grande” não despertaram o interesse dos portugueses nos primeiros tempos da colonização. O donatário da Capitania, Antonio Cardoso de Barros, sequer tomou posse de sua doação. Somente um século depois da chegada dos conquistadores começou de fato a ocupação das terras cearenses. Tal negligência favoreceu a permanência de outros povos europeus na região: flamengos, ingleses e franceses ali se instalaram e estabeleceram, com os nativos, trocas de utensílios por produtos da terra.

Capistrano de Abreu data de 1603 o desembarque de Pero Coelho em terras cearenses, mas este logo é vencido pelos indígenas; não tiveram melhor sorte os padres Francisco Pinto<sup>16</sup> e Luís Figueira em sua tentativa, um ano depois. Somente em 1610, data considerada “aproximadamente certa” pelo historiador, Martim Soares Moreno consegue a simpatia dos habitantes da terra, uma vez que fala sua língua, e principia a colonização do Ceará. Quando Moreno parte para combater os holandeses em Pernambuco, o fortim de São Sebastião que ele construiu fica abandonado até a invasão da capitania pelos próprios flamengos, que assumem o comando da fortificação e fazem amizade com os índios. Até 1654 conservam seu domínio.

Em 1649, Matias Beck chega ao porto do Mucuripe em busca de minas de prata, que não encontra. Depois da expulsão dos holandeses, o forte de Schoonenborck por eles fundado passa a chamar-se Nossa Senhora da Assunção, em volta do qual surgiria a vila da Fortaleza. Mas a colonização continua lenta, devido às condições precárias de povoamento, à agressividade do indígena e à aridez do clima. Como os fidalgos portugueses recebedores de terras não tinham interesse em habitar a colônia, quem veio para cá foi o homem do povo. Capistrano de Abreu observa que “o português do século XV era fragueiro (*sic*), abstêmio, de imaginação ardente, propenso ao misticismo, caráter independente, não

---

<sup>15</sup> Campos, Natércia. *A casa*, p. 29. De agora em diante, citações desta obra virão no corpo do texto, assim: (Ac, p.), sempre considerando como fonte a terceira edição do romance.

<sup>16</sup> O padre Francisco Pinto seria o lendário Pai Pina, presente na obra de Natércia Campos e comentado no Capítulo II.

constrangido pela disciplina ou contrafeito pela convenção, rude de costumes, livre no falar, sem recorrer a eufemismos de linguagem”<sup>17</sup>. Quando Portugal é ocupado pela Espanha de Felipe II, a migração acelera-se, principalmente em direção a Pernambuco e Bahia, onde as melhores terras já estavam ocupadas por plantações de cana e engenhos de açúcar. O declínio do preço desse produto, devido a novos centros de produção, aliado à escassez de terras nas capitânicas inicialmente mais procuradas, estimula a ocupação das terras cearenses, mais áridas e menos propícias à indústria açucareira, mas favoráveis à criação de gado vacum.

A criação de gado foi, portanto, uma das primeiras atividades econômicas no Ceará colonial, como assinala Capistrano de Abreu, que informa terem sido as cabeças trazidas inicialmente do Cabo Verde e que os locais propícios à criação são os que mais depressa se povoam<sup>18</sup>. O gado passa a dividir com o açúcar a liderança da vida econômica e social do Nordeste. O canavial e o pastoreio, o senhor de engenho e o vaqueiro, as casas grandes e os currais dominam então a paisagem nordestina.

Inicia-se a produção de carne seca ou charque, exportada para Pernambuco e outros centros consumidores. As “charqueadas”, “oficinas” ou “feitorias” surgiram inicialmente no estuário do Jaguaribe, onde as condições geofísicas eram favoráveis ao fabrico da carne “não prensada, moderadamente salgada, desidratada ao sol e ao vento, aperfeiçoando-se uma técnica empregada pelos índios e depois transferida ao vaqueiro”<sup>19</sup>: ventos constantes, baixa umidade relativa do ar (o que favorece a secagem da carne), existência de sal e facilidade de exportação por via marítima.

Os historiadores não especificam o ano de instalação das primeiras charqueadas nem o nome do autor da ideia, mas sabe-se que em 1723 Sebastião da Rocha Pita já assinala que “vinte léguas para o Rio Grande tem pelo sertão uma formosa povoação com o nome de Rio Jaguaribe, que por ela passa, o qual, seis léguas para o mar, faz uma barra suficiente a embarcações pequenas, que vão carregar carnes de que abunda com excesso aquele país”<sup>20</sup>. A “formosa povoação” é inicialmente o povoado de S. José do Porto dos Barcos do Jaguaribe, formado ainda no século XVII e, em 1747, elevado a vila com o nome

<sup>17</sup> Abreu, João Capistrano de. *Capítulos de história colonial*, pp. 46-47. Para traçar esse perfil, Abreu recorre a Costa Lobo, *História da sociedade em Portugal no século XV*, Lisboa: Imprensa nacional, 1903.

<sup>18</sup> Idem. *Ibidem*, p. 39.

<sup>19</sup> Girão, Valdelice Carneiro. “As charqueadas”, em *História do Ceará*, (org.) Simone Sousa, pp. 64-78.

<sup>20</sup> *História da América portuguesa*, apud Girão, Valdelice Carneiro, *Op. cit.*, p. 64.

de Santa Cruz do Porto dos Barcos do Jaguaribe, depois Santa Cruz do Aracati e hoje é a cidade do Aracati. Conheceu com as charqueadas período de grande desenvolvimento econômico, atraindo muitos forasteiros e tornando-se a vila mais progressista da então capitania. Além da exportação de charque, passou a importar mercadorias para sua classe dominante e para outras localidades do interior cearense.

Os proprietários das “oficinas” de charque representavam a elite econômica da colônia cearense e a opulência exteriorizava-se nos trajés, objetos domésticos e na arquitetura. Até hoje os belos sobrados revestidos com azulejos portugueses e as igrejas em estilo colonial, mais simples que o barroco das regiões açucareiras, resistem ao tempo e às demolições insensatas dos moradores vindouros<sup>21</sup>. Mais tarde as charqueadas estenderam-se a outros municípios, como Acaraú, Granja, Camocim e Sobral, tendo este último alcançado progresso econômico semelhante ao do Aracati. A falência das charqueadas iniciou-se com o período de secas do final do século XVIII, que extinguiu grande parte dos rebanhos. A técnica de preparação da carne migrou para o Rio Grande do Sul com um dos especialistas, José Pinto Martins, o que impulsionaria a economia gaúcha.

Não havendo o Ceará participado de forma significativa do ciclo do açúcar e tendo a pecuária como a base da economia nos primeiros tempos da colonização, o escravo africano não se mostrava adequado a esse serviço, que lhe permitiria a fuga fácil; portanto, a criação do gado foi trabalho do homem livre, primeiro o indígena e depois o caboclo<sup>22</sup>. Durante o curto espaço de tempo de funcionamento da Companhia do Ouro das Minas de São José dos Cariris, deu-se a entrada organizada de escravos negros na capitania<sup>23</sup>. Essa mão de obra, com o fracasso das explorações auríferas, foi deslocada para a agricultura e permaneceu nas regiões serranas, onde mais tarde teria lugar o curto ciclo do café.

Data de 1743 a introdução da cultura cafeeira no Ceará, quando José de Xerez Furna Uchoa visitou Paris e trouxe duas mudas do Jardim das Plantas. Destas, uma morreu e a outra foi plantada no sítio Santa Úrsula, na serra da Meruoca. Em 1824, o plantio do café foi introduzido na serra de Baturité e daí espalhou-se para Aratanha, Maranguape,

---

<sup>21</sup> Detenho-me neste aspecto da economia pastoril na cidade do Aracati pelo fato de vários narradores serem nativos das áreas rurais do atual município e pela influência que a criação de gado exerceu no imaginário da população, como será estudado no decorrer deste trabalho.

<sup>22</sup> Brasil, Thomaz Pompeu de Sousa. *O Ceará no Centenário da Independência do Brasil*, apud Nascimento, Francisco, “Síntese histórica da escravidão cearense”, em *História do Ceará* (org. Simone Sousa).

<sup>23</sup> Girão, Valdelice Carneiro. “Da conquista à implantação dos primeiros núcleos urbanos na Capitania do Siará Grande” em *História do Ceará* (org. Simone Sousa).

Uruburetama, Serra Grande e Araripe, tornando-se significativo e levando muitos fazendeiros de gado a também terem sítios de café na região serrana. No entanto, a expansão do plantio encontrou um obstáculo na escassez de terras adequadas para o cultivo. Além disso, a precariedade das estradas, a ausência de bons portos, a escassez de recursos financeiros, a concorrência dos produtores da região sudeste e a seca fizeram com que o ciclo do café durasse pouco mais de cinquenta anos.

Fracassadas as tentativas de mineração e cultivo do café, diminui a quantidade de escravos ingressados na economia cearense. As secas periódicas no Estado são fator de mortalidade do negro africano e as estiagens prolongadas favoreciam a venda de escravos para outras regiões do país, onde a lavoura da cana ou a mineração faziam necessário o braço cativo<sup>24</sup>. Mesmo em época de relativa prosperidade, como o ano de 1872, o recenseamento aponta 31.913 negros numa população de 721.628 indivíduos<sup>25</sup>. É curioso observar que a tal rarefação do negro credita-se ao acirrado preconceito de cor por parte do sertanejo cearense, até hoje fácil de detectar por quem visite o Estado. O sentimento é ilustrado por Fernandes com a citação de algumas cantigas e quadrinhas populares, entre as quais reproduzo esta:

Há muito negro insolente,  
Com eles não quero engano!  
Veja lá que nós não somos  
Farinha do mesmo pano...  
Disso só foram culpados  
Nabuco e Zé Mariano.<sup>26</sup>

O abolicionismo cearense teve início em 1850-52 com dois projetos do deputado Pedro Pereira da Silva Guimarães, o primeiro deles propondo a liberdade dos nascidos de ventre escravo e o segundo, a emancipação progressiva de todos os cativos<sup>27</sup>. A esta iniciativa seguiu-se a proliferação das “sociedades libertadoras”, constituídas pelos jovens intelectuais da então província. Fernandes comenta o abolicionismo e as sociedades libertadoras com ironia e ceticismo, atribuindo-lhes “um caráter de farsa”, apesar da

<sup>24</sup>Sobrinho, Thomaz Pompeu. “Povoamento do Nordeste Brasileiro”, em *Revista do Instituto Histórico do Ceará*, tomo II, pp. 135-136. *Apud* Fernandes, Yaco. *Op. cit.*, p. 173.

<sup>25</sup>Girão, Raimundo. *A abolição no Ceará*, p. 50.

<sup>26</sup>Fernandes, Yaco. *Op. cit.*, p. 174.

<sup>27</sup>Studart, Guilherme. *Dicionário bio-bibliográfico cearense*, p. 43.

seriedade dos protagonistas. Sem citar o nome do personagem, lembra o episódio no qual João Cordeiro puxa um punhal do colete e o crava “dramaticamente na mesa”, proferindo juramentos “que a gente desconfia sejam copiados dos livros”. Depois disso, declamam poesia, fazem discursos, bebem café e vão para casa, no passo furtivo e patético dos vilões de melodrama<sup>28</sup>. O ciclo da escravidão negra no Ceará encerra-se simbolicamente em 25 de março de 1884, com a libertação em praça pública dos escravos remanescentes, atendendo, segundo Fernandes, aos anseios e necessidades dos próprios constrangidos escravocratas, que assim libertam-se, por sua vez, da obrigação de sustentar o braço escravo e ainda fazem bonito no papel de “humanitários e beneméritos redentores”.

Ainda que se possa considerar demasiadamente cética a abordagem que o estudioso cearense faz do abolicionismo em sua terra, já que as sociedades libertadoras tiveram seu papel na aceleração do processo emancipador, vejo que essa análise afina-se com a que Bosi faz do movimento no sudeste cafeeiro. No ensaio “A escravidão entre dois liberalismos”, este autor refere-se aos bacharéis egressos de famílias nordestinas “que pouco ou nada podiam esperar do cativo em declínio”, frisando que o novo liberalismo será urbano, em geral; e nordestino, em particular. É importante esclarecer que o “novo liberalismo” a que se refere Bosi, remetendo à expressão cunhada por Joaquim Nabuco, tem como marco o ano de 1868, quando uma crise no governo de Pedro II leva o imperador a demitir o gabinete de Zacarias de Góis, marcando a passagem do “velho” liberalismo, agromercantil e escravista, para um reformismo arejado e confiante no valor do trabalho livre. Neste mesmo ensaio, o autor menciona ainda que, na região nordestina, o tráfico interno vendia escravos para a lavoura cafeeira do sudeste e o trabalho livre sob contrato já se tornara fato consumado<sup>29</sup>. Esclareço que me foi necessário estudar com vagar o processo de abolição do escravismo no Ceará para melhor compreender a pouca penetração do elemento negro na cultura popular cearense.

---

<sup>28</sup> Fernandes, Yaco. *Op. cit.*, p. 179. O autor refere-se a episódio protagonizado pelo abolicionista, em reunião da Sociedade Cearense Libertadora, em 30 de janeiro de 1881.

<sup>29</sup> Bosi, Alfredo. *Op. cit.*, pp. 194-245.

## 2. A história era assim...,

Quando da elaboração do projeto de tese, uma das minhas proposições foi investigar se ainda subsistem, no imaginário do povo cearense, as narrativas presentes na literatura de Natércia Campos. A pesquisa de campo realizada me permite afirmar que a resposta àquela indagação preliminar é positiva: não só encontrei as histórias que inspiraram a obra dessa escritora como várias outras, o que indica que o imaginário popular continua rico e fértil, transmitido através das gerações.

Conto popular, na definição de Câmara Cascudo, é “a estória de Trancoso, conto de fadas ou da Carochinha”. Diferencia-se da lenda, localizável no espaço e no tempo, enquanto o conto mescla elementos de épocas antigas e atuais, resultando num texto ancestral no tema e atual no vocabulário, na presença da flora, fauna, hábitos e costumes do ambiente do narrador<sup>30</sup>. É interessante ressaltar que o universalismo dos temas revela a persistência na memória da humanidade de algo primordial e terrível cujas origens recuam para além da memória histórica<sup>31</sup>. *O rumor antigo conta*, diz Cascudo com as palavras de outro Luís, o de Camões.

Há na literatura especializada diversas formas de classificação dos contos da tradição oral, como a conhecida como “método Aarne-Thompson”, que divide o conto em três grandes grupos: contos de animais, contos maravilhosos propriamente ditos e anedotas. O estudioso das lendas galegas Gonzalez Reboredo<sup>32</sup> menciona a divisão entre etiológicas, hagiográficas e históricas; outra possibilidade apontada pelo mesmo autor é a classificação em populares, religiosas, fantásticas, históricas e romanescas; contudo, tanto ele como Vladimir Propp<sup>33</sup> consideram que um conto pode enquadrar-se numa ou noutra classificação, podendo ser ao mesmo tempo religioso e fantástico; da mesma forma pode-se considerar os contos de animais maravilhosos ou fantásticos, já que são sempre animais falantes. Portanto, constata-se algo de aleatório na classificação adotada, dependendo esta da intenção do autor. Não sendo meu objetivo um estudo morfológico do conto em suas variantes, mas a análise dos traços culturais neles presentes, decidi agrupá-los não pelos temas, mas pelas localidades em que foram colhidos e, em cada uma delas, por narrador.

<sup>30</sup> *Dicionário do folclore brasileiro*, pp. 303-305 e 511.

<sup>31</sup> Coelho, Adolfo. *Apud* Ferreira, José Gomes. “Prefácio” aos *Contos populares portugueses*, p. XIII

<sup>32</sup> Reboredo, X.M. González. “Introdución” a *Lendas galegas de tradición oral*, pp. 11-12.

<sup>33</sup> *Morfologia do conto maravilhoso*, p. 5-19.



Foram gravadas entrevistas em duas comunidades do litoral cearense: a praia de Quixaba e o aldeamento indígena (Genepapo-Kanindé) da Lagoa da Encantada.

### 2.1. À procura de um método

Para iniciar as entrevistas, a escolha que fiz dos narradores partiu do conhecimento prévio de quase todos, com os quais convivi nos lugares onde passei a infância e adolescência<sup>34</sup>. Assim, posso dizer que me inspirei no que diz Ecléa Bosi na “Introdução” a seu trabalho sobre memórias de velhos: “o principal esteio do meu método de abordagem foi a formação de um vínculo de amizade e confiança com os recordadores”<sup>35</sup>. Nas coletas de narrativas orais que compõem esta parte do meu trabalho, parti de um vínculo já existente. Procurei também adotar a postura de “observador participante” a que se refere a autora, que remete o leitor ao conceito de Roman Jakobson, o qual pressupõe a pesquisa como um trabalho afetivo, o que por sua vez torna necessário que exista, para além da simples simpatia, uma “comunidade de destino” entre o observador e o observado. Enquanto ela partilha com seus narradores o envelhecimento comum no momento das entrevistas, não é o destino, mas o passado comum que divido com meus contadores de histórias.

Partilhamos a convivência nos mesmos espaços, tanto em um tempo passado, como no presente. E muitas narrativas que eles guardaram na memória são as mesmas que escutei na minha infância, contadas naquele tempo por homens e mulheres que já não estão entre os vivos. Portanto, posso dizer como Ecléa Bosi que fui ao mesmo tempo sujeito e objeto, sujeito no momento da pergunta, do procurar saber, e objeto quando ouvi e registrei os relatos, buscando ser um instrumento de receber e transmitir a memória dos narradores. “Lembrança puxa lembrança e seria preciso um escutador infinito”, testemunha Ecléa Bosi sobre sua “escuta” das memórias dos velhos paulistanos. Da mesma forma, cabe esclarecer que muito ouvi e pouco falei, buscando com o silêncio não interromper o fluxo de lembranças que desencadeava na memória dos narradores, com o simples pedido de que me

---

<sup>34</sup> Esse vínculo de um passado comum somente não existe quanto aos narradores do aldeamento indígena Genepapo - Kanindé, aos quais tive acesso mediante uma auspiciosa relação de parentesco entre a Cacique Pequena, que liderava então a comunidade, e uma pessoa de minhas relações no presente.

<sup>35</sup> Bosi, Ecléa. *Memória e sociedade – lembranças de velhos*, pp. 37- 39.

contassem histórias que soubessem, muitas vezes apenas lançando o tema: “conte-me uma história de assombração”, e não surgia apenas uma, mas três, quatro, cinco.

Sendo este um trabalho em que a multidisciplinaridade é uma constante, assim como o estudo das relações entre memória, história e ficção, foram valiosas as considerações dos historiadores sobre a pesquisa em História oral, pelo muito que esta corrente dos estudos da História vincula-se e depende da memória coletiva, sendo por sua vez a memória objeto de estudo da disciplina. Ao debater essas relações nos estudos recentes sobre a História oral, Frisch afirma que há situações em que “a história subverteu a memória e a memória subverteu a história”<sup>36</sup>, adiantando que as abordagens mais recentes distanciam-se cada vez mais de noções polarizadas de história e memória, e buscam uma interligação instrutiva e complementar entre os dois discursos, assim como estão interligados em nossa cultura os fenômenos da história e da memória. Dessa forma, os historiadores interessam-se hoje pelas questões culturais e simbólicas, ao estudar as mentalidades e a formação e evolução das identidades coletivas dos grupos humanos. Em estudos de casos referentes à memória britânica da Segunda Guerra Mundial, historiadores adaptaram teorias sobre narrativa tiradas da crítica literária, o que faz todo o sentido se lembrarmos que “fontes orais são fontes narrativas”<sup>37</sup>, e as narrativas históricas têm caráter ficcional, o que será objeto de estudo no **Capítulo II** desta tese.

Portanto, considero bastante aproximadas a minha pesquisa de campo as experiências e reflexões do estudioso de História oral, assim como a tese de livre-docência de Ecléa Bosi sobre as memórias de velhos, incluídas nos estudos de sociologia do trabalho, inspirou-me a postura adotada no decorrer das entrevistas. Ao trabalhar com a oralidade, o pesquisador de história, sociologia e outras ciências sociais lida com a subjetividade, a recordação, a memória e o esquecimento. É o que se dá no presente caso, voltado ao estudo da Literatura oral. Ao buscar uma postura metodológica diante do material já coletado, identifico uma grande contribuição para o estudioso da oralidade em literatura no artigo de Lozano, quando ele relaciona duas grandes modalidades ou estilos de ação: a do arquivista-documentalista, que cuida de criar e organizar arquivos de documentos transcritos, procedentes de entrevistas gravadas, e a do analista completo, que

---

<sup>36</sup> Frisch, Michael e outros. “Os debates sobre memória e história: alguns aspectos internacionais” em Ferreira, Marieta de Moraes e Amado, Janaína (org.) *Usos e abusos da história oral*, pp. 65-91.

<sup>37</sup> Ferreira, Marieta de Moraes e Amado, Janaína. “Apresentação”, *Op. cit.*, p. XV.

considera “a fonte oral em si mesma e não só como mero apoio factual ou de ilustração qualitativa”. Aberto ao contato com outras disciplinas, este analista não só colhe os depoimentos, mas também os analisa, interpreta e os situa historicamente, buscando complementar suas fontes com os documentos tradicionais<sup>38</sup>. Foi esta postura que busquei neste trabalho, obviamente com as diferenças inerentes ao objeto principal de estudo deste capítulo, que não é a História, mas a Literatura oral e as transformações sofridas por esses relatos no decorrer do tempo.

Dessa forma, procuro orientar minha análise das narrativas orais “tanto como evidência sobre o passado quanto como evidência sobre a construção social do presente”<sup>39</sup>. Ao estudar os textos, lancei mão dos escritos de historiadores, como Carlo Ginzburg e seu conceito de “rastros” simbólicos; Capistrano de Abreu, pelas informações que fornece sobre a historiografia cearense; diversos autores da *História da vida privada no Brasil*, que em seu primeiro volume, *Cotidiano e vida privada na América portuguesa*, fornecem informações preciosas sobre os primeiros anos da colonização. Autores clássicos da sociologia brasileira como Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre também contribuem para as análises, tendo sempre em vista a mirada crítica de Alfredo Bosi e sua já mencionada *Dialética da colonização*; Câmara Cascudo é sempre fonte de abundantes informações sobre a Literatura oral, tanto no Brasil como ao apontar os possíveis percursos dessas narrativas no decorrer do tempo e do espaço; e por fim, em se tratando de um trabalho que busca, sempre que possível, assinalar os contatos e confluências das Literaturas oral e escrita, menciono obras de autores brasileiros de ficção, contemporâneos ou não.

Quanto às fontes escritas das narrativas da tradição oral, recorro a diversas publicações de recolhas brasileiras (feitas por Câmara Cascudo), portuguesas ou galegas, para fim de comparação com as narrativas coletadas na pesquisa de campo.

---

<sup>38</sup> Lozano, Jorge Eduardo Aceves. “Prática e estilos de pesquisa na história oral contemporânea” em *Usos e abusos da história oral*, pp. 15-25.

<sup>39</sup> Cruikshank, Ruth. “Tradição oral e história oral: revendo algumas questões” em *Usos e abusos da história oral*, pp. 149 – 164.

## 2.2. Os mestres do ofício

Para o pensador Walter Benjamin<sup>40</sup> a arte de contar principia, fundamentalmente, da transmissão de uma experiência no sentido pleno, que deve ser comum ao narrador e ao ouvinte, pressupondo, portanto, uma comunidade de vida e discurso, apoiada na organização pré-capitalista do trabalho, de ritmo lento e orgânico, oposta à rapidez e fragmentação do trabalho industrial. Essa comunidade de experiência propicia a dimensão prática da narrativa tradicional, pois o narrador transmite um saber que toma a forma de um conselho, uma advertência ou uma moral. A arte de narrar, portanto, para esse pensador, parte de uma tradição e memória comuns ligadas a um trabalho e um tempo partilhados, em um mesmo universo de ação e linguagem. É o caso das comunidades de Quixaba e Lagoa da Encantada, nas quais os pescadores, agricultores e artesãos de labirinto<sup>41</sup> desenvolvem atividades ainda apoiadas naquele tipo de organização pré-capitalista, partilhando tradições, memórias, atividades e linguagem. É curioso notar que duas das principais atividades desenvolvidas nessas comunidades coincidem com as apontadas por Benjamin como os dois grupos de narradores “que se interpenetram de diversas maneiras” – a agricultura e a pesca artesanais<sup>42</sup>. Marujos e camponeses, diz o autor, aliam o saber dos lugares distantes ao saber do passado, intercalando tempo e espaço. E, se é no trabalho do artífice que os dois saberes se misturam e a narrativa se aperfeiçoa, nas comunidades apontadas acima esse trabalho é representado pelas mulheres, trabalhadoras de labirinto, tecelãs de redes, fabricantes de artefatos de barro e palha, atividades que serão estudadas mais detalhadamente na segunda parte do **Capítulo III** desta tese.

Outro ponto que vale a pena comentar é a transmissão de saberes práticos, que pude constatar no estudo das narrativas coletadas. É o que se dá, por exemplo, na *Lenda do João Perdido*, contada pela Sra. Francisca Pereira da Silva, quando ela diz que “contam de muita graça alcançada por ele”; a mesma narradora transmite um saber antigo quando se refere aos perigos das “horas abertas” do meio-dia e da meia-noite, e da proteção oferecida por objetos considerados sagrados, como o rosário; ensinamentos morais estão presentes em diversos relatos, como será constatado no decorrer deste capítulo.

---

<sup>40</sup> Gagnebin, Jeanne-Marie, “Prefácio” a Benjamin, Walter. *Magia e técnica, arte e política*, pp. 7-19.

<sup>41</sup> Labirinto: artesanato no qual o tecido é recortado e os fios são retirados para a feitura do bordado. O trabalho é realizado em grandes bastidores de madeira, colocados sobre as pernas das bordadeiras, que trabalham em conjunto; geralmente são mulheres de uma mesma família que partilham o mesmo bordado.

<sup>42</sup> Benjamin, Walter. *Op. cit.*, pp. 197-221.

Antes de passar ao estudo de algumas narrativas quero registrar, ainda, que todos os narradores contaram suas histórias com entusiasmo. A experiência adquirida neste trabalho de recolha me permite concordar com Câmara Cascudo. Só conta uma história, diz ele, quem está disposto a viver e transmitir ao ouvinte “sua vibração incontida”, numa narração “viva e apaixonada”<sup>43</sup>. Para contar, recorrem a diversos timbres de vozes, gestos de mãos, de corpo, reproduzem antigas melodias, ruídos de seres misteriosos no mato, ilustram a duração de um ato com a repetição do vocábulo – “batendo, batendo” e “demorou, demorou” na *Lenda do João Perdido*, contada por Francisca e estudada logo adiante.

Tais características são apontadas por Cascudo em narradores da tradição oral de diversos cantos do mundo, dos nossos indígenas aos africanos de Angola. É o que também aponta Peter Burke, quando estuda a cultura popular europeia no período 1500-1800<sup>44</sup>. Para este autor, tradição e criatividade somam-se, em graus variáveis, na transmissão da cultura popular. Pois se o narrador tem a própria maneira de contar uma história, a coletividade seleciona que inovações ou variações serão imitadas e farão parte da tradição. Da mesma forma que participa da criação e transformação de sua língua natal, o povo participa da criação e transformação da sua cultura. E não custa lembrar Maurice Halbwachs quando se refere à memória coletiva, e sua interdependência da memória individual, pois, se para lembrar, precisamos dos outros, é sempre um indivíduo que se lembra, como acentua Paul Ricoeur em seus comentários à obra do sociólogo<sup>45</sup>. Ou ainda as palavras de Marilena Chauí em sua apresentação ao estudo de Ecléa Bosi: “o trabalho de lembrar é individual tanto quanto social: o grupo transmite, retém e reforça as lembranças, mas o recordador, ao trabalhá-las, vai paulatinamente individualizando a memória comunitária e, no que lembra e no como lembra, faz com que fique o que signifique”<sup>46</sup>.

Acrescento que somente com a reprodução da gravação original poderia partilhar inteiramente com o leitor a performance de Francisca ao narrar, só para dar um exemplo, o duelo cantado entre a cachorrinha e o ser maligno que bate na porta de Maria Malataia: a voz da cachorrinha é aguda e débil, a outra, cavernosa e assustadora. É como diz Ecléa Bosi: “A arte de narrar é uma relação alma, olho e mão: assim transforma o narrador sua

<sup>43</sup> *Literatura oral no Brasil*, p. 253.

<sup>44</sup> Burke, Peter. *A cultura popular na Idade Moderna*, pp. 115-139.

<sup>45</sup> Ricoeur, Paul. “O olhar exterior: Maurice Halbwachs”, em *A memória a história o esquecimento*, pp. 130-134.

<sup>46</sup> Chauí, Marilena. “Apresentação” a Bosi, Ecléa. *Memória e sociedade – lembranças de velhos*, p. 31.

matéria, a vida humana. O narrador é um mestre do ofício que conhece seu mister: ele tem o dom do conselho.(...) Uma atmosfera sagrada circunda o narrador”<sup>47</sup>.

Esclareço que, na transcrição desses relatos, procurei a maior fidelidade possível ao texto das narrativas, eliminando apenas a repetição de alguns recursos próprios da oralidade, como o advérbio *aí*, quando o excesso poderia prejudicar a fluidez da leitura. Entre parênteses, estão os comentários feitos pelos narradores, “à margem” do conteúdo dos relatos, e informações sobre animais ou plantas mencionados.

### **Narradores da Quixaba**

Trata-se de um pequeno povoado, a 12 quilômetros do município de Aracati, litoral leste do Ceará (ver o mapa anexo). Conta com menos de mil habitantes, e, apesar do contato sazonal com um ainda incipiente contingente de turistas, mantém-se uma comunidade relativamente fechada, de pescadores, artesãs de labirinto e pequenos comerciantes, onde quase não se verificam movimentos de migração. Nesta localidade, contrariando a minha expectativa de que as mulheres seriam as narradoras, entre cinco contadores de histórias encontrei apenas uma mulher. Atribuo aos encargos domésticos, que continuam inclusive entre as mais idosas, a pouca disposição em gravar entrevistas. Estes são os narradores da Quixaba e suas histórias:

### **Histórias da Francisca**

Francisca Pereira da Silva é dona de casa e nasceu em 1949, no sítio São Francisco (o lugar é conhecido como São Chico, e assim a ele me refiro de agora em diante), município de Aracati. Vive no sítio Jucurutu, situado a pouco menos de um quilômetro da Quixaba, há mais de vinte anos. Ali criou seus nove filhos em companhia do marido João Sebastião, também narrador de histórias para esta pesquisa e falecido em 2010. Hoje mora com duas filhas e um filho, solteiros; os casados moram na Quixaba e na Redonda, praia do município de Icapuí. Francisca é uma daquelas pessoas que Cascudo considera “um arquivo”, tal o acervo de histórias que guarda na memória e que narra com entusiasmo. A ela devo o título deste tópico: “a história era assim” foi como começou o seu relato.

---

<sup>47</sup> Bosi, Ecléa. *Memória e sociedade – lembranças de velhos*, pp. 90-91.

### *1. A burrinha do padre*

Meus avôs contavam uma história, um negócio de uma tal de burrinha. Que quando era umas horas da noite, tinha uma ventania. Aí, quando o povo via aquela ventania, o povo fechava as porta tudim. Aí, onde ela passava, era aquela chocalheira dela, levando a ventania, acompanhando ela, de quinta pra sexta-feira. Era ali pros lados da Fontainha, do Retirinho. Na praia. Era aquela ventania medonha. Com aquele chocalhozinho. Era uma burra, e tinha fogo no rabo dela. E o chocalhozinho pendurado, e a ventania. Todo mundo fechava as portas, assustado. Era uma coisa medonha.

### *2. A freira santa*

Era uma freira que era chamada “freira santa”. Toda noite, quando era doze horas da noite, ela ia pra uma igreja comer um manjar do céu, que era enviado por um anjo. Toda noite quando chegava aquela hora ela ia, empurrava a porta da igreja, a porta se abria, quando chegava lá no altar tinha aquela coisa, tipo uma (...), ela tomava e vinha embora pra casa. Quando ela voltava, ela passava por um lugar de prostituição, de mulher da vida, era os homens correndo atrás das mulher com faca, era mulher gritando pedindo socorro a ela.

Ela chegou um dia no convento e disse assim: eu sendo uma freira santa, passar toda noite ali, doze horas da noite, e ver aquelas mulheres naquele sofrimento, pedindo socorro a eu, e vendo aqueles homens maltratando as mulheres, eu não vou mais passar ali, eu vou passar pelo outro lado da rua pra não ver aquilo (isso era ela pensando com ela). Aí, quando foi no outro dia, doze horas da noite, ela tinha que estar na igreja, pra receber numa bandeja aquela coisa que vinha, que o povo chamava manjar do céu, enviado por um anjo. Aí, quando foi nesse dia ela trocou, foi por trás da rua, ela arroudeou. Quando ela arroudeou, que chegou na igreja, que empurrou a porta da igreja, não se abriu. Aí ela pensou: meu Deus, o que eu fiz de errado? Aí veio na mente: eu não passei pelo meu caminho que eu vinha todos os dias. Ficou com aquela preocupação.

Quando ela amanheceu o dia, se levantou, foi bater na igreja, chegou lá contou pro padre. Que ela ia toda noite pra igreja, passava ali na frente daquele canto daquelas mulheres da vida, via tanto sofrimento, e ela não podia fazer nada, elas corriam, se abraçavam com ela, pediam socorro a ela, e ela não podia fazer nada. Às vezes, dizia pros homens que não fizessem aquilo. Então ela não tinha vindo pela mesma rua, que era de

costume, tinha dobrado a rua. Que ela tinha chegado na igreja, e a igreja não tinha se abrido, o que é que tinha acontecido? Aí o padre disse a ela que ela tinha errado. Que ela tinha que vir por onde ela vinha, ver o sofrimento daquelas pessoas, e rezar por aquelas pessoas que tavam naquilo ali, que não era pra ela ter dobrado (a rua) não. Aí ela perguntou o que é que ela ia fazer, pra retornar à vida que ela estava tendo. Vida de santa, freira santa. Aí ele disse: você vai sofrer muito, você vai andar muito. Você vai ter que andar pelo mundo fazendo caridade. Quando você ver um doente, você faz uma sopa, faz uma limpeza naquele doente. Ela saiu no mundo, andando nas estradas sozinha, aí chegou numa estrada longe, e viu uma fumaça de fogo lá longe e disse: ali deve ter alguma casa, tem uma fumaça de fogo lá longe. E saiu no rumo da fumaça. Andou, andou no rumo da fumaça.

Quando chegou lá na frente, ela viu uma mulher no meio da mata, com uma barriga...tão grande. E outra dentro de casa, também com uma barriga bem grande. Duas mulheres barrigudas. Aí ela chegou lá, ia com sede, pediu água, elas deram água, e disseram: graças a Deus que você chegou aqui pra fazer o nosso parto. Que nós vamos ter filho daqui a um mês. Você não vai-se embora. Que é só nós duas aqui. Que eram filhas duns rico, desses pessoal rico, que antigamente quando as moças erravam, os pais queriam largar no mundo, com aquelas ignoranças de antigamente, né, aí o pai delas tinha mandado elas pra bem longe, as duas moças, todas duas irmãs, que tinham engravidado. Aí a mãe das moças é que mandava um empregado deixar comida pra elas lá sem o pai delas saber. Aí a freira disse: eu vou ficar aqui com vocês. E ficou, e ficou, quando chegou o dia de uma descansar. A primeira descansou. Ela ficou lá ajeitando, depois foi a outra, ela ficou cuidando da outra. Depois, quando elas já tavam todas duas em condições de elas mesmas se cuidarem, ela voltou pelo mesmo caminho pra casa. Aí foi pra igreja, e encontrou o padre. E ele perguntou: qual foi a caridade que você fez? Aí ela foi contar, das mulher, que ela tinha feito os partos das duas mulheres. E ela muito magra, muito velha, muito desajeitada. E ele mandou que ela tomasse um banho, defumasse com fumaça de incenso, aquelas coisas, de limpeza da alma, que era pra ela voltar pelo mesmo caminho que ela fazia. Aí passava as mesmas coisas, e ela não se incomodou. Ela foi duas vezes, mas a porta não se abriu. Aí o padre disse: mas volte, não tenha orgulho. Passe a mão na cabeça das mulheres, faça um ato de carinho, até você voltar ao que você era, que você passou muitos anos com a sua alma limpa, e você... E ela continuou, até que um dia ela chegou à meia-



noite na igreja e a porta se abriu. E ela ficou muito feliz pelo que ela tinha feito na vida dela. Veja só, por uma coisinha de nada, né, só porque ela mudou de caminho, pra não ver o sofrimento daquelas mulheres ela perdeu o direito de comer o manjar do céu. E teve que peregrinar pelo mundo pra ter esse direito de novo.

### *3. A lenda do João Perdido*

Essa história eu ouvi dos meus tios e dos meus avós. Crescemos tudo indo sempre, naquela coisa de se lembrar e ia tudo, no dia de São João, nós tudo mocinha nova, pra uma fogueira lá no lugar em que ele tinha morrido. A história era assim:

Contavam que a mãe dele tinha “descansado” (antigamente se falava descansar). E mandou que ele fosse na casa de uma tia dele pegar uns carocinhos de pimenta do reino. Então ele saiu com dois pauzinhos, batendo, batendo...Aí, naquilo, ele passou, não passou na casa da tia dele. Aí demorou, demorou, não voltou. E ficou todo mundo naquela revolução, naquela agoniação, por que ele não tinha chegado, procurando por dentro do mato, nas vareda. E foram atrás dele, passou o dia, a noite, amanheceu o dia e ninguém encontrou ele.

As varedas eram muito apertadinha, estreitinha, os caminho muito apertadinho, naquele tempo não tinha estrada naquele lugar, no (sítio) Belém. Aí andavam uns caçadores pelos mato, caçando, e viram ele. Debaixo de um pé de pau, deitado, segurando os pauzinhos. Fazia três dias que ele tinha sumido, e estava sãozinho mesmo, nenhum bicho tinha bulido nele. Aí foram tudo pro Belém, chamaram a mãe, a mãe nem foi porque tinha descansado. Tava de resguardo. Mas foi o pai dele, foi todo mundo. Quando chegou lá, ficaram naquela admiração, porque com três dias sumido, ele tinha morrido de fome, de sede, e nenhum bicho tinha mexido nele. Nada buliu com o corpo dele. Aí foram buscar um padre no Aracati, pra ver o que tinha sido aquilo. O padre benzeu o corpinho dele, e ficou como se ele fosse um santo. Ficou a história de São João Perdido. Aí o pessoal ficaram naquela devoção, naquela comemoração, de toda véspera de São João acender uma fogueira bem grande, às seis horas da tarde. Ninguém ia embora pra casa enquanto não acendia a fogueira. Aí o pessoal, quando sumia assim um objeto, se pegava com São João Perdido, que obrasse o milagre de encontrar aquele objeto. E levavam umas velas, umas fitas na barraquinha dele. Tem lá a barraquinha dele, antigamente, ficava toda coberta de fitas, com

as velinha tudo acesa, tudo acesa no chão. Diz que agora não tem tanta como antigamente, mas o povo do Belém, aqueles mais antigos, que conheciam, ainda vão lá.

Quiseram fazer uma igrejinha, mas ainda não fizeram. Só mesmo a barraquinha. Lá tem a barraquinha, as fitinha amarrada e a cruz dele. Aí o pessoal começaram assim a querer enterrar anjo lá. Tem um descampadozinho, o pessoal quando morre anjo, enterrava os anjos lá. Ficou a história dele, assim, contam de muita graça alcançada dele. Dona Zulena mesmo, não foi lá uma vez? seu Edgar estava desempregado, aí a finada Isaura (sogra da Francisca), que gostava muito dela disse: Leninha, minha filha, faça uma promessa pro menino perdido, São João Perdido, que seu Edgar arruma o emprego, pra vocês ir morar em Fortaleza. Porque ela morava no São Chico, né. E ela alcançou a graça, e foi lá, pagar a promessa. Ela foi de pé, do São Chico pra lá, muito gorda, com as amigas dela. Eu ia muito lá, quando morava no São Chico, era assim como uma obrigação. A gente ia de pés, era uma caminhada comprida, e passava o dia, rezando, e quando chegava aquela hora, das seis horas, acendia a fogueira, e deixava lá. Ainda tem, ainda vai muita gente, do São Chico, do Belém, da Redonda, os mais antigos, ainda vão lá acender a fogueira.

#### 4. *A madrasta (capineiro do meu pai)*

O homem casou, a mulher morreu e ficou só uma meninazinha. Aí ele casou-se com uma mulher, e a mulher tinha o maior ciúme da menina, porque ele queria muito bem à menina. Ele saía pro trabalho, e ela ficava com a menina. Maltratava a menina, batia na menina, e dizia assim: se quando seu pai chegar você disser, eu lhe bato mais quando ele sair. Fazia medo na menina. Aí a menina não contava. E o caseiro, que ficava limpando o quintal, ouvia, mas também não podia falar. Aí, quando foi um dia, ela disse que tava grávida. O pai tinha dado uma ovelha preta à meninazinha. Os bem-querer da vida dele era essa filha, da primeira mulher. Aí a madrasta disse que tava grávida e queria comer o *figo* (fígado) de uma ovelha. E o homem disse: ora, ovelha aí tem muita, você tira a que você quiser, pra você comer. Ela disse: não, eu só quero comer o figo da ovelha preta. Não, mas a ovelha preta é da menina, ela vai ficar muito tristonha. Mas eu só quero se for o figo da ovelha preta. Ela queria fazer a menina ficar tristonha, porque gostava de maltratar a menina. É, eu vou aceitar o seu pedido, porque é uma criança. Aí ele mata a ovelhinha da menina, tirou o figo e foi trabalhar. E mandou que o caseiro assasse o figo da ovelha pra

ela. Mas ela não quis que o caseiro assasse, ela queria que a menina assasse. Que era pra ela se vingar de alguma coisa. Aí a menina foi, não sabia nem o que fazer. O caseiro foi, fez o fogo, e ela botou o figo em cima da grelha. Criança pequena, não cuidou. E o cachorro veio e carregou.

Quando ela viu ficou aperreada, porque sabia que a madrasta ia bater nela, ia fazer alguma coisa com ela. Aí quando ela chegou: cadê o figo? E que a menina foi ver, cadê? o cachorro tinha carregado. Ela pegou a menina e matou a menina. Quando acabar foi no quintal, cavou bem depressa, bem depressa, pra ninguém ver a maldade que ela tinha feito. Quando acabou enterrou a menina. Botou bastante areia e fez de conta que não aconteceu nada. Aí com pouco o pai da menina chega. Cadê o figo da carneira? Cê já comeu? Ora, eu tava com tanto desejo que eu comi foi tudo. Nem pra você eu deixei. Não, mas eu não queria não. E cadê a menina? (eu não sei como era o nome da menina). Ela disse assim: ora, a tia dela não veio buscar ela? Ora, no dia que eu matei a ovelha dela a tia veio buscar ela? Veio. Não tem nada não, depois a gente vai lá pegar ela que ela não pode sair daqui. Aí passou-se, e começou o inverno. Nasceram uns capins no lugar que a menina foi enterrada, e os passarinhos era tudo por ali, por aqueles capinzinhos. E vinha uma voz do chão que dizia assim: “pica, pica, passarinho, nos meus cabelinhos / pica, pica, passarinho, nos meus cabelinhos”. Aí passou, e quando foi um dia o pai disse assim pro caseiro: ora, rapaz, eu queria que você limpasse esse quintal. Eu vou ali buscar a menina, que tá na casa da tia dela, e ela gosta muito de andar brincando por esses quintal, eu quero que você limpe. E o caseiro: tá certo, eu vou alimpar. Quando foi no outro dia ele foi alimpar o quintal. Quando ele começou a limpar, veio uma voz do chão dizendo assim: “carpinteiro de meu pai / não corte meus cabelos / pelo figo da figueira que a cachorra carregou / e a marvada me matou”. Aí ele parou. E não limpou mais naquele canto. Eu vou chamar ele (que era o pai da menina, né?), não falou nada pra madrasta não. Ele desconfiava um pouco dela, porque quando o marido saía, ele via ela bater na menina. Aí quando foi no outro dia ele disse: eu queria que você viesse aqui mais eu. Pra quê? Não, eu queria que você viesse. Quando chegou lá, ele tacou a enxada e veio a voz: “carpinteiro de meu pai / não corte meus cabelos / pelo figo da figueira que o cachorro carregou / e a marvada me matou”. Aí o homem ficou doidinho quando ouviu essa voz. Cave, cave, cave logo que eu quero ver o que tem aí. Aí já maldou o pensamento na filha. Aí, quando cavaram e abriram, a roupinha que ela tava,

ainda dava pra reconhecer. E ele foi buscar a mulher lá dentro da casa e perguntou pra ela: Mas o que foi que aconteceu com essa menina? Você me dizendo que ela tava na casa da tia dela, você me enganando! Isso foi você que fez isso com essa criança. E ela jurando que não tinha sido ela. Ele disse: eu não vou fazer nada com você porque você tá esperando outro filho meu. Mas agora eu não tenho mais filho. Esse daí não é meu filho. A filha que eu tinha era essa criança, agora eu não tenho mais filho. Faz de conta que você fez o mesmo trabalho que você fez com ela. E assim acabou a história.

### *5. Assombração*

O povo diz que quem morre não aparece mais, nunca mais no mundo. Mas eu fico assim confusa, porque, quando o meu pai morreu, nós tinha uma casinha de palha, muito velhinha, aí eu tava de noite, na rede, sentada, e vi meu pai, estava assim na porta. Em pé. Eu cheguei a bater na rede de minha irmã, e nós pegamos a lamparina, pra ver, porque o homem tinha morrido, mas tinha vindo de volta; nós saímos pra fora da casa, pra ver o rasto, que era areia, mas não tinha mais nada, não tinha rasto, não tinha nada. Não vimos mais nada.

Também uma vez eu fui na casa da sua mãe, aqui no sítio, (Jucurutu), era meio dia, eu ia guardar alguma coisa na geladeira, então eu ouvi as pisadas, uma pessoa andando assim atrás de mim. Eu cheguei, abri a porta, ouvi as pisadas, e fastei, né, pra pessoa passar. Mas não tinha ninguém. Não passou ninguém.

O pessoal diz que, quando vai tomar banho no tanque, vê os mergulhos dentro da água, uma pessoa mergulhando e depois quando a pessoa se levantava de uma vez, viam também uma pessoa com um cigarro aceso. Lá, naquele tanque. Seu Walter, lá da Quixaba, ele já morreu, contava muito essa história, de uma pessoa tomando banho no tanque. E fumava um cigarro. Eu não tenho medo, mas fico meio assustada.

Um caçador uma vez foi caçar, nos mato. Aí quando ele chegou nos matos, ele achou um buraco de peba, cavou, e entrou no buraco de peba. Quando ele sentiu foi uma coisa pesada, em cima das costas dele, um peso nas cacunda dele, com umas mãos peludas, em cima dele. Aí com pouco, a coisa foi saindo de cima dele, ele foi sentindo aquela leveidade, e saiu do buraco. Procurou pelo amigo dele, que tinha vindo com ele, mas o amigo já tinha ido simhora. Então ele também foi simhora assustado.

Teve outro, um pescador, que foi passar a noite no mar, pescar, num botinho pequeno, não era jangada grande. O botezinho virou, e ele ficou a noite em cima de uma coisa, que ele pensava que era uma madeira, um pedaço de jangada, passou a noite todinha em cima, e de vez em quando aquela coisa saía do lugar. Saía do canto. Quando foi de manhã ele viu que não era um pedaço de jangada, era um *mero* (melro), um peixe bem grandão. Um peixe medonho. Foi aí pelo lado do Retiro Grande. Disse ele que passou a noite todinha em cima do mero, um peixe bem grandão.

#### 6. *Batatão*

O *Batatão* é na Majorlândia, naquele morro bem alto que tem na Majorlândia, né, quando o pessoal passa por lá tarde da noite, vê o fogaréu, lá vem o fogaréu descendo, descendo, se vier animal fica pegando fogo, os arames das cercas fica pegando fogo, e ele fica seguindo até onde der pra seguir a pessoa, aquelas lavareda de fogo, se vier um burro fica pegando fogo, as pessoa se assusta com aquele fogaréu descendo. Só aparece tarde da noite, doze horas da noite, bem vermelho, aquelas labaredas bem grande, seguindo os arame das cercas.

#### 7. *Botijas*

Diz que lá no São Chico tinha botija, né? Era até num cajueiro, num cajueiro bem grandão. O pessoal disse que lá tinha uma velha, às tantas horas da noite, uma velhinha ajoelhada, no canto do cajueiro. O pessoal sentia assim um arrepio no corpo. E ela falava que ali tinha uma botija, que era um caixão, cheio de moeda de ouro. Ela dizia que quem tirasse as moedas de ouro, “um fica, o outro vai”, quer dizer, um morria e o outro ficava vivo. Como ninguém sabia quem era que ia morrer, ninguém ia tirar a botija.

E lá no caminho do Retirinho também. Era assim: num juazeiro, tarde da noite, o pessoal ia buscar peixe no Retirinho, e quando passava por debaixo do juazeiro, que chamavam de “juazeiro da botija”, vinha um bicho, que acompanhava as pessoas, cheirando as mãos das pessoas até chegar perto de casa. Chamavam o juazeiro da botija. Porque diziam que muita gente já tinha tirado dinheiro da botija do pé do juazeiro. Onze horas, tarde da noite, o bicho seguia. Não era qualquer hora não, era tarde da noite, perto de meia-noite.

### 8. *Camões*

O reis disse pra Camões: olhe, amanhã você tem que me aparecer aqui nem nu e nem vestido. Aí Camões ficou pensando: como é que eu vou aparecer amanhã na casa do reis nem nu e nem vestido? Aí pegou e se vestiu com uma tarrafa. Quando o reis abriu a janela que olhou: Rapaz, você já tá aí? Que roupa é essa? Oh, senhor, o senhor disse que era preu chegar aqui nem nu e nem vestido, foi o jeito que eu dei...Aí o rei teve que dar razão pra ele...Depois o reis disse assim: olhe, eu quero que você chegue aqui montado numa porca, segurando pelo rabo. Aí o Camões disse: aí é que a porca troce o rabo. E o reis disse assim: então pronto, essa você já ganhou, porque você não ia pegar no rabo da porca mesmo!

E a outra é que o reis pegou uma joia, tirou do dedo e jogou dentro do rio. E disse assim: Camões, amanhã bem cedinho eu quero que você chegue aqui com a joia que eu joguei lá dentro do rio. E ele passou a noite imaginando como é que haverá de tirar a joia de dentro do rio. Quando foi de manhã que ele chegou na beira do rio, tinha assim uns índio, tinha um bocado de índio. Aí ele contou a história pros índio. E os índio disse assim: você entra dentro dum balaio, aí o balaio se afunda, e nós bota umas corda e ajuda você a sair. Aí justamente, ele colocou-se dentro do balaio e foi-se afundando, afundando, afundando, e a certas alturas, chegando já na areia (do fundo do rio) ele começou a ficar com falta de ar, falta de ar, e os índio notaram porque tinha assim um rebuliço na água. E ele passando a mão no chão ligeiro, passando a mão no fundo do rio, e achou a joia. Bateu a mão na corda ligeiro, e os índio subiram ele. Você encontrou a joia? Encontrei. E ele correu depressa pra casa do reis. Quando chegou lá, o reis perguntou: encontrou a joia, Camões? Encontrei, rei meu senhor. Rapaz, então não tem jeito pra tu não. E ele ganhou as apostas do reis, mas na maior dificuldade. Porque se ele não ganhasse, o reis tirava a cabeça dele fora...

### 9. *Lobisomem I*

A gente sabe história de lobisomem demais. O povo diz que não existe, né? Mas...Finada Isaura disse que uma vez ela tava sozinha em casa de noite, quando o cachorro começou a latir, latir, quando ouviu uma voz assim: *cach, cach*, mandando o cachorro se calar. E ela disse: o que é que esse cachorro tanto vê?! Quando ela abriu a porta ela viu assim como um porco, cheio de cabelos, era uma noite de lua, era a coisa mais

horrível do mundo, o cachorro partia pra cima e o bicho não dizia “cala a boca”, só dizia *cach, cach*, pro cachorro se calar. O bicho andando, andando, agoniado, e o cachorro flechava pra cima, aquela coisa mais horrível do mundo, andando de quatro pés, cheio de cabelos...ela contava muito essa história.

#### *10. Lobisomem II*

Minha avó também contava histórias de lobisomem. Ela dizia que era os amigos que viravam lobisomem, homem casado que se separava da mulher e depois se juntava com outra mulher casada, viravam esse bicho, lobisomem. Minha vó dizia que quando ela estava sozinha, em casa, de noite, foi abrir a porta, aquela porta levezinha, né, quando ela sentiu aquela coisa pesada na porta, como se fosse um boi, um burro, um jumento, mas não era, era um lobisomem. Quando ela abriu, se levantou aquele bicho preto, peludo. Levantou-se e foi-se embora bem devagarinho...era um lobisomem. Hoje o povo não fala muito em lobisomem, mas de primeiro se contava muita história de lobisomem.

#### *11. Lobisomem III*

Tinha a história de uma mulher que era casada e que o marido virava lobisomem. Um dia o marido chamou ela pra ir na casa do pai dela. Ela se arrumou e foram. Quando foi na metade do caminho, ele sumiu. Ela chamou por ele e nada. Quando foi veio aquele bicho feio, e partiu pra cima dela. E ela subiu num pé de pau, e o bicho flechou pra cima dela, deu um pinote, enganchou na saia dela, ela subiu mais pra cima. E ela gritando pelo marido, ele nada. O bicho foi embora, quando foi daí uma meia-hora o marido apareceu. Ela disse: homem, onde é que tu andava, apareceu um bicho horrível aqui, eu te chamando e nada? Ele não disse nada, calado tava, calado ficou, e foram caminhando pra casa do pai dela. Quando chegaram lá na casa do pai dela, era mais ou menos meio dia. Ele disse assim: muié, dá uns cafuné aqui na minha cabeça. Ela foi e deu os cafuné na cabeça dele. Ele ficou assim adormecido, e ficou com a boca aberta. Quando ele abriu a boca, ela viu assim os fiapos da roupa dela enganchados nos dentes dele. Ela ficou assim meio cismada, mas não falou nada. Aí ela contou pro irmão dela. O irmão dela disse assim: sabe o que é que nos vamos fazer? Vamos botar um bocado de gilete, de navalha, ali no chiqueiro dos porcos. E botaram as gilete, as navalha, no meio do chiqueiro. Aí quando foi umas horas da noite,

tarde da noite, ela olhou pra rede dele e não viu nada. Ele tinha saído. Aí foi lá na rede da mãe dela e mostrou a rede dele que ele não tava na rede. Quando o dia amanhece, ele tava todo cortado. Na barriga, nos braços, todo cortado. Aí ela disse: que é que aconteceu contigo? Ele não disse nada, não falou nada. Aí o irmão dela foi no chiqueiro dos porcos e ainda tinha aquelas marcas, onde ele tinha se emborralhado. E ele todo sujo, foi tomar banho, o homem foi tomar banho. Pra disfarçar. Mas dava pra ver os cortes, eles sabiam que ele era o *Lobisomem* pro modo os corte.

#### *12. Lobisomem IV*

Meu pai era pescador. Aí tinha um padrinho dele, que era vizinho, e que também era pescador. Aí de noite eles iam conversar os dois. Aí o vizinho disse assim ora, rapaz, quando eu cheguei lá no Retiro Grande, eu olhei pra trás e vi um bicho correndo atrás de eu. E meu pai disse assim: e que bicho era, meu padrim? Raimundo, eu acho que era um lobisomem. Porque o bicho era uma velocidade muito grande, e corria parecia um jumento. Aquele bichão correndo atrás de eu. Eu corri e subi um morro tão alto, que quando eu olhei pra trás não tive mais coragem de descer. E o que é que você fez, meu padrim? Eu me arrastei desse morro pra baixo, e quando eu olhei, ele já ia perto da Ponta Grossa. E amanhã muito cedo nós vamos pro mar de novo.

#### *13. Lobisomem V ( no São Chico)*

Tinha um rapaz que todo dia ia pra casa da namorada. Um dia ele vinha voltando, negócio assim de doze horas da noite, aí quando ele chegou numa vareda, num caminho assim afastado, ele sentiu assim uma ventania. Quando ele sentiu a ventania, lá vinha aquele bicho se aproximando dele, aí ele correu, correu, e chegou na casa da tia dele. Era uma casinha de palha, as portas tudo de palha, e ele entrou numa vez, com tudo, passou pro lado de dentro. Com medo.

#### *14. Maria Borracheira*

Era um homem que era casado com uma mulher, tinha uma filha, e a mulher morreu. Aí ele se casou de novo. E a madrasta botava a menina pra fazer de tudo dentro de casa. Ali no fogão cozinhando, lavando roupa, suja, e quando chegasse uma pessoa ela



dizia que ninguém desse atenção, ninguém falasse com ela, que era Maria Borracheira. Aí ela tinha um negócio que era uma varinha de condão, que ele (o pai) mandou matar uma vaca, e a vaca disse pra Maria Borracheira que era pra ninguém tratar do fato (as tripas) dela, que quem era pra tratar do fato dela era Maria Borracheira. Aí dentro das tripa dela tinha uma varinha de condão que era protetora de Maria Borracheira. A vaca disse: Maria, vão me matar, e eu quero que você trate do meu fato, que dentro das minhas tripa tem uma varinha. Qualquer pedido que você pedir, vem às suas mãos. Quando foi no outro dia, foram matar a vaca, e a vaca disse: Maria, vão me matar amanhã. Você trate do meu fato lá na beira do rio. Aí ela disse: tá certo. Isso escondido, sem ninguém saber do que tava se passando de Maria Borracheira com a vaca. Aí mataram a vaca: chega, quem é que vai tratar o fato? E a madrasta gritou: é Maria Borracheira que vai. Maria Borracheira já tava no pensamento de ir mesmo, né. Quando chegou lá, tratou, tratou, e achou a varinha, uma varinha pequenininha. Olhe, você nunca deixe essa varinha, que é ela que vai lhe salvar de todas as maldades que querem fazer com você. Era as tripa da vaca falando com Maria Borracheira. E ela disse: tá certo. E guardou a varinha bem escondida. Aí ia ter uma festa.

A mulher tinha uma filha moça, que era pra ser como irmã de Maria Borracheira. Mas a representante de toda a frente de amigos, era a filha dela. Maria ficava lá nos borraio dela. Aí a madrasta foi pra essa festa, mais a filha e o marido, né. Aí foi e Maria disse assim: minha varinha de condão, eu quero que você me mande um vestido com todos os peixinhos, e um sapato, que eu quero ir pra festa. Aí veio do nada aquele pacotezinho, com o vestido e os sapatos. Maria tomou banho, se ajeitou bem direitinho, abriu o portão e foi pra festa. Quando ela tava lá na festa, a filha da madrasta disse: mamãe, olhe onde tá Maria, e a mãe: menina, não vê que aquela nojenta tá lá na beira do fogo, vem pra cá, menina? Aquilo não é Maria não, menina, é parecida com Maria. Alguma parente dela. Mamãe, aquela é Maria. É não, minha filha, tira isso da tua cabeça, onde é que aquela nojenta cheia de fumaça e cinza tá aqui, menina? Aí quando foi terminando a festa Maria se escapuliu, foi-se embora pra casa. Quando chegou, tirou o vestido, e escondeu, e emborrachou-se de novo. Quando os outros chegaram, bateram na porta, Maria abriu, toda suja, e a filha da mulher falou: Maria, eu vi uma menina que era todinha tu lá na festa. E Maria: quem sou eu pra andar em festa! E a madrasta: Não tou dizendo, onde é que essa doida vai pra canto nenhum!.

Aí passou-se, e teve outra festa. E Maria pediu pra varinha de condão um vestido da cor do sol, com todos os raios. Aí chegou o pacotezinho com um vestido todo dourado, com todos os raios do sol, bem bonitinho. Aí Maria toma banho, se arruma e vai-se embora pra festa. Quando chega lá, a filha da madrasta: Mamãe, lá 'stá Maria de novo, mamãe. Menina, tu não tá vendo, onde é que Maria vai arrumar um vestido daquele, menina? Naquele dia quando nós chegou Maria não tava lá, toda cheia de cinza, na beira do fogo, menina? Mamãe, aquela é Maria, mamãe! Pois deixa que quando acabar a festa eu vou prestar atenção pra que lado ela vai sair, pra mim ver se é Maria. Mas não é não, que ela não tem esse vestido. Onde é que ela ia arrumar esse vestido? Quando tava bem pertinho de terminar a festa, Maria viu que elas iam-se embora. Aí ela veio na frente.

Quando ela veio na frente, ela tropeçou e caiu. Quando ela caiu, ela deixou o sapato dela. E ela veio simhora sem o sapato. Aí quando chegou, tirou o vestido depressa, tomou logo um banho de cinza, passou tisna no rosto, e as mão toda preta, um vestido velho todo rasgado, que vivia na fumaça. Quando bateram na porta, lá vem eles. E a filha da madrasta: Maria, eu vi a mesma moça. Maria, mas é todinha tu. E Maria: quem sou eu pra andar em festa. Como é que eu tomo um banho, toda suja desse jeito! E a madrasta: eu não tou dizendo, menina, quem é que ia ligar pra esse entulho! E passou-se, passou-se...

Aí, pois quando foi um dia apareceu um rapaz. Que vinha andando o mundo inteiro. Com um sapato, que ele queria achar a moça que aquele sapato desse no pé. Que ele se casava com a moça que aquele sapato desse no pé. E andou, e andou, e mexeu, quando foi um dia ele bateu na casa da madrasta: aqui não tem uma moça que perdeu um sapato, há muito tempo, eu tou com esse sapato, já andei essas cidades todas e não encontrei a dona desse sapato. A senhora não conhece uma moça que perdeu um sapato não? Aí a madrasta chamou a filha: vem cá, fulaninha, (não sei como era o nome) repara se esse sapato cabe no teu pé. Aí a filha disse: mamãe, a senhora não vê que eu nunca perdi sapato, mamãe? esse sapato aí não é meu não. E o rapaz: você não tem alguém por aí, alguma empregada sua, que tenha perdido esse sapato não? A madrasta: ali tem uma nojenta, ali dentro, que nunca botou um sapato nos pés. O sapato era de Maria. Aí chegou a filha: Maria, ali tem um rapaz, com um sapato na mão, dizendo que a moça que ele encontrar que for a dona daquele sapato, ele se casa com ela. Tu não quer ir lá não? Quando passou Maria, Maria já

vinha toda pronta! A varinha de condão já tinha dado um vestido pra ela que era como um arco-íris. Com as mesmas cores do arco-íris.

Quando chegou lá, Maria, com o vestido com as cores do arco-íris, um sapato no pé e o outro pé descalço. Aí o rapaz quando olhou, disse: é essa daqui!. E a filha da madrasta: taí, mamãe, eu não lhe dizia que era Maria que ia pra festa, a senhora não dizia que não era Maria? E a madrasta: essa bicha andava escondendo coisa de nós, o que é que ela tinha, que ia toda pronta pra festa, e quando nós chegava em casa ela tava lá toda suja? Mamãe, Maria tinha algum anjo de guarda protegendo ela, mamãe! Pronto, Maria foi-se embora se casar com o rapaz que achou o sapato.

### *15. Maria Malataia*

“Maria Malataia, abre a porta que eu quero entrar / Maria já lavou os caquinhos e foi se deitar”. Maria Malataia vivia com uma cachorrinha e era doida pra arrumar um marido. Todo dia chegava uma voz na porta dela e cantava: Maria Malataia / abre a porta que eu quero entrar, e a cachorrinha respondia: Maria já lavou os seus caquinhos e foi se deitar. E volta, vai-se embora. E no outro dia de manhã Maria se levantava e pegava a cachorrinha e dava uma pisa nela. Porque pensava que era um namorado que tanto ela queria e que a cachorrinha atrapalhava.

Quando era no outro dia, às mesmas horas, lá vinha de novo a voz: Maria Malataia, abre a porta que eu quero entrar / Maria já lavou os caquinho e foi se deitar. Volta, vai-se embora de novo. Quando é no outro dia, Maria pegava a cachorrinha, metia-lhe a peia de novo. Você tá atrapalhando o meu namorado, eu quero me casar, eu quero um namorado. Amanhã eu vou mandar lhe matar e vou tocar fogo. Quando era de noite lá vem, a mesma voz: Maria Malataia, abra a porta que eu quero entrar/ Maria já lavou seus caquinho e foi se deitar. Quando foi no outro dia pegou a cachorrinha, matou, quando acabou tocou fogo. Agora eu quero ver se tu vai atrapalhar meu namorado chegar.

Quando foi de noite, lá vem a voz de novo: Maria Malataia, abra a porta que eu quero entrar / Maria já lavou seus caquinho e foi se deitar. A cinza, falando. Aí quando foi no outro dia: eu vou pegar sua cinza e jogar lá dentro do rio que eu quero ver você atrapalhar meu namorado falar comigo. Pegou a cinza, quando acabar, levou, e jogou lá dentro dum rio. Quando foi de noite a mesma voz (era de um bicho): Maria Malataia, abre a

porta que eu quero entrar. Maria Malataia abriu a porta. Quando ela abriu a porta que olhou: ô que dos olhão! Ele disse: pra te olhar! Ô que do narigão! Pra te cheirar! Ô que das oreiona! Pra te abanar! Ô que dos dentão! Pra te mastigar! Ô que das mãozona! Pra te agarrar! Aí Maria Malataia arrumou o namorado dela...

*16. Meio-dia e meia – noite (as horas abertas)*

O povo diz que quem andava no meio do mato ao meio-dia caçando, ouvia assobio, via cachorro latindo, quando estavam na espera de um veado, aquele negócio de matar veado, quando davam fé viam um veado, atiravam, quando chegavam lá: um toco. Não era um veado. Quando viam um cachorro, quando chegavam lá era um veado. Se transformava num veado. Tudo coisa de quem andava nos mato ao meio-dia em ponto. Via essas diferença nas mata. Acontecia muito essas coisas.

Uma vez um homem atirou numa juriti. Ele caçou foi muito essa juriti pelos mato, quando viu era uma pedra. Coisa do mato mesmo. Os mistero do mato. A meia-noite, também, antes do galo cantar: lobisomem, carneiro sem cabeça. Um homem disse (eu não sei se é verdade) que vinha aqui a meia-noite, quando chegou aí viu um negócio pegando fogo. Quando ele olhou, atrás era um carneiro, na frente era só fogo, queimando. Ele se agoniou, e lá vinha o fogaréu. Ele foi-se embora com medo. Assombração da meia-noite.

Um menino, Raimundo, ele era lá do São Chico e tava trabalhando aqui. Uma vez, ele vinha meia-noite, naquele portão de dona Terezinha, quando ele chegou aí vinha um cachorro. Um cachorrão preto. E o cachorro pega-não-pegar na mão dele, pega-não-pegar na mão dele. Esse cachorro vai me pegar. Aí se agoniou-se, e o cachorro acompanhando. Esse cachorro acompanhou ele até a ladeira, ele não acompanhou depois da ladeira. Não seguiu mais. Ele vinha cheirando a mão dele, mas não pegava ele. Ele só via os olhão dele clariando, um cachorrão preto. Não sabia se era um cachorro mesmo, né?

E também lá no São Chico, tinha um canto chamado o baixio. Ali perto da igreja, tinha umas lagoa funda, grande, (o pessoal mais velho que se lembra) aí tinha uma mulher, que foi buscar água meio-dia em ponto. Diz ela que quando ela tava lá numa cacimba, tinha umas cacimbinha de areia no chão, aí pegava uma cuia, tirava água, e ia botando a água na vasilha que levava, um pote, um cabaço. Aí ela pensou: eu podia era tomar um banho. Ao meio dia em ponto. Aí quando ela olhou pra frente, dum cajueiro que tinha, lá vinha um

bicho, virado um macaco. Os olhos chega era umas flecha de fogo, uns chifre na cabeça e um rabão bem grandão. Chamando ela. Quando ela viu, levava um rosário. Tirou o rosário do pescoço e botou assim de frente. Ele disse: foi quem te salvou. Mas meu caminho é daqui praquela ponte acolá. Quem vier pra cá numa hora dessa, não é todo mundo não, mas tu, se vier de novo nessa hora tu vai me ver. E a mulher deixou água deixou tudo. E foi-se embora com medo. Ninguém andava mais por ali ao meio dia.

### *17. No tempo em que Jesus andava pelo mundo I*

Jesus andava pelo mundo mais São Pedro. Pra onde ele ia, São Pedro acompanhava ele. Um dia chegaram numa casa, uma casa distante, lá nos interior. Aí pediu um agasalho pra passar a noite. Tava na casa a muié e o marido. Aí o marido disse assim: muié, tem uns velhinho aí pedindo um agasalho pra passar a noite. Que é que nós faz? A mulher: essa casa é tão pequena. E o homem: Mas tem o alpendrezinho, dá preles armar a rede deles. (É dois velhinho, São Pedro e Nosso Senhor). Aí pediram água, ela deu, aí era na hora da janta. (Tinha uns peixe maior, e uns peixe pequeno). Aí o homem disse assim: bota pra eles os peixe maior, que eles é velhinho, nós come esses daqui. Ela pegou e colocou só os peixe miudinho pra eles. Aí São Pedro, que sempre reclamava das coisas, disse assim: olha, Senhor, ela vendo você tão velhinho, colocou só os peixe miudinho pra você e ficou com os grandes pra ela. E Jesus disse: calma, Pedro. Quando foi assim pelo meio da janta, ela se engasga com a espinha de peixe na garganta, aí o homem se aperriando lá por dentro, aí chegou: meu veinho, a mulher se engasgou, diga aí uma oração pra minha mulher tirar a espinha da garganta dela. Aí São Pedro olhou assim e pensou: ora, ela botou os peixe miudinho pra nós e ficou com os grandes pra ela. Aí foi Nosso Senhor e falou: esteira velha, peixinho miudinho. Homem bom, mulher ruim. E a mulher desengasgou da espinha. Aí ficou essa história que antigamente o povo mais velho, quando uma pessoa ficava com uma espinha na garganta, se lembrava dessa história de quando Jesus andou no mundo, aí a pessoa se benzendo, diz que faz: esteira velha, peixe miudinho, homem bom, mulher ruim. Essa é uma história muito antiga.

*18. No tempo em que Jesus andava pelo mundo II*

Essa outra, ele sempre mais São Pedro andava num deserto, chegaram assim numas montanhas. E tinha uma placa dizendo: mestre de todos os mestres. E São Pedro olhou pra Nosso Senhor e disse assim: olhe ali a placa, mestre de todos os mestres. O mestre não é você? E Nosso Senhor disse: calma, Pedro. Que ele não queria que ninguém descobrisse o que é que ele era, né? Aí chegaram numa casa, tava um homem. E Nosso Senhor disse assim: como é que se chama o dono da casa? E o homem disse: aqui é o mestre de todos os mestres. (Justamente a placa que tava lá na estrada, né?) Aí São Pedro disse assim: por que você é o mestre de todos os mestres? E o homem: tudo que eu quiser eu faço.

Aí São Pedro disse assim: você não tem alguma coisa pra esse velhinho formar que você não faz? E o homem disse assim: eu tenho a minha mãe, taqui, é uma velhinha bem velhinha, corcunda sentada numa rede. Taqui, eu tenho a minha mãe. Se você tem mais poder que eu faça a minha mãe virar uma moça de doze anos. Aí Nosso Senhor disse assim: pegue ela, mate ela, bote num saco pra cozinhar e bote numa esteira aqui no meio da sala. Assim fizeram: pegaram esta velha, mataram a velha, cozinham a velha que botaram num saco, quando acabar estiraram os material da velha em cima da esteira no meio da sala e cobriram com um lençol. E Nosso Senhor disse assim: te alevanta, menina de doze anos! E diz que a velha se alevantou uma mocinha bem novinha, bem bonitinha. Aí ele seguiu mais São Pedro.

Aí tinha o vizinho do homem, que viu a mãe dele se transformar assim, aí foi o vizinho também tinha uma mãe que era uma velha. Aí mandou que fizessem um trabalho com a mãe dele, igual tinha sido feito com a mãe do mestre de todos os mestres. Só que Jesus não tava mais lá. E pegaram a velha e fizeram a mesma arrumação. Quando acabar, botaram os pedaços em cima da esteira e cobriram com o lençol e mandaram se levantar a mocinha de doze anos. Só que não levantou nada. Ficou ali. Aí se aperream, e a família toda foram chorar, porque fizerem aquela arrumação acolá e nada, né? Aí disseram: vamos atrás daquele velho. E foram tudo a cavalo atrás de Nosso Senhor.

Chegaram numa praia, e Nosso Senhor estava lá, olhando o mar mais São Pedro. Ai ele disse assim: Pedro, eles foram fazer a velha vizinha como eu fiz com a mãe do mestre de todos os mestres. Lá vem eles querendo que eu vá fazer a mãe do vizinho. E São Pedro: e você vai, Senhor? E Jesus: eu vou, eu vou voltar de novo. Porque ele é o mestre de todos

os mestres, mas não tem o poder que eu tenho, e ele tem que saber com quem que ele está lutando. E voltou com os cavaleiros. Montaram ele, que tava muito cansado, e voltaram lá, ele e São Pedro.

Quando chegou: ora, você que é o mestre de todos os mestres, eu vi aqui a mãe dele tão bonitinha, nova, fui fazer o mesmo trabalho com a minha mãe, e tá aí. E Jesus disse: agora, do jeito que ela sair, vocês tomam ela por mãe? Porque uma menina de doze anos ela não vai ser mais. Porque tinha que ser no momento que fez. Agora já não pode mais. Eu vou formar ela em uma macaca, e todo mundo vai ter que dar a bênção na hora que ela se levantar. Toda a família. Tá certo, nós não quer é ver ela nessa condição aí.

Aí pegaram, botaram no tacho de novo, e mexeram e viraram, botaram em cima da esteira, e cobriram com o lençol. Aí Jesus disse assim: te alevanta, macaca. E a velha se alevantou pinotando, fazendo careta, e todo mundo vai ter que dar a bênção. Todo mundo teve que dar a bença na velha virada numa macaca. Aí São Pedro disse assim pro homem: você não disse que é o mestre de todos os mestres? Ele calado tava, calado ficou. Como quem diz: ele é muito poderoso, porque eu não fiz a velha virar nada. E foram agradecer o velho que era Deus, porque ele deixou a mãe viva, virada numa macaca. E a outra, uma mocinha de doze anos.

### *19. No tempo em que Jesus andava pelo mundo III*

Ele mais São Pedro, os dois bem velhinho, andavam pelo mundo. Chegaram numa casa, e pediram agasalho. Aí o homem disse assim: eu não posso dar agasalho a vocês, porque minha mulher tá pra ganhar neném, eu tou muito preocupado, não posso dar agasalho a vocês. Aí a mulher, lá da camarinha dela, disse assim: não, pode dar o agasalho, os dois velhinho, já tá de noite. Não vai me incomodar não. Aí o homem disse: a minha mulher tá pedindo que vocês podem ficar, tirando que vocês não vai conversar muito. Mas vão lá pro chiqueiro das cabras. Aí eles baixaram a cabeça, e foram pro chiqueiro das cabras como o homem mandou.

Quando chegaram lá no chiqueiro das cabras, armaram as redes. Aí a parteira, que tava pra fazer o parto da mulher, veio com café e botou pra eles lá. E São Pedro começou a falar: Senhor, como é que ele bota você no chiqueiro das cabras! Com catinga de cabra, de xixi de cabra. Calma, Pedro. É só uma noite. Senhor, ele não pode fazer isso com você. Ele

não sabe quem eu sou, Pedro. Calma, Pedro. Aí o homem veio de lá: você tá conversando demais, eu vou lhe dar uma surra. E pegou e deu uma pisa em São Pedro. E São Pedro ficou calado. Depois disse assim: Senhor, você tá vendo o que é que ele já fez comigo. Ele vai bater em você também. Venha pra cá pra minha rede, que eu vou pra sua, pra você não apanhar. Aí Nosso Senhor se levantou da rede dele e foi pra rede de São Pedro. Aí São Pedro: Senhor, como é que nós vamos passar a noite numa catanga dessas? Ele disse assim: Pedro, eu nasci numa estrebaria, eu posso passar a noite aqui. Fique calmo, Pedro. São Pedro não se conformava. Aí veio o homem de novo: agora esse daqui não apanhou não, vai apanhar. E deu outra pisa em São Pedro, que tava na rede de Nosso Senhor. Nosso Senhor não apanha porque tava na rede de São Pedro, né? Olhe Senhor, as surras que eu tou levando! Calma, Pedro, que tu não apanha mais. São Pedro só reclamando, e ele: calma, Pedro. O silêncio é melhor. Fica quieto, Pedro.

Quando lá vem o homem de novo. Quando chegou: pelo amor de Deus, me ajudem. São Pedro ficou calado, na rede. Não falou nada, com medo. Pelo amor de Deus, me ajude. A minha mulher tá se aperreando. Eu não sei mais o que é que eu faço. A minha mulher sofreu o dia todo pra ganhar essa criança, e essa criança não nasceu ainda. Vocês não vão falar nada não? Todo mundo calado. O homem volta pra trás. E Pedro: Senhor, você não vai fazer nada pra ajudar ele não? Ainda não tá na hora, calma, Pedro. Aí demorou, demorou um pouco e lá vem o homem de novo. Me ajudem! A minha mulher tá desesperada, eu não sei mais o que é que eu faço. Aí Nosso Senhor se levanta da rede e vai com ele até a porta da casa dele. Quando ele vai chegando na porta, o menino sobe. A criança nasce, né.

Aí o homem disse: bem que o povo diz, que a pessoa idosa, todos eles tem uma forte oração. Você fez uma oração pra minha mulher, que assim que eu saí e nós voltemos a criança já nasceu. Também São Pedro não fala nada. Quando chegou: e aí Senhor, você rezou a oração? E ele: Pedro, não é toda hora que uma criança pode vir ao mundo. Ela tem que vir ao mundo na hora certa.



## 20. O caçador e a onça

Era dois homens que foram caçar no mato. Aí saíram, saíram e chegaram numas matas muito altas, aí tinha uns pés de pau, parecia uns cajueiro mas era uns *podói* (pau-de-óleo, a copaibeira), e tinha um buraco bem fundo no pé de podói. Aí o caçador disse assim: rapaz, eu vou olhar dentro desse buraco do pé de podói. E o outro: rapaz, tu não vai olhar pra dentro desse buraco que pode ter uma onça aí e te agarrar e te comer, rapaz. Aí o caçador: rapaz, se tu não quiser olhar, mas eu vou. E o outro: pois eu vou logo correr, que eu sei que é uma onça que tá aí dentro.

Ele foi olhar lá dentro do buraco, quando chegou lá tinha dois gatinhos de onça. Aí quando ele viu, ele se esqueceu da vida, era as coisinha mais linda os filhinhos de onça. Aí ele disse: olha, eu só vou sair daqui quando eu levar um filhinho desses da onça. E o outro: rapaz, tu é doido, se a onça te pegar ela vai te comer, tu quer brincar com onça parida, rapaz? Tu não tá vendo que se a onça parida te pegar ela vai te comer, rapaz. Eu vou correr. E o outro: tu pode correr, mas eu vou tirar. Aí ele botou a cabeça. A cabeça passou no buraco, botou a mão, e uma mão não pegou, aí ele botou as duas mãos. Ficou com as duas mãos e a cabeça dentro do buraco. Quando pelejava pra pegar, os bichinhos se escondiam mais pra trás dentro do buraco. Mais pra trás e ele não conseguia pegar.

E o amigo dele já longe, morto de medo, vendo a hora a onça chegar e agarrar ele no caminho. Que ela sentia o faro e sabia que tinha alguém bulindo com os filhinho dela. Aí ele pensou assim: home, quer saber duma coisa? Eu vou voltar. Porque amigo é pra proteger o amigo. Eu vou chegar lá fazendo o jeito que eu sou a onça. E ainda bem que ele foi, porque o homem lá, pelejava pra sair e não podia. Não passava mais os braços, não passava mais a cabeça, e ele dependurado, se esperneando pra ver se conseguia sair, e também se tirava os filhinho da onça lá da fuma que ela tinha deixado. E o amigo: se a onça me comer, vai comer nós dois, porque eu sou amigo dele. Se eu chegar em casa sem ele, e me perguntarem o que é que eu vou falar? E voltou pra trás.

Quando ele chegou, ele chegou fazendo feito a onça: pulou em cima do amigo, pinotando, enfiando as unhas. Quando o homem sentiu aquele peso em cima dele, achando que era a onça, ele deu um sopapo tão grande pra trás que ele se tirou. Mas o couro da cabeça tudo ficou lá, por dentro do buraco. E o amigo disse assim: você não se preocupe

não, com o que ficou de você não. Você se preocupe em correr, porque se ela sentir esse cheiro de sangue aqui, aí é que ela vai pegar nós.

Correram, correram, correram, o amigo correndo e ele atrás, aí quando chegou num certo ponto ele não aguentou mais. Aí o amigo dele andava com um cabaço, desses cabaço que o povo carregava água, aí foi e botou um pouquinho d'água na boca do outro, ele deitado e tão cansado que não tinha fôlego pra engolir a água, era só sentindo aquele gostinho, deitado, se acabado, todo sujo, ensanguentado. E o amigo dele disse assim: eu tenho fé em Deus que nunca mais eu venho caçar contigo, porque tudo que tu vê tu quer ir atrás. É melhor tu chegar em casa desse jeito que tu chega com a tua vida.

### *21. O caçador e o Pai-do-mato*

Um homem foi caçar no mato, chamou um amigo pra ir caçar. Saíram cedo, foram caçar. Quando chegou lá no meio do mato, ele disse assim: ói, tu vai por aquele lado, eu vou por esse lado de cá, quando for meio dia eu te chamo pra nós fazer alguma coisa que é pra nós comer. Vamos matar umas caças pra comer assado. Aí um saiu por um lado, outro por outro, e começaram a caçar, e tal e tal.

Quando foi ao meio-dia em ponto, o homem chegou: vou chamar fulano, que já tá na hora, tou com fome, tou precisando comer alguma coisa. Mas não vou fazer o fogo agora não, primeiro vou chamar ele, ver se ele tá longe ou se ele tá perto. Aí subiu num pé de pod'ói, aqueles pé de pod'ói alto, assim tipo uns cajueiro, né, e começou a gritar. Deu o primeiro grito, não respondeu ninguém. Deu o segundo grito, também não respondeu ninguém. Aí ele disse assim: meu Deus, será que fulano terá ido simhora e me deixado aqui sozinho? Deu outro grito mais alto, mais lá em cima do pé de pau. Aí ouviu um grito. E disse, ói, parece que ele ouviu alguma coisa. E deu outro grito. Foi quando ele ouviu um grito, que ele sentiu um grito diferente de grito de gente. E disse: isso aí não é ele, não. Gritou outra vez, quando ouviu foi aquele berro, aquela voz bem feia. E disse: não, isso não tá certo não. Eu vou ficar calado, e ver dadonde esse grito vem. E ficou em riba do pé de pau.

Quando ouviu foi aquele grito feio, chega ele se arrepiava todo no pé de pau. Aí ele disse: Meu Deus, se esse grito passar aqui, se esse bicho passar aqui, e sentir o meu faro, e vier olhar o meu rastro, ver que eu subi aqui...aí se lembrou das coisas que tinha deixado

pendurada lá embaixo, água, as coisas de comer, pegou ligeiro e levou lá pra cima pra onde ele tava, pro bicho não perceber que ali tinha gente naquele pé de pau. E lai vem e lai vem...as rasgada de mato, ao meio-dia em ponto! Aí ele ficou morrendo de medo.

Quando ele olhou, era um homem pequeno, o homem era pequeno, com o cabelo bem na cintura, as barbas cobrindo os peito, as barbas bem grandona, com o amigo dele debaixo do braço. Debaixo do braço. Tirando as dentada da cabeça e jogava pro chão. Ele arrancava os cabelos e jogava também. Ele só queria comer o miolo de dentro da cabeça do homem. Ele não queria os cabelo. Aí o homem lá em cima, chega só faltava era morrer. A arrumação, de longe ele vendo...imaginando ele chegar, parar e agarrar ele, lá atrepado no pé de pau.

O nome desse bicho? É o que chamavam o *Pai-do-mato*; ele pequeno, com o cabelão grande e as barbona por aqui...pequeno, mas com muita força, porque ele levava o homem debaixo do braço como se fosse um boneco. Ele dava aquelas dentada, jogava os cabelo no chão e o miolo de dentro da cabeça ele engolia, o resto ele jogava no chão. E aqui e acolá dava um berro, um grito. Pra ver se o homem que tava atrepado respondia, pra ele parar e pegar também. E o homem ficou lá em cima: meu Deus do céu, que é que eu vou fazer da minha vida, como é que eu vou chegar lá dizer pro povo que aconteceu isso com o meu amigo, minha Nossa Senhora? Aí ficou com aquela preocupação.

E lá vai, o *Pai-do-mato*, arrastando o homem debaixo do braço, pelos mato, e lá vai, e lá vai... Quando ele não ouviu mais que tinha mais berro, que dava pra ele fazer carreira, ele desceu: seja o que Deus quiser. E saiu, saiu, saiu...medo! medo que só faltava no mundo era se acabar de medo! Do bicho vir no rasto, alguma coisa assim. Aí quando chegou em casa já vinha um rebanho de pessoal deles, por que é que tavam demorando muito, o que tinha acontecido que eles ainda não tinham chegado. E ele: ora, rapaz, você não sabe o que aconteceu.

Aí ele foi contar a arrumação que ele tinha visto. E disseram: não, foi você. Foi você quem matou ele e tá inventando essa história pra ninguém fazer nada com você. E ele disse: eu tou munto cansado, mas se vocês quiserem desacreditar de mim, eu volto com vocês, pelo rumo que eu vim, eu volto com vocês. Aí se armaram, foram tudo armado, com espingarda e tudo quanto fosse de arma, pra ir ver se o homem tava mentindo ou falando a verdade. E o homem teve que voltar, lá debaixo do pé-de-pau, no rancho (no mato eles

chamam o rancho) pra ver onde o *Pai-do-mato* tinha jogado os cabelos, as coisas, pra família acreditar na história dele, senão tinham matado ele. Só isso aí, pronto!

## 22. *O ladrão Bastião*

Era um homem que tudo que ele fazia era roubar. E a mulher brigava com ele. Homem, vá procurar um trabalho, tu só quer levar a vida roubando. Ele não queria outra vida. Quando ele chegava em casa com coisas, a mulher era só reclamando: marido, vai arrumar um trabalho, marido. Quando foi um dia ele foi roubar um homem rico, e o homem deu parte dele. Aí a polícia veio buscar ele.

Quando chegou lá na cadeia, aí fez ele virar assim como um cavalo. Tavam construindo uma igreja, e todo o material da construção da igreja era carregado nas costas dele. E eles pagavam, pelo trabalho que ele fazia ele ganhava um dinheiro. Aí, quando foi um dia, mandaram chamar a mulher do homem. Quando a mulher chegou disseram assim: chame o nome do seu marido. Como é o nome do seu marido? Ela disse assim: o nome do meu marido é Bastião. Pois chame esse cavalo pelo nome do seu marido. Chame esse cavalo de Bastião. Ela disse: eu não, meu marido não é nem cavalo. Chame, o nome dele. Aí, quando ela chamou “Bastião”, ele deu uma rinchada. Aí o homem disse: você tá vendo ele rinchando? Ela disse: tou. Você quer levar o dinheiro que ele já ganhou nas costas dele? Ela disse: quero. Aí foram buscar um horror de dinheiro que ele tinha ganhado nas costas dele. Agora ele só vai sair daqui quando terminar toda a construção, todo o material vai ser carregado no espinhaço dele, que é pra nunca mais ele roubar ninguém. Vai viver às custas do suor dele.

E a mulher volta pra casa. Quando chega lá ela diz assim: minha filha, você sabe o que aconteceu com seu pai? E a menina disse: não, cadê ele? Seu pai virou um cavalo. Meu pai virou um cavalo? Virou, tá trabalhando, taqui o dinheiro que ele tá ganhando nas costas dele. E ele vai aparecer aqui pra vocês verem ele. Aí passou-se, passou-se, quando foi um dia lá vem aquele cavalo magro, chega as costelas eram de fora. E o homem puxando. Quando o homem chegou na casa da mulher disse assim: chama o nome do seu marido. Não, meu marido não é esse cavalo magro, caindo, não. Chame o nome dele. Ela chamou: Bastião, ele deu um rinchado. Chame de novo: Bastião, ele deu outro rinchado. Bastião, outro rinchado. Quando foi no derradeiro “Bastião”, ele transformou-se no homem de novo.

Aí chamou os filhos tudinho pra dar a benção a ele. E disse que tinha fé em Deus que, enquanto ele vivesse, não roubava mais ninguém, porque tinha sofrido muito, virado num animal pra ganhar dinheiro. Que ele nunca mais roubava ninguém.

### *23. O Macaco e a Onça I*

A história do Macaco é assim: pra onde o Macaco andava, a Onça seguia ele. Aí ele pegou e disse assim: eu vou fazer pra mim um dormitório bem alto, em cima dessa árvore, que eu quero ver o que é que essa onça quer fazer comigo. E começou a cavar um buraco dentro da árvore pra fazer uma dormida pra ele. E a Onça via ele batendo, batendo, e ficou prestando atenção. Quando ele acabou de cavar a dormida dele dentro do galho da árvore, ele desce e ela se esconde. Quando ele desceu, olhou, olhou e não viu nada. E foi-se embora. E a Onça se subiu no pé de árvore e se escondeu lá no buraco que o Macaco tinha cavado.

Aí ele veio, quando ele chegou, ele vinha no rastro dela, no rastro dela, quando chegou no pé da árvore, o rastro acabou. Aí ele disse assim: ela tá lá em cima, no buraco que eu cavei pra minha dormida. Que é que eu faço? Ela quer me pegar pra me comer. Aí ele pegou e disse assim: minha cama? Minha cama? E nada. E ele disse assim: todo dia minha cama fala e hoje não quer falar? Aí ela fez: hum? E o Macaco: vôte, nunca vi cama falar! Aí ela deu um pulo de onde tava pra pegar ele, mas ele correu, desapareceu. Ele era sabido e ela nunca pegou ele, até hoje tá correndo atrás do Macaco.

### *24. O Macaco e a Onça II*

A Onça convidou o Macaco pro mode ela se montar nele e ele se montar nela. Aí o macaco, muito sabido, disse: ora Camarada Onça, eu me monto primeiro em você. O que eu fazer com você, você faça comigo também. Ela disse: tá certo. Aí ele foi buscar uma sela, uma rédea e umas esporas e botou tudo em cima da Onça. Apertou ela bem apertada, na barriga, e furava ela com as esporas, e apertava a rédea bem apertada na boca dela. E ia dizendo assim: do jeito que eu faço com você, você faça comigo. E a Onça já aperreada, sufocada. E se amontou e ficou apertando ela, furando ela com as esporas. Quando viu ela bem baqueada mesmo, ele saltou de cima da sela pra baixo, aí tirou as rédeas, as esporas, e deixou só a sela. Ela não podia correr pra pegar ele.

E ganhou o mundo, ganhou o mundo, e quando foi um dia a Onça encontrou-se com a Raposa. Aí disse: ora, Camarada Raposa, eu andava doida pra lhe ver. E a Raposa: pois não, Camarada Onça, você tá me vendo. É porque eu queria fazer uma novena lá na minha casa, e queria que você convidasse o Camarada Macaco pra ele ir pra minha novena. Tá certo, Camarada Onça, eu dou o recado pra ele. Aí foi andando e encontrou-se com o Macaco. Ora Camarada Macaco, eu andava doida pra lhe ver. Pois não, Camarada Raposa, você tá me vendo. É porque a Camarada Onça convidou que vai ter uma novena na casa dela, e todos os bichos vão participar dessa novena. E ela quer que você vá. Pois diga a ela que eu vou. Ela pode me esperar que eu vou. A Onça queria era pegar o Macaco.

Aí quando foi de noite, todo mundo foi pr'essa novena, a Onça em cima de uma mesa, que era a santa. Atrepada em cima de uma mesa, feliz da vida porque agora ela ia pegar o Macaco. Os bichos todos que ela convidou foram pra essa novena. Aí quando foi uma hora, todos os bichos tinham que beijar a santa. Todos os bichos que eram pecadores tinham que beijar os pés da Virgem Maria. A Virgem Maria era ela. A Onça. Aí a Raposa foi, todo bicho foi, e a Raposa disse: Camarada Onça, ele não vem lhe beijar não. Camarada Macaco, você não vai beijar os pés da Virgem Maria não? Pode deixar que eu vou. Sou o derradeiro que vou. Com duas pedrinhas dentro do bolso. Aí, quando todos os bichos beijaram os pés da santa, como ela diz, a Onça já se preparando pra pegar o Macaco.

Quando ele chegou na porta que conheceu que era ela, pegou uma pedrinha e bateu-lhe na Onça. E correu. E a Onça: mas Camarada Raposa, você deixou o Camarada Macaco ser o derradeiro? Era pra ele ser o primeiro, que vocês tavam tudo na porta e ele não podia correr e eu pegava ele. Você não soube fazer o negócio direito, deixou ele fugir. O Macaco era o mais sabido.

## *25. O pescador e sua filha*

O homem todo dia ia pro mar. Aí ele tinha a mulher e uma filha, com ele eram três pessoas em casa. Todo dia que ele ia pro mar, ele pegava três peixes. Três peixim. Aí ele dizia assim: meu Deus, por que é que todo dia eu vou pro mar e só pego três peixim? Chegava em casa com os três peixim e a mulher fazia aquela janta, pra ele, a mulher e a filha. No outro dia ia pro mar e de novo só pegava três peixim. Todo dia era aquilo.

Quando ele voltava do mar, quando ele chegava em casa, todo dia tinha uma cachorrinha que latia pra ele. Aí um dia que ele ia pro mar, assim umas horas da madrugada, ele encontrou-se com um homem. O homem disse assim: quer fazer um negócio comigo? E ele disse: eu faço. Eu faço você ficar rico se você me der os primeiros olhos que você encontrar quando você chegar em casa. Aí todo dia que ele chegava, ele encontrava a cachorrinha, né? E ele disse assim: tá certo, já fazendo plano de que era a cachorrinha que ele ia ver. Aí foi-se embora pro mar. Chegou lá, pescou os mesmos três peixinho.

Na volta, ele se encontra com o homem, né. Aí o homem disse: você leva esses pacotezinho, chega lá, faça um cercado e solte um no cercado. Ele foi-se embora, feliz da vida, porque era a cachorrinha que ele ia encontrar e dar pro homem. Quando chegou, os primeiros olhos que ele viu foi os olhos da filha dele. Aí ele ficou com uma tristeza... Aí ele pegou um pacotezinho e soltou dentro do quarto. Quando ele soltou dentro do quarto, foi dinheiro, o quarto ficou cheio de dinheiro. A mulher dele ficou muito feliz, muito feliz, a mulher era tão contente e ele triste...aí a mulher disse assim: quando nós era pobre, tu tinha uma vida tão feliz, agora que tu vê tanto dinheiro dentro de casa, tu é tão triste...e ele não falava nada. Não falava nada, ali triste.

Ele fez um cercado, porque o homem mandou ele soltar um pacotezinho num cercado. Ele soltou um pacotezinho no cercado, e era só boi, ovelha, tudo misturado. Aí a mulher era muito contente, e a filha, e ele tristonho. E foi-se passando, foi-se passando. E a mulher: home, o que é que tu tem, que quando tu era pobre tu era tão feliz, e agora com tanta riqueza tu é tão triste? E ele não falava nada, não falava nada. Porque sabia que o homem vinha buscar a filha dele. A menina foi crescendo, e se formando de moça, já era uma mocinha.

Aí ele foi pescar e encontrou-se com o homem de novo. E o homem disse assim: você sabe, o negócio que nós fizemos, já tá pronto, o nosso negócio já tá pronto? Ele, com uma voz cansada, disse: tá. Mas só Deus sabia da tristeza no coração dele. Quando chegou no dia de a menina ir. Naquele tempo era charrete, carroça, essas coisas, com os cavalos. E o homem disse: eu vou levar a minha charrete muito boa, minha charrete muito macia pra sua filha. Aí ele disse pra mulher e pra filha que ele tinha feito um negócio com um homem que ele tinha encontrado, que os olhos primeiro que ele visse, ele dava pro homem

pensando de ser a cachorrinha, e tinha sido a filha e tava chegando o dia dela ir. A menina disse: olhe, papai, não se preocupe que eu vou, mas eu vou na minha carrocinha (ela tinha uma carrocinha velha). Eu vou na minha carrocinha velha, no meu cavalinho velho, eu não vou com ele. Aí o pai fez uns pacotes de cinza, pra ela jogar em cima do homem e ele ficar todo coberto de cinza, nunca se aproximar da menina. E também uma barra de sabão, pra jogar pra trás, assim quando ele se aproximasse na carruagem boa, jogava a barra de sabão, ele escorregava, voltava pra trás e nunca se aproximava dela. E ela chegando pra perto da cidade, pra se livrar dele. Mas aí a mãe ficou muito tristonha e também ele, porque com tanta fartura, ninguém tinha mais a filha dentro de casa.

Só sei que nessa arrumação, o homem na carruagem boa dele, e a menina na carrocinha velha, ele nunca conseguiu pegar ela. Ela andava assim no mundo, pelas cidades, fugindo dele. E ele nunca conseguiu pegar ela. Até que ela chegou num canto que dava pra ela se defender dele. Até hoje ela anda pelo mundo. E os pais nunca mais viram a filha.

#### *26. Oração de Santa Luzia*

Minha avó me ensinou assim: minha filha, quando você tiver doente dos seus olhos, reze um pai-nosso, uma ave-maria, uma santa maria e ofereça a Santa Luzia, dizendo assim: Luzia bem de ói, rainha da claridade, daí luz pra esses ói, luz e claridade.

#### *27. Os anjos serafins*

Também dizem que tem uns meninos que choram aí no sítio de seu pai. Perto do curral velho. Uns meninos pagão. Seu Raimundo mesmo diz que já batizou um pagão ali. Ele passou tarde da noite, indo pra casa, pro sítio dele que era ali por trás, quando ouviu aquele choro sentido, uma criança chorando. Então ele diz que batizou, dizendo assim: se for menino, é Emanuel, se for menina, é Maria, eu te batizo, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. E quando foi de manhã, ele passou aqui por casa e disse assim: Francisca, ainda essa noite eu batizei um pagão aí. Lá perto do curral dos bois. Quando morria uma criança sem batismo, eles enterravam perto dos currais de boi, chamavam essas crianças de anjos serafins, que nunca comeram nada da terra. Que morriam logo que nasciam. Eram os anjos mais puros, porque nunca comeram nada daqui da terra.



## 28. *O Urubu e a Raposa*

O Urubu tinha convidado a Raposa pra uma festa no céu, de todos os pássaros. A Raposa ficou tão feliz... O Urubu disse: Camarada Raposa, você é minha convidada pra você participar da festa de todos os pássaros voando no céu. Ela ficou contente. Amanhã eu venho pra nós acertar a hora de ir pra festa. E ela disse: tá certo. Quando foi no outro dia o Urubu chegou e ela tava numa tristeza, chorando. E o Urubu: Camarada Raposa, você tá chorando por quê? Ora, Camarada Urubu, como é que eu não posso tá chorando? Vocês tem asas pra voar, e eu? Ah, como eu não pensei nisso, Camarada Raposa? Mas eu vou fazer uma ideia pra amanhã você voar mais eu. Eu vou arranjar uma cera, umas folha, umas coisas. Pra formar umas asas pra ajeitar pra você voar mais eu. Aí ajeitou essa cera, essas asas e botou na Raposa. Mas tem que ser bem cedinho, bem cedinho eu venho pra você voar. Você dá um pulo e se você voar, você voou. E ela: tá certo. Muito satisfeita com a ideia do Urubu.

Quando foi no outro dia bem cedinho ele chegou, colocou as asas nela e mandou ela dar um pulo pra cima pra ver se ela conseguia voar. Ela deu um pulo e ficou suspensa, aí voou um pouquinho, baixinho, e ele lá por riba, com os pássaros tudo se encontrando, e ela olhando com tanta vontade, mas era só baixinho que ela voava. Aí o sol começou a esquentar. Quando o sol começou a esquentar, a cera que pregava as asas começou a se derreter. E ela caiu no chão. O Urubu olhou lá de cima e não viu mais ela. Aí voltou pra baixo. Ora, Camarada Raposa, eu não me lembrei que quando o sol começasse a esquentar suas asas iam cair, iam se derreter no sol. E ela muito triste. E ele: monte aqui na minha cacunda, nas minhas asas, pra ver se dá preu lhe carregar um pedacinho. E ela montou-se em cima do Urubu. O Urubu não podia voar muito porque ela fazia peso. Aí o Urubu disse: ai, Camarada Raposa, não dá pra você ir aonde eu vou porque você faz peso nas minhas asas. Aí ela ficou triste. Não, mas não se maldiga não, que depois eu vejo o que eu posso fazer pra você. E ela lá, olhando pra cima, os pássaros tudo voando.

Quando terminou a festa como ele disse, o Urubu voltou pra baixo. Aí ela disse assim: Camarada Urubu, você é tão feliz, você vai pra onde quer, vê tudo no mundo que você quer, só com as suas asas, e eu só com as minhas pernas, na areia quente e no sol quente. E ele disse assim: é, Camarada Raposa, eu até as cornetas dos anjos eu ouço no céu.

## **Histórias do José Maria**

José Maria Maia nasceu em 1945, em Majorlândia, município de Aracati. Pescador, pai de 18 filhos, hoje é aposentado e vive numa casa próxima às de vários filhos e à da ex-mulher, Dona Raimunda, na praia de Quixaba. Alguns dos filhos hoje também são pescadores. Dona Raimunda e as filhas que moram na localidade fazem labirinto. Outros filhos e filhas migraram para Fortaleza, onde hoje trabalham.

### *1. Assombração na Ponta Grossa*

Quando eu vinha da Ponta Grossa pra cá, cheguei bem na frente da ponta, naquele lugar chamado Apertado da hora, eu vi um rebuliço de matos caindo tudo pra dentro d'água, eu fiquei assustado com aquilo, mas eu tinha que passar. Mas eu vi a coisa feia, os matos parecendo que queria entrar tudo pra dentro d'água, e não tinha vento não. Eu vi a coisa feia mesmo, aquele lugar é mal-assombrado. Não foi só eu quem viu, muita gente já viu isso.

### *2. A finada Edith Porto*

A finada Edith Porto quando era viva morava ali perto de seu Ruperto, no Retiro Grande. Depois que ela morreu, quando a gente passava perto de um pé de trapiá (árvore também chamada catauari) que tinha perto do portão, a gente via o vulto daquela mulher, vestida de branco, debaixo do pé de trapiá. A gente era tudo pequeno e ia brincar nuns matos que tinha ali perto. Quando voltava pra casa, coisa assim de sete, oito horas, a gente via aquele vulto, a finada Edith. Papai já tinha visto ela, aquele vulto debaixo do pé de trapiá, vestida de branco, chamando ele: Jesus, vem cá! Ele disse: vou nada, vai só! Um dia eu ia brincar perto de umas plantas, que o povo diz que era imoral, que tinha uns cabinho assim que parecia assim um pênis, que a gente chamava essas plantas de “gostasas”, e a finada Edith lavava roupa ali perto, onde tinha também um pé de limão. Era de noite, a lua clara, e a gente ia voltando pra casa, coisa assim de sete horas, lá estava a finada Edith lavando roupa. Eu me lembro como se fosse hoje. A finada Edith Porto lavando roupa. Eu passava de cabeça baixa, com medo, mas tinha que passar, mas quando eu levantava a cabeça, via aquele vulto com um vestido branco. Ela ficou muito tempo ainda por ali. Fiquei muito tempo com medo de passar por ali.

### 3. *Batatão*

Esse negócio de *Batatão*, eu já tinha ouvido falar, me disseram que quando morre um bicho, a gordura, com o salitre, aí faz aquela tocha, que anda, pra lá e pra cá. Pela beira da praia, a gente vê aquela tocha andando pra lá e pra cá. É o *Batatão* e a gente vê muito aqui na praia da Quixaba.

### 4. *História de pescador I*

Uma vez eu fui pro mar, com o tempo ruim, quando vi foi aquele cavaleiro descendo no rumo da praia, com umas bolas de fogo rolando pra dentro do mar. Todo mundo se assustava. E as bolas vinham rolando mas se acabavam ali, perto da jangada. Vinha até perto da gente, e parava perto da ponta da jangada. Era visagem, mal-assombro. E muitos outros pescadores já viram, não fui só eu não.

### 5. *História de pescador II*

Outra vez eu tava no mar. Nós tava em frente a uma pedra, a do Frade, ali na Ponta Grossa. Era uma jangada novinha, e deu uma ventania tão forte, que me derrubou no mar. Me segurei num cabo, mas estava frouxo, soltou. E eu caí dentro d'água. Era de noite. E a maré foi me levando pra longe da jangada. Eu era novo, maneiro, nadava muito. E fui nadando na direção da jangada. Que estava muito longe. Nadei, nadei, pensei que tinha chegado a minha hora. Fui nadando, pedaço por pedaço. Era lá pra meia-noite. E o mar puxando muito. Eu já tava muito cansado, acho que nadei bem umas três horas. Quando eu vi foi a jangada vindo pro meu lado. Veja que o vento soprava pro outro lado, mas a jangada foi vindo pro meu lado. E eu nadando. Até que cheguei perto e os outros colegas me puxaram. Eu acho que foi Nosso Senhor que mandou a jangada de volta e me salvou. Senão eu não tava aqui pra lhe contar essa história.

## **Histórias do Lauro**

Lauro Sebastião do Nascimento é agricultor, nasceu em 1926 no São Chico e hoje vive com a mulher na praia de Quixaba. A idade não o impede de trabalhar na roça, demonstrando ainda considerável vigor, tanto físico quanto mental. Encontrou um terreno abandonado e exposto à venda pelo dono e resolveu “tomar conta”: limpou a terra, levantou uma casinha de palha debaixo de um cajueiro, colocou uma bomba manual no poço que encontrou e hoje planta mandioca, feijão, bananeiras e tem uma horta. Ali passa o dia no trabalho da terra e, muitas vezes, pernoita na casinha de palha debaixo do cajueiro.

### *1. História de um rapaz que nunca bebeu, nunca fumou, nunca jogou*

O rei estava procurando pra sua filha um rapaz que nunca bebesse, nem jogasse e nem fumasse. Já tinha ido muito rapaz lá, que nunca bebeu nem nunca fumou. Quando chegava lá, ele oferecia um café, o cabra tomava o café, quando acabava, ele puxava uma carteira de cigarro e oferecia: um cigarrinho pra tirar o gosto do café. O cabra nunca tinha fumado, e aceitava o cigarro. Quando era meio-dia, a mulher chamava pra almoçar e ele dizia: tome seu banho e tome aqui uma bicadinha antes do almoço. O cara bebia. Quando terminava e deitava na rede: um cigarrinho pra relaxar. E lá o rapaz aceitava o cigarro. E ele ficava nisso.

Tinha um sujeito que era profissional na bebida. Tanto bebia como jogava como fumava. Ele disse para os outros: rapaz, mas vocês são tudo abestado. Pois eu vou lá e vou me casar com ela. E os outros: mas rapaz tu é doido. Pois se nós, que nunca bebemos, nunca fumamos, nem jogamos baralho, nós não conseguimos, ficamos foi tudo viciado...aí foi e quando chegou lá, veio o café. E o rei: tome aí um cigarrinho pra tirar o gosto do café. E ele: o senhor me desculpe, mas uma coisa que eu nunca fiz foi fumar (doido pra fumar). E o rei não insistiu, não. Quando foi mais tarde: agora, vamos tomar banho pra almoçar. Tome aqui uma bicadinha antes do banho e do almoço. E ele: o senhor me desculpe, mas uma coisa que eu nunca fiz na minha vida foi beber. Essas duas coisas que o senhor me ofereceu eu nunca fiz na minha vida. Quando foi de noite o patrão disse: vamos jogar aqui um carteadinho pra entreter...e ele: ora patrão, eu também nunca joguei. Três coisas que o senhor me oferece que eu nunca fiz na minha vida.

E o patrão disse: olhe, pois você vai casar com a minha filha. E casou-se. Quando ela chegou em casa mais ele, foi aquele sofrimento. Todo dia ele saía pra beber, jogar e fumar. Aí apareceu um senhor lá. Que disse: olhe, a senhora me paga bem pago que eu faço ele deixar de beber, de fumar e de jogar. E ela disse: tá certo. Se o senhor fizer isso, eu vou lhe pagar bem pago que o senhor nunca mais vai ser pobre. E o senhor disse: pois com a roupa que ele sair amanhã, quando ele chegar aqui e tirar essa roupa, a senhora guarde que eu vou precisar dessa roupa.

Quando foi no outro dia, que o marido chegou, tirou a roupa e tomou banho, vestiu outra, ela pegou a roupa e entregou pro homem. Ele pegou e vestiu roupa, sapato e tudo. E saiu. Foi pro bar onde o marido estava. Quando o marido viu aquele homem com a roupa parecida com a dele, começou a olhar pra ele, prestou atenção e saiu atrás dele. E o cara escapuliu, entrou numa rua, entrou numa porta e lá vai, lá vai, e ele não pegou mais. E o homem foi pra casa dele e entregou a roupa de volta pra mulher. E ela botou no mesmo canto. Quando o marido chegou em casa ele perguntou: mulher, cadê minha roupa, meu sapato e meu chapéu que eu vesti ontem? E ela disse: tá ali. Aí ele ficou pensando naquilo. Quando foi no outro dia a mesma coisa. Lá estava o homem com a roupa dele. Nesse dia ele quase não bebeu, prestando atenção no homem. Mas não conseguiu pegar. Quando chegou em casa, procurou e a roupa estava no mesmo lugar. E ele pensou: amanhã eu vou pegar esse homem.

Quando foi no terceiro dia, ele saiu atrás do cabra, e o cabra fugiu, entrava numa rua, saía na outra e ele nunca conseguia pegar. Aí ele chegou em casa e disse assim: mulher, eu não quero mais saber de bebida, nem de jogo nem de nada. E ela disse: por quê? Tu eras tão viciado. Porque não quero mais. Aí passou-se, quando era no tempo da colheita, ela pegou um dinheiro da venda dos produtos da lavoura pra dar pro homem. Ele disse que não queria dinheiro não, queria ela. E ela pensou: meu Deus do céu, o que é que eu vou fazer? E respondeu que já que não tinha jeito, o jeito era aceitar. E disse assim: quando for de noite, eu deixo essa janela com um cordão pelo lado de fora, amarrado no meu pé. Quando você chegar, puxa o cordão que eu saio. Quando foi de noite, ela amarrou o cordão no pé e foi se deitar. Aí o marido viu aquilo, tira o cordão do pé da mulher, que estava dormindo, e amarra no pé dele. Quando o cara chegou, pegou o cordão e começou a puxar. Ele pegou o vestido da mulher, se vestiu com ele, e abriu a janela. E viu o cabra ali na

janela. E viu que a mulher ia se encontrar com o cabra. Ele tinha um caixão de guardar farinha que era uma coisa medonha. E a mulher mandou o cabra se esconder no caixão. E o homem pensou: eu vou chamar o pai dela pra ele ver o resultado da filha dele.

Aí tinha uma velha macumbeira que era vizinha e morava numa casa velha. E a mulher foi lá pedir ajuda. Essa velha possuía um bode pai-de-chiqueiro fedido que só, e a mulher pediu a ela: eu quero que você me ajude. E ela disse: tá bom, e botou o bode dentro do caixão. E aí o marido contou pro pai dela a história. Olha, a sua filha fez isso assim assim...e o pai não acreditava. E o marido disse: vamos ver que o cabra tá preso.

Quando o marido chegou com o pai dela e abriu o caixão e soltou o cabra, saiu foi o pai de chiqueiro; o cabra, que estava escondido na casa da velha, não quis mais saber de dinheiro, nem dela nem de nada, se mandou no mundo. Aí o homem disse pro pai da moça: olhe, a sua filha me enganou. Mas eu também enganei o senhor e a sua filha, porque eu disse que não bebia, nem jogava nem fumava, mas eu era viciado. Mas pra me casar com a sua filha eu me controlei pra não beber e nem jogar e nem fumar. E agora eu não jogo mais, nem bebo e nem fumo. E aí deu tudo certo...

## *2. Romance de Guzmán e Cadadal*

Era um cidadão que tinha um filho. O nome dele era Cadadal. Ele saiu de casa pra trabalhar, pra procurar emprego. Aí ele disse: meu pai não pode me dar tudo que eu preciso. Então eu quero trabalhar como o senhor trabalhou. Chegou na casa de um rei, um senhor rico, pai de uma filha. Aí ele foi pedir emprego. O senhor rico disse assim: tá certo. Você vai cuidar desses pés de laranja, aguar eles até eles botarem laranja. E ele disse: tá certo. E foi cuidar do laranjal, os pés de laranja tava tudo seco.

E o senhor tinha uma filha por nome Guzmán. Aí ele começou a botar água, botar água, até que os pés de laranja caíram de tanto ele botar água. Aí ele começou a chorar. Era de noite, ele tava chorando quando Guzmán chegou. Ela disse: Cadadal, por que é que você chora? E ele disse: choro, Guzmán. Por que é que eu não era de chorar? Seu pai mandou eu cuidar dos pés de laranja, até eles botarem laranja, eu fui aguar e os pés de laranja caíram. Que é que ele vai fazer comigo? Ela sentou-se e disse: bota a cabeça aqui no meu colo. Aí ele botou a cabeça no colo dela, começou a cochilar, ela fez uns cafuné na cabeça dele, aí ela disse: pronto, Cadadal, levanta! Ele levantou-se e os pés de laranja tava tudo carregado

de laranja. Aí ela foi-se embora. E Cadadal disse pro senhor rico: pronto, patrão, taí os pés de laranja, tudo botando laranja. O senhor disse: qual é o poder desse homem, que dum dia pro outro fez isso com os pés de laranja?. A mulher dele adivinhava, sabe? Ela disse: marido, isso é astúcia de Guzmán. Aí o patrão disse: Cadadal, isso aí foi astúcia de Guzmán. E Cadadal disse: rei meu senhor, o Diabo leva a si, o Santo leva a mim, se eu tiver visto Guzmán e Guzmán visto a mim. Aí o senhor disse: esse homem é poderoso, vamos dar fim a ele, vamos dar fim a ele. Aí a mulher disse: arruma outro trabalho pra ele.

O rei mandou fazer uma foice de osso e um machado de osso. E deu pra ele dizendo: taquí, Cadadal, essa foice e esse machado pra você brocar o meu roçado amanhã. Ora, uma foice de osso e um machado de osso, no primeiro pau que ele botou a foice quebrou-se, quando botou o machado, o machado quebrou-se. Ele sentou-se e começou a chorar. Quando Guzmán chegou: o que foi, Cadadal? Ora, seu pai mandou eu brocar o roçado com uma foice de osso e um machado de osso, e a primeira pancada que eu dei, a foice quebrou-se, o machado quebrou-se. Ela disse: bota aqui a cabeça no meu colo. Começou a dar cafuné. Pronto, Cadadal. Quando ele olhou, o roçado tava todo brocado. E ele disse: pronto, rei meu senhor. O rei foi olhar, quando viu disse: Cadadal, isso é astúcia de Guzmán. Ele disse a mesma coisa: rei meu senhor, o Diabo leva a si, o Santo leva a mim, se eu tiver visto Guzmán e Guzmán visto a mim. A mulher do rei disse: é astúcia dela... Vamos fazer o seguinte: vamos botar os dois pra dormir no quarto, quando eles tiver dormindo você vai e mata ele. E botaram os dois pra dormir no quarto. Aí Guzmán disse bem baixinho: Cadadal, meu pai vai matar você dormindo. Vamos fazer dois bonecos de açúcar, e nós bota nas redes e nós vamos simbora. Aí fizeram.

Quando o rei chegou, era pra matar ele e deixar ela. Aí a primeira furada que ele deu foi nela. Quando ele furou ela, a garapa do açúcar escorreu. Bateu no queixo dele, ele lambeu, era doce, aí ele não matou o outro. E eles dois já andavam no mundo. Aí ele pegou e disse: mulher, olha, tou doidinho da cabeça. Eu dei a primeira furada foi na nossa filha. O sangue escorreu na minha cara, eu lambi, era mesmo que açúcar. Ela disse: foi dois bonecos de açúcar que eles fizeram e eles já ganharam o mundo. Vai atrás deles.

Ela disse: olha, tu vais lá na estrebaria, tem dois cavalos, tem o Vento e o Pensamento. Você não pega o Vento, você pega o Pensamento. Aí ele foi lá, e pegou o cavalo. Mas os dois já tinham pegado o Pensamento. Pegou o Vento. E foi atrás deles. Aí

Guzmán: Cadadal, meu pai tá nos pegando. Tem nada não. O cavalo se vira num varjado (várzea pequena, varjota), você num pé de coqueiro e eu numa penca de cocos. Quando ele chegar vai querer tirar os cocos pra levar pra minha mãe. E você não deixa ele se subir em você. Faça de tudo pra ele escorregar e não chegar onde eu tou. Quando o rei chegou no coqueiro, que viu a penca de cocos, a coisa mais linda: vou tirar pra levar pra minha mulher. E começou; quando chegava bem pertinho, ele escorregava e lapo! largava a bunda no chão. E pelejou, pelejou, quando não agüentava mais ele voltou pra trás e contou pra mulher. Ela disse: olha, o varjado era o cavalo, o pé de coqueiro era ele e a penca de cocos era nossa filha. Vai atrás deles que eles já ganharam o mundo. Aí ele foi. Quando chegou perto ela disse: Cadadal, meu pai tá nos pegando. Tem nada não. O cavalo se vira numa igreja, eu numa santa e você no sacristão. Mas você não deixa ele encostar em mim. Quando o rei chegou que viu a santa: vou pegar pra levar pra minha mulher. O sacristão largou em riba dele. E lá vai e lá vai, e lá vai e lá vai, até que ele se aborreceu e veio simbora.

Quando ele chegou a mulher perguntou: o que é que tu achou? Ora, eu cheguei numa igreja e vi uma santa, mas o infeliz do sacristão não deixou eu pegar a santa pra trazer pra tu. E ela: a igreja era o cavalo, o sacristão era ele e a santa era nossa filha. Vai atrás. E ele foi. E andaram e andaram, quando ele chegou perto, Guzmán disse: Cadadal, meu pai tá nos pegando. Tem nada não. O cavalo se vira num pé de cipó, eu numa flor, e você no beija-flor. Mas você não deixe meu pai me pegar. Aí ele disse: tá certo. Quando o pai chegou que viu o pé de cipó e só uma flor. Era a coisa mais linda. Ele pensou: vou levar pra minha mulher. Quando ele chegava perto, o beija-flor bicava a cara ele, foi indo, foi indo, até que o beija-flor furou o olho dele. Ele se aborreceu e veio simbora. Quando ele chegou a mulher perguntou: que é que aconteceu que tu voltou? Ora, eu vi um pé de cipó com uma flor muito bonita, eu fui atrás de pegar pra trazer pra tu, mas tinha um beija-flor que furou até um olho meu. Ela disse: ora, o pé de cipó era o cavalo, a flor era ela e o beija-flor era ele. Vai atrás. Aí ele disse: eu não vou atrás mais não, que não dá certo pra mim não. E ela: não, você tem que ir atrás. Foi. Quando chegou perto, Guzmán disse: Cadadal, meu pai tá nos pegando. Não tem nada, não. O cavalo se vira num varjado, eu me viro numa peixa e você se vira numa lagoa do mar. E você não aceite meu pai me pegar. Quando o rei chegou que viu a peixa na lagoa, a coisa mais linda, ele disse: vou pegar essa peixa pra levar pra



minha mulher. Quando ele chegava perto da peixa a maré vinha subindo, a água era lapo! nos olhos, a peixa escorregava. A maré ia subindo, ele se apavorou e foi embora. Quando ele chegou que contou pra mulher ela disse: ora, o cavalo era o varjado, a peixa era ela e a lagoa do mar era ele. Vai atrás. Aí ele disse: eu não vou mais não, se você quiser que vá. Aí não foi mais não. E acabou-se a história. Eles foram embora.

### **Narradores do aldeamento Genepapo-Kanindé Lagoa da Encantada**

Os indígenas da etnia Genepapo-Kanindé habitam uma área de aproximadamente 1.771ha, distribuída no entorno da Lagoa da Encantada, situada no distrito de Iguape, município de Aquiraz, litoral nordeste do Ceará (ver o mapa anexo).

Ali vivem 66 famílias, desenvolvendo atividades de agricultura de subsistência e turismo comunitário, este em parceria com o curso de Geografia da Universidade Federal do Ceará e financiado pelo *Programa Petrobras Fome Zero – desenvolvimento com cidadania*. A aldeia foi chefiada desde 1995 por Maria de Lourdes da Conceição Alves, a Cacique Pequena. Os habitantes contam com escola de ensino fundamental e médio (onde lecionam professores indígenas), posto de saúde, centros de assistência social e jurídica e casa de farinha comunitária. Praticam agricultura de subsistência – mandioca, milho, feijão – e criam gado para a produção e venda de leite. O orgulho maior da Cacique é a escola, construída pelo governo federal conforme os desejos da comunidade: “o arquiteto veio e nós dissemos como é que a gente queria”. O maior problema enfrentado pelos Genepapo-Kanindé tem sido o interesse de grandes corporações pela terra em volta da Lagoa da Encantada, como a Construtora Odebrecht que queria construir um hotel e a fábrica de cachaça *Ypióca* que estava jogando dejetos e poluindo a lagoa. A posse permanente das terras em volta da lagoa foi reconhecida e publicada no *Diário Oficial da União* no mês de fevereiro de 2011 e em abril do mesmo ano a Cacique transmitiu a função a sua filha, agora Cacique Erê. Pequena e seu filho Eraldo Alves foram os narradores das histórias hoje correntes no aldeamento da Lagoa da Encantada.

### **Histórias da Cacique Pequena**

Cacique Pequena (Maria da Conceição Alves) nasceu em 1945 em Iguape, município de Aquiraz, perto da praia, no Riacho do Trairucu. Casada com o Sr. Francisco Alves (Chiquinho), agricultor, tem dezesseis filhos e trinta e um netos. Considera ser

Cacique “uma missão que Deus me deu”. Conta que antes os Genepapo-Kanindé viviam escondidos, isolados e começaram a se organizar quando a Funai “veio e fez um trabalho conosco, que a gente devia começar a se organizar porque a coisa ia arrochar pro nosso lado”. É muito orgulhosa de seu trabalho como Cacique e se considera “uma mulher guerreira”. Antes de contar suas histórias, fez questão de falar sobre sua vida e atuação em defesa do aldeamento da Lagoa da Encantada.

### *1. A bola de cristal*

O povo antigo contava que aparecia uma bola bem grande aí bem no meio da lagoa, muito linda, e o povo ia pegar, achando que era uma coisa que se podia pegar. Mas, quando achavam que estavam pegando, que iam botando a mão, a bola já estava mais longe. Aí, quando chegavam lá no canto que ela estava, a bola já estava mais lá na frente, e assim iam e nunca conseguiam pegar. Essa bola de cristal não foi só a gente (os Genepapo-Kanindé) que viu, até gente dos brancos que andava aí pela Encantada, que pescava na lagoa, disse que viu. Porque eu acho que tudo isso depende do merecimento da pessoa, quem vê esses encantos é quem tem merecimento pra ver, não é todo mundo que tem o merecimento.

### *2. A rasga-mortalha*

Só tem uma coisa que a gente não gosta de escutar, é a rasga-mortalha. Ela é negativa. Quando ela passa ninguém gosta, porque é sinal de morte. Ela vive muito nas igrejas, na Messejana tem muito, parece que está rasgando um pano, ninguém gosta. Não traz energia positiva. É sinal de que alguém está morrendo ou já morreu.

### *3. Assombração do meio-dia (as horas abertas)*

Tem muita assombração no mato ao meio-dia: é pau pegando fogo, tirador de lenha tirando lenha, com machado. Aí mesmo no pé do morro, cansou de acontecer isso. A gente ouvia o barulho dos paus caindo, aí os meninos diziam: vou já ver quem é que está derrubando os paus lá no pé do morro! Quando chegava lá, tava tudo do mesmo jeito. Chegavam e diziam: papai, lá não tem nada não. Os paus tão tudo de pé. E ele dizia: é, meu filho, são os encantos da Encantada.

#### 4. *Encantos da Encantada*

Minha mãe gostava muito de contar história da Lagoa Encantada, que era uma cidade revestida de água. Que ninguém via essa cidade embaixo d'água, só os que tinham merecimento pra ver. E essa história é muito antiga, dessa cidade encantada, que foi passando de geração em geração. E ela contava também que esse morro, que se chama Morro do urubu, é uma igreja encantada revestida de mato. E que tinha uns encantos no olho d'água que tem no pé do morro aparece muita riqueza, cordão de ouro, umas correntes de ouro, de prata, e quem via e queria pegar não conseguia, era um encanto. Cada vez as joias iam pra mais longe, não conseguiam pegar. Isso contam os mais velhos. É um memorial do nosso povo que os mais velhos passam pros mais novos. Hoje a gente conta essas histórias na escola pras crianças.

#### 5. *O Batatão*

É uma tocha de fogo bem grande, que abaixa em cima de qualquer moita, e fica queimando a moita toda. Quando abaixa em cima de um coqueiro, parece que está queimando o coqueiro todinho. Quando ele avoa pra ir pra outro canto, a moita não está queimada, está do mesmo jeito. O coqueiro que parecia que estava queimado, fica do mesmo jeito que era. Agora o *Batatão*, dizem os mais velhos, é um anjo que tem no meio daquele fogo. Se a pessoa ficar olhando pra dentro daquela bola de fogo, tem uma pessoa, um anjo. Eu cheguei a ver o *Batatão*. *Gritador da meia-noite*, *Batatão*, andavam muito por aqui. Agora não, com essas luzes, esse movimento das casas, da música, não tem vindo mais não. Mas antigamente sempre aparecia essas novidades.

#### 6. *O caboclo Caipora*

Tem também o caboclinho da mata, que chamam de *Caipora*, o *Gritador da meia-noite*. Eu já cheguei a ouvir, agora não tenho ouvido mais não, mas já cheguei a ouvir. A *Caipora* dá uns gritinhos. Assim: *ihuuuu*. Quando a gente escuta, diz: lá está a caipora, é sinal de chuva. Quando ela grita em cima do morro, é sinal de inverno bom.

### 7. *O camurim*

Tinha a história que contam os mais velhos, de um rapaz que foi buscar água no riacho que tem aí na lagoa, quando ele tava pra pegar a água, aparece um camurim, que pega a passear, pra lá e pra cá. E ele disse: ô, peixe, ah, um peixe desses é bom, eu vou em casa, pego um arpão e vou arpoar esse peixe pra levar pra minha mãe. Ele era solteiro, o rapaz. E ele assim fez; foi em casa, pegou o arpão pra arpoar o peixe. Quando chegou, o peixe tava lá: pra lá e pra cá, pra lá e pra cá. E ele pegou o arpão e tacou o arpão no peixe. No cangote do peixe. Foi quando o peixe tomou o arpão da mão dele e foi-se embora com arpão com tudo...pra dentro da lagoa. E ele: ora, mas esse peixe, tão bom, pra eu comer um pirão mais meu pai e minha mãe, e agora o peixe foi-se embora...Quando ele tava nesse pensamento, apareceu uma moça na frente dele. Uma moça bonita. E ela disse assim: Foi você que arpoou o meu pai? E ele: não, não arpoei seu pai não, arpoei um peixe. E ela: você arpoou o meu pai! E agora, você vai ter que tirar o arpão das costas do meu pai. E ele: como? Eu arpoei foi um peixe. Não, você arpoou o meu pai. E ele: e como é que eu faço pra tirar o arpão das costas do seu pai? E ela: Você sobe aqui no meu cuncum (nas costas) e fecha os olhos, não abre antes de eu mandar. E ele subiu no cuncum da moça e ela tchum, mergulhou dentro da lagoa. Quando ela disse: abra os olhos! Quando ele abriu os olhos, viu a coisa mais linda do mundo, um palácio muito rico. E ela disse: agora vamos lá no quarto, onde tá o meu pai. Quando chegaram lá tinha um velho em cima da cama, gemendo, com o dito arpão nas costas. E o rapaz foi e trabalhou direitinho, tirou o arpão das costas da pessoa, era um peixe, mas era encantado. E ele curou a ferida com muito cuidado, limpou, fez um curativo. Quando ele terminou, ela disse: agora vamos conhecer a lavoura do meu pai. E ele viu: tudo muito bonito, muito bem cuidado, muita fartura. Depois ela perguntou: você quer ficar com nós? E ele: não, eu quero ir embora. Minha mãe nem sabe onde eu ando...como é que eu vou ficar morando com vocês? E ela disse: tá certo, se monte aqui novamente. E ele se montou novamente no cuncum da moça. E ela disse: só abra os olhos quando eu mandar. Quando ela disse “abra os olhos!” e ele abriu estava lá na beira do riacho, com o pote d’água diante dele. E a moça estava lá, ele ficou conversando com ela, mas, quando ele mudou de vista que olhou de novo, não tinha mais ninguém! Quando ele chegou em casa disse: senhora minha mãe, pois eu peguei um peixe, arpoei um peixe e o

peixe escapuliu da minha mão e foi-se embora, só que não era peixe. Era uma pessoa. Que conversa, menino! E ele mora debaixo da lagoa. E eu andei debaixo da lagoa, tirei o arpão das costas do homem e a moça linda me chamou pra morar lá.

#### *8. O marido da Cacique e os encantos da Encantada*

A história do meu marido foi assim: ele saiu pra pescar uma madrugada. Ele viu um peixe da crista vermelha, ele achava que era um peixe grande, bem grande. Ele arrumou a tarrafa, jogou a tarrafa, e puxou, quando sentiu um peso na tarrafa. E puxou a tarrafa, foi puxando com muito cuidado pro peixe não se soltar da tarrafa. Quando ele se deparou foi com uma cobra bem grande. Aí arrastou a cobra, bem grande, pra bem longe. E ele já estava cansado, deixou lá a cobra dentro da tarrafa. Quando foi depois que ele foi ver, que tirou a tarrafa, tinha era um toco bem grande com uma cabeça de criação (um bode, ou carneiro que a gente tira a cabeça quando mata). E ele disse: se existe encanto na Encantada, esse foi um, porque eu pesquei um peixe, que se virou numa cobra, e agora a cobra se virou num toco com uma cabeça de criação! Também nessa noite, nessa madrugada, ele não trouxe pra casa uma piaba! Não pegou nada. Quando chegou em casa, de manhãzinha, eu ainda tava dormindo, ele: Pequena, eu já cheguei. Levanta pra tratar de um samburá de peixe! E eu disse: deixe ao menos o dia clarear, Chiquinho, que eu me levanto pra tratar os peixe. E ele: eu não peguei foi nem uma piaba, minha velha. E foi contar a história do peixe encantado. E ele nunca tinha visto nada.

#### *9. O navio encantado*

Contam que quando era no Natal aparecia um navio, ele ia do olho d'água que fica no pé do morro até o fim da lagoa, tocando música. Ficava então esse navio pra lá e pra cá, todo iluminado, tocando as músicas mais lindas na noite de Natal. De madrugada, tem gente que disse que viu esse navio.

#### **História do Eraldo**

Eraldo Alves nasceu em 1977, na Lagoa da Encantada. Vive com os pais e outros irmãos, entre eles a atual Cacique Erê. Atua no trabalho político do aldeamento e considera-se uma “liderança indígena”.

*O Gritador da meia-noite*

Eu tinha um tio que era o cacique aqui da Encantada, tio Adorico. Ele gostava muito de pescar, e um dia ele foi pescar com uns dois amigos dele. E um deles disse assim pro outro: olha, fulano, quando nós formos sair, a gente dá um grito, pra você responder e a gente sair. Isso era na maré. E quando foi bem nas doze horas da noite, o amigo dele ouviu o grito. Ouviu uma pessoa gritar, pensou: é o fulano. E foi-se embora pra encontrar os amigos. E gritou também, e o cabra (o gritador) gritou de novo. E ele gritou de novo. Gritou três vezes, e quem respondia não era o amigo dele, era o *Gritador da meia-noite*.

E então o que é que aconteceu? Ele saiu com a tarrafa e o samburazinho dele nas costas, e veio-se embora. Aí quando ele chegou pertinho do morro, o *Gritador* gritou de novo. E ele gritou também. Aí quando ele olhou pra trás, ele viu foi aquele homem com uma pessoa nas costas, com aquele cachorrão atrás, mordendo o calcanhar dele, cada mordida que o cachorro dava no calcanhar do homem, era um grito que o homem dava. Quando viu aquilo, ele desmaiou. Caiu pra trás. E os amigos sentiram a falta dele, e chamaram: fulano! E nada. E um disse pro outro: aqueles gritos que a gente ouviu, era fulano pensando que era a gente. Era o *Gritador*. Vamos embora atrás dele, que ele foi atrás do *Gritador*. Quando chegaram perto do morro, encontraram ele caído, desmaiado, pegaram ele e voltaram pra casa e esperaram ele voltar do desmaio. Quando ele voltou, ele contou a história pros amigos dele, que ele tinha visto essa pessoa gritando: cada mordida que o cachorro dava era um grito que o homem dava. E diz que esse homem tinha matado uma pessoa, e carregava esse morto nas costas. E cada mordida que o cachorro dava, era um grito que o homem dava. Então quando eu era menino, o tio Adorico dizia: se você ouvir uma pessoa gritando de noite, lá pra meia-noite, você não grite de volta, porque é o *Gritador da meia-noite*.

### 2.3. Contos e lendas de lá e de cá

Para iniciar o estudo do *corpus* da tradição oral, escolhi a *Lenda do João perdido* e o conto da *Madrasta*, ambos narrados pela Sra. Francisca Pereira da Silva. Ainda que mantenham as características de lenda e conto respectivamente, verifico nas duas narrativas o “regionalismo universal” a que se refere Cascudo<sup>48</sup>. Transcrevo abaixo o início da lenda, e resumo em seguida o que nela me pareceu mais relevante

Essa história eu ouvi dos meus tios e dos meus avós. Crescemos tudo indo sempre, naquela coisa de se lembrar e ia tudo, no dia de São João, nós tudo mocinha nova, pra uma fogueira lá no lugar em que ele tinha morrido. A história era assim: Contavam que a mãe dele tinha “descansado” (antigamente se falava descansar). E mandou que ele fosse na casa de uma tia dele pegar uns carocinhos de pimenta do reino. Então ele saiu com dois pauzinhos, batendo, batendo...(...) ele não passou na casa da tia dele. Demorou, demorou, não voltou. E ficou todo mundo naquela revolução, naquela agoniação, por que ele não tinha chegado, procurando por dentro do mato, nas varedas. E foram atrás dele, passou o dia, a noite, amanheceu o dia e ninguém encontrou ele. As varedas eram muito apertadinha, estreitinha, os caminho muito apertadinho, naquele tempo não tinha estrada naquele lugar, no (sítio) Belém. Andavam uns caçadores pelos mato, caçando, aí viram ele. Debaixo de um pé de pau, deitado, segurando os pauzinhos. Fazia três dias que ele tinha sumido e estava sãozinho mesmo, nenhum bicho tinha bulido nele. (...)<sup>49</sup>

O menino torna-se, na tradição popular, “São João Perdido”, objeto de adoração e de culto no dia do santo de seu nome; ao ser invocado encontra objetos perdidos e “contam de muita graça alcançada por ele”. No local em que teria sido encontrado, “tem lá a barraquinha dele” com uma cruz, onde o povo acende fogueiras e velas, e onde “quiseram fazer uma igreja, mas ainda não fizeram”. Com o tempo, surge o costume de “quando morre anjo, enterrar (...) lá, num descampadozinho”. E ainda hoje, conclui a narradora, os mais antigos ainda vão lá acender a fogueira.

Retomando a definição de Câmara Cascudo, segundo a qual a lenda é localizada no espaço e no tempo, *João perdido* seria uma lenda, nascida de um fato supostamente verídico, ocorrido num determinado lugar, o sítio Belém, localizado a poucos quilômetros do Aracati. Seu enredo explica, como o fazem as lendas, “a razão de um costume ou a

<sup>48</sup> *Superstições no Brasil* p. 13.

<sup>49</sup> Narrativa nº. 3 de Francisca, p. 33.

origem de uma tradição”<sup>50</sup>, uma vez que, como relata Francisca, “crescemos tudo indo sempre (...), no dia de São João, pra uma fogueira lá no lugar em que ele tinha morrido”.

As pesquisas realizadas nas comunidades próximas ao local onde o menino perdeu-se confirmam a sua presença na memória coletiva. Ele empresta nome a escolas, cemitério, postos de saúde e outros prédios públicos, em comunidades do interior dos municípios de Aracati e Icapuí. Transcrevo abaixo o depoimento da professora da *Escola de Ensino Fundamental João Perdido*, situada na localidade Baixa do Lucas:

João Perdido era morador do Belém (Icapuí) em 1933. Sua mãe chamava-se Maria. Era filho único de uma família muito pobre. Contam os mais antigos que sua mãe pediu que fosse à casa de uma vizinha pegar umas pimentas do reino para tempero. O menino, que tinha sete anos, seguiu por uma vereda e, na volta, não conseguiu achar o caminho.

Anoiteceu e seu pai, mais alguns amigos, foram procurar pelo mato e não o encontraram. Depois de alguns dias deram as buscas por encerradas. Passados 21 dias, Henrique Simão (hoje com 81 anos e com 13 na época), extraíndo mel na mata, encontrou o menino morto, embaixo de um pau branco. Neste local foi erguido um cemitério e uma pequena capela, onde as pessoas que visitam o lugar para pagar promessas colocam dinheiro, acendem velas e deixam copos de água, pois se acredita que o João Perdido morreu de fome e sede. Dizem algumas pessoas mais antigas da comunidade que um senhor, de nome Valdivino, morador do sítio onde o corpo do João foi encontrado, ouviu um choro de criança ao passar pelo local na época do desaparecimento do menino, mas como não se dava com o pai dele, ignorou, não dizendo nada a ninguém. O Cemitério João Perdido foi, durante muitos anos, visitado por pessoas de todas as localidades vizinhas, mas o encarregado pelo local morreu e agora só os moradores do Sítio Baixas limpam o cemitério todo mês de junho. Isso porque as pessoas que morrem na comunidade são enterradas lá. Quando foi construído o cemitério, só crianças eram enterradas. Depois de algum tempo a tradição foi quebrada e passaram a enterrar adultos também. João Perdido ficou conhecido porque as pessoas fazem promessas ao menino pedindo para encontrar coisas desaparecidas. (...) Eu, como professora da *Escola de Ensino Fundamental João Perdido* há quase nove anos, posso confirmar que depois da comunidade adotar o nome de João Perdido como patrono da Escola, tudo melhorou. A comunidade passou a ser reconhecida a partir da divulgação em reuniões e encontros. O nome interessante da Escola passou a chamar mais atenção para a comunidade<sup>51</sup>.

É oportuno lembrar que o costume de acender fogueiras na noite de São João, trazido pelos migrantes portugueses na época da colonização, é tradição muito antiga que celebrava, nas sociedades arcaicas, o solstício de verão no hemisfério norte, “quando as populações do campo festejavam a proximidade das colheitas, (...) toda a Europa conheceu essa tradição de acender fogueiras, (...) as danças ao redor do fogo, os saltos sobre as

<sup>50</sup> *Literatura oral no Brasil*, p. 286.

<sup>51</sup> Depoimento da professora Assíria Maria Elizabete.



chamas(...)”<sup>52</sup>. Trata-se, portanto, de convergência de ritos desaparecidos, confundidos e mantidos sob a devoção ao santo católico.

Esse João, primo de Jesus Cristo, é o único de quem se celebra o nascimento e teria dormido profundamente no dia de sua festa. Se acordasse, vendo as fogueiras em sua homenagem desceria à terra, que se acabaria em fogo. O sono do santo, transmitido pela oralidade, se faz presente também na literatura escrita como em “Profundamente”, um dos poemas mais conhecidos do pernambucano Manuel Bandeira. Tendo estudado o poeta em dissertação de mestrado, não pude deixar de lembrar essa confluência entre as duas literaturas. E, como se sabe, a festa de São João é uma das mais populares no Brasil e sobrevive inclusive nos grandes centros urbanos, ainda que despida de suas características religiosas ou míticas.

Retorno agora ao outro João, o menino perdido nas veredas do Belém, santificado pela religiosidade popular, pois depois de três dias foi encontrado morto de fome e sede e “nenhum bicho tinha bulido nele”, como explica Francisca. A leitura atenta desta narrativa revela que nela estão presentes vários elementos da cultura popular cearense; entre eles o costume de enterrar crianças pagãs em solo considerado sagrado, que nesse caso é o local onde morreu a criança perdida; no decorrer deste trabalho serão estudadas outras narrativas em que o sepultamento se dá em currais de gado, costume ligado a outro antigo culto, o do boi como animal abençoado.

Ao referir-se às crianças que morrem sem batismo como “anjos”, “o pessoal quando morre anjo, enterrava os anjos lá”, Francisca alude a uma crença que Cascudo aponta como “sobrevivência vinda de Portugal” e que a própria narradora explica detalhadamente em outra narrativa, *Os anjos serafins*: “chamavam essas crianças de anjos serafins, que nunca comeram nada da Terra. Que morriam logo que nasciam. Eram os anjos mais puros, porque nunca comeram nada daqui da Terra”<sup>53</sup>. Em “O anjo e o pagão” diz o escritor potiguar que os anjos ou anjinhos são as crianças batizadas que vão para o céu depois de passar pelo purgatório para eliminar o leite materno, pois não podiam levar nada da Terra. As crianças não batizadas, os pagãos, por outro lado, ficam vagando pelo limbo. Enterradas em encruzilhadas ou junto às porteiras dos currais, choram depois de sete anos pedindo

---

<sup>52</sup> *Dicionário do folclore brasileiro*, pp. 479-481.

<sup>53</sup> *Os anjos serafins*, narrativa nº 27 de Francisca, p. 56.

batismo<sup>54</sup>. Para Francisca, não há esta distinção, anjo e pagão são sinônimos que se referem à criança que morre sem batismo e que é pura porque não comeu nada da Terra. Esta é a única diferença entre o seu relato, gravado em 2009, do apresentado por Câmara Cascudo em sua obra, publicada na primeira metade do século passado.

Quero ressaltar ainda a presença do fogo, elemento purificador e acolhedor, nas velas e na fogueira que se acendem em louvor a João Perdido<sup>55</sup>. Esta é acesa, segundo Francisca, “às seis horas da tarde”, o que nos leva a outro saber antigo presente nesta e em outras narrativas da tradição oral, o das *horas abertas* – seis horas da manhã, seis horas da tarde, meio-dia e meia-noite. Há uma ambivalência no poder dessas horas, nas quais súplicas e pragas são consideradas poderosas. Francisca destaca, em *Meio-dia e meia – noite (as horas abertas)*<sup>56</sup>, acontecidos em que os “mistérios do mato” assombram os viventes ao meio-dia e à meia-noite; é na hora das *Trindades* (seis horas da tarde) que se acendem fogueira e velas e se roga ao menino perdido.

Outro fenômeno que merece destaque na *Lenda de João Perdido* é a sua “canonização” pelo povo, distante das burocracias eclesiásticas – o padre do Aracati veio, benzeu o corpo da criança e “ficou como se ele fosse um santo. Aí ficou a história de São João Perdido”, diz Francisca. Alfredo Bosi, ao estudar a persistência de um hino à Virgem em latim medieval testemunhada por ele em São Paulo<sup>57</sup>, indaga-se sobre essa resistência à ação da Igreja Católica, que desde o Concílio Vaticano II decretou o uso apenas do vernáculo em suas celebrações, para concluir que o anacronismo muito diz da autonomia do culto popular diante da hierarquia oficial.

Em “O povo faz seu santo”, Câmara Cascudo observa que, ao lado dos santos universais, canonizados pela Igreja, vivem os santos regionais, “irregulares canonicamente mas consagrados pela confiança popular”<sup>58</sup>. E relaciona vários santos espalhados pelo Brasil afora: padres, entre eles o mais conhecido Cícero do Juazeiro; uma parteira caridosa em Belém do Pará; uma negra humilde e boa no Maranhão; uma morta pelo marido no Rio Grande do Norte e outra pelo amante em Curitiba; um enforcado em São Paulo e dois

<sup>54</sup> *Superstições no Brasil*, pp. 30-31

<sup>55</sup> No Capítulo II estudo mais detalhadamente a presença dos quatro elementos da matéria nas narrativas orais e a retomada do tema também na literatura de Natércia Campos.

<sup>56</sup> Narrativa nº 16, p. 44.

<sup>57</sup> *Dialética da colonização*, pp. 48-52.

<sup>58</sup> *Superstições no Brasil*, pp. 419-424.

irmãos fuzilados no Rio Grande do Sul; Santa Dica no Goiás, cultuada ainda em vida; e várias crianças, entre elas um menino no Ceará que muito se assemelha ao João Perdido: denominado *Menino Vaqueiro*, seu culto é registrado na cidade de Ipu; teria sido encontrado morto enquanto procurava o pai. E também encontra objetos perdidos.

As narrativas orais percorrem caminhos inesperados, nas vozes anônimas que viajam no tempo e no espaço, transmitidas pela memória da comunidade. Esta se faz presente no início do relato de Francisca quando ela diz que “essa história ouvi dos meus tios e dos meus avós. Crescemos tudo (...) naquela coisa de se lembrar (...)”. A memória do grupo social se faz presente na memória da narradora, que conclui afirmando a permanência do culto ao menino perdido: “ainda tem, ainda vai muita gente, do São Chico, do Belém, da Redonda<sup>59</sup>, os mais antigos ainda vão lá, acender a fogueira”.

Localista e universal, a cultura popular assimila e refaz o que encontra em seu percurso no decorrer do tempo e através dos espaços, abrindo-se generosamente às influências de outras culturas<sup>60</sup>. Como nessa lenda cearense, que se forma com elementos da cultura local e com outros “emprestados” de antigos relatos, costumes e superstições. Cascudo comenta que o passado vive em nós e que continuamos próximos aos povos longínquos e, mesmo sem saber, ainda somos fiéis aos costumes centenários.

O conto que estudo em seguida é um dos mais populares no Brasil, e conta a história de uma menina enterrada pela mulher do pai. Está presente na Literatura oral de Portugal e Espanha, com diversas variantes coletadas por Teófilo Braga no Algarve, Adolfo Coelho em Coimbra, Aurélio Espinosa em Aragão. Uma constante nas diversas versões é o elemento musical<sup>61</sup>, quando a menina enterrada canta para denunciar o crime. Entre tantas possibilidades escolho a narrada por Tomás Pires<sup>62</sup>, para compará-la à versão recolhida na Quixaba:

*Não me cortes o cabelo que meu pai me penteou*

Era uma vez um homem e uma mulher e tinham uma filha, e o homem e a mulher foram à missa, e a mãe disse para a filha que ficasse para guardar os figos e que não os

<sup>59</sup>São Chico e Redonda são pequenas localidades próximas ao Belém.

<sup>60</sup>Bosi, Alfredo. *Op. cit.*, p. 55.

<sup>61</sup>Há uma gravação no LP *Histórias, cantigas e canções de ninar*, com a cantora Elba Ramalho, narrada pela Sra. Ester Pedreira de Cerqueira, de Salvador, Bahia. Estúdio Eldorado, 1981.

<sup>62</sup> Cf. *Contos tradicionais portugueses*, vol II, escolhidos por Carlos de Oliveira e José Gomes Ferreira.

deixasse apanhar dos passarinhos. A filha foi para a varanda a guardar os figos e deixou comer um e a metade do outro. Quando veio a mãe, ela estava a chorar.

– Então quantos figos comeram os pássaros?

– Comeram um e metade do outro.

– Deixa estar que não mas fica perdendo.

Fez uma cova no quintal e disse para a filha que se metesse ali dentro pois queria semear um batatal do tamanho dela. Ela meteu-se e a mãe deitou-lhe terra para cima e ali ficou.

Veio depois o marido:

– Então a Maria?

– Foi para a mestra.

No outro dia

– Então a Maria?

– Foi a um mandado.

Um dia o marido disse para o criado

– Vai ao quintal colher erva para os cavalos.

O criado foi e começou a ceifar. Chegou lá a um ponto e ouviu debaixo da terra:

*Não me cortes o cabelo*

*Que meu pai me penteou*

*A minha mãe me arrastou*

*Nesta cova me deitou,*

*Por via de um passarinho.*

O criado foi a contar ao amo; o amo mandou cavar ali e apareceu-lhe a filha. Perguntou quem a tinha ali metido. Ela confessou a verdade, e ele mandou atar a mãe da rapariga ao rabo dum cavalo e correu com ele por montes e vales. Está o meu conto acabado.

Eis como principia a história narrada por Francisca:

O homem casou, a mulher morreu e ficou só uma meninazinha. Aí ele casou-se com uma mulher, e a mulher tinha o maior ciúme da menina, porque ele queria muito bem à menina. Ele saía pro trabalho, e ela ficava com a menina. Maltratava a menina, batia na menina, e dizia assim: se quando seu pai chegar você disser, eu lhe bato mais quando ele sair. Fazia medo na menina. Aí a menina não contava. E o caseiro, que ficava limpando o quintal, ouvia, mas também não podia falar. Aí quando foi um dia, ela disse que tava grávida. O pai tinha dado uma ovelha preta à meninazinha. Os bem-querer da vida dele era essa filha, da primeira mulher. Aí a madrastra disse que tava grávida e queria comer o *figo* de uma ovelha. E o homem disse: ora, ovelha aí tem muita, você tira a que você quiser, pra você comer. Ela

disse: não, eu só quero comer o *figo* da ovelha preta. Não, mas a ovelha preta é da menina, ela vai ficar muito tristonha. Mas eu só quero se for o *figo* da ovelha preta. Ela queria fazer a menina ficar tristonha, porque gostava de maltratar a menina<sup>63</sup>.

O pai aceita matar a ovelha da menina, retira o desejado *figo* do animal, que ele manda o caseiro assar, e vai trabalhar. Mas a madrasta quer que seja a menina a assar o *figo*, ela não sabe cuidar direito, e o cachorro vem e o carrega. Então a madrasta “pegou a menina e matou”. Enterrou a criança no quintal, “botou bastante areia e fez de conta que não aconteceu nada”. Quando o pai chega e pergunta pela menina, a mulher diz que uma tia veio buscá-la; começou o inverno e nasceram capins onde a pequena havia sido enterrada. Ele manda o caseiro limpar o terreno para que ela pudesse brincar ali quando voltasse. Quando o empregado começou a limpar, “uma voz veio do chão”, pedindo para não lhe cortar os cabelos. O caseiro chama o pai, cavam ali e é descoberto o corpo da criança, reconhecida pela “roupinha” que usava.

Uma das diferenças mais evidentes entre os dois relatos é causada pela própria mudança geográfica, que se reflete no enredo da história: enquanto na versão portuguesa o objeto da ira da mulher em relação à filha é o fruto da figueira, o *figo* que o pássaro comeu, no relato de Francisca o *figo* torna-se o fígado de uma ovelha, pronunciado da mesma forma – o *figo* da ovelha – já que não existem figos a serem bicados pelos pássaros no nordeste brasileiro. No entanto, quando a narradora cearense reproduz a cantiga da menina debaixo da terra, o *figo* fruto da figueira permanece, ao lado do cachorro que carregou o *figo* da ovelha:

Carpinteiro do meu pai  
 Não corte os meus cabelos  
 Pelo figo da figueira  
 Que o cachorro carregou  
 E a marvada me matou

Embora se mostre anacrônica na versão transmitida pela memória da comunidade em que vive a narradora, ali ficou a expressão, como um rastro<sup>64</sup> das outras geografias por onde andou esta história antes que aqui chegasse na voz do colono português. A substituição da

<sup>63</sup> Narrativa nº 4, p. 34.

<sup>64</sup> “Rastros” ou “sinais indiciários” Cf. Ginzburg, Carlo. “Sinais: Raízes de um paradigma indiciário” em *Mitos emblemas sinais*.

fruta europeia pelo fígado da ovelha revela a importância da carne da criação miúda (ovelhas e cabras) na alimentação do povo sertanejo nos primeiros tempos da colonização, conforme atesta Capistrano de Abreu:

Na alimentação entrava naturalmente a carne, mas em quantidade menor do que se poderia supor. Uma rês tinha grande valor relativo, porque ficavam relativamente próximos (do Ceará) consideráveis centros de consumo, como Bahia e Pernambuco. (...) Assim, consumia-se principalmente carne secada ao sol, ou a do gado miúdo, de preferência a de ovelha<sup>65</sup>.

O gado era bem precioso na vida do vaqueiro, uma vez que, após três ou quatro anos de serviço, a cada quatro cabeças de gado uma lhe pertencia e assim ele formava seu próprio rebanho. Até hoje, na fala do homem da área rural cearense verifica-se a diferença entre a “carne de gado”, considerada a mais nobre, e a “carne de criação”, sendo esta a de ovinos, caprinos ou suínos. Em se tratando de habitantes do litoral, o peixe também tem grande importância na alimentação, como se pode perceber em outras narrativas analisadas neste trabalho.

Outra mudança se dá na profissão do empregado: como *capineiro* não é profissão conhecida naquele meio social e os que trabalham a terra são ditos simplesmente *trabalhadores*, então no relato de Francisca o homem se torna *caseiro*, uma ocupação atualmente comum entre os moradores da Quixaba, que cuidam das casas dos veranistas. No entanto é interessante notar que, na canção, o termo *caseiro* é substituído pela narradora por *carpinteiro*, profissão também muito conhecida num local de madeiras ainda abundantes. Creio que o motivo da escolha por essa palavra deve-se à métrica semelhante à de *capineiro*, já que o vocábulo *caseiro* seria muito curto para se ajustar ao verso da cantiga. Verifica-se aqui o trabalho de adaptação e transformação das antigas histórias ao cotidiano dos narradores.

Voltando a atenção ao enredo dos dois contos agora analisados, o leitor percebe que, enquanto na narrativa de Francisca o personagem da mulher má é a madrasta, na versão portuguesa o papel cabe à mãe da menina. Neste caso, o que ocorre é, a meu ver, menos uma mudança devida à migração do conto de Portugal para o litoral cearense, e mais à vinda de versões diversas, quiçá oriundas de diferentes regiões daquele país. A propósito,

---

<sup>65</sup> *Capítulos de história colonial*, p. 225.

Cascudo aponta outros relatos com o mesmo tema, que classifica de “natureza denunciante”, nos quais a madrasta má é substituída por irmãos invejosos – são contos da Literatura oral em diversos países, da Finlândia ao continente africano, passando pela Rússia, Alemanha, Itália, França e Espanha. Com a colonização hispânica, tais narrativas teriam migrado para a Costa Rica, México, Argentina. Na Louisiana, à semelhança do conto português aqui transcrito, é também uma mãe perversa que mata os filhos; só que neste caso não os enterra, mas dá sua carne para o marido comer. No lugar do “capim” da versão contada por Francisca e da “erva para os cavalos” da versão portuguesa, são os ossos dos filhos mortos que cantam denunciando o crime na versão estadunidense. Outras vezes, comenta Câmara Cascudo, a natureza denunciante é uma árvore, outras um canavial, ou um trigal, ou um olival, conforme vão essas histórias enraizando-se nas diversas regiões do planeta.

Para finalizar, aponto ainda as diferenças na conclusão das duas histórias: em *A madrasta*, a menina é encontrada já sem vida, reconhecida só pela “roupinha que ela tava”, enquanto a filha de *Não me cortes o cabelo que meu pai me penteou* aparece viva. A escolha do vocábulo “roupinha” merece comentário, por revelar uma peculiaridade do português do Brasil; a preferência pelos diminutivos, apontada por Sérgio Buarque de Holanda como uma maneira de aproximarmos objetos ou pessoas aos sentidos e ao coração<sup>66</sup>. Na dissertação dedicada a Manuel Bandeira, estudei a presença da terminação *-inho, -inha* para expressar ternura, característica denunciada ao poeta pelo amigo Mário de Andrade. Permito-me a digressão para apontar, mais uma vez, a ressonância da oralidade na literatura escrita.

O castigo que o pai impõe à mulher má é, na narrativa portuguesa, a morte com requintes de crueldade, pois é atada ao rabo de um cavalo que corre por montes e vales. Na versão cearense, a madrasta estava grávida e o homem diz: “não vou fazer nada com você porque você tá esperando outro filho meu. Mas agora eu não tenho mais filho. Esse daí não é meu filho”. No conto português, há sinais de uma sociedade em que o castigo corporal e a dor física eram vistos sem estranheza: “A têmpera era rija, o coração duro. (...) A morte expiava crimes tais como o furto do valor de um marco de prata. (...) O espetáculo de penar

---

<sup>66</sup>*Raízes do Brasil*, p. 148.

não repugnava, porque ninguém tinha em muita conta o padecimento físico”<sup>67</sup>. Já na narrativa cearense, a negação da paternidade não nos deixa esquecer a bastardia presente na formação da sociedade brasileira colonial.

É conhecida de sobra a posição de Gilberto Freyre sobre o papel da miscigenação no povoamento, o que se deveria a uma predisposição do colono resultante da indecisão étnica e cultural de Portugal entre Europa e África<sup>68</sup>, ou, no dizer de Sérgio Buarque de Holanda, à falta de qualquer orgulho de raça<sup>69</sup>. Além, é claro, da escassez ou falta absoluta de mulheres brancas nos primeiros séculos da colonização. Ao pensamento dos dois estudiosos, Bosi considera necessário “matizar um tanto as cores”<sup>70</sup>, para não cair numa idealização do colonizador, lembrando que, antes de democrática, a libido deste seria falocrática, uma vez que os filhos gerados não se tornam herdeiros de seus genitores e as mulheres não se tornam esposas.

Um olhar sobre o tema da bastardia na Literatura brasileira mostra que não faltam exemplos: da personagem da *Helena* machadiana ao filho de Bentinho (ou de Escobar?) no *Dom Casmurro*, ou na obra do contemporâneo Milton Hatoum, que em *Dois irmãos* contempla o mesmo fenômeno no século XX, envolvendo migrantes libaneses e caboclas manauaras. Embora na narrativa de Francisca se trate de marido e mulher, cabe ao homem o direito de decidir se reconhece ou não o filho. A negação da paternidade é castigo plenamente justificado pela narradora, diante do comportamento criminoso da mulher.

Dar esmola ou agasalho a um peregrino ou um mendigo que é Jesus disfarçado, acompanhado ou não de São Pedro, os dois velhinhos, é ação recompensada com grande generosidade, enquanto a avareza é castigada. Este tema está presente em três narrativas de Francisca, *No tempo em que Jesus andava pelo mundo I, II e III*. A razão que me leva a deter-me nele é a sua permanência nas três tradições orais, galega, portuguesa e brasileira, com diversas versões<sup>71</sup>. Analiso agora a primeira das versões cearenses, comparando-a à *Lenda da lagoa de Antela*, da tradição oral galega, e ao conto português *Ferido da albarda*.

<sup>67</sup> Abreu, João Capistrano de. *Capítulos de história colonial*, p. 47.

<sup>68</sup> *Casa Grande e senzala*, pág. 6. Cf. Vainfas, Ronaldo. “Miscigenação, estigmas e hierarquias sociais”, em *História da vida privada no Brasil, volume 1 – cotidiano e vida privada na América portuguesa*, p. 229.

<sup>69</sup> *Raízes do Brasil* p. 53.

<sup>70</sup> *Op. cit.*, p. 28.

<sup>71</sup> Decidi incluir narrativas orais galegas tanto pela presença da Galícia na literatura de Natércia Campos como pela migração de galegos para o Brasil no século XVI, trazendo suas histórias; além disso, a língua falada naquele tempo estava mais próxima do galego de origem que do Português hoje falado em Portugal. Muitos vocábulos permaneceram no Português falado na área rural cearense.



O interesse que me conduz é analizar, à semelhança do estudo que realicei com a *Lenda de João Perdido* e o conto da *Madrasta*, como se mostram nas diversas variantes os fatores histórico-sociais de cada uma das culturas em que foram coletadas.

*No tempo em que Jesus andava pelo mundo I* é a narrativa de nº 17 de Francisca, em que Jesus e São Pedro pedem a um casal agasalho por uma noite<sup>72</sup>. O homem quer acolher os dois velhinhos, mas a mulher resiste. Os peregrinos armam suas redes no alpendre; na hora da janta, o marido queria dar os peixes maiores aos visitantes, mas a mulher lhes serve apenas os “peixinhos miudinhos”. Em dado momento, ela engasga com as espinhas e Jesus a salva, dizendo: “esteira velha, peixinho miudinho. Homem bom, mulher ruim”.

#### *Lenda da lagoa de Antela*

No lugar que hoxe ocupa a lagoa de *Antela* houbo noutros tempos unha cidade chamada Antioquía...os seus veciños assolababan as xentes dos arredores e non tiñan caridade com ninguén. Quixo Deus castigalos, mais Xesús propúxose salvar os xustos que houbese. E veu á terra, e foi a Antioquía na figura dun esmolante e tentou a caridade enteira da primeira á última casa pedindo esmola e non achou a ninguén que sequera lle dixese: “Deus te axude”. Postreiramente, cando xa marchava co corazón atristurado, entre uns carballos viu unha casarella coa porta suchouza e unha velliña agarouchada a carón dun lumiño que máis afumaba que aquecía. Xesús arrimouse e pregou:

– Unha esmola polo amor de Deus.

– Pase quen sexa – dixo a velliña.

E Xesús pasou. E a velliña sentouno ao lume e muxía uña cabra que tiña e deulle unha cunca de leite e un anaco de bica. E despois deitouno na súa camiña de farrapos. Cando á alba do día espertou, Xesús díxolle á velliña:

–Ven, quero que olles o que foi de Antioquía.

E a velliña quedou sorpresa cando viu que no lugar que ocupava Antioquía se estendía unha lagoa que asolagava a vila. E ninguén se salvara fóra da velliña. Na mañancina de San

---

<sup>72</sup> Pág. 45.

Xoán, cando o primeiro raio do sol relampra na lagoa, alá embaixo, moi fondo albícase o campanário da igrexa. E a noite de Nadal, ás doce em punto, óense cantar os galos<sup>73</sup>.

*Ferido da albarda*

Quando Cristo andava pelo mundo foi com o seu discípulo S. Pedro dormir à casa de um lavrador, de muito má nota.

– Este homem é muito mau, Divino Mestre – observou o discípulo.

– Não importa, vim para salvar os pecadores – respondeu Cristo.

Entraram ambos em casa do lavrador, depois de terem pedido pousada à dona da casa, que tinha tanto de boa como o marido de mau. Chegou o marido à noite e já encontrou os hóspedes deitados.

– Eles hão de trazer dinheiro; vou roubá-lo – disse o marido.

– Não faça isso, homem. São dois pobrezinhos que andam a pedir de porta em porta.

Não esteve pelos conselhos da mulher e roubou o dinheiro que encontrou; na manhã seguinte ergueu-se muito cedo e safou-se para não ouvir os queixumes dos pobres.

Ergueram-se estes e agradeceram à dona da casa a hospitalidade, saindo sem falar no furto do dinheiro.

Mais adiante encontraram o dono da casa e o Divino Mestre aproximou-se dele e disse-lhe umas palavras ao ouvido. Ficou o ladrão imediatamente transformado em jumento.

Então S. Pedro, por ordem do Divino Mestre, levou o jumento pela arreata até encontrar um lavrador a quem Cristo mandou entregar o jumento com a condição de entregá-lo no fim de um ano.

E assim sucedeu. Ao fim de um ano passaram os dois por aquele sítio e encontraram o lavrador que lhes entregou o jumento, agradecendo por essa ocasião a oferta, pois o jumento era rijo de albarda.

Nessa mesma noite foram o Divino Mestre e S. Pedro a casa da mulher, onde tinham pernoitado no ano anterior. A mulher, apenas os viu, pôs-se a chorar, dizendo

– Faz hoje um ano que dormistes na minha casa, e amanhã de manhã faz um ano que meu marido desapareceu e não mais voltou.

---

<sup>73</sup> Publicada por X. Taboada Chivite: “Las leyendas de la laguna de Antela”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*. Tomo XXIV, fascs. 72-74. 1979, p. 354. Cf. Reboredo, X. M. González, *Lendas galegas de tradición oral*, p. 143.

O Divino Mestre então aproximou-se do jumento e disse-lhe umas palavras ao ouvido. Imediatamente se transformou em homem. A mulher, muito contente por tornar a ver o marido, beijou-o e abraçou-o com todo o entusiasmo.

– Podes beijar-me, mas não me abrases – disse o marido.

– Por que te não hei-de abraçar, querido esposo?

– Porque estou ferido da albarda.

O Divino Mestre então repreendeu o dono da casa, fazendo-lhe sentir o mal que praticara, roubando as esmolas dos pobres<sup>74</sup>.

O que primeiro se mostra são os pontos em comum que apresentam as três narrativas. Jesus apresenta-se disfarçado, como um pedinte de esmola no conto galego e como um pobre velhinho, na companhia de São Pedro, pedindo abrigo para passar a noite, nas versões portuguesa e cearense.

Há em todas um contraste entre os que são indiferentes à pobreza e os que, ainda que tão pobres quanto o velhinho / pedinte (Jesus disfarçado), dividem com ele o pouco que têm: no conto cearense, o homem bom convence a mulher, que diz que a casa é pequena, a abrigar os viajantes, e quer dar aos dois velhinhos (Jesus e São Pedro) os peixes maiores, enquanto a mulher, que é ruim, separa para os dois os “peixinhos miudinhos”; na versão portuguesa os papéis se invertem: boa é a mulher, mau o marido; no relato galego, os moradores de Antioquia negam ao pedinte até mesmo um “Deus te axude”, enquanto a velhinha divide com ele o calor de seu lume, o leite de sua cabra e a pouca comida de que dispõe, além de colocá-lo para dormir em sua “camiña de farrapos”.

Os maus são castigados nas três histórias: os habitantes indiferentes de Antioquia com a submersão da cidade; a “mulher ruim” cearense com a espinha de peixe na garganta; e o homem mau português é transformado em jumento e submetido a trabalho escravo durante um ano.

A caridade surge como virtude salvadora dos bons no conto cearense e na lenda galega, pois somente a velhinha sobrevive em Antioquia e a “mulher ruim” é salva de morrer engasgada com a espinha graças ao pedido que o “homem bom” faz a Jesus. No conto português, embora não haja uma recompensa específica à mulher por sua bondade,

---

<sup>74</sup> Cf. *Contos tradicionais portugueses*, volume II, escolhidos por Carlos de Oliveira e José Gomes Ferreira.

ela é mostrada como boa conselheira do marido, que não lhe dá ouvidos e por isso é punido por Cristo ao ser transformado num jumento; ao fim de um ano, volta à forma humana e é repreendido pelo Divino Mestre por sua falta de caridade.

A dimensão prática está presente nas três narrativas, na forma do mesmo ensinamento moral, que poderia ser sintetizada no dito popular: “faças o bem, sem olhares a quem”. No caso da narrativa de Francisca, a utilidade do relato vai além do ensinamento moral, passa a fazer parte do cotidiano de uma região em que o peixe é alimento diário e onde é bastante comum engasgar-se com as espinhas. Então “o povo mais velho, quando uma pessoa ficava com a espinha na garganta, se lembrava dessa história (...) aí a pessoa se benzendo diz que faz: ‘esteira velha, peixinho miudinho. Homem bom, mulher ruim’”.

Se os três relatos partilham o mesmo conteúdo moral e divergem pouco quanto ao enredo – Jesus aparece como pobre, procura abrigo, é ignorado pelos maus e acolhido pelos bons, castigando os primeiros e protegendo quem o acolhe mesmo tendo muito pouco – as diferenças são percebidas no que diz respeito aos hábitos e costumes dos narradores.

A presença do peixe como alimento principal é evidente no relato de Francisca, habitante do litoral; a velhinha galega divide com seu hóspede leite de cabra e um “anaco de bica”, ou seja, um pedaço de um bolo simples, feito de farinha de trigo, cereal abundante naquelas terras; a cabra que fornece o leite é animal também presente no cotidiano dos narradores cearenses, como foi comentado anteriormente, quando analisei o conto da *Madrasta* narrado por Francisca. E na terceira versão do tema *No tempo em que Jesus andava pelo mundo*,<sup>75</sup> contada por ela, os velhinhos (Jesus e São Pedro) são abrigados pelo homem – que nessa versão é o personagem ruim – num chiqueiro de cabras.

Jesus e São Pedro armam suas redes para dormir no alpendre da casa cearense e o “Xesus” galego dorme na “camiña de farrapos”. Cabe aqui comentar a presença de dois elementos presentes na cultura material cearense: a rede e o alpendre. Em suas viagens pelo Ceará em meados do século XIX, Freire Alemão observa: “é a primeira coisa que se faz, logo que chega qualquer hóspede: armarem-se tantas redes quantas eles são: bem lavadas e mais ou menos ricas, segundo a fortuna do dono da casa. Entrando-se na casa de um pobre, ele levanta-se de sua rede e a oferece a quem chega. (...) As redes são nestas terras as

---

<sup>75</sup> Narrativa nº 19, p. 47.

cadeiras, os sofás e as camas”<sup>76</sup>. Algumas décadas antes, Koster, que percorreu a região em 1810, menciona o uso das redes em diversas ocasiões, em casas ricas ou pobres, em quartos, salas, alpendres ou debaixo de árvores. Ao descrever a morada de um sertanejo, diz que “as redes usualmente tomam o lugar dos leitos, sendo mais confortáveis e mais frequentemente utilizadas como cadeiras”<sup>77</sup>. É costume indígena, informa Câmara Cascudo, e o primeiro registro de seu uso está na carta de Pero Vaz de Caminha ao rei de Portugal, quando descreve as casas que encontrou : “todas duma só peça, sem nenhum repartimento, tinham dentro muitos esteios; e, de esteio a esteio, uma rede atada pelos cabos, alta, em que dormiam”<sup>78</sup>. A presença da rede no relato de Francisca atesta o seu uso, dos tempos da chegada do colonizador até os nossos dias. De resto, sua presença no cotidiano cearense pode ser constatado, das casas pobres dos camponeses aos suntuosos apartamentos à beira-mar da cidade de Fortaleza.

Quanto ao alpendre, é também elemento constante na arquitetura das casas cearenses, que será estudada com o devido vagar no **Capítulo III – A morada sertaneja**. Por ora, aponto sua presença nos relatos dos viajantes; são as “varandas” a que se refere Freire Alemão em diversos trechos de seu diário<sup>79</sup>, e também Koster: “Havia um alpendre diante da casa, como é usual nas residências das pessoas abastadas”<sup>80</sup>. No entanto, Alemão aponta a existência dessas “varandas” inclusive em casas pobres. E estão ausentes dos sobrados erguidos na cidade do Aracati no período de riqueza econômica trazido pelas charqueadas, conforme comentei na primeira parte do presente capítulo. Sua presença se dá nas construções das zonas rurais, nas fazendas do sertão e nos sítios e povoados do litoral. Como descreve Gustavo Barroso:

Todas as casas sertanejas são humildes, quer sejam de palha só ou de palha e taipa como as dos pobres, quer sejam de taipa e telha como as dos abastados. São baixas, rebocadas rudemente, rodeadas de alpendres, paredes caiadas e nuas. (...) As paredes e forquilhas dos alpendres são cobertas de pregos e de ganchos em que o matuto arma redes para dormir e descansar (...) <sup>81</sup>.

<sup>76</sup> Alemão, Francisco Freire. *Diário de viagem – Crato – Rio de Janeiro*, 1859-1860, p. 48.

<sup>77</sup> Koster, Henry. *Viagens ao nordeste do Brasil*, p. 159.

<sup>78</sup> Cf. Cascudo, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*, pp. 770-771.

<sup>79</sup> Alemão, Francisco Freire. *Op. cit.*, pp. 79, 102, 104, 196 e outras.

<sup>80</sup> Koster, Henry. *Op. cit.*, p. 171.

<sup>81</sup> Barroso, Gustavo. *Terra de sol*, p. 153.

Como se pode perceber, na narrativa portuguesa não há detalhes quanto ao que comeram e onde dormiram os velhinhos pedintes; o homem mau é castigado, mas lhe é oferecida uma oportunidade de se redimir de seus erros. É interessante mencionar a semelhança que verifiquei entre esse relato português e *O ladrão Bastião*<sup>82</sup>, contado por Francisca: ainda que não trate das andanças de Jesus pelo mundo, a história do ladrão traz em si elementos presentes na narrativa portuguesa, pois Bastião é transformado em cavalo e trabalha pesado para pagar o mau hábito de roubar. Mas não é Jesus quem o castiga, e sim a polícia: “quando um dia ele foi roubar um homem rico, e o homem deu parte dele. Aí a polícia veio buscar ele. Quando chegou na cadeia, fez ele virar assim como um cavalo”. A justiça nesse caso é aplicada não pelo poder divino de Jesus, mas pelo poder laico dos homens, personificado na “polícia”. Considerei oportuno citar essa semelhança para exemplificar como essas narrativas apresentam variações em que os elementos de umas estão presentes em outras, em combinações de infinitas possibilidades.

Outro elemento interessante para comentar é que os moradores indiferentes e sem caridade de Antioquia são castigados com a morte sob as águas. Lembro como termina o conto: “na mañanciña de San Xoán, cando o primeiro raio do sol relampra na lagoa, alá embaixo, moi fondo albícase o campanário da igrexa. E a noite do Nadal, às doce em punto, óense cantar os galos”. Ao analisar a *Lenda do João Perdido*, já mencionei a antiguidade da celebração da noite de São João, ligada a antigos cultos agrários no solstício de verão do hemisfério norte. Cabe acrescentar ainda a magia benéfica das manhãs do dia 24, quando “todas as ervas são bentas”, como diz a quadrinha reproduzida por Natércia Campos (Ac, p. 38). A crença nos benefícios da manhã do dia do santo precursor remanesce na Galiza, onde “mantéñse a tradición de lavármonos póla maña còas ‘herbas de San Xoán’, que deixamos toda noite previa ao sereno”, conforme testemunho do professor Henrique Monteagudo, residente em Santiago de Compostela. Talvez se deva a essa bênção do santo a possibilidade de avistar-se, na manhã de seu dia, a torre da igreja submersa de Antioquia, pois se acredita que, nesse dia, as águas adquirem propriedades benéficas e banhar-se nas fontes e rios purifica as pessoas.

Os galos cantam na cidade submersa na noite de Natal, outra noite mágica. Mais precisamente, diz a lenda, “às doce em ponto”, uma das “horas abertas”, mencionadas em

---

<sup>82</sup> Narrativa nº 22, p. 52.

diversas narrativas orais como propícias a mistérios e assombrações. Comentarei sobre os poderes dessas horas no **Capítulo II**, quando abordo o tema “Os velhos saberes”. Por ora, assinalo que a cidade submersa vista às doze horas da noite de Natal na Galiza apresenta pontos em comum com o relato da Cacique Pequena, que diz haver uma cidade debaixo das águas da Lagoa da Encantada, “que ninguém via essa cidade debaixo d’água, só os que tinham merecimento para ver”<sup>83</sup>; a mesma narradora conta que “quando era no Natal aparecia um navio, ele ia do olho d’água que fica no pé do morro até o fim da lagoa, tocando música. Ficava então esse navio pra lá e pra cá, tocando as músicas mais lindas na noite de Natal”.

Outro fato que vale a pena mencionar é que Câmara Cascudo localiza em Recife uma lenda que se liga à imagem do Bom Jesus dos Passos, em que “um velhinho curvado sobre um bordão (...)” pede abrigo na Igreja do Carmo, sendo enxotado pelo irmão leigo que o atende. Dirige-se então o velhinho, que é o Cristo disfarçado, para a Igreja do Corpo Santo, na qual é acolhido<sup>84</sup>. Trata-se, portanto, do mesmo acontecimento, o Cristo disfarçado de velhinho para testar os bons sentimentos da humanidade, e da mesma moral que verificamos nos três contos analisados: os bons são premiados e os maus castigados.

Em *A literatura oral no Brasil*, o estudioso potiguar diz que não é possível calcular a antiguidade dos contos tradicionais portugueses, pois “a terra foi revolvida por muitas raças” e quando os mouros chegaram, no século VII, o homem contava já com séculos de convivência, organização e religião articulada, de que são testemunhos os antiquíssimos castros, edificações dos tempos pré-romanos até hoje existentes no Norte de Portugal e na Galiza. A literatura do “homem que riscou as renas, os mamutes, as estrelas toscas e a cara do sol nas pedras das grutas em que vivia” misturou-se à de povos vindouros, romanos, visigodos, mouros, e dispersou-se depois pelas guerras e emigrações. As narrativas em estudo, oriundas do que hoje são o Norte de Portugal e Noroeste da Espanha, certamente vieram para cá com os emigrantes.

Por fim, mas não por último em relevância, analiso como se apresenta o mito indígena do *Pai-do-mato* na história *O caçador e o Pai-do-mato*<sup>85</sup> e o conto *O gritador da*

---

<sup>83</sup> Narrativa nº 4, p. 67.

<sup>84</sup> Cascudo, Luís da Câmara. *A literatura oral no Brasil*, p. 191.

<sup>85</sup> Narrativa nº 21 de Francisca, p. 50.

*meia-noite*<sup>86</sup>, da tradição oral do aldeamento Genepapo-Kanindé, conforme o relato de Eraldo Alves. Nessas histórias, interessam-me como foram perpetuadas na memória dos dois grupos sociais e o que adquiriram ou perderam no contato com a tradição oral do colonizador.

Antes de analisar o conteúdo das duas narrativas, considero necessário comentar o que dizem os estudos sobre as duas entidades nelas presentes. *Pai-do-mato* é, em Alagoas e Pernambuco, um bicho enorme, “mais alto que todos os paus da mata, cabelos enormes, unhas de dez metros, orelhas de cavaco. O urro dele estronda em toda a mata. À noite, quem passa na mata ouve também sua risada. Engole gente. Bala e faca não o matam, é trabalho perdido. Só se se acertar uma roda que ele tem em volta do umbigo”<sup>87</sup>. O autor remete esse mito ao “ciclo dos monstros” que ele estuda em *Geografia dos mitos brasileiros*, e o considera semelhante ao *Mapinguari*, que é mito amazônico. Este seria “um homem agigantado, negro pelos cabelos longos que o recobrem como um manto, de mãos compridas, unhas em garra, fome inextinguível”<sup>88</sup>, que sempre mata quem encontra, para comer. Como o *Pai-do-mato*, seu ponto vulnerável é uma roda em volta do umbigo.

O *Gritador da meia-noite* presente no relato de Eraldo Alves assemelha-se a dois seres mencionados por Cascudo: o *Gritador* e o *Bradador*. O primeiro é localizado na região do São Francisco, e seria a alma de um vaqueiro que saiu a campear na sexta-feira da Paixão e nunca mais voltou, virando assombração junto com seu cavalo, o cachorro e a rês que campeava. Vive gritando no mato, aboiando uma boiada invisível. O *Bradador*, por sua vez, está presente nas tradições orais de Minas Gerais, S. Paulo, Santa Catarina e Paraná. Seria uma assombração ou alma penada, também chamada de *Bicho barulhento*, que grita pelas noites em penitência por um assassinato cometido. Só que não leva o morto nas costas, como o *Gritador* da Encantada.

Todos esses seres gritam, e nesse aspecto, aparentam-se ao *Mapinguari*, que “vem berrando alto, berros soltos, curtos, altos, atordoadores. De longe os homens ouvem seus apelos terríveis”. Os gritos espantosos são, para Cascudo, explicações que os habitantes das matas encontram para os rumores inexplicáveis que a floresta produz.

---

<sup>86</sup> Narrativa de Eraldo, p. 70.

<sup>87</sup> Cascudo, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*, pp. 659-660.

<sup>88</sup> Cascudo, Luís da Câmara. *Geografia dos mitos brasileiros*, pp. 222-225.



A leitura do relato de Francisca evidencia grande fidelidade ao que se conta do *Mapinguari* na região amazônica<sup>89</sup>. Resumindo o conto, que tem como cenário o rio Purus: dois seringueiros viviam juntos numa mesma barraca, e um deles tinha por costume caçar aos domingos; quando o companheiro advertia que “Deus deixou o domingo para a gente descansar”, ele retrucava que “no domingo também se come”. Um dia, o que era contra a caça aos domingos acompanhou o amigo, que insistia em matar animais num dia consagrado ao descanso. Perderam-se um do outro, e o que não estava acostumado às caçadas “ouve uns berros medonhos e estranhos, que o encheram de pavor. Subiu mais que depressa numa árvore bem alta (...). Os berros foram se fazendo ouvir cada vez mais perto, até que ele pode testemunhar um espetáculo horrendo (...). Um *Mapinguari*, aquele macacão enorme, peludo que nem um coatá (...) trazia debaixo do braço o seu pobre companheiro, morto, esfrangalhado, gotejando sangue. O monstro, com as unhas que pareciam de uma onça, começou a arrancar pedaços do desgraçado e metia-os na boca (...), dizendo em altas e terríveis vozes: no domingo também se come!”

As semelhanças entre os dois monstros dispensam maiores comentários por evidentes, portanto, me detenho no que diferencia os relatos e no que revelam dos contextos em que se deram, como as peculiaridades das respectivas regiões geográficas. No conto do rio Purus, os dois caçadores são seringueiros, e como se sabe a extração do látex dos seringais é atividade característica da região Norte do país, onde a planta seringueira (*Hevea brasiliensis*) existe em abundância. Também a fauna amazônica está presente, quando o monstro é comparado a um “macacão enorme, peludo como um coatá” e suas unhas, com as de uma onça. Note-se ainda nesse relato amazônico a contaminação do mito indígena com um dos mandamentos da igreja católica, de “guardar os domingos e os dias santos”, ausente da história do *Pai-do-mato* cearense.

Na história de Francisca, os personagens são apenas caçadores, mas a flora nativa se revela quando a narradora descreve a árvore em que subiu um dos homens, o “pé de pod’ói” (pau-de-óleo), nome popular na área rural do Ceará para a copaibeira. E também quando ela diz que essa árvore é alta, “tipo uns cajueiro”, que são abundantes no lugar em que vive, o sítio Jucurutu. O *Mapinguari* é descrito como um gigante, enquanto o *Pai-do-*

---

<sup>89</sup> Campos, J. da Silva, em *O folclore no Brasil. Apud* Cascudo, Luís da Câmara. *Geografia dos mitos brasileiros*, pp. 224-225.

*mato* cearense é pequeno, característica reiterada por Francisca: “pequeno, ele era pequeno (...), pequeno, mas com muita força”. Pode se tratar de uma convergência com o mito do *Caapora*, “figura de indígena pequena e forte, coberta de pelos, doida por fumo e aguardente”, guardião das caças mas não devorador de gente como o *Mapinguari* ou o *Pai-do-mato*; oferecendo-lhe cachaça e tabaco tem-se caça abundante<sup>90</sup>. Cascudo considera que o termo *Caapora* também podia significar genericamente as aparições informes que surgiam nas matas, tendo a mesma amplidão descritiva da palavra “fantasma” para fixar o indeterminado, o indeciso, o imaginado, desde a “visão” até o sonho.

Voltando ao conto do *Gritador da meia-noite* dos Genipapo-Kanindé, já não encontramos maiores semelhanças com o *Mapinguari* ou o *Pai-do-mato* além dos gritos assombrosos. O *Gritador* que aparece na Lagoa da Encantada não é um monstro assustador e comedor de gente, mas uma “alma penada”, que paga o crime que cometeu carregando o morto nas costas, perseguido a dentadas nos calcanhares pelo cachorro. O personagem aproxima-se melhor do *Vaqueiro gritador* e do *Bradador*, também assombrações que lamentam, este um assassinato, aquele o pecado de ir campear na Sexta-feira da Paixão.

A origem desses fantasmas é portuguesa e remete ao que Cascudo denomina “o ciclo das mouras”, entre as quais está a *zorra berradeira*, descrita como um fantasma da noite, que assombra os viventes com seus gritos. Teria sido uma moura encantada, castigada por desobedecer aos deveres com Alá, assim como o *Gritador da Encantada*, o *Gritador do São Francisco* e o *Bradador do Sul-Sudeste*, assombrações que vagam pelas noites lamentando em altos brados os crimes ou pecados cometidos.

É interessante comentar o que diz o estudioso potiguar sobre os mitos no Ceará, região de tardia colonização, conforme as informações constantes da primeira parte deste capítulo. Lembrando o isolamento das fazendas de gado, diz o autor que a ele se deve “a persistência dos mitos, a continuidade das histórias velhas”; com pouca influência exercida pelo elemento negro, os mitos encontrados são de origem europeia e indígena. Estes, embora diversificados em suas variantes e pela mestiçagem, encontravam-se na época em que Cascudo os estudou “quase em estado de pureza”, assinalando que não saberia dizer se permanecem os mesmos, devido ao contato com os centros urbanos, propiciado pelas estradas e a eletricidade. Era o que dizia o escritor em 1940, vinte anos depois de seu

---

<sup>90</sup> Cascudo, Luís da Câmara. *Geografia dos mitos brasileiros*, pp. 113-122.

trabalho de coleta das narrativas. Voltando aos relatos de Francisca e de Eraldo, coletados em 2009, percebo que no primeiro conto, o mito indígena do *Pai-do-mato* permanece quase inalterado ao ser comparado ao *Mapinguari* amazônico, apenas adaptado ao ambiente em que vive a narradora e sem o traço de punição por transgredir a guarda do domingo.

Já o *Gritador da meia-noite* do aldeamento Genepapo-Kanindé parece uma adaptação local para um fantasma trazido nos antigos contos portugueses. A aparição é testemunhada por um membro prestigiado da comunidade, Cacique Adorico, que aconselha os mais novos a não responder aos assombrosos gritos noturnos. Pode-se considerar que o mito, que deu origem a outras variantes em regiões distantes do litoral cearense como o sertão mineiro ou o interior paulista, foi apropriado pela comunidade da Encantada e agora faz parte da tradição local, servindo de explicação para os barulhos da mata e sendo transmitido como saber de geração a geração. Cabe ainda assinalar a presença das *horas abertas* nos dois relatos, pois o *Gritador* aparece à meia-noite, e o *Pai-do-mato* ao meio-dia.

“O que volta, significa, e só volta porque significa”, diz Alfredo Bosi; seria cabível dizer que o que permanece, significa, e só permanece porque significa? Seria uma forma de explicação para a pergunta que se faz Cascudo: “como e por que algumas histórias sucumbiram e outras, inexplicavelmente, prosseguem, invictas, até os nossos dias?”<sup>91</sup> O que permaneceu na memória seria mais significativo no imaginário de uma coletividade do que aquilo que se perdeu?

Na “Nota de orientação” para a leitura da última parte de *A história, a memória, o esquecimento*, Ricoeur observa que, ao mesmo tempo em que o esquecimento é sentido como dano à confiabilidade da memória, “afastamos o espectro de uma memória que nada esqueceria”, monstruosa como a do personagem do famoso conto de Borges, “Funes, o memorioso”. E nessa ambivalência seguimos entre o medo de tudo esquecer e a felicidade de recordar um pequeno fragmento do passado, já que não podemos mesmo lembrar tudo. As narrativas registradas nesse trabalho são alguns desses fragmentos arrancados do olvido pela transmissão de pai para filho, de avô para neto, alimentando e perpetuando a cultura popular e também a letrada, como se vê na literatura de Natércia Campos, que é o assunto do próximo capítulo.

---

<sup>91</sup> *Literatura oral no Brasil*, p. 179.

## Capítulo II. A literatura de Natércia Campos

Tenho fascínio por cheiro de mato, de terra molhada, de gado, de café torrado em alguidar de barro – café donzelo – de assistir ao repiquete de um rio, aboios soltos na hora do Ângelus, quando os sinos distantes da matriz tocam nos campanários as Trindades, e o sereno cai, trazendo seus malefícios.

(Natércia Campos, “Apresentação” de *Iluminuras*)

Natércia Maria Alcides Campos nasceu e foi criada na praia de Iracema, zona urbana de Fortaleza e diz que tem saudades daquilo que não viveu nos sertões cearenses. O interesse pela vida sertaneja levou-a a buscar o conhecimento de suas raízes; por meio dos livros de Câmara Cascudo, Natércia aprofundou-se nos costumes, tradições populares, contos e assombros, herdados das culturas ancestrais de colonizadores e colonizados. O despertar para a riqueza da cultura popular a conduziu a diversas outras leituras, entre as quais destaca *Os sertões*, de Euclides da Cunha, *Os cantadores e violeiros do norte*, de Leonardo Mota, *Usos e superstições cearenses*, de Guilherme Studart, *Terra de sol*, de Gustavo Barroso, *Capítulos de história colonial*, de Capistrano de Abreu, *Cantos e contos populares do Brasil*, de Silvio Romero, *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, além de Raymundo Girão, Gilberto Freyre e Ariano Suassuna<sup>92</sup>. Ao que aprendeu nos livros acrescentou o que lhe vinha da “memória ancestral”, histórias contadas pelas avós e bisavós portuguesas e nordestinas, entrelaçando o lido e o ouvido com os fios da imaginação, como diz a escritora, que é também artesã de tapeçarias e bordados<sup>93</sup>. A esses antigos relatos já se haviam mesclado aqueles contidos nos livros trazidos de além-mar por nossos antepassados.

Quais seriam esses livros? Apenas um título é mencionado em sua obra de ficção, o *Lunário perpétuo*; no romance *A casa*, a narradora conta que esta obra havia sido trazida de Portugal pelo seu primeiro dono e era lida “por ele em voz alta para os de casa, cujos ensinamentos eram de mais serventia para a sua terra do que para este sertão” (Ac, pág.38). O *Lunário* é apontado por Cascudo como o mais lido no Brasil durante dois séculos.

<sup>92</sup> Campos, Natércia. Discurso de posse na Academia Cearense de Letras, em <http://literaturacearense.blogspot.com>.

<sup>93</sup> Os trabalhos artesanais de Natércia Campos são comentados por Carolina Campos, em entrevista transcrita na Dissertação de mestrado *A casa: arquitetura do texto*, p. 157. Sampaio, Elisabete. UFC, Fortaleza, 2009.

A primeira edição é de Lisboa, em 1703, na casa de Miguel Menescal. Registra um pouco de tudo, incluindo astrologia, receitas médicas, calendários, vidas de santos, biografias de papas, conhecimentos agrícolas, ensinamentos gerais, processo para construir um relógio de sol, conhecer a hora pela posição das estrelas, conhecimentos de veterinária. (...) Fala também em eclipses, terremotos, geadas<sup>94</sup>.

Além desse, outros livros são trazidos pelos portugueses do período colonial; no século XVI eram lidos *História da Imperatriz Porcina*, *Roberto do Diabo*, *Lazarillo de Tormes*, *Trovas do Bandarra*; no século seguinte vieram a *História da donzela Teodora*, *História da princesa Mangalona*, *História de Carlos Magno e os doze pares de França*. Capistrano de Abreu menciona que *O Peregrino da América*, de Nuno Marques Pereira, era um dos mais apreciados no século XVIII; já os contos do Trancoso<sup>95</sup> tiveram edições até o século XX, e no Nordeste “histórias de Trancoso” é uma das denominações para os contos da tradição oral.

Ao constatar a presença de tais narrativas na literatura de Natércia Campos e a sua permanência no imaginário popular contemporâneo, verifico a interdependência entre as literaturas oral e escrita mencionada pelo estudioso potiguar: foi por meio de leituras, do próprio Cascudo e de outros escritores, que a autora tomou conhecimento das lendas, contos, saberes da oralidade, os quais, por sua vez, assimilaram antigos relatos contidos nos livros trazidos pelos portugueses, mesclando-os aos já aqui existentes. Na literatura naterciana, mantém-se a transmissão dessas narrativas, alteradas no tempo e no espaço pelo contato com diversas histórias lidas, vividas ou ouvidas.

Em 1988, a escritora publica seu primeiro livro, o volume de contos *Illuminuras*, com o qual obteve o segundo lugar da categoria na Bienal Nestlé de Literatura daquele ano; o livro seria reeditado em 2002, com o acréscimo de outros contos, uma apresentação e a reprodução de algumas críticas. É a esta segunda edição que me reporto sempre que citar *Illuminuras*. Dez anos depois, ela publica *Por terras de Camões e Cervantes*, um relato da viagem a Portugal e Espanha realizada entre 1997 e 98. Este seria originalmente uma carta escrita ao poeta Jorge Medauar, com quem Natércia Campos correspondeu-se por mais de

<sup>94</sup>*Dicionário do folclore brasileiro*, p. 524.

<sup>95</sup>Trancoso, Gonçalo Fernandes. *Contos e histórias de proveito e exemplo*. A primeira edição é de Lisboa, 1585. Cf. Cascudo, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*, p. 305.

vinte anos. As amigas e colegas de trabalho Neide Lopes e Eugênia Queiroz revelam que era desejo de Natércia publicar toda a correspondência, mas havia um empecilho – a não autorização por parte da família do poeta, já falecido<sup>96</sup>. Ela estaria preparando a edição das cartas quando o câncer que a mataria surgiu. De fato, Natércia principia o livro dizendo que escrevera uma carta longa “para um homem que admiro e por quem tenho bem-querer”<sup>97</sup>. Apesar de não mencionar o nome do destinatário, sua filha Carolina Campos confirma ser este o poeta baiano.

*A noite das fogueiras*, coletânea de contos também publicada em 1998, é uma compilação de antigas lendas dirigida ao público infanto-juvenil; druidas, bruxas, fadas, ogros, elfos, duendes e gnomos povoam esse livro e sua construção é semelhante à das *Mil e uma noites*: há uma história linear em que uma menina celta encontra num bosque uma bruxinha na Noite do Ano Novo e a partir daí as duas viajam pelo tempo e pelo espaço, visitam a antiga Mesopotâmia, Grécia, Egito, os povos nórdicos, passam pelo Hemisfério Sul e depois regressam à floresta de onde partiram. A cada lugar visitado corresponde um conto, encadeados todos por meio da viagem mágica da menina e sua amiga.

Com o romance *A casa*, a autora vence o prêmio Osmundo Pontes de Literatura em 1998; no mesmo ano sua filha Caterina de Saboya Oliveira leva o primeiro prêmio na categoria “Ensaio”, tendo como tema o escritor José Maria Moreira Campos (Senador Pompeu, 1914 – Fortaleza, 1994), pai de Natércia. O romance, publicado em 1999, teve uma nova edição em 2004, quando foi adotado no exame vestibular da Universidade Federal do Ceará. Essa edição, ainda que “mutilada” das epígrafes originais – com exceção de uma – e da dedicatória ao pai, foi responsável pela divulgação da obra de Natércia Campos. No ano de 2011, o romance ganhou uma terceira edição, na qual foram incluídas as epígrafes e a dedicatória, acrescidas de uma apresentação do escritor Sânzio de Azevedo, um “Prólogo” da própria Natércia Campos, um “Posfácio” do poeta Jorge Medauar (que havia sido originalmente impresso nas “orelhas” da capa da primeira edição), bem como notas finais de Carolina Campos, e ainda uma breve biobibliografia da autora. Nessa edição, também foram respeitados os espaçamentos originais, sendo até o presente a mais completa e fiel entre as publicações do romance.

---

<sup>96</sup> Sampaio, Elizabete. *Op. cit.*, p. 147.

<sup>97</sup> *Por terras de Camões e Cervantes*, p. 5.

Nele, a Casa<sup>98</sup> do título, construída nos tempos da colonização cearense, conta em primeira pessoa sua própria história e a dos viventes que nela habitaram ou por ali passaram no decorrer dos séculos. Esses relatos juntam-se a outros, trazidos pelos moradores ou pelos hóspedes. A autora condensa, numa prosa com ritmo de poesia, contos e lendas “daqui e d’além mar”, menções à história colonial e acontecimentos fictícios com personagens que teriam vivido entre as paredes da narradora.

Em 2001, Natércia Campos publicaria o segundo livro de viagens, dessa vez ao Norte do Brasil, *Caminho das águas*. Nesse pequeno livro, ela registra suas impressões da viagem pelo rio Amazonas, a floresta, os bichos, os costumes e objetos fabricados e utilizados pelos índios que encontra, intercalando-as com citações de leituras, lembranças de histórias que ouviu do avô e lendas indígenas. O ensaio “A alma bíblica do sertão encourado” foi incluído no livro *Estandartes das tribos de Israel*, de Virgílio Maia e Socorro Trindade, publicado em 2001. São apenas quatro páginas, nas quais a autora comenta a presença judaica na Península Ibérica e a obra em parceria dos autores, que une a cerâmica da mulher aos versos do marido. Natércia Campos participou ainda de várias antologias de contos, falecendo em junho de 2004.

### 1. Retornam as velhas histórias

Na edição de 2002 de *Iuminuras* são acrescentados à edição original os contos “Pai eterno” e “A escada” e uma apresentação na qual a autora afirma que é seu desejo “fazer renascer viventes, cheiros, canções, lugares” e menciona “uma velha casa de duas águas, equilibrada num cerro, cercada de alpendres escorados em colunas”. Seria a mesma moradia a que retornaria anos depois, transformada em narradora do romance? De fato, a leitura comparativa entre a narrativa maior e os contos revela que neles já estavam presentes alguns elementos que seriam retomados n’ *A casa*: a “bela Maria”, “incansável na difícil arte de arrumar, por em ordem e manter sempre limpos quartos e salas” (*Ac*, pp.75-76) tem a mesma obsessão por ordem e limpeza que a “jovem mulher” sem nome que “era vista arrumando a casa, modificando a posição dos móveis” no conto “Perdão”<sup>99</sup>; em “Crisálida” é transcrita a mesma canção que cantava a “bela Maria” do romance : “canta que

<sup>98</sup> Em maiúscula, quando a Casa for mencionada em meu texto como personagem e narradora do romance.

<sup>99</sup> *Iuminuras*, p. 107-112. De agora em diante, as citações deste livro virão no corpo do texto, assim: (*Il*, p. tal)

a vida é um dia / que a vida é bela, minha Maria” (II, p. 116) e no conto “A escada”, que encerra o volume, retorna uma “velha casa, quase toda feita de madeira” construída pelo bisavô da personagem, uma garota cega.

No entanto, os contos não são apenas esboços para o romance que seria publicado mais tarde. Se neste a perspectiva é a de uma casa, limitada ao que poderia estar ao seu alcance por meio daquilo que viu ou ouviu contar, a maioria dos contos tem um narrador em terceira pessoa e os cenários são predominantemente externos – rios, falésias, mar e areias que se movimentam ao sabor do vento; mais que no romance, nos contos está presente a força dos elementos materiais e o mistério que os anima. Os personagens são anônimos, meninos e meninas ou velhos e velhas que transpõem os limites entre o mundo visível e o invisível, das magias e dos encantamentos. Meu propósito é analisar, nesta primeira parte do segundo capítulo, os temas comuns aos relatos orais que registrei e à literatura de Natércia Campos, privilegiando os contos de *Iuminuras*. No entanto, quando considerar relevante, permito-me mencionar trechos do romance *A casa* e da restante obra da escritora.

### 1.1. Histórias de assombrações

Cinco dos dezessete contos que compõem o volume *Iuminuras* têm como tema a aparição de almas do outro mundo: “Eles”, “Uma velha canção”, “A menina”, “Perdão” e “A escada”. No primeiro, de apenas duas páginas, os seres sem nome que dão título ao conto são presenças invisíveis, mas pressentidas por uma mulher que vive sozinha:

Eles sempre estavam ali, presentes e invisíveis. Sempre. (...) Indagara deles ansiosa, pela casa toda, se procuravam alguma coisa ou se queriam algo. Nunca responderam. (...) Aos poucos, habituara-se aos seus pequenos ruídos e à leveza do ar agitado quando se moviam. (...). Com o tempo, eles foram mais fortes e a habituaram ao seu convívio. Sempre que ficava mais angustiada, com aquela sensação de peso que lhe oprimia a alma, era desviada por eles do curso triste dos seus pensamentos. Batiam nas portas, e ela ouvia gritos finos e estridentes, como de crianças. (...) Foi num desses movimentos bruscos que a viu de repente, fugidia e serena. Levantou-se num ímpeto, derrubando a cadeira, e correu, chamando-a várias vezes: ‘Mãe, mamãe...’ No mesmo instante tudo se aquietou, e o silêncio pesado caiu sobre a casa. Jurou a si própria que se eles voltassem para novamente ficarem juntos, nunca mais tentaria descobrir quem eram. (...) Aos poucos, fora deixando de sair de casa. Havia agora uma perfeita harmonia entre ela e eles, desde a noite em que os vislumbrara. Sentia, inexorável, esta aceitação ser a razão de todo o seu apaziguamento. Vivia agora imersa num total descanso e paz.



Vieram buscá-la dias depois. Correram a notícia de que perdera o juízo, dizendo coisas desconexas. Os enfermeiros, ao se aproximarem a viram iluminada pela chama de uma vela. Sorria e ralhava com ternura, para alguém que só ela percebia. (*Il.*, pp. 55-56).

Este conto conciso mostra uma peculiaridade no tema da aparição dos mortos: embora no começo sentisse medo, a mulher acaba aprendendo a conviver com “eles”, desde que não procure vê-los, caso contrário eles a abandonariam. Solitária e angustiada, a presença dos seres fugidios a pacifica. Para o mundo dos vivos, tal coabitação com as almas não é considerada uma atitude sã e ela é considerada louca.

Em “Uma velha canção” (*Il.*, p. 67-71), Natércia Campos tece a narrativa em torno do conto estudado no primeiro capítulo, *A madrasta* na versão de Francisca, ou *Não me cortes o cabelo que meu pai me penteou* na versão portuguesa. A “velha canção” do título é a mesma do conto antigo, recontado por uma velha ama a uma menina órfã que vive em sua companhia por muitos anos, até que a velha também morre. A criança, já uma mulher, fica vivendo na casa, na companhia de vários gatos. A morada passa a ser considerada “mal-assombrada” pelas crianças das redondezas. Por fim, a antiga menina, agora por sua vez uma velha (“bruxa” para as crianças), morre também e “muitos anos depois corriam as mais absurdas histórias sobre aquele casarão já sem móveis, com janelas e portas penduradas pelos gonzos, o mato a crescer em volta. Ouviam uma voz de mulher, que cantava uma velha canção: ‘Capineiro de meu pai’”. A autora entrelaça, numa mesma e curta narrativa, a casa velha tão recorrente em sua literatura, a assombração e o antigo conto da menina enterrada pela madrasta.

Em mais uma velha casa abandonada, uma menina é personagem-título de um conto em que há presença de outra “alma”, que dessa vez é a narradora da história. A assombração é uma mulher que, tal como em “Eles”, age como protetora da criança. Esta é a única entre os habitantes da casa que vislumbra o fantasma, apavora-se e a narradora conclui que “aprendi, tarde demais, que nunca deveria ter transposto a barreira existente entre nós” (*Il.*, pp.81-87). A menina não enlouquece como a mulher que vive em companhia dos mortos, vai embora da casa com seus pais e um “inseparável carneiro”. E a morta, sozinha na casa abandonada, sente “o peso infinito do tempo”.

Um carneiro também surge em “Perdão” (comentado anteriormente, por anunciar uma personagem de *A casa*, a mulher com mania de arrumação); ao mastigar as almofadas

dessa mulher, o animalzinho é queimado por ela, que afinal toca fogo em si mesma. “Sete longos anos se passaram” até que uma velha os viu: dessa vez não na casa, mas na capela “desconsagrada” erigida em sua memória, aparecem “a mulher ajoelhada ao lado do cordeiro, apoiada em sua lã imaculada, serena como se fora sua guardiã”.

E finalmente em “A escada”, o primeiro conto escrito por Natércia<sup>100</sup>, mais uma menina, desta vez cega, é a única vivente a perceber a presença de uma mulher, “uma estranha presença”. Mas essa aparição não é benéfica, protetora ou companheira como as assombrações comentadas anteriormente: “já chegava no topo da escadaria, quando uma lassidão foi envolvendo todo o seu corpo, que não lhe obedecia. (...) Foi no impulso de alçar os braços para se livrar deste torpor que se sentiu alcançada e um leve empurrão, como um sopro de brisa, projetou-a no imenso vazio. (...) Despertaram com o baque”(II, 141-147). A menina morre ao cair (ou ser empurrada) da escada.

Volto agora minha atenção para os relatos orais para observar que é com a visão de seu pai morto que Francisca inicia a narrativa sobre a aparição de almas do outro mundo: “o povo diz que quem morre não aparece mais, nunca mais no mundo. Mas eu fico assim confusa, porque quando o meu pai morreu (...) eu tava de noite, na rede, sentada, e vi meu pai, estava assim na porta. Em pé. (...) Nós pegamos a lamparina, pra ver, porque o homem tinha morrido, mas tinha vindo de volta; nós saímos pra fora da casa, pra ver o rasto, que era areia, mas não tinha rasto, não tinha mais nada”<sup>101</sup>. Além dessa aparição paterna, ela conta que uma vez, quando ia na “casa velha” de minha mãe (hoje abandonada), “era meio dia” e ouviu passos de uma pessoa às suas costas. Abriu a porta e deu passagem para a “pessoa”, mas não havia ninguém. Nessa velha casa, viveram meu pai e meu irmão, já falecidos quando do relato de Francisca. No segundo episódio, a “assombração” não é vista, mas percebida pela audição e se manifesta ao meio dia, retornando mais uma vez o sortilégio das *horas abertas*. Em outras narrativas, o sobrenatural sempre se manifesta nessas horas, recorrência que será comentada mais adiante, quando discorrer sobre os velhos saberes.

José Maria é outro dos narradores que relata aparição de gente morta: “a finada Edith Porto quando era viva morava ali perto de seu Ruperto, no Retiro Grande. Depois que

<sup>100</sup> Cf. Carolina Campos, em Sampaio, Elizabete, *Op. cit.*, p. 167.

<sup>101</sup> Narrativa nº 5 de Francisca, p. 36.

ela morreu (...) a gente via o vulto daquela mulher vestida de branco, debaixo do pé de trapiá”<sup>102</sup>. E corrobora a visão com o testemunho de seu pai: “Papai já tinha visto ela, aquele vulto debaixo do pé de trapiá, vestida de branco, chamando ele, ‘Jesus, vem cá’; ele disse: ‘vou nada, vai só!’”. Hoje com mais de sessenta anos, José Maria diz que as visões de Edith Porto debaixo do pé de trapiá ou lavando roupa debaixo de um limoeiro estão bem nítidas em sua memória: “Eu me lembro como se fosse hoje. Ela ficou ainda muito tempo por ali”.

No ensaio “Santas almas benditas”, Câmara Cascudo define como ambivalente, entre o amor e o medo, a devoção popular pelas almas que aparecem quando querem, ostentando forma humana, “de contorno definido e normal”, como o pai de Francisca, vaporosa, transparente, ou de cor branca, como o vestido de Edith Porto. Vagam pelos lugares onde viveram da mesma forma que as duas aparições vistas por nossos narradores e as personagens dos contos de Natércia. Podem ser boas ou más e sua presença é tradicionalmente anunciada por um vento frio, uma brisa como a que derruba a menina da escada. Quando serenas, vivem nas antigas habitações em ruínas sem acusar sofrimento, tal como as que apaziguam a mulher solitária em “Eles”, a que protege a garota e seu carneiro em “A menina”, ou a antiga moradora que em “Uma velha canção” cantarola a cantiga que ouviu na infância. Ou podem ser egressas do Purgatório e pedir orações, como a incendiária suicida de “Perdão”, que é objeto de culto dos devotos e beatos que por ali passam e concede graças.

São tantos os elementos da obra de Câmara Cascudo presentes nos contos de Natércia que não é difícil supor que ela os escreveu com os livros dele ao lado, como relata sua filha: “(...) Ela fazia muita pesquisa. (...) Enchia de livros ao redor dela e puxava. Tinha que ter perto o *Dicionário* do Cascudo (...)”. Se a fonte do conhecimento da escritora sobre as assombrações é a obra de Cascudo e outros autores, a de Francisca e José Maria está em sua própria memória, pois os episódios que relataram tiveram origem em sua experiência pessoal. E neles estão presentes vários dos fenômenos compilados pelo escritor potiguar na tradição oral: as almas não deixam rastro (o pai de Francisca), podem ser vistas ou só ouvidas e provocam amor ou medo: José Maria tem medo de Edith Porto, Francisca sai em busca do pai. Considero que o que viram ou imaginaram ver foi alimentado por todo um

---

<sup>102</sup> Narrativa nº 2 de José Maria, p. 58.

repertório de outras narrativas sobre assombrações que circula na memória do grupo em que vivem; histórias que, guardadas na memória de cada um deles, alimentam por sua vez este trabalho acadêmico, gerando, quem sabe, outras memórias, outras histórias.

## 1.2. Velhos saberes

O termo superstição tem nove definições dicionarizadas: a primeira é “sentimento religioso excessivo ou errôneo, que muitas vezes arrasta as pessoas ignorantes à prática de atos indevidos ou absurdos”; crença errônea, terror absurdo de coisas imaginárias, opinião religiosa baseada em preconceitos, presságio infundado, são outras definições para a palavra no verbete. A partir dessas definições, evidencia-se a conotação negativa do vocábulo, que Câmara Cascudo, no entanto, define como vestígios de cultos desaparecidos, acrescentando que “são milhões de gestos, reservas e atos instintivos, (...) que participam da própria essência intelectual humana e não há momento na história do mundo sem sua inevitável presença”. Segundo ele, a superstição tem sempre caráter defensivo, é respeitada para evitar mal maior ou distanciar sua efetivação<sup>103</sup>. Dadas estas considerações, e ainda que o estudioso tenha intitulado seu volume dedicado a esses costumes ancestrais de *Superstição no Brasil*, considere mais apropriado nomeá-los “velhos saberes”, em vista da antiguidade e da importância que têm no cotidiano do povo cearense, como se pode perceber nos textos das narrativas orais ou da obra de Natércia Campos.

## As horas abertas

Principio comentando o “velho saber” que encontrei com mais frequência, e que se refere ao poder das horas que se conhece como *as horas abertas*: meio-dia, meia-noite, seis horas da manhã e seis horas da tarde. São assim chamadas, diz Câmara Cascudo, porque “são horas sem defesa”, em que os doentes morrem ou pioram, em que os feitiços agem fortemente, e nas quais tanto as pragas quanto as preces são mais poderosas, impondo a concessão divina. São, portanto, ambivalentes, dado que também se prestam às orações benéficas. Basta lembrar que, na tradição católica, a hora do *Angelus* (seis horas da tarde) teria sido quando o anjo anunciou a Maria o nascimento do Cristo.

---

<sup>103</sup> Cascudo, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*, p. 837.

O caráter benfazejo dessa hora manifesta-se em vários momentos dos contos de *Illuminuras*: é no “sereno instante em que o dia se faz noite”, por exemplo, que a menina de “Lua Cris” (*Il*, pp. 97-105) ouve pela primeira vez o ruído subterrâneo das águas. Em tempos de seca, ela recorre a esse poder para ajudar a gente das aldeias próximas, que recorriam à “adivinha do paradeiro das águas” para saciar a própria sede e a de seus animais e plantas. Também nesse “sereno instante”, repete a autora, a menina “evapora-se” na areia ressequida, para depois renascer em fonte de águas termais, que “curam todas as mazelas e malefícios”. É, portanto, o momento da “morte e ressurreição” da menina, o que ressalta a ambivalência dessa hora.

Em “Perdão” (*Il*, pp. 79-82), é “no final de mais um dia” que a velha zeladora da igreja vê a mulher que se imolara no fogo, acompanhada pelo carneiro: “tudo foi muito rápido, quase fugidio, pois aconteceu naquele momento em que as coisas perdem o contorno pela luz que se recolhe aos céus”. Nesse momento, a velha acende uma vela pela primeira vez em intenção da dupla, dando início ao culto na capela, por beatos e devotos que ali vão acender velas que, “por mais fustigadas que sejam pelo vento, não se apagam”, e as graças pedidas são sempre alcançadas, “no eterno perdão divino”, conclui a narrativa. É também às seis horas da tarde, segundo o relato de Francisca, que os devotos de João Perdido acendem a fogueira em seu louvor nas noites de 24 de junho. Mas, em “Mãe natureza”, o velho chama o menino para dentro de casa para evitar o sereno que cai “neste final de dia e já começo da noite”. O sereno da noite, “orvalho finíssimo”, informa Cascudo, “possui efeito benéfico ou maléfico para determinados estados físicos”<sup>104</sup>. Quanto à hora em que o dia nasce, encontrei apenas o caráter benfazejo do orvalho, sendo a hora o momento propício para a colheita das ervas, como aprende a personagem de “O jardim”: “a avó colhia as ervas ao romper do dia molhadas pelo sereno da noite (...). Menina ela aprendera que a planta assim colhida vinha com a força da lua e do pó fino dos astros que desciam germinando a terra”. É também o momento em que, já adulta, ela sai para “falar baixinho com seus arbustos e flores”, para saber os que tinham sede ou necessitavam de cuidados.

Se ao amanhecer predominam os bons augúrios, na hora do meio-dia (ou meridiana) e na da meia-noite os relatos acentuam aparecimentos de assombrações e seres encantados.

---

<sup>104</sup> Cascudo, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*, p. 819.

Cascudo assinala que ouviu do escritor Jaime Cortesão a lembrança de que a mesma crença existe em Portugal, onde os seres fabulosos “invariavelmente aparecem nessas horas famosas e sinistras”<sup>105</sup>. Esclarece que os encantamentos e poderes da hora meridiana é tradição que herdamos de Portugal e Espanha, e que esta teria sido a hora em que Jesus foi crucificado; para os gregos era a hora em que Pã adormecia, e o *Demônio do meio-dia* persegue as mulheres em Creta.

A tradição do poder das *horas abertas*, também chamadas *as horas más*, está vivo no imaginário das pessoas que entrevistei, sendo recorrentes os acontecimentos sobrenaturais ao meio-dia e à meia-noite. É o que se dá nos relatos de Francisca, que falou especificamente dos “mistérios” que acontecem nos matos nas horas abertas:

O povo diz que quem andava no meio do mato ao meio-dia caçando, ouvia assobio, cachorro latindo, (...) viam um veado, atiravam, quando chegavam lá: um toco. Não era um veado. (...) Uma vez um homem atirou numa juriti. Ele caçou foi muito essa juriti pelos mato, quando viu era uma pedra. Os mistero do mato. A meia-noite também, antes do galo cantar: lobisomem, carneiro sem cabeça. Um homem disse (eu não sei se é verdade) que vinha aqui à meia-noite, quando chegou aí viu um negócio pegando fogo. Quando ele olhou atrás era um carneiro, na frente era só fogo, queimando<sup>106</sup>. (...)

A própria narradora testemunha um desses “mal-assombros”, segundo ela ocorrido quando ia na “casa velha” (de minha mãe): “eu ia guardar alguma coisa na geladeira, então ouvi as pisadas, uma pessoa andando atrás de mim. Eu cheguei, abri a porta, e fastei, né, pra pessoa passar. Mas não tinha ninguém.” E assim parece que a casa de meus pais, hoje abandonada, está se tornando assombrada no imaginário dos que vivem ali perto...

Para concluir, lembro que é à meia-noite que o *Lobisomem* aparece, assim como o *Batatão*, segundo as histórias de Francisca; já o *Pai-do-Mato* aparece ao meio-dia; a Cacique Pequena e seu filho contaram sobre o “gritador da meia-noite”, que assombra a mata em torno da Lagoa da Encantada, e as assombrações que aparecem no mato ao meio-dia: “é pau pegando fogo, tirador de lenha tirando lenha, com machado (...) são os encantos da Encantada”, diz a narradora; à meia-noite os que não temem a morte procuram as botijas enterradas, como diz Francisca:

<sup>105</sup> Cascudo, Luís da Câmara. “Horas abertas” em *Superstição no Brasil*, p.446.

<sup>106</sup> Narrativa nº 16 de Francisca, p. 44.

(...) num juazeiro, tarde da noite, o pessoal ia buscar peixe no Retirinho, e quando passava por debaixo do juazeiro, que chamavam “juazeiro da botija” (...) porque diziam que muita gente já tinha tirado dinheiro da botija do pé de juazeiro. (...) Não era qualquer hora não, era tarde da noite, perto de meia-noite<sup>107</sup>.

### **Batismo de pagão**

As crianças que morrem cedo são chamadas “anjinhos” pelo povo, conforme atesta Cascudo<sup>108</sup> e comprovei nos relatos coletados. Francisca diz que são “anjos serafins”, porque nunca comeram nada da terra, são os anjos mais puros. Quando morrem sem batismo, “pagãos”, são enterrados perto dos currais dos bois, encruzilhadas, arredores de cemitérios. Ela informa que as pessoas passaram a enterrar os anjinhos “no descampadozinho” próximo do lugar onde teria morrido João Perdido. Essas crianças, diz a tradição, choram durante sete anos, “um choro miúdo e contínuo”, “abafado e rouco”, que somente cessa quando algum passante tiver coragem e compaixão para batizá-lo, derramando água benta e dizendo as palavras “Eu te batizo em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”. Ouvirá então um bater de asas e vozes agradecidas, é o “anjinho” voltando para o céu.

Francisca ouviu do Sr. Raimundo Marcelo, sitiante vizinho do Jucurutu, que ali ele batizou um pagão: “Perto do curral velho.(...) Ele passou tarde da noite, indo pra casa, pro sítio dele que era ali por trás, quando ouviu aquele choro sentido, uma criança chorando. Então ele disse que batizou dizendo assim: ‘Se for menino, é Emanuel, se for menina, é Maria. Eu te batizo (...)’”. A escolha do curral dos bois para enterrar as crianças, segundo Cascudo, é porque o boi é considerado um animal abençoado, que assistiu ao nascimento de Jesus. Vejo esse sentimento do sertanejo em relação ao boi comprovado quando a Madrinha protetora de Maria Borrallheira, na versão que me contou Francisca, não é uma fada, mas sim uma vaca. Quanto à encruzilhada, é escolhida por ser “em forma de cruz”, e os arredores dos cemitérios porque dentro não era permitido.

Dado que hoje os cemitérios são geralmente administrados pelo poder público, não se dará mais essa proibição, mas os seus resquícios permanecem no imaginário popular. E na literatura de Natércia Campos, como no conto “O pagão” (*II*, 23-27), em que “a velha”, depois de perder filha e neto num parto malsucedido, vai ao mosteiro “pedir que deixassem

<sup>107</sup> Narrativa nº 7 de Francisca, p. 37.

<sup>108</sup> Cascudo, Luís da Câmara. “O anjo e o pagão” em *Superstição no Brasil*, pp. 30-31.

enterrar o pobrezinho no cemitério. (...) Deram permissão para a filha, para o ‘sem batismo’ era impossível. Era um campo santo, não podia receber um ente sem os sacramentos divinos”. Enterrado “onde já havia sido uma morada”, os velhos passam a ouvir, altas horas da noite, o choro “dorido, como só têm as criancinhas acabadas de nascer”. Só se cala esse choro sentido quando o casal vai à antiga casa e diz as mesmas palavras com que o Sr. Raimundo batiza o pagão do Jucurutu<sup>109</sup>, mudando apenas o nome: José em vez de Emanuel.

### **O nome do morto**

Não se deve pronunciar o nome de quem morreu sem antes dizer “finado” ou “finada”. Esse costume estaria ligado ao tabu universal do nome<sup>110</sup>, que também explicaria o uso dos títulos como “Senhor”, “Doutor”, “Vossa Majestade” e tantos outros, ou a mudança de nome de sacerdotes de várias tradições. No caso do morto, esse tabu está presente em diversos lugares do mundo, e o motivo seria o pavor que causa o pensamento de que, atraído pelo poder de seu nome pronunciado, o espírito volte ao mundo dos vivos. É o que ensina a personagem Tia Alma: “Não se deve pronunciar o nome de alguém que já morreu para não interromper o seu repouso, fazendo-o voltar. Antes do nome ponham a palavra – finado – pois ele ao ouvi-la saberá sua nova condição” (Ac, p.50). Embora não tenha encontrado esse costume retratado nos contos de *Illuminuras*, cito essa passagem do romance para assinalar sua presença na obra de Natércia Campos. No cotidiano do cearense das áreas rurais, é um costume arraigado, como posso atestar pelo convívio e pelas narrativas que coletei. Assim é que Francisca, quando conta a primeira história de lobisomem, que teria ouvido de sua sogra já falecida, começa assim a narração: “Finada Isaura disse que uma vez ela tava sozinha em casa de noite (...)”. E José Maria, ao contar da assombração que encontrou quando era criança, em nenhum momento se esquece de antepor a palavra “finada” ao nome da morta<sup>111</sup>: “A finada Edith Porto quando era viva morava ali (...) no Retiro Grande. (...) Quando voltava pra casa (...) a gente via aquele vulto, a finada Edith. (...) a finada Edith lavava roupa ali perto, onde tinha também um pé de limão.(...) lá estava a finada Edith, lavando roupa. Fiquei muito tempo com medo de passar

<sup>109</sup> Narrativa nº 27 de Francisca, p. 56.

<sup>110</sup> Cascudo, Luís da Câmara. “Nomem, numem” em *Superstição no Brasil*, pp. 104-109.

<sup>111</sup> Narrativa nº 2 de José Maria, p. 58.



por ali”. E, a julgar pelo cuidado que tem em sempre acentuar que Edith é “finada”, José Maria ainda deve temer a volta do fantasma que assombrou sua infância.

### **Rasga-mortalha**

Sabe-se que o poder atribuído a determinadas aves (como as noturnas) de adivinhar o futuro, estava presente nas antigas civilizações gregas e romanas. As civilizações indígenas do Brasil também “tinham muitas superstições ligadas às corujas, jucurutus, murucututus, suidas, tuidaras, etc.,” informa Cascudo. Uma delas, conhecida popularmente como *rasga-mortalha*, anuncia a proximidade da morte quando sobrevoa o teto de uma casa. Trata-se da coruja *Tyto alba* e deve este nome à cor alvacentas. Já o nome que o povo lhe deu é devido não ao som de seu grito, mas ao “atrito das asas que lembra um pano resistente que fosse rasgado bruscamente”<sup>112</sup>. A crença nos maus presságios trazidos por ela persiste entre os Genepapo-Kanindé<sup>113</sup>: “só tem uma coisa que a gente não gosta de escutar, é a rasga-mortalha. Ela é negativa. Quando ela passa ninguém gosta, porque é sinal de morte. Ela vive muito nas igrejas (...) parece que está rasgando um pano, ninguém gosta. (...) É sinal de que alguém está morrendo ou já morreu”.

### **Santos remédios e os sinais da natureza**

Os saberes antigos que até agora comentei ligam o povo sertanejo ao transcendente, ao mundo dos espíritos, aos presságios de morte, aos poderes inexplicáveis de certas horas. Quero agora comentar brevemente os saberes ligados ao cotidiano, que socorrem o povo e o auxiliam na lida do trabalho e na manutenção da saúde.

Perpassam os contos de *Iluminuras* os conhecimentos, sempre por parte das mulheres, dos poderes curativos das plantas ou bichos e do preparo de remédios, as mezinhas ou meizinhas. São as “garrafadas” preparadas pela velha de “O pagão”, que serviam para “todas as mazelas que afligem um cristão”, feitas com raízes e ervas colhidas na lua cheia e preparadas na lua nova; são os banhos de infusão e as massagens na barriga da parturiente com gordura de porco caititu, “que é ligeiro como a faísca do raio”, para apressar o parto. Em “O jardim” (*Il*, 57-66), outra velha cozinha malva, raiz de anjico, pau-

<sup>112</sup> Cascudo, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*, p. 768.

<sup>113</sup> Narrativa nº 2 da Cacique Pequena, p. 66.

ferro, folhas de corama, lascas de jatobá e raiz de ipecaconha, um “santo remédio” para as tosses, rouquidões e “sufocos de ar”. O poder curativo dessas plantas é reconhecido e usado na medicina homeopática e fitoterápica. Uma terceira velha, a avó da menina parálitica pela ação do vento, prepara em “Crisálida” banhos de infusão com “raiz de jurema, folhas de malva branca, alecrim de folha miúda, manjerição e capim-santo”, macerados e deixados serenar por três noites, além de friccionar as pernas da menina com sebo de carneiro. Também guarda folhas de manjerona no gavetão das roupas da menina, pois “estas folhas afastavam os ventos maus”. É bem verdade que nesse caso a menina continua parálitica, pois os remédios são eficazes, mas não infalíveis.

Outro costume que se mantém até hoje nos povoados cearenses é o de benzer os doentes, pessoas ou animais, como o faz a velha “rezadeira” de “O pagão”. Ela “reza” em crianças atravessadas no momento do parto, benze e ajuda a morrer os doentes de mal incurável, cura bicheira e sarna nos bichos de “criação”. Em “Iluminuras” (II, pp. 28-35), também encontro uma velha que “reza” em um menino mudo, e seus sinais, gestos e palavras “fecham o corpo” do menino mudo para os “males da alma”. Testemunho que até hoje os moradores de Quixaba recorrem ao poder de uma rezadeira do lugar, embora também procurem os médicos da cidade. Da mesma forma, ainda se mantém ali o hábito de dar nome de peixe aos cachorros, para que não fiquem raivosos, como o faz a mulher em “O jardim”, que tivera uma “Piaba”, uma “Sereia” e um “Cangulo”. E nesse momento é impossível não lembrar a “Baleia”, personagem de *Vidas secas*...Esses animais, que gozam de grande prestígio e estima entre a gente do meio rural, também estão ligados à cura da lepra, da úlcera e de feridas malcuradas. Seria animal de estimação de São Lázaro, e Cascudo comenta longamente o costume de se fazer ao santo a promessa de oferecer jantar aos cachorros, caso se alcance a cura dessas doenças<sup>114</sup>. O conto “Penitentes” (II, pp. 88-100) trata da relação entre um cão e um homem que teria “doença ruim”, o que deveria ser “castigo de São Lázaro”, pois a pele de seu corpo “mais se assemelhava à sarna de cachorro”. O homem maltratara o cão, e acredita-se que o santo castiga quem mata ou causa sofrimento a esses animais. Depois se tornam amigos, o homem leproso e o cachorro aleijado por ele. Santa Luzia é lembrada por Francisca como curadora das doenças dos

---

<sup>114</sup> Cascudo, Luís da Câmara. “Promessa de jantar aos cachorros” e “Refeição aos cachorros e outras promessas”, em *Superstição no Brasil*, pp. 279 e 402.

olhos, com a oração “Luzia bem de ói, rainha da claridade, dai luz pra esse oi, luz e claridade”.

O mau-olhado e como afastá-lo é outro dos saberes conservados no decorrer do tempo. Cascudo diz que a crença nos poderes malignos do olhar é milenar e universal; encontrei referências a essa crença nos contos de Natércia: o chifre de boi, por exemplo, é fincado no alto de uma estaca de aroeira em “O jardim”, para proteger as plantas, afastando as pragas, as inclemências do tempo, o quebranto e o mau-olhado. Um homem que fazia armadilhas e gaiolas para prender os pássaros é evitado por todos em “Iluminuras”, porque se acredita que ele “botava quebranto com os olhos, que nada mais vingava, nem planta, nem olho d’água, nem bichos, nem meninos. Trazia com ele mau agouro para as coisas da natureza”. A velha rezadeira o aconselha a mudar de ofício para acabar com esse poder maligno. Cabe comentar ainda os sinais que a gente do campo lê na natureza, geralmente ligados à existência ou não do benfazejo inverno. Há uma relação deles em “Mãe natureza”:

Quando o João-de-barro construía a casinha com a abertura para o poente, era certo que ia haver chuva boa, copiosa. Florando o juazeiro no começo do ano era também um bom prenúncio de internada, assim como o sinal no carreiro-de-santiago, o caminho sacrossanto do céu. Aparecendo no final de dezembro, com manchas pálidas e indecisas, seria fraco o inverno. A seca acontecia quando os teiús emagreciam, as formigas-de-roça abriam os imensos formigueiros e os ventos sopravam vindos de toda parte com certa fúria (*II*, pp. 76-77).

E com essa menção aos sinais trazidos pelo vento, passo ao estudo dos quatro elementos da natureza.

### **1.3. A salamandra, a ondina, a sílfide e o gnomo**

Fogo, água, ar e terra são dotados de poderes e vontades, são seres animados que povoam as narrativas da tradição oral e a obra ficcional naterciana. O animismo presente nas narrativas – por meio do qual as forças da natureza são dotadas de poderes mágicos, contam histórias, assustam os viventes, abençoam ou trazem maus presságios – conduziu-me à leitura da obra de Bachelard sobre a “imaginação da matéria”.

O filósofo de Dijon considera possível estabelecer, no reino da imaginação, uma “lei dos quatro elementos” que classifica as diversas imaginações materiais conforme elas se associem ao fogo, à água, ao ar e à terra, assim como o faziam as filosofias primitivas:

Se essas filosofias simples e poderosas conservam ainda fontes de convicção, é porque ao estudá-las encontramos forças imaginantes totalmente naturais. É sempre a mesma coisa: na ordem da filosofia, só se persuade bem sugerindo devaneios fundamentais, restituindo aos pensamentos suas avenidas de sonhos<sup>115</sup>.

Em entrevista concedida ao crítico Alexandre Aspel, diz ainda Bachelard que “essa espécie de obsessão pelos quatro elementos corresponderia a uma espécie de necessidade humana”<sup>116</sup>. Como se sabe, ele dedicou ao estudo dessas “imaginações” sete de seus livros, iniciando a série com *A psicanálise do fogo*, obra que o pensador espanhol Luis Puelles Romero considera o lugar da “encruzilhada” no qual o até então epistemólogo das ciências (até seu livro anterior, *A formação do espírito científico*, publicado no mesmo ano de 1938) começa a nos oferecer os primeiros apontamentos da sua teoria da imaginação, levado pela descoberta de um domínio da realidade excluído da razão clássica: sonhos, mitos, intuições, metáforas, imagens, enfim, o domínio do imaginário<sup>117</sup>. Ao fogo ele dedicaria ainda *O espírito de uma vela* (1961) e seu último livro, *Fragmentos de uma poética do fogo* (1988); a terra é assunto de dois volumes, *A terra e os devaneios do repouso* e *A terra e os devaneios da vontade*, ambos de 1948; a água e o ar são estudados em *A água e os sonhos* (1941) e *O ar e os sonhos*, de 1943.

Para Roland Barthes, ao partir de uma análise das substâncias e não das obras, seguindo as deformações dinâmicas das imagens em numerosos poetas, Bachelard fundou uma verdadeira escola crítica, rica e inspiradora dos estudos literários franceses mais desenvolvidos da época<sup>118</sup>. “Diz-me qual é teu fantasma: o gnomo, a salamandra, a ondina ou a sílfide?”, pergunta o filósofo, salientando que todos esses seres quiméricos são formados e alimentados de uma matéria única<sup>119</sup>. Em vários momentos de seus livros dedicados à imaginação da matéria, ele menciona que existe uma relação entre a doutrina dos quatro elementos físicos e a dos quatro temperamentos, presentes em “numerosos ensaios”. No ensaio em que estuda os devaneios da água, remete o leitor à obra de um antigo autor, Lessius, que relaciona os sonhos dos coléricos com o fogo, incêndios, guerras, mortes; os melancólicos sonhariam com enterros e sepulcros, ou seja, com o elemento terra;

<sup>115</sup> Bachelard, Gaston. *A água e os sonhos*, p. 4.

<sup>116</sup> Cf. Puelles Romero, Luis. *La estética de Gaston Bachelard – una filosofía de la imaginación creadora*. transcrição da gravação de Aspel por C.G. Cristofidés, pp. 42-43.

<sup>117</sup> Puelles Romero, Luis. *Op. cit.*, p.50.

<sup>118</sup> *Ensaio crítico*. Cf. Puelles, *Op. cit.*, p. 77, nota 2.

<sup>119</sup> Bachelard, Gaston. *A psicanálise do fogo*, p. 133.

os fleumáticos, com lagos, rios, inundações, naufrágios, e os sanguíneos com voos de pássaros, corridas, danças<sup>120</sup>. Já em obra anterior dizia:

Em todo caso, as almas que sonham sob o signo do fogo, sob o signo da água, sob o signo do ar e sob o signo da terra revelam-se muito diferentes entre si. Em particular, a água e o fogo permanecem inimigos até no devaneio, e aquele que escuta o regato dificilmente pode compreender o que ouve cantar as chamas: eles não falam a mesma língua<sup>121</sup>.

O “antigo dono” da casa naterciana observa a certa altura que “a natureza traz em si o dom de revelar o que está para acontecer. É sentir o que dizem os quatro elementos, mas o homem vive à mercê de seus quatro humores e não atenta ao seu redor” (Ac, p. 36). Sua fala aproxima-se, portanto, das antigas correntes de pensamento a que se refere Bachelard. Este menciona, na “Introdução” do livro dedicado à água<sup>122</sup>, que os velhos preceitos pretendiam que as enfermidades elementais fossem curadas com remédios preparados a partir dos mesmos elementos (princípio ainda presente na medicina homeopática); e que esses antigos ensinamentos ambivalentes sustentam as convicções do coração mediante as instruções da realidade, e vice-versa. Ou seja, faz com que se compreenda a vida do universo mediante a vida de nosso coração, podendo-se falar de uma estética, uma psicologia e mesmo uma moral ligada a cada um dos quatro elementos.

É a partir da noção de devaneio que o pensador elabora toda a sua filosofia da imaginação literária. Enquanto o sonho esquece o caminho percorrido à medida que avança, o devaneio está sempre mais ou menos centrado num objeto, a ele retornando como uma estrela, que retorna a seu centro para emitir novos raios<sup>123</sup>. Desde o lugar do devaneio, portanto, é que se há de interpretar o sujeito imaginante, sendo este o estado natural à função da imaginação criadora. Note-se que o autor refere-se a uma *função*, ou seja, a uma atividade da imaginação e não a uma faculdade. Diz ainda que não se trata da matéria em si, mas de uma orientação, de tendências de exaltação que levam ao interesse no objeto que conduz a imaginação a convergir sobre esta imagem “valorizada”, que nos transcende e nos coloca diante do mundo<sup>124</sup>. O pensador considera *valorização* o processo pelo qual

---

<sup>120</sup> A *água e os sonhos*, p.4.

<sup>121</sup> A *psicanálise do fogo*, p. 132.

<sup>122</sup> A *água e os sonhos*, p. 5.

<sup>123</sup> A *psicanálise do fogo*, p. 22.

<sup>124</sup> A *psicanálise do fogo*, p. 133.

concedemos um valor desproporcional a objetos ou matéria que nos expressam simbolicamente.

Parto dessas considerações para analisar a presença dos quatro elementos e suas características “imaginantes” nos relatos orais e na obra de Natércia Campos, na qual privilegio o conteúdo dos contos de *Iluminuras*. Considero importante assinalar em seu texto a renovação da tradição cultural como função do fazer literário, apontada por Bachelard em um dos livros dedicados aos quatro elementos:

(...) as imagens literárias podem explorar imagens fundamentais – e nosso trabalho geral consiste em classificar essas imagens fundamentais – mas cada uma dessas imagens que vêm da pluma de um escritor deve ter seu diferencial de novidade (...) reanimar uma linguagem criando novas imagens, essa a função da literatura e da poesia<sup>125</sup>.

O aspecto renovador com que a escritora recorre a essas imagens primordiais, bem como a todo o legado cultural presente em sua obra, será comentado com mais vagar no último capítulo deste trabalho.

### **As contradições da salamandra**

A ambivalência, uma das características apontadas por Bachelard nos devaneios originados pelos quatro elementos materiais, mostra-se nos dois sentimentos contraditórios quanto ao fogo:

(...) o único que pode aceitar as duas valorações opostas: o bem e o mal. Brilha no Paraíso. Arde no Inferno. É doçura e tortura. É cozinha e apocalipse. (...) É bem-estar e respeito. É um deus tutelar e terrível, bom e mau. Pode contradizer-se: é portanto um dos princípios de explicação universal<sup>126</sup>.

O filósofo lembra que tanto no aconchego do calor proporcionado por suas chamas como no respeito causado por seu poder de queimar, neste elemento sobressai o social sobre o individual. É com os outros que aprendemos a acender o fogo, são os outros que nos ensinam o perigo que ele oferece, antes que nos queimemos em suas chamas. Esse caráter social remete ao mito de Prometeu, que roubou o fogo dos deuses para partilhá-lo com os homens.

<sup>125</sup> *A terra e os devaneios da vontade*, pp. 4-5.

<sup>126</sup> *A psicanálise do fogo*, p. 22.

Entre as dualidades presentes no caráter contraditório do fogo, estão o poder de curar e o poder de destruir e matar. Sobre o poder curativo desse elemento, Bachelard aponta “ternura e disparate” no que escreveu um médico em finais do século XVIII:

Entendo por fogo, não um calor violento, tumultuoso, irritante e antinatural, que queima em vez de cozer os humores, assim como os alimentos, mas o fogo brando, moderado, balsâmico, o qual, acompanhado de uma certa umidade, semelhante à do sangue, penetra os humores heterogêneos da mesma forma que as substâncias destinadas à nutrição, divide-os, atenua-os, pule a rudeza e a aspereza de suas partes, e os conduz, enfim, a tal ponto de suavidade e purificação que eles se vêm harmonizados à nossa natureza<sup>127</sup>.

O fogo doméstico, brando e moderado a que se refere o médico francês cozinha alquimias curativas em “O pagão” e “O jardim”. O primeiro conto tem como personagem uma velha curandeira que cozinhava suas tisanas “em cima das pedras, onde o braseiro se equilibrava com o caldeirão velho e preto de tantos cozimentos. Serviam para todas mazelas que afligem um cristão”(II, p.25). Em “O jardim”, é acentuado o caráter purificador do fogo. A avó da menina, conhecedora das propriedades curativas das ervas e também dos insetos, cozinhava silenciosamente no fogo armado no terreiro.

A avó batia o cupinzeiro escuro e os bichinhos ali aninhados caíam no escaldante tacho de ferro, equilibrado na trempe de três pedras, onde derretia-se em mel o açúcar mascavo. Colocava depois no cozimento: malva, raiz de angico, pau-ferro, folhas de corama, lascas de jatobá e raiz de ipecacuanha. O cheiro daquele “santo remédio” para as tosses, rouquidões e sufoco-de-ar impregnava a casa. Só apagava o fogo, que dizia purificador, batendo as brasas com galhos de árvores até vê-lo extinguir-se (II, p. 61).

Neste conto, a luz benfazeja do cachimbo da avó iluminava as noites e, junto com as histórias que ela contava, embalava com o cheiro do fumo as noites da menina. Na *Lenda do João perdido*, já mencionei as velas e as labaredas das fogueiras festivas acesas nas noites de São João em homenagem ao menino santo. É o caráter agradável do fogo, que para Bachelard sobrepõe-se sobre a sua utilidade no espírito humano, no qual a conquista do supérfluo produz uma excitação maior que a conquista do necessário. O fogo não apenas

---

<sup>127</sup> A. Roy – Desjocades. *Les lois de la Nature, applicables aux lois physiques de la Médecine et au bien general de l’humanité*. Paris, 1788. *Apud* Bachelard, Gaston. *A psicanálise do fogo*, p. 12.

cozinha os alimentos, mas os deixa dourados e perfumados, ou seja, “prepara a festa dos homens”.

No pequeno volume *A chama de uma vela*, o filósofo se detém num dos aspectos agradáveis do fogo, o que ele chama “as fantasias da pequena luz”: ele considera que esses fogos brandos, pequenos, são os mais poderosos *operadores de imagens* (itálico do autor). Essa força imaginante está enraizada, diz ele, em nosso passado longínquo. Devaneamos diante da chama através da personalidade de uma memória muito antiga, perdida nos primórdios da humanidade, como nossos ancestrais diante “dos primeiros fogos do mundo”<sup>128</sup>. A pequenina luz transporta o sonhador para outros universos. É diante da chama de uma vela que a personagem solitária do conto “Eles” encontra os seres amados, nas noites silenciosas e insones em que devaneia sentada na cadeira de balanço:

Sentiu como se alguém houvesse entrado no quarto e estivesse ali parado, pertinho dela. A vela do castiçal tremeluzira como se algum golpe de ar houvesse penetrado pelas frestas da janela. Continuou ouvindo-os, e, ao amanhecer, teve a certeza de que não mais estaria só (*II*, p. 55).

Iluminada pela chama de uma vela, falando baixinho com seres que só ela vê, é encontrada alguns dias depois pelos enfermeiros que a levam para a morada dos loucos. Recorrendo ao texto bachelardiano, podemos considerar que a pequenina luz da vela transporta essa mulher solitária do mundo da concretude, dos seres ditos reais, para os domínios da imaginação, onde vivos e mortos podem conviver num mesmo espaço e tempo. Neste lugar do devaneio, a imaginação funde-se com a memória, as imagens com a lembrança.

Outro lugar a que essas luzes de pouco alcance remete o sonhador é o espaço da familiaridade, diz Bachelard, o aconchego do lar.

O lampião (ou lamparina) é o espírito que vela sobre todos os quartos. Ele é o centro de uma residência, de todas as residências. Não se concebe uma casa sem lampião, nem um lampião sem casa. A meditação sobre o ser familiar do lampião nos permitirá, portanto, reunir nossas fantasias sobre a poética dos espaços da intimidade. Com o lampião entramos na morada da fantasia da noite, nas residências de outrora, as residências abandonadas mas que são, em nossos devaneios, fielmente habitadas. Onde reina um lampião, reina a lembrança<sup>129</sup>.

<sup>128</sup> *A chama de uma vela*, p. 11.

<sup>129</sup> *A chama de uma vela*, pp. 23-24.



Uma lamparina ilumina o interior da cabana em que convivem avô e neto no conto “Mãe natureza” (*Il*, pp. 52-58), sozinhos depois da morte da mãe do menino, causada pela tristeza ao ser abandonada pelo marido, genro do velho. Entre os dois constrói-se uma relação de profundo afeto, preenchida somente pelo som da voz do avô, dado que o menino, depois da morte da mãe, nunca mais falou. À luz de uma lamparina de querosene, o velho preenche as noites do sertão com um rosário de antigos saberes e histórias, entre elas a que se segue:

(...) contou-lhe sobre o pai-da-mata, que vivia dentro dos cerrados, defendendo as caças nas solidões noturnas. Ele cavalgava um porco-do-mato, numa carreira desesperada, empunhando uma vara de ferrão. Fazia então infinitas diabruras, surrava os cachorros afugentava os caçadores e por fim embrenhava-se nas matas. Levava assim uma vida solitária e errante povoando as horas escuras com seus assobios agudos e longos (*Il*, p. 55).

O *pai-da-mata* (ou *pai-do-mato*) é um dos mitos indígenas que estudei no **Capítulo I** deste trabalho. Transcrevi o trecho apenas para comentar como se entrelaçam oralidade e escrita de ficção, num constante recriar, tanto dos narradores como da escritora que neles se inspirou. Nesta etapa, não me detenho em semelhanças ou diferenças com os relatos orais, pois o processo de criação literária de Natércia a partir dos velhos contos será assunto do último capítulo.

O que interessa nesse momento é o espaço de intimidade e afeto entre avô e neto, à luz da lamparina, e que mais se evidencia quando o velho, na manhã seguinte, ao abençoar o neto, comenta a sorrir: “em vez de histórias, parece que faço é ninar você com cantigas, chamando o seu sono” (*Il*, p.78). No entanto, esse espaço de intimidade e aconchego também pode ser cenário de exclusão, o que a meu ver acentua o caráter contraditório do fogo apontado por Bachelard. É o que se dá em “Almofala” (*Il*, p. 14-21), no qual os personagens são um casal de gêmeos, e no aconchego da luz da lamparina o menino percebe a preferência da mãe pela irmã:

(...) a mãe sentava a filha no colo e passava óleo de coco nos seus cabelos, fazendo, com desvelo, duas longas tranças. O menino, da rede, olhava-as, sentindo-se apartado e infeliz. Percebia que conversavam baixinho e depois, juntas, rezavam. A mãe então embalava a filha, que, por fim, adormecia. Ele continuava de olhos abertos, fitando a luz trêmula da lâmpada, que parecia ampliar sua solidão.

Retorno agora ao conto “Perdão” (*Il*, pp.107-112) para comentar um dos aspectos malignos do fogo, em que a mulher enfurecida atea fogo no carneiro e depois em si mesma, quando “num assomo desmedido e insano, imolou-se ensopando as vestes de álcool e ateando-lhes fogo”. Parece evidente a relação entre o elemento fogo e o temperamento colérico da mulher, enfurecida e insana, o que remete o leitor aos antigos escritos, a que se refere Bachelard, que relacionam os quatro elementos aos quatro temperamentos humanos. O conteúdo deste conto também traz em si, a meu ver, o que Bachelard considera o *complexo de Empédocles*, personagem que escolhe uma morte que o funde no puro elemento do vulcão<sup>130</sup>. Para ilustrar esse complexo, o filósofo remete o leitor ao poema de Hölderlin:

A Empedocles  
(1799 – publicado em *Aglaia*, em 1801)

Tú buscas la vida, la buscas y surge  
Desde los abismos un fuego divino  
Que brilla a tus ojos. Y trémulo de ansias  
Te lanzas del Etna en las llamas.

Así la arrogancia de una reina en vino  
Derritió sus perlas. No tiene importancia!  
Pero a qué la ofrenda de tanta riqueza  
- oh poeta! – em el cráter bullente?

Pero eres un santo, como lo es la tierra  
Que te arrebatara, valiente suicida,  
Y a no ser los lazos del amor, al héroe  
Yo también seguiría al abismo

A morte nas chamas seria a expressão do desejo de uma morte cósmica, na qual todo o universo aniquila-se junto com o que se imola. Esta destruição é muito mais que uma mudança, é uma renovação. E mais uma vez estamos diante da dualidade do fogo, presente no conto naterciano. Pois a mulher que mata o cordeiro inocente e depois atea fogo em si mesma é vista pela velha que limpa a capela como a guardiã do animal, serenamente ao seu lado. Acende então uma vela, e “com o tempo a capela começou a ser visitada por devotos e beatos de todas as cercanias. Alguns ouvem balidos de ovelhas e uma

---

<sup>130</sup> *A psicanálise do fogo*, p. 29. O poema foi transcrito da edição dos *Poemas* de Hölderlin em castelhano, Ediciones Assandri, Córdoba (Argentina), 1955.

estranha luz trêmula a iluminar os caminhos.” As velas ali colocadas nunca se apagam, por mais que os ventos as fustiguem e os devotos alcançam as graças pedidas por intermédio da mulher.

O fogo doméstico, no romance *A casa é almenara*<sup>131</sup>, fogueira de guia que orienta os viajantes. O fogão da cozinha é lugar de alquimias e falatórios, da picumã que estanca o sangue e onde se transmite o saber e o sabor dos alimentos. A luz benfazeja é mencionada reiteradas vezes: a vela que ilumina o caminho dos mortos; a devoção do primeiro dono a Nossa Senhora das Candeias ou Nossa Senhora da Luz, para quem se acendem lamparinas de azeite, rogando a chegada das chuvas. As labaredas festivas da noite de São João refletiam-se no espelho da sala, recorda a casa. E no meio do mato, um facheiro de luz é proteção, barreira contra bichos e assombrações, conta o passador de gado.

Assombrações podem ser de fogo, como o *Batatão* presente na narrativa da Cacique Pequena, que assim o descreve:

(...) uma tocha de fogo bem grande, que abaixa em cima de qualquer moita, e fica queimando a moita toda. Quando abaixa em cima de um coqueiro, parece que está queimando o coqueiro todinho. Quando ele avoa pra ir pra outro canto, a moita não está queimada, está do mesmo jeito. O coqueiro que parecia que estava queimado, fica do mesmo jeito que era<sup>132</sup>.

A ambivalência desse elemento está mais uma vez presente quando a narradora diz que dentro da tocha de fogo está a figura de um anjo, que pode ser vista “se a pessoa olhar pra dentro daquela bola de fogo”. Francisca descreve o *Batatão*, que se vê na *Majorlândia*, praia próxima ao lugar onde vive, somente como um fogo assustador<sup>133</sup>: “lá vem o fogaréu descendo, descendo, (...) as pessoas se assustam”. E mais uma vez o fenômeno segue o preceito das *horas abertas*, pois aparece à meia-noite.

Também no romance naterciano está presente a mesma bola de fogo, “o lume errante que em certas noites sai das matas perseguindo alguém” (*Ac*, p.55), o “estralar de fogaréu em coivara” (*Ac*, p.63). Este ser de fogo é um mito de origem indígena também conhecido como *Baetatá*, *Batatá*, ou *Boitatá*, “fixado em 1560 pelo venerável Anchieta, como sendo ‘coisa de fogo, o que é todo fogo, um facho cintilante correndo daqui para ali’

<sup>131</sup> Palavra de origem árabe, *al-manar*, significa farol ou facho de luz.

<sup>132</sup> Narrativa nº 5 da Cacique, p. 67.

<sup>133</sup> Narrativa nº 6 de Francisca, p. 37.

assustando os indígenas”<sup>134</sup>. E continua até hoje a assombrar os moradores das áreas rurais do Ceará, como testemunham os narradores que o viram.

Fogo e água estão confundidos em outro mito indígena, a *Cobra-grande*, *Boiúna* ou *Mãe-d’água*, que vive nas profundezas dos rios e tem olhos de fogo<sup>135</sup>. Atrai, enlaça e sufoca os que entram em suas águas.

### **A ondina, infinita transição**

Ambivalências profundas e duradouras estão ligadas às matérias originais das quais se alimenta a imaginação. Bachelard considera esta propriedade psicológica tão constante que poderia enunciar uma lei primordial da imaginação dos quatro elementos: “uma matéria que a imaginação não pode fazer viver duplamente não pode representar o papel psicológico de matéria original”<sup>136</sup>. Essa característica leva a imaginação a oscilar entre desejo e temor, bem e mal, branco e negro, vida e morte, conforme foi estudado no texto dedicado ao fogo.

Penso que a transitoriedade da água está profundamente ligada à dualidade desse elemento que Bachelard considera “a metamorfose natural entre fogo e terra”. Dado o caráter fugidivo das águas do sertão, onde os rios e lagoas desaparecem nas longas secas, o agricultor cearense recorre à intervenção divina. O dia de São José, 19 de março, é considerado como um marco indicador da existência ou não de inverno: chovendo nesse dia, haverá inverno, caso contrário, é prenúncio de seca.

Um dos aspectos benfazejos da água é ser feminina e maternal quando, combinada com a terra, germina os grãos, faz nascer as fontes, engrossa os rios, sacia a sede dos vivos, é matéria de nascimento contínuo. No conto “O jardim”, estão presentes a preocupação com as chuvas e os sinais que a anunciam: “Notara, no começo da semana, que a lua estava de auréola, prenúncio certo de inverno (...). O inverno era época em que tinha mais trabalho a preparar dezenas de novas mudas (...) Havia ainda o receio das chuvas suspenderem-se antes do tempo”(II, p.65). Embora a auréola da lua prenuncie o inverno, resta sempre o temor de que as chuvas, caprichosas e imprevisíveis, não durem o tempo necessário.

<sup>134</sup> Cascudo, Luís da Câmara. *Literatura oral no Brasil*, p. 127 e seguintes.

<sup>135</sup> Cascudo, Luis da Câmara. “Ipupiaras, botos e mães-d’água”, em *Geografia dos mitos brasileiros*, p. 147.

<sup>136</sup> Bachelard, Gaston. “Imaginação e matéria”, Introdução a *A água e os sonhos*, pp. 12-13..

Quando permanecem, se em excesso, as águas pluviais podem ser daninhas, provocando o que o sertanejo chama a “seca d’água”, descrita no conto “Lua Cris”<sup>137</sup>:

Houve um ano em que aconteceu a seca d’água. O inverno deflagrado foi longo e rigoroso a encharcar aquele mundo. Levava de enxurrada o plantio e trazia a desolação pelo lamaceiro que embrejava a terra. Naquela invernia prolongada, a mãe da menina invocou a Bem-Aventurada Santa Clara, para dissipar as névoas de chuva e clarear os dias (II, p.100).

Na religiosidade popular, a cada santo se roga, no momento da necessidade, conforme a sua função: São José que traga as chuvas, Santa Clara que clareie os dias.

A personagem do conto acima é mais uma menina sem nome, que nascera “gaza” (albina) durante uma *lua cris* e todo o conto se desenvolve deixando clara a íntima relação da criança com as águas e com a lua. A união da lua com as águas é descrita por Bachelard quando o que ele descreve como o “complexo de Ofélia” alcança o nível cósmico, o amor entre a água e o céu. Esse complexo diz respeito à dissolução final nas águas, e, com as devidas diferenças culturais e geográficas, considero uma possível descrição das forças imaginantes que, presentes em nosso inconsciente desde a noite dos tempos, teriam surgido no processo criativo de Natércia Campos.

Pois a menina gaza nascida durante o eclipse traz consigo as primeiras águas de um inverno “alentador, com as águas contínuas a despencarem-se das nuvens e das vertentes da terra”. Seu aspecto lembra o satélite pálido e as águas frias, pois era “quase translúcida, com veias azuladas que a floravam à flor da pele alvacentas e com aqueles olhos líquidos, que fitavam o nada”. Gostava de banhar-se, de seguir o curso dos rios, e um dia revela ao irmão que podia escutar o murmúrio das águas encerradas dentro da terra. Numa noite de *lua cris* e chuvas ausentes, descobre um veio d’água para os moradores da região; era a única do povoado que não temia o eclipse, “sabia que a força da lua não lhe traria infortúnios nem malefícios”. A menina albina, a “sará” adivinha do paradeiro das origens das águas, passa então a ser procurada pela gente das redondezas.

Até que ela percebe que furtaram as águas doces no silêncio de uma noite de Lua Nova. Desde então, cessando de ouvir o murmúrio das águas a menina “torna-se aluada”, penando nas matas e nas beiras das águas turvas. Só voltava para casa quando a lua surgia

---

<sup>137</sup> “Expressão arcaica, que é por sua vez alteração de eclipse. A Lua cris sói originar sofrimentos e infortúnios”. Nota da autora, que reproduz verbete do *Dicionário do folclore brasileiro* de Cascudo.

no céu. Enquanto o mundo ao seu redor torna-se crestado, curtido pela seca, “a menina parecia chamejar impelida pelo vento”, até “evaporar-se na areia ressequida, no instante em que o dia se fez noite”. Alguns anos depois, nasce no lugar uma fonte, de águas borbulhantes e térmicas que curam “mazelas e malefícios”, protegida por “uma estranha folhagem gaza”. A Ofélia sertaneja não se dissolve em água, mas evapora-se na areia, depois de chamejar impelida pelo vento. Terra, fogo e ar estão presentes nesse momento, e a menina ressurgiu depois na fonte termal em que se fundem fogo e água.

O silêncio mencionado por Natércia no momento em que as águas profundas são roubadas, em noite de Lua Nova, ou seja, ausente, é apontado por Bachelard como um signo de morte na poesia de Edgar Allan Poe. Assim ele conclui o capítulo dedicado ao poeta das águas profundas e temperamento melancólico:

Água silenciosa, água sombria, água dormente, água insondável, são tantas outras lições materiais sobre a morte. Mas não é a lição de uma morte “heraclitiana”, de uma morte que nos leva longe com a corrente. É a lição de uma morte imóvel, de uma morte em profundidade, de uma morte que permanece conosco, perto de nós, dentro de nós. Só será necessário um raio de lua, muito doce, muito pálido, para que o fantasma caminhe de novo sobre as ondas<sup>138</sup>.

À luz desses escritos o leitor pode estabelecer um diálogo entre a escritora cearense e Poe que, em outro tempo e lugar, também construiu sua obra sob a força da ondina e da lua. No conto de Natércia, as águas morrem em silêncio, e a menina, nascida sob o signo da água e da lua, evapora-se na terra seca, onde depois vai ressurgir como fonte. A meditação criadora produz imagens bem apropriadas a uma região de terras secas e água pouca e inconstante.

Cito agora outro trecho do conto, em que “contam que estas águas térmicas curam todas as mazelas e malefícios” (*II*, p. 105), pois o estudioso da imaginação da matéria considera que “essas imagens materiais, doces e cálidas, mornas e úmidas, nos curam. Pertencem a esta medicina imaginária, tão oniricamente verdadeira, tão fortemente sonhada, que guarda uma considerável influência sobre nossa vida inconsciente”<sup>139</sup>. E novamente recorre aos escritos do antigo autor Lessius, que *via* no estado saudável do organismo um equilíbrio entre o “úmido radical e o calor natural”. E acrescenta que, sendo

<sup>138</sup> Bachelard, Gaston. *A água e os sonhos*, p. 72.

<sup>139</sup> Bachelard, Gaston. *A água e os sonhos*, p. 133.

água e calor nossos bens vitais, há que saber economizá-los e bem temperá-los. Dessa leitura posso concluir que a menina nascida albina seria um ser benfazejo em vida, quando encontrava veios d'água para sua gente sedenta a quem segue beneficiando depois de desaparecer na terra calcinada, pois ressurgue na fonte de águas cálidas, protegida em círculo formado por “uma cerca de estranha folhagem gaza, por suas manchas esbranquiçadas” e que “segue a jorrar em perene queixume sob a luz do sol e da lua” (*Il*, p. 105).

Na introdução a *A água e os sonhos*, Bachelard comenta que, sob as imagens superficiais da água, existe uma série de imagens de profundidade, bem diferentes das sugeridas pelas do fogo ou da pedra. Ele vê na água “*um tipo de destino* (itálico do autor). Um destino essencial que sem cessar transforma a substância do ser”. Partilhamos, portanto, o mesmo destino da água, a transitoriedade. Por isso, como dizia Heráclito, não nos banhamos duas vezes no mesmo rio, pois somos transitórios como as águas. E a morte cotidiana, prossegue o filósofo francês, “não é a morte exuberante do fogo, a morte cotidiana é a morte da água que corre sempre, cai sempre, sempre termina em sua morte horizontal”<sup>140</sup>. Ao estudar a poesia de Edgard Allan Poe, Bachelard considera a profundidade das águas no escritor estadunidense como um “devaneio da morte”. Águas profundas são perigosas, diz. Esse caráter ameaçador das águas profundas é o mais presente nos contos natercianos e aqui me permito um comentário sobre a vida da escritora, abordando um episódio que demonstra as tênues fronteiras entre o vivido e o imaginado em sua obra.

Mãe de seis filhos, Natércia Campos perdeu um deles, José Thomé, com a idade de 27 anos afogado em um açude<sup>141</sup>. A ele é dedicado o conto “Almofala” (*Il*, pp.14-24): “Para meu filho Zé, / cuja sombra foi levada no redemoinho / enfeitado de um rio e hoje vive / encantada em mim”. Para além de justificar com esse fato a presença das águas ameaçadoras na obra de Natércia – não só nos contos, mas no romance há um afogado, e não custa lembrar que a casa narradora termina submersa nas águas – quero apontar um dado no mínimo intrigante mencionado por Carolina Campos: “E por incrível que pareça, isso aconteceu depois que a Mamãe já tinha escrito “O rio”, que conta a morte de um rapaz que fica na curva do rio”.

<sup>140</sup> Bachelard, Gaston. *A psicanálise do fogo*, p. 14.

<sup>141</sup> Sampaio, Elisabete. *Op. cit.*, pp. 162-163.

Os personagens do conto “O rio” são um velho e dois irmãos gêmeos, que se presume serem seus netos (*Il*, pp.45-51). Vivem à margem do rio do título, e o velho os alerta que “o rio sabia ser um pai ou um padrasto. Contava-lhes histórias de encantos e dizia-lhes que aquelas águas tinham poderes muito fortes: tudo ali parecia acontecer como uma reação em cadeia a girar em torno da terra, do céu, das estrelas, dos ventos e da força da lua.” Assim, os dois irmãos tudo aprendem do rio e das chuvas, dos bons e maus invernos, quando a força das águas trazia das locas animais venenosos como escorpiões e aranhas. No entanto tal conhecimento não impediu que, num dos maus invernos em que a força da água tudo levava de roldão, um dos dois irmãos, o retardado e mais forte fisicamente, fosse levado pela correnteza quando salvava o outro, mais franzino. O morto é visto, pescando numa noite de neblina, pelo irmão que sobrevive. Depois disso, o rapaz enlouquece e é visto com o mesmo olhar e sorriso do irmão, “na canoa às horas tardias da noite, sempre a subir e descer o rio”. A ambivalência da água está presente no conto, pois os invernos podem ser bons ou maus, e o rio, um pai ou um padrasto.

Para o velho, o rapaz retardado havia sido encantado pela *Boiúna*, a mãe do rio. Apontei anteriormente este mito indígena, que não se transforma em mulher e não canta. Quem canta e vira mulher é a *Iara*, que, esclarece Câmara Cascudo, teria sido tradição trazida pelo colono branco, na qual misturam-se o antigo mito das sereias e a lenda da moura encantada, e que aqui foi assimilada pelo indígena. A *Boiúna* assusta à noite com seus olhos de fogo e pode se transformar em navios, canoas, vapores. Seria essa a origem do *Navio encantado* presente nos relatos da Cacique Pequena? Se for assim, estaria bastante modificado, pois este navio não assusta e sim encanta as pessoas:

(...) quando era no Natal aparecia um navio, ele ia do olho d'água que fica no pé do morro até o fim da lagoa, tocando música. Ficava então esse navio pra lá e pra cá, todo iluminado, tocando as músicas mais lindas na noite de natal. De madrugada, tem gente que disse que viu esse navio<sup>142</sup>.

O elemento água é o mais presente nos relatos dessa narradora, talvez por a comunidade Genepapo-Kanindé viver às margens da Lagoa da Encantada? A própria lagoa, diz a Cacique, seria “uma cidade revestida de água”, conforme contava sua mãe, acrescentando ser esta “uma história muito antiga, a da cidade encantada, que foi passando de geração em

---

<sup>142</sup> Narrativa nº 9 da Cacique, p. 69.



geração”. E só os que tinham merecimento podiam ver essa cidade submersa. Em outro conto, *O camurim*<sup>143</sup>, também está presente a cidade submersa: seria a aventura de um rapaz que, ao ir buscar água na lagoa, se depara com um peixe, um camurim, que ele arpoa. O peixe desaparece com o arpão, e em seu lugar surge uma moça, que leva o rapaz para o fundo da lagoa, onde existe “um palácio muito rico”, e ali estava o pai da moça, o peixe metamorfoseado em homem, com as costas feridas pelo arpão. Ele cura a ferida do homem-peixe, e depois visita “a lavoura” submersa, “tudo muito bonito, bem cuidado, muita fartura”. Recusa o convite de ficar vivendo ali, e é levado de volta à superfície pela moça. Outro peixe encantado está presente no relato de uma pescaria do marido da Cacique, que pega com tarrafa um peixe bem grande, que depois se transforma numa cobra e logo numa cabeça de criação (os ovinos e caprinos são chamados “criação” pelo povo cearense). É interessante mencionar a presença de cidades submersas em relatos da literatura oral galega, para explicar a origem de uma lagoa, a de Antela. A estudiosa Camino Noia esclarece que há várias versões na oralidade que explicam o surgimento dessa lagoa, localizada em Ourense, na Galiza<sup>144</sup>. Sob suas águas estaria a cidade de Antioquia, submersa por um personagem com poderes sobrenaturais, em geral uma figura religiosa, como castigo pelo comportamento incorreto dos habitantes. É o que se dá na variação que estudei no **Capítulo I** deste trabalho, a *Lenda da lagoa de Antela*, em que Jesus disfarçado de mendigo faz submergir a cidade, salvando apenas a velhinha que o acolhera.

Encantos maléficos nas profundezas da água, dessa vez no fundo do mar, estão presentes no conto “Alumbramento” (*II*, pp. 37-44). Trata-se de um pescador que, quando menino, fora arrastado para o fundo do mar:

Dissera que, ao ser então puxado pelo turbilhão das águas, vira a ondular, nas areias alvas e sem fim, uns longos cabelos de mulher (...). Teve a certeza de que ela estava ali sepultada (...). Puxara-os então com suavidade e, logo em seguida, com certa violência, na tentativa de soltá-la. Foi aí que escutara um cântico dolente e fino, que o deixara paralisado. (...) Divisara altas muralhas de vidros transparentes, conchas imensas jorrando água, torres altíssimas de onde emanava uma luz fantasmagórica, e, a envolver esse mundo, ouvira o canto mavioso vindo das profundezas do mar.

<sup>143</sup> Narrativa nº 7 da Cacique, p. 68.

<sup>144</sup> *Contos galegos de tradición oral*, p. 220.

A sorte desse personagem difere da do habitante da Lagoa da Encantada, pois não consegue se libertar dos encantos das águas profundas. Depois de adulto, casado e com um filho, levado pela necessidade torna-se pescador, embora sempre sabendo do perigo das vozes submersas que o perseguiriam. E numa pescaria encontra seu destino, atraído pelas tais vozes do “povo do mar” e pela visão de um imenso navio submerso, que “era como um túnel sem fim, mas filtrava-se dessa escuridão como que um pulsar de vida (...) percebia o roçar de criaturas errantes”, até que o “mundo aquático, feérico, transparente e frio o acolheu no seu bojo, onde uma figura de mulher de longos cabelos limosos parara de repente de cantar”.

A leitura dos relatos da Cacique Pequena e dos contos de Natércia Campos “O rio” e “Alumbramento”, além dos interessantes pontos em comum – navios encantados, cidades submersas, mulheres que atraem os homens para a profundidade das águas – merece uma observação quanto ao que os distingue. A meu ver, nos relatos da Cacique está presente o lado benfazejo das águas, ainda que profundas, pois tudo que o rapaz indígena vê lá embaixo é “bonito”, “rico”, “bem cuidado”. Além disso, há uma leveza de humor presente nesses relatos, como quando o rapaz conta a história para a mãe: “Senhora minha mãe, pois eu peguei um peixe, arpoei um peixe e o peixe escapuliu da minha mão. Só que não era peixe, era uma pessoa. E ele mora debaixo da lagoa. E eu andei debaixo da lagoa, tirei o arpão das costas do homem e a moça linda me chamou para morar lá”. Ao que a mãe responde: “Que conversa, menino!”.

Atribuo a leveza desses relatos, distante dos temores presentes nos contos de *Illuminuras*, à importância que a lagoa tem no cotidiano do povo Genepapo-Kanindé, pois, além de lhes fornecer o peixe, irriga as lavouras de mandioca, sacia a sede das pessoas e dos animais e oferece a beleza da superfície de suas águas. Esses relatos, a meu ver, seriam originados nas imaginações que Bachelard identifica com as águas claras e primaveris, vistas na beleza de sua superfície, e nas imaginações da água “maternal e feminina”<sup>145</sup>. Maternal ao identificar-se, no devaneio do sonhador, a água e o leite que primeiro o nutriu: “todo líquido é uma água, diz o filósofo, logo, toda água é um leite”. E menciona um canto dos vedas que diz: “As águas que são nossas mães (...) vêm à nós seguindo seus leitões e nos distribuem seu leite. (...) A ambrosia está nas águas, as ervas medicinais estão na água”. Já nos contos de Natércia Campos, estão presentes tanto o lado benfazejo da água quanto o

---

<sup>145</sup> Bachelard, Gaston. *A água e os sonhos*, pp. 119-138.

lado perigoso, mortífero e maléfico. Benéfica em “Lua Cris”, nas fontes escondidas que a menina descobre e na fonte termal e curadora na qual ela se transforma; nos bons invernos de “O jardim”, “O rio”, e novamente “Lua Cris”; dotada de encantamentos maléficos, que levam os viventes para as profundezas, em “Alumbramento”, “O rio”, e, não custa lembrar, no episódio vivido pela escritora, que teve o filho sepultado nas águas de um açude...

### **Os movimentos da sílfide**

O imaginário poético ligado ao ar caracteriza-se por ser dinâmico, trazendo em seu bojo a força dos ventos. Só pode ser percebido pelo movimento que constitui a sua própria essência. Com o ar, o movimento supera a substância, e só há substância quando existe o movimento<sup>146</sup>. Embora o filósofo considere que “o ar é uma matéria pobre” quando diz que seu estudo sobre as imaginações do movimento será abreviado do ponto de vista da matéria, quero comentar como Natércia Campos trabalhou a representação material desse elemento aparentemente imaterial.

Em “Almofala” (*Il*, pp. 14-21), ele é uma imagem dominante, “inexorável em seu eterno movimento a levantar os infinitos grãos de areia”. Os ventos podem se mostrar danosos, causando vendavais e tormentas ou “serenos, como brisa, roçando de leve o mar, ondulando as águas e as velas das embarcações”. O ar configura-se em matéria na figura de um menino e uma menina, gêmeos temporãos “trazidos pelo ar”, que oscilavam ao sopro de uma brisa, ela como o vento de verão, “irrequieto e solto”, enquanto o menino mais lembrava uma aragem. A menina é a preferida pela mãe e um dia, quando sopravam os ventos alísios, os dois soltavam uma pipa – ou “arraia”, como é conhecido o brinquedo no Ceará – e ela despenca de uma barreira e morre. A mãe nunca esquece a filha, dividindo a comida em três porções e mandando o menino chamar a irmã. Quando a menina morre, cessa nele o “movimento de pêndulo” que caracterizava os gêmeos. No entanto, ela continua presente, “encheu o tempo e a vida dele, devagarinho como o vento, presente e invisível. (...) Foi ainda a irmã a última imagem que seus olhos viram ao apagarem-se. Estava ela à sua espera, ainda tão pequena, afogueada da subida ao platô, quando ele, num movimento brusco, igual a um traiçoeiro golpe de ar repentino e frio, empurrou-lhe as costas rumo ao abismo”.

---

<sup>146</sup> Bachelard, Gaston. *O ar e os sonhos*, p. 9.

Uma psicologia da imaginação deveria determinar a mobilidade das imagens, diz Bachelard, que considera como “inteiramente novas” tais representações literárias, pelas quais “o ser torna-se palavra”. Abandonamos assim o que vemos pelo que imaginamos. E somente abandonando qualquer tentativa de permanecer no terreno das imagens de repouso ou das imagens tradicionais em outras descrições literárias o leitor pode apreender as “imagens móveis” desses dois irmãos trazidos pelo vento. A “leve e contínua oscilação” que a mãe percebe nas crianças leva-a a pensar que elas estão sempre envolvidas pelo vento, e que desabrocham sob a ação desse elemento. Ela percebe também as diferenças que caracterizam a existência de cada um: ela é irrequieta e solta como os ventos de verão, ele, sereno como as aragens. “Juntos, pareciam duas correntes de ar a se completarem, e eram de grande valia à mãe”, que dava a cada um deles tarefas adequadas a suas naturezas distintas e complementares.

Com o passar do tempo, as habilidades dos gêmeos passam a ser utilizadas por “homens dos roçados distantes”. O menino fabrica um “assobio de folha” com hastes de buriti, que a menina amarra com embira-do-mangue. Com esse instrumento, ele chama o vento manso, que ajuda os homens “na debulha das vagens de feijão e dos caroços de mamona”. Para o vento descer violento, acelerando a queima dos roçados e capoeiras, a menina é quem assobia “demorado e longamente”. A dualidade presente nos dois irmãos parece espelhar a dupla natureza do vento que a autora descreve no início do conto, ela mais se parecendo com os ventos violentos dos vendavais, ele sereno como a brisa que ondula as águas e as velas das embarcações. No entanto, uma leitura minuciosa do texto revela que a serenidade da brisa é enganosa, pois as aragens podem “camuflar tempestades”. Da mesma forma, é enganosa a serenidade do irmão, que esconde a dor de sua solidão diante da preferência da mãe pela filha. A comunhão entre as duas mulheres, alheias à sua presença e aos seus cuidados, fazem com que ele sintasse “desgarrado, como que perdido”. E a silenciosa mágoa alimenta, como o vento brando que esconde tempestades, o desfecho do conto e da convivência dos dois “filhos do ar”.

Diante da imaterialidade do ar, Bachelard centrou seus estudos das imaginações do movimento, diferentemente dos outros dedicados ao fogo, à água e à terra, nas imagens que evocam a ação do ar sobre as matérias. Principia estudando os sonhos de voo, em que o próprio sujeito sonhador está sob a ação do ar, para depois estudar as imaginações ligadas à

ascensão e queda, às aves, ao céu, às nuvens, à árvore. Há somente um breve capítulo especificamente dedicado ao vento. Penso que, se o filósofo francês tivesse conhecimento das imagens literárias criadas por Natércia em “Almofala”, a elas teria dedicado algumas páginas de seu estudo. Para concluir os comentários sobre esse conto, cabe um esclarecimento quanto ao título a ele dado pela autora, e que está contido no texto do conto:

No ano em que os gêmeos nasceram, a igreja tornara-se um estranho mausoléu, soterrada pela areia. Emergia daquela singular elevação a torre com seu campanário ainda descoberto, a salvo, como um bizarro marco de sepultura. A menina veio à luz ao meio-dia, quando de repente os sinos repicaram magicamente, tocados pelas rajadas de areia fustigadas pela ventania. O menino só nasceu quando os ventos amaninaram e ondularam suavemente, como um bafejo, a vegetação rasteira e os longos e agrestes caniços.

Além da evidente dualidade das imagens dos ventos presentes no nascimento dos gêmeos (ventania / ventos mansos), e da enganosa aparência do caráter de cada um, quero acrescentar que a igreja mencionada nesse trecho, “soterrada pela areia”, é a Igreja de Nossa Senhora da Conceição, situada na cidade cearense de Almofala, que de 1897 a 1940 ficou soterrada sob a areia. A partir de 1940, as dunas foram sendo paulatinamente desviadas pela força dos ventos. A cidade abriga atualmente o único aldeamento do povo Tremembé<sup>147</sup>. Os fatos históricos e os fenômenos da natureza alimentam a imaginação criadora, e os ventos que soterraram a cidade geram essas crianças, que têm no movimento a sua essência.

Ao comentar o poder das imagens ligadas ao movimento ascensional – altura, elevação, profundidade, abaixamento, queda – Bachelard diz que essas imagens comandam a dialética do entusiasmo, quando ligadas ao movimento de elevação, em direção ao alto, e da angústia, quando dizem respeito ao movimento para baixo, ou seja, de profundidade, abaixamento, queda. É quando o ar, que deveria expressar a nossa liberdade, representa prisão, quando a atmosfera é pesada. Recorrendo mais uma vez à escrita de Edgard Allan Poe, ele cita um trecho do conto “A queda da Casa de Usher”: “uma atmosfera que não tinha afinidade com o ar do céu (...) um vapor misterioso e pestilento, quase invisível, pesado, preguiçoso e de um matiz plúmbeo”<sup>148</sup>. Em outros dois contos de *Iluminuras*, há imagens que remetem a esse ar pesado, que nos conduz para baixo: em “O jardim” (*II*, pp.

<sup>147</sup> Informações retiradas da página web [pib.socioambiental.org/pt/povo Tremembé](http://pib.socioambiental.org/pt/povo/Tremembé).

<sup>148</sup> Bachelard, Gaston. “A queda imaginária” em *O ar e os sonhos*, p. 104.

57-66), num final de tarde “acinzentada”, o ar que chega rasteiro causa “calafrios” à personagem; em “A menina”, o vento traz o “ar marinho, que impregna tudo com seu odor estagnado de peixes e mariscos apodrecidos”. Pois o ar pesado e preguiçoso, de matiz plúmbeo, do conto de Poe não ecoa na tarde acinzentada e no ar rasteiro? E o cheiro estagnado dos peixes e mariscos apodrecidos não evoca o vapor pestilento?

O ar pestilento, que traz infelicidade, anuncia inverno escasso, secas intermináveis, epidemias e lutas sangrentas, identifica-se com os “espíritos malfazejos, errantes e desesperados”, informa Cascudo, no artigo “Santas almas benditas”, ao discorrer sobre a presença dos espíritos dos mortos no imaginário popular. Esse ar maligno, da mesma forma que o evocado por Bachelard nas metáforas da queda e da angústia, viaja a pouca altura da terra, em nuvem pesada e escura.

Nas narrativas orais, a ventania anuncia assombrações, como na *História da burrinha* narrada por Francisca:

Meus avós contavam uma história, de uma tal de burrinha. Que quando eram umas horas da noite, tinha uma ventania. Aí quando o povo via aquela ventania, fechava as portas (...) a ventania acompanhando ela, de quinta para sexta-feira.(...) Era aquela ventania medonha (...) Era uma burra, e tinha fogo no rabo dela. E o chocalhozinho pendurado, e a ventania<sup>149</sup>.

Neste curto relato, vemos que a ventania é mencionada quatro vezes pela narradora, evidenciado a ligação profunda entre o aparecimento da burrinha e o forte vento, sobrenatural e medonho. Quando a mesma narradora conta uma das cinco histórias de lobisomem, esse ser aparece a um rapaz que voltava da casa da namorada à meia-noite, também anunciado por uma ventania: “quando ele sentiu a ventania, lá vinha aquele bicho se aproximando dele (...)”.

Para José Maria, no entanto, a ventania que o derruba da jangada é a mesma que, misteriosamente, traz a jangada para perto. Novamente era “lá pra meia-noite. E o mar puxando muito. Eu já tava muito cansado (...) quando eu vi foi a jangada vindo pro meu lado. Veja que o vento soprava pro outro lado, mas a jangada foi vindo pro meu lado”<sup>150</sup>. O narrador atribui a Nosso Senhor ter trazido a embarcação para perto, “senão eu não tava aqui pra lhe contar essa história”.

<sup>149</sup> Narrativa nº 1 de Francisca, p. 31.

<sup>150</sup> Narrativa nº 5 de José Maria, p. 59.

Na ambivalência que já comentei presente nas imaginações dos quatro elementos, não somente os ares “pesados” podem ser malignos. Em “Crisálida” (*Il*, pp.113-119), a menina é acometida por uma paralisia nas pernas que teria sido causada por um “ramo-de-ar” vindo da atmosfera, dos espaços. “Este causava os mesmos efeitos e malignidades às plantas e às pessoas: fazia-as secar como as pimenteiras”. Antes de identificar o “ar-de-vento” que causara a doença em sua neta, a velha havia feito aspersões com um ramo de arruda sobre uma tigela de água contendo azeite doce, e chamado “num sopro as várias espécies de ar: ar-de-vivo, ar-de-morto, ar-quente, ar-frio, ar-de-dormência, ar-da-encruzilhada, ar-dos-salgueiros, ar-do-lume, ar-do-monte e ar-da-fonte”. Só depois ela consegue identificar o mal que atinge a menina, para então buscar os remédios apropriados, como as folhas da manjerona, que “afastavam os ventos maus”. Mas todas as tentativas de cura resultam sem efeito, e o vento, a própria imaginação do movimento, deixa a menina parálitica.

Em “Iluminuras” (*Il*, pp.29-35), é a ausência do ar, “curto e difícil”, que causa “desalento” ao narrador, que, no entanto, diz que “o vento soprava forte naquele começo de noite”. O vento soprava forte, mas ele sentia falta de ar, causada, segundo a velha rezadeira, pelo “ar das alturas”. É a “fome de ar”, o mesmo mal de que sofre o Bisneto, personagem de *A casa*.

Para finalizar esse estudo sobre a imaginação do movimento, quero ainda lembrar a presença do ar na própria fala, pois quando falamos é o ar que propaga os sons que emitimos. Talvez por isso, a Casa revela que foram os ventos que contaram as histórias, que disseram do poder das palavras, que, quando pronunciadas, liberam as reminiscências e atizam a memória (*Ac*, p.27). E entre tantas imaginações aéreas, de ventos de diferentes nomes e tão diversas e ambivalentes ações sobre os seres vivos e sobre os outros elementos, trazendo doenças ou jangadas salvadoras, soterrando cidades na areia e as revelando intactas, provocando tempestades ou calmarias, atendendo ou não aos chamados do homem, quero concluir com a evocação do vento Aracati, “brisa boa” na língua dos indígenas, que refresca no cair da noite as populações do litoral e do sertão, e nomeia a cidade onde cresci e escutei muitas histórias que hoje estudo neste trabalho.

### **O gnomo e a vontade do homem**

O elemento terra configura a *imaginação da resistência* das coisas por dominar, que nos dão o ser da nossa habilidade e da nossa energia. Portanto, são os devaneios da vontade humana. É no trabalho com a matéria terrestre que Bachelard identifica, em *A terra e os devaneios da vontade*, a imaginação dinâmica, o “onirismo que acompanha as tarefas materiais”. O filósofo alerta o leitor, logo no início de seu prefácio aos dois livros dedicados ao estudo das imaginações da terra, para o engano que seria considerá-las apenas como percepções da forma já existente<sup>151</sup>. Seria justificável pensar assim, diz ele, quando as comparamos às imaginações diante dos outros elementos, para os quais realmente o sonhador precisa *sonhar* a substância profunda do fogo, “tão vivo e colorido”, da água fluida e fugidia, ou do ar e sua leveza. De fato, a matéria terrestre é manifesta, e seria fácil imaginar que diante dela os devaneios surgiriam a partir da percepção. No entanto, defende o filósofo que se trata de duas imaginações diferentes: uma seria a imaginação reprodutora, que se dá a partir da percepção e da memória, e outra seria a imaginação criadora, que se dá antes da percepção. É esta última que gera o que ele chama a *imagem imaginada* (itálico do autor), antes sublimação dos arquétipos do que reprodução da realidade. São imagens que se tornam ideias, o onirismo que acompanha as tarefas materiais. E mais uma vez estamos diante das ambivalências que o autor sempre atribui às imaginações ligadas aos elementos materiais: aqui estamos diante da introversão versus a extroversão, do trabalho versus o repouso. E os devaneios da vontade diante da imaginação da resistência da matéria.

Nos dois livros dedicados ao elemento terra, Bachelard não inclui nenhum capítulo às imagens da lavoura. Tal omissão, esclarece, “não é por falta de apego à terra. (...) pareceu-nos que seria trair o pomar e o jardim falar deles num curto capítulo. Seria preciso um livro inteiro para discorrer sobre a agricultura imaginária, sobre as alegrias da enxada e do ancinho”. Apesar dessa ausência, me parece adequado partir de suas considerações sobre os devaneios da vontade quando diante das imaginações do trabalho agrícola, porque é fundamentalmente sobre o trabalho da mão humana sobre a matéria que trata o seu estudo. É a mão que trabalha, diz ele, que põe o objeto numa ordem nova, numa existência dinamizada:

---

<sup>151</sup> Bachelard, Gaston. “A imaginação material e a imaginação falada – Prefácio para dois livros”, em *A terra e os devaneios da vontade*, pp. 1-12.



Devolvido assim à natureza, o homem é devolvido às suas potências transformadoras, à sua função de transformação material. (...) Na solidão ativa, o homem quer cavar a terra, furar a pedra, talhar a madeira. Quer trabalhar a matéria, transformar a matéria<sup>152</sup>.

Em uma terra que não se caracteriza pela abundância de água nem pela fertilidade do solo, o trabalho agrícola, em diversas imaginações tanto da escrita naterciana quanto da oralidade, manifesta a vontade humana. Voltando ao conto “O jardim” (*II*, pp.57-66), brevemente comentado quando discorri sobre as imaginações da água, eis como a protagonista aprende com a avó os segredos do cultivo e da colheita:

Fora com ela que aprendera quase tudo sobre flores, folhas, frutos, cascas e raízes. (...) Ela cultivava quase tudo que minorava as mazelas (...) A avó colhia as ervas ao romper do dia molhadas pelo sereno da noite. (...) Menina, ela aprendera que a planta assim colhida vinha com a força da lua e do pó fino dos astros que descia germinando a terra. (...) Lembrava-se do cheiro de mato e de terra fresca”.

Neste trecho, ecoam as saudades que a autora diz sentir do que não viveu nos sertões, “o cheiro de mato e terra molhada” que mencionei anteriormente. Também no escavar e cultivar a terra está presente a dualidade, pois quem planta a flor manipula o esterco e, nessa dialética da putrefação e geração, Bachelard aponta imagens primordiais. “Se colaboramos com o misterioso trabalho das terras pretas, compreendemos melhor o devaneio da vontade jardineira que se prende ao ato de florescer, ao de aromatizar, de produzir a luz do lírio com a lama tenebrosa”<sup>153</sup>. A ambivalência manifesta-se no conto acima, pois a personagem que cultiva ervas curadoras também fornece flores para enfeitar os mortos: “logo mais chegariam os trabalhadores para começarem a trançar as coroas mortuárias de junco e arame que ela entremearia depois de rosas e crisântemos atendendo às diversas encomendas das casas funerárias”. É do jardim que dá título ao conto que ela, mulher sem nome como todos os personagens de *Illuminuras*, tira seu sustento, tanto com as ervas que propiciam a vida quanto com as flores que enfeitam os caixões dos mortos, pois “afligia-se a pensar que os mortos, já por si tão desvalidos, fossem enterrados sem flores, deviam parecer ainda mais desamparados”. Nesse jardim, portanto, ela aprende a conviver com vida e morte, “dois mundos que se alternavam, a se revezarem contínuos, sucedendo-

<sup>152</sup> *A terra e os devaneios da vontade*, p. 24.

<sup>153</sup> *A terra e os devaneios da vontade*, p. 101.

se infinitos como os dias e as noites”. Estamos diante das imagens primordiais a que se refere Bachelard, a putrefação e a geração, não só porque do esterco nasce a flor, mas porque na volta à terra o que no homem é matéria orgânica transforma-se na própria terra, que, fertilizada, gera novas formas de vida.

É também o jardim que ensina à mulher “a ser paciente na longa e insegura espera de quem lida com a terra”. Diz o pensador das imaginações da matéria que “uma enciclopédia dos valores psicanalíticos do trabalho também deveria examinar os valores da paciência”, pois a matéria a ser trabalhada não só nos revela nossas forças e dá substância à nossa vontade, como também oferece esquemas temporais bem definidos para a nossa paciência. Quem lida com a terra tem mesmo que ser paciente, pois não há como acelerar o tempo necessário para que a semente germine, não há como apressar a chegada das chuvas, não há como adiantar o tempo da colheita.

Outro conto em que o trabalho com a terra predomina é “Mãe natureza” (*II*, pp.73-80), em que os personagens são masculinos, avô e neto. Desde a morte da mãe, provocada pela tristeza ao ser abandonada pelo marido, o menino não fala. Mas aprende com o avô os segredos do trato agrícola, inclusive o antigo costume de queimar o mato “para melhor servir de adubo” – e aqui o elemento fogo surge como agente fertilizador, num processo que mais tarde será complementado por outro elemento, a água que precisa molhar a terra para que germine a semente. Percebe as dualidades da terra:

Aprendera com o avô que no trato e na luta com a terra aquele sertão sabia ser dois, na seca e na chuva. Na seca, cheio de pedras, acidentado, inóspito, com marmeleiros inúteis, carrapateiras, cipós emaranhados e enredados, os espinhosos cardeiros e coroas-de-frade. O sol então imperava secando e destruindo tudo. Bastando, no entanto, ser abençoado pelas chuvas, no inverno para que tudo se transformasse. As moitas do mofumbo, cheias de olorosas flores que espalhavam seu perfume, os tabuleiros, sem arbustos, ficavam cobertos de flores silvestres, e os verdes intensos enchiam os olhos.

Novamente fogo e água atuam sobre a terra, no entanto neste trecho o fogo (o sol) é apresentado apenas em seu aspecto destruidor, “secando e destruindo tudo”, e a água apenas no seu aspecto benfazejo (abençoando o sertão), pois com as chuvas o que era seco, duro, árido, se transforma em verdes que “enchem os olhos”, em flores que perfumam os ares. E o vento? Ainda que não mencionado nos dois trechos do conto que comentei acima,

vejo sua presença quando “alimenta” o fogo que o agricultor atea no mato, quando traz as chuvas benfazejas, e ainda quando espalha as sementes por outros solos.

Há em *A terra e os devaneios da vontade* um capítulo dedicado às metáforas da dureza, que o filósofo considera uma das imagens materiais primordiais, uma das geradoras das metáforas por meio das quais a imaginação “traduz” os valores da realidade. É interessante comentar as suas considerações a esse respeito, em contraponto às imagens de outro trecho de “Mãe Natureza”, quando o narrador se refere à história que o menino mais gostava de escutar de seu avô:

Da trovoada sai a chuva, sai o vento, sai a pedra. Acontece sempre nas noites de muitos trovões, raios lampejando a escuridão, e quando a chuva se despeja forte. Cai dos espaços disparada pelo trovão a pedra-de-corisco que é roliça e preta. Aprofunda-se no chão sete metros e leva sete anos para reaparecer. Uma dessas pedras atingiu uma árvore, fendendo-lhe o imenso tronco, enterrando-se nas entranhas das raízes. É sempre nas noites de tempestade, com trovoadas e coriscos, que a pedra ressurgia na terra, faiscando fogo, como se o raio a quisesse de volta.

Para Bachelard, as imagens da dureza são imagens do despertar, os corpos duros são objetos de insônia. E aconselha que à noite não se deve pensar “no ferro, na pedra, na madeira dura, em todas essas matérias prestes a nos provocar”<sup>154</sup>. No entanto, a história da pedra-de-corisco é a preferida pelo menino, que dorme bem e desperta “já com o canto do nambu e do tetéu no comecinho da manhã”. O que leva a pensar que nem sempre as imagens primordiais atuam da mesma forma no sono dos viventes...

Permito-me ainda comentar outra imagem desse conto, quando o velho e o menino saem para o trabalho: “o velho com a foice e a enxada no ombro, e o menino com a quartinha, a caneca e a cuia com a farinha de mandioca”. Enquanto este último leva os poucos objetos necessários para a comida e bebida da dupla durante a jornada, o velho carrega os apetrechos da lida do agricultor do sertão cearense. São as ferramentas já usadas pelos ancestrais e ainda hoje essenciais no trato da terra. A elas ainda voltarei mais adiante. Por ora comento o que Bachelard diz sobre a percussão, “ato humano por excelência”, que se realiza por meio de três tipos de ferramentas: a faca apoiada na madeira realiza uma percussão *assentada*, com um talhe preciso, mas pouco enérgico; a foice faz uma percussão *lançada*, com um talhe enérgico, mas impreciso; e finalmente a talhadeira com o martelo,

---

<sup>154</sup> Bachelard, Gaston. *A terra e os devaneios da vontade*, p. 58.

que atuam em conjunto, com força e precisão. É quando se dá o que ele chama *força administrada*, em que participam as duas mãos, uma com a força, outra com a destreza.

Tais comentários me permitem tratar agora de outro conto, “Iluminuras” (*II*, pp. 29-35), em que o narrador tem o ofício de entalhar a madeira, fazendo ex-votos “para as promessas dos enfermos”. Abrigado nas redondezas de um convento, diz-se “lento” em seu ofício, “às voltas com madeiras e pequenas facas pontiagudas. Faço com elas as mais absurdas formas e figuras com que os aldeões e peregrinos pretendem alcançar as suas graças”. Bachelard diz que “é o ser humano que desperta a matéria, é o contato da mão maravilhosa, o contato dotado de todos os sonhos do tato imaginante que dá vida às qualidades que estão adormecidas nas coisas”. Ao tocar a matéria, somos também por ela tocados, e o trabalho do nosso entalhador é o de encontrar a “natureza” da madeira; a resistência da matéria, em harmonia com os devaneios dinâmicos da mão humana, desperta as formas latentes, que no conto naterciano irão configurar os desejos de cura ou os agradecimentos dos penitentes por graças já alcançadas<sup>155</sup>.

Em outro momento desse conto, o narrador descreve o trabalho do ferreiro, suas ferramentas e os objetos que produz: com bigorna, malho e fole faz foices, ferraduras e punhais. Ao utilizar um martelo de pedra para trabalhar outra pedra, considera o filósofo dos devaneios da matéria, nascem no cérebro humano os pensamentos indiretos, formulados pela inteligência e a coragem. Nasce então, diz ele, *uma destreza das forças rápidas* (itálico do autor), uma consciência da vontade exata, a força alegre do ferreiro. Malho (ou martelo), bigorna, fole: com as ferramentas apropriadas o ofício do ferreiro é, para Bachelard, do ponto de vista da imaginação dos elementos, um ofício completo, pois implica devaneios relacionados ao metal (terra), ao fogo, à água e ao ar. É do ferreiro que o narrador escuta histórias antigas e por ele toma conhecimento da “grande valia” das rezas e mezinhas da velha que “tirara do limbo um pagão” e cura a tristeza do filho do “fazedor de selas e arreios”. Depois de rezar e fechar o corpo do menino para os “males da alma”, ele passa a aprender o ofício do pai, “aprendendo a arte de trançar o couro de boi, para fazer os cabrestos das montarias”. Mais um trabalho da mão humana sobre a matéria apresenta-se,

---

<sup>155</sup> Quero nesta nota me permitir uma digressão que me leva a lembranças de infância: a primeira vez que vi ex-votos, ao abrir o gavetão da sacristia da Igreja do sítio São Francisco, foi um momento de grande susto, ao ver aqueles pés inchados, mãos com feridas sangrando, cabeças disformes. Presto aqui minha homenagem à perícia do artesão anônimo, que me proporcionou, além do susto, o primeiro contato com as forças imaginantes da arte.

pois, nesse conto, que começou com o trato da madeira, que pode ser dura ou flexível (ou dura e flexível ao mesmo tempo), passando para a pedra e o ferro, matérias duras, tratando depois do maleável couro de boi.

Para cada matéria, sucedem-se as imaginações da nossa energia e para cada trabalho o homem desenvolve as ferramentas apropriadas. Antes de finalizar, quero ainda comentar o conto narrado pelo Sr. Lauro, agricultor ativo e entusiasmado aos 85 anos quando o entrevistei; não teria sido por acaso que ficou registrado em sua memória o longo *Romance de Guzmán e Cadadal*<sup>156</sup>. O moço Cadadal é contratado pelo “rei” para dois trabalhos agrícolas: o primeiro é molhar um laranjal. Sem o conhecimento necessário da lavoura, “bota água, bota água, até que os pés de laranja caíram de tanto ele botar água”. É socorrido pela “astúcia” da moça Guzmán, filha do rei, que com sua magia deixa os pés “tudo carregado de laranja”. Na outra tarefa, brocar um roçado com uma foice e um machado de osso, Cadadal fracassa pela inadequação das ferramentas, feitas por ordem do rei, e de propósito, com matéria (osso) que não resiste à dureza da madeira: “ora (diz o narrador), uma foice de osso e um machado de osso, no primeiro pau que ele botou a foice quebrou-se, quando botou o machado o machado quebrou-se”. E novamente o lavrador fracassado chora e é amparado pela “astúcia de Guzmán”, que apresenta ao namorado o roçado todo brocado...

Gostaria ainda de esclarecer, para terminar esses comentários sobre as imaginações da matéria, que se percebe muitas vezes a atuação de dois, três, ou mesmo os quatro elementos, tanto nos contos orais como nas *Iluminuras* de Natércia Campos. São as *imagens compostas* a que se refere Bachelard, mas que, ainda assim, revelam uma matéria-prima, um elemento fundamental em sua composição. Portanto, quando dividi esse estudo entre os quatro elementos – a salamandra, a ondina, a sílfide e o gnomo – foi pela predominância de cada um deles nas imagens evocadas.

---

<sup>156</sup> Narrativa nº 2 de Lauro, p. 62.

## 2. As memórias de uma casa

Na escritura de *A casa* o saber acadêmico dos historiadores alia-se à imaginação poética e à memória das lendas e dos saberes antigos, transmitidos oralmente através das gerações. Estão presentes no romance: a memória herdada dos ancestrais, as leituras de autores que narram os acontecimentos do passado e a imaginação da ficcionista.

Principio esta análise com **Os fios do tecido**, em que trato das relações entre história, memória e ficção. Para tanto, recorro aos estudos de Maurice Halbwachs sobre a memória coletiva; a Jacques Le Goff quando trata das relações entre história e memória e a Paul Ricoeur e seu extensivo estudo sobre a história, a memória e o esquecimento. E tomo como objetos de análise o texto historiográfico de Capistrano de Abreu *Capítulos de história colonial* e o romance de Natércia Campos.

Em seguida, analiso o romance propriamente dito, levando em conta dois aspectos: na primeira parte, que denominei **Entre quatro paredes e o mundo lá fora**, procuro localizá-lo no tempo cronológico fixado pela historiografia e não fornecido pela autora. Também trato da convergência de outros espaços no espaço da casa; eles estão distantes na geografia, mas presentes no tempo, que não é mais o da história e sim o tempo circular por meio do qual se perpetua a memória da narradora.

Em **Histórias ao pé do fogo**, estudo o conteúdo de determinadas histórias que são contadas no decorrer da narrativa maior. Algumas são relatos individuais sobre os que habitaram aquele espaço. Outras são trazidas de longe pelos contadores de história: lendas, contos onde se misturam o real e o fabuloso, conhecimentos e crenças que orientam o cotidiano do sertanejo, antigas e ainda vivas no imaginário popular. É meu propósito fazer dialogarem o romance e as narrativas da tradição oral, sempre que encontrar coincidências entre as incluídas em *A casa* e as que foram contadas pelos entrevistados. Neste sentido, foi fundamental recorrer novamente aos escritos de Câmara Cascudo. Outros nomes foram surgindo, de historiadores, sociólogos e mesmo outros autores de ficção.

## 2.1. Os fios do tecido

Ricoeur considera que a historiografia tem a capacidade de ampliar, corrigir e criticar a memória, assim compensando suas fraquezas<sup>157</sup>. A afirmação do filósofo lembra o que diz o historiador Jacques Le Goff sobre as relações entre memória e história: esta deve esclarecer a memória e ajudá-la a retificar os seus erros, sendo que este autor considera existirem pelo menos duas histórias, a da memória coletiva e a dos historiadores<sup>158</sup>. Dadas tais considerações e minha intenção de estudar as relações entre imaginação, memória e história, é importante considerar ainda as intrincadas relações entre representação histórica e ficção literária. O que as diferencia, se ambas narram? É a pergunta que se faz Ricoeur, ao lembrar o parentesco entre representação e ficção<sup>159</sup>. Antes de abordar essa questão, considero necessário refletir sobre outra questão proposta pelo filósofo: seria a escrita da história remédio ou veneno?

### Remédio ou veneno?

No “Prelúdio” à segunda parte de *A memória a história o esquecimento*, dedicada à epistemologia da história, Ricoeur parte da leitura do *Fedro* para fazer a indagação: seria a escrita da história remédio ou veneno? Rememoremos o trecho de Platão, segundo o qual havia no Egito um deus, Thoth, inventor do cálculo, da geometria, da astronomia, dos jogos de xadrez e de dados, e também da escrita. O rei Tamos, de Tebas, a egípcia, pergunta ao deus qual a utilidade de cada uma daquelas artes. Thoth vai explicando as suas aplicações e o rei as censura ou aprova, segundo lhe parecem mais ou menos satisfatórias. Quando chegaram à escrita, disse Thoth:

“Esta invenção, oh Rei, fará mais sábios aos egípcios e aliviará muito sua memória; eu descobri um remédio contra a dificuldade de aprender e reter o conhecimento.”  
 “Engenhoso Thoth – respondeu o rei – o gênio que inventa as artes não é o mesmo que a sabedoria, que aprecia as vantagens e os inconvenientes de suas aplicações. Tu, como pai da escritura e apaixonado da invenção, a ela atribuis um efeito contrário ao efeito verdadeiro. No ânimo dos que a conhecem só produzirá o esquecimento, pois lhes fará descuidar da memória; e fiando-se nesse estranho auxílio, deixarão aos caracteres materiais o cuidado de reproduzir suas lembranças quando no espírito se tenham apagado. Não encontrei um remédio de cultivar a

<sup>157</sup>Ricoeur, Paul. *Op. cit.*, pp. 155-156.

<sup>158</sup>Le Goff, Jacques. *História e memória*, p. 29.

<sup>159</sup>Ricoeur, Paul. *Op. cit.*, pp. 250-255.

memória, e sim de despertar a memorização; e em vez de dar a teus discípulos a ciência, lhes dás a sombra dela”<sup>160</sup>.

A memorização dos fatos passados levaria, portanto, à morte da “capacidade de rememorar”, pois os que aprendem a arte da escrita passam a confiar no escrito, esquecendo sua própria memória. Transpondo o mito para o plano das relações entre memória e história, Ricoeur considera que a ambiguidade que Platão aponta na escrita em relação à memória, estende-se à historiografia.

Pois se, por um lado, os textos históricos são um risco a ser enfrentado, podendo fazer esquecer “a verdadeira memória”, aquela inscrita na alma, por outro o escrito no papel e o inscrito na memória, que Ricoeur denomina *a afecção*, irmanam-se na luta contra o esquecimento trazido pela velhice. Ele considera que, na dialética, a oposição entre memória viva e depósito morto representado pelos arquivos se torna secundária. E não é sequer uma oposição total, são aparentados como irmãos, diz Ricoeur, e ambos são, afinal de contas, *escrituras, inscrições*. A reabilitação dos dois irmãos (discurso inscrito na alma e discurso escrito no papel)<sup>161</sup>, no final do *Fedro*, corresponderia, por um lado, a uma memória iluminada e esclarecida pela historiografia, e por outro, a uma história habilitada a reatualizar o passado.

Pois, retomando o *Fedro*, lembremos que Sócrates censura a Lísias não porque este escreve seus discursos, mas porque eles pecam contra a arte:

Antes de conhecer a verdadeira natureza do objeto sobre o qual se fala ou se escreve; antes de poder dar sobre ele uma definição geral e distinguir seus diferentes elementos, descendo até as partes indivisíveis; antes de penetrar pela análise da natureza da alma e de reconhecer os discursos próprios para persuadir os diferentes espíritos e disposto e ordenado o discurso de tal maneira que se ofereçam a uma alma complexa discursos cheios de complexidade e harmonia, e a uma alma simples discursos simples, é impossível manejar perfeitamente a arte da palavra para ensinar ou para persuadir.

Portanto, só o conhecimento da verdade sobre as questões de que fala traria o domínio do autor sobre o que escreve. Quando escritos por um espírito que busca o bom e o

<sup>160</sup> Platão, *Diálogos, Fedro o de la belleza*, pp. 280. Versão para o castelhano de Juan Garriga. A versão para o português é minha.

<sup>161</sup> Lembrando o texto do *Fedro*: Sócrates diz que os discursos escritos no papel são como irmãos bastardos dos irmãos legítimos, que são os discursos inscritos na alma. E que os discursos escritos no papel, quando emanam do espírito que estuda e busca o bom e o justo, serão úteis para armazenar os tesouros das lembranças, quando chegue a esquecida velhice. Esta é a reconciliação a que nos referimos.



justo, os textos são úteis para armazenar as lembranças. Não se trata, então, de criticar o escrito enquanto tal, mas de examinar a relação deste com o justo e o injusto, com o mal e o bem. Sendo assim, para Ricoeur, o assunto da escrita da história é epistemológico, pois busca o que é verdadeiro, mas é também ético, na procura pelo bom e o justo, e estético, na medida em que chega ao entendimento sobre as condições em que é belo ou feio escrever discursos. Em suas palavras: “Mas como é sério o jogo que anima os discursos que têm por objeto a justiça e por método a dialética! Jogo no qual se experimenta prazer, mas no qual igualmente se é tão feliz quanto pode sê-lo um homem: o justo, com efeito, aí se vê coroado de beleza”<sup>162</sup>. São os discursos que, antes de escritos, estão inscritos na alma, oriundos da “memória feliz”, dos quais os textos são imagens (*eidolon*). Na dialética, a oposição entre memória viva e depósito morto (os escritos) torna-se secundária, pois o que é “inscrito na alma” leva aos textos a clareza e a solidez de que desfruta a boa memória. Estes, por sua vez, protegem a memória do esquecimento.

Ricoeur considera ainda que os escritos, tanto históricos como literários, quando lançados ao vento, dirigem-se a quem quer que saiba ler. Rompidas as amarras com o escritor, o texto autônomo é jogado em uma situação de desamparo do qual somente é salvo pelo trabalho de contextualização e recontextualização que é a leitura.

### **História e ficção**

No desenvolvimento do estudo sobre a epistemologia da história, Ricoeur reflete sobre o parentesco entre historiografia e ficção, partindo da pergunta: o que as diferencia, se ambas narram?

O pensador considera que memória e história são prisioneiras de uma mesma aporia, que está na fonte do “caráter problemático da representação do passado” do qual ambas se ocupam. Uma vez que a lembrança se dá como um tipo de imagem, de ícone, ele considera que a memória não é confiável, já que a imagem-lembrança traz em si a permanente confusão entre rememoração e imaginação. No entanto, em seu entender, nada temos de melhor que a memória para garantir que algo ocorreu<sup>163</sup>. No que diz respeito à história, a explicação tradicional de que apenas a história relata o que aconteceu efetivamente coloca-

---

<sup>162</sup> Ricoeur, Paul. *Op. cit.*, p. 154

<sup>163</sup> Ricoeur, Paul. *Op. cit.*, p. 26.

nos diante da “aporia da verdade em história”, já que os historiadores constroem narrativas diferentes a partir dos mesmos acontecimentos.

Diante de tal aporia, o pensador faz referência à crença do senso comum de que a história se diferencia da ficção por sua *pretensão* à verdade, enquanto a ficção exige do leitor a suspensão voluntária da desconfiança. Limita-se à necessidade da verossimilhança já apontada por Aristóteles na *Poética*, parte IX: “não é ofício de poeta narrar o que realmente acontece; é, sim, representar o que poderia acontecer, o que é possível, verossímil e necessariamente”. Se for abandonada essa crença, as duas formas narrativas perdem suas marcas específicas. O fato é que, numa e noutra, é necessário o pacto entre o escritor e seu público. Enquanto o leitor de ficção espera do autor apenas que seu texto seja verossímil, o leitor do texto historiográfico espera que o autor trate de situações, acontecimentos, encadeamentos, personagens que realmente existiram anteriormente, antes que tenham sido relatados. Resta saber, diz Ricoeur, como e em que medida o historiador satisfaz à expectativa do leitor quanto à promessa subscrita nesse pacto.

Ele considera que, para responder a essa questão, é necessário articular o momento da representação literária da operação historiográfica aos dois momentos anteriores: a fase explicativa / compreensiva, que leva à fase documental, que por sua vez se articula ao testemunho, o que nos leva à articulação da história com a memória. A partir desses argumentos, posso considerar que ficção e história são narrativas nas quais se imiscui tanto a imaginação daquele que escreve quanto a memória. A *afecção* a que se refere Paul Ricoeur, inscrita na alma daquele que rememora, transmite, na sequência das gerações, o conteúdo de suas memórias alterado pela imaginação e ameaçado pelo esquecimento.

Seria, portanto, o texto historiográfico remédio para o esquecimento. Mas ao mesmo tempo pode ser veneno, pois sabemos que ele também está sujeito à interpretação do autor, em todos os níveis apontados por Ricoeur na operação historiográfica, desde a seleção das fontes no nível documental, com a escolha de modos explicativos no nível da explicação/compreensão, até o nível escriturário, em que o historiador escolhe sua retórica e de que figuras de linguagem vai lançar mão; esta é a fase em que o texto historiográfico mais claramente relaciona-se com a ficção. Para estudar essas relações, detenho-me na escritura de Capistrano de Abreu em contraponto com a de Natércia Campos.

### Capistrano e Natércia, verdade e beleza

Capistrano de Abreu (Maranguape, 1853 – Rio de Janeiro, 1927), apesar de leitor compulsivo, nunca foi afeito aos estudos regulares. Fracassando na tentativa de estudar Direito, mudou-se para o Rio de Janeiro, onde trabalhou inicialmente como crítico literário para a famosa Livraria Garnier. Em 1878, publica seu primeiro trabalho de crítica histórica, o *Necrológio de Francisco de Adolfo de Varnhagen, Visconde de Porto Seguro*. E nesse texto lamenta que o historiador tenha negligenciado os avanços teóricos e metodológicos da época, especialmente a análise sociológica.

Assim, ao contrário de Varnhagen, que principia sua *História do Brasil* com a expansão ultramarina europeia, Capistrano inicia os *Capítulos* descrevendo a terra que viria a ser o Brasil, antes da ocupação portuguesa. Fauna e flora, características geográficas, o percurso dos grandes rios e o clima das diversas regiões do Brasil são condensadamente descritos em poucas páginas, bem como as nações indígenas que aqui habitavam e seus costumes. O estilo é enxuto e preciso, revelando no autor a valorização da forma textual, como o leitor pode perceber nesse trecho:

De caça e principalmente de pesca era composta sua alimentação animal. Possuía agricultura incipiente, de mandioca, de milho, de várias frutas. (...) A plantação e colheita, a cozinha, a louça, as bebidas fermentadas competiam às mulheres; encarregavam-se os homens das derrubadas, das pescarias, das caçadas e da guerra. (...) A antropofagia não despertava repugnância e parece ter sido muito vulgarizada; algumas tribos comiam os inimigos, outras os parentes e amigos, eis a diferença. Viviam em pequenas comunidades. Pouco trabalho dava fincar uns paus e estender folhas por cima, carregar algumas cabaças e panelas; por isso andavam em contínua mudança, já necessitadas pela escassez de animais próprios à alimentação<sup>164</sup>.

Para José Honório Rodrigues, Capistrano trouxe uma contribuição inestimável para a História do Brasil, renovando com seus esclarecimentos a própria vida dos estudos históricos brasileiros. Autodidata, apaixonado pelas pesquisas e o trabalho de historiador, sempre procurou a atestação das fontes consideradas fidedignas, e sempre antepôs a “simples verdade à formosa falsidade”<sup>165</sup>. Capistrano era leitor de Ranke e apreciador da sua metodologia objetiva que pretendia, a partir dos dados fornecidos pelos documentos,

<sup>164</sup> Abreu, João Capistrano de. *Capítulos de história colonial*, p. 39.

<sup>165</sup> Rodrigues, José Honório. *Idem, ibidem*, p. 18.

levar ao leitor o que “realmente aconteceu”. Mesmo assim, revela em seu texto a emoção, o sentimento e o pensamento dos que viveram no passado.

Junte-se a esse olhar que busca o social e o psicológico dos atores do drama humano a linguagem “simples, branda, enxuta” como diz Rodrigues, e a leitura desses capítulos se faz com o mesmo prazer com que se lê um belo texto literário. Trago para o leitor mais este trecho, em que descreve a vida das mulheres no Rio de Janeiro dos primeiros anos do século XIX, quando da chegada da corte portuguesa:

(...) poucas vezes saíam a público e iam às missas de madrugada; algumas serviam-se de cadeirinhas, carregadas por negros de bela estampa e rica libré; carruagens podia-se dizer que não havia. A maior parte do tempo levavam em seus aposentos, quase em mangas de camisas, sem meias e até sem tamancos, ouvindo das mucamas histórias de carochinha ou bisbilhotices frescas, penteando os cabelos, embevecidas nos cafunés. Bordavam, faziam rendas ou doces, cantarolavam modinhas sentimentais, comunicavam com as vizinhas pelos quintais; entretinham-se com quitandeiras e beatas, ou abrigadas por uma rótula discreta procuravam saber o que havia na rua. As moças solteiras engordavam quando se fazia esperar muito o dia do casamento, e felizes as que encontravam “casas de Gonçalo, em que a galinha canta mais que o galo”<sup>166</sup>.

Nesse fragmento, posso identificar o que aponta Ricoeur ao examinar a relação entre história e ficção: “Consideradas sob o ângulo da imaginação da linguagem, narrativa histórica e narrativa de ficção pertencem a uma única e mesma classe, a das ‘ficções verbais’”<sup>167</sup>. Como seria possível traçar os limites entre as duas narrativas? Somente saindo do âmbito das formas literárias, diz Ricoeur. E articulando pacientemente os três níveis da operação historiadora, a saber: o modo de representação ao de compreensão/explicação para então chegar ao momento documental e sua matriz de verdade presumida, ou seja, o testemunho daqueles que declaram ter se encontrado no local onde as coisas acontecerem. Ora, se é possível traçar esse limite, também ocorre que nos deparamos com o que Ricoeur denomina a aporia da verdade em história; pois, embora saibamos da obsessão do historiador Capistrano de Abreu com a fidedignidade de suas fontes, quem nos assegura que a memória dos que deixaram o testemunho é confiável?

Quanto à narrativa de Natércia Campos, esta se dá no decorrer de um tempo histórico que tem início com a construção da casa (nos primórdios da colonização do

<sup>166</sup> Abreu, Capistrano de. *Capítulos de história colonial*, p. 238.

<sup>167</sup> Ricoeur, Paul, *Op. cit.*, p. 264.

Ceará) e chega ao tempo presente em que Eugênia, descendente dos antigos donos, faz uma visita ao lugar na companhia de um grupo de engenheiros. Eles vêm estudar a construção de uma barragem que sepultará a casa no fundo das águas. Eugênia é historiadora e “anda enveredando por um ensaio sobre nossas superstições”, por isso pensa que “quem sabe seja agora o tempo de escutar o que as paredes da *Trindades* tanto ouviram”. *Trindades* é o nome da casa, a narradora de sua própria história e do que ouviu e viu no decorrer de três séculos. Representa a memória de um determinado grupo social, com suas tradições, mitos, lendas, histórias pessoais. É uma memória que se distingue da historiografia, que não é tudo o que resta do passado, pois, como lembra Halbwachs<sup>168</sup>, ao lado da história escrita há uma história viva que se perpetua na memória dos grupos sociais.

Da leitura dos textos de Natércia Campos e Capistrano de Abreu posso dizer que encontro nos dois escritores, cada um a seu modo, a mesma preocupação com a beleza e a verdade. Natércia, quando busca na historiografia do Ceará colonial o embasamento de seu romance. Capistrano, em sua obsessão pela “verdade do que aconteceu”, vai além dos fatos, em busca de sentimentos e pensamentos que levaram os homens do passado a agir como agiram, compondo uma narrativa que muito se aproxima de um romance. Realista, como seria de se esperar de um homem do século XIX. Permanece a questão primeira, sobre se a escrita da história é remédio ou veneno, pois Ricoeur não oferece resposta do que ele considera uma “irredutível dúvida”.

Já o seu pensamento sobre as aporias da verdade em história e da falta de confiabilidade da memória – ressaltando, no entanto, que nada temos de melhor que a memória para nos assegurar de que algo aconteceu no passado – conduz o leitor à conclusão de que tanto historiadores quanto ficcionistas constroem narrativas diferentes a partir dos mesmos acontecimentos, sendo ambos influenciados pela imaginação e pelo lugar e tempo em que produzem seus escritos.

---

<sup>168</sup> *Op. cit.*, p. 86.

## 2.2. Entre as quatro paredes e o mundo lá fora

O romance *A casa* principia com o relato da gênese da própria narradora; ela descreve o esmero da sua construção, a solidez dos “baldrames” (os alicerces), as qualidades das madeiras empregadas: solidez, resistência, flexibilidade. Todo este cuidado dá-lhe segurança e “duração secular”. Diz Bachelard que “o espaço retém o tempo comprimido”, sendo no espaço que encontramos os “belos fósseis de duração concretizados por longas permanências”<sup>169</sup>. O texto naterciano me conduz para séculos atrás e encontro, junto à casa que nasce, o construtor e seu primeiro dono. Sei que é de Portugal, “do Entre Douro e Minho”, portanto posso supor que a casa data dos primeiros anos da colonização cearense e seu dono seria um dos muitos imigrantes que vieram do Norte de Portugal. Lá para o final do romance encontro seu nome: Francisco José Gonçalves Campos. Seria um antepassado da autora?

Trata-se de uma casa que teria sido construída em algum lugar do passado, mas a narradora não menciona onde. Graças a minha própria memória localizo aproximadamente o lugar e o tempo da construção. Para tanto, recorro aos indícios que a autora fornece: os animais que povoavam as matas (a arara, o sabiá-piúga), as árvores das quais foi extraída a madeira (carnaúba, aroeira-do-sertão, braúna), os antigos habitantes da região (os indígenas) e o uso que eles faziam dessa madeira: arcos flexíveis feitos do pau d’arco, cristais de sal extraídos da raiz da carnaúba.

Ao dar voz a um ser inanimado, a autora resgata correntes de pensamento e experiências dos diversos grupos sociais que contribuíram para a formação do povo cearense, transmitidas no decorrer do tempo pela memória coletiva. Como esta sempre acontece num contexto espacial<sup>170</sup>, no espaço da casa imaginária misturam-se histórias contadas e outras vividas pelos personagens que por ali passaram no decorrer do tempo. Dessa forma, entra em jogo a memória da autora que é alimentada pela memória de seu grupo; esta, por sua vez, é constituída por uma história vivida e transmitida através das gerações e pela história contida nos livros, que resgata os fatos que a tradição esqueceu.

Por meio do que me informa a historiografia do Ceará parto de mais um indício contido no texto para localizar no tempo uma data, sempre aproximada. A casa conta da

<sup>169</sup> *A poética do espaço*, p. 28.

<sup>170</sup> Halbwachs, Maurice. *Op. cit.*, p. 170.

utilização dos frutos da carnaúba torrados e reduzidos a pó, o qual “posto em água fervente, tinha semelhança ao café, que só muitas décadas depois foi plantado no alto da Serra dos Ventos” (Ac, p.24). Informam os historiadores que o cultivo do café na região serrana cearense teve início em 1747, quando a primeira muda trazida da Europa foi plantada na serra da Meruoca<sup>171</sup>. Sendo assim, a casa teria sido construída entre o final do século XVII e o início do século XVIII. E nesse ponto inevitavelmente acrescento à narrativa a minha própria memória, pois meu avô plantou e comercializou café na serra da Meruoca até a segunda metade do século passado, o que me leva a supor que esse cultivo mantém-se até os nossos dias, embora não tendo mais um papel relevante na economia do Estado.

A casa foi ampliada mais tarde, “na época em que andantes eram os cavaleiros vindos da longínqua Casa da Torre de Garcia d’Ávila” (Ac, p.32); localizada na Bahia, a Casa da Torre é uma construção do tempo da colonização (1551). Os senhores dessa casa e seus descendentes expandiram-se por todo o Nordeste brasileiro, participaram das lutas contra holandeses e franceses no início do período colonial e mais tarde atuaram na pecuária. Capistrano de Abreu informa que muitos baianos cruzaram as serras que separam Pernambuco do Ceará em busca de terreno para a criação de gado, chegando até o Piauí<sup>172</sup>. No campo da imaginação, esta busca teria levado os cavaleiros da *Casa da Torre* com seus cavalos ruços e cães de caça até o sertão cearense onde se encontra a *Trindades*. Portanto, espaços maiores convergem para o espaço reduzido da casa: as matas e as serras circundantes, as terras ainda pouco exploradas do Nordeste brasileiro e mesmo as terras de além-mar, de onde veio o primeiro dono.

Transmitidas pela tradição oral, com ele migraram de Portugal as memórias de diversos grupos sociais que alimentam sua própria memória e que ele reconta a outras pessoas; ou tradições escritas como as contidas no *Lunário perpétuo*, lido em voz alta para os habitantes da casa. Assim eles aprendiam sobre os santos do dia, os eclipses, os remédios universais “de velhíssimas fórmulas”, a festa do Natal e o luto da Quaresma. Por meio de suas recordações pessoais ou de suas leituras, o dono da casa ensinava a viver. “Tudo tão longe. Esbatido, névoa. Perdura dentro de mim a voz.” (Ac, p.38). A voz do dono

---

<sup>171</sup>Lima, Pedro Airton Queiroz. “O café na província do Ceará” em *História do Ceará* (org. Simone Sousa), pp. 91-101.

<sup>172</sup>Abreu, Capistrano de. “Sobre uma história do Ceará” em *Ensaio e estudos*, p. 256..

traz consigo a mentalidade medieval que se enraíza no Novo Mundo e se mescla a outras mentalidades, as das nações indígenas que aqui habitavam.

Um exemplo da miscigenação entre as culturas do colono português e do indígena e entre ficção e história é o relato da chegada da Grande Seca<sup>173</sup>. Nele a narradora menciona o papel desempenhado pela pegada na pedra do “bem-aventurado Pai Pina”: quando as primeiras águas enchessem a marca deixada na pedra era sinal de um bom inverno. “Pai Pina” é o Padre Francisco Pinto, jesuíta que em 1607 andava pelo sertão doutrinando os índios, na companhia do Padre Luiz Figueira<sup>174</sup>. Conta-se que suas orações durante uma seca haviam trazido as águas benfazejas, por isso ficou conhecido como Amanaiara, o senhor das chuvas. Morto em 1608 pelos índios Tucurujus ou Tacarijus, inimigos dos portugueses, foi sepultado pelo Padre Luiz Figueira, no sopé da serra da Ibiapaba. Seus ossos foram resgatados pelos Potiguares e usados como um amuleto contra as secas<sup>175</sup>. A pegada milagrosa na pedra é um resquício desse relato em que se misturam o real e o maravilhoso.

No texto de Natércia Campos, memória e fantasia predominam sobre os registros da historiografia e as datas se superpõem, indefinidas, pois o tempo da memória coletiva não é o tempo da história. Ainda que “mítica, deformada e anacrônica”<sup>176</sup>, como diz Le Goff, a história gravada na memória das sociedades caracteriza o vivido por esses grupos na relação entre presente e passado. Esse pensador considera que a história deve esclarecer a memória, procurando retificar seus erros. No entanto, lembra que o trabalho do historiador, embora procure ser imparcial, não consegue ser completamente objetivo, pois não é possível ao estudioso da história abstrair-se de suas concepções, inerentes à própria condição de homem sujeito a erros quando se trata de avaliar a importância dos fatos e a causalidade entre eles. Voltamos, portanto, à aporia da verdade em história apontada por Paul Ricoeur.

---

<sup>173</sup> A literatura sobre o assunto leva a crer que a “Grande Seca” mencionada no romance é a que ocorreu nos anos de 1845, 1846, 1847. Cf. Capanema e Raja Gabagila, *A seca no Ceará*.

<sup>174</sup> O Padre Luiz Figueira foi autor de uma das primeiras gramáticas da língua tupinambá, também conhecida como “língua brasílica” ou “língua do mar”, falada no litoral brasileiro de São Paulo até o Nordeste, durante o século XVI e início do XVII. A gramática é de 1621. Cf. Villalta, Luiz Carlos. “O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura” em *História da vida privada no Brasil, vol. I – Cotidiano e vida privada na América portuguesa*, pp. 331-385.

<sup>175</sup> Cascudo, Luiz da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*, p. 69. E também Capistrano de Abreu. “Sobre uma História do Ceará”, em *Ensaios e estudos*, p. 252.

<sup>176</sup> *História e memória*, p. 29.



No romance, é pela memória ancestral que se dá a vinculação entre história escrita e as recordações da Casa narradora, como quando ela diz que os indígenas usavam a raiz da carnaúba, reduzida a cinzas, para temperar suas comidas (Ac, p. 24). Na sequência das gerações, o tempo vivido insere-se na vastidão do tempo cósmico<sup>177</sup> e, embora sejam distintas, memória e história são cada vez mais consideradas complementares e interdependentes.

A imprecisão do tempo da memória é constatada quando a narradora fala sobre o longo tempo que lhe foi dado e o que viveu nesse período tornou-se “um infinito círculo de viventes, gestos, vozes, imagens, atos que surgem imprecisos de suas épocas e gerações” (Ac, p.44). Sua memória não se desenrola do princípio ao fim, enovela-se e se torce como a lã cardada que por vezes se rompe e perde o fio da meada. Do emaranhado de lembranças ressurgem as histórias dos descendentes do primeiro dono, passadas entre quatro paredes e em meio aos objetos que perduram, como o espelho oval da sala trazido de “uma longa viagem” pelo Bisneto. Era belo o espelho, recorda a casa, “emoldurado por querubins, laços e folhas de acanto de madeira” (Ac, p.51). Nele se miraram inúmeros rostos de crianças que depois se tornariam homens e mulheres; nele a casa vê os reflexos do que se passa do lado de fora. A Literatura escrita tem uma longa tradição de textos sobre o espelho, desde o mito de Narciso dos gregos até o escritor argentino Jorge Luis Borges, que várias vezes abordou o tema<sup>178</sup>. É grande a simbologia ligada a ele, como a vaidade, o duplo, a magia<sup>179</sup>. A Literatura oral também lhe atribui poderes mágicos e sobre ele há uma série de preceitos e crenças, como a de que repele o mau-olhado<sup>180</sup>. Não se avistar no espelho é morte certa. O espelho trazido pelo Bisneto é dotado de magia porque foi fabricado por Laurentis, o veneziano “mago dos espelhos”; ao polir aquele objeto, não viu sua própria imagem e morreu três dias depois. Transitam os temas entre as duas literaturas, a oral e a escrita, uma alimentando a outra.

Três relógios perpassam a narrativa: o de bolso herdado pelo Bisneto, com a inscrição *Vulnerant omnes, ultima necat*: “todas as horas ferem, mas a derradeira mata”; e

<sup>177</sup> Ricoeur, Paul. *Op. cit.*, pp. 404-408.

<sup>178</sup> Entre os escritores brasileiros, recorde o conto “O espelho – esboço de uma nova teoria sobre a alma humana” de Machado de Assis em *Obras completas*, vol. II, p. 345.

<sup>179</sup> Manguel, Alberto. “Filôxenos, a imagem como reflexo”, em *Lendo Imagens*. Há nesse artigo várias referências sobre o tema do espelho.

<sup>180</sup> Cascudo, Luiz da Câmara. “A defesa mágica do espelho”, em *Superstição no Brasil*, p. 223.

outros dois de sol, um de madeira, outro de pedra. O de madeira é o mais antigo, pois foi trazido de Portugal pelo primeiro dono, e tem gravada em letras góticas a palavra *Meridiana*. A palavra designa uma das *horas abertas*, a do meio-dia, em que “Diabo se solta, os doentes pioram, e os feitiços ganham poderio nas encruzilhadas abertas”<sup>181</sup>. A magia dessa hora é tradição antiga presente na antiga Grécia (era a hora em que Pã adormecia) e foi trazida para nós de Portugal e Espanha. Permanece na tradição oral, e foi um dos tópicos comentados na primeira parte deste capítulo, quando discorri sobre os **velhos saberes**. A narradora considera o tempo dos homens demasiado curto, pois são colhidos pela morte em pleno aprendizado de si e dos outros; o tempo da memória da casa e dos objetos é o tempo mítico em que se sucedem e se repetem os dramas humanos, em ciclos que são semelhantes à caminhada das estrelas pelo céu.

A casa, o *abrigo primordial* na expressão de Bachelard, afirma que sob suas telhas só oferece proteção para a chuva, a luz do sol, a sanha das feras; confessa ser impotente para proteger os humanos de seus próprios desmandos. Por isso não foi capaz de impedir que Custódio fosse amaldiçoado pela mãe-criança por causa do sofrimento que a ela causou no parto. “A madrinha, na tentativa de remediar esta infelicidade, pôs no menino sua bênção” (Ac, p. 69). Passam-se os anos e Custódio apresenta sempre um comportamento estranho, indo deitar-se na cama da mãe e acariciando-a às escondidas, mesmo quando já adulto. Quando ela comenta o fato com a velha Cosma, negra liberta que há muitos anos trabalha na casa, esta responde que Custódio “nasceu assinalado” e nada se pode fazer contra seu destino, que é “vontade de Deus”. A praga da mãe e a bênção da madrinha, diz Cosma, “se enovelaram na mesma força. Esta luta surda ele sempre carregará”. Mais tarde, casa-se e é pai de três filhas, Ana, Beatriz e Elvira; com todas elas, logo que se tornam adolescentes, ele rompe o tabu do incesto:

As meninas, em plena trilha do aprendizado e das mutações, desencantaram-se antes do tempo que é dado às crianças (...) por não poderem avivar a memória através das palavras, emparedadas dentro delas, às vezes pareciam duvidar, esquecer o que lhes acontecera e a idade as ajudava. Era só quando sofriam nova tocaia do pai, que nelas voltava a confundir-se obediência com afeição (Ac, p. 93).

---

<sup>181</sup>Cascudo, Luís da Câmara. “A hora do meio-dia”, *Superstição no Brasil*, p. 468.

Em “O horror ao incesto”, Freud diz que o homem pré-histórico remanesce em nosso presente nos monumentos e objetos que restaram, nas informações sobre sua arte, religião e atitude diante da vida que nos chegam por meio das lendas, mitos e contos de fadas, e também nas “reliquias de seu modo de pensar que sobrevivem em nossas maneiras e costumes”<sup>182</sup>. Entre essas, o horror ao incesto consiste num *tabu* poderoso, quer entre as populações aborígenes que ele examina em seu estudo, quer nas demais organizações humanas, urbanas ou rurais. Diz este pensador que a palavra *tabu*, de origem polinésia, significa, por um lado, algo “sagrado”, mas também “misterioso”, “perigoso”, “proibido”, algo inabordável e expresso em proibições e restrições distintas das religiosas ou morais, pois não se baseiam em uma ordem divina nem em um sistema de leis, mas podem ter dado origem a sistemas penais e interditos religiosos entre nossos ancestrais<sup>183</sup>. E salienta que as proibições e restrições que nos regem podem ter uma relação direta com esses tabus primitivos, podendo mesmo lançar luz sobre a origem do “imperativo categórico” kantiano, que exige algo que se aplica a todas as pessoas, sejam quais forem suas inclinações ou vontades.

Entre os diversos objetivos do tabu, Freud aponta “a guarda dos principais atos da vida – nascimento, iniciação, casamento e funções sexuais, contra interferências” e também a proteção de crianças que mantêm uma ligação especialmente forte com um dos pais da consequência de certas ações. A violação de um tabu, acrescenta, transforma o próprio transgressor em tabu. É o que sucede com Custódio, que já nascera “marcado” pelo sexto dedo, pela maldição e benção enoveladas, como diz a velha Cosma, que prevê para o estranho menino a luta surda entre essas duas forças. “É do destino dele”, conclui ela, dizendo que ninguém pode contra “as deformações do juízo”. Vale lembrar que Freud vê no conflito entre o desejo e a proibição diante de um tabu a origem das neuroses. Além de molestar as três filhas, Custódio desencadeia discórdia entre os irmãos, dilapidando parte dos bens da família. Crescem as contendas e dissidências, e paradoxalmente são as mudanças no ambiente familiar que favorecem Elvira, a filha mais nova, a contar às irmãs sobre o que o pai lhe fizera, “e a quebra do silêncio trouxe para Ana e Beatriz o necessário desafogo das palavras”, contando as três à mãe Eugênia o que lhes acontecera.

---

<sup>182</sup> Freud, Sigmund. “O horror ao incesto” em *Totem e tabu*, p. 20.

<sup>183</sup> Idem. “Tabu e ambivalência emocional”, *Op. cit.*, p. 40.

O poder curativo da palavra é representado pelos ventos que fazem circular os equívocos, esclarecidos quando se fazem ouvir (*Ac*, p. 95). Já comentei anteriormente o papel do ar, um dos quatro elementos, na literatura de Natércia Campos e nos relatos da tradição oral. No romance *A casa*, a relação entre os ventos e as palavras é recorrente: são os ventos gerais que “põem nas sombras inquietas e nítidas as vozes de todas as coisas”, contam histórias, dizem à narradora “da magia e força das palavras” que ao serem pronunciadas desalojam o que está emparedado, acordam reminiscências, atacam a memória e fazem circular segredos (*Ac*, p. 27). Há também a representação do lado malfazejo dos ventos; quando cerceados, ou seja, quando suas lufadas não viajam, não conhecem outros lugares e horizontes, são danosos e enfermos, anunciam desgraças. São os “ventos cerceados” que tangem, entre as quatro paredes da casa, a voz rouca da mãe de Custódio, ampliando a maldição lançada sobre a criança no momento “sagrado” do nascimento.

O Bisneto é outro dos viventes que ressurgem do círculo infinito do tempo, fixando sua história pessoal na memória da casa. Quiçá sua história se destaque porque foi ele quem trouxe o espelho, o objeto que perdura, ou porque desde menino apresentasse uma saúde frágil e uma natureza sensível herdada de sua irmã gêmea natimorta? Sobre o comportamento desse personagem, que não rompe um tabu, mas sim uma proibição de ordem social, retorno a ele quando estudo a sociedade cearense do período colonial.

Por enquanto, basta dizer que, amante das flores e das artes, o Bisneto escreve histórias à luz de velas ou lamparinas. Histórias que ficaram na memória da casa e daquele grupo familiar, contos e lendas que ele ouviu e passou adiante. Transmitidas através das gerações pelos contadores e contadoras de histórias, Xerazades sertanejas dos dois gêneros, num entrelaçar sem fim de narrativas.

### **3. Histórias ao pé do fogo**

*Poranduba* é a palavra tupi-guarani para as narrativas da tradição indígena nas quais os mais velhos transmitiam aos jovens os feitos memoráveis da tribo, bem como os contos e fábulas que ouviram dos antepassados<sup>184</sup>. O costume foi responsável pela transmissão de “centenas e centenas de fábulas e contos” aos viajantes, naturalistas, exploradores ou missionários que percorreram o sertão e o litoral do Ceará nos primeiros séculos da

---

<sup>184</sup>Cascudo, Luiz da Câmara. *Literatura oral no Brasil*, p. 85.

colonização. A permanência das reuniões noturnas entre os habitantes das cidades ou povoados pode ser atestada em diversos trechos do *Diário de viagem* de Freire Alemão:

À tardinha vesti-me e saí a visitar o Padre Manoel e o capitão Maia e com eles estive conversando algum tempo, sentados na calçada de suas casas, em frente das portas, segundo o uso do povo. Ao anoitecer chegou de S. João o padre Alencar, vigário de Aracati (...)<sup>185</sup>.

Em outra passagem do seu *Diário*, Alemão faz referência a um desses encontros vespertinos, quando esteve na cidade do Aracati, em que se conta sobre a gruta mal-assombrada do Areré (ou Ereré). Ressalto esse episódio especificamente por constatar a presença da mesma gruta na literatura da aracatiense Emília Freitas, autora de *A rainha do ignoto* (1899), que ela mesma classifica de “romance psicológico”. É mais um exemplo da mútua influência entre a oralidade e a escrita, conforme venho buscando apontar sempre que pertinente, no decorrer da tese.

Um dos relatos contidos no romance de Natércia Campos trata do aprisionamento de uma lagoa pelos Cariris. Eles teriam surgido daquelas águas salgadas e antes de serem expulsos pelos invasores brancos teriam fechado a nascente com pedras, tornando os vales até então férteis em árido sertão. O segredo da fonte escondida é guardado pelo espírito do Tuchaua Cariri e um dia as águas contidas retornarão a seu antigo leito (*Ac*, p. 29). A lenda remete a um episódio relatado por Henry Koster, ocorrido durante sua viagem do Aracati para Natal. Sedentos, homens e animais deparam com uma fonte escondida na pedra. Sabe então o viajante, por Feliciano, indígena que o acompanha na expedição, que “essas fendas nos rochedos são comuns mas poucos indivíduos sabem de sua existência, e seu conhecimento leva à posse de água nos momento de maior escassez. Disse-me ele (Feliciano): ‘Nunca recusamos dar informações mas falamos o menos possível sobre o assunto’”<sup>186</sup>. Estaria a lenda Cariri na origem desse costume?

Por sua vez, o primeiro dono da casa trouxe as lendas do Minho e da vizinha Galiza e o mesmo costume de contar histórias ao pé do fogo. As antigas narrativas voltam misturadas às lembranças dos sons, cheiros e sabores da infância: cheiro do pão preto de aveia e centeio, do alho; sabor de coentro e vinho, da canela no arroz doce, das broas com azeite; sons da água e das pás do moinho de trigo, dos gritos dos sobreiros quando lhes

<sup>185</sup> *Diário de viagem Fortaleza-Crato, 1859*, p. 124.

<sup>186</sup> Koster, Henry. *Viagens ao nordeste do Brasil*, p. 156.

retiram a cortiça, dos aboiros tristonhos tangendo o gado. O personagem traz, misturadas em sua memória, as de povos mais antigos que alimentaram o imaginário do lugar onde cresceu. Cascudo comenta esse entrelaçar de memórias arcaicas, imaginação e história na tradição popular:

A tradição reúne elementos de estórias e de história popular, anedotas reais ou sucessos imaginários, críticas sociais, vestígios de lendas, amalgamados, confusos, díspares, na memória geral. (...) Parece-me articular-se aos rumores clássicos, *o rumor antigo conta*, como dizia Camões, numa forma de comunicação de valores indistintos do saber coletivo<sup>187</sup> (itálico do autor).

Francisco Campos, o construtor da casa e seu primeiro dono, recorda algumas lendas: a da Virgem que deixara suas pegadas à margem de um rio; a do “caminho sacrossanto de Sant’Iago”, o Caminho de Compostela; a das bruxas (que na Galiza chamam-se *meigas*) que se transformavam em patas para roubar as águas. Numa lenda sobre as cacimbas indígenas, as nascentes também eram roubadas em silêncio por homens vindos de paragens mais áridas. Colhiam as águas na Hora Grande, a *hora aberta* da meia-noite, quando os rios adormeciam, e então a velha cacimba secava, indo suas águas brotar em outro chão.

As lendas, encantos e superstições de além-mar logo se misturaram às aqui existentes, como já estudado em páginas anteriores<sup>188</sup>. Assim, as pegadas da Virgem da Galiza repercutem nas pegadas do Pai Pina, relato já comentado, no qual se entrelaçam o imaginário indígena, a tradição luso-galega e o Padre Francisco Pinto, personagem também da historiografia cearense.

Outro personagem do cenário sócio-histórico cearense que comparece algumas vezes no romance de Natércia Campos é o passador de gado<sup>189</sup>, sempre trazendo histórias. Estando certa vez nas *Trindades*, o Bisneto pede-lhe que conte mais uma vez a história do “encoletado em couro” (*Ac*, p. 61). Recorda então o viajante a história de um certo Capitão Longuinho, que, verdadeira ou não, persiste como testemunha do poder e da crueldade dos senhores de terras no sertão, heranças do período colonial. Descrevendo a sociedade rural cearense dos primeiros séculos, Fernandes compara-a à descrita por Fustel de Coulanges

<sup>187</sup> Cascudo, Luís da Câmara. *Literatura oral no Brasil*, p. 53.

<sup>188</sup> **Capítulo I**, item **2.3. Contos e lendas de lá e de cá**.

<sup>189</sup> Passadores de gado eram vaqueiros encarregados do transporte e venda dos rebanhos de seus patrões. Cf. Barroso, Gustavo. *Terra de sol*, p. 92.

em *A cidade antiga*, na qual “cada família tem o seu chefe, como uma nação teria o seu rei. Tem as suas leis, que não são escritas...Tem a sua justiça interna, superior à qual não há nenhuma outra para que se possa apelar”<sup>190</sup>. Unidos dessas informações, voltemos ao conto do “encoletado em couro”.

O Capitão Longuinho era famoso “por suas tiranias e posses”; sabia-se que trouxera de outras terras, ou ele mesmo inventara, uma inusitada forma de tortura. Então o passador de gado descreve o sofrimento que presenciou, devido à paixão surgida entre a mulher do Capitão, bonita e mais nova que ele, e um primo dela. Os dois fugiram e quando são capturados a moça tem os cabelos tosquiados a faca. O narrador imagina que o rapaz vai ser castrado, mas o Capitão Longuinho aplica a tortura de que falava o povo: veste-o com a pele de uma rês recém esfolada. O couro encolhe lentamente, matando o infeliz asfixiado. Mais tarde é sepultado pelo passador de gado que graças a esse ato considera-se protegido pela alma do “Morto Agradecido”, conforme reza a “tradição dos antigos”. Cascudo lembra que o direito ao túmulo, desde as civilizações remotas, é o mais sagrado e essencial, pois sem a sepultura a alma erraria para sempre, assombrando os viventes<sup>191</sup>. Na *Iliada*, o único pedido de Heitor a Aquiles é que não o deixe sem sepultura. Morto Heitor, vem o pai, Príamo, rei de Tróia, suplicar ao guerreiro a trida o corpo do filho.

Num certo momento de seu longo relato sobre o poder e a crueldade do Capitão, o passador de gado descreve a *Meridiana* como a *Hora do Assim – Seja*, “hora de amagotar o gado do sol quente nas malhadas sombreadas de árvores pra ele ruminar. Faz mal ficar alumiado pelo pino das doze horas” (*Ac*, p.62). Assim, a tradição oral aglutina fatos acontecidos no cotidiano, lendas e saberes antigos. No relato de Francisca sobre *as horas abertas*<sup>192</sup>, ela comenta: “O povo diz que quem andava no mato ao meio-dia, caçando, ouvia assobio, cachorro latindo, quando estavam na espera de um veado, (...) quando davam fé viam um veado, atiravam, quando chegavam lá: um toco. Não era um veado. (...) Os mistérios do mato. À meia-noite também, antes do galo cantar: lobisomem, carneiro sem cabeça. Assombração da meia-noite”.

O passador incorpora em seu relato a memória do grupo social, que por sua vez se nutre das recordações dos diversos indivíduos que o compõem. A mentalidade de uma

<sup>190</sup> Fernandes, Yaco. *Op. cit.*, p. 61.

<sup>191</sup> Cascudo, Luiz da Câmara. *Superstição no Brasil*, p. 24

<sup>192</sup> Narrativa nº 16, p. 44.

época pode ser encontrada nos mitos, nas fantasias poéticas e nas cosmogonias e o conteúdo dessas narrativas é um dos objetos da história. No romance naterciano, a imaginação poética condensa e entrelaça as diversas informações, sejam elas vindas de fontes arcaicas ou historiográficas, da memória da Casa ou da herdada e partilhada pelo grupo social que a habita.

Desse emaranhado de lembranças, emerge a imagem da Tia Alma, assim chamada por sua devoção às Santas Almas. A forma como é recordada merece ser comentada, pois representa um dos mecanismos pelos quais funciona a nossa memória quando uma palavra, um cheiro, um sabor ou a visão de um determinado ser ou objeto nos remete à lembrança de algo. A casa evoca a tia Alma quando se refere ao “fio da meada” de suas memórias, pois a personagem é fiandeira, sempre “a tecer no fuso, nos longos serões, seus panos” (Ac, p. 45). Tia Alma tecia também suas histórias, como a do Trasgo, espírito caseiro que trazia os nevoeiros, emaranhava os fios das tecedeiras e atormentava as mulheres durante o sono<sup>193</sup>. As almas do Purgatório, objeto de sua devoção, eram também personagens das histórias. Apegadas às casas em que viveram a elas retornam, empurrando portas e janelas, abrindo e fechando malas, sentando-se em cadeiras, soprando brasas, deslocando achas de lenha, varrendo o chão. Constatei a presença dessas mesmas antigas narrativas em um conto de Manuel Rivas, escritor galego contemporâneo, no qual ele faz referência à procissão dos mortos: “nuestros difuntos, los de la Santa Compañía, nuestros fantasmas, andam por ahí, asomándose por las chimeneas de los lares (...)”<sup>194</sup>. Os dois escritores, daqui e do lado de lá do Atlântico, dialogam com as mesmas tradições; a presença das assombrações nos relatos orais por mim coletados já foi assunto da primeira parte deste capítulo, por isso me abstenho de comentá-lo.

“O menino do rastro de pluma” é uma das histórias que o Bisneto ouvia do passador de gado e depois é recordada por sua sobrinha, antepassada e homônima da Eugênia historiadora nossa contemporânea. As histórias e os nomes, assim como os olhares, os gestos, os modos de ser vão se sucedendo e repetindo na memória secular da casa. Nesse também longo relato merece destaque um elemento étnico pouco mencionado na formação do povo cearense: o cigano. É o pai do menino rastreador nomeado apenas o cigano “que

<sup>193</sup> Câmara Cascudo, tendo como fonte Felinto Elísio, identifica o Trasgo com o “fradinho da mão furada”, o Pesadelo da tradição oral portuguesa. *Geografia dos mitos brasileiros*, p. 373.

<sup>194</sup>“El gallego y la Santa Compañía”, em *Una espía en el reino de Galicia*, p. 62.



com ela (a mãe) vivera pouco, só o tempo de resguardar-se de algo que o perseguia. Tinha (...) intuições estranhas, vivendo sempre atento ao menor rumor. Havia sumido em direção às distantes rochas no bafo morno de certa tarde, deixando nela um filho e histórias de bichos, de bruxedos e de outros reinos” (Ac, p.104). Fernandes refere-se rapidamente ao “contingente dos ciganos deportados” e Cascudo data de 1574 o primeiro documento mencionando ciganos no Brasil: um alvará de D. Sebastião comutando a pena de galés de Johan de Torres em degredo para as terras recém-descobertas. Portanto, no século XVI eles vêm para o Brasil, geralmente deportados pelos crimes de furto ou blasfêmia<sup>195</sup>. Ao descrever a população livre que habita o Nordeste do Brasil, assim Henry Koster discorre sobre o povo cigano:

(...) são muito falados para que possa esquecer os Ciganos. Ouvi assiduamente citar esse povo mas nunca me foi possível avistar um só desses homens. (...) Descreveram-nos como homens de pele amorenada, feições que lembram os brancos, bem feitos e robustos. Vão errando, de lugar em lugar, em grupos de homens, e mulheres e crianças, permutando, comprando e vendendo cavalos e ninharias de ouro e prata. As mulheres viajam a cavalo, sentadas entre os cestos dos animais carregados e os meninos são postos dentro dos cestos, de mistura com a bagagem. (...) Dizem que não praticam religião alguma, não ouvindo missa nem confessando seus pecados. E é sabido que jamais casam fora de sua nação<sup>196</sup>.

Recuando um pouco mais no tempo, e deslocando-me no espaço geográfico, do continente americano para o europeu, encontro em Peter Burke a informação de que esse povo nômade chegou à Europa no começo do século XV, e eram chamados de “egípcios”, entre outros nomes<sup>197</sup>. Resquícios dessa denominação permanecem até hoje nas palavras que o designam: em inglês, *gipsy*, em castelhano, *gitano*, e em português, *cigano*. Essa etnia, no entanto, denomina a si mesma *romà* e a sua cultura *romani*, rejeitando a denominação de *ciganos*, pela carga simbólica de preconceitos e estereótipos que a palavra implica<sup>198</sup>. Eram suspeitos de magia e pactos com o demônio.

No conto do “menino do rastro de pluma”, sabemos que ele herdara as intuições do pai e trouxera de nascença o dom de rastejador. Escuta ao entardecer histórias de seres

<sup>195</sup> *Dicionário do folclore brasileiro*, pp. 283-284. O verbete traz detalhada descrição de costumes, profissão, folguedos e vestimentas desse povo nômade.

<sup>196</sup> Koster, Henry. *Viagens ao Nordeste do Brasil*, p. 383.

<sup>197</sup> Burke, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*, pp.74-76.

<sup>198</sup> Soria, Ana Paula C. B. *Entre a dor de ser “cigano” e o orgulho de ser romà*. Dissertação de mestrado, UnB, 2008.

maravilhosos como a do *Bicho Manjaléu* que vivia no reino de Castela. Ou a da *Mãe-do-mato*, divindade daquelas matas e protetora dos animais para quem o menino fazia oferendas no tronco das árvores, para que ela não ressuscitasse os bichos mortos sem o seu consentimento. Exímio rastreador e caçador de cobras, ele teme acima de todos os animais um ser mitológico, a *cobra-de-fogo*:

(...) que surgia da terra a ondular seu facho azulado, como se o vento a aticasse com seu sopro. Era ela capaz de enlouquecer quem a avistasse e a perseguisse. O menino a avistara uma vez, (...) a corcovear pelo antigo cemitério (...). Estacara e fechara os olhos, dando tempo para que a errante cobra-de-fogo esmorecesse, desaparecendo na escuridão como as almas penadas. (Ac, p. 107).

Já comentei essa *cobra-de-fogo*, *Boitatá* ou *Batatão*, presente no repertório da Cacique Pequena e da Francisca, na primeira parte deste capítulo, quando estudei a presença dos quatro elementos nas narrativas orais e na ficção de Natércia. No meu entender, a permanência desse mito no cotidiano do caboclo cearense evidencia a herança do animismo indígena, que dava aos elementos características de seres dotados de pensamento e vontade, aliado à religiosidade ingênua dos primeiros colonos.

Portanto, na história desse menino rastreador apresentam-se miscigenados elementos do imaginário indígena como a *Mãe-do-mato* e a *cobra-de-fogo*, e do europeu, o *Bicho Manjaléu* do reino de Castela. Também se misturam, no relato: as representações de saberes dos ciganos e suas “estranhas intuições”; a habilidade do menino de rastrear a caça como os antepassados indígenas, imitando os sons dos animais para atraí-los, respeitando as aves canoras e ofertando fumo para a *Caipora* antes de entrar na mata; e do cristianismo popular herdado dos europeus, presente nas palhas bentas do Domingo de Ramos postas na entrada da casa para afugentar alucinações como o lobisomem, e na oração a São Bento para pedir proteção contra as cobras. Depois da *cobra-de-fogo*, as cascavéis, caninanas, e cobras-de-cipó que rastejam pelas matas, enroscam-se nas árvores e dão botes traiçoeiros, são o maior perigo enfrentado pelo “menino do rastro de pluma”. Ele as caça com afinco e é uma delas que lhe traz a morte.

Principiei esse estudo d’A *casa* analisando as relações entre memória, ficção e história. Procurei localizar a narrativa num determinado tempo histórico, o da construção da casa, e num espaço geográfico específico, o sertão cearense. Para tanto, recorri aos dados

fornecidos pelos historiadores que se debruçaram sobre a colonização do Ceará, desde Capistrano de Abreu aos novos estudiosos do assunto.

No entanto, outro tempo, o da memória, predomina no romance. No tempo circular, as histórias retornam sempre, guardadas pela memória grupal representada na casa narradora. A historiografia compila, seleciona, compara e classifica os fatos, segundo necessidades do historiador ou regras inexistentes no âmbito da memória social, que é transmitida num fio contínuo através das gerações. No entanto o historiador debruça-se sobre o passado com o olhar do tempo em que escreve sua narrativa. Le Goff ressalta que, embora a história procure esclarecer a memória, as ideias e métodos do historiador estão condicionados por seu meio social. O que nos leva à aporia da verdade em história apontada por Paul Ricoeur. Por isso é importante buscar a mentalidade presente nos elementos étnicos, religiosos, irracionais, nos mitos e nas fantasias. Nos contos, lendas e superstições que persistem na memória da Francisca, da Cacique Pequena ou do Lauro falam as vozes ancestrais silenciadas pela história – a do indígena, do colono analfabeto, do africano, do cigano – que também estão presentes na obra de Natércia Campos.

### Capítulo III. A morada sertaneja

(...) casas sólidas, espaçosas, de alpendre hospitaleiro, currais de mourões por cima dos quais se podia passear, bolandeiras para o preparo da farinha, teares modestos para o fabrico de redes ou pano grosseiro, açudes, engenhocas para preparar a rapadura, capelas e até capelães (...)

(Capistrano de Abreu, *Capítulos de história colonial*)

A *casa*, neste capítulo, será objeto de um estudo no qual principio adotando a analogia entre escrever e construir, conforme a análise de Paul Ricoeur em *A memória, a história, o esquecimento*. Em seguida, a própria narradora, os detalhes de sua arquitetura, hábitos e costumes de seus habitantes e a sociedade que se forma ao seu redor serão analisados em contraponto com as moradias existentes no Ceará colonial e do princípio do Império conforme textos da historiografia e as descrições feitas por viajantes dos séculos XVIII e XIX, principalmente Francisco Freire Alemão, Guilherme Schüch de Capanema e Henry Koster.

Os dois primeiros visitaram o Ceará entre 1859 e 1861, compondo a Comissão Científica de Exploração formada por cientistas brasileiros, enviada por iniciativa do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e financiada pelo Imperador Pedro II. Seu objetivo era dar a conhecer as terras distantes do interior brasileiro, seus recursos naturais e a população, formando novas coleções científicas para o Museu Nacional e para o próprio IHGB. O Ceará foi escolhido como objetivo inicial da expedição, principalmente pela expectativa de ali encontrar metais preciosos, de forma a compensar o investimento. A tradição oral dava conta de que minérios inexplorados jaziam no subsolo das regiões serranas, mas foram encontrados apenas reservas de carvão e ferro, além de fósseis. A Comissão, chefiada por Freire Alemão, era composta de seis seções: botânica, chefiada pelo próprio Alemão; geologia, por Guilherme Schüch de Capanema; zoologia, por Manuel Ferreira Lagos; astronomia e geografia, por Giacomo Raja Gabaglia e etnografia, a cargo do poeta Antonio Gonçalves Dias. Ainda faziam parte da expedição o pintor José dos Reis Carvalho e auxiliares de cada chefe de seção.

Francisco Freire Alemão (1797-1874), filiado ao IHGB desde 1839, deixou extensa produção escrita, dedicada ao exame e classificação de espécies da flora brasileira. Destacou-se ainda por atuar na tentativa de organizar os cientistas da época em torno de

instituições com a finalidade de aglutinar debates, pesquisas e publicação de trabalhos, além de corresponder-se com naturalistas estrangeiros, entre eles Saint-Hilaire e Von Martius. Seus manuscritos hoje pertencem à Biblioteca Nacional. Embora estivesse encarregado dos trabalhos botânicos da Comissão, escreveu também um diário, que é fonte de conhecimento para o estudioso interessado nos mais diversos aspectos: clima, relevo, topônimos, hábitos alimentares, condições econômicas, traçado urbano e aspectos da arquitetura no Ceará.

Outro membro da Comissão Científica que deixou registradas suas impressões de viagem, indo além do trabalho científico que lhe cabia, foi Guilherme Schüch de Capanema (1824-1908). O futuro Barão de Capanema, filho de um alemão e uma emigrante suíça, nasceu em Minas Gerais e adotou o nome da serra onde passou infância e adolescência pela dificuldade da pronúncia em português de seu sobrenome. Estudou na Europa, com bolsa de estudos oferecida por Pedro II e voltando ao Brasil em 1848, torna-se professor de Ciências Físicas, Matemáticas e Mineralogia na Escola Central, na Escola Politécnica e na Escola de Belas-Artes. Trabalhou no Museu Nacional, além de dirigir a Repartição Geral dos Telégrafos, conduzindo a implantação das linhas telegráficas de sul a norte do país. Durante viagem ao norte do Ceará, naufraga o barco em que viaja, perdendo-se a maioria de seus apontamentos sobre a expedição. Restaram 32 artigos, publicados sob o pseudônimo de Manoel Francisco de Carvalho no *Diário do Rio de Janeiro* entre setembro de 1860 e junho de 1862 e intitulados *Os zigzagues do Dr. Capanema*. Escritos em tom de sátira, sob o disfarce de um suposto cearense auxiliar de Capanema, os artigos são menos precisos de informações que os de Freire Alemão, pois a linguagem às vezes é velada, necessitando o leitor certo conhecimento do contexto sócio-histórico para decodificar os dados. No entanto, é fonte preciosa de informações sobre a vida social e cultural dos povoados visitados. Uma leitura cuidadosa e paciente fornece detalhes sobre o comércio, agricultura, costumes, religião, os índios, a polícia e as armas, as jangadas e as pescarias das localidades que visita<sup>199</sup>.

---

<sup>199</sup> Os dados biográficos de Freire Alemão e Capanema, bem como as informações sobre a Comissão Científica foram colhidos nas “Notas explicativas” de Antonio Luiz Macedo Soares aos *Diários de viagem de Francisco Freire Alemão* e no primeiro capítulo, “Europa, corte e província: trajetórias de Guilherme de Capanema”, de *Os zigzagues do Dr. Capanema*, de Maria Sylvia Porto Alegre.

Já o terceiro viajante, Henry Koster, filho de ingleses nascido em Portugal, viveu em Pernambuco, por motivo de saúde, de 1810 a 1820, quando faleceu no Recife. Também deixou registradas as impressões colhidas em diversas viagens que fez pelo Nordeste. Esteve no Ceará durante o primeiro ano de sua estadia no Brasil, “anotando tudo, os homens, as raças, as paisagens, os animais bravos, a natureza dos terrenos atravessados, crianças, tarefas agrícolas, produtos, pecuária, almas-do-outro-mundo, costume, indumentária, alimentos...”<sup>200</sup>.

Para comentar a presença dos testemunhos dos viajantes, retorno ao pensamento de Paul Ricoeur. Ao desenvolver o que ele intitula um “Esboço fenomenológico da memória”, o filósofo diz que “o testemunho constitui a estrutura fundamental de transição entre a memória e a história”<sup>201</sup>. Na segunda parte de seu estudo, dedicado à epistemologia da história, ele considera que o testemunho nos leva das condições de possibilidade ao processo efetivo da operação historiográfica, esclarecendo que sua trajetória não se encerra com a constituição dos arquivos, ressurgindo no fim do processo epistemológico de representação do passado, por meio de narrativas, artifícios retóricos, colocação de imagens. Em seguida, propõe a questão: “até que ponto o testemunho é confiável?”. Já comentei anteriormente a falta de confiabilidade da memória apontada por Ricoeur, portanto é cabível desconfiar do testemunho, desde a percepção do que foi vivido, passando pela retenção da lembrança, até a fase narrativa, de reconstituição do acontecimento. No entanto, há uma “confiabilidade presumida”, diz o pensador, decorrente da presença da testemunha no local do ocorrido, expresso na oração: “eu estava lá”. Além disso, a testemunha ocupa a posição de um terceiro diante dos protagonistas da ação, e solicita aos interlocutores, ouvintes ou leitores: “acreditem em mim”. Se estes questionam a importância do fato testemunhado ou mesmo a credibilidade da testemunha, ela pode acrescentar: “se não acreditam em mim, perguntem a outra pessoa”. Atestado pela confiabilidade e credibilidade de outrem, o testemunho passa a arquivo, tornando-se então lido e consultado, inclusive pelos historiadores. O testemunho é, portanto, fundamental na transição entre memória e história. A propósito, Ricoeur lembra mais adiante que as narrativas dos contemporâneos ocupam lugar privilegiado entre as fontes documentais.

---

<sup>200</sup> Cascudo, Luís da Câmara. “Prefácio do tradutor”, em *Viagens ao Nordeste do Brasil*, p. 13.

<sup>201</sup> *Op. cit.*, p. 41.

Ao testemunho dos três viajantes, acrescento o olhar de historiadores e sociólogos que estudaram o cotidiano do período colonial brasileiro, bem como o dos que se detiveram sobre as peculiaridades da formação do povo cearense, como Capistrano de Abreu, Yaco Fernandes e Gustavo Barroso, entre outros. Procuo, portanto, as interseções entre três tipos de narrativa: testemunho, historiografia e a ficção de Natércia Campos, para traçar um panorama sobre as moradas do sertão, seus objetos, os hábitos e costumes de seus moradores e a sociedade que se formava no Ceará dos primeiros séculos.

O romance principia com dez epígrafes e uma dedicatória ao pai da escritora, o contista Moreira Campos. São textos de Nertan Macedo, Gerardo Mello Mourão, Rachel de Queiroz, Oswaldo Lamartine de Faria, Gustavo Barroso, Jorge Medauar, Mário Quintana, Artur Eduardo Benevides, Anselmo Vieira de Souza e Câmara Cascudo. Sete têm em comum o tema da *casa*. A escolha dos textos revela a importância atribuída por Natércia Campos aos diversos aspectos relacionados à morada do homem – sua arquitetura, objetos, costumes dos viventes que nela habitam, os sonhos e pesadelos que a povoam. A dedicatória – “A meu pai, Moreira Campos. 1914-1994. Madrugada de 23 de agosto de 1998. Praia do Meireles” – informa que o romance foi concluído naquela data e lugar.

Em **Arquitetura e escritura**, detenho-me sobre as relações entre construir e escrever, entre habitar e ler e sobre os aspectos físicos da casa – os materiais usados em sua construção, as características de sua arquitetura, as construções anexas, as transformações que sofre no decorrer do tempo. **Pelos cantos da casa** analisa os modos de viver, trabalhar, alimentar-se no interior da morada cearense, considerando as contribuições das etnias que formaram a população. Em **A hospitalidade necessária**, trato de alguns aspectos da sociedade no Ceará colonial, como o isolamento das fazendas e a conseqüente necessidade de acolher os viajantes, o poder absoluto do proprietário de terras, as guerras entre famílias, as festas.

### 1. Arquitetura e escritura

A preocupação com os detalhes da arquitetura da casa e dos materiais nela empregados é presença constante durante todo o romance. A importância atribuída ao ato de construir é ressaltada quando a narradora principia o relato:

Fui feita com esmero, contaram os ventos, antes que eu mesma dessa verdade tomasse tento. Meu embasamento, desde as pedras brutas quebradas pelos homens a marrão, aos baldrames ensamblados nos esteios, deu-me solidez. As madeiras de lei duras e pesadas com que me construíram até a cumeeira têm o cerne de ferro, de veios escuros, violáceos e algumas mal podiam ser lavradas (Ac, p. 23).

A relevância dada aos aspectos da construção em si remete ao comentário de Paul Ricoeur quanto à semelhança de intenção entre a construção do texto e a de um prédio; para ele, tanto na narrativa quanto no edifício há a mesma intenção de coerência interna animando a inteligência do narrador e a do construtor. Esse autor considera ainda que narrativa e construção operam um mesmo tipo de inscrição, a primeira na duração e a segunda na dureza do material. Pois cada nova edificação inscreve-se no espaço geográfico conforme a rigidez e resistência do material com que foi construída, enquanto o novo texto inscreve-se em um meio de intertextualidades<sup>202</sup>, no qual o tempo narrado permanece.

Na abertura do romance, a Casa refere-se às “pedras brutas do embasamento” e às madeiras de lei usadas na construção, materiais que lhe deram “solidez e duração secular”. Considero que a autora, ao construir seu texto, busca a mesma solidez e a mesma coerência interna da casa imaginária. O processo que adotava na montagem de seus escritos lembra o trabalho do construtor erguendo um edifício, “tijolo por tijolo num desenho lógico/mágico”, como dizem os versos de Chico Buarque em “Construção”. Pois a filha de Natércia assinala que, apesar de digitar no computador, ela nunca adotou as teclas correspondentes a copiar e colar; preferia cortar e colar as palavras com durex, formando enormes “papiros” de metro e meio. Um dos comentários críticos à segunda edição de seu livro de contos já aponta, por sinal, que “o equilíbrio da frase e a montagem do texto têm muito a ver com a pintura e a arquitetura”<sup>203</sup>. Neste sentido, são oportunas as reflexões de Gaston Bachelard sobre a imaginação da matéria quando ele se debruça sobre o elemento *terra*, ligando a dureza e a resistência dos materiais à vontade humana. O filósofo menciona um tempo da dureza das pedras, a um *litocronos*, definido como o tempo ativo de um trabalho que se dialetiza no esforço do trabalhador diante da resistência da pedra<sup>204</sup>. Dá-se então o que ele chama um “onirismo ativo”, no qual estão unidas a imaginação e a vontade.

<sup>202</sup> Ricoeur, Paul. *Op. cit.*, p. 159, inclusive a nota 3.

<sup>203</sup> Pinto, José Alcides. “Natércia: Aurora & Poesia”, *Illuminuras*, pp. 163-166. A descrição do trabalho de escritura de NC está em entrevista a Sampaio, Elisabete, *Op. cit.*, p. 161.

<sup>204</sup> Bachelard, Gaston. *A terra e os devaneios da vontade*, p. 18.



Tal como no trabalho do construtor, imaginação e vontade estão presentes na tarefa do escritor. Oculta sob a metáfora de uma casa que se narra, está a autora em seu trabalho de construção do texto, lutando contra a resistência das palavras e recorrendo à sua “magia e força” para “desalojar o que está emparedado, acordando reminiscências, atijando a memória” (Ac, p. 27). Pois é por meio das metáforas, da imaginação, diz Bachelard, que a realidade assume seus valores. E assim, as releituras do passado exigem demolições, reconstruções<sup>205</sup>, como a construção de um edifício num ambiente em que outros já se encontram. Considero que, na arquitetura dessa casa por meio da qual a escritora remonta ao período de formação da sociedade cearense, ela muito trabalhou desconstruindo e reconstruindo os textos de que lançou mão, para construir seu edifício literário, sua própria habitação.

No relato de Natércia, seguem-se várias imagens que remetem à dureza e resistência dos materiais. São as madeiras de lei “duras e pesadas”: o estipe das carnaúbas “de entranhas rijas”, os troncos do jucá, os da ibiraúna ou braúna, “madeira preta dos índios fechada à umidade”. O pau-d’arco “rígido e flexível” remete mais uma vez ao trabalho do escritor que submete à sua vontade a dureza das palavras, tornando-as maleáveis aos devaneios da imaginação. Esse trabalho traz de volta o tempo passado “como se sobre este tempo alguém tivesse nele posto rédeas e o trouxesse de volta para atá-lo aos pilares das grossas barras aneladas dos meus amplos e hospitaleiros alpendres” (Ac, p. 68). O tempo fugidio é domado pela vontade de quem escreve, é trazido de volta e “atado” a uma estrutura, a narrativa que se ergue como uma casa em seus bem plantados alicerces.

Por outro lado, o ato de habitar, resultante do construir, equivale para Ricoeur à leitura na ordem da narrativa: o morador, assim como o leitor, acolhe o construir com suas expectativas, suas resistências e contestações<sup>206</sup>. Nada mais preciso para descrever a atitude do leitor estudioso da literatura. Ele também, ao “habitar” um texto construído por outrem acrescenta suas expectativas, indagações e interpretações. E é com minhas expectativas que acolho o texto construído por Natércia, permitindo-me interrogá-lo, interpretá-lo e dele partir para outros textos (e para outras habitações) que o complementem e enriqueçam a sua

---

<sup>205</sup> *Op. cit.*, p. 222.

<sup>206</sup> Ricoeur, Paul. *Op.cit.*, p. 159, nota 3.

leitura. Pois para Ricoeur habitar é um ato que tem suas próprias polaridades: residir e deslocar-se, abrigar-se sob um teto, franquear um umbral e sair para o exterior.

Quando a pedra de lioz é posta no umbral (“na sagrada soleira”), a casa naterciana é “tocada pelo sopro da vida”; esta pedra, colocada solenemente na entrada pelo dono e mais dois mestres de cantaria, seria “defensora e guardiã” dos malefícios. Por sinal, a importância simbólica da soleira como local de rituais é apontada por Peter Burke, quando menciona que, em *East Anglia*, sob ela eram enterrados frascos mágicos<sup>207</sup>. A pedra de lioz a que se refere a narradora do romance foi trazida de Portugal pelas primeiras frotas, sendo muito utilizada na construção de fortalezas, templos e moradias. As embarcações também traziam para o trabalho as ferramentas, os negros e os primeiros colonos, alguns filhos da segunda nobreza, outros aventureiros perseguidos pela justiça ou pela inquisição<sup>208</sup>. Que tipo de colono seria o dono da narradora de nosso romance? Dele sabemos, na ordem da narrativa, o lugar de onde veio, a região do “Entre-Douro e Minho”, Norte de Portugal (Ac, p. 24). Mais adiante sabemos seu nome – Francisco José Gonçalves Campos – trazendo, portanto, o mesmo sobrenome da escritora, o que nos leva a crer tratar-se de seu antepassado, o que primeiro chegou às terras cearenses e ali construiu sua morada. Tal suposição é confirmada pela informação contida no livro de viagem *Por terras de Camões e Cervantes*:

Estive na província do Minho. (...) Os meus viveram em Penedo – Concelho de Braga. Meu avô Francisco José Gonçalves Campos estudou no Porto, envergou batina (...), mas antes que lhe abrissem a tonsura resolveu que outros seriam seus caminhos e veio (...) para o Brasil. Aqui encontrou minha avó, Adélia, que escrevia versos (...) <sup>209</sup>.

Entrelaçam-se na narrativa de ficção a memória da família Campos, a da própria Natércia e a história da colonização cearense. Ao contarmos os anos e gerações transcorridos concluímos que o avô não poderia ser “o primeiro dono” dos tempos coloniais, quando a casa teria sido construída; no entanto, têm o mesmo nome.

---

<sup>207</sup> Burke, Peter. *Op. cit.*, p. 106.

<sup>208</sup> Mello e Souza, Laura de. “Formas provisórias de existência: a vida cotidiana nos caminhos, nas fronteiras e nas fortificações” em Novais, Fernando (org.) *História da vida privada no Brasil vol. 1 – cotidiano e vida privada na América portuguesa* p. 42.

<sup>209</sup> Campos, Natércia. *Por terras de Camões e Cervantes.*, pp. 14-15.

São liberdades da imaginação criadora que recorre a um tempo circular, o tempo da memória da casa, que “não se desenrola do princípio ao fim”, trazendo viventes de épocas e costumes diferentes (Ac, pp. 45 e 54) e os contínuos e perenes dramas vividos por eles entre suas quatro paredes. A narradora, que principiou contando quais os materiais utilizados na sua construção, prossegue com a descrição da arquitetura:

Tenho o pé-direito bem alto, o que ajuda muito os ventos em sua missão de arejo. (...) nas paredes externas, na altura da cintura de um homem, haviam sido feitos buracos grossos (...) ficavam abertos só pelo lado de dentro e fechados com a calça do lado de fora. Iriam ter essas brocas serventia para a defesa, em caso de cerco, já que as balas do bacamarte de chispa acertariam os invasores em lugar mortal. O longo e escuro corredor entremeado de altas portas liga os vários quartos divididos pelas indiscretas paredes meias que tudo ouvem e revelam (Ac, p. 24).

Examino agora três aspectos da habitação: o pé-direito alto e as paredes meias, que revelam a necessidade de arejo em terras de clima quente; e os buracos na parede que mostram a ameaça de possíveis invasores. É como Fernandes retrata as casas dos primeiros fazendeiros cearenses: “casas grandes (...) de vastos alpendres e paredes de pedra, verdadeiras casas fortes que vêm atender às exigências de estabilidade e segurança dos fazendeiros”<sup>210</sup>. Quase as mesmas características são encontradas numa casa em que se hospeda Francisco Freire Alemão em suas andanças pelo interior do Ceará, já em meados do século XIX:

A casa em que estamos é nova, não pequena; muito alta na cumeeira, telha vã, telhado de caibros e ripas, sustentado por cinco terças de carnaúba, de cada lado; as paredes interiores chegam só à altura da parede da frente, ficando todo o telhado descoberto por dentro e comunicando-se todos os quartos e salas por cima. Construção muito comum, direi mesmo geral pelo interior do Ceará (...). A sala de fora é ladrilhada com tijolos em losangos e formando uma estrela no meio, para o que se prestam mal os tijolos desta forma. A cal é de pedra, como na maior parte da província<sup>211</sup>.

Na construção descrita pelo viajante, o pé-direito alto, a carnaúba e as paredes meias dividindo os quartos e salas permanecem. Quando encontra uma “pobre choupana”, Alemão percebe a presença da carnaúba e da telha vã, mas o pavimento era de terra<sup>212</sup>. Já a

<sup>210</sup>Fernandes, Yaco. *Op. cit.*, p. 61.

<sup>211</sup>*Diário de viagem: Fortaleza-Crato, 1859*.p. 198.

<sup>212</sup> *Op. cit.*, p. 104.

casa do sertanejo pobre que Koster observa em suas andanças é feita de barro e coberta com folhas de carnaúba, residência mais efêmera que as casas dos fazendeiros.

Vale agora comentar a importância da onipresente carnaúba, a “escamosa palmeira de entranhas rijas da cor da brasa e do açafreão” que a Casa diz ter sido utilizada para o “travejamento de cômodos” e para fazer a bengala do primeiro dono, além de seus frutos, torrados, substituírem o café, conforme já comentei quando estudei as relações entre o romance e os dados da historiografia. A narradora afirma ainda que os indígenas queimavam as raízes dessa planta e das cinzas retiravam cristais salinos para o preparo de alimentos, que suas fibras eram utilizadas na fabricação de redes, e a cera para a produção doméstica de velas. É a *Copernicia cerifera*, que os tupis chamavam *karana’iwa* e que, no Ceará, é “pau para toda obra”, servindo sua madeira para construções e a palma para coberta das choupanas e fabrico de chapéus e esteiras. A cera teve papel de destaque na economia cearense quando exportada para a indústria de vernizes, polidores, impermeabilização de papel, entre outros usos. Além disso, a raiz tem propriedades medicinais, o palmito produz farinha, goma e aguardente, o fruto serve para alimentar o gado e para fazer doces <sup>213</sup>. Ocorre em terrenos úmidos e margens de rios do Nordeste brasileiro, do Maranhão ao Rio Grande do Norte. Em sua passagem pelo Aracati, Freire Alemão observa a importância dessa palmeira para a economia da cidade:

Da haste de carnaúba se faz todo o madeirame da casa, mais esteios ou forquilhas, fazem-se bicas, ripas, etc.. O lenho ou madeira externa é meio duro e pesado, de cor parda escura, fazem dele bengalas etc. (...) Da raiz se fazem cestas e cestinhas de costura (...) do grelo se faz a farinha e excelente tapioca (...) das folhas novas se fazem tucum (...) que é excelente em força e duração; as formas de suspender redes são desta. Da mesma folha se fazem bons chapéus, cestinhas, peneiras, etc., do talo da folha se faz muita coisa como caçuás (...) a fruta é sustento para o homem e para o gado, da amêndoa torrada fazem café, das folhas desfiadas fazem enchimentos para cangalhas etc. etc. Enfim da carnaúba se extrai grande porção de cera. Essas palmeiras são infinitas, por toda essa província é lugar em que não se vê outra coisa e por léguas de extensão, todos os lugares baixos e úmidos, vales e margens de rios, tudo está inteiramente coberto dessa palmeira <sup>214</sup>.

<sup>213</sup> Costa Lima, Abelardo. *Terra aracatiense*, sem dados ref. a data, local ou editora.

<sup>214</sup> *Op. cit.*, p. 77.

Considero oportuno mencionar neste ponto que, quando o viajante Koster chega à então vila de Santa Cruz do Aracati, que contava com seiscentos habitantes, encontra habitações bem diferentes das casas sertanejas descritas até agora:

As casas do Aracati não parecem com as vistas noutras paragens que visitei. Têm um andar superior sobre o térreo. Perguntando a razão, explicaram que as águas do rio inundam algumas vezes, obrigando a uma retirada para os altos das residências. (...) A casa que eu ia ocupar constava de duas salas amplas, com dois quartos grandes, chamadas alcovas, tendo um leito cada um, e a cozinha, tudo no alto, e, embaixo, uma espécie de armazém. Na parte posterior havia um quintal, cercado de muros de tijolos, com entrada para os fundos, por onde os cavalos vieram (...) <sup>215</sup>.

São os “sobrados” da elite econômica que habitava a vila, uma das mais progressistas do Ceará de então. A arquitetura dos sobrados aracatienses obedece às ordenações vindas de Lisboa quando, em 1747, a povoação de São José do Porto dos Barcos foi oficialmente tornada a vila de Santa Cruz do Aracaty <sup>216</sup>. A criação de vilas pela coroa portuguesa tinha, entre seus objetivos, o de implantar “a lei e a ordem no sertão”, numa reação ao poderio dos grandes proprietários de terras, os “barões agrários” que faziam suas próprias leis. As instruções lisboetas ordenavam que a população decidisse onde seriam erigidos os prédios públicos e que as residências, que deviam ser construídas “em linha reta”, tivessem o mesmo estilo de fachada, buscando a harmonia e uniformidade do conjunto.

Ao compararmos o estilo dos edifícios coloniais, de dois ou três andares, ainda existentes no Aracati, e a arquitetura das casas sertanejas, constatamos a diferença entre o cotidiano da vida urbana e o da vida rural cearenses. Enquanto o casario urbano mostra-se mais fiel à arquitetura portuguesa, no meio rural eram mais evidentes as adaptações ao clima, como a presença dos alpendres ou varandas, ausentes nos sobrados do Aracati, voltados para dentro, em que a função de arejo era exercida por um pátio interno. Também de arquitetura diferente da Casa narradora era a moradia que a família mantinha na Serra dos Ventos, ou o Solar, como a denominava o Pintor. “Ela era alta, com dezenas de janelas de vidro fixas em caixilhos de madeira e portas em arcadas. Havia uma escadaria externa de

<sup>215</sup> *Op. cit.*, pp. 126-127. Koster esteve no Aracati em 1810-1811. Já comentei, no Capítulo I, sobre o desenvolvimento econômico da então vila, devido ao comércio da carne salgada.

<sup>216</sup> Delson, Roberta Marx. *Novas vilas para o Brasil-Colônia: planejamento espacial e social no Século XVIII*.

pedra que levava ao piso superior de largas varandas abrigadas sob telhados” (Ac, p. 60).

As residências dos fazendeiros eram mais simples que este solar e os sobrados construídos em Aracati, Icó ou Sobral, com suas fachadas de azulejos importados de Portugal. É como as descrevem Alemão, o próprio Koster e Gustavo Barroso, que considera “humildes” todas as casas sertanejas, sejam elas ricas ou pobres. Assim é a casa que fora do revolucionário Tristão Gonçalves de Alencar Araripe, visitada por Alemão quando a caminho do Crato e descrita como uma casa ordinária, de paredes de pau-a-pique, telhado baixo sem forro, chão ladrilhado, portas baixas e toscas<sup>217</sup>.

O autor de *Terra de sol* menciona a dureza dos materiais empregados na construção “segura e forte” dessas moradas<sup>218</sup>, as “portas pesadas de umburana, rijos sabiás madeirando as paredes”. Esse escritor, que Natércia Campos diz ter lido em suas pesquisas sobre a cultura popular cearense era, por sinal, bisneto daquele “Sr. Barroso” que hospeda Koster, José Fidélis Barroso, um dos mais ricos comerciantes do Aracati de então. Alguns anos mais tarde, os membros da Comissão Científica encontram em um sítio próximo a Messejana um certo “Dr. Garapa”, assim conhecido pelo apreço que tinha por este líquido. Tratava-se de José Maximiano Barroso, o avô de Gustavo Barroso<sup>219</sup>. Assim como na narrativa de ficção naterciana, os autores consultados nessa pesquisa têm suas vidas de alguma forma entrelaçadas, rompendo as barreiras do tempo. E de seus relatos faço a matéria-prima com que construo este texto.

Voltando ao romance de Natércia Campos, fico sabendo que o primeiro dono trouxe consigo para o Novo Mundo recordações de cheiros, sabores e sons da antiga herdade portuguesa, a “casa velha” com seu forno onde se assava pão preto de aveia e centeio, o moinho e suas pás, a nora que retirava a água do poço (Ac, p. 37). No Novo Mundo, aveia e centeio dão lugar à mandioca nativa, e o moinho e o forno para o fabrico do pão são substituídos pela casa de farinha (Ac, p. 39). Embora não haja no romance uma descrição detalhada desta edificação, pouco deveria diferir da encontrada por Freire Alemão em um sítio próximo à cidade de Cascavel:

---

<sup>217</sup> *Diário...Crato-Rio de Janeiro*, pp. 30-31.

<sup>218</sup> *Op. cit.*, p. 153.

<sup>219</sup> Porto Alegre, Maria Sylvania. *Os ziguezagues do Dr. Capanema*, p.142 e 306.

(...) é um largo telheiro, apenas com paus-a-pique em alguns lugares, roda de cevar com rodetes como é geral aqui, prensa de parafuso (...) e forno de tijolos. São os fornos de farinha no Ceará feitos de grandes tijolos quadrados que assentam sobre três, quatro ou cinco arcos, como os dos fornos de louça, com uma beira de pouco menos de um palmo, feita de tijolinhos postos obliquamente. Alguns destes fornos os medi e tinham 14 palmos de boca. O mexedor de farinha tem um assento, ordinariamente oposto à boca da fornalha, que fica para fora, e mexe a farinha com um rodo cujo cabo tem 16 a 18 palmos de largo. A farinha é sempre malfeita, grosseira e cheia de caroços às vezes do tamanho dum caroço de amêndoa, sendo as peneiras da massa mui grosseiras (...) tiram muita goma da massa<sup>220</sup>.

Quando acrescento à minuciosa descrição do botânico o comentário de Capistrano de Abreu sobre a farinhada, a reunião de homens e mulheres no fabrico da farinha, dos beijus, tapiocas e grudes, “cenas joviais da rapagem da mandioca, que representavam dias de convivência e cordialidade”, reconstituo uma das mais gratas lembranças de minha infância. Recordo com nitidez as noites passadas na casa de farinha do *Sítio São Chico* nos idos de 1950 e poucos, quando as mulheres descascavam e raspavam a mandioca, sentadas no chão, conversando, rindo e contando histórias que escutava no colo de uma delas, Dona Geralda ou Isabel?

A escassez de água no sertão demanda a construção dos primeiros açudes, de primitivas e abauladas ‘paredes lombo-de-peba’ como o que foi construído nas proximidades da Casa, “represando as águas do boqueirão do riacho da Jandaíra” (Ac, pp. 31 e 36). Capistrano de Abreu confirma a sua existência já nos primeiros tempos da colonização cearense, quando surgiram as primeiras povoações nos caminhos das boiadas que iam do sertão às capitais da Bahia e Pernambuco. Nessas que seriam futuras vilas e depois cidades, os habitantes, além de construir os primeiros açudes, faziam pequenas lavouras para abastecer os viajantes e melhoravam as estradas<sup>221</sup>. Gustavo Barroso também fala dos açudes, “pequenos e grandes, de alvenaria e de barro socado. Cada fazendeiro faz o seu, conforme pode. É já um lenitivo para as agruras dos flagelos”, diz o autor, ao descrever a seca no sertão. Próximo à então vila de Lavras, no sítio de um certo “Sr. Firmino”, Alemão encontra um açude que o impressiona. Descreve-o como uma “grande represa”, que quando cheia forma uma “vasta lagoa que se estende por entre os montes” e onde o

---

<sup>220</sup> *Op. cit.*, p. 51.

<sup>221</sup> *Op. cit.*, p. 155.

proprietário cria grande quantidade de peixes, que são vendidos nas feiras do Icó<sup>222</sup>. Ressalto que tal abundância de água e peixes ocorreu num período de chuvas fartas, pois durante a viagem da Comissão não houve seca.

Além dos açudes, Barroso menciona a importância da cacimba, “profundamente cavada no solo, toda cercada em torno para que, das ribanceiras, os animais não tombem. (...) A água é sempre feia, sempre suja e sempre má”. E novamente está presente a carnaúba, pois as cacimbas descritas em *Terra de sol* são divididas por um pau dessa palmeira<sup>223</sup>, chamada “pau de bebedouro”, que separa a água para o gado, impedindo que ela se torne imprópria para consumo humano.

As secas periódicas da região alimentam uma relação sagrada com a água, em que os camponeses buscam a intercessão de santos e os sinais divinos lidos na natureza revelam se haverá ou não inverno, como retrata Natércia Campos no episódio da Grande Seca (Ac, pp. 39-43). O sertanejo ansioso pela chuva procura adivinhar sinais de seu prenúncio nas estrelas, na “extensa mancha leitosa do Carreiro de Santiago”, que naquele mês de dezembro se apresentava “indecisa, sem nitidez”, o que já era um mau presságio. Os relâmpagos que riscam os céus na véspera do dia 8, dedicado à Senhora da Conceição não se mostram azuis “como o sagrado manto” da Virgem, mais um sinal aziago, seguido por outros: a primeira lua de janeiro não tem auréola, o juazeiro não floresce, as abelhas de ferrão desaparecem, as ovelhas ficam quietas, silenciam as rãs, os tetéus, bacuraus, saracuras, curupiões, gaviões, curicacas, cordonizes, juritis e seriemas. A chegada do passador de gado, contando que as poucas chuvas de novembro somente umedeceram as pegadas do Pai Pina na pedra, trazem mais certeza da seca, levando o povo a rezar para São Vicente, Nossa Senhora das Candeias, e o último santo em que puseram esperança foi o peregrino São José, mas nem neblina caiu durante o seu dia, 19 de março.

Qual seria a grande seca a que se refere a Casa? Giacomo Raja Gabaglia, recorrendo aos estudos de Thomaz Pompeu de Souza Brasil, considera cinco “grandes secas”: 1724 a 1727, 1777 a 1778, 1792 a 1793, 1825 e 1845<sup>224</sup>. Seria a do romance aquela que ficaria conhecida como “a seca dos três setes”? Fernandes diz que o “flagelo” teria causado a

---

<sup>222</sup> *Op. cit.*, p. 190-191.

<sup>223</sup> *Op. cit.*, pp. 17-43.

<sup>224</sup> “Ensaio sobre alguns melhoramentos tendentes a prosperidade da Província do Ceará”, em *A seca no Ceará*, pp. 59-151.



morte de sete oitavos dos rebanhos cearenses. Ela também é mencionada por Barroso, ao falar das cacimbas que “não secam nunca”, resistindo mais que os açudes à falta de chuvas. Por isso ficam famosas na voz do povo, como a cacimba grande de São Francisco de Canindé, pois até na seca de 1777 dela se tirou água. Levando em conta a ligação da água com os santos de devoção, suponho que no imaginário popular a proximidade da cacimba com a Igreja de São Francisco propicia a perenidade da água.

Comentei, com a brevidade possível, o fenômeno climático que assola periodicamente a região e a ele voltarei com mais vagar na terceira parte deste capítulo, quando abordo o panorama político da província e o lento despertar do governo central para o que se passava no então distante e desconhecido “norte” do Império em formação.

Por ora, volto às construções que rodeiam a Casa naterciana, para falar do curral, feito para abrigar o gado *vacum*, introduzido pelos colonos e cuidado pelos indígenas e caboclos nos sertões cearenses. Sua porteira “ficava no sentido do nascente para assegurar prosperidade ao santo gado” (Ac, p. 36). Os currais são descritos por Barroso como grandes cercados de pau a pique, divididos, com porteiras para se passar de um para o outro. Num se recolhem as vacas à tarde, para mugi-las pela manhã; noutra se ferram, assinalam e capam as reses<sup>225</sup>. Também é construído um compartimento para guardar “arreios, relhos, cangalhas, bridas e selas em cavaletes presos por cordas de couro cru aos caibros a lembrar estranhos cavaleiros sem cabeça”. No chão, ficavam os “machados, enxadas, chibancas, ferros de marcar o gado, pás, picaretas, marretas, marrão, alavancas, ferros de cova, foices, os cacetes de jucá” (Ac, p. 25) e demais instrumentos de trabalho.

Edifica-se ainda, nos arredores, a “arredondada secreta, de entrada sinuosa, para uso só das mulheres, cercada de faxina em pé, onde plantaram, para melhor vedarem, a trepadeira do melão-de-são-caetano, de sementes avidamente procuradas pelos pássaros, únicos espiões...” (Ac, p. 26). É descrita na historiografia<sup>226</sup> como “uma edificação com fins de higiene existente em algumas casas, mas que consistia muitas vezes apenas num buraco na terra embaixo do qual podiam se instalar os chiqueiros”; não há menção deste costume no romance de Natércia. Mais tarde, quando de uma das reformas e ampliações que sofreu a Casa, “trouxeram para dentro dos meus muros a secreta, bem mais aperfeiçoada e trocado

<sup>225</sup> *Op. cit.* p. 45.

<sup>226</sup> Algranti, Leila Mezan. “Famílias e vida doméstica”, Capítulo 3 de *História da vida privada no Brasil*, pp. 83-154.

foi seu nome. Desde então, o lugar para o *dar de corpo* de uso geral chamou-se *camua*” (Ac, p. 80). Falta ainda mencionar o cemitério e a capela “com seu sino de bronze temperado com ouro, artes do mestre ourives para dar-lhe maior sonoridade” (Ac, p. 36). São frequentes nos arredores das casas de fazenda cearenses, e no entender de Fernandes nada têm de católicas<sup>227</sup> (no sentido de “universais”), pois são privativas dos parentes e agregados do dono. Capistrano de Abreu comenta, no texto em epígrafe a este capítulo, que muitas vezes os capelães viviam nas fazendas<sup>228</sup> e informa que eram “melhor remunerados que os vigários, e às vezes incumbidos de ensinar rudimentos de leitura à meninada”. Geralmente os padres residentes eram filhos, sobrinhos ou agregados do fazendeiro. Nos cemitérios não se enterravam os suicidas, a exemplo da “bela Maria”, que se enforca num dos quartos da Casa e é enterrada “noutro lugar sem ser no campo sagrado” (Ac, p. 82). Nem os meninos mortos sem batismo, que já comentei serem enterrados em suas proximidades, nos currais de gado ou encruzilhadas.

Principiei este texto sobre as casas sertanejas comentando sobre a dureza dos materiais empregados em sua construção. Se as pedras e madeiras duras deram solidez e duração secular à Casa, são as narrativas primevas contadas pelos primeiros habitantes que embasam o romance. Lendas, contos e superstições trazidas pelo primeiro dono que logo se misturaram aos relatos e saberes dos indígenas e mais tarde aos trazidos pelos negros que vieram para trabalhar nas lavouras de algodão e café. São as “velhas histórias contadas à luz das lamparinas” a que a autora se refere em sua apresentação ao livro de contos.

No decorrer dos séculos, a essas narrativas, originadas *in illo tempore*, vêm somar-se as resultantes do que viveram os habitantes, ou do que eles ouviram contar pelos viajantes. A sequência das gerações insere o tempo vivido na vastidão do tempo cósmico. “Emaranham-se as histórias”, diz a narradora, pois o que ela viveu “no longo tempo que me foi dado tornou-se um infindo círculo de viventes, gestos, vozes, imagens, atos que surgem imprecisos de suas épocas e gerações” (Ac, p. 44). Assim como vão se misturando antigos relatos e fatos acontecidos com os habitantes, o tempo também vai alterando a arquitetura da Casa, que considera “insensatas” e “desnecessárias” as reformas que sofreu e que deformaram suas linhas originais.

---

<sup>227</sup> *Op. cit.*, pp. 62-63.

<sup>228</sup> *Op. cit.*, p. 96.

As madeiras já não têm a dureza das que foram utilizadas na construção, são de má qualidade e trazem “os azarentos e destruidores cupins”; novos compartimentos tiram luz e calor dos cômodos antigos e cubículos escuros são agregados “como parasitas” (Ac, p. 80). Moradores de “quase sempre duvidosos gostos” acrescentam mudanças e também histórias de seus desmandos: amores incestuosos, vinganças, crueldades grandes ou miúdas, ensinando à Casa que ela apenas pode protegê-los das chuvas, da luz do sol, da sanha das feras, nada podendo fazer contra os desequilíbrios, equívocos ou comportamentos singulares (Ac, pp. 55-56). Ainda assim, alterada a arquitetura, amesquinhada por gostos duvidosos, ela continua a existir conforme retratada na aquarela do Pintor, “na sagrada companhia de uma capela, das águas de um açude cobertas por baronesas azuis e de um grande curral” (Ac, p. 60) e o leitor vai encontrá-la, ao final do romance, submersa sob as águas da nova “grande barragem”. Como persistem as velhas histórias, ainda que aparentemente submersas nas águas do esquecimento.

## 2. Pelos cantos da casa

Depois de analisar as relações entre construir e escrever e de percorrer a arquitetura da casa e construções anexas, passo agora a habitar o seu interior, no qual procuro conhecer os objetos, hábitos e trabalhos de seus moradores. Esta busca parte das reflexões de Bosi, que considera importante fazer distinção entre *sistema* e *condição* colonial. O primeiro ele define como uma totalidade articulada objetivamente, que constitui a vida econômica dos primeiros séculos da colonização e tem sido objeto de análises estruturais dos mecanismos que podem ser quantificados e traduzidos em cifras de bens e força de trabalho: o tráfico de escravos, o monopólio, a monocultura<sup>229</sup>. Já a *condição* colonial, que é o que nos interessa para este trabalho, traz em si a memória e o sonho, bem como as marcas do cotidiano, da existência interpessoal e subjetiva, os modos de nascer, comer, morar, dormir, amar, chorar, rezar, morrer e ser sepultado.

Na busca pelas formas de viver que representam a condição colonial cearense, retomo a analogia proposta por Paul Ricoeur entre arquitetura e escritura, quando ele diz que, na historiografia do século XX, é possível uma mudança de escalas. Assim como o

---

<sup>229</sup> Entre os que levaram adiante trabalhos de fôlego nesse campo, Bosi cita Caio Prado Jr., Nelson Werneck Sodré, Celso Furtado e Fernando Novais.

arquiteto / urbanista as adota de diferentes proporções, caso se trate de um cômodo dentro de uma casa, uma casa que se insere no espaço de uma rua, uma rua que será inserida no espaço de uma cidade, o historiador, ao lançar um olhar ao passado, pode estar munido de uma lupa ou de um telescópio.

Parto da metáfora do pensador para dizer que, neste tópico, recorro ao olhar minucioso com que os viajantes penetraram os lares do Ceará colonial. Posso dizer que sua mirada oscilava da lupa ao telescópio, pois reparavam pequenos detalhes, aparentemente banais, e, com o distanciamento do “estrangeiro”, procuravam entender objetos e costumes que lhes causavam estranhamento. Pois, se estavam próximos geograficamente, era grande a distância cultural entre viajantes e moradores. É o que se dá, por exemplo, no episódio que descrevo mais adiante, em que Alemão parte de um detalhe – a mesa muito alta – para vislumbrar o poder patriarcal que o móvel poderia simbolizar.

Os relatos de Koster e Alemão permitem recuperar os espaços de intimidade doméstica e as atividades desenvolvidas em seu interior, as formas de convívio de seus habitantes e sua interação com o ambiente que os rodeia. Por meio dos viajantes, visito os lugares de memória nos quais estão inseridos os objetos que contam as formas de viver do passado. Lembro o conceito de “rastros” proposto por Carlo Ginzburg, ou seja, as pistas que os objetos nos fornecem para que possamos captar uma realidade mais profunda<sup>230</sup>. “Se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que permitem decifrá-la”, ideia que o autor considera o ponto essencial do paradigma indiciário que a partir do século XIX penetrou os diversos ramos do conhecimento humano, da paleontologia à medicina. Nas ciências humanas, particularidades podem fornecer pistas que permitem reconstituir trocas e transformações culturais. Além disso, em se tratando de uma sociedade que se formava “sob o limiar da escrita”, como assinala Bosi, poucos são os documentos escritos pelo colono, quase sempre analfabeto, e o índio e o africano pouco nos deixaram além das formas concretas de sua existência.

No entanto, ao olhar dos viajantes, é necessário acrescentar o que dizem os estudiosos das ciências sociais, adotando a “variação de escalas” da historiografia. Dessa forma, partindo do que observam em suas peregrinações Koster, Alemão ou Capanema, busco escalas ainda mais distanciadas para encontrar o papel da população autóctone nas

---

<sup>230</sup> “Sinais – raízes de um paradigma indiciário” em *Mitos, emblemas, sinais*, pp. 143-179.

estratégias de sobrevivência do colono no novo ambiente. Sérgio Buarque de Holanda assinala a “adaptabilidade” deste aos costumes da terra<sup>231</sup>: faltando o pão de trigo, aprendiam a comer tapioca; logo adotaram a rede indígena, o fumo, os instrumentos de caça e de pesca, as embarcações, o modo de cultivar a terra ateando fogo no mato. E até hoje persistem a rede, a tapioca, as queimadas...

Neste momento, vale mencionar a crítica que Bosi faz ao autor de *Raízes do Brasil*; sem negar a importância de seus estudos, ressalta que os povos em interação não eram *símiles* e *solidários* (itálicos do autor), pois o colono não só tomava para si as formas de viver do indígena, mas também o corpo de suas mulheres<sup>232</sup>. Malgrado este fato, a condição colonial gerou uma cultura popular “mestiça”, como já comentei no início desta tese, quando citei também Said e seu conceito da interdependência entre culturas distintas, e conforme estudei no conteúdo das narrativas orais cearenses.

A adaptação do colono às novas terras também é comentada por uma historiadora da vida privada na América portuguesa. Ela diz que a grande distância da metrópole ditou “modas e hábitos de todo tipo”, e com o gentio da terra o emigrante teve que aprender a se proteger do clima e dos animais, a preparar os alimentos de que dispunha na nova terra, a fabricar utensílios, conhecer e explorar as matas tropicais<sup>233</sup>. Já nos tempos do Segundo Império, Guilherme de Capanema, sob o pseudônimo do cearense Manuel, manifesta respeito a todas as tradições dos indígenas<sup>234</sup>, “senhores primitivos da terra, dessa gente inteligente que nos ensinou a nós, intrusos, usurpadores e ladrões, a cultivar a terra, a fabricar os produtos de primeira necessidade, até a tecer a fazenda com que nos vestimos”.

Além da farinha de mandioca, base da alimentação, os pequenos roçados fornecem o feijão e o milho; o resto, o gado produz e os fazendeiros podem dizer que “nesta casa só se compram: ferro, sal, pólvora e chumbo”<sup>235</sup>. Creio necessário agora relembrar a importância que teve a criação do gado na economia cearense. Este fato influenciou sobre o modo como vivia o sertanejo, a ponto de Capistrano de Abreu referir-se a uma “civilização do couro”, pois desse material era feito quase todo o mobiliário da gente mais pobre:

---

<sup>231</sup> *Raízes do Brasil*, pp. 46-47.

<sup>232</sup> *Op. cit.*, p. 28.

<sup>233</sup> Algranti. *Idem, ibidem*, pp. 119-120.

<sup>234</sup> *Os ziguezagues do Dr. Capanema*, p. 168.

<sup>235</sup> Fernandes, Yaco. *Op. cit.*, pág. 61.

De couro era a porta das cabanas, o rude leito aplicado ao chão e mais tarde a cama para os partos; de couro todas as cordas, a borracha para carregar água, o mocó ou alforge para levar comida, a maca para guardar roupa, a mochila para milhar cavalo, a peia para prendê-lo em viagem, as bainhas das facas, as broacas e surrões, a roupa de entrar no mato, os banguês para cortume ou para apurar sal; para os açudes o material de aterro era levado em couros puxados por juntas de bois (...) em couro pisava-se tabaco para o nariz<sup>236</sup>.

No interior da Casa, procuro os traços que revelam a presença e importância do boi no imaginário da escritora. Como pertence a um fazendeiro, o couro não está tão presente em seu mobiliário como nas casas rústicas dos vaqueiros descritas acima. No entanto as referências ao gado são frequentes. Quando recorda o Minho, o dono menciona “necessidade de pastagens”, o “apascentar rebanhos na velha abegoaria e “a tristeza dos aboios tangendo o moroso gado” (*Ac*, pp. 36-37). Aboiar é cantar para o boi, informa Câmara Cascudo em seu *Dicionário do folclore brasileiro*. O canto é sem palavras, marcado exclusivamente por vogais, diz o pesquisador potiguar, que aponta sua existência em diversas regiões de pastoreios espalhadas pelo mundo. Nossos vaqueiros aboiam como o faziam os emigrantes minhotos, como já o faziam os antigos gregos, os povos africanos e orientais. No Brasil, o canto é finalizado com uma frase de incitamento: “êêê, boi”.

O gado também está presente quando a Casa descreve o compartimento em que se guardam os instrumentos de trabalho do vaqueiro, feitos de couro e presos aos caibros por cordas do mesmo material, “a lembrar estranhos cavaleiros sem cabeça” (*Ac*, p. 25). Ali também se guardavam os ferros de marcar a rês com as letras do proprietário ou da fazenda, outro costume arcaico, segundo Cascudo, já presente nas *Geórgicas* de Virgílio. O autor cita Gustavo Barroso entre a literatura que se produziu sobre o tema; em *Terra de sol*, há uma longa descrição das marcas, gravadas a fogo com um carimbo de ferro batido ou com o giz, uma espécie de buril. Em uma das coxas do animal é “ferrada” a marca da fazenda, na outra a da “freguesia”, que seria hoje o município a que ela pertence. São letras apostas ou combinadas, ligadas por um traço chamado “puchete”. Há um episódio no romance de Natércia Campos em que o Bisneto, a quem repugnava esse costume, apanha porque não quer ver marcar o gado com *ferro caldo* (*Ac*, p. 57).

No entanto, o Bisneto pede que o passador de gado conte a história do “encoletado em couro”, terrível suplício que o velho testemunhara quando voltava “para a ferra vindo

---

<sup>236</sup>*Capítulos de história colonial*, p. 153.

da longínqua feira de gado, a de Pedras de Fogo ou foi a de Santa Cruz do Porto dos Barcos?” (Ac, p. 63). Note-se que a última localidade que o passador menciona, confuso em suas lembranças, é como se chamou, de 1747 a 1793, a cidade do Aracati à qual tantas vezes retorno neste estudo. Ressalto este dado porque ele me diz em que tempo cronológico se teria dado o episódio em que são personagens um jovem casal enamorado e um fazendeiro cruel, “um certo Capitão Longuinho”. Deixo para comentá-lo com mais vagar na terceira parte deste capítulo, pois retrata o poder absoluto de que gozavam os fazendeiros naqueles sertões quase desertos e isolados.

Por enquanto, passo a detalhes mais amenos do cotidiano sertanejo, como os brinquedos das crianças da *Trindades*. E novamente encontro o gado, os “bois de osso”, guardados em currais feitos de gravetos e pastoreados pelos cachorros, que eram as unhas dos ossos da criação (Ac, p. 86 ). Brincar assim, imitando o trabalho do vaqueiro, era para os meninos, diz a Casa. As meninas brincavam com bonecas de pano, casinhas de barro, ou “de roda”. Todos jogavam com petecas feitas com penas de galinha, faziam “camas de gato”, brincavam de “cabra-cega” e escutavam histórias de Trancoso, contadas pela negra Damiana, uma das poucas referências do romance a pessoas dessa etnia. A outra é a velha parteira Cosma, “liberta” casada com um fabricante de tamancos de tabebuia. Dados os nomes, seriam irmãs gêmeas?

Quanto aos brinquedos, no longo verbete dedicado ao assunto no *Dicionário do folclore brasileiro* encontro a mesma “cabra-cega” e o “chicote queimado” da minha própria infância. A esse respeito, comenta Cascudo que “as brincadeiras dificilmente desaparecem e são das mais admiráveis constantes sociais, transmitidas oralmente”, tal como as “histórias de Trancoso” de que trato neste trabalho. Dessa forma, ele aponta origens arcaicas em certos brinquedos, alguns trazidos de Portugal e Espanha e já presentes no cotidiano das crianças gregas e romanas, como os “animais de ossos” e as “casinhas de ramos e de barro”, a “cabra cega”, o balanço, o ioiô. A peteca é certamente herança dos curumins, diz o autor<sup>237</sup>: “devemos ao indígena o nome e a forma, e para nós do Nordeste, o tipo feito com palha de milho, redonda, achatada, bem justa à palma da mão, para ser atirada às palmadas repetidas para o alto, sem cair, perdendo aquele que a deixar tocar no chão”. Peteca viria de *peteg*, que em tupi significa *bater*.

---

<sup>237</sup> *Superstições no Brasil*, pp. 246 e 273.

No que diz respeito ao mobiliário da moradia sertaneja, já comentei a presença da rede em relatos dos viajantes Henry Koster e Francisco Freire Alemão, quando estudei, em **Contos e lendas de lá e de cá**, o conteúdo das narrativas orais cearenses. Essa peça é descrita por Cascudo como a cama comum aos brasileiros do Norte, armada debaixo das árvores durante as viagens, nos alpendres das casas ricas ou nas latadas dos pobres <sup>238</sup>. Logo nas primeiras páginas do romance, a Casa menciona “as redes armadas a balouçar suspensas nos armadores de madeira chumbados nas paredes dos quartos” e a elas faz referência várias vezes no decorrer da narrativa. No episódio em que um morcego entra na rede na qual dormia uma menina de alguns meses, o animalejo arrasta-se pelo pano da rede até alcançar o corpo da criança, sugando-lhe o sangue. A menina carregaria pela vida afora o medo dos roedores peludos, mantendo sempre sobre sua rede “um véu retesado preso nos punhos” (Ac, p. 44). Numa rede branca armada no copiar do alpendre, o Bisneto deita-se para escutar histórias e quando o seu amigo Pintor coloca a mão no punho da rede, é sinal de que entre os dois há plena intimidade e confiança.

Quando volta da *Serra dos Ventos* para a *Trindades*, sofrendo de asma e dores por todo o corpo, é numa cama que ele repousa, dotada de “quatro colunas que já haviam amparado um dossel e, agora, por elas descia o amplo cortinado que o livraria dos infernizantes mosquitos e moscas” (Ac, p.101). Nas casas mais abastadas, podiam encontrar-se camas desse tipo, dotadas de colunas e dosséis. Fernandes comenta que nas casas de fazenda “acaba por ficar apenas uma cama, móvel que, pelas suas dimensões, mais parece imóvel”, e que, sem serem utilizadas, seriam apenas símbolo do poder e da autoridade do patriarca<sup>239</sup>. Algumas seriam suntuosas como a que o Padre Fernão Cardim encontra na Bahia em tempos remotos da Colônia e descreve nos *Tratados da terra e gente do Brasil* como coberta de damasco carmesim franjado de ouro. Algranti acredita que a casa do homem rico a que se refere o Padre seria a de Garcia d’Ávila, a famosa Casa da Torre<sup>240</sup>, já comentada no segundo capítulo, no qual também fiz referência ao espelho, outro objeto requintado que fazia parte do mobiliário da Casa.

Mas os móveis das moradias cearenses eram geralmente rústicos, pelas descrições encontradas no *Diário* de Freire Alemão. Ao visitar a casa de um juiz na cidade de

<sup>238</sup> *Dicionário do folclore brasileiro*, p. 770.

<sup>239</sup> *Op. cit.*, p. 62.

<sup>240</sup> “Famílias e vida doméstica”, em *História da vida privada no Brasil*, p. 106.



Cascavel, ele a descreve como “da maior simplicidade: na sala havia uma rede e algumas cadeiras”. Pois as redes também serviam como cadeiras e sofás, embora nas casas ele encontrasse cadeiras “de pau, de couro ou de palhinha, conforme as posses” e camas em algumas casas<sup>241</sup>. Encontro em *Terra de sol* uma descrição detalhada do mobiliário de uma casa sertaneja: nas paredes da sala, penduram-se objetos diversos, como cabrestos, peias, chapéus de palha ou de couro, armas brancas ou de fogo. Pelo chão, espalham-se bancos e mochos de sola, e pelos cantos, encostados às paredes, malas, baús, e num canto o pote de água. Nos quartos, redes e mais baús. Na cozinha, grandes fogões de alvenaria, louça e panelas, de barro ou de cobre<sup>242</sup>. O costume de guardar as roupas em baús e malas, geralmente de couro, aparece no romance quando a Casa é visitada pelas almas que ali viveram e, apegadas ao lugar, voltam assombrando os viventes, abrem as malas de couro, sentam nas cadeiras, utilizam vassouras e pilões.

Se prestarmos atenção ao material empregado na fabricação do mobiliário descrito, encontramos principalmente o algodão para as redes, o couro e a palha; outro material, muito utilizado na produção de objetos domésticos é o barro. Dele eram feitos os utensílios de cozinha, tanto das casas pobres como das ricas, nestas para uso diário, pois as louças finíssimas trazidas da Europa somente eram tiradas das arcas e baús em ocasiões especiais<sup>243</sup>. Koster e Alemão, em seus relatos das viagens pelo interior do Ceará, fornecem ao leitor informações sobre as refeições e as louças em que eram servidas. Ora são “pratos de pó de pedra”, ora “um serviço de chá de porcelana dourada” as louças descritas pelo chefe da Comissão Científica. De porcelana era a bacia em que Eugênia lavou as mãos quando chegou a Trindades, recém-casada com o Custódio de triste destino (*Ac*, p. 86). De barro eram os “bojudos potes” da cozinha.

Potes e quartinhas, nos quais se armazenava a água de uso doméstico, bem como os demais utensílios de barro, eram produzidos nas próprias fazendas desde o início da colonização<sup>244</sup>. Com o decorrer do tempo, passaram a ser produzidos por habitantes das pequenas localidades e vendidos nas feiras. Assim é que Alemão encontra no Icó uma mulher muda que trabalha em louça, fazendo, conforme o modelo dado, tudo o que se lhe

---

<sup>241</sup> *Diário...Crato - Rio de Janeiro*, p. 48.

<sup>242</sup> *Op. cit.*, p. 154.

<sup>243</sup> Fernandes, *Op. cit.*, p. 62.

<sup>244</sup> Algranti, *Op. cit.*, p. 123. Er

encomenda<sup>245</sup>. São bules, xícaras, jarros, potes, panelas, que ele considera de perfeição admirável, cobertos de relevos e desenhos elegantes, de uma cor “preta e lustrosa, e firme como a de louça inglesa”. Os instrumentos utilizados no fabrico são descritos como “simples e toscos”, e sabe-se que a mulher, que aprendera o ofício com os pais, obtém a cor preta que tanto impressiona o viajante cozinhando as louças com “bosta de cavalo” e passando depois por cima a cera de carnaúba.

Koster também menciona uma quantidade considerável de cerâmica escura, “feita pelos indígenas que vivem nos distritos onde existe o barro próprio para sua fabricação”. O uso das cuias e cabaças chama a atenção desse viajante<sup>246</sup>. Observa que uma cabaça partida ao meio é uma cuia, utilizada para comer, beber, e para medir os víveres. Inteira, somente retirada a polpa, serve de cantil para conduzir água, cachaça ou mel de abelhas. Em nota, Cascudo esclarece que se trata de duas plantas, a *Cucurbita lagenária* (a Cabaça) e a *Crescentia cujeté* (a Coité), herdadas do indígena como utensílio doméstico. No conto do “menino do rastro de pluma”, inserido na narrativa da Casa, é mencionada uma “cabaça de gogó alto, amarrada com embira para melhor carregá-la” (Ac, p. 106).

Geralmente de barro, às vezes de porcelana, outras vezes uma simples cuia, as bacias eram oferecidas aos viajantes, com água para lavar o rosto e as mãos no momento da chegada, antes e depois da refeição. Sempre acompanhadas de uma toalha, tanto Koster como Alemão registram a presença dessas bacias com tal frequência em seus relatos que seria exaustivo transcrevê-los. Era costume desde o início da colonização, observa Algranti, estando presente nos relatos de Saint-Hilaire sobre sua viagem às províncias de Minas Gerais e Rio de Janeiro. Garfos e facas, comenta Koster, não eram muito conhecidos, e se havia cadeiras, as mesas não eram muito frequentes, sendo costume das famílias “acocorar-se em volta de uma esteira, com as tijelas, cabaços e travessas no centro” e a refeição era feita ali mesmo, sobre o solo. Hábitos que Algranti atribui não só como exclusividade da Colônia ou herdados dos indígenas, mas comum nas casas da metrópole. Freire Alemão fica intrigado com a altura “demasiada” das mesas que encontrou:

(...) é notável que em todo o sertão as mesas são demasiadamente altas, algumas mediam com quatro palmos e meio de altura (...). Em Córrego do Queijo, fazendo eu esta observação a um moço que ali estava, e a razão que ele me deu foi que nos

<sup>245</sup> *Diário...Fortaleza-Crato*, p. 164.

<sup>246</sup> *Op. cit.*, p. 167, p. 160 e nota 10.

tempos antigos e ainda hoje, para desobriga, andavam padres correndo o sertão, (...) para o que diziam missa em casa, e de altar serviam as mesas de jantar e por isso as faziam com essa altura. Agora que assisti a esse jantar dos trabalhadores me veio outra idéia: as mesas se faziam e se fazem com sua altura porque essa gente (...) devia comer de pé diante do dono da casa; acabado o jantar rezavam de mãos postas (...) comiam com colher o pirão e a carne comiam com a mão<sup>247</sup>.

O episódio remete a outro objeto, não aqui mencionado, mas presente nas casas sertanejas, o oratório. É encontrado mesmo nas moradias mais pobres, como descreve Gustavo Barroso: “uma banquinha coberta de velho pano azul todo pingado de cera, com um oratório de caixilhos envernizados cheio de imagens de santos, rodeado de velhas palmas douradas e castiçais de madeira com velas de carnaúba”. Alemão observa em uma casa de fazenda “uma espécie de altar feito de tijolo, onde estava um oratório e lá diziam missa”. Na página seguinte, descreve outro mais detalhadamente; este tinha um dossel, estava pintado e enfeitado toscamente com pedaços de papel, laços e flores<sup>248</sup>. Ainda que a Casa tivesse em suas proximidades uma capela, era em um oratório, certamente mais luxuoso que o descrito em *Terra de sol*, pois era “de jacarandá, de três portas”, que os habitantes rezavam as Ave-Marias na *hora aberta* das seis da tarde, quando o pai abençoava os filhos. Nele as mulheres se reuniam, em tempos de seca, para rezar a antiga oração propiciatória das chuvas, *Ad petendam pluviam*. Durante a Quaresma, os santos eram amortalhados de roxo até a ressurreição do Crucificado, no Sábado de Aleluia, e no Natal ali era montado o Presépio (*Ac*, pp. 42 e 50).

A intromissão do sagrado na vida cotidiana nos leva à relação de intimidade do sertanejo com seus santos, comentada por Sérgio Buarque como remanescente do catolicismo popular na Península Ibérica. Bosi menciona a autonomia do culto popular diante das hierarquias oficiais da Igreja como resultado da “velha síntese de práticas luso-coloniais com a cultura rústica”. E Fernandes, que faz referência a *Raízes do Brasil* quando comenta essa religiosidade quase “carnal” do sertanejo, atribui à cunhã a responsabilidade “por esse jeito desprecato de intimidade e confiança” do catolicismo popular, ao mesmo tempo familiar e permeado de encantamento, em que o transcendente está nos fatos mais triviais do cotidiano<sup>249</sup>. Para Koster, a religião popular parece limitar-se à observância de

<sup>247</sup> *Diário...Crato - Rio de Janeiro*, p. 112.

<sup>248</sup> *Diário...Crato - Rio de Janeiro*, p. 53-54.

<sup>249</sup> *Op. cit.*, pp. 68-69.

certas fórmulas, à frequente repetição de cerimônias e orações e à crença em relíquias e seres encantados<sup>250</sup>.

Para ilustrar essa relação do sertanejo com seus santos, Cascudo transcreve um episódio relatado por Osvaldo Lamartine no *Diário de Natal* de 24.08.1947<sup>251</sup>. Um fazendeiro de Caicó (RN), durante a seca de 1898, abre a porta do oratório dizendo: “meus senhores, tenho muito dinheiro empregado em vocês para me socorrerem nessas ocasiões. (...) Não querem me atender? Amanhã, se não amanhecer chovendo, quem for de madeira vai cozinhar feijão e quem for de barro, entra no cacete!”. Também num episódio de seca, recorda a Casa que, depois de rogar a todos os santos propiciadores de chuva, sempre sem resultado, resta aos moradores colocar a imagem de Santo Onofre “olhando para dentro da despensa para garantir a subsistência dos alimentos e para que não faltasse quem deles se nutrisse” (Ac, p. 42). O mesmo santo tem sua liberdade de ir e vir defendida pela cozinheira quando a “bela Maria”, no seu afã de tudo arrumar, “prende” a imagem numa prateleira da despensa com um pedacinho de cera. “Este Santo é livre e desimpedido, e, conforme a precisão, fica aqui ou segue pro oratório” (Ac, p. 77). Em outro trecho do romance, o leitor fica sabendo que, entre as imagens e flores, estavam no oratório as tranças da tia Alma, “reliquia” familiar por decisão dos moradores, sem precisar da aprovação da Igreja.

Trançar as fibras de carnaúba ou de outra palmeira, tecer as redes de algodão, moldar o barro para os potes, asoringas, que no Ceará se chamam “quartinhas”, e demais objetos de cozinha, foram artes transmitidas pelas mulheres indígenas às suas descendentes, as caboclas que eram encarregadas das tarefas domésticas<sup>252</sup>. Também ensinavam a preparar a mandioca para a farinha e a socar o milho para o cuscuz.

Para triturar os grãos, utilizava-se o pilão, de madeira ou de pedra, objeto conhecido tanto dos portugueses como dos indígenas, que o chamavam *indua*<sup>253</sup>. É de pedra o que existe na cozinha da Casa, e nele a cozinheira Josefa ensina a neta a “bater caçula (...) uma na frente da outra, cada qual com sua mão de pilão, socavam o milho em pancadas surdas, alternadas, e aquele som de pilar em dupla atraía quem o ouvia pela cadência” (Ac, p. 98). Além do milho, do café e da farinha de mandioca, há poucas referências aos alimentos que

---

<sup>250</sup> *Op. cit.*, p. 161.

<sup>251</sup> *Superstições no Brasil*, p. 62.

<sup>252</sup> Algrant, Idem, *ibidem*, pp. 119-120.

<sup>253</sup> Cascudo, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*, pp. 714-15.

consumiam os habitantes da *Trindades*. Sabe-se que a cozinha era lugar de “cheiros, alquimias e falatórios”, que a cozinheira Josefa tinha boa mão para os temperos, para capar os frangos e deitar os ovos das galinhas, que fazia doces cristalizados dos que gostava o Bisneto, os “doces de vidro”. E entre os ensinamentos, que “comida provada na mão mais de três vezes, destempera”. Da alimentação dos mais pobres sabe-se apenas que o “menino do rastro de pluma” e sua mãe caçavam bichos bons de carne e de couro, e que no embornal levavam café e rapadura, além de água na “cabaça de gogó alto”.

Cabe aqui mencionar a plantação de cana no Ceará, que não foi extensiva como em Pernambuco e na Bahia. Capistrano de Abreu diz que esse plantio principiou quando os primeiros moradores se estabeleceram nos caminhos do gado, no que seriam as primeiras povoações do sertão<sup>254</sup>. Aqueles que melhoravam as estradas e fizeram açudes, também “proporcionaram ao sertanejo uma de suas alegrias, a rapadura”. Assim é que, com o passar do tempo, os criadores de gado também plantavam cana e produziam açúcar e seus derivados, para consumo próprio ou para uma modesta comercialização nos mercados mais próximos. Koster observa que os homens de ampla prosperidade, donos das fazendas de criar, “eram igualmente plantadores de cana-de-açúcar”. E mais adiante, ao descrever os produtos comercializados em uma feira, menciona a “aguardente em raros barris”, o açúcar e o “melado em formas”, expressão que o estrangeiro recém-chegado ao sertão encontra para definir a rapadura<sup>255</sup>. Com riqueza de detalhes, Freire Alemão fala do engenho de açúcar que encontra em um sítio próximo a Cascavel<sup>256</sup>. Situado ao lado da casa de farinha, só produz açúcar mascavo. O proprietário não tem escravos, “trabalha com os livres do país, pagando-lhes 320 (réis?) por dia, alimentando-os, ou 640 a seco”. Mesmo sendo pequena a produção, o homem diz que precisa vender o açúcar na cidade, para compensar as despesas. Já a mandioca plantada é para “o gasto”, comercializa apenas o que sobrar.

Farta descrição dos alimentos de que se dispunha nas fazendas e vilas do Ceará em meados do século XIX nos fornece Freire Alemão, já que os membros da Comissão estavam sempre buscando o que comer, e pouco ou nada encontravam para comprar. Quase sempre são convidados para as refeições das casas, ricas ou pobres. Em um sítio próximo a Cascavel, o dono oferece “carne seca com farofa, *água de café* com grude, isto é, beiju de

---

<sup>254</sup> *Op. cit.*, p. 155.

<sup>255</sup> *Op. cit.*, pp. 163 e 167.

<sup>256</sup> *Op. cit.*, p. 51.

tapioca e coco (...) e umas broinhas de ovos bem feitos, queijo duro”<sup>257</sup>. Algumas páginas adiante, outra refeição: fritada de carne seca, farofa, café, “digo água suja de café”, grude e beijus de massa.

E o cardápio segue sem muita variação, sempre à base de carne seca ou fresca, de boi ou de galinha, derivados da farinha e o café, quase nunca satisfatório. Somente ao chegar à casa de um médico, “proprietário e negociante rico” do Aracati, uma refeição servida aos viajantes é merecedora de maiores elogios<sup>258</sup>: “está o almoço aseado, bem feito, boa louça; consiste em galinha de molho pardo, bifés, torta de ostras, ovos estrelados, ova de camurupim, sofrível vinho branco, chá (...), queijo preparado de frigideira, excelente pão e água fresca”. Mais desolador é o que descreve o viajante num lugar chamado *Amarela*, próximo ao Crato, onde encontra uma palhoça e pergunta o que tem de almoço. Nada, a mulher responde. “E o que comeu vosmecê?” “jerimum, feijão, o que Deus quer”. Algumas vezes os membros da Comissão pagam pela comida, e pelas anotações de Alemão fico sabendo que um carneiro custava cinco mil réis e um peru, dois mil réis. Isso quando encontravam quem tivesse o que vender.

No relato de Koster, encontro um parágrafo em que ele discorre sobre os hábitos alimentares do sertanejo<sup>259</sup>. A refeição consiste basicamente de carne, “à qual ajuntam a farinha de mandioca reduzida a uma pasta”. A pasta a que ele se refere é o pirão, que causa estranhamento ao paladar do narrador quando lhe é oferecido pela primeira vez. Confessa que na ocasião “não era suficientemente brasileiro para comer o pirão”, e sua recusa deixa estarecido o anfitrião.

O feijão é descrito como a iguaria preferida, e o narrador se surpreende com o limitado emprego do milho, enquanto em Alemão encontro muitas referências ao “pão” feito com este cereal, ou seja, o cuscuz. Diz ainda Koster que “os vegetais verdes não são conhecidos em seu uso e ririam à ideia de comer qualquer espécie de salada”. Das frutas “selvagens”, comenta a abundância, e cultivadas encontra apenas a melancia e a banana. No mais, são os laticínios – o queijo do Sertão e pouca manteiga, obtida batendo o leite em garrafas comuns. Ressalta ainda a importância da cabra e seu leite na alimentação das

---

<sup>257</sup> *Op.cit.* Silva Filho, Antonio Luiz Macêdo, Nota explicativa, p. 50. O preparador do texto esclarece que as expressões sublinhadas no manuscrito de Alemão foram colocadas em itálico.

<sup>258</sup> *Op. cit.*, p. 82.

<sup>259</sup> *Op. cit.*, p. 166-168.

crianças, sendo chamada de comadre pela mãe da criança aquela que presta esse serviço. Seu preço é elevado, assim como o das galinhas, que custaram ao viajante o mesmo que pagou por um cabrito.

Para encerrar os comentários sobre alimentos, cabe mencionar a presença da jurema: suas raízes, postas em infusão, resultavam numa bebida que era ingerida não para o sustento do corpo, mas para fazer “descer na madrugada, nos últimos raios das estrelas, a Mãe do Sonho”. É onde faz seu ninho a casaca-de-couro, nele usando os fios de algodão com que fiava a tia Alma (*Ac*, pp. 97 e 53.). Trata-se da *Acacia jurema*, bebida sagrada dos indígenas, que propiciaria sonhos afrodisíacos ou divinatórios. Também utilizadas pelos babalorixás de Pernambuco e da Bahia, pelo que “beber jurema”, no século XIX, era sinônimo de prática de feitiçaria ou magia<sup>260</sup>. Koster menciona o costume, mas julga tratar-se de uma erva<sup>261</sup>; acrescenta que nunca conseguiu persuadir nenhum indígena a mostrar de que planta se tratava, pois todos afirmavam desconhecer-la, sendo que “seu rosto desmentia as palavras”.

Que trabalhos executavam os habitantes da Casa, dentro de suas grossas paredes? Seria melhor dizer “as habitantes”, pois os homens pouco faziam portas adentro; principalmente os da condição social de que estamos falando, fazendeiros criadores de gado e plantadores de café e algodão. Alguns filhos, como o Custódio, lidavam no trabalho braçal, “sob o jugo do pai”; outros migravam para viver “próximo à pancada do mar”. Do Bisneto, sabe-se apenas que escrevia histórias à luz das candeias e que cultivava orquídeas na outra casa, a da Serra dos Ventos.

Para os donos das terras, trabalhavam os moradores das casas de taipa dos arredores. Os vaqueiros, em grandes deslocamentos pelos matos, em busca de reses fugidas, ou no transporte do gado para feiras e pastagens, como o passador de gado que traz suas histórias, ouvidas ou presenciadas nos lugares por onde passa. Os demais, nas lidas com a lavoura ou nas caçadas mato adentro. Apenas de um artesão se fala, o marido da velha Cosma, que “tinha ofício de arte”: com o serrote e a quicé transformava a madeira branca e macia da tabebuia em tamancos para todos os tamanhos de pés (*Ac*, p. 72). Moldar o barro, trançar a palha e fiar o algodão eram funções femininas.

---

<sup>260</sup> Cascudo, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*, p. 495.

<sup>261</sup> *Op, cit.*, p. 311.

Uma das mulheres da Casa, a tia Alma, é retratada “a fiar, a tecer no fuso, nos longos serões, seus panos”. Antes disso, preparava as ramas do algodão, batendo-as com o talo do buriti, puxava as mechas e enrolava os fios no bojo da roca, “girando o fuso com as mãos até tornarem-se linhas finas e longas”. Já a velha Cosma recorre aos trabalhos de agulha como arrimo para esquecer o filho afogado no açude, e Ana esmera-se no aprendizado dos pontos de cruz para fugir do assédio de seu pai Custódio. Bordadeira exímia era sua mãe, Eugênia, que aprendera na Serra a “bordar ao contrário” no bastidor de madeira, emaranhando os fios e pontos no lado visível, e quando terminava a parte de baixo revelava um amor-perfeito, a vieira de Santiago ou a rosa-dos-ventos. Também sabia tingir os fios com cascas de árvores, raízes e sementes (Ac, pp. 45, 73, 91 e 101). Seriam tantas referências aos bordados na narrativa decorrentes das atividades da própria Natércia, ela também artesã dos fios? Ou simplesmente porque é de tradição entre as mulheres cearenses esse tipo de trabalho?

Koster observa, com certo exagero, que: “o trabalho feminino consiste inteiramente nos serviços domésticos. (...) As mulheres fiam e se ocupam nas tarefas de agulha. Nenhuma mulher, de condição livre, aceitará um encargo ao ar livre, exceto ir buscar, acidentalmente, água ou lenha, quando o homem não está em casa”<sup>262</sup>. Pois os pequenos roçados e hortas que rodeiam as choupanas dos moradores das fazendas cearenses, diz Fernandes, é trabalho para mulheres e crianças, aos homens cabendo a lida com o gado<sup>263</sup>. De fato, Algranti observa que os recentes estudos historiográficos mostram que o trabalho feminino não se restringia à esfera doméstica<sup>264</sup>. Mulheres viúvas, ou mesmo casadas, dirigiam as fazendas na ausência dos maridos, enquanto as pobres, mesmo brancas, dependiam muitas vezes do seu próprio trabalho para a subsistência das famílias.

Feita esta ressalva, fiar, tecer, costurar e bordar eram funções femininas; Alemão destaca a produção de rendas e bicos em Russas, de redes em Sobral e no Icó dos bordados de cores. Ao chegar ao Aracati observa que as mulheres de todas as classes são “muito industriosas”, e que “trabalham muito em crivos delicados e de muito bom desenho e chamam *labirintos* e rendas que chamam *bicos*”, além dos chapéus e outros artefatos

---

<sup>262</sup> *Op. cit.*, p. 160.

<sup>263</sup> *Op. cit.*, p. 62.

<sup>264</sup> “Família e vida doméstica” em *História da vida privada no Brasil – cotidiano e vida privada na América portuguesa*, p. 151.



obtidos da palha de carnaúba trançada. Tem a oportunidade de presenciar uma mulher trabalhando em um lenço ainda no bastidor, e admira-se do “perfeito e bonito desenho” e de estar “claro, como se fosse lavado”, pois não estava concluído<sup>265</sup>. De origem grega para uns, etrusca para outros, o labirinto é herança portuguesa que até hoje se mantém nas regiões praieiras cearenses, principalmente Aracati, Fortim e Icapuí. Sua confecção é composta de diversas etapas, nas quais o tecido é primeiro desfiado e os fios são reunidos para serem usados no preenchimento dos motivos previamente desenhados no tecido. O resultado é simétrico, pois o primeiro canto servirá de padrão a ser reproduzido<sup>266</sup>. O lenço observado por Alemão é uma amostra do que se faz com esta arte: toalhas de diversos tamanhos e formatos, colchas de cama, redes e suas “varandas” e peças do vestuário.

Deste lenço de labirinto, pequeno acessório da indumentária feminina, passo agora às vestimentas de homens e mulheres do Ceará colonial e dos primeiros tempos do Império. Capistrano de Abreu descreve a vestimenta da população masculina: ceroula e camisa, geralmente com rosários, relíquias e escapulários ao pescoço. Para sair ou receber visitas, usavam o timão ou chambre, o que coincide com a descrição de Koster: “o dono da casa vestia camisa, ceroulas e um longo roupão chamado ‘chambre’, e um par de chinelas”. Acrescenta que, quando um brasileiro usa um desses “chambres”, é considerado importante e merecedor de respeito<sup>267</sup>. Já a roupa do vaqueiro que esse viajante encontra em seu caminho é minuciosamente observada:

(...) consistia em grandes calções ou polainas de couro taninado, da cor suja da ferrugem, amarrados da cinta e por baixo víamos as ceroulas de algodão onde o couro não protegia. Sobre o peito havia uma pele de cabrito, ligada por detrás com quatro tiras, e uma jaqueta, também feita de couro, a qual é geralmente atirada num dos ombros. Seu chapéu, de couro, tinha a forma muito baixa e com as abas curtas. Tinha calçados os chinelos da mesma cor e as esporas de ferro eram sustidas nos seus pés nus por umas correias que prendiam os chinelos e as esporas<sup>268</sup>.

Era bem o homem da “civilização do couro”, para lembrar a expressão de Capistrano de Abreu. As mulheres em casa usavam camisa e saia, sem meias e quase sempre sem chinelos, comenta Koster. E quando saíam, o que raramente acontecia,

<sup>265</sup> *Op. cit.*, pp. 76 e 107.

<sup>266</sup> Carvalho, Gilmar de e Guimarães, Dodora. *Ceará feito à mão: artesanato e arte popular*, pp. 97 e 156.

<sup>267</sup> *Op. cit.*, p. 81.

<sup>268</sup> *Op. cit.*, p. 107.

jogavam sobre a cabeça e as costas um grande manto branco, “de tecido grosseiro, da terra, ou vindo das manufaturas da Europa”. Certamente pela falta de hábito, levavam mais os sapatos nas mãos que nos pés, conforme observou o inglês. Capistrano ressalta a importância das joias para a população feminina, e quanto mais voltas tinha o seu colar, mais alta era a hierarquia de uma mulher. Eram trazidas pelos mascates, os “bufarinheiros” mencionados por Capistrano, que também comerciavam tecidos e objetos domésticos<sup>269</sup>. Longos vestidos e muitas joias usava a Emerenciana, personagem que a Casa descreve nos “exageros de seus atavios”: trancelins, gargantilhas em filigrana, pesados pentes de armar, anéis, braceletes e até uma “singular palmilha de ouro”, pois um rezador dissera a seu pai que, usado junto ao corpo, o metal faria desaparecer o defeito na perna atrofiada (*Ac*, p. 78). Alemão, que não considera de bom gosto nem o modo de vestir-se nem as cores dos vestidos das mulheres<sup>270</sup>, diz que “a maior parte da gente do povo e mesmo algumas senhoras em suas casas andam vestidas de saia, com camisas finas, transparentes cheias de crivos, entremeios, rendas, babados, etc. etc.”. Do vestuário masculino, comenta que um subdelegado que o hospeda em Jaguaribe vestia “segundo o costume da terra, ceroula e camisa solta por cima”, tal como as descrições de Capistrano de Abreu e Henry Koster. Quanto às crianças, viviam nuas até por volta dos sete anos, depois passavam a se vestir como os adultos, informa Capistrano, que diz ainda que a educação dos pequenos reduzia-se a neles combater a “vivacidade e espontaneidade”, pois muito poucos aprendiam a ler<sup>271</sup>.

Dado o cotidiano laborioso dos habitantes da Casa, como geralmente era a vida no Ceará colonial, parece restar pouco tempo para o lazer. No entanto, tais momentos estão presentes no romance, como as noites em que o Bisneto contemplava o céu com um “óculo-de-alcance”, enquanto comentava que a vida acima dos telhados era mais bela que debaixo deles. Teria que ser mesmo esse personagem, cosmopolita e de gostos refinados como o de cultivar orquídeas, o primeiro a utilizar o exótico instrumento no cotidiano da *Trindades*. Se bem que o prazer de olhar o firmamento estava aliado à preocupação com o advento ou não das chuvas, que o Bisneto sabia ler na configuração das estrelas no mês de dezembro (*Ac*, p. 54). Trabalho e lazer, esclarece Algranti, confundiam-se no ambiente doméstico da Colônia, pois o trabalho era “infundável”, e muito havia que se produzir para a própria

---

<sup>269</sup> *Op. cit.*, pp. 225-225.

<sup>270</sup> *Op. cit.*, p. 113.

<sup>271</sup> *Op. cit.*, p. 237.

subsistência ou para ser comercializado. Além disso, havia um aspecto moralizante no trabalho manual, principalmente feminino, pois, “ocupadas com o bastidor e a agulha, esperava-se que se mantivessem entretidas, não havendo ocasião para agirem contra a honra da família”<sup>272</sup>. A tia Alma aprendera com a mãe que “o trabalho entrete e serve para cercear o pensamento domando a imaginação” (Ac, p. 47).

Se o trabalho controlava os excessos da imaginação, esta era alimentada pelas histórias lidas ou contadas nas noites precariamente iluminadas por velas de carnaúba ou lamparinas de barro e mais tarde pelos candeiros de vidro. Cada um dos moradores entretido com seu afazer, o dono consertando algum objeto de trabalho, as mulheres com seus bastidores e bordados, as crianças armando arapucas ou inventado bichos com madeira e ossos, escutavam as histórias contadas pela velha Damiana ou pelo passador de gado. Ou lidas pelo primeiro dono, nos tempos remotos de sua chegada às novas terras, trazendo o *Lunário perpétuo* e as histórias da distante Galícia, do Minho...

Os habitantes da Casa assistem o desenvolvimento da personalidade do Bisneto, que se revela peculiar desde a infância: “era o Bisneto ainda um menino quando com um primo mais velho, embaixo do vão da escada, praticaram a posse invertida. Ninguém os viu, só os ventos e eu testemunhamos. Era o Bisneto o invertido” (Ac, p. 54). Ao comportamento sexual heterodoxo alia-se a natureza sensível do menino, que apanha por recusar assistir à *ferra* do gado. É socorrido pelo avô materno, que “passara a mão nos seus cabelos e afirmara em voz baixa: ‘*quod a natura inest, semper inest*’” (Ac, p.57) e leva o menino para viver na outra casa, a da Serra dos Ventos. Ali o ensina a ler e incentiva a sua paixão pela botânica e pelas orquídeas. Seria o avô uma pessoa esclarecida e adiante dos costumes de seu tempo? É o que insinua o texto, descrevendo um homem culto e dado às citações latinas, presentes até no relógio de prata maciça onde se lia a inscrição *vulnerant omnes, ultima neecat*. No entanto, se o Bisneto é escolhido o herdeiro dos bens, entre eles a casa da serra e o precioso relógio, é “deserdado de seu amor irrestrito” (Ac, p. 59). Quando visita a *Trindades* pela primeira vez depois da morte do avô, traz consigo um amigo, o Pintor.

A intimidade entre os dois é revelada em pequenos gestos como segurar o punho da rede do amigo, e documentada num retrato em que a imagem do Bisneto se reflete no espelho. O comportamento deles é alvo dos “sussurros da cozinha”, mas tolerado pelos

---

<sup>272</sup> “Família e vida doméstica” em *História...* pp. 122 e 132.

sobrinhos; não por outro motivo, apenas movidos pelo interesse, dado que o parente era herdeiro “largo nas suas dádivas (...) seus sobrinhos afilhados viviam às expensas do padrinho pródigo”. No entanto, o poder econômico não o livrava de remoer as “desfeitas sofridas”, nem do próprio remorso ou da busca de explicar-se a si próprio durante as longas noites de insônia (*Ac*, pp. 59-60).

Estudar a sexualidade no período colonial, um dos aspectos mais íntimos da vida privada, é tarefa difícil para o historiador, diz Ronaldo Vainfas, tanto pelos riscos advindos da subjetividade e do anacronismo, como pelas limitações das próprias fontes, que além de pouco numerosas, são enganosas<sup>273</sup>. Acrescenta que a maioria dos documentos sobre o assunto espelham não o que de fato ocorria, mas o que interessava registrar. E quando se trata de fontes inquisitoriais, a distorção dos fatos era agravada pelo medo dos depoentes e os modelos da moral católica, pelos quais os comportamentos sexuais que dela se afastavam resvalavam para o domínio dos crimes de heresias, como o comportamento homossexual.

Os então chamados sodomitas tinham suas culpas provadas mediante o número de cópulas e parceiros, à genitalidade e à ocorrência de ejaculação, o que fazia predominarem os processos envolvendo indivíduos do sexo masculino. O homoerotismo feminino era sempre descrito pelos inquisidores de maneira uniforme, espelhando um “modelo oficial de cópula” e mesmo o desconhecimento do corpo feminino, o que os levava mesmo a duvidar se a mulher poderia cometer o pecado da sodomia, uma vez que era desprovida de pênis, comenta Vainfas. Tais questões e visões distorcidas das práticas sexuais pelos homens do Santo Ofício levam o historiador a duvidar da credibilidade das fontes<sup>274</sup>. Assim como o homoerotismo feminino parecia quase não existir, os relatos inquisitoriais fazem o leitor pensar que a homossexualidade masculina era exercida de forma “crua”, voltada somente para a genitalidade. No entanto, acrescenta que uma leitura cuidadosa, “nas entrelinhas”, dessas fontes, leva a concluir que afagos e outras delicadezas eram presentes, como o gesto do Pintor segurando o punho da rede do Bisneto. Só que não mereciam a atenção dos inquisidores.

---

<sup>273</sup> “Moralidades brasílicas – eros colonial: fontes, usos e costumes”, em *História da vida privada no Brasil*, vol. I, p. 242

<sup>274</sup> *Op.cit.* pp. 243-245.

A Casa observa os “desmandos dos homens” sob suas telhas, os desequilíbrios, os equívocos, as verdades que têm de ser sufocadas, como as atitudes incestuosas do Custódio. Estupros, seduções na calada da noite, desentendimentos entre familiares, suicídios são testemunhados pela narradora e pelos ventos que percorrem quartos, alcovas, camarinhas.

### 3. A hospitalidade necessária

Uma das epígrafes que Natércia Campos escolheu para a abertura de seu romance me servirá de guia para iniciar estes comentários sobre a sociedade sertaneja que se forma a partir dos primeiros tempos da colonização. O autor é Oswaldo Lamartine de Faria, que em apenas três linhas aponta algumas características da vida no sertão: “casas grandes de duas águas – sempre ‘atrepadas’ nos altos na defesa de todo dia contra o calor e o cangaço. Alpendres acolhedores, copiares das conversas sertanejas. Patriarcado nascido e estrumado com a força dos currais”. Aí estão presentes a necessidade de defesa diante de um ambiente hostil, a hospitalidade oferecida aos visitantes e o poder do patriarca dono das fazendas de gado.

Guiada por este pequeno texto, vou ao *corpus* do romance e encontro, logo no início, as grossas paredes e os buracos feitos nas paredes externas, “abertos só pelo lado de dentro e fechados com a caliça pelo lado de fora”, que tinham “serventia para a defesa, em caso de cerco, já que por essas aberturas os bacamartes de chispa acertariam os invasores em lugar mortal” (Ac, p. 25). Ao comentar a formação dos primeiros currais de gado na região, Capistrano de Abreu diz que “muito tempo viveu esta gente entregue a si mesma, sem figura de ordem nem de organização”. As tentativas da distante metrópole portuguesa neste sentido, enviando capitães-mores, juízes e cabos de milícia, de pouco resultavam. Estes tinham fama de violentos, arbitrários e cruéis e encontraram sempre oposição dos donos de terra e gado, acabando por aliar-se aos poderosos locais, que faziam valer suas próprias leis<sup>275</sup>. Não é diferente o panorama descrito pelo *alter ego* de Capanema quando da passagem da Comissão Científica pelo Ceará: diz que as leis são “escritas para execução, quando convier”. Pois o lavrador desconhece as leis, não lê jornais, e o governo pouco se importa com a sua execução, a não ser para obrigar o povo a votar e pagar impostos.

---

<sup>275</sup> *Capítulos de história colonial.*, pp. 157-158.

Voltando aos tempos coloniais, sabe-se que os deslocamentos pelas estradas eram perigosos e a “indiada hostil”, como diz Fernandes, durante certo tempo ainda ameaçou os passadores de gado que conduziam as boiadas sertão afora, em direção a Pernambuco e Bahia. O autor atribui a resistência principalmente aos Cariris e Gês, com seus “tacapes de jucá e as ferozes flechas emplumadas”. Cabe aqui comentar que uma lenda cariri dizia que esse povo havia surgido de uma grande lagoa<sup>276</sup>. Na narrativa d’*A Casa*, os Cariris teriam aprisionado a lagoa sob uma pedra, encantando depois o lugar em Sertão. A autora mistura história e lenda quando diz que tal ato de magia se deu quando os antigos habitantes foram expulsos pelos homens brancos do seu vale de “intensos verdes” (*Ac*, pp. 28-29). Ao texto historiográfico de Capistrano e ao ficcional de Natércia, junto o episódio de que Koster é testemunha: seu acompanhante Feliciano encontra uma fonte brotada da fenda de um rochedo, comentando que elas são comuns, mas poucos indivíduos sabem de sua existência<sup>277</sup>: “nunca negamos informações, mas falamos o menos possível sobre o assunto”. Seria esse Feliciano, de quem se sabe mais adiante ser exímio rastreador, um descendente dos silenciosos Cariris?

Uma resistência indígena organizada frente aos invasores é mencionada por Fernandes. Anassés, Jaguaribaras, Paiacus, Canindés e Icós, nações que pertencem ao grupo Cariri, teriam investido contra vilas e fazendas, matando no Aquiraz mais de duzentas pessoas<sup>278</sup>. Logo foram sufocados tais movimentos, exterminados ou expulsos os mais belicosos e outros adaptados aos trabalhos com o gado e miscigenados, conforme comentei no primeiro capítulo. No entanto, continuaram a lutar, embora pacificamente, pela manutenção de suas terras. Quando da expulsão dos jesuítas (1759), o *Diretório dos índios*, instituído pelo Marquês de Pombal, criou uma estrutura administrativa que assegurava, ainda que precariamente, a posse das terras onde viviam as populações indígenas. Três aldeias nos arredores da Fortaleza ganharam o estatuto de vilas: Mecejana, Arronches (depois Parangaba) e Soure (Caucaia). Com a Independência, as vilas foram extintas, mas os indígenas continuaram em suas aldeias, resistindo às invasões. Capanema dá conta de

---

<sup>276</sup> Abreu, Capistrano de. *O descobrimento do Brasil*, p. 162, nota 11. A lenda é alvo de censura do Frei Bernardo de Nantes aos cariris, no *Katecismo índico da língua Kariri*, publicado em Lisboa em 1709: “o erro em que estivestes até agora de crer que vossos antepassados, de quem procedeis, saíram formados de uma grande lagoa”. Para o frade, seria mais crível proceder da costela de Adão...

<sup>277</sup> *Op. cit.*, p. 157.

<sup>278</sup> *Op. cit.*, p. 66.

um Padre Sucupira, então vigário de Arronches, que assumiu a defesa dos primitivos habitantes ameaçados de perder suas terras. É censurado pelo Ministério do Império, que o acusa de “excitar os índios a cometer atos repreensíveis”<sup>279</sup>. E hoje, como ontem, a ameaça continua a reclamar resistência, como se pode concluir a partir do depoimento de Maria da Conceição Alves, a Cacique Pequena dos Genepapo-Kanindé.

Nas estradas coloniais, era possível o viajante encontrar assaltantes, além de cobras, onças e outros bichos perigosos. Barroso menciona a presença dos salteadores, chefiados às vezes por fazendeiros ricos, que tomavam o dinheiro ou cobravam pedágio dos que cruzavam suas terras<sup>280</sup>. Cabe aqui apontar uma aparente discrepância entre esse relato e a afirmação de Capistrano de Abreu de que entre os donos de fazenda havia “respeito natural pela propriedade”.

Encontro na historiografia cearense referências à existência de ladrões de gado, principalmente nos lugares de pouso dos “tangerinos”<sup>281</sup>, mas nada sobre serem fazendeiros. Destes se sabe que aproveitavam muitas vezes o estado precário do gado magro e sedento, comprando-o “na bacia das almas” para revender depois, engordado e mais caro. Se tal costume não chega para que pudessem ser chamados de ladrões, tampouco atesta seus bons propósitos nas transações, antes aponta para oportunismo e astúcia. Como o relato de Barroso resulta da tradição oral, em que se louva a coragem dos passadores de gado, seria uma dessas narrativas em que a imaginação alia-se à memória do grupo social, engrandecendo a atuação do vaqueiro diante do poder arbitrário dos senhores de terras. Este autor exalta a honestidade dos vaqueiros, que cuidavam do gado “alheio” tresmalhado na fazenda aos seus cuidados, respeitando as marcas dos ferros, e quando identificavam o dono, devolviam reses e crias, estas já devidamente marcadas.

Pedro Taques elogia o “bom acolhimento” que os viajantes encontravam nas casas dos vaqueiros, isoladas e distantes umas das outras, quando escreve ao governador-geral no ano de 1700<sup>282</sup>. A carta me conduz aos “acolhedores alpendres” do texto de Lamartine de Faria comentado acima, o qual pode ter sido um dos “tijolos” com que Natércia constrói sua Casa-texto. Pois a narradora menciona os “amplos e hospitaleiros alpendres” pelo qual

<sup>279</sup> Porto Alegre, Maria Sylvia. “Um vigário em defesa dos índios”, em *Os ziguezagues do Dr. Capanema*, p. 75 e nota 27.

<sup>280</sup> Barroso, Gustavo. *Op. cit.*, p. 92.

<sup>281</sup> Studart Filho, Carlos. Citado por Fernandes, *op. cit.* p. 59 e por Girão, em *História do Ceará*, p. 37.

<sup>282</sup> *Apud* Capistrano de Abreu, *Capítulos de história colonial*, p. 134.

chegavam os visitantes, pedindo pouso e saudando: “louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo”; a resposta, “para sempre seja louvado”, trazia consigo a acolhida (Ac, p. 68). Os viajantes podiam ser os “andantes cavaleiros” baianos, vindos da distante Casa da Torre de Garcia d’Ávila, o passador de gado que levava as boiadas a caminho do sertão de Pernambuco ou voltando para o litoral, ou o Bento em suas missões de cura quando em tempos de “andaço”, as epidemias que assolavam o sertão.

A hospitalidade das casas sertanejas é muitas vezes comentada pelos viajantes que me acompanham nesse percurso. O Padre Fernão Cardim diz-se maravilhado com “a grande facilidade que têm em agasalhar hóspedes, porque a qualquer hora da noite ou dia que chegávamos em brevíssimo espaço nos davam de comer a cinco da Companhia”, ainda no século XVI, referindo-se aos senhores de engenho das capitânicas de Pernambuco e Bahia<sup>283</sup>. Este seria um costume advindo da necessidade, devido às grandes distâncias entre as fazendas, a precariedade das vilas, os perigos das estradas. E ainda uma forma de retribuir favores recebidos, como percebe Koster em sua passagem pelo Aracati, nos primeiros anos do século XIX<sup>284</sup>. Ainda que fosse uma das vilas mais progressistas da época, “possui três igrejas, a Casa de Câmara e prisão, não tendo conventos”, com cerca de seiscentos habitantes, não disporia de mais que as moradias particulares para acolher os viajantes.

Ao ser muito bem recebido pelo Sr. Barroso, com empréstimo de moradia, trato dos animais em bom pasto, e alimentação durante todo o tempo de sua permanência, o hóspede agradece ao anfitrião. Este responde que de outra forma não poderia recebê-lo, pois assim estava pagando suas dívidas com o governador do Rio Grande, a quem devia muitas obrigações. Sendo Koster portador de uma carta dessa autoridade para o “rico mercador e grande proprietário”, Barroso aproveitava a ocasião para expressar sua gratidão, agradando o viajante recomendado por quem ele queria bajular. Quando chega à vila da Fortaleza, sede do Governo, Koster vale-se novamente do expediente da carta, desta vez do Sr. Barroso para um amigo, para conseguir hospedagem.

A tradição da hospitalidade é recorrente nos relatos do viajante inglês, tanto em casas abastadas como em pobres choupanas de pescadores isoladas no litoral ou nas casas

---

<sup>283</sup> *Tratado da terra e gente do Brasil*, apud Algranti, “Famílias e vida doméstica” em *História da vida privada no Brasil*, p. 114.

<sup>284</sup> *Op. cit.*, p. 127.



dos modestos sitiantes. Não recusar guarida era prática a que se viam obrigados os habitantes dos ermos coloniais, mais levados pela necessidade que por uma natural gentileza. Daí, o alpendre servia não só para arejar os cômodos internos e para o repouso e lazer das famílias, como também para receber os hóspedes e ali armar suas redes.

Alemão menciona um “vocabulário da acolhida”, diferente do que ele conhecia no Sudeste: “muitas vezes me via embaraçado quando chegávamos a uma casa e pedia pousada; o dono da casa ficava *abestado* sem me entender; é que aqui o modo de pedir pousada é um *descanso*, quando é por algumas horas, *uma dormida* ou *para passar a noite*, quando se quer dormir; é a resposta do dono da casa: ‘é, vossa mercê pode arrancar-se’, não se conhece a palavra *pouso*, *pousada*”<sup>285</sup>. Incompreensões linguísticas à parte, os membros da Comissão seguem “pedindo pousada” em seu percurso pelo Ceará, nas casas dos mais prósperos habitantes das vilas, nas sedes de sítios e fazendas, ou quando nada de melhor aparecia, nas pobres choupanas de vaqueiros, “boa gente e muito tratáveis”, considera Alemão. Sempre eram acolhidos, com a famosa bacia d’água para lavar o rosto, a comida conforme as posses do anfitrião, a rede no alpendre ou na casa que lhes era às vezes cedida pelos mais abastados: “chegamos ao Icó pelas 11 horas, com bastante soalheira, e nos fomos hospedar na casa do Dr. Aristides, que nos deu carta para o sogro, recomendando-nos a mandado para a nossa disposição a casa do sobrado que aí tem vazia”<sup>286</sup>. Decorridos quarenta anos da viagem de Koster, continuam em uso as cartas de recomendação e a troca de favores.

Entre os deslocamentos e os trabalhos de coleta de plantas, estudos geológicos e outros que lhes cabe executar, os viajantes participam das atividades sociais dos habitantes. Nas vilas, as conversas nas calçadas são habituais: “à tardinha vesti-me e saí a visitar o padre Manoel e o capitão Maia e com eles estive conversando algum tempo, sentados na calçada de suas casas, segundo o uso do povo”. Essas reuniões, a que muitas vezes se refere Alemão, eram quase sempre masculinas, embora ele relate participar de uma “roda” no Icó em que estavam presentes moças que “falavam muito e depressa, interrompida a conversa com risadas contínuas”. O viajante comenta que as mulheres do Icó gostam muito de janela, lhe parecem “loureiras” e não muito afeitas ao trabalho, o contrário do que ele observara no

<sup>285</sup> *Op, cit.*, p. 115. Os itálicos correspondem a sublinhados no manuscrito do autor, como esclarece o organizador do texto.

<sup>286</sup> Alemão, Francisco Freire. *Op. cit.*, p. 153.

Aracati, em que as moças “industriosas” pouco se deixam ver nas ruas ou às janelas. Encontram-se nos quintais sombreados, tocam piano ou cantam modinhas ao violão, e vão à Igreja para as missas e ladainhas. Há uma longa descrição de uma cerimônia na Matriz dessa cidade, na qual o que mais chama a atenção do narrador são os lençóis, lenços ou mantilhas que as mulheres levam na cabeça.

Um dos moradores do Aracati reclama da precária vida social e do fracasso de “uma sociedade de baile” preparada na Câmara: compraram-se doces, refrescos, chás, e distribuíram-se convites entre as famílias, mas só compareceram cinco senhoras, os homens reuniram-se para comer o que sobrou dos doces, e acabou-se a sociedade. Em Lavras, o viajante tem oportunidade de assistir a um casamento de matutos, “com grande samba” e a presença de umas duzentas pessoas. As mulheres ficavam do lado de dentro, os homens do lado de fora da casa e dançaram ao som de duas violas e uma rabeça “até o amanhecer”. E ainda na região do Cariri, dessa vez no Crato, presencia uma folia de Reis: eram quatorze mascarados, entre os quais seis rapazes vestidos de mulher, os outros de “calção, grande farda e chapéu”, e quatro pessoas tocando violas, flauta e tromba, enquanto homens e mulheres dançavam.

Pelas observações de Alemão, nota-se que a vida social intensificava-se à medida que ele deixava o litoral rumo ao sertão. Há em Fernandes uma observação a esse respeito, quando ele comenta que os costumes sertanejos divergem dos da Fortaleza. Na capital da província, em princípios do século XIX, era constante a separação dos sexos na vida social: as mulheres reúnem-se para rezar terços e novenas, enquanto os homens juntam-se em rodas nas calçadas e debaixo dos cajueiros, para falar de política ou da vida alheia. Eram as festas religiosas que propiciavam maiores ocasiões de encontros e festejos, quando a população enfeitava as janelas com vasos de flores e mantilhas para acompanhar as procissões ou missas solenes, assistidas também pelos moradores de sítios e fazendas próximos. Já no sertão, as mulheres “são visíveis aos estrangeiros”, fumam impunemente seus cachimbos (o que era um grave pecado na Fortaleza) e às vezes atuam como verdadeiras matriarcas, retratadas na literatura, como a *Dona Guidinha do Poço*, de Oliveira Paiva.

À precariedade das pequenas vilas e estradas opõe-se a autossuficiência das fazendas, nas quais “cada família vem a ser uma república”, como dizia o Padre Vieira

quando de sua chegada ao Maranhão, em 1661<sup>287</sup>. Fernandes observa que as “fazendas de criar” constituem, além de uma unidade econômica, uma unidade moral, formada pela família do dono, os parentes legítimos ou ilegítimos e ainda a parentela “canônica ou convencional”, dos afilhados de batismo, crisma ou das fogueiras de São João, em grande parte filhos dos agregados, moradores que trabalhavam com o gado ou na pequena agricultura. Também aí as festas religiosas, casamentos e batizados eram oportunidade de reunião. Além do Natal, com a Missa do Galo celebrada na capela ou no oratório da família e as “desobrigas” que os padres itinerantes faziam pelo sertão, as noites de São João eram celebradas e são lembradas pela Casa, com as plantas e águas purificadoras, quando “as labaredas da fogueira dançavam no espelho” (Ac, p. 52).

Durante essas festas, compadrios eram firmados para sempre, negócios eram fechados e casamentos eram arranjados entre um fazendeiro e outro. Os casamentos eram muitas vezes uma forma de garantir e ampliar as terras das partes interessadas, tendo as mulheres pouca ou nenhuma oportunidade de escolha. Para não dividir as terras, casavam-se tios com sobrinhas, primos com primas, ou, no exagero de João Brígido, “quase os pais com os filhos; tudo por amor dos haveres, e da tribo”. No interesse de ampliar as posses, eram admitidas uniões com mulatos e caboclos ricos. Para “melhorar a raça”, eram contratados os casamentos entre filhas mestiças de homens ricos e brancos pobres, como Koster comenta:

As famílias dos ricos mulatos sempre estão desejosas de desposar suas filhas com esses homens (brancos), embora o escolhido não tenha situação definida, mas a cor dos filhos das suas filhas será bem melhorada (sic) e bem conhecidos a prudência e método dessa classe de homens, podem adquirir grandes fortunas começando com pequenos recursos<sup>288</sup>.

O mesmo viajante testemunha um desses casamentos, o de uma branca pobre e um mulato rico, numa das casas em que se detém para beber água, entre o Rio Grande e o Ceará<sup>289</sup>. Ali encontra “uma menina branca, aparentando uns dezessete anos. Falava desembaraçadamente, mostrando haver residido em lugar mais civilizado. Na casa havia duas criancinhas morenas, que lhe pertenciam (sic). Era filha de um pequeno proprietário,

---

<sup>287</sup> Abreu, João Capistrano de. *Capítulos de história colonial*, p. 144. Trata-se de resumo livre da carta de Vieira à Câmara do Pará, esclarece Rodrigues em nota a esta citação.

<sup>288</sup> *Op. cit.*, p. 379.

<sup>289</sup> *Op. cit.*, p. 120.

que a casara, contra a vontade, com um mulato rico”, diz o viajante, que acentua em seguida a diferença de idade entre a “menina” e o marido, de “uns quarenta anos de idade”.

O episódio remete a um relato do passador de gado, que, a pedido do Bisneto, reconta o que presenciara em uma de suas viagens, e que “até hoje me tira o sono, se eu não assoprar para bem longe o pensamento dessa história” (*Ac*, p. 61). Rememoro a narrativa, que se estende por cinco páginas do romance.

O velho tangerino chega às terras do Capitão Longuinho, “velho conhecido por suas tiranias e posses”. Este casara com uma moça “de uma boniteza só”, a mando do pai dela e mediante “vantajoso escambo”, que valera muitas léguas de terras e gado. A diferença de idade entre marido e mulher era de mais de quarenta anos. Desde crianças, a moça e um primo tinham um pelo outro “grande bem-querer”, que ressurge quando este chega à fazenda do Capitão, para tratar de assuntos de gado. Fogem os dois, esquecidos “de que ela já possuía dono de ferro e sinal”, imaginando que poderiam escapar das leis ditadas pelo dono, dela e das terras. O casal é encontrado pelos rastejadores, exatamente quando ali chega o passador de gado, para negociar um gado que trazia da feira. E assiste ao episódio que lhe tiraria o sono: a moça, tosquiada e surrada pelo marido, com uma “faca de gume amolado, uma lambedeira”, e depois devolvida ao pai.

O primo, que o vaqueiro pensava que seria castrado, conforme o costume, é submetido a um suplício até então desconhecido naquelas terras, diz o narrador, e que teria sido trazido pelo Capitão dos campos da fronteira, onde era usado nos prisioneiros de guerra (seria a guerra contra o Paraguai?). “O velho vai supliciar ele no colete de couro fresco”, diz um dos homens armados, que impedem o passador de ir embora, como ele queria, pois todos seriam obrigados a assistir o que se passaria. O rapaz é vestido com um “gibão informe, trazendo ainda o cheiro de sangue e carne decomposta do animal abatido”, e o couro fresco foi nele se curtindo, sendo o infeliz sufocado naquela couraça malcheirosa. A tudo isso assiste o Capitão, sentado numa rede, na sombra de um alpendre, bebendo de uma quartinha sempre que o supliciado implorava por água. Penalizado, o velho vaqueiro procura à noite os restos do rapaz, que haviam sido jogados no mato para ser comido pelos bichos. Cava os “sete palmos”, reza encomendando o corpo, e o enterra. Daí em diante diz contar com a proteção daquela alma, o Morto Agradecido, “segundo a tradição dos antigos”.

Essa tradição remonta aos textos bíblicos do Antigo Testamento, mais exatamente ao livro de Tobias, que enterrava os cadáveres de seus compatriotas israelitas, migrando depois para narrativas dos séculos XIII, XIV e XV. Entre elas estão o livro de Gonçalo Fernandes Trancoso, *Contos e histórias de proveito e exemplo* (1585) e *A história de João de Calais*, que migraram para a América portuguesa na bagagem dos primeiros colonos, transitando depois para a oralidade, como tantas outras histórias, adaptadas ao tempo e lugar de quem as conta<sup>290</sup>. Já o suplício descrito pelo passador de gado, que supõe ter sido aprendido em outras terras ou inventado pelo cruel Capitão Longuinho, é descrito por Fernandes como uma das maldades que se contavam dos cangaceiros, verdadeiras ou inventadas. Esse escritor também menciona as influências de heróis das narrativas medievais na construção do “cangaceiro tipo” de quem as crianças ouviam as façanhas “no embalo da rede”, resultando numa mistura do *Cavaleiro Roldão* com *Roberto do Diabo*. Mais adiante, o autor cearense comenta os raptos consentidos das moças, que fugiam com seus escolhidos de casamentos arranjados pelas famílias:

(...) raptos seguidos de uma perseguição feroz aos fugitivos, mortos, onde alcançados, em meio de suplícios requintados e vergonhosos: ao raptor é costume castrá-lo a macete, tal como aos bois. As estradas cearenses estão cheias de cruces assinaladoras do fim dos pares apaixonados e não conformistas<sup>291</sup>.

Encontro em Freire Alemão este comentário, quando se refere às moças da cidade do Icó: “Segundo costume antigo da terra, deixam-se roubar muito facilmente, sendo isso muito comum”<sup>292</sup>. E ainda ouvia, em meados do século XIX, relatos da crueldade paterna, como o que se contava no mesmo Icó de “um sujeito que tem hoje 86 anos e que se acha bem-disposto e vigoroso”. A filha solteira, de mais de vinte anos e “muito honesta”, teria ido a uma festa escondida, “na companhia de uma irmã de mais de trinta anos”. O velho, que proibira as filhas de dançar, as açoita com uma peia até deixá-las cheias de vergões, pelo que as moças saem da casa paterna e vão viver na casa de um parente.

Este mesmo viajante também relata crueldades no Aracati, praticadas por uma mulher contra as suas escravas. É a filha do boticário, descrita como “uma fera, que surra

<sup>290</sup> Noia Campos, Camiño. “A evolución do tema do ‘morto agradecido’ nunha versión galega”, Universidade de Vigo, Galicia, artigo cedido em arquivo PDF pela autora. E Cascudo, Luís da Câmara. *Literatura oral no Brasil*, p. 220.

<sup>291</sup> Fernandes, Yaco. *Op. cit.*, p. 75.

<sup>292</sup> Alemão, Francisco Freire. *Diário de viagem Fortaleza-Crato*, p. 170.

por prazer, (...) parece que já matou uma por martírios”. Ele mesmo testemunhara, na Fortaleza, as crueldades de “outra destas feras”, cujo quintal dava para a casa onde se hospedavam os viajantes: todos os dias, à mesma hora, ela amordaçava e moía de pancadas “uma negrinha”, com a participação dos filhos pequenos. Alemão cogita chamar a polícia, mas desiste porque não tinha certeza de que haveria para a mulher algum castigo. É bom lembrar que tais maldades eram praticadas quando já estavam em curso as campanhas abolicionistas no Ceará, e os membros da Comissão têm a oportunidade de participar de uma subscrição para alforria de uma criança de três anos, no mesmo Aracati<sup>293</sup>. A vida dos mais fracos, filhos, escravos ou trabalhadores livres, estava nas mãos de quem exercia o mando, e a crueldade não escolhia sexo ou condição social, os castigos eram decididos por quem detinha o poder dentro da família, que Fernandes considera “um estado dentro de um estado”.

O poder do senhor incluía a posse física das mulheres, filhas e eventuais parentes dos agregados, sendo que o casamento era apenas uma das formas de união. Estupros, adultérios, concubinatos geravam uma prole bastarda que vivia nas fazendas. A historiografia mais recente sobre o período colonial brasileiro constata que “inúmeras práticas” contrariavam as normas impostas pela Igreja e o Estado no que se refere ao casamento como “bastião da família”: eram constantes as uniões consensuais entre a gente mais pobre, e grande o número de filhos ilegítimos. Quanto aos mais abastados, se tinham no casamento uma maneira de garantir e expandir a riqueza, a ele não se limitavam para as relações sexuais. Algranti menciona esse comportamento entre os poderosos senhores Garcia d’Ávila e seus descendentes, que se embrenhavam nas matas “construindo currais e tendo filhos”, mas voltavam para a Casa da Torre e suas esposas, escolhidas entre as famílias mais importantes da região<sup>294</sup>.

Embora a prática fosse condenada pela Igreja, nem mesmo os padres escapavam da contravenção: eram frequentes os concubinatos dos clérigos, que ocultavam o estado das amantes sob o título de afilhadas ou serviçais. Em visita ao Ceará, o bispo de Pernambuco relata uma série de providências que tomou diante das relações amorosas de padres que encontrou<sup>295</sup>. Entre os que ele adverte está o vigário da freguesia de Cascavel, que mantinha

---

<sup>293</sup> Idem, *ibidem*, pp. 99 e 127.

<sup>294</sup> *Op. cit.*, p. 136-137.

<sup>295</sup> Porto Alegre, Maria Sylvania. *Os ziguezagues do Dr. Capanema*, pp. 121-123.

“relação ilícita e pública” com uma mulher, e manda fazê-la residir na distância de cinco léguas. Da mesma forma o de Baturité, que tem mulher e filhos, e ao padre José da Costa Barros, de família importante no Ceará, manda “lançar fora de casa uma mulher, que conservava em sua companhia há muitos anos, irmã do vigário de Quixeramobim, e da qual tem um filho”. Tais relações eram de conhecimento público, e as concubinas já não eram tidas como bruxas, diz Porto Alegre. Quando muito, temiam virar *burras-de-padre*, versão cearense da mula-sem-cabeça, a *burrinha* que assombra as noites com seu chocalho, o fogaréu no rabo e a ventania, no relato de Francisca.

Em uma sociedade em que, como diz Capistrano de Abreu, a vida humana não inspirava o menor respeito, os desentendimentos entre famílias de fazendeiros viravam verdadeiras guerras:

Questões de terra, melindres de família, uma descortesia mesmo involuntária, coisas às vezes de insignificância inapreciável desfechava em sangue. (...) por trás de um pau, por uma porta ou janela aberta descuidosamente, na passagem de algum lugar ermo ou sombrio, lascava o tiro assassino, às vezes marcando o começo de uma série de assassinatos e vendetas. (...) custava pouco ajuntar valentões e facinorosos, desafiando as autoridades e as leis<sup>296</sup>.

Vale lembrar que cada fazenda dispunha de um contingente de agregados, entre eles os filhos “ilegítimos” do proprietário, que era ao mesmo tempo o braço para o trabalho, na lida com o gado e a agricultura, e para pegar em armas na defesa dos interesses do dono. As guerras extrapolavam os limites das terras em conflito e chegavam às pequenas vilas e cidades vizinhas, que dependiam da “aristocracia” local. “Há cidades Montes e cidades Feitasas”, comenta Fernandes, referindo-se a uma das mais lembradas dessas lutas<sup>297</sup>. Eram duas famílias ricas, aparentadas pelo casamento, de fazendeiros da região entre o Icó e os Inhamuns. O motivo primeiro do desentendimento não é muito claro, se uma questão de adultério ou disputa de terras. Esta é o pretexto para a guerra, quando a divisão das antigas “sesmarias” é questionada pelos dois senhores e a questão é decidida pelo ouvidor, que favorece os Feitasas. Os Montes resolvem “acabar com a existência do ouvidor”, mas este, precavido, fazia a viagem de volta ao Cariri protegido por um exército de Feitasas, que saem vitoriosos. Daí em diante é um suceder de escaramuças, diante da “neutralidade” e apatia dos governantes. Somente a seca de 1725-28 consegue por fim à disputa. No entanto,

---

<sup>296</sup> Abreu, João Capistrano de. *Capítulos de história colonial*, pp. 157-158.

<sup>297</sup> *Op. cit.*, pp. 75, 101-102.

a inimizade entre as famílias perdura na memória do povo, como registra Freire Alemão em seu diário. Ele conhece no Icó um velho que recorda os “tumultos causados pelos Feitosas” e da prisão de um dos chefes, de quem se contava ser desalmado a ponto de cortar e guardar as mãos daqueles que matava ou mandava matar<sup>298</sup>. Conhece também uma mulher, Germana Feitosa, prostituta e casada, de quem se diz atirar nas pessoas. E conclui que “as antigas questões morticiosas entre os Montes e os Feitosas fazem uma página negra na história do Ceará e se pode prestar para um romance”. Pelo que ouve o viajante em sua estada no Icó, esta seria uma “cidade Monte”.

Encontro maiores detalhes da prisão do chefe Feitosa em Koster, que tendo passado pelo Ceará quatro décadas antes da Comissão Científica, dá notícias do governador que teria prendido o “desalmado”. Trata-se de João Carlos de Oeynhausén, que mais tarde seria senador pelo Ceará e participaria do governo de Pedro I, com o título de Marquês do Aracati<sup>299</sup>. Em nota, Cascudo considera como “fundamentalmente errada” a versão que Koster recolheu na tradição oral, contestando-a a partir do que diz a historiografia cearense, neste caso os escritos do Barão de Studart. A oralidade favorecia a valentia do chefe Feitosa e retratava João Carlos como traidor, pois só desta forma “o raciocínio popular explicaria a rendição do mais poderoso dos chefes cearenses”. E voltamos ao “caráter problemático da representação do passado”, já comentado anteriormente conforme as reflexões de Paul Ricoeur.

A questão da memória e da imaginação na História oral, gerando depoimentos considerados “mentirosos” pelos historiadores, é estudada por Janaina Amado, em episódio relativamente recente: a revolta do Formoso, em Goiás, ocorrida na década de 50-60 do século XX<sup>300</sup>. A versão contada por “Fernandes” (pseudônimo do narrador que deseja o anonimato) revela-se fantasiosa ao ser confrontada com as fontes historiográficas. O narrador mistura personagens fictícios e reais, embaralha tempo e espaço, e a estudiosa descobre, depois de descartar o relato como falso, tratar-se de uma recriação do *Don Quixote de la Mancha*, na qual o líder da revolta camponesa assume o papel do Cavaleiro da Triste Figura de Cervantes, só que em vez de loucura era movido pelo inconformismo diante da injustiça social. Ao questionar como as aventuras cervantinas vão parar no relato

---

<sup>298</sup> *Op. cit.*, pp. 165-166.

<sup>299</sup> *Op. cit.*, pp. 138-139 e notas 27, 28 e 29, pp. 144-146.

<sup>300</sup> “O grande mentiroso”, revista *História* número 14, pp. 125-136.



da revolta do Formoso, Amado fica sabendo que o livro circulara em Goiás por mais de duzentos anos, e era o livro de cabeceira de “Fernandes”. O episódio leva a autora a refletir sobre as dimensões simbólicas contidas na versão fantasiosa, na qual se misturam tradição oral, cultura erudita e popular e a imaginação do narrador. As memórias do grupo social reelaboram a história, a ela emprestando novos significados, criando uma “outra história”. Ao analisar a dimensão simbólica contida nos relatos orais, diz a autora, o historiador pode rastrear as trajetórias inconscientes das lembranças e compreender os diversos significados que os indivíduos e os grupos sociais conferem às experiências.

A partir dessas reflexões, retomo a narrativa da prisão do chefe dos Feitosas pelo governador do Ceará, coletada por Koster e questionada por Cascudo, com base na historiografia. A explicação do estudioso potiguar para a versão oral do episódio remete ao “patriotismo cearense”, percebido por Freire Alemão em suas andanças pela região:

É notável como o povo do Ceará entende sua nacionalidade: para eles o Brasil é o Ceará, os mais provincianos são estrangeiros. (...) A gente do Ceará que tem uma certa cultura mostram-se invejosos e prevenidos contra o Rio de Janeiro; todas as desgraças de sua província ou são causadas ou ao menos não remediadas pelo governo, que só trata do Rio de Janeiro. (...) O sonho dourado dessa gente é a sua independência, é o Ceará formando um Estado. Eles fazem uma idéia tão exagerada da sua província, que no seu entender é em tudo superior a todas as outras; e o seu estribilho é sempre: “dêem-nos chuvas dois meses só, todos os anos, que o Ceará não precisa de nada e pode faltar a todo o Império”<sup>301</sup>.

Em outro trecho de seu diário, considera “triste” a ideia que os cearenses fazem da corte e do soberano, inculcando o governo central de toda sorte de arbitrariedades, morticínios, fraudes eleitorais, enfim, o que era daninho, “tudo provém do Rio de Janeiro, e mesmo diretamente do imperador”. Com tal pensamento não concordaria o botânico, servidor do Império. As observações do viajante revelam, ao mesmo tempo, a diferença de percepção entre seu olhar cosmopolita e o dos moradores dos recantos afastados, e o desejo de independência latente no sertanejo, que nos remete aos movimentos revolucionários do Ceará. Não cabe aqui relatar os detalhes da Revolução de 1817 ou da Confederação do Equador de 1824, pois estão disponíveis na historiografia. Basta lembrar que os dois movimentos foram sufocados pelo governo central e seus líderes mortos ou presos.

---

<sup>301</sup> *Diário...*pp. 82-83.

Alemão conhece um participante dos dois movimentos, o Sr. Cassiano, então com sessenta e sete anos e “bem disposto”<sup>302</sup>. Além disso, visita a casa abandonada de Tristão Gonçalves e o lugar onde se levantou a forca para Pinto Madeira, que acabaria “arcabuzado”, conforme seu desejo e sua condição de militar. Ainda estavam no local, segundo seu relato, os paus que seriam utilizados na forca; apesar de sua excelente qualidade, “por uma sorte de superstição ninguém se quer servir deles”. A morte do militar, que o viajante carioca considera um “assassinato jurídico”, rodeia sua memória “de uma certa auréola”. Seria cansativo citar todas as ocasiões em que o viajante se depara com a memória dos heróis sertanejos, Tristão, Bárbara de Alencar, o padre Alencar, Pinto Madeira, figuras que remetem aos vaqueiros, cangaceiros, chefes indígenas como o Tichaua Cariri do romance de Natércia, figuras simbólicas do anseio de liberdade e independência do povo.

Para finalizar, é importante dizer que não pretendi examinar a formação da sociedade cearense em todos os seus aspectos e nuances. Busquei principalmente, guiada pelo texto de Natércia Campos, a relação entre o testemunho, a ficção e a historiografia. São diversas vozes que se entrelaçam contradizendo-se, complementando-se, lançando questões a quem investiga os traços, os rastros, os objetos, os costumes. À maneira do “catador de trapos” a que Walter Benjamin compara o historiador<sup>303</sup>, que busca salvar os cacos do passado, sem distinguir os mais valiosos dos aparentemente sem valor, a partir da narrativa d’*A casa* fui também catando roupas, louças, móveis, depoimentos orais, escritos de viajantes, a historiografia e por vezes minha memória pessoal. Assim foi se formando uma narrativa do passado que é apenas uma entre tantas e que talvez ajude a entender o presente. Alguns objetos, costumes, crenças, edificações permanecem no cotidiano cearense, ainda que modificados pelo decorrer do tempo, assim como perduram as narrativas da tradição oral, na voz dos narradores e na literatura de Natércia Campos. Outros desapareceram, por inúteis, como desapareceram narrativas sem maior significado para a memória do grupo social. Pois como lembra Camiño Noia, “os contos tradicionais son inseparables da comunidade na que viven. A relación que se establece entre receptor e narrador asentase no interesse comun da garantir a supervivencia dos relatos, para facer

<sup>302</sup> *Diário Fortaleza-Crato*, p. 129 e *Diário Crato-Rio de Janeiro*, p. 25.

<sup>303</sup> Apud Márcio Seligmann Silva. *História memória literatura – o testemunho na era das catástrofes*, p. 77.

partícipes ás novas xeracións nesa parte do patrimonio cultural”<sup>304</sup>. O que diz a estudiosa galega remete à afirmativa de Bosi, de que somente aquilo que significa permanece.

---

<sup>304</sup> Noia Campos, Maria Camiño. *Contos galegos de tradición oral*, pp. 24-26.

## Capítulo IV. A tradição reinventada

No fundo da nossa palavra presente há um desejo que aspira a manifestar a memória de todas as palavras humanas.  
Paul Zumthor, *Escritura e nomadismo*

O meu olhar, até aqui, estendeu-se da literatura, oral ou escrita, para a historiografia, a sociologia e a filosofia; agora é meu propósito examinar toda a obra de Natércia Campos sob o ponto de vista da construção literária, e de alguns textos dos relatos orais, nestes levando em conta não só os aspectos linguísticos, como também os recursos narrativos por meio dos quais me foram transmitidos. A finalidade das análises é verificar de que forma se evidenciam, tanto na escritura da autora como nas histórias coletadas, elementos arcaicos e contemporâneos que configuram a resistência e a reinvenção da tradição popular. Comento inicialmente a obra de Natércia Campos e em seguida os contos que permanecem no imaginário dos narradores cearenses. Os três primeiros tópicos deste capítulo, **1. Uma casa que se conta**, **2. Os viventes anônimos de *Illuminuras*** e **3. As viagens de Natércia**, são dedicados à leitura crítica de toda a escritura naterciana. Os textos das narrativas orais são analisados no último tópico, **4. As palavras nômades**, para o qual escolhi alguns dos relatos não comentados nos capítulos anteriores. Todos foram contados por Francisca Pereira da Silva, com exceção do último, por Lauro Sebastião do Nascimento:

- Cinco histórias de *Lobisomem*;
- Duas histórias do Macaco e da Onça;
- Camões;
- O ladrão Bastião;
- História do rapaz que nunca bebeu, nunca fumou, nunca jogou.

### Uma original cantadora de feira

Filha do contista Moreira Campos, Natércia lembra em seu discurso de posse na Academia Cearense de Letras que foi criada entre livros:

(...) e então os livros chegaram como mensageiros vindos de outras paragens encantatórias, com a missão de ampliarem meus sonhos. (...) absorvi a beleza imorredoura dos contos encantados de Andersen, dos irmãos Grimm, de Perrault. (...) Tive a ventura de ter uma biblioteca na casa de meus pais e toda a liberdade para ler o que desejasse. (...) Os livros, com seus vários personagens e destinos,

povoaram meu mundo de infindas sensações. Despertaram-me para a beleza, os mistérios, a peregrinação lunar, a mitologia engastada no esplendor das constelações, a grandeza ilimitada da natureza e a multiplicidade dos sentimentos. (...) Foi, no entanto, muito depois que descobri o mundo mítico dos sertões-de-dentro, bem distante do meu sertão-de-fora, a Praia de Iracema, onde nasci.

Escutou das avós histórias na infância, mas foi principalmente por meio dos livros que se impregnou da cultura popular: ela diz que Câmara Cascudo foi a “bússola” que a guiou na direção de Euclides da Cunha, Capistrano de Abreu, Leonardo Mota, Guilherme Studart, Ariano Suassuna. “Finquei minhas raízes nas tradições populares”, diz a autora, acrescentando que “minha jornada pelos sertões-de-dentro tem sido fascinante. Por onde enveredo se alumiam os desvãos de minha alma. Sigo por atalhos, platôs, rios, caatingas, pastagens, vilas, caminhos em cruz, em busca das ocultas nascentes, e nelas sacio minha sede”.

As “ocultas nascentes”, que remontam aos tempos arcaicos, são trabalhadas por uma escritora contemporânea, familiarizada com o que há de mais vanguardista em sua época, que surpreende o leitor pelas soluções de linguagem, pela escolha dos vocábulos e pela limpidez da frase, como acentua o escritor Jorge Medauar no “Posfácio” à terceira edição do romance *A casa*<sup>305</sup>. Para a análise dessa obra me foram de grande valia os conceitos propostos por Ángel Rama. O estudioso uruguaio apresenta um sistema crítico que identifica em determinados escritores latino-americanos contemporâneos um processo de criação que não perde de vista os campos arcaicos do saber tradicional. Leitor e interlocutor de Antonio Candido, o crítico rompe a “linha das Tordesilhas” na crítica literária ao incluir em seus estudos escritores brasileiros como Graciliano Ramos e Guimarães Rosa. Considero seu pensamento adequado para o estudo da obra naterciana quando aponta o aparecimento de criadores literários que “constroem pontes indispensáveis para resgatar as culturas regionais”<sup>306</sup>, manejando de modo original e imprevisto os seus conteúdos sob a luz das contribuições estéticas do tempo em que vivem, em busca de soluções artísticas que não sejam contraditórias com a herança que devem transmitir.

Busco inspiração no sistema crítico proposto por ele para a análise da literatura naterciana, principalmente do texto *d'A casa*, a meu ver o mais bem acabado no que se

<sup>305</sup> O texto de Medauar foi originalmente impresso nas orelhas da capa da primeira edição do romance.

<sup>306</sup> Rama, Ángel. “Os processos de transculturação na narrativa latino-americana”, em *Literatura e cultura na América Latina*, pp. 213-214.

refere à elaboração formal. Nele, a escritora entretece os conteúdos tradicionais por meio de uma linguagem literária original e contemporânea, lançando mão da voz de uma narradora que tudo vê e ouve no decorrer de três séculos. Rama analisa o processo de criação literária levando em conta:

- o nível linguístico, em que os escritores oscilam entre dois elementos – popular e erudito – sendo que a linha dominante tem sido representada pelo reconhecimento da necessidade de uma língua literária, específica da criação artística. A maior contribuição de tais escritores, nesse nível, seria a unificação do texto literário, absorvendo as conquistas estéticas de vanguarda e ao mesmo tempo buscando compensar as perdas das linguagens dialetais, por meio de uma ampliação significativa do campo semântico regional e da ordem sintática. Em lugar de adotarem uma língua literária aprendida, constroem a sua própria, na qual as formas sintáticas peculiares invadem o texto e não há oposição entre a língua do escritor e a dos personagens. “Cambada de cachorros”, diz Fabiano em *Vidas secas*; o “laconismo sintático” que Rama aponta no escritor alagoano está tanto nas falas do personagem quanto na narração em terceira pessoa, que por vezes, como no trecho citado, reproduz a fala, mas amplia seu sentido: “descoberta a expressão teimosa, alegrou-se. Cambada de cachorros. Evidentemente os matutos como ele não passavam de cachorros”.

Natércia Campos não adota a “secura” do discurso presente em Graciliano, por meio do qual o escritor representa a aridez da existência sertaneja, mas há em seu romance a unificação do texto literário, no qual não há oposição entre a narrativa da Casa e a fala dos personagens, que ela incorpora. Tal se dá quando comenta a habilidade da velha Josefa no cuidado com as “aves de capoeira”: “ela punha o indez no ninho e ai de quem tocasse nas suas galinhas no choco” (*Ac*, p. 97). A sintaxe adotada pela escritora difere do laconismo adotado por Graciliano, pois, antes de ser lacônica, é elíptica e condensada, em sua busca de inserir o máximo de informações em uma só oração. É o que se vê neste trecho, ainda referindo-se à velha Josefa:

“gostava ela do Bisneto e de sua afilhada, que enquanto aqui vivera sempre aparecia na cozinha para saber das suas histórias, como a do seu avô, que fumava cachimbo e quando se viu perseguido pelo bravo marruá se encantou em um pilão, até passar o perigo” (Ac, p. 97).

- O nível da composição literária, em que os escritores situam-se em um ponto entre o modelo narrativo do romance regional e a forma fragmentária das vanguardas, voltando ao manancial da cultura tradicional com propostas formais inovadoras, a exemplo do monólogo discursivo de Riobaldo criado por Rosa no *Grande sertão: veredas*, que tem como fontes a literatura clássica e o narrar espontâneo. A inovação mais evidente na construção do romance naterciano é a opção por uma narradora inanimada, que é também personagem; a narrativa é também um monólogo dirigido a um ouvinte não identificado, no qual a escritora insere os conteúdos do saber tradicional, das histórias de Trancoso e as do povo do sertão, além da historiografia colonial cearense.
- O nível do significado, no qual os escritores nem adotam o discurso lógico-racional da narrativa naturalista-realista nem as propostas vanguardistas das margens imprecisas da consciência, dos estados oníricos ou dos pontos de vista que dissolvem a objetividade narrativa. Eles redescobrem o mito e substituem as formas literárias já congeladas de manejá-lo pelo “pensar mítico”, ao qual aliam a destreza no fazer literário, a percepção do real e o contágio emocional, superando ao mesmo tempo a tradição regionalista e as propostas da vanguarda<sup>307</sup>. O “sertão-de-dentro” em que envereda Natércia revela as “ocultas nascentes” da tradição, reinventando-a, como no personagem do menino sem nome que tem a testa curta e a cabeça pequena; mantido em cativo, “nas noites de lua cheia ouvia-se o baque do seu corpo jogado nas paredes e piso daquela cela” (Ac, p. 84). Seria ou não seria um lobisomem?

---

<sup>307</sup> Rama, Ángel. Op. cit., pp. 222-224.

A obra desses escritores, que Rama considera transculturadores, não trata, portanto, de utilizar palavras ou estruturas sintáticas que repetem locuções expressivas peculiares, mas de reconstruir, com abundante utilização do universo linguístico de uma cultura, a cosmovisão que esta conseguiu fixar. A análise literária da obra naterciana me leva a identificar pontos em comum entre ela e esses escritores. Natércia Campos transita entre os conteúdos arcaicos que alimentam os “desvãos de sua alma”, e a cidade cosmopolita à beira-mar que lhe traz as novas formas literárias, construindo nesse trajeto sua literatura, original e contemporânea.

### **1. Uma casa que se conta**

Na escritura do romance *A casa*, Natércia Campos não recorre ao modo de falar sertanejo como faziam os escritores regionalistas da década de 30; tampouco busca sua reinvenção como magistralmente o fez Guimarães Rosa. Essa obra concisa situa a escritora entre os que adotam uma língua literária própria, específica de sua criação. Dá-se no texto a unificação linguística, não há uma distinção entre a voz da narradora e a dos diversos personagens. Em seu trabalho de construção literária, ela tampouco reproduz os contos e lendas; prefere inseri-los em sua obra por meio de referências sutis e de forma condensada. Assim como outros escritores latino-americanos comentados pelo crítico uruguaio, Natércia trabalha como uma “genial tecelã”, que para confeccionar seu tecido entrelaça os fios de várias vozes, resgatando com originalidade as culturas seculares que formaram o que seria a do povo cearense.

O primeiro parágrafo acompanha a construção da casa a partir dos alicerces, ou, como diz a narradora, do “embasamento”. Há uma verdadeira “imaginação da matéria sólida”, para lembrar Bachelard: principiando com as “pedras brutas”, parte o texto para uma enumeração e descrição de madeiras duras e resistentes: carnaúba, jucá, ibiraúna ou braúna, aroeira-do-sertão, anjico, pau-branco. A resistência das madeiras inevitavelmente me remete ao que resiste das antigas culturas na voz dessa casa metafórica.

As orações encaixam-se como os “baldrames ensamblados nos esteios”, são as vigas que sustentam sua “arquitetura anímica”, para lembrar a expressão usada pela filha da escritora, Carolina Campos, nas “Notas à Terceira Edição” do romance. São firmes os



alicerces do seu “edifício literário” a partir do qual as paredes são erguidas com “pedra sossa” ou insossa, a pedra seca da palavra que depois de escolhida vai receber o “emboço”, a camada do reboco da criação literária que dá unidade ao romance.

Seguindo o texto, o leitor depara-se com uma escritora que revela conhecimentos de carpintaria quando descreve os diversos tipos de cortes de madeira: as “fasquias”, o “frechal”, as “vergas” que sustentarão o telhado, por sua vez dotados dos “algerozes” pelos quais correrão as águas das chuvas, sem deixar que se molhem os “acolhedores alpendres”.

As pedras dessa construção simbólica configuram-se nas falas dos diversos povos que contribuíram para a formação do cearense. Percebo na escritura de Natércia vontade de revelar ao leitor uma língua enriquecida pelos empréstimos dos árabes que ocuparam Portugal, passando pelos vizinhos espanhóis e chegando aos indígenas e africanos. Os árabes que estiveram por tanto tempo na Península Ibérica estão na escolha da autora por expressões remanescentes dessa época e pouco frequentes no vernáculo brasileiro contemporâneo. São palavras como “almenara”, o farol, ou, como prefere Natércia, “a fogueira de guia” que orienta os viajantes sertanejos; “aljôfar” para as lágrimas choradas pelas pedrinhas de sal colocadas ao relento na véspera de Santa Luzia, “almofariz” quando a narradora se refere ao pilão e “almocreves” para designar os condutores de bestas de carga.

Vocábulos emprestados do castelhano permeiam o texto, como “ensablados” para dizer que os baldrames são encaixados nos esteios, “sevandijas”, para denominar vermes e parasitas, ou “terciopelo”, o veludo com o qual a escritora compara a pele dos morcegos, e “pezunho” para designar o cão de pé deformado. A origem galega do primeiro dono poderia ser a razão da escolha desses vocábulos, bem como a de “bota-fumeiro”, lembrando o gigantesco incensário existente na Catedral de Santiago de Compostela.

Surgem as vozes dos primeiros habitantes quando o Cruzeiro do Sul faz lembrar o “cacuri”, armadilha indígena para pegar peixes, os animais domésticos são chamados de “xerimbabos” e a fuligem da cozinha é “picumã”. Deixo de citar todos os nomes de bichos e plantas que herdamos do tupi, por serem de uso corrente; basta dizer que são abundantes na narrativa e dar como exemplo “pixuna”, um pequeno roedor que tem na cor o motivo do seu nome, por ser negro. As contribuições do falar africano estão presentes quando a

narradora menciona o negro “banto” e o seu “malembe”, o canto para suplicar o auxílio das divindades.

É evidente o gosto da autora por expressões de sabor arcaico, que datam dos primeiros tempos da colonização brasileira, sendo algumas ainda remanescentes na oralidade cearense, como o adjetivo “enxombrado” para qualificar algo, geralmente um tecido ou roupa, parcialmente enxuto. Também dizemos “sobrosso” para expressar inquietação, temor. Os animais são “descangotados” pelos matadores com os cacetes de jucá. E “bandaneco” é a sacola que o sertanejo usa a tiracolo. Outro arcaísmo é o *a* anteposto a uma forma verbal, que se dá quando o passador de gado, confuso quanto à precisão de suas memórias, diz: “não me *alembro*” (Ac, p. 63).

Outras expressões já estão praticamente desaparecidas do vernáculo cearense, e Natércia as resgata em sua narrativa. Assim é que para o céu limpo, sem nuvens, ela prefere dizer “escampo” e para a cabeça tosquiada da mulher do Coronel Lunguinho, “escalvada”. E “desadorada” é a mulher nas dores do parto. “Zelação” era a estrela cadente na fala informal do povo nordestino, “andaço” uma doença que se alastra por uma determinada comunidade, a “Moça Caetana” é a morte e a “Velha do Chapéu Grande” é a fome. “Comua” é arcaísmo para denominar “latrina”, também em desuso. Há expressões que ainda subsistem no português lusitano, como “mondar” para o ato de arrancar as ervas daninhas.

Palavras que deixaram de ser ditas por desaparecimento da função ou do objeto, como os “vedores” que procuravam as nascentes de água, o “burel” de que eram feitos os hábitos de padres e freiras que hoje se vestem de tecidos sintéticos, os “facheiros” e “candis” que iluminavam as noites coloniais, os “gnômons” que marcavam as horas mediante a luz do sol ou da lua; esses vocábulos trazem de volta uma cultura adormecida. Ao empregar tais palavras, Natércia Campos pode causar estranhamento ao leitor, mas ao mesmo tempo dá voz aos inumeráveis personagens que delas fizeram uso em outros tempos. Lembrando o que diz Rama dos romances de diferentes escritores latino-americanos, *A casa* é uma das obras contemporâneas que resgatam o passado, mas também apostam em um futuro que acelere a expansão de uma nova cultura, que integra o velho e o novo.

O “laconismo sintático” presente no estilo de escritores como César Vallejo, Juan Rulfo e Graciliano Ramos é considerado pelo crítico uma solução artística que procede de ações que se desenvolvem no seio de uma cultura, recuperando e revitalizando componentes não reconhecidos anteriormente. Natércia Campos recorre em seu romance a uma sintaxe não só lacônica, mas também elíptica:

(...) nem o ralo capim semelhava-se ao cabelo da menina que cantara sepultada ao capineiro de seu pai por sua sorte madrasta. Daquele chão as árvores eram diferentes da antiga figueira que por ali nunca brotou. (Ac, p. 29)

Em apenas três linhas está contido o relato da menina enterrada, no qual a autora torna adjetivo o substantivo *madrasta*, para qualificar a sorte da malfadada criança. E ainda comenta a flora diferente que aqui encontrou o migrante português, numa terra onde as figueiras nunca brotaram. A escritora recorre ao conteúdo da literatura oral por meio de uma referência sutil, numa oração concisa, em que a inversão de termos e o emprego do pretérito imperfeito do indicativo se distanciam da ordem direta e do passado perfeito preferidos pelos narradores.

Na construção de seu texto, Natércia se permite mesmo confundir o leitor quando joga com os termos da oração, como no trecho em que “ouve-se só o tropel dos animais encantados, vindos dos caminhos em cruz, *em fúria cavalgada*” (Ac, p. 27). No sintagma que coloquei em itálico, *cavalgada* é o verbo no particípio passado ou um substantivo deverbal? Sendo considerado como este último, *fúria* seria um substantivo em função adjetiva, como em *furiosa cavalgada*.

Por vezes a escritora lança mão de paralelismos para sintetizar as informações em poucas palavras, como se dá no episódio do Cigano que abandona a mãe do menino do rasto de pluma: “havia sumido em direção às distantes rochas no bafo morno de certa tarde, deixando nela um filho e histórias de bichos, de bruxedos e de outros reinos” (Ac, p. 104). Deixa no corpo o filho e na memória as histórias. É a mesma estrutura encontrada em páginas anteriores, quando a narradora descrevia os materiais empregados em sua construção e louvava as virtudes do “pau-d’arco rígido e flexível, daí sua força nos vigamentos e arcos indígenas”. Numa mesma oração, o leitor acompanha a trajetória da madeira que primeiro serviu para os arcos flexíveis até os vigamentos utilizados na construção da Casa.

As elipses estão presentes em outros trechos do romance, como quando se sabe que o Bisneto era, em relação ao avô, “herdeiro de bens e deserdado de seu amor irrestrito”. A leitura atenta do romance esclarece o motivo da restrição do bem-querer do velho (seria o primeiro dono?) pelo seu neto. Ele compreende a “natureza sensível” do menino e o socorre das surras paternas levando-o embora para viver na casa da Serra dos Ventos, mas ao mesmo tempo o comportamento singular do neto impede o amor irrestrito. E tudo isso é dito pela oposição dos termos “herdeiro” / “deserdado”, nas duas orações paralelas ligadas pela partícula “e”.

Quando a Casa comenta a chegada de Emerenciana, que se casara com Pedro, diz que “junto ao grande dote veio atrelada má-criação”, pois a nova moradora era filha única e mimada de pai rico, e seu comportamento egoísta, preguiçoso e mexeriqueiro viria desestabilizar a paz dos moradores, principalmente da ordeira Maria, a futura suicida. Outro trecho que merece comentário está no episódio do “Capitão Lunguinho e o encoletado em couro”. Dessa vez, o passador de gado, ao descrever o episódio que presenciara, lembra que “só a cabeça e os gritos que escuto até hoje ficaram de fora”. Não é a cabeça e seu corpo torturado, aquilo que é visível, que fica na memória do velho vaqueiro, mas os gritos, o som imaterial, que se esvanece no ar e, no entanto, permanece.

Em todas essas construções sintáticas, percebe o leitor que muito é dito por meio do não dito, o que me remete às reflexões de Santiago Kovadloff sobre a função reveladora do silêncio, melhor dizendo, do que ele considera o “silêncio da epifania”. É o silêncio da palavra plena, que surge quando o escritor foge do sentido inamovível da literalidade, do óbvio e do habitual, a capacidade de subtrair o real do jugo ao previsível, insinuando-o em certas formas de palavras. A intenção de ir além do significado literal das palavras reitera-se quando a narradora considera que “o silêncio também é resposta” à expulsão do Custódio para um quarto afastado da casa (*Ac*, p. 71). O indizível incesto paterno “empareda” as palavras dentro de Ana e Beatriz, transformando-as no conivente silêncio. Não o da epifania, mas o da oclusão, que Kovadloff considera proveniente do hábito, do dogma e do preconceito. No contexto do romance, o medo enclausura as revelações perturbadoras dentro das filhas do Custódio. No entanto, o que não é dito pelas meninas é revelado no “engolir difícil na hora das refeições, nas rebeldias dos gestos furtivos, nos seus choros repentinos”. Ao silêncio da oclusão, a autora contrapõe o da epifania, da revelação

do que é silenciado, por meio da deglutição custosa, dos gestos rebeldes e dos choros sem explicação. “Uma das formas aptas para a abordagem privilegiada do peso dessa insinuação sobre a existência é, certamente, a poesia”, diz Kovadloff.

E por vezes encontram-se na narrativa pequenos *poemas desentranhados* para lembrar o “Poema desentranhado de uma prosa de Augusto Frederico Schmidt”, de Manuel Bandeira. Assim é que “as centelhas das micas nas pedreiras / coruscaram fagulhas no sol forte / no pino do meio-dia” tem o ritmo de um *haikai*. Embora não obedeça à métrica do *haikai*, o trecho pode ser desmembrado nos três versos que caracterizam a tradicional forma poética japonesa e, a sua semelhança, descreve um momento especial, o do “pino do meio dia”. Merece ainda menção a mistura da expressão popular com palavras da cultura letrada: *centelhas*, *coruscaram* e *fagulhas*, caracterizando a criação de uma língua literária própria, em que se misturam a fala do povo e o vocabulário das elites.

Já “o viajero Vento Aracati, / que se fazia conhecer por sempre aqui chegar / nos instantes pardos do crepúsculo / com sua aragem de mar” pode ser lido como um poema distribuído em quatro versos livres, em que as assonâncias em / a / do primeiro e segundo versos repercutem no último, quase todo aberto em ar e mar... E não poderia deixar de comentar os “baldrames ensamblados nos esteios” do início do romance, em que “ensamblados” ecoa os fonemas nasais da palavra precedente, para derramar-se nas sinuosidades dos “esteios”, que são firmados pela dureza do fonema “t”. Permito-me esse comentário porque o sintagma em análise bem poderia ser mais um verso “desentranhado” do romance.

Não por acaso lembrei o poema de Manuel Bandeira para comentar a invasão da poesia na narrativa naterciana. Pois se os modernistas, e antes deles os simbolistas, buscaram no verso livre a introdução do prosaico no poético, os limites entre prosa e poesia foram desde aí rompidos. Natércia faz o caminho inverso, *entranhando*, em sua prosa, poemas esparsos ou fragmentos poéticos que cabe ao leitor desentranhar. A presença da poesia em seu texto é comparada pelo escritor Jorge Medauar a uma aragem, que perfuma como as flores do campo<sup>308</sup>.

Cabe ainda observar a representação do tempo e do espaço no romance. A narradora comenta a certa altura que o seu tempo não se desenrola como o tempo dos homens, do

---

<sup>308</sup> “Posfácio” à terceira edição, p. 125.

princípio ao fim, mas emaranha-se num círculo impreciso que mistura épocas e gerações. Posso considerar que o mesmo se dá com o espaço, pois a narrativa desloca-se entre lugares próximos e distantes:

Trouxeram do aluvião argiloso das várzeas a escamosa palmeira da carnaúba de entranhas rijas da cor da brasa e do açafão. (...) foi dela feito o travejamento de outros cômodos, benfeitorias e a bengala de meu dono vindo do Entre Douro e Minho. Chamava ele os frutos dessa palmeira de *tamar*, dizia que se assemelhavam às suas parentas, as tâmaras, dos oásis dos desertos africanos (...). Os índios já queimavam as raízes desta palmeira e das cinzas surgiam pequenos cristais salinos que eles usavam nas suas comidas (*Ac*, p. 24).

A carnaúba de que tanto já se disse neste estudo conduz o leitor do local da construção da Casa para a região entre Portugal e Espanha, de onde veio o primeiro dono, daí para os oásis dos desertos africanos e o traz de volta para o sertão dos tempos primevos, quando só o habitavam os indígenas. Tempos e espaços misturam-se, ligados pela argamassa, ou pelo emboço, da criação literária. América, Europa e África, lugares habitados ao longo do tempo pelos povos fundadores da cultura cearense.

Edificando o seu romance “com a palavra exata e a frase mais correta”, como diz Medauar, Natércia traz, para habitar sua construção literária, diversas visões de mundo, algumas evidenciadas no próprio texto, como a galego-portuguesa do primeiro dono, que relembra, numa longa enumeração, os saberes e sabores da terra distante:

(...) lendas da vizinha Galícia, próxima do seu Minho, onde a Virgem deixara nas pedras à margem do rio suas santas pegadas; do caminho sacrossanto de Santiago; das ‘mudanças de habitação’ das necessidades de pastagens; (...) dos sonoros ribeiros e das lagoas das serras onde as patas podiam ser velhas bruxas, assim transformadas para roubarem as águas das regas. Da casa velha vinha-lhe da barrela, a branquear roupas, os cheiros das cinzas, do fragrante pão preto de aveia e centeio que assava fechado no forno, em cuja porta havia uma cruz igual à feita na massa para ela crescer(...) (*Ac*, pp. 36-37).

Outras percepções de mundo podem ter suas origens não explicitadas no texto, como o costume de derramar todas as águas, “dos cântaros, gamelas, jarras, cabaças, quartinhas, vasilhas, ancoretas e potes”, quando algum habitante da Casa morria. Dele apenas se diz ser “preceito dos antigos”, pois o morto poderia voltar para nelas banhar-se. Pela historiografia do período colonial, fico sabendo que se tratava de herança judaica,

como outros costumes e crenças trazidas pelos homens e mulheres “cristãos-novos” que por aqui chegaram<sup>309</sup>. Em “Um rito fúnebre judaico”, Cascudo transcreve o mais antigo monitório – assim eram chamados os inquéritos da Inquisição – de 1536, no qual se pergunta se “virão, ou ouvirão, ou sabem algumas pessoas (...) derramando e mandando derramar agoa dos cantaros, e potes, quando algum, ou alguma, morre, dizendo, que as almas dos defuntos se vem ahy banhar”. O documento foi publicado por Capistrano de Abreu, em *Confissões da Bahia*, de 1935, é o que nos informa o pesquisador potiguar. Tudo leva a crer que a escritora partiu desse antigo monitório para redigir o trecho que agora comento: sabemos que ela foi leitora de Cascudo e Capistrano e as semelhanças entre os dois textos são evidentes. Mas em seu trabalho de construção literária ela extraiu do original inquisitorial o que lhe interessava, acrescentando aos “cântaros e potes” uma lista de objetos destinados a armazenar água, inclusive a “cabaça” indígena.

A visão de mundo dos primeiros habitantes dos sertões cearenses está presente no relato do “menino do rasto de pluma”, quando são mencionadas as divindades e seres encantados das matas por onde andam o personagem e sua mãe: a cobra-de-fogo ou boitatá, o “fogo corredor” que enlouquece quem o vê; a mãe-do-mato ou guia de caça, a quem se deve pedir permissão antes de entrar na mata para caçar bichos “do chão”, pois bichos de pena ele protegia. E o conto contém um longo aprendizado sobre as cobras e seus poderes reais ou encantados. Mas não é só; o menino é filho do Cigano que deixou histórias na memória da mãe, como a do *Bicho Manjaléu*, que vive encantado no Reino de Castela e em suas andanças encontra gravado em um túmulo o “Sino Salomão”, o Sinete de Salomão dos herméticos, a “estrela vigia que ampara os vivos e protege os mortos”.

Outro antigo conhecimento resgatado nas páginas do romance é quanto ao número três, que “traz em si um sentido obscuro”, como diz a Casa, que por sinal é batizada com o nome de *Trindades*. As referências a esse número são várias no decorrer do romance. A tia Alma menciona os Três Encantados: São João Batista, São Jorge e Dom Sebastião, e canta uma canção que diz que o destino de quem casa é “chorar, parir e fiar”; são três os “desmandos” pelos quais passa a Casa; e quando o Bisneto morre, Eugênia coloca sob sua cabeça uma almofada bordada com três orquídeas. Escrever sobre a *Trindades* é o terceiro trabalho acadêmico da Eugênia nossa contemporânea. E são três os contadores de história

---

<sup>309</sup> Algranti, Leila Mezan. “Família e vida doméstica” em *História...* p. 121.

lembrados pelo bisneto: o avô, com as histórias de Portugal e da Galiza; o passador de gado e as histórias ouvidas ou vividas pelos sertões, e a negra Damiana com suas histórias de Trancoso de distintas e distantes origens.

O povo africano e seus descendentes são representados no romance pela fala da velha Cosma, e a condição escrava se insinua quando ela diz que criou os filhos “com as sobras das comidas da Casa Grande”. E pelas histórias contadas pela Damiana vê-se que já era herdeira de uma cultura mestiça, pois os títulos remetem a um passado europeu: “O bispo esmoler”, “A donzela honesta e o duque justiceiro” ou “A baixela quebrada”. Os nomes das duas negras evocam os gêmeos tão cultuados nos rituais afro-brasileiros, lembrados ainda quando a Casa diz que no tempo da seca o “alto negro banto silenciou o malembe, seu canto rogatório”.

Em todas as visões de mundo que perpassam o romance, o que se percebe é a abertura para o extraordinário, para o que não se explica racionalmente, e que até hoje se mantém na vida do sertanejo. A propósito, é oportuno comentar que na própria estrutura do romance Natércia Campos lança mão de um recurso presente nos escritos mais antigos, ainda muito próximos da oralidade: a estrutura de “encaixe” ou moldura, em que uma narrativa maior – em nosso caso as memórias da Casa e seus habitantes – é permeada por outras, como o “Conto do Capitão Lunguinho” e o do “Menino do rasto de pluma”, que por sua vez tem em si outro conto, ainda que limitado a um pequeno trecho, o do *Bicho Manjaléu*, que vive no Reino de Castela. Seria um dos contos que o Cigano contara a sua mãe?

A oração circular que fazia o Bento curandeiro, dizendo que “rezar *em volta* tem mais força, já que começo e fim têm a mesma soberania”, remete a uma crença antiquíssima, presente em todos os cantos do mundo e em diversas religiões, praticadas por hindus, celtas, gregos, romanos, muçulmanos<sup>310</sup>. Já mencionei o tempo circular presente no relato da Casa. E agora deparo-me com a circularidade presente na própria estrutura narrativa do romance, um longo monólogo discursivo em que a narradora principia com a construção e termina com sua aparente decadência e morte, submersa nas águas de um açude. Mas é nesse momento que a Casa passa a existir como literatura, pois é com a chegada de Eugênia que se vai escutar “o que as paredes da *Trindades* tanto ouviram”.

---

<sup>310</sup> Cascudo, Luís da Câmara. “A oração circular”, em *Superstições no Brasil*, p. 464.



A habilidade de quem arquitetou o texto, pedra a pedra, ou palavra a palavra, traz para as últimas páginas os vestígios dos primeiros habitantes da casa, aqueles que precisavam defender-se dos ataques inimigos – os furos nas paredes, abertos só por dentro. E as gerações que se sucedem, repetindo feições, gestos, modos de ser, são representadas na fala de Eugênia: “sou a quinta de uma geração de mulheres. Logo que nasci, na Serra dos Ventos, minha trisavó pediu a minha avó: minha neta, dá cá tua neta.”

## 2. Os viventes anônimos de *Illuminuras*

Para o estudo de *Illuminuras*, alio ao pensamento de Rama a teoria do conto proposta por Júlio Cortázar em dois textos de *Valise de cronópio*, “Alguns aspectos do conto” e “Do conto breve e seus arredores”, dadas as características peculiares desse gênero literário.

A consciência de pertencer a uma comunidade literária que alia tradição e vanguarda está presente na apresentação que Natércia Campos escreveu para seu livro de contos:

Nós, uma força nova e expressiva, temos assimilado as várias renovações e versões, transfiguradas por questões várias – geográficas e religiosas – mas que nos deixaram sua essência, forjando, pouco a pouco, nosso folclore ao longo dos tempos, a marcar-nos com seu ‘ferro e sinal’ (*Il*, p. 13).

Sua literatura é uma convergência feliz de cosmopolitismo e enraizamento, para citar Bosi ao referir-se aos intelectuais das primeiras décadas do século XX que redescobriram a arte popular no Brasil e na América hispânica<sup>311</sup>. Renovadas e transfiguradas, as culturas de colonizadores e colonizados alimentam os contos do pequeno livro, aliando, nas palavras da escritora, a memória e a imaginação.

Tal se dá pelo que Julio Cortázar denomina “o ofício de escritor”<sup>312</sup>. Ele mesmo um exímio contista, o crítico argentino diz que esse mister consiste em conseguir um determinado clima, que obriga o leitor a seguir lendo até o ponto final, alheado de tudo que o rodeia; terminada a leitura, volta ao momento presente com um olhar renovado, a tudo observando de uma maneira “mais profunda e mais bela”.

Se houvesse desde logo mostrado os escritos ao pai, Natércia Campos teria em casa um bom professor de literatura, considerado um dos melhores contistas cearenses. Mas ela

<sup>311</sup> *Dialética da colonização*, p. 62.

<sup>312</sup> “Alguns aspectos do conto”, em *Valise de cronópio*, pp. 147-163.

“ficava sem jeito”, conforme depoimento de Carolina Campos a Elisabeth Sampaio. Tanto a filha como amigas entrevistadas por Sampaio contam que a autora queria a opinião de um crítico sobre seus primeiros contos. Identificando-se com um pseudônimo, mandou um deles ao escritor Jorge Medauar, que a aconselhou a mostrar seu trabalho ao mestre do conto, Moreira Campos. Só então ela mostraria os escritos ao pai, grande admirador de Graciliano Ramos e que definia a si mesmo como um autor “neo-realista-psicólogo-e-social”. Bem distante, portanto, do universo simbólico permeado de magia e encantamento da obra construída pela filha.

Significação, intensidade e tensão, diz Cortázar, são elementos fundamentais na estrutura de um bom conto. O primeiro diz respeito ao tema, sendo que “não há temas bons ou ruins em literatura”, o que importa é o tratamento que se dá a ele: eliminar o supérfluo, os elementos decorativos, surpreender o leitor desde as primeiras palavras.

Natércia resolveu não nomear os personagens de *Iluminuras*. São eles “a menina”, “o menino”, “o velho”, “a velha”, “o homem”, “a mulher”, “o cachorro”. Tornam-se assim arquetípicos, como na relação entre avôs e netos ou avós e netas representada em quatro dos relatos. Os mais velhos são protetores e mestres dos mais novos, transmitindo-lhes as artes e os saberes de que são detentores. Estes, por sua vez, reinventam a herança cultural dos antepassados a partir de suas próprias experiências no tempo que lhes coube viver. Assemelham-se às “forças novas e expressivas” a que se refere Natércia, os escritores que retomam e renovam as antigas culturas.

Em “O jardim”, a avó partilha com a neta todo o conhecimento sobre os poderes curativos dos “remédios do mato”<sup>313</sup>. A autora faz então um inventário da flora curativa mais conhecida nos sertões cearenses: “mastruz, cidreira, erva-de-são-joão, alho, hortelã, capim-santo, o mato rasteiro do quebra-pedra e da macela, as latadas do melão-de-são-caetano e a trepadeira da jalapa”. Depois relaciona paus, galhos, raízes e sementes: a carqueja, o velame e as varas do marmeleiro. Inclui no relato a receita de um “santo remédio” para tosse, rouquidão e “sufoco-de-ar” na qual entram a raiz do anjico, o pau-ferro, o jatobá, a ipecacuanha, o açúcar e os cupins.

A neta torna-se, por sua vez, mãe de um menino que também tem predileção por plantas. Sua morte prematura interrompe a transmissão de conhecimentos entre as gerações

---

<sup>313</sup> Deixo de indicar as páginas dos contos, já que estão no Capítulo II.

e o jardim não é mais dedicado às ervas medicinais. Agora é o espaço das rosas e outras flores que irão enfeitar as cerimônias aos mortos, é nele que a neta aprende que “os dois mundos se alternam, a revezarem-se, contínuos, sucedendo-se infinitos como os dias e as noites”. Aos poucos, as ervas daninhas invadem os canteiros, a cidade aproxima-se “a sufocar os outeiros” e o chifre de boi, que no início do conto protege as plantas de pragas, inclemências do tempo, quebranto e mau-olhado, cai sem ser substituído como manda a tradição. Apenas o tronco da aroeira em que estava fincado, agora envolto pelo melão-de-são-caetano, continua a “perpétua vigília”.

Avó e neta também são personagens de “Crisálida”, envolvidas no aprendizado da feitura dos alfenins. A velha recebeu a arte de sua mãe que a aprendera “com as abadessas dos mosteiros das terras de além-mar”. A mistura de açúcar e água, sob as mãos da avó, ganhavam as mais diversas formas: “flores, peixes, animais, estrelas, formas humanas, objetos de uso como xícaras, cachimbos e cálices”. A transformação que resulta nos imaculados doces remete à metamorfose do título. À semelhança da lagarta que se torna crisálida antes de ser borboleta, a menina perde os movimentos das pernas e passa por um período de recolhimento e imobilidade para depois atingir a perfeição na arte dos alfenins e no cultivo de flores. Só então reaprende a locomover-se, com o auxílio de uma cadeira. As pernas secas são comparadas ao “casulo abandonado das sementes, inútil e sem vida” e no seu lento processo de aprendizado “a menina emocionava-se ao ver a metamorfose das lagartas, que, após o longo sono, tornam-se aladas”.

Ribeirinhos, um “velho índio” ensina a dois jovens aprendizes gêmeos, no conto “O rio”, os segredos, os encantamentos e os perigos à espreita nas águas. Com ele, os irmãos aprendem a ler os sinais da natureza. Devem prestar atenção aos aruás que subiam nas pedras e estacas fincadas dentro do rio. Onde parassem as pequeninas ostras, as águas das enchentes dali não passariam. Também ficam sabendo que não se matam as rãs, “protetoras das nascentes” e como reconhecer a seca inclemente “por sinais emitidos pelo sete-estrela, o cruzeiro e as estrelas errantes”. O velho os ensina a “respeitar e temer o rio” e as forças cósmicas que o governam, pois “tudo ali parecia acontecer como uma reação em cadeia a girar em torno da terra, do céu, das estrelas, dos ventos e da força da lua”. Mas não pode evitar que uma tragédia ocorra quando um dos irmãos, o mais franzino, é levado pela correnteza, e o mais forte e menos esperto, na tentativa de salvá-lo, acaba afogado na curva

do rio. Fora levado pela *Boiúna*, a *mãe-do-rio*, acredita o velho, para quem os encantamentos fazem parte do cotidiano. O irmão sobrevivente torna-se então um “duplo” do morto: “com o tempo, foi ficando igual ao irmão, tanto no jeito de olhar como no riso parado no rosto”.

O menino e a menina de “Almofala” também são gêmeos, um causa a morte do outro e o menino se torna um duplo da menina morta: “nas manhãs em que acompanhava sua mãe ao córrego, olhava-se na água transparente como vidro e via refletida a sua imagem, tão clara, que mergulhava em seu encalço. Ele, enquanto viveu, foi sempre a sombra da irmã”. No entanto, ao passo que os irmãos de “O rio” protegem um ao outro, não é o que se dá neste relato. A autora não explicita a animosidade do irmão para com a irmã, preferida pela mãe. Insinua, no decorrer do conto, o que será revelado no final: o menino, “cada vez mais sereno”, é comparado à aragem que prenuncia as tempestades. Obedece à mãe “a contragosto” quando ela o manda brincar com a menina, e sente-se “arredio”, “desgarrado, como que perdido” diante da intimidade carinhosa entre mãe e filha. Ao descrever a queda da menina, duas páginas antes do final, o narrador diz apenas que “foi tudo tão rápido que ele chegou a sentir quando a menina estranhamente voluteou, perdendo o equilíbrio”. O que parece acidental tem sua causa descrita somente no último parágrafo, na última linha, surpreendendo o leitor como uma brusca lufada de ar: “Estava ela à sua espera, ainda tão pequena, afogueada da subida ao platô, quando ele em um movimento brusco, igual a um traiçoeiro golpe de ar repentino e frio, empurrou-lhe as costas rumo ao abismo”. A tensão, outro elemento apontado por Cortázar, vai se construindo no decorrer da narrativa até a revelação final. Natércia Campos demonstra assim conhecer as artes de composição apontadas pelo escritor argentino, “um conto é significativo quando quebra seus próprios limites com essa explosão de energia espiritual que ilumina bruscamente algo que vai muito além da pequena e às vezes miserável história que conta”. O final de “Almofala”, como uma explosão, projeta o leitor aos abismos, do penhasco e da alma humana.

Em “Pai eterno”, a autora aborda o tema universal do amor incestuoso o qual transita da oralidade para a escrita e vice-versa, no decorrer dos séculos. Ele também está no enredo d’*A casa*, quando a narradora conta o trágico destino do Custódio, o triste Édipo sertanejo que primeiro deseja a mãe e depois as três filhas. Nesse conto, a menina é violada

e morta pelo pai e depois passa a fazer milagres. A autora alude à transição entre as duas literaturas quando finaliza o relato dizendo que “cantavam já pelos sertões e feiras louvações enaltecendo-a, e no cordel saíra *A história da menina supliciada que virou santa*”. E um “velho quase cego” vê a menina a dançar ciranda, rodeada de anjos. Haveria aí mais uma referência à tragédia de Sófocles, sendo Tirésias, o adivinho, um cego vidente do que não viam os olhos dos mortais dotados de visão?

Causar no leitor “surpresa e mistério” como as estrelas cadentes, diz a escritora, é seu propósito. No trato de temas da oralidade ela se distancia do “realismo ingênuo” que Cortázar situa dentro de um mundo “regido por relações de causa a efeito, de psicologias bem definidas, de geografias bem cartografadas”. Está longe dos escritores regionalistas que o argentino critica na literatura de seu país, para os quais escrever um bom conto é registrar uma narrativa tradicional conservando o tom falado, os torneios do falar rural, as incorreções gramaticais. Ele salienta, em seguida, que há os escritores conhecedores de seu ofício, que souberam potencializar essas narrativas submetendo os assuntos tradicionais a uma forma literária, “a única capaz de transmitir ao leitor todos os valores, todo o fermento, toda a projeção em profundidade e em altura desses temas”. Ele cita Horacio Quiroga e outros argentinos. Em nossa literatura, o exemplo maior continua sendo Guimarães Rosa, que trata numa linguagem inovadora os conteúdos arcaicos e populares. “Conversa de bois”<sup>314</sup> tem como personagens os animais falantes das antigas fábulas, mas, no relato do escritor mineiro, eles refletem sobre sua própria capacidade de pensamento: “os bois soltos não pensam como o homem. Só nós, bois-de.carro, sabemos pensar como o homem”, comenta um deles ao companheiro.

Natércia tangencia as narrativas da oralidade; elas podem estar numa frase, como em “Almofala”: “é o guajara que vive encantado do pântano”, diz a mãe para explicar os ruídos que assombram o menino atormentado pela culpa. No conto “Uma velha canção”, a história da menina enterrada pela madrasta que estudei no primeiro capítulo é lembrada apenas pela canção do título. Os contos e lendas presentificam-se, ainda, por meio de tantos personagens narradores de histórias como a velha ama, cantadora e contadora de histórias. Ou como o velho índio que cuidava dos gêmeos e “contava-lhes histórias de encantos”; a avó que ensina a menina a cuidar do jardim e à noite “ficava pitando a contar-lhe histórias”;

---

<sup>314</sup> *Sagarana*, pp. 301-338.

o avô de “Mãe Natureza” fazia o menino saber sobre o ‘pai-da-mata’ que defende a caça ou sobre a pedra que veio do raio e que nas noites de tempestade “ressurge na terra faiscando fogo, como se o raio a quisesse de volta”.

Considero importante observar que seres encantados inserem-se nos enredos não como se fizessem parte de um mundo irreal, de ficção, mas fazendo parte da vida daquelas pessoas. Misturam-se a personagens de carne e osso como o menino mofino e o postulante “posseço” do convento, curados pelos poderes da velha rezadeira no conto que dá título ao livro. A *Boiúna*, por exemplo, teria levado o irmão retardado, de quem nunca encontraram o corpo. Os narradores que me contaram histórias são eles mesmos muitas vezes personagens de seus próprios enredos, quando veem assombrações, fogem de lobisomem e sentem medo da ventania que a burrinha traz consigo.

Cortázar diz que, embora a narrativa em primeira pessoa seja a melhor forma de conseguir que “narração e ação sejam uma coisa só”, um relato em terceira pessoa pode criar esta sensação, suscitando a ilusão de que o narrador estava presente. Isso se dá quando o contista não toma distância, não se perde em descrições ou explicações desnecessárias que deixam os personagens “à margem” para que o demiurgo faça o seu julgamento sobre o que está acontecendo<sup>315</sup>. Nada mais que o conto em si envolve o leitor “como um tremor de água dentro de um cristal”. E somente com imagens é possível transmitir o que ele chama a “alquimia secreta” que provoca a ressonância de um bom conto naquele que o lê. As imagens criadas por Natércia Campos tornaram inesquecíveis para mim as crianças que se movem como os ventos, a menina que é ao mesmo tempo água e fogo, o carneiro e a mulher imolados e santificados no perdão mútuo, o menino que recupera a voz ao escutar o canto dolorido da mãe-da-lua.

Podemos constatar a busca da escritora pela melhor forma ao comparar as duas edições de *Illuminuras*. Não farei uma análise minuciosa das alterações – eliminação ou substituição de palavras e períodos inteiros – por meio das quais o texto deixa de ser redundante, abre-se para a interpretação do leitor ou tem acentuado o clima de mistério. Deixo como exemplo deste trabalho, do escritor que conhece seu ofício, apenas um conto, “O rio”. Dele é suprimido o final, em que o irmão sobrevivente “não perde a esperança de ver um gesto, ouvir uma palavra do irmão, e neste desejo afoga e acalenta a sua vida”. O

---

<sup>315</sup> “Do conto breve e seus arredores” em *Valise de cronópio*, pp. 227-237.

leitor depara-se então apenas com ele na canoa, altas horas da noite, “sempre a subir e descer o rio” à semelhança do pai da “Terceira margem do rio”<sup>316</sup>: “nosso pai não voltou. Ele não tinha ido em nenhuma parte. Só executava a invenção de se permanecer naqueles espaços do rio, de meio a meio, sempre dentro da canoa, para dela não saltar, nunca mais”. Bem pode o conto de Rosa ter sido a inspiração para o final do relato naterciano.

Personagens anônimos, topografias indefinidas, tempo circular, temas universais entremeados por saberes e narrativas regionais estão nessa “pequena e notável obra de cantadora de feira, moderna, original e letrada”, como diz Nertan Lima em uma das críticas à segunda edição de *Iuminuras*.

### 3. As viagens de Natércia

Narrativas de viagem vêm sendo praticadas desde os tempos de Heródoto e Marco Pólo. Ainda que baseadas em acontecimentos reais, elas são elásticas “a ponto de permitir que a subjetividade possa dissolver o dado na impressão ou valorizá-lo no discurso poético” é o que observa Telê Porto Ancona Lopez, responsável pelo estabelecimento do texto de *O turista aprendiz*, que contém os registros de duas viagens de Mário de Andrade<sup>317</sup>. Em 1927, o escritor viajou “pelo Amazonas até o Peru, pelo Madeira até a Bolívia por Marajó até dizer chega” e em 1928-29 pelo Nordeste, da Bahia até a Paraíba.

Natércia Campos publicou dois livros de viagem, *Por terras de Camões e Cervantes* em 1998 e três anos depois *Caminho das águas*, relatando o percurso semelhante ao do modernista pelo Norte do Brasil. No terceiro livro comentado neste tópico, a viagem não é por terra, mar ou ar, mas um percurso imaginário pelo “mistério das lendas e mitos que envolvem o homem desde aurora dos tempos”, citando o astrônomo Rubens de Azevedo, autor da “orelha” de *A noite das fogueiras*, publicado em 1988.

<sup>316</sup> Rosa, João Guimarães. *Primeiras estórias*, p. 32.

<sup>317</sup> “A bordo do diário” em *O turista aprendiz*, p. 40.

### A primeira viagem, por terras de além-mar

O hábito de escrever cartas deve ter surgido com a invenção da escrita; os registros mais antigos da epistolografia ocidental remontam à Grécia Clássica, com Platão, Epicuro e Isócrates<sup>318</sup> e teve em Cícero um dos primeiros teóricos. Elas oferecem elementos valiosos para o estudioso de literatura, na reconstituição de percursos de vida ou da formulação de ideias e de teorias. Fundamental para a escritura de minha dissertação de mestrado sobre o poeta Bandeira foi a correspondência entre ele e Mário de Andrade, que dizia sofrer de “gigantismo epistolar”, e que só foi interrompida pela morte do modernista paulistano.

“Uma carta longa, para um homem que muito admiro e por quem tenho bem-querer” (*Por terras de Camões...*, p.5-6)<sup>319</sup>, resultou no livro em que a autora registra as impressões do percurso “pelos reinos de além-mar”. Ela refaz, em sentido inverso, o trajeto que deu origem ao primeiro documento da nossa historiografia, também uma carta, escrita por Pero Vaz de Caminha ao rei de Portugal.

A correspondência que manteve ao longo dos anos com o destinatário, Jorge Medauar, fez “surgir o invisível, o submerso, o emparedado”, diz a escritora, que deixa à mercê da imaginação do leitor a leitura das entrelinhas que existem ocultas na carta publicada. Esse é um dos prazeres do amador de cartas, diz Walnice Galvão, espreitar como um *voyeur* o que está sugerido no texto, descobrindo segredos que muitas vezes encontram barreiras familiares que impedem a publicação, no intuito de preservar reputações<sup>320</sup>. Os quinze anos de correspondência entre a escritora cearense e o poeta baiano ainda aguardam publicação. Em entrevista concedida a Elizabeth Sampaio, a amiga Neide Lopes diz que esse era um desejo que Natércia Campos não realizou, porque “existe um empecilho”, a não autorização da família de Medauar, também já falecido. Seguindo os passos da autora, deixo por conta do leitor a interpretação do motivo dos entraves e a pergunta com que ela termina sua breve apresentação ao relato da viagem a Portugal e Espanha: “carta de amor...quem de nós não as escreveu?” Amadora de cartas e estudiosa da literatura, espero ansiosa que sejam publicadas.

---

<sup>318</sup> Miranda, Tiago dos Reis. “A arte de escrever cartas: para a história da epistolografia portuguesa no século XVIII” em Galvão, Walnice Nogueira e Gottlib, Nádia Batella (org.) *Prezado senhor, prezada senhora: estudo sobre cartas*.

<sup>319</sup> As citações desse livro serão indicadas, de agora em diante, assim: *PtCC*, p...

<sup>320</sup> “À margem da carta”, em Galvão, Walnice. *Desconversa*.



Voltando ao livro em pauta, sua leitura evidencia cuidado com a forma da escritura, onde não faltam referências religiosas, históricas e à literatura, oral ou escrita. A primeira descrição é de uma visita ao Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça, que remete a autora à invocação à Virgem criada pelo monge São Bernardo: “Ó clemente, ó piedosa, ó doce...”. Recorda os amores malsucedidos de Inês de Castro e Pedro, que ali estão sepultados um diante do outro a mando do infeliz monarca, para que despertem no dia do juízo final “os olhos um no outro enfim pousando”. Além de citar esses versos do poeta português Afonso Lopes Vieira, ela transcreve o texto do cronista Fernão Lopes sobre o “mais longo, triste e peregrino velório da história” (*PtCC*, pp. 7-13).

A parada seguinte seria na terra dos antepassados portugueses, o Concelho de Braga, na Província do Minho, de onde partiu seu avô Francisco José Gonçalves Campos, homônimo do nosso já conhecido “primeiro dono da Casa”. No Brasil, ele encontraria Adélia, filha do “português minhoto” Thiago Moreira. São os avós paternos que ela não conheceu, mas que “deixaram rastro longo em meu pai, desta sua terra de reinos, de granitos, de poetas, rios e ilhas míticas e ele me conduziu por estes caminhos”. Cogito se as “ilhas míticas” não seriam as três chamadas *Bracir*, que figuravam nos mapas medievais e que Capistrano de Abreu aponta como uma possível origem do nome do nosso país, embora essa relação “é o que não se logrará provar”<sup>321</sup>. Natércia também evoca os avós maternos, ele do Alto Amazonas e ela cearense de Pacatuba, para dizer que “nestes dois berços entrelaçados foi minha infância embalada”. São as raízes da oralidade que ela transpôs para sua literatura.

Ainda no Minho, a escritora recorda as lições do professor Moreira Campos, que ensinou literatura portuguesa na Universidade Federal do Ceará por trinta anos, sobre os muitos povos a plasmar a formação da nacionalidade portuguesa: iberos, celtas, fenícios, romanos, godos, sarracenos. Descreve longamente as paisagens que percorre a caminho de Braga, entremeando à narrativa o vocabulário do português lusitano:

(...) o matagal de silvas, as xilas (abóboras) colocadas nos telhados das casas e muros, as chaminés que me lembram os contos de Trancoso, as românticas águas-furtadas, os desgarrados cemitérios e ermidas, tordos com suas ruças manchas a lembrar nossos sabiás, um chafariz antigo a chorar “as lágrimas das coisas”. Passei pelos antiquíssimos espigueiros, onde os homens guardam milho, cereais. Lembram

---

<sup>321</sup> *O descobrimento do Brasil*, p. 113-114.

eles um diminuto vagão de trem, empoleirado em quatro estacas fincadas no chão, encimado por um telhado de duas águas. Nas pontas do telhado há uma cruz e um pico a lembrar uma pinha. A cruz simboliza as graças pelos grãos e a pinha pelo trabalho de os ter conseguido (*PtCC*, p. 19).

Aí estão as lembranças da fauna brasileira, as histórias “de Trancoso” e os *espigueiros* que ela descreve detalhadamente. São os mesmos *hórreos* que encontrei espalhados por todo o interior da Galiza, a lembrar que um dia o extremo Norte de Portugal e o Noroeste da Espanha partilharam da mesma cultura e da mesma língua. A formação da monarquia portuguesa desponta no relato quando Natércia visita a “fidalga Guimarães” onde nasceu Afonso Henriques.

Permito-me, neste momento, uma digressão sobre as origens do reino de onde vieram nossos colonizadores, por considerá-la pertinente à discussão sobre as raízes remotas da cultura tradicional ibérica que perpassa esta tese, tanto na literatura da escritora como nos relatos dos narradores orais em 2009.

Portugal era, até finais do século XI d.C., um dos condados da então província da Galiza. A região, habitada inicialmente pelos *oestrymnios* indígenas, foi invadida pelos celtas entre 950 e 650 a.C. Os romanos chegaram no século II a.C., deram o nome de *Gallaecia* à região e criaram os conventos de Lugo, Braga e Astorga. A partir do século V da nossa era, vândalos, suevos e visigodos invadiram a Península Ibérica, romperam a unidade política de Roma e formaram reinos independentes. Suevos fixaram-se em Braga e visigodos fixaram-se no que hoje são a Galiza e Astúrias. Em 711, chegaram os mouros islamizados, que ocuparam quase toda a Península, com exceção do extremo Norte-Noroeste, que nunca conseguiram dominar. Dali surgiria o movimento denominado Reconquista.

Até finais do século XI, o território dos antigos conventos romanos não estava politicamente consolidado. Cito o texto de Ramón Villares: “foi daquela cando naceu o reino de Portugal en terras do vello convento bracarense, se define com precisión o reino de Galicia no antigo convento lucense e prosegue cara o sur o convento asturiense a través da monarquia leonesa, e logo castelá”<sup>322</sup>. Durante a segunda metade desse século e primeiros anos do século XII, a Galiza será palco de lutas políticas que afetam o seu reino, o condado de Portucale e toda a monarquia leonesa e castelhana. Foi nessa ocasião, diz o historiador,

---

<sup>322</sup> *História de Galicia*, pp. 123-128.

que se perdeu a oportunidade de criar uma monarquia galega. No ano de 1090, Galiza tornara-se província do reino leonês e era governada por condes. Para auxiliar Afonso VI, rei de Castela e Leão, a expulsar os árabes da Península, vieram dois nobres franceses, Henrique e seu primo Raimundo de Borgonha. Como recompensa pela ajuda, Raimundo casa com Urraca, filha do rei e ganha o condado acima do Minho, na atual Galiza, enquanto Henrique desposa a outra filha, Tereixa (ou Tareja) e ganha o condado de *Portucale*.

Há uma série de disputas familiares envolvendo as duas irmãs e depois entre D. Tereixa e o filho mais velho, Afonso Henriquez (ou Henriques, filho de Henrique), que não quer ver a herança do pai nem fundida com o território galego nem incorporada ao reino de Castela e Leão, governado por sua tia Urraca. Em 1128, na batalha de São Mamede, ele derrota as tropas de sua mãe e assume o poder no Condado Portucalense, vindo a ser o primeiro rei de Portugal. Afonso Raimundez, filho de Urraca e Raimundo, que tornara-se rei de Galícia em 1111, e fora sagrado imperador de toda a Espanha com o nome de Afonso VII em 1135, reconhece a independência do antigo condado galego em 1142.

Não houve oposição galega a esse reino, pois, como diz o historiador português J. Mattoso, “havia grande permeabilidade entre a nobreza galega e a portuguesa (...) e os galegos não podiam ser considerados estrangeiros”<sup>323</sup>. Toda essa complexa trama familiar e a origem galega do reino desaparecem da historiografia portuguesa fortemente nacionalista, comenta Villares. Com o distanciamento dos centros administrativos e culturais espanhóis, a Galiza é até hoje a região mais pobre e menos desenvolvida do país, sendo sua população e sua língua (e, logo, sua cultura) fortemente discriminadas pelos outros povos que habitam a Espanha. No que diz respeito à língua, encontro considerações semelhantes à do historiador galego no pensamento do linguista Marcos Bagno:

Quando o conde Afonso Henriques se tornou o primeiro rei de Portugal, a língua que se falava em seu condado com certeza não era diferente da que os habitantes da Galiza falavam. Essa certeza se firma no fato do galego moderno ainda ser muito semelhante ao português europeu e, mais ainda, ao português brasileiro (...). A situação marginalizada decerto contribuiu para que os filólogos do século XX não sentissem grande estímulo em reconhecer que o português era e é a continuação histórica do galego. Não seria digno de um povo soberano e conquistador, responsável pelas aventuras marítimas que revelaram o resto do mundo aos

---

<sup>323</sup> *Apud* Villares, *Op. cit.*, p. 126.

européus, ter como ancestral uma língua de campônios rudes, uma língua sem prestígio<sup>324</sup>.

As considerações sobre a importância da língua galega remetem à discussão levantada no segundo capítulo sobre as relações complexas entre representação histórica e ficção literária, a partir do pensamento de Paul Ricoeur. E também às origens remotas das narrativas orais que, junto com a língua falada pelos colonos, perpassam a literatura naterciana e perduram no imaginário cearense – antes de portuguesas, foram galegas.

Em seu relato de viagem, Natércia vai entremeando o texto com citações históricas e literárias. Em Braga, relembra o poema de Camões que ela considera “o mais belo soneto da língua portuguesa”, aquele que principia com o verso “alma minha gentil que te partiste”. Quando chega a Santiago de Compostela, mais uma vez recorda o caminho das almas, a Via Láctea, que no “sertão velho” cearense é também chamado “o carreiro de Santiago”. Hospeda-se no Hotel Peregrino, que fica na Avenida Rosalía de Castro, a poeta do Rexurdimento, movimento de intelectuais e artistas do século XIX que procuraram resgatar a língua e a cultura galegas. Na primeira manhã, adquire um exemplar de seu livro *Poesia* e transcreve vários poemas em espanhol e galego. Esses versos fazem sua alma “chorar pela saudade”: “si o mar tivera barandas / fórate ver ó Brasil / mais o mar non tem barandas, / amor meu, por d’onde hey de ir?”. Natércia comenta que a língua em que escreve Rosalía “muito se assemelha ao nosso português”. Parecidas como mãe e filha que são, eu diria.

Como já me desviei demais do caminho da viagem de Natércia, não me alongarei na discussão sobre a origem da nossa língua. Deixo como referência a discussão levantada pelo linguísta Bagno: “o português brasileiro pertence a um grupo de línguas que vamos chamar aqui de *portugalego*, um nome formado pela junção das duas línguas mais antigas do grupo, embora a ordem cronológica seja a inversa à da formação do nome: primeiro nasceu o galego, e dele nasceu o português”<sup>325</sup>. Na Coruña, a viajante encanta-se com as fachadas envidraçadas (as galerias) iluminadas pelo sol, “iluminuras nesta ‘finisterra’ antiquíssima e lendária”.

<sup>324</sup> “História linguística na Península Ibérica” em *Gramática pedagógica do português brasileiro*, pp. 214-224.

<sup>325</sup> Idem, “História do Português brasileiro”, *ibidem*, pp. 115-255.

Natércia passa por Barcelona rumo a Toledo, onde dá conta da presença muçulmana ao descrever as “muralhas que serpenteiam sua encosta flanqueadas por velhas torres, as albarrãs” e “a obra prima mourisca, a Sinagoga de Santa Maria la Blanca” – três culturas unidas em um só edifício. Antes de chegar à Andaluzia, são “as amplidões de sonho de La Mancha de D. Quixote e de Cervantes, a terra ocre a perder de vista” da meseta, até os bosques de oliveiras, Córdoba e o Guadalquivir, “o grande rio” em árabe, língua que vai tomando o lugar do galego em seu vocabulário viajero. “Árabes, mouros, enfim, sarracenos que a todos engloba nesta palavra, deixaram nesta Península Ibérica a arte deslumbrante dos seus labores em silharia, no lavrado das madeiras nobres, (...) nas suas cúpulas moçárabes”. Sevilha, os gitanos, o flamenco, o Alcazar, a Giralda, os minaretes, os muezins “que haviam de ser cegos, para não devassarem o que se passava nos quartos e pátios” (*PtCC.*, pp. 44-46).

Em Gibraltar, lembra o rei Sebastião, o “encantado” de quem nunca encontraram o corpo, “e estendeu-se o mito pelas colônias portuguesas, entre elas o Brasil, que um dia D. Sebastião chegaria da *Ilha Encoberta* montado em seu cavalo branco para nos redimir”. De volta à Andaluzia, descreve longamente o Alhambra, “residência de reis mouros, sultões e califas, os cheiros de mel, de jasmim, de resinas e de seiva”. Sem citar a autoria, reproduz os versos de Francisco de Icaza inscritos numa pedra: “Dále limosna, mujer, / que non hai em la vida nada / más triste que ser ciego em Granada”. Engana-se ao dizer que o rio Tajo desliza por esses canais, as *acequias*, pois ele nasce na serra de Albarracin, em Aragão, atravessa Toledo, Aranjuez e Talavera la Reina, descendo então para Portugal.

Rumo a Madri, passa ainda por Aranjuez e seus jardins celebrizados por Joaquín Rodrigo no concerto do mesmo nome, levada por certo pela paixão que tinha por essa peça musical, pois a filha Carolina diz que “mamãe era louca pelo *Concierto de Aranjuez*”. Da mesma forma, vai a Mafra por causa do *Memorial do convento* de José Saramago, mas a edificação não a impressiona, pois diz que “o livro sobrepuja a imagem”. Em Lisboa, reencontra o Tejo que vira, aí sim, em Toledo e Aranjuez, e despede-se da Península Ibérica “de lugares e histórias tão meus desde a infância”. Despede-se também do destinatário da carta dizendo “sei que gostaria de ouvir mais sobre histórias de amor das mouras encantadas, que ecoam entre as pedras dos rios e nos verdes campos do Minho...”. São as mesmas mouras tortas enterradas sob os castros das narrativas orais galegas.

### **A segunda viagem, por dentro do rio-mar**

Dois poetas abrem o segundo livro de viagens de Natércia, Thiago de Mello e José Albano. O primeiro convida o leitor: “vem ver comigo o rio e as suas leis. / Vem aprender a ciência dos rebojos, / vem escutar os cânticos noturnos / no mágico silêncio do igapó / coberto por estrelas de esmeralda”. Os versos estão na “orelha” do *Caminho das águas*, precedidos por um comentário da escritora, que compara a poesia do amazonense ao Amazonas, lembrando que foi este o rio que Pinzón “olhou em 1500, sem saber que já havia abandonado o Atlântico e ingressava na foz de um oceano de água doces (...) o *Paraná-açu* dos índios que habitavam suas margens”. Os versos em epígrafe são do cearense Albano, que aliou em seus poemas formas eruditas e populares e fazem parte do “Vilancete”: “o dia teve seu fim / e a noite está por chegar / entre o sol posto e o luar”. É nesta hora, que Natércia descreve como “espaço de tempo de grave espera”, que o seu navio levanta âncora. Embora escrito em forma de diário, as indicações de dias, horários ou locais dos acontecidos são imprecisas: “em uma manhã”, “pela manhã” ou relembando os versos de Albano, “novamente é sol-posto”, com exceção da passagem do ano: “31 de dezembro (...) recebo às 23:30, telefonemas dos meus queridos (...) eles já estão no Novo Ano de 2001. Magias de um país continental. Entramos no novo milênio aportados em Parintins”.

O céu noturno dá margem a reflexões sobre o poder da lua sobre a imaginação, pontilhadas de lembranças de poemas de Cecília Meireles, Mário Quintana e Fernando Pessoa, do imaginário indígena quando vê o Cruzeiro do Sul e o compara ao cacuri, a armadilha de pegar peixes presente em suas narrativas de ficção, e dos pescadores nordestinos ao pensar que o navio já se encontra nas Paredes, o último marco do mar onde há pescado, “que requer um bom mestre de jangada (...) após este marco não há mais condições de pescar, a profundidade nas águas é abissal” (*Caminho das águas*, pp. 5-7). Nesse momento, sua imaginação volta para as terras ibéricas, a povoação entre Douro e Minho onde viviam homens que eram de “sobre o mar”, e para os ensinamentos de Cascudo, que aponta nessa localidade a origem da expressão “nas Paredes”, a partir de antigos textos de Fernão Lopes.

Um viajante do final do século XIX, Ermano de Stradelli, amante e estudioso da região Norte e dos costumes indígenas, de seu idioma, artesanato, lendas, danças e cantigas,

que viveu por 50 anos entre os nativos deixando inédito um *Vocabulário da língua geral*, é o assunto de seis páginas do livro. Cy, a mãe de todas as coisas, é descrita por Stradelli em texto transcrito por Natércia, que pede a ela que proteja o rio para as gerações vindouras:

Cy, como verdadeira mãe que é, lhes vigia o desenvolvimento, os guia e protege para que consigam o próprio destino. Os indígenas me têm repetidamente afirmado é que todas as cousas, os astros, as serras, os lagos, os rios, as plantas, os animais e as próprias pedras têm alma, sentem e que todos têm uma mãe e quando eles precisam se engenha de tornar tudo propício... (*Caminho das águas*, p. 13).

Bem que andam nossos rios e florestas precisados da proteção de Cy...

A escritora não nos fornece as fontes da maior parte das citações; por vezes é possível identificá-las, como a biografia de Stradelli e a lenda de Cy que, pelas “pistas” deixadas por ela, penso serem do livro *Em memória de Stradelli*, de Câmara Cascudo, publicado em Manaus no ano de 1936. Já o texto sobre o caldeamento dos mitos portugueses com as narrativas indígenas e as dos migrantes nordestinos que fugiam da seca, e “de 1877 em diante fixaram-se nos seringais”, trazendo consigo seus mitos e fantasmas, não parece o estilo de escrita do pesquisador potiguar, embora não possa afirmar com certeza que não é dele (*Caminho das águas*, pp. 15-16).

O que interessa, tendo em vista a proposição inicial deste capítulo, é assinalar a consciência da escritora sobre esse “caldeamento de mitos” e de saberes ancestrais, os quais ela em seguida comenta: a lenda do Pescador encantado, o Uirapuru que é a metamorfose de flauta em pássaro, o Curupira, a relação entre o movimento das estrelas e o dos bichos da terra. Entrelaça esses relatos míticos com descrições das matas, dos *igarapés*, as “veredas do rio” percorridos pelas *igaras*, esguias canoas feitas de casca de árvore, dos bichos que vê, dos *matupás* ou *periatãs*, ilhas de capim onde viajam pássaros e plantas, da cerâmica marajoara, das casinhas sobre palafitas. Ao comentar o costume de lançar uma peça de roupa no *furo* Aturiá para acalmar a cólera de dois espíritos que vivem nas profundezas, a *Iara* e a *Velha Pobre*, cita um verbete do *Dicionário do Folclore*: “no Aturiá vêem-se as margens cobertas de roupas. Talqualmenete acontece nos rios e lagos do norte da Europa, as *russalcas* aquáticas da Rússia, nos arroios e fontes de Cuba e para a Iemanjá da Bahia”.

Em Santarém, encontra uma casa de farinha igual às do sertão do Nordeste. Diferem a cor da farinha e o *tipiti* de palha que espreme a mandioca, os curumins que ali defumam o

látex da seringueira. Permeia o relato com vocábulos do tupi, assim como inseriu o léxico lusitano, o galego e o árabe em *Por terras de Camões...* Os objetos indígenas – arcos, flechas, cerâmicas, maracás e paus-de-chuva, a trombeta de paxiúba de som “primitivo e misterioso” tocada em um ritual ao *Jurupari*, “deus e demônio das florestas”, os tambores – tudo que remanesce da cultura dos que ali viveram “há onze mil e quinhentos anos”, quando eram mais de sete milhões, é objeto de sua atenção.

No primeiro dia do novo milênio, ganha um poema de presente, do poeta Wellington, que “divaga no bar do navio” e que em seus versos louva o romance da escritora: “sua Casa / nossa Casa / abrigue-nos cada vez mais / no melhor calor / no cômodo mais fraterno”. Quem seria esse poeta, que livros teria escrito? Outro poeta, o cearense Quintino Cunha, é lembrado no encontro das águas, “as barrentas do Solimões com as do rio Negro: “ (...) olha esta água, que é negra como tinta / posta nas mãos, é alva que faz gosto / (...) aquela outra parece amarelaça / muito também é limpa, engana / é direito a virtude quando passa / pela flexível porta da choupana (...)”. A lembrança tem seu motivo explicado: o autor morreu de malária, contraída no Amazonas.

E prosseguem as lendas. Quando encontra os botos cor-de-rosa, a desse peixe sedutor que leva as *cunhãs* para o fundo dos rios e as fecunda; a vergonha que é deixada de lado quando se passa pela ilha *Marapatá*; o *Anhanga*, o deus do medo que tem a forma de um veado branco dos olhos cor-de-fogo; o *Mapinguari*, gigante fabuloso que já comentamos anteriormente nos relatos dos Genepapo-Kanindé com o nome de *Gritador da meia-noite*; o *Boitatá*, o *Batatão* que diversos narradores do litoral cearense me disseram ter visto; o *Curupira*, “este ente fantástico com corpo de menino, cabeleira vermelha e pés invertidos”, protetor das matas. E tantos outros seres encantados ou bichos reais com poderes mágicos que ela transpôs para sua literatura, como a mãe-da-lua ou *Urutau*, a mãe-do-sonho *Kerpinhana*, “que revela segredos aos índios e dá-lhes conselhos”.

A escritora diz que não perdeu a consciência quando passou pela ilha Marapatá, e ficou “à mercê de dois mundos, o imaginário e o real”. Quer voltar ao *Pai-das-águas* na companhia dos livros mais queridos e dos relatos dos viajantes da época oitocentista, pintores, fotógrafos, naturalistas, zoólogos, botânicos. No entanto, a viagem sonhada não se realizaria, pois Ela, a moça Caetana, já espreitava.



### A terceira viagem, pelas noites ancestrais

Descendo a Serra Grande rumo a Fortaleza, Natércia contou para as filhas uma longa história, “que é o cerne d’*A noite das fogueiras*, que durante muito tempo teve como primeiro título *A noite das bruxas*, ela começou a escrever aí”, informa Carolina Campos.

A semente do livro publicado depois de *Iluminuras* seria, portanto, um relato oral, fruto das muitas leituras da escritora. As fontes em que bebeu para escrevê-lo, “de 1984 a 1997”, estão na bibliografia incluída no final do volume: dicionários de mitologia das antigas civilizações espalhadas pelo mundo afora, compilações de contos e lendas portugueses, brasileiros e hispano-americanos, o *Lunário perpétuo* e até estudos sobre astronomia. A autora dedica aos filhos, netos e “aos que virão depois, esta história que cultivei em toda a minha vida, como um talismã...”. Há menos epígrafes que n’*A casa*, porém a escolha é significativa. O conhecido dito espanhol “Yo no creo en brujerías, pero que las hay, las hay” ; o Eclesiastes; uma advertência suméria sobre seres sobrenaturais; um jogo de palavras de Saramago, em *O ano da morte de Ricardo Reis*, a partir de Eça de Queiroz em *O mandarim*, sobre a dualidade verdade / fantasia; e finalmente um verso do poeta cearense Francisco Carvalho: “chega a noite com seu negro cortejo de espantos, palpitações e presságios”.

No “Prefácio”, ela confessa que para penetrar no mundo “primevo, encantado e paralelo ao nosso” vale-se de uma fórmula mágica: escrever sempre à noite, em silêncio, a fim de despertar o invisível, evocar o extraordinário e o sobrenatural, de penetrar nas regiões “imorredouras do imaginário, este mundo arcano acasalado com a memória”. Memória e imaginação, ou, para mais uma vez recorrer às reflexões de Paul Ricoeur, a lembrança que retorna em forma de imagem<sup>326</sup>, são reveladas pelo poder das palavras escritas “como murmúrios de água corrente” e que antes foram preservadas pelo relato oral.

Para escrever esse relato, Natércia Campos, como a Sherezade das *Mil e uma noites* e o Homero da *Ilíada* e da *Odisséia*, adotou a antiga forma de *encaixe* ou *moldura*, em que uma narrativa principal contém outras. O ponto de partida é o encontro de uma menina, habitante de uma aldeia irlandesa, com a bruxinha Befana, na noite em que é celebrado o “antigo ano novo celta”. Ali tem início a viagem mágica das duas crianças, narrada em vinte e quatro capítulos, nos quais elas percorrem diversas regiões, seus povos e suas

---

<sup>326</sup> Op. cit., p. 66.

mitologias. Ao final, elas retornam ao mesmo lugar de onde partiram, evocando o tempo circular das antigas civilizações.

As histórias não são estanques, Natércia Campos se permite entrelaçar mitos, lendas e personagens; a menina “que antes acreditava serem estes acontecimentos apenas histórias contadas à luz do fogo” aprende que nos reinos da magia e do imaginário está o poder de ir e vir do passado ao futuro, aos confins da Terra, às profundezas das águas e às vastidões do espaço, “pode-se chegar...aonde se quiser chegar” (*A noite das fogueiras*, p. 32).

A importância da oralidade e da memória na transmissão desses conteúdos arcanos é ressaltada quando a menina diz que a avó lhe ensinara que os celtas eram proibidos de escrever a própria história, e toda a sua cultura devia ser transmitida “às gerações através do tempo pelo poder do relato dos seus contadores de história”. Romper a lei sagrada atrairia uma força mágica, o Geis, que levaria ao infortúnio e à morte. É inevitável lembrar aqui da discussão platônica do *Fedro* sobre a escrita, comentada no segundo capítulo deste trabalho.

Avós e netos anônimos, bem como outros conteúdos simbólicos presentes em *A noite das fogueiras*, foram retomados em *Iluminuras*. Os elementos da matéria são o tema do “Capítulo VII – As magias da natureza”. Os sons dos ventos são comentados em um longo parágrafo que principia com o sopro de Zéfiro, o vento do oeste, trazendo as mensagens reais e mágicas. São as doces melodias das flores e folhagens; o ruído leve dos peixes nadando ao sabor das correntes; os murmúrios das águas correndo dia e noite; o fragor das águas do mar e das borbulhantes espumas; os miúdos passos das formigas e as danças das abelhas fazendo mel; os aterradores sons das tormentas, dos trovões, dos terremotos e dos tropéus dos animais em fuga diante da fúria dos elementos; o deslizar da areia levada pela ventania. “Todas as coisas falam, restando a nós entendê-las”, ensina Befana. Os ventos contam histórias no romance *A casa* e é pelo ar que se transmitem as palavras dos narradores orais.

Durante a viagem, a bruxinha explica à menina que viajarão pelo universo como se estivessem numa espiral, aproximando-se do presente ou afastando-se para o passado. A forma que está nas folhas, nas conchas e nos caracóis, na fumaça e na ronda dos astros é também aquela com que se transmitem as histórias. Cada narrador acrescenta o que é de seu

próprio tempo, do espaço geográfico em que vive e sua própria visão de mundo e os temas sofrem variações, no decorrer do tempo e através do espaço.

A primeira visita das meninas é ao extremo norte do planeta, à Islândia de gelo e águas quentes que brotam da terra e à Noruega do sol da meia-noite, fiordes e ventos que descem em absoluto silêncio por não encontrar obstáculos em seu caminho. O leitor toma então conhecimento dos povos escandinavos e seus personagens mitológicos Odin, Fria e seu filho, o bondoso Bálder. Morto pelas maquinações do maligno Lóqui, o semideus se eterniza na flor da camomila, a ele consagrada por suas cores “de ouro do sol e brancura de neve”. Água e fogo são os elementos dominantes nessa narrativa, na paisagem e na planta.

Dos mares do Norte onde navega o Holandês Voador e seu Navio Fantasma, que vai assombrar o faroleiro no conto de *Illuminuras*, as duas amigas chegam à Lapônia, onde vive o povo das renas. Ali encontram outras crianças que contam sobre os Uldras, seres semelhantes aos gnomos. Doces ou vingativos, eles vivem embaixo da terra, são albinos e muito velhos. Aparecem e contam histórias de ursos, lobos e as jazidas de minério que guardam nos subterrâneos sob o gelo, protegendo-as dos homens. Esses seres mitológicos migraram para narrativas conhecidas pelas crianças contemporâneas, transformados nos anões da *Branca de Neve* e nos duendes que ajudam o *Papai Noel*...

As meninas chegam à Sibéria, ao Cáucaso onde a bruxinha lembra o suplício de Prometeu, a Cólquida e o Tosão de Ouro de Jasão e seus Argonautas, até que se deparam com os sanguinários Citas e seu Xamã. Com a liberdade de ir e vir pelos diversos tempos e lugares da memória e da imaginação, Natércia-Befana parte do espírito desse feiticeiro, que é guardado no corpo de um animal, para o *Bicho Manjaléu* que tem a vida protegida na chama de uma vela, que está dentro de uma pedra. Aquele mesmo que o menino do rastro de pluma ouvirá sua mãe contar que vive no reino de Castela, na narrativa d’*A Casa*.

Um rei da Cítia teria dado origem à lenda do lobisomem, que “corre como o vento por sete adros, sete vilas acasteladas, sete partidas do mundo, sete outeiros e sete encruzilhadas”, até voltar ao mesmo espojadouro em que se tornara lobo e retomar a forma humana. E que hoje ainda assombra os viventes nas noites da Quixaba.

A lenda nipônica do pescador Urashima, que foi levado por uma formosa princesa para uma ilha maravilhosa no fundo do mar, onde havia um palácio de ouro, coral e âmbar, lembra a história que a Cacique Pequena me contou: um pescador arpoou um camurim na

Lagoa da Encantada e foi levado por uma bela moça para um palácio suntuoso, com lavouras de muita fartura. Outras cidades submersas são evocadas no decorrer da viagem: a Atlântida dos hiperbóreos, Ys na Bretanha e Inclidon na Irlanda e a Fata Morgana no Golfo de Messina, onde vive a fada do mesmo nome, irmã do rei Artur. Quando as meninas chegam à América, a bruxinha conta sobre a cidade de Tiahuanaco, que existia antes que as estrelas brilhassem no firmamento. Foi submersa pelo degelo andino e estaria hoje no fundo do lago Titicaca, onde os velhos pescadores podem tocar suas muralhas, telhados, colunas e torres. A imagem dessas cidades submersas teria inspirado Natércia a também deixar sua casa dormir sob as águas da represa?

“Falemos de pedras”, diz a bruxinha quando as viajantes visitam a Mesopotâmia, terra das antiquíssimas civilizações suméria, assíria, hitita, e lembra a epopeia de Gilgamesh e do primeiro dilúvio universal. Encontro aqui um texto que seria mais tarde incorporado parcialmente à narrativa d’*A casa*, depois que Natércia o transformou, exercendo seu “ofício de escritor”:

Nessa época, do primeiro dilúvio, as pedras não tinham nome. Nimurta, filho de Enlil, que presidia as cheias dos rios, travou uma longa luta contra várias pedras que a ele interpunham-se e venceu-as. Logo preocupou-se em dar nomes às pedras para que elas existissem, pois todo ser sem nome não existe. Fez das que o ajudaram pedras nobres (...): mármores, lápis-lázuli, alabastro e o cristal de rocha (...) que é o gelo petrificado para todo o sempre. As outras pedras, as que tinham lutado contra ele, transformou-as em pedras vulgares, sem nome e assim estas que tudo presenciaram desde a origem do mundo tornaram-se surdas, mudas e não mais puderam chorar. Pararam e deixaram de encontrar-se (*A noite das fogueiras*, p. 81).

Diz o texto do romance: “disto léguas da terra onde as pedras se encontram. Suas fragas imensas, pagãs por não terem nome, ali ficaram quando as águas baixaram, guardando nelas veios de líquens. Elas eram velhíssimas (...) tudo presenciaram, daí terem emudecido, ensurdecido e desde então cessaram de chorar” (*A casa*, p. 28). É onde a Casa narradora insere outra lenda, a dos índios Cariris que aprisionaram sob uma imensa pedra a lagoa de águas salinas.

Pedras que guardam rastros de iluminados são lembradas por Befana: a do Horto das Oliveiras que guardaria as pegadas de Cristo e a da Galiza com as pegadas da Virgem da Barca, cantada por Rosalía de Castro, a poeta que tanto encantou Natércia em sua passagem por Santiago: “Nosa Señora da Barca / tem o tellado de pedra / ben o pudera ter de ouro / miña Virxe, si quisiera”. Cabe aqui observar que não encontrei registro das

pegadas da Virgem na pedra, e sim da barca de pedra na qual ela teria chegado às costas de Murxia para ajudar o apóstolo Iago na evangelização. Quando as crianças chegam ao Ceará, encontram as pegadas do Pai Pina, o “senhor das chuvas”, nos “escalvados penhascos” da Ibiapaba. Também chamado *Amanaiara* pelos indígenas, ele está presente na narrativa da Casa.

O décimo-sexto capítulo d’*A noite das fogueiras* é dedicado aos ventos, que “por serem invisíveis aos olhos humanos, são as mais encantadas forças da natureza”. Contradizendo o pensamento de Bachelard, que considera o ar uma matéria pobre, Natércia construiu, em seus relatos, insinuantes imagens a partir desse elemento, lançando mão não só das mitologias antigas, mas do saber popular de uma terra em que eles são abundantes e trazem diversos nomes e significados.

A lenda de Narciso é pretexto para a narradora lembrar os poderes do espelho, “amuleto de defesa, (...) que faz o mal voltar para quem o fez”, mas que também anuncia a morte de quem nele não se vê refletido. Tal qual ocorreu com o Bisneto...

Cy, o uirapuru, o *Curupira*, o *Jurupari*, a mãe-da-lua, a matintapereira, o tincuã, a *Kerpimanha*, o *Anhanga*, o *Mapinguari*, o *Boitatá*, enfim, todos os seres reais ou mitológicos que a escritora menciona em sua viagem pelo rio Amazonas e mais alguns, estão presentes no “Capítulo XX – Terra do sol”. A bruxinha comenta que “homens vindos de outros reinos além-mar povoaram de outros mitos o país, contando histórias nas noites tropicais. Assim, nessa nova terra, houve uma bela alquimia de superstições, lendas, amores e misticismos, que surgiu da mistura das raças nativas com a dos colonizadores e as do negro africano”. Pela voz de Befana, Natércia Campos reverencia os antigos conteúdos que alimentariam sua ficção, na qual estão presentes as palavras que diversos povos trouxeram para a nossa língua e a liberdade criadora do escritor contemporâneo.

A terra natal da autora é o último lugar visitado pelas meninas antes de voltar à clareira de onde partiram. Estão presentes diversos elementos que povoariam a literatura naterciana, nas alusões breves características de seu estilo: o sono das águas, quando os rios cessam de correr, as cachoeiras deixam de cair, os peixes deitam-se no fundo dos rios e os afogados saem das profundezas rumo às estrelas; o *Guajara* que, na praia de Almofala, aparece na estação chuvosa para colher mel de abelhas e que imita vozes, finge cortar árvores e surge nos mangues para as crianças; o santo precursor, que dorme profundamente

e que na véspera de seu nascimento preside ao nascimento mágico das ervas e de outras plantas, que brotam na madrugada do dia 24 de junho com poderes curativos e milagrosos; as horas abertas que trazem sombras, mistérios, perigos e bênçãos.

Há outros temas neste longo apanhado de mitos, contos e lendas dos quais não encontrei referência na obra de ficção de Natércia Campos. Dela está ausente, por exemplo, a *Moura Torta* encantada, que viveria numa furna na praia de Jericoacoara, cercada de joias; enquanto espera que alguém a desencante, canta e penteia os longos cabelos. As mouras também vivem encantadas nos antiquíssimos castros galegos.

Depois ela partiria para a escritura d'*A casa*, “naquele jeito só seu de contar”, como diz Moreira Campos, em breve comentário reproduzido n'*A noite das fogueiras*: são quatro linhas datilografadas, dirigidas à “filha querida” e assinadas “Pai”. Resta dizer que, no romance, ela aproxima-se mais do repertório de contos, lendas e saberes da cultura popular cearense que do conteúdo mais “enciclopédico” que predomina nesta compilação, que parece ter sido escrita com a intenção de resumir todas as mitologias do mundo. E que, no “Prefácio” d'*A noite das fogueiras*, a escritora presta homenagem ao contador de histórias, que “descortina os mistérios das lendas; o encanto dos mitos; o poder oculto e presente dos deuses na terra e nas estrelas, as forças da natureza”. A eles, pois...

#### 4. As palavras nômades

Neste tópico analiso alguns dos contos recolhidos por mim em 2009, levando em conta as sequências linguísticas que os constituem, e que Zumthor considera o “texto” na poesia oral. Para este autor, a “obra” é aquilo que é comunicado “aqui e agora”, abarcando também o som, o ritmo, os gestos, enfim, tudo aquilo que constitui as performances dos narradores<sup>327</sup>. Estas perduram em minha memória, mas não as posso partilhar, perdidas que ficaram no tempo em que foram contadas.

As palavras transmitidas oralmente são nômades, deslocam-se no tempo e no espaço, segundo observa Zumthor. O nomadismo está presente no próprio ato de narrar, quando a voz desloca os limites do corpo para além da pele e leva as palavras aos outros, os ouvintes. “A transmissão de um texto pela voz, a performance, supõe a presença física simultânea daquele que fala e daquele que escuta, o que implica uma ligação concreta, uma

---

<sup>327</sup> Zumthor, Paul. *Op. cit.*, p. 142.

imediatividade, uma troca corporal: olhares, gestos”<sup>328</sup>. É o nomadismo no tempo presente da narração. O autor também considera nômades as palavras que migraram na memória dos que deixaram sua terra rumo aos novos mundos, referindo-se à colonização francesa no Canadá durante o século XVII. Este nomadismo se deu primeiramente no espaço, quando as narrativas deslocaram-se entre os continentes; e no tempo, da colonização até os dias de hoje.

Assim como os franceses, a grande maioria dos colonos portugueses era iletrada: eram os marinheiros, os soldados, os camponeses. Trouxeram sua cultura medieval que aqui, pelo cruzamento com outras, também “sob o limiar da escrita”, como diz Bosi, gerou uma cultura mestiça que teve na palavra falada o meio de articulação da coletividade. O que é pronunciado e ouvido, considera o estudioso suíço, “ex-põe, com a força da evidência, uma fé, um direito, uma emoção, uma lembrança. Da palavra emana uma espécie de testemunho existencial”<sup>329</sup>. Apartadas da cultura letrada até tempos bem recentes, as comunidades rurais cearenses que pesquisei transmitiram oralmente não somente os contos e lendas, como também os saberes, a religiosidade, a moralidade que perpassam as narrativas e dão unidade ao corpo social.

Ao tratar da oralidade levo em conta as observações do crítico Rama sobre as culturas regionais. Para ele, a capacidade para uma elaboração original por parte dos escritores que ele considera transculturadores prova a existência de uma sociedade específica, viva, criadora, diferente e estimulante nas regiões internas do subcontinente. São culturas rurais, marcadas pela pluralidade, nascidas de atividades agropecuárias, com um peso tradicional capaz de impregnar os diferentes grupos sociais que as compõem. O interesse do escritor pelas narrativas orais manifesta-se em sua obra de ficção *Terra sem mapa*, escrita em 1955, antes que Rama se dedicasse inteiramente ao exercício da crítica literária<sup>330</sup>. No livro, ele recria as recordações de infância de sua mãe, criada em um povoado galego, um entre tantos que “se escondem no campo, somente revelado pelos lampiões acesos que vão de uma a outra casa de pedra cinza quando a noite avança”. Neles, o narrador pode ver “homens e mulheres no trabalho, no amor, no sofrimento ou na festa”. Foi esse tipo de sociedade que encontrei tanto entre os moradores da Praia da Quixaba e do

---

<sup>328</sup> Zumthor, *Op. cit.*, p. 109.

<sup>329</sup> Idem, *ibidem*, pp. 170-171.

<sup>330</sup> Publicado no Brasil em 2008.

sítio Jucurutu como entre os do aldeamento Genepapo-Kanindé. No entanto, não são sociedades isoladas, pois estão próximas às cidades de Aracati e Aquiraz, têm contato com a metrópole e com ela compartilham os bens culturais e materiais da modernidade. Nelas, o tradicional e o moderno se encontram, o que me conduz ao conceito de *culturas híbridas* proposto por García Canclini, para quem *hibridação* é o processo sociocultural no qual estruturas ou práticas que existiam de forma separada combinam-se para gerar novas estruturas, objetos e práticas<sup>331</sup>. Lembra ele ainda que tais estruturas e práticas são, por sua vez, resultado de hibridação, não se podendo falar de “fontes puras”, o que se coaduna com o pensamento de Bosi, que considera anacrônico falar de cultura negra, indígena ou mesmo rústica em estado puro, dada a formação mestiça da cultura brasileira. García Canclini esclarece que adota o termo *hibridação*, emprestado da biologia, pela abrangência de sentidos que ele permite, englobando outros mais específicos, como *mestiçagem*, referente à mistura de etnias, ou *sincretismo*, utilizado para descrever a mescla de religiões, além de “outras misturas modernas”, como entre o culto e o popular, o artesanal e o industrial e o cruzamento entre o tradicional e o moderno.

Os narradores orais cearenses transitam entre o arcaico e o contemporâneo. Reitero que não vivem isolados das cidades, têm telefone celular e assistem à televisão; os mais jovens andam de motocicleta e navegam na rede mundial de computadores. Cacique Pequena frequentou os gabinetes dos políticos em Brasília na defesa dos interesses de sua gente e seu filho Eraldo fez questão de me exhibir um filme que ele mesmo realizou sobre o aldeamento Genepapo-Kanindé.

Poderia afirmar que os narradores são representantes de uma cultura na qual convivem o arcaico e o contemporâneo, transitando entre a modernidade e a tradição: vão ao médico da cidade e à benzedeira do povoado; acreditam em mau-olhado e quando se referem aos mortos, sempre precedem seus nomes com o qualificativo *finado*; fazem promessas a São João Perdido e acompanham as novelas. Os relatos em primeira pessoa atestam que nessas comunidades o cotidiano está permeado pelos encantamentos, pela presença dos mortos e de seres míticos, e pelos saberes ancestrais que mandam que as orações sejam feitas nas *horas abertas* e que os meninos pagãos enterrados sejam batizados por quem passa.

---

<sup>331</sup> García Canclini, Nestor. “Introdução” à edição de 2001 de *Culturas híbridas*, p. XIX



O hibridismo que permeia sua cultura reflete-se no conteúdo das narrativas, que não podem ser consideradas “folclore”, pois afirma Paul Zumthor que folclórica é uma obra que perdeu a sua função no meio social; ora, como o que não tem razão de ser não sobrevive na comunidade, o termo torna-se inapropriado quando se fala de literatura oral<sup>332</sup>. São, portanto, narrativas orais em que estão entrelaçados elementos tradicionais e contemporâneos, nos níveis simbólico e linguístico. O mesmo autor assinala que o termo “popular” deve ser utilizado levando-se em conta que textos considerados hoje como tal podem ser textos literários dos quais não nos lembramos, o que remete à interdependência entre literatura oral e escrita.

A voz presentifica a narrativa e a faz perdurar na memória dos ouvintes, lembra Zumthor. O ato de contar remete aos ritos dos quais surgiram as primeiras histórias. Atua sobre os grupos sociais, define papéis, assegura relações tranquilizadoras com o outro mundo e as divindades e atualiza-se em ações e palavras. Um exemplo de relato que atualiza um rito é o que contam os narradores sobre o batismo de pagão nas encruzilhadas, nos currais ou debaixo das árvores. Transmite um antigo saber, que liberta a alma da criança e pacifica a daquele que batiza.

É importante ainda lembrar a distinção feita por Zumthor entre os termos *oralidade* e *vocalidade*. O primeiro termo diz respeito à forma como o texto foi transmitido – por intermédio da voz e do ouvido. Já a *vocalidade* diz respeito à “voz como voz” (*sic*), na qual estão presentes “pulsões psíquicas, energias fisiológicas, modulações da existência pessoal”<sup>333</sup>. Reflete as atitudes do narrador para consigo mesmo e para com os outros, o que é percebido pelos ouvintes de modo empírico. A voz de cada narrador incorpora valores ao texto e eles tornam-se parte integrante do conto, transmitidos ao ouvinte no momento do relato. O que permite considerar os contadores, de certa maneira, autores de seus relatos. Em sua narração das peripécias do Macaco e da Onça<sup>334</sup>, quando fala este trecho: “a Virgem Maria era ela. A Onça.”, Francisca enfatiza com ironia a palavra “onça”, acrescentando um sentido que não posso transmitir com a transcrição do texto, embora ele esteja vivo em minha memória. Tampouco poderia reproduzir fielmente o tom empregado pela narradora, conseguiria apenas uma pobre imitação.

<sup>332</sup> *Escritura e nomadismo*, pp. 79-80.

<sup>333</sup> *Op. cit.*, p. 117.

<sup>334</sup> *Histórias de Francisca*, pp. 53-54.

Já os conteúdos pertencem à comunidade em que permanecem os relatos, ressalta Camiño Noia. A pesquisadora acrescenta que a relação que se estabelece entre narrador e receptor assenta-se no interesse comum de garantir a sobrevivência dos relatos, para que as novas gerações participem do patrimônio cultural, tornando-se, por sua vez, transmissoras do conteúdo aos que virão. Foi o que verifiquei nas comunidades em que recolhi os relatos cearenses: contrariando a minha expectativa inicial de que somente os mais velhos seriam os detentores da tradição oral, deparei-me com narradores ainda jovens como Eraldo, com o mesmo entusiasmo de seus pais para contar histórias. Até mesmo um menino de oito anos chamado Davi queria participar da conversa contando as suas, mas foi inibido pela presença do gravador.

A função social que esses relatos exercem nas pequenas comunidades rurais leva o contador a fazer uma seleção dos contos, submetendo-se às normas morais do grupo social a que pertence, lembra ainda Camiño Noia. É interessante notar que, nos contos orais cearenses, permanecem elementos presentes nos relatos galegos, e que remontam às sociedades ancestrais que deram origem às narrativas primevas. Tanto no litoral cearense como nas aldeias da Galiza contemporânea, os personagens mais desfavorecidos são os que ganham maiores recompensas. Uma simples esmola ou atos de caridade com os mais velhos e mais fracos são suficientes para garantir a salvação ou a sobrevivência em situações difíceis. Os meios sobrenaturais, bruxas, fadas, ou Nosso Senhor disfarçado de velhinho pobre garantem a premiação do mais fraco e o castigo do mais forte. Eis o que comenta a estudiosa da literatura oral galega:

(...) o mesmo ca hoxe, a sociedade antiga era egoísta e inhumana e, dalgunha maneira, os e as contacontos querían compensar a desgraciada vida dos mais flebes (...) o pobo maltratado tiña necesidade de sublimar a súa vida miserable creando heroes pobres e parvos que coa axuda de seres superiores conseguían (...) cumprir tarefas imposibles e casar com a filla do rei<sup>335</sup>.

A permanência desses conteúdos na oralidade cearense atesta a sua necessidade em uma sociedade ainda injusta e inumana. A voz da estudiosa das narrativas remanescentes na sociedade galega, “desde este currunchu do mundo occidental e de miña língua marxizada”, encontra ressonância no que diz Alfredo Bosi, quando o crítico brasileiro reitera em seu estudo da cultura gerada em nossa colonização: “tudo o que é necessário necessariamente

---

<sup>335</sup> *Contos galegos da tradición oral*, p. 26.

retorna (...) tudo reflete uma vontade de conjurar a temida e adorada transcendência (dos mortos, dos deuses, do Outro) que segura nas mãos o destino da pessoa e do grupo”<sup>336</sup>. O que responderia à indagação que Câmara Cascudo faz em *Literatura oral no Brasil*: como e por que algumas histórias sucumbiram e outras resistem até os nossos dias?

### **Cinco histórias de *Lobisomem***<sup>337</sup>

O *Lobisomem* é um mito antiquíssimo, comum aos povos indo-europeus. No Brasil, é retratado em sua versão humana como um homem macilento, pálido, magro e de orelhas compridas. Nas diversas versões que circulam na oralidade, seu fado pode ser em remissão de um pecado, ou de um infeliz acaso, quando é descrito como o filho homem que nasceu depois de sete filhas<sup>338</sup>. Na segunda história contada por Francisca, a explicação para a metamorfose é de ordem moral: “minha avó contava histórias de lobisomem. Ela dizia que era os amigados que viravam lobisomem, homem casado que se separava da mulher e depois se juntava com outra mulher casada, virava esse bicho, lobisomem”. A narrativa que Francisca herdou da avó insere no mito um ensinamento que indica a boa conduta esperada entre os membros da comunidade. A religiosidade popular, profundamente inserida no cotidiano do sertanejo, condena o adultério castigando o infrator, que “vira lobisomem”. A voz de Francisca emana não só de seu corpo físico, mas do corpo social a que pertence, refletindo os seus valores e visão de mundo.

As narrativas orais, para além do deleite do ouvinte com as aventuras e desventuras dos personagens, “ensinam a viver”, como diz a Casa ao lembrar os relatos do “primeiro dono”. Considero oportuno ressaltar que a maioria dos primeiros colonos falavam as variedades populares do português europeu da época, que se encontrava em transição entre as fases medieval e clássica. Algumas formas arcaicas ainda se mantêm na fala dos narradores do litoral cearense. É o que percebo quando Francisca emprega a expressão *prumode* no lugar de *por causa de*: “eles sabiam que ele era lobisomem *prumode* os corte” (*Lobisomem III*). Trata-se da transformação (sinalefa) da expressão “pelo amor de” em

---

<sup>336</sup> *Op. cit.*, p. 47.

<sup>337</sup> Págs. 38-40

<sup>338</sup> Cascudo, Luiz da Câmara. *Literatura oral no Brasil*, p. 193-194.

*pramode* e depois *prumode*<sup>339</sup>. Também se diz, simplesmente, *mode*, no lugar da preposição *para*, como na oração: “vou no Aracati, *mode* comprar umas coisas”.

Vale mencionar a presença das línguas africanas no léxico do português brasileiro, como o “cafuné” que a mulher faz no seu homem / lobisomem. Outras expressões são usuais no falar cearense, como o verbo “flechar” ou “frechar” em “frechava pra cima” (*Lobisomem I*) e “o bicho frechou pra cima dela” (*Lobisomem III*), com o significado de “correr em direção a”<sup>340</sup>. Note-se que “frechar” é arcaísmo remanescente na fala popular brasileira, como “frô” em vez de “flor”, “frauta” em vez de “flauta”. Trata-se de verbo derivado do substantivo *frecha*, o mesmo empregado por Camões em sua epopeia: “doenças, *frechas*, e trovões ardentes”<sup>341</sup>. E que deu origem ao “frechal” empregado por Natércia para designar a viga utilizada na construção da Casa. Em “*de primeiro* se contava muita história de lobisomem”, a expressão em itálico é usada em lugar de “anteriormente” e “pé de podói” é o mesmo que “pau-d’óleo”. Nas histórias de lobisomem contadas por Francisca, o diminutivo é empregado quando ela se refere aos objetos humildes do cotidiano, como “aquela porta *levezinha*” para a porta de palha da casa da avó (*Lobisomem II*) e em “*casinha* de palha” (*Lobisomem V*). Verifica-se a mesma conotação de ternura com que a narradora faz referência aos objetos de culto ao menino perdido: “a barraquinha dele”, “as fitinha”, “as velinha tudo acesa”, e mesmo “o descampadozinho”, e que é tão comum no uso dos sufixos – *inho* (*s*) e – *inha* (*s*) no Português do Brasil.

Um recurso narrativo bastante empregado por ela e outros narradores é a repetição das formas verbais, duas ou três vezes, para indicar a longa duração do ato descrito: “o bicho *andando, andando, agoniado*” (*Lobisomem I*) e “lá vai aquele bicho se aproximando dele, aí ele *correu, correu...*” (*Lobisomem V*). Cascudo identifica o mesmo método nos relatos indígenas de fala tupi: “unhãna, unhãna, unhãna” (correu, correu, correu), “ouatá, ouatá, ouatá” (andou, andou, andou).

Em quatro das histórias sobre o tema, Francisca descreve o lobisomem como “bicho”, apenas em uma emprega o aumentativo: “aquele bichão atrás deu” (*Lobisomem IV*) que pode significar, segundo comenta Cascudo, “um monstro, um animal enorme, uma

<sup>339</sup> Bagno, Marcos. “Os sons e os séculos”, *Gramática pedagógica do português brasileiro*, pp. 291-341.

<sup>340</sup> Seraine, Florival. *Dicionário de termos populares (registrados no Ceará)*, p. 117.

<sup>341</sup> *Os lusíadas*, canto X, estrofe 46.

criatura humana agigantada ou apenas robusta”<sup>342</sup>. A gestualidade do narrador traduz para o ouvinte a espécie de “bichão”. Neste caso, o contexto esclarece que se trata de um monstro, o lobisomem, mas posso testemunhar que Francisca fez para descrevê-lo o mesmo gesto descrito pelo estudioso quando se trata de seres irracionais, sejam eles fabulosos ou reais: “os dedos unidos em posição vertical”. O que leva a crer, como defende este autor, que, assim como os conteúdos, certos movimentos de corpo que acompanham a narrativa são transmitidos de um narrador para o outro, o que não se dá com a *vocalidade*, que é única e não pode ser reproduzida fielmente pelo ouvinte.

Cabe ainda apontar a presença do testemunho para dar credibilidade às narrativas. Os lobisomens são vistos ou pressentidos por pessoas mais velhas, parentes da narradora pelos laços de sangue ou pelos ritos religiosos: “Finada Isaura”, de quem ela ouviu uma das histórias, era sua sogra. Outra foi contada por sua avó e outra pelo padrinho do pai de Francisca. Lembrando o que diz Paul Ricoeur sobre o testemunho: “não temos nada melhor que o testemunho, em última análise, para assegurar-nos de que algo aconteceu, a que alguém atesta ter assistido pessoalmente”<sup>343</sup>. Embora o filósofo refira-se ao testemunho dos fatos que irão compor os arquivos historiográficos, a intenção da narradora é a mesma do historiador que recorre aos testemunhos arquivados, ou seja, a busca da credibilidade do fato narrado. Quando menciona a sogra Isaura, já falecida, a narradora não deixa de apor ao nome a condição de “finada”, costume da tradição popular brasileira apontado por Cascudo, para evitar que “a força sugestionadora do nome materialize o objeto evocado por ele”. Sabendo-se “finado”, o nomeado não volta...

O tempo presente em que são contadas as histórias deixa sua marca quando Francisca, nas duas vezes em que menciona a “navalha” (*Lobisomem III*), acrescenta a palavra “gilete”, objeto de uso mais corrente que o primeiro, já praticamente em desuso. Dessa forma, passado e presente embaralham-se num só tempo, o da memória, como os fios tecidos pela Tia Alma e a narrativa circular da Casa.

---

<sup>342</sup> *Literatura oral no Brasil*, p. 255.

<sup>343</sup> *Op. cit.*, p. 170.

### Duas histórias do Macaco e da Onça<sup>344</sup>

Contos em que os personagens são animais que pensam e falam, há milênios fazem parte da literatura, oral e escrita. O comportamento dos bichos assemelha-se ao dos homens, e o conteúdo tem geralmente uma função pedagógica. Também são chamados “Fábulas” e entre as mais conhecidas na literatura escrita estão as de Esopo, que viveu na Grécia antiga (século VI a.C.) e as de La Fontaine, datadas do século XVII, nas quais havia a intenção de transmitir noções de ética. Na oralidade, são mais frequentes as lições de esperteza e habilidade com que os animais mais frágeis burlam e vencem os mais fortes, lançando mão da mentira, malícia e rapidez de pensamento.

Tais são os atributos do Macaco, personagem frequente nos relatos brasileiros. “Símbolo da astúcia, da desenvoltura atrevida, insistente, inesgotável de recursos e de fuga”, assim o descreve Câmara Cascudo. E assim o encontramos em duas histórias contadas por Francisca. Sua oponente é a Onça, que no Brasil substitui o lobo europeu ou o leão africano no papel do inimigo forte a ser ludibriado.

No primeiro relato, a Onça se finge de santa para enganar o Macaco, vingando-se assim de ter sido enganada por ele anteriormente. A novena para a qual ela convida o Macaco, por intermédio da Raposa, remete à religiosidade popular, em que o ato de devoção é também momento de convívio social, pois são também convidados muitos outros animais. A narradora mais uma vez lança mão do recurso narrativo de repetir palavras ou expressões para descrever a duração do ato: fugindo da Onça, o Macaco “ganhou o mundo, ganhou o mundo”. E novamente se verifica em sua fala a forma *prumode* comentada no conto do *Lobisomem*: “a Onça convidou o macaco *prumode* ela se montar nele e ele se montar nela”. Outro arcaísmo presente neste relato é o *a* anteposto a determinadas formas verbais<sup>345</sup>: “e se *amontou* e ficou apertando ela”, “*atrepada* em cima de uma mesa”. Já “aperreada” é termo muito frequente no vernáculo cearense, com o significado de “incomodada” ou “aflita”. *Aperrear* é espanholismo formado por *a* + *perro* + *ear*, com o significado original de “soltar os cachorros” na direção de alguém.

Além da recorrência à repetição de palavras indicando a longa duração do ato: “batendo, batendo”, “olhou, olhou”, “no rastro dela, no rastro dela”, vale mencionar na

<sup>344</sup> Págs. 53-54.

<sup>345</sup> Bagno, Marcos. *Op. cit.*, p. 327.

segunda história a presença de dois vocábulos – dormitório e cama – que inserem a aventura dos animais na atualidade: “*dormitório* bem alto, em cima da árvore”, “*minha cama, minha cama?*”.

A substituição da rede pela cama nas casas da região ainda é incipiente, embora cada vez mais frequente entre os mais jovens. Possuir o móvel é considerado, pelo camponês, símbolo de progresso econômico e de modernidade. Dizer “dormitório” em lugar de “quarto” é pouco usual, e seria uma inserção “erudita” da narradora, talvez no intuito de “falar bonito” como a gente da cidade. Na frase “*vôte, nunca vi cama falar*”, estão presentes o objeto da modernidade e a interjeição, indicadora de repulsa e estranhamento, empregada com regularidade no Ceará.

Os animais tratam um ao outro de “Camarada Onça, Camarada Macaco”, da mesma forma que no conto “O Macaco, a Onça e o Touro”, compilado por Cascudo, contado por outra Francisca, esta do município de Augusto Severo, no Rio Grande do Norte, na primeira metade do século passado. Portanto, assim como os gestos, há expressões que se transmitem de um narrador para outro.

### **O ladrão Bastião**<sup>346</sup>

O que mais despertou minha atenção neste conto é a mistura de elementos sobrenaturais com os aspectos da vida urbana, da qual está próxima a comunidade em que vive a narradora. A instituição a quem a sociedade atribui o cumprimento das leis, a polícia, é dotada de poderes mágicos, com os quais castiga o ladrão Bastião: “a *polícia* veio buscar *ele*. Quando chegou lá na cadeia, aí fez *ele* virar assim como um cavalo”. Quanto à sintaxe, vale observar a presença do pronome *ele* na função de objeto direto, bastante comum no português brasileiro falado. Bagno aponta a permanência desta forma, condenada pela norma-padrão, como remanescente da língua tal como era na época da colonização, inclusive em textos escritos no século XIV<sup>347</sup>: “El-rei (...) degradou *elle* e os filhos”. É a mesma sintaxe encontrada na oração “aquele bichão atrás *d’eu*”, presente em *Lobisomem IV*.

<sup>346</sup> Pág. 52.

<sup>347</sup> *Português ou brasileiro?* p. 103.

A religiosidade é aliada ao poder punitivo da polícia quando o homem enfeitado em cavalo é condenado a “carregar todo o material de construção da igreja”. Com o castigo, ele estaria acertando suas contas com a lei dos homens, mas também pagando seus pecados. Ela ainda está presente no final do conto, quando o ladrão arrependido abençoa os filhos e diz ter “fê em Deus” que enquanto vivesse não roubava mais ninguém. A expressão “material de construção”, por sua vez, viria do jargão comercial usado na cidade do Aracati ou em propagandas de lojas no rádio ou na televisão, passando a fazer parte do falar cotidiano da comunidade. Como venho comentando no decorrer deste trabalho, os contos orais estão sempre ancorados no mundo real, refletindo as transformações que se dão na sociedade, às quais a língua não poderia estar imune.

### **Camões**<sup>348</sup>

As aventuras vividas pelo personagem deste conto apresentam os mesmos elementos frequentes nas peripécias de *Pedro Malazartes*: o “reis” (sic), detentor de poder absoluto, ordena ao herói que execute três tarefas impossíveis, que Francisca denomina “as apostas do reis”; ele consegue vencer com astúcia, “porque se ele não ganhasse, o reis tirava a cabeça dele fora”. Figura tradicional nos contos populares da Península Ibérica, sendo conhecido como *Pedro Urdemales* na Espanha e países por ela colonizados, *Malazartes* reúne em suas peripécias conteúdos de toda a Europa. Cascudo compara-o ao *Macunaíma* indígena e o considera um poderoso vingador das humilhações sofridas pela gente pobre. Personifica a sabedoria e astúcia que o macaco representa entre os animais fabulosos.

Uma das tarefas ordenadas pelo reis era apresentar-se “nem nu nem vestido”, a mesma que encontrei no conto “O pescador”, presente na antologia de contos compilada por Cascudo. Neste último, era uma filha do pescador que devia apresentar-se ao rei (sempre ele) daquela maneira. Mas a moça cobre o corpo de algodão e *Camões* “vestiu-se com uma tarrafa”, objeto do cotidiano dos pescadores do lugar. A segunda tarefa, “chegar montado numa porca segurando pelo rabo”, é resolvida simplesmente com a lembrança do dito popular: “aí é que a porca *troce* o rabo!”. Ao pesquisar a expressão, fico sabendo que

---

<sup>348</sup> Pág. 38.



ela é encontrada nos *Disparates da Índia*, de Luís de Camões, publicado em 1556<sup>349</sup>. Estaria aí o motivo para o nome do nosso herói? Não sei que caminhos levariam o personagem do conto narrado por Francisca a ter o nome do poeta lusitano, mas este seria mais um exemplo da interdependência entre as duas literaturas. Vale notar, no nível linguístico, a inversão de letras em *troce*, influência das línguas africanas no português do Brasil e que já se verificava em Pernambuco em 1798<sup>350</sup>. A última tarefa que *Camões* recebe do rei é recorrente nas narrativas orais: pegar uma joia jogada no fundo do rio. Em um conto galego, “O criado e a filla do demo”, há um trabalho semelhante, no qual o herói é ajudado por *Blancaflor*, filha do poderoso, neste caso o “demo” do título. No conto de Francisca, *Camões* recebe auxílio de “um bocado de índio” que estava na beira do rio. E assim vão se misturando as águas que formam o rio imenso das narrativas orais.

### **O rapaz que nunca bebeu, nunca jogou, nunca fumou**<sup>351</sup>

Entre todos os contos que me foram narrados, este é o que mais apresenta características urbanas, o que se nota na descrição dos lugares percorridos por um dos personagens, que “foi pro bar” e depois “entrou numa rua”. Também é o mais original, dele não encontrei variações nem entre os contados por outras pessoas nem entre os coletados por estudiosos.

A transição do poder arcaico para as relações de trabalho entre os mais ricos e os mais pobres nos tempos atuais evidencia-se quando o poderoso, primeiro chamado de “reis”, em dado momento, recebe do rapaz o tratamento “ora, patrão”. O vestuário citadino está presente na pergunta que o marido faz à mulher: “cadê minha roupa, meu sapato e meu chapéu”, pois o homem da área rural não usa sapatos em seu cotidiano. No entanto, quando a mulher pega “um dinheiro da venda dos produtos da lavoura”, vê-se que a profissão exercida pelo “rapaz” do título é a agricultura. Também se mantém o uso do “caixão de guardar farinha”, objeto tradicionalmente usado em fazendas desde os tempos da colonização. A expressão “bode *pai-de-chiqueiro*” faz parte do jargão do criador de animais, função tradicionalmente exercida pelos agricultores para complementar a alimentação doméstica.

<sup>349</sup> Cascudo, Luís da Câmara. *Locuções tradicionais no Brasil*, pp.104-105.

<sup>350</sup> Bagno, Marcos. *Gramática pedagógica...*p. 240.

<sup>351</sup> Pág. 60.

A narrativa revela recursos já comentados nos relatos de Francisca, como a repetição de uma expressão no trecho: “e o cara escapuliu, entrou numa rua, entrou numa porta, e *lá vai, lá vai*, e ele não pegou mais”. Também se nota o emprego dos diminutivos, quando o “patrão” oferece ao rapaz “um cigarrinho, “uma bicadinha”, “um carteadinho” em que “bicadinha” é uma dose de cachaça e “um carteadinho” um jogo de baralho. Enquanto a primeira narradora empregava a terminação – *inho, inha* para expressar ternura pelos objetos humildes do cotidiano, Lauro a emprega para os prazeres proibidos, os vícios, que decerto seriam mais sedutores se assim apresentados ao herói da história. Este é descrito como “um rapaz que era *profissional* na bebida”, expressão mais próxima ao falar urbano, mas em sua fala reproduz as expressões da comunidade, entre elas o vocativo *rapaz* e o adjetivo *abestado* (tolo, imbecilizado) em “rapaz, mas vocês são tudo abestado” . Já a “velha macumbeira” que ajuda a mulher remete aos cultos africanos, ausentes do lugar, vistos pela população majoritariamente católica como feitiçaria. Portanto, a situação vivida pelos personagens reflete a realidade atual da comunidade em que vive o narrador, transitando entre o rural e o urbano, entre o arcaico e o contemporâneo, em que novos costumes, novas palavras, novas histórias vão se misturando aos relatos mais antigos.

A partir das análises dos textos acima posso concluir que, na transmissão oral dos contos no decorrer dos séculos, as palavras faladas preservam arcaísmos que remontam ao português quinhentista. Como observa Zumthor, “a boca, os órgãos fonatórios do ser humano, dão passagem à seiva que remonta de raízes longínquas, mas sem a qual morreriam os ramos”. Também percebo a permanência de peculiaridades herdadas dos indígenas e africanos, tanto no vocabulário como nos recursos narrativos, a exemplo da recorrente repetição de expressões para indicar a duração no tempo das ações dos personagens.

Verifico ainda que, ao serem narradas no presente, tendo o corpo como meio de transmissão, este as ancora ao real vivido. Assim é que, para dar credibilidade ao fato narrado, Francisca, José Maria, a Cacique Pequena e Eraldo recorrem ao testemunho de pessoas consideradas respeitáveis, seja pelo grau de parentesco – a sogra, a avó, o pai, o padrinho, o marido – ou pelo papel que exercem na comunidade, no caso do Cacique Adorico, também tio do narrador. A incorporação de nomes e expressões da

contemporaneidade trazem as histórias arcaicas para o cotidiano dos narradores, como a “gilete” num dos relatos de Francisca sobre o *Lobisomem*, da “cama” e do “dormitório” quando ela conta uma das aventuras protagonizadas pelo Macaco e a Onça. O surgimento de novas narrativas, entre elas a do “rapaz que nunca bebeu, nunca fumou, nunca jogou” mostra, a meu ver, que além da permanência na memória coletiva dos contos tradicionais, há um processo de criação no imaginário popular, incorporando ao acervo herdado novas aventuras e personagens.

Para finalizar este tópico, é importante o alerta que faz García Canclini para as versões “excessivamente amáveis” da mestiçagem, pois no processo de hibridação há sempre o que se perde, o que não se deixa, não quer ou não pode ser hibridado. Portanto, os contos que registrei estão presentes em uma comunidade em pleno processo de mudança, e não se sabe o que permanecerá daqui a vinte, trinta, cinquenta, cem anos. Que características econômicas e sociais terão então a Quixaba, o sítio Jucurutu, a Lagoa da Encantada? Terão as narrativas ainda um papel social, pedagógico, nestas comunidades? Impossível saber. O que posso comprovar, além da sua permanência no momento em que foram coletadas, é a capacidade criadora e transformadora que os narradores demonstram ao transitar entre culturas.

### Conclusão

Quando elaborei o projeto desta tese, um dos objetivos propostos era investigar se ainda permaneciam, na memória dos habitantes mais idosos de comunidades pequenas, os conteúdos da tradição oral cearense que inspiraram a obra literária de Natércia Campos. O trabalho que termino agora é a melhor resposta que poderia ter àquela questão: a recolha dos relatos entre moradores da Quixaba e da Lagoa da Encantada revelou que não só existe ainda um vasto repertório de contos, saberes e crenças, mas continua sendo transmitido aos mais novos.

Outra proposição era estudar que alterações sofreram esses conteúdos no imaginário popular, dos tempos coloniais até os nossos dias. Ao analisar os conteúdos narrados por Francisca Pereira da Silva, Lauro Sebastião do Nascimento, Cacique Pequena e seu filho Eraldo Alves, comparando-os entre si e com outros, recolhidos em Portugal e Espanha por diversos pesquisadores da literatura oral, foi possível constatar que, ao mesmo tempo em que se mantêm os temas dos relatos nas três literaturas, os conteúdos sofrem alterações e são adaptados ao cotidiano dos narradores. Assim como o emigrante europeu teve que mudar seus hábitos para sobreviver no novo ambiente e aprender novas formas de alimentar-se, morar, vestir, trabalhar, os narradores anônimos trataram de adequar os antigos relatos aos lugares onde viviam, substituindo alimentos, plantas, frutos, costumes alheios a seu conhecimento pelos que lhes eram familiares. O melhor exemplo dessas transformações é quando o figo da figueira torna-se o fígado (*figo*) da ovelha e o capineiro é dito “carpinteiro” e “caseiro” no conto *A madrasta*. Ainda no mesmo conto, o castigo de amarrar a mulher má a um cavalo que a arrasta por montes e vales, da versão portuguesa, é substituído pela negação da paternidade, remetendo à bastardia tão recorrente no Brasil dos tempos coloniais, remanescendo ainda em nossa cultura.

Por outro lado, relatos de origem local são permeados de elementos presentes em antigos relatos, costumes e crenças. É o que se dá na *Lenda do João Perdido*, na qual um menino cearense perdido na mata e morto de sede e fome é considerado santo. As fogueiras acesas em sua homenagem na noite de São João remetem à devoção sertaneja ao santo católico, que por sua vez deriva dos antigos ritos de celebração do solstício de verão no Hemisfério Norte. Dessa forma, a cultura popular revela-se ao mesmo tempo localista e

universal, transpondo conteúdos arcaicos para o culto a uma criança que habitava uma localidade próxima à da narradora.

Também pude constatar que essas narrativas apresentam variações em que os elementos de umas estão presentes em outras, como o homem transformado em cavalo no conto cearense *O ladrão Bastião*, e em jumento na narrativa portuguesa *O ferido da albarda*. Nas narrativas de origem indígena, percebo a miscigenação com elementos da tradição oral do colono no *Gritador da meia-noite* dos Genepapo-Kanindé, que se assemelha ao fantasma noturno da *zorra berradeira* portuguesa.

No que diz respeito ao aspecto pedagógico, lá e cá os conteúdos apresentam traços comuns: os bons e pobres são premiados largamente e os maus, punidos com rigor. Em sociedades em que os mais desfavorecidos são tratados geralmente de forma injusta, os contadores de história atribuem aos seres sobrenaturais o exercício da justiça. Também são vitoriosos os que driblam os poderosos por meio da inteligência e da astúcia, como Camões e o macaco nos relatos de Francisca.

Estudados tais aspectos dos relatos, parti para analisar sua presença na literatura de Natércia Campos. No primeiro momento, dediquei-me a verificar a presença dos conteúdos da tradição oral nos contos de *Illuminuras*, comparando de que forma os temas são tratados no livro e nas narrativas preservadas na memória dos narradores cearenses. Princípio estudando as “histórias de assombrações” que ainda permeiam a vida dos habitantes das comunidades pesquisadas; em seguida analiso os ensinamentos destinados à vida prática, de grande importância em seu cotidiano. São comportamentos, gestos e palavras defensivos contra perigos e doenças ou conhecimentos sobre remédios, sinais de bom ou mau tempo, augúrios, preceitos, que estudei sob a denominação de “velhos saberes”. No último item, dedicado aos quatro elementos, comento o forte animismo atribuído ao fogo, à água, ao ar e à terra, seja nos relatos orais, seja na literatura naterciana.

A esse respeito, gostaria de comentar a felicidade que me proporcionou verificar como se ajustava o pensamento de Bachelard ao tratamento dado pela autora às forças da natureza, e embora ela não o mencione, não seria de duvidar que ele estivesse entre suas tantas leituras. No entanto, também encontrei embasamento nos ensaios do filósofo para analisar o conteúdo dos relatos orais. É o que se dá quanto à ambiguidade do fogo, que ele considera uma das características desse elemento, e que está representada no relato da

Cacique Pequena sobre o *Batatão*, que assusta queimando os matos, mas que revela a figura de um anjo “se a pessoa olhar pra dentro da bola de fogo”. O que, a meu ver, corrobora a consideração do pensador francês de que a “obsessão pelos quatro elementos” seria uma necessidade da alma humana, perpetuada nos antigos relatos.

A partir do que diz a escritora, que por meio dos livros descobriu os mundos míticos, posso concluir que as principais fontes do seu conhecimento sobre as tradições populares são os autores que leu. Já os relatos de Francisca, Lauro, José Maria e Pequena tiveram origem em sua experiência pessoal ou de pessoas conhecidas, e certamente estão entremeados pelo conteúdo de “histórias de Trancoso”, pertencentes à memória das comunidades onde vivem e presentes na literatura escrita que alimentou a obra de Natércia.

O romance *A casa*, permeado de dados da historiografia cearense, conduziu-me a estudar as relações entre a ficção naterciana, a memória coletiva e a história. A partir da discussão levantada por Paul Ricoeur quanto ao parentesco entre a narrativa historiográfica e a de ficção, comentei brevemente os textos de Natércia e Capistrano de Abreu, dada a preocupação do estudioso cearense com a forma de seus escritos, o que os aproxima da literatura; a ficcionista, por sua vez, ao referir-se a informações sobre a História do período colonial cearense, busca a verdade dos fatos, que caracteriza o trabalho do historiador.

Procurei ainda localizar a narrativa num determinado tempo histórico, o da construção da casa, e num espaço geográfico específico, o sertão cearense. A este tempo cronológico, dos relógios e calendários, sobrepõe-se no romance o tempo circular da memória da narradora, em que as histórias, os rostos e os nomes dos personagens repetem-se infinitamente. Os relatos da tradição oral presentes no texto literário foram objeto de análise na última parte do segundo capítulo, na qual busquei, quando possível, relacioná-los tanto aos dados que me forneciam a historiografia quanto aos contos dos narradores cearenses. Meu propósito foi esclarecer como se dá, em sua obra, o entrelaçar dos fios da memória com os da história, partindo da leitura do romance para outras leituras, que me auxiliaram a seguir as pistas que ela deixou em seu texto. Assim é que um Cigano anônimo, que passa tão rapidamente pela narrativa como pela vida da mãe do “menino do rastro de pluma”, conduziu-me à pesquisa sobre a origem do povo *romá* e sua vinda para o Brasil-Colônia.

Inspirada na preocupação da escritora com os detalhes da construção da Casa narradora e nas epígrafes com que ela inicia o seu romance, todas relacionadas à habitação cearense em diversos aspectos – a arquitetura, os objetos de uso cotidiano, os costumes dos moradores e suas relações sociais – dediquei todo um capítulo à morada sertaneja. Nele analisei o texto literário em contraponto com os testemunhos de Henry Koster, Francisco Freire Alemão e Guilherme Schüch de Capanema, viajantes que percorreram o Ceará entre o período colonial e o princípio do império, e com informações historiográficas.

Em uma das epígrafes, Raquel de Queiroz descreve uma casa construída de modo semelhante à do romance: “a casa velha do Junco é toda de taipa, com o madeirame de aroeira, o envaramento amarrado com tiras de couro cru. Tem quase duzentos anos de idade e ainda é a mesma”. O pequeno trecho levou-me a discutir, inicialmente, as semelhanças entre o ato de escrever e o de construir, apontando-as na escritura de Natércia, que parte de “materiais” já existentes – os antigos relatos que recolheu em suas leituras, os dados da historiografia e o que lhe contaram os antepassados – para edificar o texto do seu romance. Quando comparei os detalhes da construção da Casa e como se vivia sob suas telhas com as descrições dos viajantes sobre as moradias que encontraram, e com as informações dos historiadores, constatei que pouco ou nada diferem entre si, o que demonstra o cuidado com que Natércia buscou retratar fielmente uma habitação colonial e como nelas transcorria a vida, com seus sonhos, medos, preceitos, silêncios e transgressões.

Os objetos que permeiam essas existências no “mundo encourado” do sertão, para citar a epígrafe de Nertan Macedo, foram estudados na segunda parte. Nela, procurei analisar como a escritora descreve os artefatos do cotidiano, alimentos, modos de comer, de dormir, de amar, de trabalhar, sempre buscando a atestação de testemunhos e historiadores. Outra epígrafe, a de Oswaldo Lamartine de Faria, que menciona o patriarcado “nascido e estrumado com a força dos currais”, levou-me a procurar no romance este e outros aspectos da sociedade que se formava no período colonial: a hospitalidade a que se viam obrigados os habitantes pelo ambiente hostil e desolado, a resistência dos remanescentes povos indígenas, as formas de sociabilidade, os ritos religiosos, os casamentos forçados e os raptos consentidos.

Estudando as interseções entre o testemunho, a historiografia e a ficção de Natércia Campos, constatei, ainda, que determinados objetos, costumes, crenças, edificações

permaneceram no cotidiano cearense, ainda que modificados pelo decorrer do tempo, enquanto outros desapareceram, por inúteis ou obsoletos. Não se constroem mais as comuas, não há mais o costume de derramar as águas quando morre alguém, e as narrativas sem maior significado para a memória do grupo social foram esquecidas.

Retomei a escritura de Natércia Campos nas três primeiras partes do último capítulo, para estudar o seu processo de construção do texto, que já havia comparado com o trabalho do arquiteto ao erguer uma edificação. Para tanto, fiz uma leitura crítica de toda a sua obra, incluindo os relatos de viagem e a compilação de antigas narrativas que constituem *A noite das fogueiras*. Na primeira parte, procurei fazer uma análise minuciosa do texto do romance *A casa*, levando em conta o sistema crítico proposto por Ángel Rama, que considera a obra segundo três níveis, o linguístico, o da construção literária e o do significado. Resumo abaixo as conclusões a que cheguei:

- constatei a elaboração de uma língua literária própria, que alia vocábulos arcaicos e empréstimos de idiomas incorporados ao português pelos povos que formaram nossa cultura a uma sintaxe elíptica, condensada, que não reproduz a fala regional nem os conteúdos de contos e lendas, mas unifica-os numa nova forma, revelando uma escritora consciente de seu trabalho e das conquistas da literatura de seu tempo, delas fazendo uso de forma original;
- a inovação quanto à construção literária revela-se na opção por uma narradora inanimada, que por meio de um longo monólogo dirigido a um ouvinte-leitor não identificado, insere em seu relato dados historiográficos da colonização cearense, conteúdos das histórias e saberes tradicionais, além da memória pessoal e familiar da escritora. Na elaboração do texto, Natércia demonstra saber aliar formas narrativas tradicionais, como o “encaixe” de relatos menores dentro do romance, à liberdade do escritor que se permite inserir pequenos poemas no texto em prosa;
- identifiquei no texto a presença das diversas visões de mundo dos povoadores do Ceará colonial, desde as portuguesas, indígenas e africanas, mais evidentes, até a de cristãos-novos que permanecem fiéis aos preceitos judaicos, não explicitada.



Detive-me em seguida na leitura dos contos, nos quais Natércia ainda não havia optado pela escrita condensada do romance, e onde se evidencia a vontade de transmitir os saberes tradicionais, quando ela escolhe avós e netos para personagens de vários contos e quando enumera plantas medicinais e até descreve a forma de preparar remédios. No entanto, na feitura dos relatos também se faz presente a escritora conhecedora de seu ofício, que escolhe o anonimato dos personagens e privilegia as imagens que representam as forças anímicas dos elementos da natureza e dos seres encantados no viver do sertanejo. A leitura dos relatos sob a luz da teoria do conto elaborada por Júlio Cortázar relevou neles a presença dos elementos apontados pelo argentino como essenciais para que um conto leve o leitor até o ponto final: a eliminação de descrições supérfluas; a intenção de surpreender por meio da tensão construída ao longo do relato até uma revelação que o lança (e àquele que o lê) para além da história contada; o abandono da transcrição do falar regional em favor de um tratamento inovador dos temas populares; enfim, todo um trabalho de construção literária da escritora, na busca de causar “surpresa e mistério” com suas narrativas.

Quanto aos dois relatos de viagens, revelam que Natércia Campos foi uma grande leitora, que canalizou o conhecimento adquirido nos livros não só para o seu trabalho de escritora, mas para a sua própria existência. Em Portugal e Espanha, ela encontra suas raízes de além-mar, as familiares quando visita os lugares de origem de seus antepassados emigrantes, e as literárias, que a acompanham durante toda a viagem, por meio dos escritores lembrados: Camões, Fernão Lopes, Afonso Lopes Vieira, Alexandre Herculano, Antonio Nobre, Eça de Queiroz, José Saramago, Rosalía de Castro, Cervantes, Francisco de Icaza e García Lorca. A viagem de navio pelo “rio-mar” começa com a evocação do cearense José Albano e do amazonense Thiago de Mello, mas a literatura escrita logo dá lugar às lendas, os mitos, os contos, que, originados entre os povos autóctones, viriam a miscigenar-se com os conteúdos de narrativas trazidas de outras terras e que ela incorporou ao seu universo ficcional. No entanto, o conhecimento do repertório das tradições orais indígenas se deu, conforme assinala a própria Natércia, por meio das leituras de estudiosos e pesquisadores, presentes nas menções ao viajante italiano Stradelli e ao mestre Câmara Cascudo.

A terceira viagem, imaginária, resulta das leituras de mitologias de diversas partes do mundo. Constatei que certos conteúdos das antigas lendas, compilados em *A noite das*

*fogueiras*, ressurgiriam em sua obra, transformados em imagens originais graças ao trabalho de escritura. As forças da natureza são personificadas no casal de gêmeos de “Almofala”, nascidos sob o poder dos ventos; na menina gaza que nasceu numa noite de “Lua Cris” e tem o poder de encontrar as águas escondidas; na mulher que se imola no fogo e ressurge numa visagem que concede graças; nos poderes das plantas e da terra que as alimenta. Rastros da antiga epopeia de Gilgamesh remanesecem na narrativa da Casa, entrelaçados com a lenda Cariri da lagoa escondida sob uma pedra. É no final do livro que a oralidade cearense se faz presente, assinalando o próprio percurso da escritora, que a partir do interesse pelos mundos míticos das antigas civilizações chegaria ao mergulho nas tradições populares forjadas em sua terra natal.

Os contos orais cearenses, estudados em seu conteúdo no primeiro capítulo da tese, são o objeto das análises relativas aos aspectos formais na última parte do capítulo final. Encontrei elementos do português quinhentista e vocábulos africanos e tupis aliados a expressões do vernáculo, personagens e instituições da atualidade, assim como, na escritura de Natércia Campos, estão presentes os vocábulos e expressões arcaicas, trabalhados por uma escritora contemporânea.

Pelo que foi exposto no decorrer destas páginas, posso concluir que a hipótese levantada inicialmente se confirma, pois a literatura oral permanece, renovada e original, na literatura naterciana e nas vozes anônimas dos contadores. Elas transmitem as aventuras e desventuras de meninas enterradas, meninos perdidos e ladrões “encantados” pela polícia, e nelas verifiquei todo um conteúdo de ensinamentos sobre o bom proceder. Quanto aos aspectos morais e religiosos, os ouvintes aprendem que os seres sobrenaturais premiam os bons e castigam os maus. No que se refere à vida prática, ficam sabendo que a astúcia e rapidez de pensamento são defesas dos mais fracos diante dos mais fortes. E as narrativas ainda ensinam o que dizer em caso de engasgar com espinha de peixe, de doença nos olhos, de precisar batizar menino pagão e o que fazer em caso de encontrar seres malignos no meio do mato, revelando que o cotidiano das comunidades pesquisadas ainda está permeado pela força dos encantamentos, do mistério e do que não se explica pela razão.

Os contos da tradição oral foram fundamentais para a obra literária de Natércia Campos, que foi o ponto de partida desta tese. Sem eles, o trabalho que agora apresento não existiria. Por isso resolvi desenvolvê-lo adotando uma estrutura circular, à maneira da

narrativa da Casa, de forma que o final remetesse o leitor ao princípio, aos tempos coloniais em que se formaram essas narrativas. Posso atestar sua permanência na memória coletiva de dois grupos sociais, o da praia da Quixaba e o do aldeamento Genepapo-Kanindé, quando da realização do trabalho de recolha, no segundo semestre do ano de 2009. Não é possível garantir que permaneçam no futuro, nem por quanto tempo, pois as mudanças trazidas pelo tempo – os novos costumes, as novas relações de trabalho, os novos habitantes – podem (ou não) resultar em sua extinção, caso percam, no cotidiano dos moradores, sua função social, que é sua razão de ser. A Quixaba, comunidade pequena e sem movimentos migratórios relevantes quando da pesquisa de campo, pode sofrer alterações, nesse aspecto, com a recente implantação de parques eólicos e a chegada de trabalhadores vindos dos grandes centros urbanos. Embora esse contingente ali esteja “de passagem”, não se pode garantir que sua convivência com os pescadores, artesãos e pequenos comerciantes não tragam mudanças ao universo simbólico da comunidade. Há ainda o turismo, que, embora ainda incipiente, pode crescer sem controle, com o recente aeroporto construído na cidade do Aracati. Caso ocorra esse crescimento, seriam outras as relações de trabalho, o que certamente traria consequências para o cotidiano do lugar. O aldeamento da Lagoa da Encantada, onde Pequena não é mais Cacique, também vem sofrendo mudanças. Embora ela ainda detenha grande poder de liderança, a atual detentora do título, sua filha Erê, parece menos zelosa quanto à preservação dos costumes e isolamento da comunidade: administra agora uma pizzaria, e um dos irmãos construiu uma pousada.

Considere importante mencionar todos esses fatores diante do que ocorreu com a literatura oral galega estudada pela pesquisadora Camiño Noia: os relatos mantiveram-se vivos no imaginário das aldeias até “bem entrados os anos 60 do século XX”, quando as transformações econômicas nas cidades espanholas e europeias demandaram mão-de-obra nessas pequenas comunidades, causando um êxodo que alterou as formas de vida familiar e os comportamentos sociais<sup>352</sup>. Não se deu mais a transmissão dos relatos entre as gerações, pois os emigrados e seus filhos, mesmo quando visitam os velhos remanescentes, trazem novos costumes e os mais jovens sequer entendem o galego falado pelos avós. Os contos que ela coletou foram narrados por gente idosa, na maioria vivendo em abrigos, e seu

---

<sup>352</sup> *Contos galegos da tradición oral*, pp. 42-49.

propósito foi, segundo depoimento pessoal, evitar que desaparecessem de todo, com a morte dos “contacontos”.

Diante dessa ameaça, considero importante a continuação da recolha das narrativas orais cearenses, enquanto são transmitidos entre as gerações. Além disso, há narrativas que não foram analisadas, algumas ainda sem transcrever, e que podem ser fontes para outros estudos, com abordagens distintas das que escolhi para esta tese. Uma delas poderia ser uma análise comparativa entre os seus conteúdos e os dos relatos galegos, ideia surgida após três horas de intensa troca de impressões com a pesquisadora Camiño Noia, em que ambas ficamos surpresas e instigadas pelas semelhanças encontradas entre os contos de lá e os de cá, decorridos tantos séculos e tantas transformações nos meios sociais aos quais pertencem.

Portanto, é meu desejo que, do círculo com que busquei estruturar a escritura deste trabalho, os relatos se desprendam numa espiral como a da viagem de Befana, pois “a forma que está nas folhas, nas conchas e nos caracóis, na fumaça e na ronda dos astros” é também aquela com que se transmitem as histórias; que inspirem novos estudos e pesquisas; que continuem a povoar o imaginário das gerações vindouras e a alimentar as literaturas, renovando-as, e construindo pontes entre o passado e o presente, projetando-os para o futuro.

Quero ainda comentar a generosidade com que narradoras e narradores me acolheram, presenteando-me com suas histórias, contadas com orgulho e entusiasmo, e possibilitando que as trouxesse para o universo acadêmico, ao lado da literatura de Natércia Campos. A todos eles, jovens e velhos, mulheres e homens, aqui deixo registrada minha gratidão, principalmente ao Sr. João Sebastião, o *Dedé*, de quem ainda não transcrevi os relatos. Já bem adoentado, teve uma enorme alegria em me contar suas aventuras de caçador no São Chico e no Jucurutu. Gosto de pensar que hoje ele vive encantado naquelas matas, com seus bichos e seres fabulosos.

## Referências bibliográficas

### Fontes primárias

- CAMPOS, Natércia. *A casa*. (1ª. Edição) Fortaleza: Imprensa Universitária – UFC, 1999.
- \_\_\_\_\_. *A casa* (2ª. Edição) Fortaleza: Editora UFC, 2004.
- \_\_\_\_\_. *A casa* (3ª edição) Fortaleza: Imprece, 2011.
- \_\_\_\_\_. *A noite das fogueiras*. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Caminho das águas*. Fortaleza: UFC, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Iluminuras – Contos*. Fortaleza: Premium Editora, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Por terras de Camões e Cervantes*. Fortaleza: UFC, 1998.
- \_\_\_\_\_. “A alma bíblica do sertão encourado” em *Estandartes das tribos de Israel*, de Virgílio Maia e Socorro Torquato. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.
- \_\_\_\_\_. “A escada” em *Almanaque de contos cearenses*. Matos, Elisângela e outros (org.) Fortaleza: Edições Bagaço, 1997.
- \_\_\_\_\_. “Eles” em *Letras ao sol – antologia da literatura cearense*. Barroso, Oswald e outro (org.) Fortaleza: Editora Fundação Demócrito Rocha, 1998.

### Bibliografia literária complementar

- CAMÕES, Luís Vaz de. *Os lusíadas*. Edição crítica de Francisco da Silveira Bueno. Rio de Janeiro: Ediouro, 1985.
- FREITAS, Emília. *A rainha do ignoto – romance psicológico*. Fortaleza: Imprensa Oficial do Ceará, 1980.
- HATOUM, Milton. *Dois irmãos*. São Paulo: Companhia das letras, 2000.
- HÖLDERLIN, Federico. “A Empedocles” em *Poemas*. Prologo y version de Jose Vicente Alvarez. Cordoba (Argentina): Editorial Assandri, 1955.
- MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. *Dom Casmurro. Obra completa, volume I*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Helena. Obra completa, volume I*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1997.
- \_\_\_\_\_. “O espelho”. *Obra completa, volume II*. Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar, 1997.

- RAMOS, Graciliano. *Vidas secas*. Rio de Janeiro / São Paulo: Editora Record, 2000.
- RAMA, Ángel. *Terra sem mapa*. Tradução, notas e posfácio Roseli Barros Cunha. São Paulo: Grua, 2008.
- RIVAS, Manuel. “El gallego y la Santa Compañía” em *Una espía en el reino de Galicia*. Madri: Punto de Lectura, 2006.
- ROSA, João Guimarães. “A terceira margem do rio” em *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.
- \_\_\_\_\_. “Conversa de bois”, em *Sagarana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

### **Bibliografia geral**

- ABREU, João Capistrano de. “Sobre uma História do Ceará” em *Ensaio e estudos*. Rio de Janeiro: Briguiet, 1931.
- \_\_\_\_\_. *Capítulos de história colonial*. Ed. revista e anotada por José Honório Rodrigues. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Publifolha, 2000 (Coleção Grandes nomes do pensamento brasileiro).
- \_\_\_\_\_. *O descobrimento do Brasil*. Nota liminar de José Honório Rodrigues. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL, 1976.
- ALEMÃO, Francisco Freire. *Diário de viagem*. 2 volumes: Fortaleza-Crato, 1859 e Crato-Rio de Janeiro, 1859-1860. Fortaleza: Museu do Ceará, Secretaria de Cultura do Estado do Ceará, 2007.
- AMADO, Janaína. “O grande mentiroso: tradição, veracidade e imaginação na história oral” em *História* nº 14. São Paulo: UNESP, 1995.
- AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.
- ANDRADE, Mário de. *O turista aprendiz*. Estabelecimento do texto, introdução e notas de Telê Porto Ancona Lopez. São Paulo: Livraria Duas cidades, 1983.
- BACHELARD, Gaston. *A água e os sonhos – ensaio sobre a imaginação da matéria*. Tradução Antonio de Padua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- \_\_\_\_\_. *A chama de uma vela*. Tradução Glória de Carvalho Lins. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 20002

\_\_\_\_\_. *A poética do devaneio*. Tradução Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

\_\_\_\_\_. *A poética do espaço*. Tradução Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. *A psicanálise do fogo*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *A terra e os devaneios do repouso – ensaio sobre as imagens da intimidade*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *A terra e os devaneios da vontade – ensaio sobre a imaginação das forças*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *O ar e os sonhos – ensaio sobre a imaginação do movimento*. Tradução Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BAGNO, Marcos. *Gramática pedagógica do português brasileiro*. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.

BAGNO, Marcos. *Português ou brasileiro? um convite à pesquisa*. São Paulo: Parábola Editorial, 2001.

BARROSO, Gustavo. *Terra de sol*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1962.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política – ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução Sergio Paulo Rouanet. Obras escolhidas, volume 1. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças dos velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Volume II. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

BRASIL, Thomaz Pompeu de Sousa. *Ensaio estatístico da Província do Ceará – Tomos I e II (edição fac-similada)*. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 1997.

BURKE, Peter. *Cultura popular na idade moderna – Europa, 1500-1800*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

CAPANEMA, Guilherme Schurch de e Raja Gabaglia, Giácomo. *Estudos sobre seca*. Fortaleza: Secretaria de Cultura do Estado do Ceará, 2006.

- CARVALHO, Gilmar de e outro. *Ceará feito a mão – artesanato e arte popular*. Fortaleza, Terra da Luz Editorial, 2000.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Locuções tradicionais no Brasil*. São Paulo: Editora Global, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Geografia dos mitos brasileiros*. São Paulo: Editora Global, 2002.
- \_\_\_\_\_. *História dos nossos gestos*. São Paulo: Editora Global, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Literatura oral no Brasil*. São Paulo: Editora Global, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Superstição no Brasil*. São Paulo: Editora Global, 2002.
- CHEVALIER, Jean e Gheerbrant, Alain. *Dicionário de símbolos, mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores e números*. Coordenação da tradução Carlos Sussekind. Tradução: Vera da Costa e Silva, Raul de Sá Barbosa, Angela Melim, Lúcia Melim. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1997.
- COLARES, Otacílio. *Lembrados e esquecidos; ensaios sobre literatura cearense*. Fortaleza: Imprensa Universitária da UFC, 1976.
- CORTÁZAR, Julio. *Valise de cronópio*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1993.
- DELSON, Roberta Marx. *Novas vilas para o Brasil-Colônia – Planejamento espacial e social no século XVIII*. Tradução Fernando de Vasconcelos Pinto. Brasília: Ed. ALVACIORD, 1999.
- FERNANDES, Yaco. *Notícia do povo cearense*. Apresentação e notas Otacílio Colares. Fortaleza: Imprensa Universitária da UFC, 1977.
- FREITAS, Emília. *A rainha do ignoto (Romance psicológico)*. 2ª. Edição. Fortaleza: Imprensa Oficial do Ceará, 1980.
- FREUD, Sigmund. *Totem e tabu e outros trabalhos*. Volume XIII da edição brasileira das obras psicológicas completas. Tradução Órizon Carneiro Muniz. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1974.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.



- GALVÃO, Walnice Nogueira. *Desconversa (ensaios críticos)*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1998.
- GALVÃO, Walnice Nogueira e Gotlib, Nadia Battella (org). *Prezado senhor, prezada senhora: estudos sobre cartas*. São Paulo: Companhia das letras, 2000.
- GARCIA-CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*; tradução Heloisa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos emblemas sinais*. Tradução Federico Carotti. São Paulo: Companhia das letras, 1989.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro Editora, 2008.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das letras, 1997.
- JUNG, Carl Gustav e outros. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964.
- KOSTER, Henry. *Viagens ao nordeste do Brasil*. Tradução de Luis da Câmara Cascudo. Recife: Secretaria de Educação e Cultura / Governo do Estado de Pernambuco, 1978.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Tradução Bernardo Leitão [ et al ] . Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.
- LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre. *História: novos objetos*. Tradução Terezinha Marinho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- MANGUEL, Alberto. *Lendo imagens*. Tradução Rubens Figueiredo e outros. São Paulo: Companhia das letras, 2001.
- MOISÉS, Massaud. *Dicionário de termos literários*. São Paulo: Editora Cultrix, 1999.
- MONTENEGRO, Antonio Torres. *História oral e memória*. São Paulo: Contexto, 2007.
- MOTA, Leonardo. *Sertão alegre (poesia e linguagem do sertão nordestino)*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1965.
- NOIA CAMPOS, Maria Camiño. *Contos galegos de tradición oral*. Vigo: NigraTrea, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Catalogo tipoloxico do conto galego de tradición oral – clasificación, antoloxia e bibliografía*. Vigo: Servizo de publicacións da Universidade de Vigo, 2010.

- OLIVEIRA, Carlos e outro. “Prefácio” e comentários aos *Contos tradicionais portugueses*, coletados em Teófilo Braga e outros. Lisboa: Iniciativas editoriais, edição especial para a Livraria Figueirinhos do Porto, sem data.
- OLIVEIRA, Caterina de Saboya. *Moreira Campos. (Coleção terra bárbara)*, Fortaleza: Edições Demócrito Rocha 2000.
- PETRÔNIO. *Satyricon*. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. *Os ziguezagues do dr. Capanema*. Fortaleza: Museu do Ceará, 2006.
- PROPP, Vladimir I. *Morfologia do conto maravilhoso*. Tradução do russo de Jasna Paravich Sarham; org. e prefácio de Boris Schnaiderman. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- RAMA, Ángel. *Literatura e cultura na América Latina*. Organização de Flávio Aguiar & Sandra Guardini T. Vasconcelos. Tradução Raquel la Corte dos Santos e Elza Gasparotto. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.
- REBOREDO, X.M. González. *Lendas galegas de tradición oral* (edição e introdução). Vigo: Editorial Galaxia, 1995.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução Alain François [ et al]. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.
- SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*; tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das letras, 1995.
- SAMPAIO, Elizabete. *A casa: arquitetura do texto* (dissertação de mestrado). Fortaleza: UFC, 2009.
- SECCO, Vera Lúcia Tindó. *A magia das letras africanas*. Rio de Janeiro: Quartet, 2008.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. *História memória literatura – o testemunho na era das catástrofes*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.
- SERAINÉ, Florival. *Dicionário de termos populares (registrados no Ceará)*. Rio de Janeiro: Organização Simões, 1958.
- SILVA, Rosa Mattos e. *O Português arcaico – fonologia* (Coleção Repensando a língua portuguesa). São Paulo / Bahia: Contexto / Editora Universidade Federal da Bahia, 1991.
- SORIA, Ana Paula Castelo Branco. *Entre a dor de ser “cigano” e o orgulho de ser romã*. Dissertação de mestrado. Universidade de Brasília, 2008.

SOUSA, Simone (org.) *História do Ceará*. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará / Fundação Demócrito Rocha / Stylus Comunicações, 1989.

SOUZA, Laura de Mello e (org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. Vol. I da coleção História da vida privada no Brasil / coordenador-geral da coleção Fernando A. Novais. São Paulo: Companhia das letras, 1997.

STUDART, Guilherme. *Dicionário bio-bibliográfico cearense* (edição fac-similada). Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 1980.

VILLARES, Ramón. *Historia de Galícia*. Vigo: Editorial Galaxia, 2004.

WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso – ensaios sobre a crítica da cultura*. Tradução de Alípio Correa de Franca Neto. São Paulo: Editora da USP, 2001. (Ensaio de cultura ; 6

ZUMTHOR, Paul. *Escritura e nomadismo: entrevistas e ensaios*. Tradução Jerusa Pires Ferreira, Sonia Queiroz. Cotia, São Paulo: Ateliê Editorial, 2005.

**Páginas na rede mundial de computadores:**

<http://literaturacearense.blogspot.com>

## Anexo 1

### Epígrafes à primeira e terceira edições d'*A casa*

Longínquo país, a morada dos nordestinos!

Longas, silenciosas, adormecidas terras de lápis-lazúli. A estrada da penetração e da posse foi o São Francisco. O rio criou o mundo encourado, dando ao gado vacum os rumos do sertão. Assim o encontraram, há trezentos anos, os nossos avós.

Nertan Macedo

...a natureza entregava ao vento terral  
 com a mesma pureza  
 o gemido das fêmeas possuídas e o clamor  
 das seriemas e das cericoias no taboleiro  
 e eu já te esperava  
*in illo tempore*

Gerardo Mello Mourão

A casa velha do junco é toda de taipa, com o madeirame da aroeira, o envaramento amarrado com tiras de couro cru. Tem quase duzentos anos de idade e ainda é a mesma.

Rachel de Queiroz

Casas grandes de duas águas – sempre “atrepadas” nos altos na defesa de todo o dia contra o calor e o cangaço. Alpendres acolhedores, copiares das conversas sertanejas. Patriarcado nascido e estrumado com a força dos currais.

Oswaldo Lamartine de Faria

Casas do sertão agreste, de alvos oitões que sorriem ao sol, jamais alguém avistou a vossa alva fachada entre o mato denso que duvidasse da hospitalidade e da franqueza!

Gustavo Barroso

Neste quarto sonho:

Todos os sonhos que a paixão me diz.

Jorge Medauar

Quem atravessa a porta da única parede de uma casa em ruínas é como se passasse para o Outro Mundo.

Mário Quintana

Há um tempo em que deixamos a nossa casa.

Depois a casa volta para nós.

E ela nos acolhe ou nos abrasa.

Fantasmas seus, ao fim, ficamos sós.

Artur Eduardo Benevides

Louvo a casa de morada,

Porta, batente e portal,

Cupiá, tijolo, alpendre,

Terreiro, sala e quintal,

Camarinha, telha e ripa,

Cozinha, caibro e beiral.

Anselmo Vieira de Souza

(Ipueiras / Ce, 1867 - ?) (*sic*)

### **Dedicatória**

Para meu pai, Moreira Campos.

1914-1994

Madrugada de 23 de agosto de 1998.

Praia do Meireles

## Anexo 2 - Mapa das localidades Lagoa da Encantada, Quixaba e São Chico.

Por Filipe Porto e Tiago Rodrigues

