

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

O DIVINO IMAGINÁRIO:  
representações sobre as divindades católicas nos contos populares brasileiros

Autora: Mayra Resende Costa Almeida

Brasília, 2010

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

O DIVINO IMAGINÁRIO:  
representações sobre as divindades católicas nos contos populares brasileiros

Autora: Mayra Resende Costa Almeida

Dissertação apresentada ao  
Departamento de Sociologia da  
Universidade de Brasília/UnB como  
parte dos requisitos para a obtenção do  
título de Mestre.

Brasília, outubro de 2010

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

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

O DIVINO IMAGINÁRIO:  
representações sobre as divindades católicas nos contos populares brasileiros

Autora: Mayra Resende Costa Almeida

Orientador: Prof. Doutor Eurico Antônio González Cursino dos Santos (UnB)

Banca: Prof. Dr. Eurico dos Santos (SOL/UnB)

Prof. Dr. Edson Farias (SOL/UnB)

Profa. Dra. Christine Chaves (DANUnB)

Profa. Dra. Mariza Veloso (suplente - SOL/UnB)

## Agradecimentos

Este trabalho é resultado não apenas de um esforço próprio de infindáveis leituras e escritos, mas também do apoio de pessoas preciosas com quem pude contar em algum momento desse processo. Além do suporte de familiares, amigos e companheiros profissionais abaixo citados, agradeço também ao apoio do *Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)* e de toda a equipe da *Secretaria de Pós-Graduação do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília (SOL/UnB)*.

Agradeço ao meu orientador e amigo *Prof. Dr. Eurico dos Santos* por possibilitar um diálogo aberto, estimulando sempre o meu crescimento, e por ser, indiscutivelmente, um dos responsáveis pela minha formação e interesse apaixonado pela Sociologia.

À *Profa. Dra. Lourdes Bandeira*, *Prof. Dr. Luis Augusto Gusmão*, *Prof. Dr. Brasilmar Nunes*, *Prof. Dr. Arthur Maranhão* e *Profa. Dra. Fernanda Sobral* que mostraram diferentes visões nas Ciências Sociais, ampliando não apenas meu interesse por leituras para além do meu campo de estudos, como também estimularam reflexões elucidadoras sobre a minha própria trajetória.

Ao *Prof. Dr. Edson Farias*, *Profa. Dra. Christine Chaves* e *Profa. Dra. Mariza Veloso* pela disponibilidade para a leitura deste trabalho e participação na banca de defesa. Agradeço antecipadamente pelas observações que certamente serão úteis para a continuidade dessa pesquisa.

À minha família, com quem aprendi o significado de lealdade e apoio, proporcionando um valioso suporte nesse processo um tanto tortuoso. Agradeço à minha mãe, *Mônica*, pelo apoio incondicional nos momentos mais difíceis e por estar sempre por perto para compartilhar minhas alegrias. Ao meu pai, *Carlos*, por inculcar em mim a paixão pelo ambiente universitário e à minha irmã, *Marcela*, por torcer junto a cada passo dado. À *Terezinha* e aos meus avós, *Elisa* e *Onésimo*, que com suas histórias compartilham comigo um saber diferente do encontrado na academia. E ao pequeno *Baco* que, apesar do tamanho, traz uma alegria imensa ao ambiente que serviu durante muito tempo como meu espaço de trabalho.

Aos amigos que conheci pelo ofício acadêmico e que, felizmente, marcaram minha

trajetória para além do ambiente universitário: *Ana Angélica Costa, Ana Claudia Lyra, André “Ceará” Cidade, Delia Dutra, Gabriel Peters, Kelly Queiroz, Laiza Spagna, Ludmila Gaudad, Mateus Alves, Priscila Landim, Rafael Rodrigues, Rafael “Suci” Alencar e Raquel Lima*. Agradeço pelos momentos de descontração, interesse e solidariedade nesse processo.

E, por fim, agradeço à *Ana “Tê” Didonet, Cristina Tietze, Cristiane La Plata, Ludmila Pedrosa, Máira Porto, Maysa Porto, Mônica Nassar, Luis Felipe “Nô” Bezerra e Raissa Lima*, antigos amigos cuja compreensão e apoio nesse último ano foram fundamentais para a conclusão dessa etapa.

## Resumo

Este trabalho apresenta elementos do imaginário social encontrados nos contos populares sobre as divindades do panteão católico. O que dizem essas personagens? O que fazem? Como agem? São inúmeras as questões postas para uma reflexão que pretende não apenas levantar descrições gerais acerca dessas divindades, mas, também, analisar os conteúdos ético-morais presentes em tais histórias. Os seres do mundo não-físico católico são importantes personagens cujos comportamentos e ações funcionam, no discurso teológico, como exemplos a serem seguidos. Interessa-nos refletir, portanto, sobre a forma como essas personagens são descritas no imaginário popular; o sentido de suas condutas; as relações estabelecidas com os seres deste mundo; se existem interdições comportamentais postas direta ou indiretamente por essas personagens, dentre outros aspectos que possam contribuir para refletirmos sobre os recados morais presentes em tais narrativas. Esses contos apresentam elementos do imaginário social que dão preciosos indicativos acerca das impressões compartilhadas por diferentes sujeitos sobre determinadas personagens, acontecimentos, ações ou objetos. Ao permanecer ao longo do tempo, sem que possamos identificar facilmente a autoria ou a região dessas narrativas, é possível pensarmos que os contos permanecem porque fazem sentido, dizem algo sobre o que as pessoas pensam, desejam ou vivenciam, revelando o potencial dessas narrativas enquanto objeto de estudo sociológico.

Palavras-chave: religião, eticidade, contos populares, folclore, representações sociais

## **Abstract**

This study presents some elements of social imaginary found in folktales about catholic deities. What do they say? What do they do? How do they act? There are countless issues for reflection which aims not only to raise general descriptions about them, but also examine the ethical and moral content within such stories. These deities are important characters whose behaviors and actions works, in theological discourse, as examples to be followed. We are interested in reflecting, therefore, about how these characters are described in the popular imaginings; the meaning of their behavior; the relationships established with the beings of this world; if there are behavioral prohibitions placed directly or indirectly by these characters; among other elements that can contribute to thinking about the moral messages found in such narratives. These stories have elements of social imaginary that provides precious indications about the impressions shared by different subjects about certain characters, events, actions or objects. By lasting, without the author or the region of the narratives being easily identified, it is possible to think that the stories remain because they make sense, say something about what people think, wish or experience, revealing the potential of these narratives as an object of sociological study.

Keywords: religion, ethics, folktales, folklore, social representations

## Sumário

1. Apresentação.....	9
2. O Folclore como objeto de estudo e suas contribuições para a Sociologia.....	12
2.1 Diferentes visões sobre o Folclore.....	14
2.2 Folclore como disciplina autônoma? Leituras de Florestan Fernandes.....	19
3. Os contos populares e as conexões possíveis com o conceito de representação social... ..	28
3.1 Contos populares: narrativas presentes em trajetórias sociais.....	30
3.2 Principais características dos/as narradores/as entrevistados/as.....	33
3.3 Método de coleta e classificação dos contos.....	36
3.4 As representações sociais e os contos populares.....	39
4. Os estudos sobre religiões e sua relação com elementos ético-morais.....	50
4.1 Formulações éticas e alguns caminhos históricos .....	51
4.2 A Regra de Ouro e formulações sobre “o outro”.....	56
4.3 Sociologia da Religião e algumas reflexões sobre eticidade.....	59
5. As representações sobre os seres do mundo-não físico presentes nos contos.....	70
5.1 A esperteza que vence no final.....	70
5.2 Punições de “Nosso Senhor” que anda com São Pedro pelo mundo.....	75
5.3 Nosso Senhor e São Pedro: visões discordantes e punições ao santo.....	84
5.4 Apadrinhamento e evitação da morte pelos santos.....	90
5.5 Manifestações do poder de Deus: causalidade vinda dos céus .....	93
5.6 Riqueza e maldade versus pobreza e bondade .....	96
5.7 A morte que sempre vence no final .....	100
5.8 O Diabo que oscila entre o malfeitor, o justo e o benfeitor .....	102
6. Eticidade e salvação nos contos populares analisados .....	106
6.1 Sobre comportamentos e méritos reconhecidos.....	106
6.2 Sobre a salvação: do quê ser salvo? Por quais ações?.....	112
6.3 Sobre as relações entre seres dos mundos físico e do não-físico .....	121
7. Considerações finais.....	124
8. Referências Bibliográficas.....	128
9. Anexo .....	134
9.1 Contos analisados.....	134



## 1. Apresentação

*“Quando uma história se mantém no Folclore é que, de alguma maneira, ela exprime uma região da alma local” (Fanon, 2008: 69)*

Este trabalho apresenta elementos do imaginário encontrado nos contos populares sobre as divindades do panteão católico. O que dizem essas personagens? O que fazem? Como agem? São inúmeras as questões postas para uma reflexão que pretende não apenas levantar descrições gerais acerca dessas divindades, mas, também, analisar os conteúdos ético-morais presentes em tais histórias. Tendo como base um estudo, anteriormente realizado, sobre as representações acerca do padre presentes nos contos populares (Almeida, 2008), foi possível perceber a indiscutível contribuição dessas narrativas para as Ciências Sociais. Esses contos apresentam elementos do imaginário social que dão preciosos indicativos sobre as considerações e formas de interação compartilhadas por diferentes sujeitos sobre determinadas personagens, acontecimentos, ações e objetos. Ao permanecer ao longo do tempo, sem que possamos identificar facilmente a autoria ou a região dessas narrativas, é possível pensarmos que os contos permanecem na *boca do povo* porque fazem sentido, dizem algo sobre o que pensam, desejam ou vivenciam. As ideias, sabemos, não existem por acaso. Permanecem porque os sujeitos veem algum sentido e se identificam com aquele conteúdo.

O estudo das representações sociais realizado por meio das narrativas orais nos permite lançar “novos” olhares para pesquisas na área de Sociologia da Religião, que tradicionalmente buscam refletir sobre a esfera religiosa a partir de *Surveys*, entrevistas semi-estruturadas, observações participantes em cultos, dentre outras técnicas de pesquisa. Diversas leituras utilizam o conceito de representação social buscando analisá-lo a partir do conteúdo de entrevistas e questionários aplicados em campo, por exemplo. Neste projeto, entretanto, utilizamos o conceito de representação considerando-o como um conteúdo já dado no conto popular. As histórias são uma compilação de representações diversas, interessantes justamente por conter inúmeros elementos da “subjetividade” de uma sociedade. Buscamos, portanto, contribuir com mais uma abordagem sobre os contos

populares e, ao mesmo tempo, reafirmar que as Ciências Sociais possuem um grande filão de estudos para refletirmos sobre as representações sociais e os conteúdos simbólicos socializadores, dentre tantos outros aspectos sempre relevantes para nossa disciplina.

Este trabalho foi desenvolvido com base em cinco capítulos. No capítulo 2, “O Folclore como objeto de estudo e suas contribuições para a Sociologia”, temos uma breve introdução ao tema do Folclore enquanto objeto de investigação nas Ciências Sociais. São apresentadas algumas definições do campo cunhadas por folcloristas, com enfoque na tradição de estudos no Brasil. Por fim, colocamos algumas questões interessantes sobre as leituras de Florestan Fernandes acerca do Folclore e sua relação com a Sociologia, bem como suas contribuições. Após apresentarmos um panorama geral do Folclore e a importância do estudo dos conteúdos que o constitui, temos no capítulo 3, “Os contos populares e as conexões possíveis com o conceito de representação social”, algumas reflexões mais específicas sobre o objeto aqui trabalhado. Assim, desenvolvemos as articulações possíveis entre o conceito de representação social – amplamente utilizado nas Ciências Sociais – com as próprias características constitutivas do conto popular, de forma a mostrar que tais narrativas contém inúmeras representações presentes no imaginário social, prontas para serem analisadas (após estabelecido o recorte e outros critérios que possam se tornar necessários para a execução da pesquisa). São apresentadas também as características gerais dos narradores entrevistados nas coletâneas de contos analisadas, mostrando os métodos de coleta e de registro de tais histórias.

Neste estudo, o recorte de pesquisa contempla contos que possuem como personagem, primária ou secundária, os seres do mundo não-físico católico (como Deus, Jesus, Maria, diversos Santos e o Diabo). O discurso da religião católica envolve, dentre vários aspectos, a transcendência dos seres que constituem seu panteão e a exemplaridade comportamental dessas personagens. O comportamento ético em relação a um outro abstrato, não instrumentalizável, é presente na concepção teológica da doutrina. Assim, esses e outros elementos ético-morais servirão como base para uma reflexão qualitativa acerca do conteúdo encontrado nos contos populares analisados. No capítulo 4, “Os estudos sobre religiões e sua relação com elementos ético-morais”, veremos alguns conteúdos teóricos sobre a eticidade e como esse conceito é inserido e pode ser refletido a partir de uma perspectiva da Sociologia da Religião, servindo como uma importante

ferramenta para o estudo aqui proposto. Dessa forma, torna-se necessário apresentarmos contextualizações históricas e teóricas sobre os conteúdos ético-morais nas religiões.

Passados os levantamentos teóricos que proporcionam um dos pilares deste trabalho, nos dirigimos ao outro fator que baliza uma pesquisa: a investigação empírica. No capítulo 5, “As representações sobre os seres do mundo-não físico presentes nos contos”, apresentamos as narrativas analisadas, mostrando descrições gerais das personagens. Essas características comportamentais, ações e lições morais presentes nas histórias foram divididas por temáticas, já que as representações encontradas - que se apresentavam repetidamente - foram indicando essas pequenas organizações temáticas sobre ações e posturas características dessas divindades. Podemos dizer que, de certa forma, os contos “indicaram” as divisões temáticas trabalhadas. Esses temas reforçaram, por sua vez, a utilidade das leituras teóricas apresentadas nos outros capítulos, possibilitando, portanto, a articulação entre a teoria e o conteúdo empírico encontrado.

Dessa forma, no capítulo 6, “Eticidade e salvação nos contos populares analisados”, apresentamos uma análise que articula as representações encontradas nos contos com os elementos teóricos da Sociologia da Religião (apresentados anteriormente no capítulo 4, “Os estudos sobre religiões e sua relação com elementos ético-morais”). Assim, com essa articulação entre o modelo teórico apresentado e as representações presentes nos contos populares, foi possível refletir sobre elementos éticos, morais e comportamentais presentes nessas narrativas. São apresentadas reflexões sobre os tipos de comportamentos e méritos considerados para a salvação no “outro mundo” e sobre o tipo de relação estabelecida entre este e o outro mundo. Dessa maneira, buscamos fechar a análise aqui proposta com reflexões que contemplem interpretações sobre os “recados morais” e as formas de representações apresentadas acerca do panteão de divindades católicas.

## 2. O Folclore como objeto de estudo e suas contribuições para a Sociologia

Os contos populares são narrativas orais que dificilmente possuem autor, espaço ou tempo marcadamente definidos. Chamados também de “causos”, são relatados na maioria das vezes em situações de entretenimento e diversão, ou, ainda, como forma de ressaltar um fato, podendo reprimir ou reforçar determinadas ações (por meio da “moral da história”). Essas narrativas encontram-se inseridas em uma categoria maior de estudo, o Folclore, que é definido de diversas formas: 1) o conjunto das tradições, conhecimentos ou crenças populares expressas em provérbios, contos ou canções; 2) o conjunto das canções populares de uma época ou região; e 3) o estudo e conhecimento das tradições de um povo, expressas nas suas lendas, crenças, canções e costumes (demologia, demopsicologia) (Ferreira, 1999). Neste trabalho foram analisados apenas os contos populares (coletados e registrados por folcloristas brasileiros), portanto, nos restringimos apenas a esse objeto para nossa análise, excluindo-se outras categorias contidas no Folclore como danças, festas e brincadeiras. De qualquer forma, apesar do recorte necessário para a execução da pesquisa, acredito ser importante introduzir um breve resumo sobre a história dos estudos sobre o Folclore, apresentando alguns dos mais importantes folcloristas brasileiros e uma interessante polêmica inaugurada por Florestan Fernandes acerca do Folclore enquanto disciplina autônoma. Essa breve contextualização sobre os estudos de conteúdos folclóricos no Brasil contribuirá para a compreensão das conexões possíveis entre a Sociologia e os contos populares.

Segundo Rossini Tavares de Lima<sup>1</sup> (2003), o termo Folclore (*folk-lore*) foi cunhado por William John Thoms, arqueólogo inglês que se interessava pelo estudo de “antiguidades populares” (denominação que até aquele momento indicava o conjunto de crenças, ritos, danças, enfim, conteúdos culturais considerados tradicionais e “ligados ao povo”, diferentes dos elementos encontrados na “cultura erudita” da época). O termo ficou

<sup>1</sup> Neste capítulo busco apresentar algumas informações complementares sobre folcloristas brasileiros de destaque e suas produções. Início com Rossini Tavares de Lima, folclorista brasileiro (1915 – 1987) nascido em Itapetininga, São Paulo. Fundou e dirigiu a revista *Folclore*, e publicou trabalhos sobre o folclore musical, poesias, adivinhas, dentre outros. Sua obra de grande destaque é *Abecê do Folclore*, de 1968 (Maier, 2000).

famoso quando Thoms enviou uma carta, em 1846, à revista londrina *The Atheneum*, sob o pseudônimo Ambrose Merton, solicitando apoio para levantar dados sobre lendas, usos, crenças e demais conteúdos marcadamente tradicionais, denominados pelo autor como conteúdos do *folklore* inglês. No texto, Thoms justifica a importância do conhecimento e da coleta de dados sobre as “antiguidades populares”, reivindicando a introdução do termo *folklore* como o estudo dos conteúdos populares/tradicionais, que revelam sentimentos, reações e pensamentos do povo, e são geralmente (re)passados por meio de relações intergeracionais.

Na época da apresentação do termo, Thoms referia-se a “conteúdos do povo” enquanto elementos não registrados pela “cultura erudita” da época. É interessante notar que, em estudos recentes de folcloristas brasileiros, tal definição é repensada no sentido de considerar as representações encontradas nos contos analisados não como exclusivas de um grupo ou classe econômica específica, já que diversas histórias podem ser relatadas tanto no meio urbano, quanto no rural, ou dentre camadas econômicas baixas, médias e altas (Cavalcanti, 2001). Há, ainda, outra consideração importante a fazer: o Folclore seria o conjunto de conteúdos “antigos” na sociedade, segundo Tavares de Lima (2003). De fato, os conteúdos coletados chamam a atenção para o fato de perdurar ao longo do tempo na sociedade, sendo passados de geração em geração (daí o termo “antigo” utilizado pelo estudioso brasileiro). É preciso entender, portanto, o sentido desse termo com algumas ressalvas não postuladas pelo autor e por tantos outros folcloristas, que buscaram manter separações binárias como forma de organizar os conteúdos culturais estudados (antigo/novo, urbano/rural, erudito/popular, etc). Ao perdurarem ao longo do tempo (evidentemente sofrendo algumas mudanças, já que a cultura é, em si, dinâmica), o que se pode perceber é que tais conteúdos ainda “fazem sentido”, enquanto representações válidas, para os sujeitos atuais. Crenças, ritos, costumes, enfim, diferentes formas de conteúdos simbólicos tendem a “perder-se no tempo” quando deixam de fazer sentido ou dizer algo para os indivíduos. Assim, postula-se neste trabalho que as representações encontradas nos contos analisados são relevantes justamente porque continuam, em certa medida, presentes e ainda válidas na mente dos que trazitam esses conteúdos.

Desde a definição de Thoms, outros estudiosos buscaram colocar em termos mais objetivos o que entendiam por Folclore, traçando postulações que vão desde a ideia de um

conjunto de conteúdos culturais a serem coletados, até a concepção de uma disciplina autônoma, com métodos de coleta e análise próprios. Busco nesse capítulo apresentar alguns debates e definições colocados por estudiosos que se dedicaram ao estudo do Folclore no Brasil, desde as primeiras definições postuladas por Silvío Romero<sup>2</sup> (2000) até a polêmica travada por Florestan Fernandes<sup>3</sup> (2003) sobre a tentativa de estabelecer o Folclore não apenas como um conjunto de crenças, ritos, danças, músicas e demais conteúdos tradicionais passíveis de coleta, mas também como uma ciência com um objeto próprio que a caracteriza.

## 2.1 Diferentes visões sobre o Folclore

Tavares de Lima (2003) afirma que, desde a definição de Thoms, o Folclore foi considerado como a ciência responsável pelo estudo das “antiguidades populares”, que seriam os elementos culturais ligados a classes baixas e também tradicionais, antigos. Raffaele Corso, folclorista italiano, ressalta a importância da tradição no objeto estudado, sendo o Folclore uma ciência da cultura tradicional nos meios populares de países civilizados. Para o folclorista italiano, seria um campo da Sociologia, responsável pelo estudo da cultura material e imaterial das classes populares em “países civilizados” (Pinto, 2005). Corso reconhece que, geralmente, em regiões onde os indivíduos vivem mais distantes de centros cosmopolitas e de relações sociais individuais típicas da modernidade, tais elementos são encontrados com mais facilidade<sup>4</sup>. Paul Sébillot, folclorista francês, escreve em 1886 que o Folclore seria como uma enciclopédia de crenças, costumes e ritos tradicionais de classes populares e de “nações pouco avançadas”, sendo que o exame das

<sup>2</sup> Silvío Romero (1851 – 1914) nasceu em Lagarto, Sergipe, e foi um dos fundadores da Academia Brasileira de Letras, sendo, ainda, um dos primeiros estudiosos a organizar coletâneas folclóricas no Brasil. Dentre suas obras destacam-se *Contos populares do Brasil* (1882), *Etnografia brasileira* (1888) e *Estudos sobre a poesia popular no Brasil* (1888), *História da Literatura Brasileira* (1888) (Maier, 2000).

<sup>3</sup> Florestan Fernandes (1920 – 1995) nasceu em São Paulo e tornou-se um dos principais nomes da escola de Sociologia da USP. O Folclore foi um dos temas estudados no início da carreira do autor, destacando-se as obras *Relações sociais entre negros e brancos em São Paulo*, escrito com Roger Bastide (1959), *Folclore e mudança na cidade de São Paulo* (1961), *A integração do negro na sociedade de classes* (1964) e *O folclore em questão* (obra póstuma de 2003, resultante da reunião de artigos e ensaios publicados em jornais) (Maier, 2000).

<sup>4</sup> Veremos, todavia, que essa afirmação pode ser contestada em alguma medida, já que nas coleções trabalhadas nesta pesquisa grande parte dos contos provém, também, de capitais do Nordeste, ou seja, de grandes centros urbanos.

sobrevivências culturais remontaria aos conteúdos mais antigos e “elementares” de uma sociedade. Posteriormente, Pierre Saintyves denomina o Folclore como uma ciência da cultura tradicional de meios populares, presente também em “países civilizados” (Tavares de Lima, 2003).

A definição do que seria o Folclore passa a tomar novas caras a partir da década de 50 com estudiosos ligados, principalmente, à Antropologia, dentre eles o etnólogo português Jorge Dias, que afirma o Folclore como um elemento inserido no campo da etnografia. Segundo Dias, o maior interesse para os estudiosos do Folclore seriam os elementos de literatura transmitidos geracionalmente e não oficiais (cujo conteúdo não parte do discurso “oficial” apresentado em escolas e universidades, por exemplo). Tavares de Lima (2003) observa que essa delimitação do Folclore enquanto recorte de um estudo etnográfico é também adotada por antropólogos estadunidenses como Franz Boas e Ruth Benedict. Para Boas, o Folclore seria uma parte da etnologia que estuda a literatura tradicional dos povos de qualquer cultura (Pinto, 2005).

No Brasil, o folclorista alagoano Artur Ramos também abraça a definição do Folclore enquanto parte da Antropologia Cultural que estuda conteúdos culturais que têm como característica a transmissão oral e geracional. Já Rossini Tavares de Lima e Renato Almeida, em definição apresentada no I Congresso Brasileiro de Folclore, realizado em 1951, reforçam o caráter científico do Folclore, que estuda tanto conteúdos culturais “materiais” (como, por exemplo, o artesanato), quanto “espirituais” de aceitação coletiva e marcadamente não institucionalizados, nas palavras de Tavares de Lima, “espontâneos”.

A ideia de “espontaneidade” é uma constante na descrição de Tavares de Lima e de tantos outros folcloristas, ao destrinchar os elementos que compõem um fato para que seja reconhecido como folclórico. Segundo o autor, o Folclore é composto por conteúdos sociais com pouca influência de uma “ciência oficial”, caracterizado por uma “espontaneidade” no sentido de que não há influência direta de instituições oficiais, ou seja, não há compromisso com o discurso vigente<sup>5</sup>. Luís da Câmara Cascudo<sup>6</sup>, para quem

<sup>5</sup> O uso de “espontâneo” neste texto contemplará conteúdos culturais não marcados por processos de racionalização teórica. Frequentemente, tais discursos são descompromissados com discursos oficiais e/ou vigentes em instituições sociais.

<sup>6</sup> Luís da Câmara Cascudo (1898 – 1986) nasceu em Natal, Rio Grande do Norte e publicou mais de cem livros em sua trajetória, além de inúmeros artigos em jornais e revistas (nacionais e internacionais). É considerado por muitos estudiosos como um dos folcloristas de maior destaque no Brasil. Publicou *Geografia do Mito Brasileiro* (1947), *Literatura Oral* (1952), *Dicionário do Folclore Brasileiro* (1954)

o Folclore seria uma espécie de “história normal do povo”, fruto da produção anônima e coletiva, define um de seus principais objetos de estudo - a Literatura Oral - como contendo quatro elementos básicos. Para ser considerado um conto popular (ou tradicional, como alguns autores denominam), devem estar presentes as seguintes características: 1) antiguidade, 2) anonimato, 3) divulgação e 4) persistência (Cascudo, 1999). Podemos destacar aqui tanto as categorias *antiguidade* quanto categoria *persistência* como centrais para analisarmos os contos populares, pois permitem considerarmos o processo pelo o qual o conto passa, em uma dinâmica de divulgação de conteúdos que viajam por séculos e gerações, gerando (ou reforçando) o anonimato da história contada. O processo de “perder-se no tempo”, não havendo uma data identificável de “produção” do conto, pode ser visto como uma das várias dimensões da *institucionalização social* do conto popular. Ao permanecer no tempo, sendo relatados até hoje, os conteúdos dessas histórias indicam que elas continuam existindo, com grandes ou pequenas variações, justamente porque ainda fazem sentido. Como disse Cascudo, o estudo dos contos permite vislumbrar elementos da memória e simbologias, revelando informação histórica, etnográfica e sociológica. Os contos seriam documentos vivos que denunciariam costumes, ideias, decisões e julgamentos sociais (Cascudo, 1999).

É interessante ressaltar que as definições de antiguidade e anonimato não são unânimes entre os estudiosos do Folclore Brasileiro. Tavares de Lima (2003), possui importante voz na escola de folcloristas brasileiros por defender que o fato folclórico não seria apenas a tradição (entendido aqui como antiguidade), o anonimato e a transmissão oral. Segundo o autor, não existiria “obra coletiva” no folclore, pois todo conteúdo passado possuiria um autor, ainda que muitos sejam esquecidos, tal como ocorre inclusive em algumas “produções eruditas”. A transmissão oral também não seria característica central do fato folclórico, já que existe a literatura de cordel, receitas de comidas, entrecos de Congadas e Cavalhadas anotados em caderno, dentre outras manifestações culturais. Sobre esses termos, cabe ressaltar a leitura sociológica que permeia este trabalho acerca do Folclore, e, especificamente, dos contos. Ao considerar o anonimato do conteúdo analisado, não há inferência de que este anonimato é necessariamente característico desde sua origem. O fato é que, no presente, as histórias analisadas (e tantos outros conteúdos

---

dentre outras obras importantes (Maior, 2000).



folclóricos, como música, poesias e anedotas) já não possuem autoria delimitada. E o interessante está em perceber que os conteúdos “daquele autor do passado” são expressões compartilhadas e reproduzidas por um número relevante de sujeitos que não deixam de contar histórias que lhes são caras, independente de conhecer ou não sua origem. Para os contadores de história a referência do conteúdo é dada, geralmente, a um parente ou um conhecido que se preza e de quem ouviu a história que lhe marcou de alguma maneira e que hoje relata a outras pessoas.

Outro ponto importante a ser colocado diz respeito à *afinidade* que existe entre os conteúdos folclóricos e os conteúdos simbólico-ideacionais de uma sociedade. A ideia de Max Weber (1991), já amplamente divulgada, sobre a afinidade entre o “mundo das ideias” e o “mundo das ações” seria pertinente em nossa reflexão: as histórias coletadas hoje e no início do século possuem muitas semelhanças, o que permite inferir que esses conteúdos satisfazem, em certa medida, necessidades subjetivas de elaboração simbólica dos elementos do meio ambiente físico e social. Os conteúdos existem há tanto tempo, e continuam existindo, porque fazem sentido no imaginário social. E não importa, em termos sociológicos, se houve elementos de “originalidade individual” ou se foi uma “criação em grupo”, coletiva. Os termos que importam é que tais representações perduram no tempo e podem ser conteúdos interessantes para nossa reflexão sociológica.

Sobre a crítica da “não oralidade” do Folclore, há confusão de termos novamente. Ainda que existam registros escritos sobre os conteúdos folclóricos (e o próprio conteúdo analisado neste trabalho, os contos, que já estão coletados e registrados em coleções), não há como negar que a difusão desses conteúdos é marcadamente oral. O fato de estar escrito, como a Literatura de Cordel ou a Literatura Oral registrada, não exclui a importância da linguagem e da comunicação entre os sujeitos para esses conteúdos perdurarem durante anos. Obviamente, os conteúdos não são estáticos e seu registro é um “retrato” daquilo que foi ouvido naquele momento. Mas para perdurar no tempo, com ou sem grandes modificações, a difusão oral é fundamental.

As diferentes interpretações sobre o que seria o Folclore marcam a história desses estudos no Brasil, revelando não somente uma disputa de campos de produção do saber científico, mas também estratégias políticas de valorização da cultura nacional. O final da década de 40 marca no Brasil o início de uma grande efervescência em torno do Folclore,

contando com o peso de nomes como Cecília Meireles, Câmara Cascudo, Gilberto Freyre, Arthur Ramos, Manuel Diégues Junior, Renato Almeida, dentre outros. O país segue as recomendações da comunidade internacional criando, em 1947, a Comissão Nacional de Folclore, ligada ao Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura da UNESCO (Cavalcanti, 2001). Segundo Maria Laura Cavalcanti (2001), o contexto de pós-guerra possuía fortes marcas de preocupação pela “busca da paz”, e o Folclore possuía importância em tal contexto por ser visto como forma de incentivo à compreensão das diferenças entre os povos. Além dessa preocupação, existia ainda o interesse em preservar os elementos culturais tradicionais do país, que estariam ameaçados pela constante modernização da sociedade. Essas posturas desdobram-se na criação em 1958, pelo Ministério da Educação e Cultura, da *Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro*.

A Comissão Nacional de Folclore foi diretamente responsável por valorizar e estimular os estudos sobre Folclore no Brasil, tanto no que se refere à coleta de conteúdos, quanto na tentativa de realizar interpretações próprias sobre os dados coletados. Tais interpretações geralmente tinham como norte reforçar a importância do Folclore nos estudos sobre a cultura brasileira, produzindo, em alguns casos, textos mais panfletários. Renato de Almeida<sup>7</sup> foi uma das vozes responsáveis pela disseminação do Folclore enquanto conteúdo relevante para o estudo sistemático e, durante o I Congresso Brasileiro de Folclore, elabora com outros estudiosos a *Carta do Folclore Brasileiro*, que estabelece as diretrizes para a realização de um estudo sobre Folclore com embasamento científico. Posteriormente, outros encontros foram realizados contemplando temáticas específicas sobre o Folclore brasileiro, com um movimento crescente de reafirmação da autonomia e da especificidade do estudo do folclorista (Tavares de Lima, 2003).

A *Carta*, aprovada em 1951, postulava que o Folclore seria parte integrante da Antropologia Cultural, sendo seu objeto de estudo os conteúdos simbólicos “tradicionais” da sociedade investigada. A interdisciplinariedade é ressaltada, indicando as possibilidades de diálogo com a Sociologia, a Psicologia, a História, a Geografia, a Linguística e a Arte, e o caráter de disciplina autônoma é reforçado. De acordo com Inami Pinto (2005), a *Carta do Folclore Brasileiro* postula que:

---

<sup>7</sup> Renato de Almeida (1895 – 1981) nasceu em Santo Antônio, Bahia, foi secretário-geral da Comissão Nacional de Folclore e participou de diversas organizações internacionais de estudos folclóricos. Publicou *Inteligência do Folclore* dentre outros livros, artigos e ensaios importantes (Maior, 2000).

(...) constituem o fato folclórico as maneiras de pensar, sentir e agir de um povo, preservadas pela tradição popular ou pela imitação, e que não sejam influenciadas pelos círculos eruditos e instituições que se dedicam ou à renovação do patrimônio científico e artístico humano ou à fixação de uma orientação religiosa e filosófica. São também reconhecidas como idôneas as observações levadas a efeito sobre a realidade folclórica, sem um fundamento tradicional, bastando que sejam respeitadas as características do fato de aceitação coletiva, anônimo ou não, essencialmente popular. (Pinto, 2005: 15)

Em 1995, durante o VIII Congresso Brasileiro de Folclore ocorrido em Salvador, Bahia, a *Carta do Folclore Brasileiro* foi relida como forma de revisar o conteúdo com base nas demandas de um novo período e reafirmar os pontos ainda considerados relevantes para pesquisas nessa área. Dentre os pontos apresentados nessa releitura, destaca-se a concepção de que os estudos de Folclore seriam parte integrante das Ciências Humanas e Sociais, sendo utilizada, portanto, a metodologia dessas disciplinas em pesquisas com objetos do Folclore. O enfoque multidisciplinar é reforçado, assim como a necessidade de divulgar o Folclore como disciplina complementar em cursos de ensino superior de Humanas. Assim, subentende-se que a postura em busca da autonomização de uma ciência muda de rumo, dando espaço para o reforço da importância do Folclore, enquanto disciplina, como um conteúdo complementar de diversas áreas das Ciências Humanas e não mais como uma área autônoma. O debate sobre a autonomização do Folclore foi, desde a aprovação da primeira versão da *Carta*, motivo para debates acalorados nos campos de disputa do saber. E uma das principais figuras que esteve presente nessas discussões, criticando a ideia de que o Folclore poderia ser uma ciência com método e interpretação próprios, foi Florestan Fernandes.

## **2.2 Folclore como disciplina autônoma? Leituras de Florestan Fernandes**

É interessante notar que, já na II edição do Congresso realizado pelos folcloristas, surgem movimentações que se referem à relação entre cientistas sociais e estudiosos do Folclore:

Ainda nessa reunião, tão produtiva, é necessário que se recorde a proposição formulada pelo grupo que verificou as memórias e teses sobre *trançados*, primeira intromissão direta de etnógrafos, etnólogos ou

antropólogos brasileiros nos trabalhos de folcloristas, a demonstrar seu maior interesse pelo objeto do folclore. Elogiado a comunicação de Loureiro Fernandes, *Nota prévia sobre os trançados de cipó, na região de Caiobá e Matinhos*, justamente considerada modelo para outras realizações no gênero, a proposição deu ao folclorista uma posição de inferioridade em relação ao etnólogo, transformando-o num simples recolhedor de material, o que já vinha sendo feito pelos sociólogos, porém fora dos congressos folclóricos. (Tavares de Lima, 2003: 166)

A indignação de Tavares de Lima ocorre porque no texto citado é afirmada a importância da coleta realizada pelo folclorista com finalidade de complementar o trabalho realizado por etnógrafos, antropólogos e afins. Essa ideia do “dever do folclorista” foi votada naquele Congresso, segundo Tavares de Lima, por não existir “unidade doutrinária”. O autor critica a postura dos colegas, pois o voto reafirmou a função do folclorista enquanto estudioso que “apenas coleta” o material utilizado posteriormente por outros estudiosos para fins interpretativos. A realidade seria outra já que um folclorista com boa formação teórica e metodológica deveria realizar os estudos de base sem a perspectiva de coletar minuciosamente quaisquer conteúdos visando ajudar ou complementar o trabalho de sociólogos, etnólogos e demais profissionais. O folclorista seria, portanto, autônomo e independente em todas as etapas de produção do conhecimento. E essa postura, apesar de não abraçada na época do II Congresso Brasileiro de Folclore, passa a ser o tom do discurso dos folcloristas que buscam reafirmar o Folclore como disciplina que possui teoria, método e interpretação próprias (com forte veia multidisciplinar, mas, ainda sim, próprias do Folclore).

Desde a apresentação do termo Folclore e as diferentes definições que surgem, há um movimento nacional e internacional, principalmente a partir da década de 30, que visa estabelecer a importância de um método próprio de coleta dos conteúdos folclóricos. No Brasil, Osvaldo Cabral<sup>8</sup>, Edison Carneiro<sup>9</sup>, Rossini Tavares de Lima, dentre tantos outros folcloristas, buscam organizar orientações acerca do método de coleta dos conteúdos folclóricos. Para esses estudiosos, a pesquisa deve ser realizada fazendo uso de observação, anotações, depoimentos, tomando cautela para realizar registros fidedignos aos relatos

<sup>8</sup> Osvaldo Cabral (1903) nasceu em Laguna, Santa Catarina, e participou da Comissão Catarinense de Folclore, dentre outras entidades nacionais e internacionais de estudos folclóricos. Publicou diversas obras sobre medicina e Folclore, dentre elas *A medicina teológica e as benzeduras* (1950) e *A medicina caseira* (1952) (Maior, 2000).

<sup>9</sup> Edison Carneiro (1912 – 1972) nasceu em Salvador, Bahia, e foi um reconhecido pesquisador tendo como tema central a cultura negra e os quilombos. Dentre suas obras destacam-se *A linguagem popular da Bahia* (1951) e *O negro brasileiro* (1956) (Maior, 2000).

coletados, que podem ser, por sua vez, gravados em imagem, som ou fotografias. Como é possível perceber, a cautela e os mecanismos de coleta são semelhantes aos praticados em trabalhos etnográficos (observação participante ou não participante, entrevistas, etc). Esses estudiosos reafirmam, portanto, a importância da cautela na coleta e no registro dos dados encontrados, buscando apoiar-se no discurso da legitimidade científica.

Segundo Florestan Fernandes (2003), o problema não está em beber da fonte metodológica da etnografia, mas sim acreditar que há uma interpretação própria dos dados folclóricos como se a soma de um método de coleta mais as tentativas de entender o conteúdo coletado constituíssem o Folclore como disciplina autônoma. A busca pelo estabelecimento do Folclore como disciplina autônoma é claramente percebida nos dizeres de Tavares de Lima (2003):

Não é o bastante pesquisar, recolher, anotar os fenômenos folclóricos. Também é necessário estudá-los e analisá-los cientificamente, o que se pode fazer utilizando diferentes pontos de vista, a saber: o histórico, o geográfico, o sociológico, o psicológico, o funcional, da aculturação e das áreas culturais. (Lima, 2003: 89)

Para Tavares de Lima, o papel do folclorista é coletar e registrar os dados, interpretando-os com base em uma das diversas linhas possíveis, ou seja, seria necessário possuir uma formação ampla o suficiente para identificar os conteúdos folclóricos e compreender com base em distintas teorias a relação deste conteúdo com o meio social estudado. Haveria, evidentemente, um recorte analítico para trabalhar com os dados folclóricos, mas esse recorte faria parte de uma ciência voltada para a formação de estudiosos que se especializam em investigar os diversos conteúdos folclóricos. A polêmica entre folcloristas que defendem a autonomia de sua disciplina e cientistas sociais que entendem o Folclore como uma parte da ciência que estuda as dinâmicas sociais, pode ser melhor compreendida a partir da análise de ideias e discussões publicadas no final da década de 50, por Florestan Fernandes. Nesse período, o sociólogo paulistano troca textos críticos com diversos folcloristas, dentre eles Édison Carneiro, com quem trava uma longa troca de ensaios (publicados na *Revista Brasiliense*) a respeito das relações entre Folclore e Ciências Sociais. Florestan Fernandes afirma que há uma grande ilusão, nos estudos folclóricos realizados até aquele momento, em acreditar que o Folclore se afirmaria como

uma disciplina autônoma:

Está fora de qualquer dúvida que o folclore pode ser objeto de investigação científica. Mas, conforme o aspecto do folclore que se considere cientificamente, a investigação deverá desenvolver-se no campo da história, da linguística, da psicologia, da antropologia ou da sociologia. O folclore, como ponto de vista especial, só se justifica como disciplina humanística, na qual se poderão aproveitar as investigações científicas sobre o folclore ou técnicas e métodos científicos de levantamento e ordenação dos materiais folclóricos. (Fernandes, 2003: 06)

Florestan Fernandes, como pode-se perceber, não desmerece o trabalho dos folcloristas, ainda que muitos tenham recebido suas ideias como se desconsiderassem a complexidade ou importância desses estudos. O autor apenas se afasta dos estudos em voga que se concentravam na coleta, descrição e estudo comparativo do material folclórico com fins de estudo de suas origens (Garcia, 2001). Segundo Fernandes, o difícil de sustentar seriam as “antigas ambições de conferir ao folclore a condição de ciência positiva autônoma” (Fernandes, 2003: 7). O Folclore, evidentemente, poderia ser investigado com embasamento científico, mas o estudo científico do Folclore seria dificilmente unificado, uma vez que as diferentes disciplinas das Ciências Humanas lançariam diferentes questionamentos e interpretações sobre o material coletado. O Folclore não seria, portanto, uma disciplina autônoma capaz de dar conta de tantos pontos de vista, mas sim um método passível de utilização pelas Ciências Sociais. Para Florestan, o importante seria aperfeiçoar os procedimentos de coleta e organização dos dados, com fins de trabalhar melhor o método utilizado com os objetos folclóricos. Existiria, então, um forte engano quando os folcloristas afirmam que dão conta não apenas da coleta, mas das diferentes interpretações possíveis para os dados registrados, constituindo uma ciência autônoma.

Para Fernandes, dos tantos trabalhos folclóricos publicados até aquele momento, apenas alguns teriam destaque enquanto trabalhos folclóricos de fato e não tentativas de interpretação “fracas” e “pouco científicas” que caberiam a outras disciplinas. Dentre os trabalhos citados, o autor destaca os estudos de João Ribeiro<sup>10</sup>, Amadeu Amaral<sup>11</sup> e Mário

---

<sup>10</sup> João Ribeiro (1860 – 1934) nasceu em Laranjeira, Sergipe, e realizou várias conferências sobre Folclore na Biblioteca Nacional, sendo um dos primeiros divulgadores sobre o tema no Rio de Janeiro. Dentre suas obras destaca-se *O Folclore – estudos de literatura popular* (1919) (Maior, 2000).

<sup>11</sup> Amadeu Amaral (1875 – 1929) nasceu em Monte-Mor, São Paulo, e foi membro da Academia Paulistana de Letras. Dentre suas obras destacam-se *O dialeto caipira* (1920) e *Tradições populares* (obra póstuma, 1948) (Maior, 2000).

de Andrade<sup>12</sup> que teriam realizado estudos propriamente folcloristas, com método de coleta e busca por registros documentativos relevantes. Todavia, não haveria intenção, segundo o autor, de subestimar o esforço realizado por tantos outros folcloristas, que mesmo desejando realizar algo para além da coleta e registro dos dados, têm sua importância justamente na contribuição documentativa, de grande proveito e importância para diversos investigadores do campo social.

Em artigo para a *Revista Tempo Social*, Sylvia Garcia (2001) apresenta excelente análise sobre o Folclore e a relação com a Sociologia nos estudos desenvolvidos por Florestan Fernandes. Segundo Garcia, são nos estudos sobre Folclore que Fernandes desenvolve sua primeira (e forte) disputa nos “campos do saber”, buscando reafirmar a Sociologia que desenvolve enquanto uma ciência que possui método e objetividade na análise do conteúdo – folclórico – coletado. Nesse contexto de “definição dos campos”, busca dar explicação sociológica às manifestações folclóricas e, principalmente, redefinir o Folclore como um método útil para as Ciências Sociais, com fins de delimitar as fronteiras entre os diversos tipos de saberes. Para Florestan, o Folclore ainda que não seja produzido com tanto rigor científico como acreditam os folcloristas, possui uma infinidade de conteúdos já coletados (e para coletar) que são extremamente válidos para a investigação sociológica:

O folclore oferece um campo ideal de investigações para os cientistas sociais. É que ele permite observar fenômenos que lançam enorme luz sobre o comportamento humano, como a natureza dos valores culturais de uma coletividade, as circunstâncias ou condições em que eles se atualizam, a importância deles na formação do horizonte cultural de seus portadores e na criação ou na motivação de seus centros de interesse, a relação deles e das situações sociais em que emergem com os sentimentos compartilhados coletivamente, a sua significação como índices do tipo de integração, do grau de estabilidade e do nível civilizatório do sistema sociocultural, etc. Ao contrário do folclorista, o psicólogo, o etnólogo, o sociólogo não estudam o folclore propriamente dito, mas a sua inserção e influência na organização da personalidade, da cultura e da sociedade. (Fernandes, 2003: 11)

Apesar de, nas palavras do autor, o Folclore ser um “campo ideal de investigações

---

<sup>12</sup> Mário de Andrade (1893 – 1945) nasceu em São Paulo, e ficou famoso pela participação no Movimento Modernista que deu origem à Semana de Arte Moderna. Publicou ensaios e artigos em revistas sobre Folclore, tema que influenciou diretamente a obra *Macunaíma – o herói sem caráter* (1928). Realizou diversos estudos sobre o folclore musical e em 1937 criou a Sociedade de Etnografia e Folclore de São Paulo (Maior, 2000).

para os cientistas sociais” não poderia ser uma ciência autônoma porque não possui um objeto específico: seu objeto estaria inserido na cultura de uma sociedade e os fenômenos culturais são estudados pelas Ciências Sociais. Assim, considerando que as ciências se definem por possuírem objetos específicos de estudo, não haveria sentido em legitimar o Folclore enquanto uma disciplina autônoma. Esse tom de debate pauta as discussões de Fernandes em busca da reafirmação de seu próprio campo, típico em contextos de legitimação de disciplinas acadêmicas.

Fernandes aponta a necessidade de aproveitar os conteúdos folclóricos coletados em reflexões que levam em consideração a configuração social, o uso, os significados que pautam o uso e suas funções. Tal enfoque, na opinião do autor, é raramente contemplado pelos folcloristas que geralmente dão mais importância em buscar as origens e variações, refletindo pouco sobre as causas e possíveis correlações com a dinâmica social. Para o autor, o Folclore possui função socializadora, garantida pela reprodução de seus conteúdos ao longo do tempo. Ao estudar o papel socializador dos folguedos<sup>13</sup>, por exemplo, o sociólogo paulistano aponta nos conteúdos reproduzidos, na dinâmica de reprodução de tais conteúdos que revelam regras de convivência e nas formas de organização interna, pontos relevantes para a reflexão sociológica. Como uma brincadeira típica das crianças, os folguedos possuem elementos que as iniciam em padrões culturais da sociedade (Garcia, 2001). Para Fernandes, é importante olhar para os impactos do Folclore na dinâmica de socialização e na estruturação de valores dos sujeitos, já que influencia, desde a infância, a socialização dos indivíduos<sup>14</sup>.

Além do estudo sobre a infância e o Folclore, por meio da análise dos folguedos em São Paulo, Fernandes realiza outra investigação importante: analisa representações sobre o negro na tradição oral brasileira. Em uma série de três artigos publicados em 1943 no jornal *O Estado de São Paulo*, analisa conteúdos de tradição oral por ele coletados nos anos 40 e diversos conteúdos folclóricos coletados por outros estudiosos desde o período

---

<sup>13</sup> Folguedos são brincadeiras onde os participantes desempenham papéis e funções específicas, podendo ocorrer cotidianamente ou em festas. Podem aparecer também como danças e com música, e envolvem diferentes temas de divertimento (religioso, infantil, temática adulta, etc). As Folias e Cavalhadas são exemplos de Folguedos.

<sup>14</sup> Segundo Florestan Fernandes, os folguedos contribuem para o aprendizado de valores positivos e negativos da sociedade como os significados de amor, namoro, casamento, família, fidelidade e incesto. O indivíduo em formação passa a ter forte contato com exigências e valores da dinâmica cultural que está inserido (Garcia, 2001).



colonial (Garcia, 2001). Nesse estudo, Florestan revela a afirmação simbólica da superioridade biológica do branco e, em contraposição, a representação do negro como sendo intelectualmente inferior. É interessante notar que as conclusões do autor são semelhantes às conclusões apresentadas por Frantz Fanon na obra *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2008) onde analisa as representações presentes no Folclore, Literatura escrita e Publicidade da sociedade francesa na década de 70. As conclusões apresentadas por Florestan Fernandes subentendem a “aptidão” dos negros para o trabalho pesado e, simultaneamente, sua “incapacidade” para trabalhos intelectuais (Garcia, 2001). Nas palavras do autor, o estudo em uma perspectiva sociológica dos conteúdos folclórico é relevante por revelar no Folclore uma:

(...) fonte de estereótipos que fornecem juízos de valor aos indivíduos, regendo a sua conduta social (...) os juízos de valor expressos nas representações que o folclore cristaliza fornecem padrões de comportamento que regulam as relações entre os indivíduos. (Fernandes: 1972, p. 211-212)

Os conteúdos simbólicos da sociedade evidentemente reverberam no imaginário folclórico. No estudo de Florestan sobre as representações do negro presentes na tradição oral, as relações entre senhor e escravo (que pautam a formação do Brasil e marcam o distanciamento social) encontram-se presentes nas representações folclóricas. A desigualdade perdura no imaginário revelando formas de racismo na sociedade brasileira.

Florestan Fernandes não se limita a apresentar críticas sociais a partir dos resultados encontrados no estudo das representações sobre o negro. Os estudos sobre Folclore geralmente apresentavam esse conteúdo como uma espécie de “cultura dos incultos” - conforme vimos no início deste capítulo -, como característico de classes baixas. Segundo Garcia (2001), o Folclore era definido como a “ciência do saber popular” que teria como objeto de estudo os “grupos mais atrasados” nos “povos civilizados”. Para Florestan, o primeiro ponto a ser criticado em tal concepção teria como base o material coletado em sua pesquisa sobre o folclore paulista, que apresenta a existência de conteúdos folclóricos e, ainda, práticas ritualísticas mágicas em classes média e alta. Logo, tomar o Folclore como o estudo de conteúdos que remetem estritamente às classes baixas seria uma afirmação muito mais “intuitiva” do que uma constatação embasada em

levantamento objetivo e sistematizado, nas palavras do autor, científico. O outro ponto criticado por Fernandes refere-se à concepção do Folclore enquanto uma “ciência do saber popular”, já que não existiria sentido em “criar” uma ciência para estudo específico dos conteúdos folclóricos, pois esses fazem parte da cultura e, fazendo parte da cultura, logo compreende-se que o Folclore é também estudado pelas Ciências Sociais, responsáveis pelo estudo dos conteúdos simbólicos, comportamentais, enfim, culturais das sociedades.

O esforço dos folcloristas para estabelecer sua disciplina como um campo específico possui, na visão de Florestan, um forte contexto histórico e ideológico, conforme revela Sylvia Garcia (2001):

Segundo Fernandes, o folclore nasce da necessidade da filosofia positiva de Comte e do evolucionismo inglês de Darwin e Spencer e de uma necessidade histórica, ou problema prático, da burguesia, pois emerge de uma representação do desenvolvimento social e cultural que se afirma contra a concepção dialética do desenvolvimento do materialismo histórico. Segundo Florestan, naquele momento a burguesia já se constitui como classe dominante e, para ela, os princípios revolucionários não têm mais utilidade. É por isso que Auguste Comte busca as bases de sua “filosofia da ordem” no passado, tendo em vista afirmar que o presente consumava o último estágio da evolução, ou seja, fornecendo uma representação de estabilidade para as sociedades capitalistas ocidentais. No entanto, a filosofia do desenvolvimento social gradual que Comte sistematiza na lei dos três estados era, de fato, contrariada pela persistência, em uma mesma sociedade, de dois tipos de explicação: as explicações racionais, próprias ao estado positivo, e as explicações ditas irracionais. Diante desse problema, começa a configurar-se a explicação do fenômeno a partir da idéia que, se todas as sociedades passam pelos diferentes estados de desenvolvimento, esse movimento não se realiza uniformemente dentro de uma mesma sociedade. Ou seja, certas camadas da população não acompanham o desenvolvimento geral da cultura, conservando padrões tradicionais. Nas sociedades civilizadas, são as camadas populares que mantêm os modos de ser, pensar e agir próprios de estados anteriores, por isso designados de “persistências” e “sobrevivências”. (Garcia, 2001: 14-15)

A interpretação de Florestan sugere que a visão dos folcloristas estaria diretamente atrelada ao estudo de “conteúdos do passado”/“tradicionais”, evidenciando, por contrapartida, o que é “novo”/“moderno”, já que estuda o que é “antigo”/“pré-moderno” (ou que se refere a um período anterior ao crescente movimento de racionalização moderna). O Folclore surgiria como um campo de estudos que se baseia na ideia de uma sociedade dividida entre o que representa o povo (valores “residuais e irracionais”) e o que representa a elite (com valores “racionais”). O que Florestan critica em tal concepção

é que a percepção sobre o Folclore não é contextualizada no que se refere às dinâmicas sociais. Segundo Garcia (2001), para o sociólogo paulistano, os folcloristas deveriam atentar para fatores do ambiente social a fim de perceber que a situação social do sujeito implica utilizações qualitativamente distintas dos conteúdos folclóricos. Seria fundamental considerar, por exemplo, que determinadas ideias são mais acessíveis a um maior número de sujeitos justamente por serem transmitidas oralmente e cotidianamente, ao contrário da educação formal difundida, na época de Fernandes, para um número extremamente restrito de pessoas. A intensidade de contato entre os sujeitos, segundo o autor, também possui variações relevantes quando consideramos diferenças entre o meio rural e o meio urbano, por exemplo.

Ainda que as dinâmicas sociais tenham mudado desde a época de Florestan Fernandes, o intuito de relativizar a visão dicotômica que pauta os estudos sobre Folclore é válido. Mesmo hoje, trabalhar com a ideia de que os conteúdos folclóricos seriam exclusivos de classes econômicas específicas, ou do meio rural, ou, ainda, que seriam expressões de formas de pensar “atrasadas” ou “superadas” (no sentido de serem desfuncionais) seria ignorar o que as coletâneas recentes apresentam, ao menos no que se refere à categoria trabalhada nesta pesquisa, os contos populares. A tendência dos estudos recentes sobre Folclore, principalmente os marcadamente influenciados pela Antropologia Cultural, é de relativizar as características que marcaram durante muito tempo a definição do que seria o Folclore. O Folclore é encontrado, portanto, em diversos espaços de dinâmicas sociais, variando de classe econômicas, contexto geográfico-social, etc.

### 3. Os contos populares e as conexões possíveis com o conceito de representação social

Os contos populares são relatos/narrativas frequentemente reproduzidos em conversas e, geralmente, possuem longa projeção no tempo e no espaço, ou seja, persistência para permanecer no imaginário social. Também conhecidos como “causos”, “contos folclóricos” ou “tradicionais”, podem ter características verossímeis e/ou fantásticas, ocorrendo em situações que envolvem o sobrenatural ou simplesmente próximas do cotidiano. Nesse capítulo, veremos alguns conteúdos que ajudam a compreender a relevância dos contos populares enquanto conteúdos importantes que revelam representações significativas existentes na subjetividade social. O interesse nesta pesquisa é investigar as representações que aparecem nos contos coletados, considerando que essas histórias são relatadas, muitas vezes, há um tempo considerável para inúmeros ouvintes, independente de classes econômico-sociais específicas, e são, também, geralmente passadas de geração em geração.

Independentemente do conteúdo da história se referir a uma situação de cunho mais “cotidiano” ou mais “fantástico”, o foco do trabalho é a interpretação dos conteúdos dessas histórias. Interessam, portanto, elementos que remetem à descrição e ação das personagens. Essas ações e descrições de cada personagem (considerando, neste estudo, contos com os seres do mundo não-físico do panteão católico) constituem um conjunto de representações relevantes, que estão presentes nesses contos porque *fazem sentido* e porque, em alguma medida, refletem o que os sujeitos pensam, seus valores e diversas percepções sobre aquelas figuras. Os contos refletem, portanto, diversos conteúdos do imaginário social, pois apresentam representações que apontam ideias, impressões, enfim, leituras sobre o mundo em que vivem os sujeitos. E, justamente por serem conteúdos simbólicos que reverberam socialmente e dinamicamente pelo tempo, é possível considerarmos que são relevantes para uma investigação sociológica. Os contos analisados contêm uma espécie de “coleção” de conteúdos presentes em um imaginário coletivo. E, veremos que é possível entender tais conteúdos como elementos que já foram socialmente institucionalizados, ou seja, possuem em alguma medida um grau de permanência ao longo do tempo que o torna

sem autoria ou região facilmente definida, tornando evidente sua caracterização como um produto da dinâmica social semelhante às representações coletivas/sociais.

O ambiente de encontros simbólicos, desde o mais longínquo passado social do país, é produtor de inúmeras misturas entre contos tradicionais de diferentes culturas, que entram em contato “produzindo novos elementos” ou, simplesmente, reforçando alguns conteúdos que já fazem sentido no imaginário social. Os contos revelam, portanto, diversas representações sociais que, tal como ocorre com os contos populares, surgem oralmente e reverberam sem deixar datas exatas, lugares específicos ou autores facilmente definidos. É importante observar, ainda, que as representações presentes nos contos populares possuem também suas singularidades em distintas sociedades, já que os imaginários sociais são (re)produzidos conforme demandas ideacionais específicas. E, conforme veremos, os elementos do imaginário social encontrados nos contos populares podem revelar ideias e valores que, por sua vez, podem reverberar em ações concretas dos sujeitos.

Em um estudo anterior que realizei sobre ações e descrições acerca do padre (e outras denominações para sacerdotes católicos) contidas em contos populares brasileiros foi possível perceber, por exemplo, que os contos analisados possuíam inúmeras representações sobre o religioso muito semelhantes aos conteúdos encontrados na Historiografia e em relatos de viajantes que registraram, nos séculos XVI, XVII e XVIII, suas percepções sobre os sacerdotes que estruturaram a Igreja no Brasil. Esse processo de estruturação teve como base uma relação duradoura com o Estado Português, denominada Padroado (Almeida, 2008). Tanto nas representações encontradas nos contos populares, como nos registros históricos analisados, havia a descrição de um sacerdote que possuía ações e intenções de caráter “mundano” (buscando constantemente se dar bem, sem importar os meios para conseguir o que deseja) e muitas vezes subversivo às normas da Igreja (com ações indicando gula e luxúria, por exemplo). Os contos revelaram elementos que dialogam com a própria trajetória histórica referente à personagem analisada, o padre, contribuindo para um interessante diálogo entre o Folclore (especificamente a Literatura Oral), a História e a Sociologia.

Neste capítulo, busco elencar algumas definições e contribuições veiculadas nos contos populares apresentadas por alguns folcloristas e o trato que esses estudiosos

possuem no processo de coleta e catalogação do material, já que é de suma importância esclarecer os meios utilizados para chegar no objeto/conteúdo aqui pesquisado. Apresento, ainda, um breve levantamento teórico sobre a Teoria das Representações Coletivas primeiramente apresentada por Durkheim (2007), que inaugura o conceito de representação nas Ciências Sociais e atenta para a importância de observar os conteúdos de base não individual, mas que, ainda sim, possuem um forte caráter subjetivo. Rememorando alguns autores que trabalham com o conceito de *representações* denominadas como *coletivas* e, posteriormente, como *sociais* por Moscovici (2007), será possível fundamentar melhor as possibilidades de conexão entre esse conceito e os conteúdos presentes nos contos populares.

### 3.1 Contos populares: narrativas presentes em trajetórias sociais

Os contos populares são, conforme já apresentado, elementos folclóricos caracterizados por um extenso conjunto de narrativas orais, marcadas por grande diversidade de temas e personagens. Fazem parte, junto com outros elementos de tradição oral que são transmitidos entre gerações (como músicas folclóricas, repentes e poesias), de uma categoria mais ampla denominada por diversos folcloristas como *Literatura Oral*. Para Câmara Cascudo (2006), a *Literatura Oral* caracteriza-se como área de estudo (do Folclore) que abrange diversos objetos como provérbios, adivinhações, contos, cantos, e outros elementos populares cuja difusão ocorre pela oralidade, sendo que as fontes impressas que surgem a partir da coleta desses elementos orais também seriam consideradas como fontes de *Literatura Oral*. A denominação dessa categoria surge em contextos de definição e busca pela legitimação de campos de saber: como vimos com as buscas de definição do Folclore, a binaridade também reverbera na definição do que seria a *Literatura Oral* e seu *status* oposto em relação à *Literatura Escrita*. A primeira seria de cunho “tradicional”, “produzida pelo povo”, ou seja, não contendo conteúdos de “erudição”, típicos da “produção intelectual e moderna da elite”.

Sabe-se, todavia, que a produção literária de divulgação escrita foi bastante influenciada por conteúdos folclóricos, podendo ser percebida, por exemplo, no

movimento Modernista de Mário de Andrade e sua obra *Macunaíma*. Neste trabalho, o interesse por essa categoria não refere-se a essa busca por compreender os conteúdos de Literatura Oral como necessariamente “opostos” aos conteúdos de Literatura Escrita, já que conteúdos passados pela oralidade reverberam, sempre que fazem sentido, em outras formas de comunicação social, dentre elas a Literatura Escrita. Daí a dificuldade de delimitar - de forma tão engessada - as características de um “tipo” de Literatura como (re)produzido, exclusivamente, por nichos sociais específicos. A consideração do termo Literatura Oral é levada em sua importância, aqui, enquanto narrativas de ampla divulgação pela comunicação oral que não são facilmente identificadas em sua autoria ou espaço de “produção”, possibilitando um diálogo direto com a concepção de representação social, como veremos ainda neste capítulo.

Ao buscar sistematizar as categorias folclóricas com que trabalha, Câmara Cascudo (1999) define quatro características básicas que permitem identificar uma narrativa oral como sendo um conto popular: 1) antiguidade, 2) anonimato, 3) divulgação e 4) persistência. É possível perceber facilmente que essas características são profundamente interligadas. A antiguidade, por exemplo, evidencia o processo de divulgação pelo qual o conto passa ao longo dos anos e que muitas vezes pode envolver até mesmo séculos de propagação, graças ao contato entre gerações. O conto persiste no tempo e nos espaços, dificultando a definição de datas de surgimento ou autores específicos. Essas características são apontadas desde as primeiras coleções e estudos sobre contos populares, como afirma Silvío Romero, para quem as tradições populares “não poderiam ser demarcadas em calendários” (Cascudo, 1965). O processo de “perder-se no tempo”, apontado por diversos folcloristas, dá indícios para pensarmos que, justamente por não possuir uma data identificável de produção do conto e autorias demarcadas, tais narrativas poderiam ser entendidas como um conjunto de conteúdos simbólicos que foram *socialmente institucionalizados*, ou seja, fazem parte de um imaginário coletivo e, evidentemente, são relevantes para a investigação sociológica.

É importante observar, ainda, que tal como tantos outros elementos culturais, essas narrativas também são dinâmicas, ou seja, podem sofrer mudanças em trechos do enredo ou em personagens que povoam tais histórias. Ainda sim, é interessante observar que são

histórias que não possuem um autor definido ou mesmo uma data/período delimitado de onde haveria surgido. A narração geralmente é feita com base em histórias que um dia alguém ouviu, registrou e contou para outras pessoas. Essa dificuldade em localizar elementos atrelados a indivíduos específicos evidenciam, justamente, o acolhimento de tais conteúdos por um imaginário coletivo, já que são conteúdos “abraçados” por outras pessoas porque possuem algum sentido. O que interessa é o fato de serem histórias relatadas, sem uma identificação autoral própria e, ainda sim, (re)contadas porque dizem respeito, em alguma medida, a crenças, ideias e valores que os indivíduos carregam.

Os contos analisados nesta pesquisa contemplam apenas a região Nordeste do país, por motivo de recorte necessário para a realização da pesquisa, porém essas narrativas orais estão presentes em todas as regiões. Essas histórias são amplamente divulgadas, sendo difícil apontar quem nunca escutou nenhuma fábula, lenda, anedota ou conto em algum momento da vida. Grande parte dos folcloristas que se propõem a coletar, organizar e registrar essas histórias têm como motivação para o estudo a própria identificação com o universo dessas narrativas, por terem vivenciado essa experiência de ouvintes. Câmara Cascudo (2006) relata que o período em que vive na Paraíba e no Rio Grande do Norte, nas primeiras décadas do século XX, propicia um verdadeiro “curso” de Literatura Oral, imerso em um mundo de histórias de conhecimento geral. O estilo de vida que se levava era semelhante, nas palavras do autor, ao retratado em inúmeras narrativas que remetiam a contextos sociais do século XVIII no que se refere à forma de organização do trabalho, horários das refeições, alimentos, roupas, vocabulário, festas tradicionais, superstições, assombros e rezas-fortes. A identificação não somente com valores e ideias presentes nas histórias, mas também com um mundo de práticas semelhantes ao que vivenciava, certamente marcou a trajetória do folclorista motivando-o a registrar essas narrativas orais em forma de escrita.

O contato com tais narrativas durante as trajetórias individuais revelam, ainda, outra questão importante para reflexão: o papel da oralidade. Escutar o outro é uma experiência distinta da possibilitada pela leitura de um livro. É parar, ouvir outra pessoa contando, prestar atenção na interpretação, na ênfase dada aos fatos, em mudanças na voz e nos trejeitos. Esse contato com a fala estimula os mais diferentes sentidos de quem escuta e



é potencialmente marcante na memória, ainda mais quando há alguma identificação com o conteúdo do relato<sup>15</sup>. Para ilustrar esse grande potencial em marcar a memória dos sujeitos e, também, esclarecer o processo de coleta e registro dos contos populares analisados, cabe apresentar alguns relatos sobre a experiência dos folcloristas durante a coleta dessas narrativas. Tais relatos estão presentes em publicações mais recentes sobre contos populares, que serviram como base para esta pesquisa<sup>16</sup>. Nessas publicações, as narrativas coletadas foram catalogadas por professores e estudantes de Universidades Federais do país, de acordo com a região da coleção organizada<sup>17</sup>. Tais coleções possuem interessantes relatos sobre a experiência do campo: paisagens e pessoas que observaram, as existentes dinâmicas entre contadores e ouvintes, além da descrição do método e das técnicas utilizadas para registro das narrativas.

### 3.2 Principais características dos/as narradores/as entrevistados/as

Como a fonte de pesquisa desta dissertação consistiu em contos já coletados e registrados em publicações recentes, é importante relatar os processos de coleta utilizados por esses estudiosos do Folclore. Geralmente, os relatos eram coletados na residência ou no local de trabalho do/a contador/a, em um clima descontraído de conversas e “causos”. A maior parte dos entrevistados são adultos com mais de quarenta anos, porém há relatos de

<sup>15</sup> Ao ser relatado oralmente, por diversas pessoas e ao longo do tempo, essas narrativas orais passam a ter, em alguns casos, uma espécie de legitimidade como forma de saber, como uma leitura que revela um pedaço do mundo. No caso de *visagens* (histórias que geralmente envolvem assombrações com fantasmas e seres antropomórficos), por exemplo, os ouvintes são avisados sobre os perigos de caráter extraordinário e/ou sobrenatural, tendo nas narrativas indicações sobre as condutas adequadas para não deparar-se com situações de pavor e risco. Ouvir de outro sujeito, muitas vezes alguém próximo com quem se convive no cotidiano, tende a abrir espaço para compreender os alertas e outras mensagens existentes nessas histórias como conhecimentos que também são válidos - ou que, no mínimo, não se pretende “pagar para ver” se são ou não histórias reais (Monteiro, 2007).

<sup>16</sup> Essas publicações fazem parte de uma coleção denominada *Contos Populares Brasileiros* que surgiram a partir do projeto *Conto Popular e Tradição Oral no Mundo da Língua Portuguesa*. Esse projeto possui apoio de diversas instituições do Brasil e de Portugal, dentre elas, as Fundações Joaquim Nabuco, Gilberto Freyre e Augusto Franco, além do Instituto Camões e do Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, de Portugal.

<sup>17</sup> Infelizmente o referido projeto da nota anterior não obteve apoio financeiro até sua conclusão, existindo, portanto, apenas coletâneas de estados da região Nordeste do país. Neste trabalho, foram utilizadas as coletâneas de Paraíba, Bahia e Ceará, além das duas coleções de *Contos do Brasil*, bastante tradicionais dentre estudiosos do Folclore, organizadas por Silvio Romero e, posteriormente, por Câmara Cascudo (apesar do nome “Contos do Brasil” as narrativas que compõem essas publicações foram amplamente coletadas também na região Nordeste).

peças mais jovens, inclusive de crianças. Segundo Alcoforado (2001), um dos responsáveis pela coletânea de contos da Bahia, é larga a faixa etária (de 10 a 86 anos) de contadores de histórias, predominando mulheres. Francisco Lima (2003), organizador da coletânea do Ceará, relata que seus entrevistados não se restringiam à zona rural, e possuíam os mais distintos ofícios, além da semelhante variação da faixa etária (tal como ocorre em diversas regiões). Muitos contadores eram analfabetos ou semi-analfabetos e as histórias, pela característica oral, possuíam forte peso em suas dinâmicas de interação e comunicação. Em algumas experiências de campo, como a relatada por Altimar Pimentel (1996), um dos responsáveis pela coletânea de contos da Paraíba, diversas pessoas indicavam o(s) mesmo(s) sujeito(s) como narrador(es) de histórias da região. Percebe-se nesses relatos de campo que esses narradores geralmente são reconhecidos, em alguma medida, pela população da localidade em que vivem, e são tidos como ilustres sujeitos em suas comunidades, quando o papel de contador possui destaque. Geralmente, são pessoas que cativam e marcam a memória dos que escutam em função da disposição para relatar diversas histórias e o entusiasmo com que contam, com variações de voz, pausas de mistério e muitas onomatopeias para temperar o enredo.

Cabe, aqui, aproveitar as impressões de campo dos estudiosos citados para colocar uma questão interessante: existe dentre os folcloristas (tanto os primeiros organizadores de estudos com essa temática no país, como os mais contemporâneos) uma grande preocupação com a “morte” da tradição narrativa, que perderia sua prática cotidiana e enredos para os conteúdos e atrativos apresentados pela televisão, dentre outras tentações tecnológicas e midiáticas. Pimentel (1996), por exemplo, narra com desgosto ter se deparado, de um lado, com histórias de senhores e senhoras, já no “fim da vida”, que relatavam seus “causos” e, de outro lado, com crianças relatando contos com base na reprodução divulgada em desenhos da *Disney*. Arrisco dizer que a diminuição de sujeitos que se auto-identificam como contadores (narradores) e, também, da prática narrativa em encontros descontraídos, não necessariamente indica o sumiço dos conteúdos presentes no imaginário coletivo. Tais conteúdos reverberam justamente nas grandes mídias, sendo percebidos em roteiros de Novelas, Cinema ou na Literatura escrita. José Lins do Rego, Gilberto Freyre, Mário de Andrade e tantos outros nomes da Literatura podem ser exemplo desse diálogo entre essas distintas formas de comunicação.

*O Auto da Compadecida*, de Ariano Suassuna, evidencia, por exemplo, justamente um imaginário semelhante ao encontrado em uma pesquisa anterior sobre contos populares, onde tive o primeiro contato com esse objeto de estudo. Nessa pesquisa, busquei investigar as representações sobre o padre que apareciam nos contos populares analisados e encontrei um imaginário que retratava o sacerdote católico como um sujeito nada confiável, interesseiro e que frequentemente transgredia normas da Igreja (Almeida, 2008). Além de apresentar uma grande influência do Folclore Nordestino, a obra de Suassuna encontrou espaço tanto no teatro, como na televisão (em formato de mini-série) e no cinema. Essa ampla divulgação de conteúdos presentes em narrativas orais evidencia uma “absorção” de tais elementos pelo imaginário coletivo que vai além dos ambientes onde essas histórias são relatadas.

Evidentemente, a diminuição desses sujeitos que se identificam como narradores de histórias reflete a própria mudança nas dinâmicas atuais de interação, tendencialmente mais tecnológica e que, em certa medida, estimula uma interação direta/física menos constante. As formas de entretenimento se ampliam e, conseqüentemente, os momentos de pausa para ouvir uma história diminuem. Porém, em diversas regiões, as narrativas ainda fazem parte do cotidiano e do entretenimento, onde se encontram os contadores que geralmente entram em cena em momentos de descontração. E, ainda que exista um decréscimo no número de sujeitos que se identificam como contadores, não podemos negar que muitas representações são encontradas no imaginário coletivo, permanecendo justamente porque ainda fazem sentido<sup>18</sup>, mesmo que muitos sujeitos não tenham contato direto com esses narradores de histórias. O imaginário desses “causos” não se perde, já que interessa aos sujeitos em termos simbólicos. Para o estudo das representações coletivas/sociais, ou seja, de ideias gerais sobre determinados acontecimentos ou

---

<sup>18</sup> Essas narrativas tem o potencial de contribuir inclusive na estruturação de instruções e observações sobre a moral, os medos, dentre tantos outros sentimentos que norteiam nossa leitura sobre o mundo. A ideia de que o imaginário presente nas narrativas orais existe porque *faz sentido* leva em conta tanto esse potencial de refletir concepções que estruturam leituras do mundo, como de reproduzir interpretações sobre o mundo que podem ser absorvidas ou simplesmente reforçadas. O imaginário presente nos contos pode ajudar a construir leituras sobre o mundo e, ao mesmo tempo, reforçar conteúdos já existentes conforme sua propagação. Barbosa Rodrigues cita, por exemplo, a dinâmica de embate, durante o período colonial, entre colonizadores e indígenas nativos, marcada pela utilização de mitos e lendas que incutiam nos nativos temores e crenças sobre sua suposta “inferioridade” e impotência frente a uma “força maior”, transformando-os, nas palavras de Barbosa, em “massas maleáveis”. Esses mitos e lendas serviram diretamente para a dominação atingindo, inclusive, a auto-percepção desses indígenas frente ao colonizador. (Cascardo, 1965).

personagens, os contos mostram extrema relevância por indicar um mundo subjetivo que reverbera para além das regiões onde são relatados.

### 3.3 Método de coleta e classificação dos contos

Conforme vimos no capítulo anterior, o contexto de busca pela legitimação do Folclore (seja como campo de estudos ou como disciplina autônoma) revela a grande preocupação dos pesquisadores em utilizar um método de pesquisa reconhecido pelas Ciências Humanas. A grande influência da Etnografia revela o cuidado crescente desses estudiosos para reproduzir o mais fidedignamente possível o conteúdo coletado. A preocupação com técnicas de coleta, registro e métodos para organização dos conteúdos folclóricos revelados no campo da pesquisa surge ainda no século XIX, com destaque para o longo estudo realizado por Antti Aarne e por Stith Thompson, que resulta em um sistema extenso de classificação por tipos e temáticas de contos<sup>19</sup>. Esse sistema surge no intuito de dinamizar a análise de contos, possibilitando a leitura por temáticas específicas e a verificação de maior incidência de conteúdos que possam interessar quem pesquisa os contos populares. No Brasil, o sistema de códigos é adotado nas compilações recentes do projeto, já citado, de contos apoiado pela Fundação Joaquim Nabuco. Além da classificação por códigos com letras e números de Aarne e Thompson, outros métodos também foram desenvolvidos por outros estudiosos de contos populares, como os irmãos Grimm<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> O sistema de classificação funciona, resumidamente, da seguinte forma: os contos são divididos por “unidades temáticas”, baseadas no tipo do enredo. Aarne e Thompson dividiram em quatro grupos maiores de tipos de enredo (*contos de animais*, *contos propriamente ditos*, *facécias* ou *anedotas* e *outros contos*), que, por sua vez, foram subdivididos por tipos de personagens (*contos propriamente ditos* que se subdivide em *contos de fadas sobre o diabo logrado*, por exemplo). Por último, esses subgrupos foram divididos por unidades temáticas (*contos propriamente ditos* que se subdivide em *contos de fadas sobre o diabo logrado*, e pode ser novamente subdividido em *poder ou conhecimento mágico*, por exemplo). Cada divisão é indicada pelas iniciais dos estudiosos (AT) seguidas de números (cada número indica uma subdivisão), formando um sistema de classificação de extensa variedade de códigos. Para mais informações sugiro pesquisa no sítio da Internet [http://volobuef.tripod.com/page\\_maerchen\\_classificacao.htm](http://volobuef.tripod.com/page_maerchen_classificacao.htm) (pesquisa realizada em novembro de 2009).

<sup>20</sup> Os irmãos Grimm, precursores dos registros de narrativas orais, também criaram sua forma de catalogação dos contos, divididos em: *contos de encantamento* (histórias que apresentam transformações por encantamento); *contos maravilhosos* (histórias que apresentam o sobrenatural); *fábulas* (cujas personagens são animais); *lendas* (histórias ligadas ao princípio dos tempos ou de uma comunidade, explicadas por divindades); *contos de enigma ou mistério* (histórias que possuem um enigma); e *contos jocosos* (divertidos).

De uma forma geral, as categorizações propostas buscavam organizar as narrativas registradas, facilitando a identificação de seus principais elementos (temáticas, personagens, desfechos, etc) posteriormente. Essas catalogações contribuiriam, inclusive, para organizar e direcionar melhor os estudos sobre os contos populares. Cascudo (1999), por exemplo, trabalha com categorias temáticas<sup>21</sup>, buscando verificar os elementos predominantes de cada história e separá-las a partir do tema “lição” central. A divisão desse autor contribuiu decisivamente para as reflexões realizadas na pesquisa anterior sobre representações do padre em contos populares: nos *contos exemplares* (que apresentam ensinamentos sobre a conduta e a moral), praticamente não existem contos em que aparece o padre como personagem, ocorrendo, em contrapartida, frequentemente histórias catalogadas como *facécias* (narrativas com tom humorístico). Mesmo em coletâneas que não subdividem os contos fazendo uso das categorias utilizadas por Cascudo, foi fácil identificar o tom humorístico na maior parte das histórias com padres, encontradas nas outras coleções analisadas. Essa divisão contribuiu para a percepção de um imaginário onde o padre é visto e descrito como um sujeito mundano, que transgride diversas normas, busca “se dar bem”, porém não consegue, por conta do desfecho que pune e, ao mesmo tempo, provoca risos em função do tom de anedota da narrativa (Almeida, 2008).

As categorias apresentadas por Cascudo contribuíram, ainda, para a definição do objeto de estudo da pesquisa que origina esta dissertação: os seres do mundo não-físico católico, ou seja, Deus/Jesus, Maria, o extenso panteão de Santos e, também, o Diabo, que representa o mal e é relevante para perceber, por exemplo, os embates morais relatados nos contos. Ao observar que o folclorista define suas categorias por temas que são frequentes

<sup>21</sup> O autor divide os contos em 12 categorias: 1) *contos de encantamento*, onde predominam figuras encantadas, de outro mundo; 2) *contos de exemplo* que retratam situações exemplares; 3) *contos de animais* de título auto-explicativo; 4) *facécias* que constituem lições cômicas e trotes; 5) *contos religiosos* que contemplam, majoritariamente, figuras do mundo não-físico, principalmente as pertencentes ao panteão católico; 6) *contos etiológicos*, onde são explicadas as causas de existência de um determinado aspecto específico; 7) *demônio logrado* que constituem histórias em que o demônio intervém, porém sempre perde; 8) *contos de adivinhação* que se apresentam em forma de enigmas; 9) *natureza denunciante* onde atos criminosos são denunciados por elementos da natureza; 10) *contos acumulativos* cujas histórias são episódios articulados; 11) *ciclo da morte* que são contos onde a morte sempre vence; e 12) *tradição* que não constituem história nem lenda e mantém persistente citação nas narrativas tradicionais, ou seja, uma categoria que parece indicar “todos os outros contos não catalogados”. (Cascudo, 2006). É possível perceber, com base nas notas anteriores, que a catalogação de Cascudo possui influência tanto de algumas divisões presentes no sistema de Aarne e Thompson, quanto do método de organização dos irmãos Grimm.

no imaginário popular, foi possível perceber que existe um grande número de contos com essas personagens (*demônio logrado*, *contos religiosos* e *ciclo da morte*), o que inspirou a vontade de investigar e refletir sobre as representações que existem acerca dessas figuras e os conteúdos morais nas narrativas que possuem tais seres como personagem principal ou secundária.

É importante lembrar que a preocupação dos folcloristas não se resume apenas à formulação de categorias temáticas: métodos e técnicas de coleta e registro também são temas relevantes para os estudiosos responsáveis pelas coletâneas de contos. A busca por manter o relato fidedigno ao passar à forma escrita é frequentemente ressaltada. Quem coleta geralmente transcreve a narrativa buscando respeitar o vocabulário, indicando inclusive as ênfases dadas em determinados trechos do enredo por meio de pausas e onomatopeias. Evidentemente, se perde muito da interpretação, mas a cautela ao transcrever o conteúdo escutado e as dinâmicas observadas possuem tanta importância, como esses estudiosos apontam, como ocorre nos estudos etnográficos. Alguns folcloristas, como Câmara Cascudo, não se contentam apenas com a transcrição das narrativas, acrescentando ao ofício do folclorista a coleta de variações<sup>22</sup> de contos, indicando em notas explicativas as diferenças e semelhanças entre personagens, contextos e moral de histórias coletadas em outras regiões ou até mesmo em outros países. A observação de variações de um mesmo enredo, onde mudam algumas personagens e, em alguns casos, o próprio desenrolar da história ou moral apresentada, é de extrema importância para a reflexão sobre as singularidades de representações sociais em diferentes dinâmicas sociais.

É possível perceber que o processo de coleta e registro dessas narrativas é consideravelmente trabalhoso e, por vezes, de longa duração. Alguns levam mais de dez anos de pesquisa, registro e catalogação. As edições recentes do Projeto de Contos apoiado pela Fundação Joaquim Nabuco trazem relatos interessantes dos pesquisadores que participaram do campo para coleta das narrativas orais: as entrevistas eram realizadas, geralmente, no momento do encontro, ocorrendo conforme o tempo do entrevistado permitia e sem marcar antecipadamente. Essa dinâmica deixava o processo mais longo, sendo necessários vários encontros com os sujeitos que possuíam um vasto repertório de

---

<sup>22</sup> Narrativas com personagens e enredos semelhantes, com desfechos distintos; ou com desfechos semelhantes e personagens distintas, por exemplo.

narrativas orais para compartilhar.

Ao chegar ao local da pesquisa, a primeira providência tomada pela equipe, constituída de professores e de bolsistas, era a localização de informantes potenciais, ou seja, pessoas portadoras do saber tradicional. Para isso, eram feitas consultas prévias a moradores da região. Nem sempre esse expediente satisfazia plenamente as expectativas. A equipe partia então para o corpo-a-corpo, buscando encontrar informantes nas feiras-livres, mercados, vendas, ou mesmo na rua, conversando com os transeuntes. Ao encontrá-los, como se pretendia colher frutos de uma memória espontânea, muito raramente se marcava antecipadamente a entrevista com o contador. Faziam-se as entrevistas que, via de regra, eram realizadas por dois pesquisadores: um voltado para a gravação, e o outro, atento às ocorrências relacionadas à performance e aos circunstâncias. A seguir preenchia-se uma ficha com dados do informante: data e local de nascimento, filiação e procedência dos genitores e cônjuge, atividade profissional, escolaridade, religião, deslocamentos e permanência em outros lugares e observações sobre sua etnia. (Alcoforado, 2001 p. 32)

Como é possível perceber, os pesquisadores envolvidos no registro das narrativas orais fazem uso de técnicas de pesquisa muito semelhantes às utilizadas nas Ciências Sociais: registro de primeiras impressões do campo, mapeamento de potenciais informantes, observação, entrevistas, gravações das entrevistas, transcrições do material gravado e anotações de campo que complementam o conteúdo coletado. É interessante observar que a pesquisa realizada para esta dissertação tem por objeto justamente as entrevistas já realizadas com os contadores de histórias e que foram organizadas seguindo uma cautela básica de registro das informações, tal como ocorre em diversas pesquisas de nossa área de estudos. As diferenças ficam apenas por conta que essas entrevistas já estão transcritas e são disponibilizadas para estudos e leituras de entretenimento.

### **3.4 As representações sociais e os contos populares**

Talvez seja desnecessário dizer que as definições sobre o que seriam *representações* são diversas e, ao mesmo tempo, razoavelmente difundidas no senso comum. Do Direito ao Teatro, o conceito passa por inúmeras definições, contextualizadas em diversas áreas de conhecimento. Dentre as várias definições do termo, encontramos no

*Dicionário Aurélio* (Ferreira, 1999): 1) a reprodução daquilo que se pensa; e 2) os conteúdos concretos apreendidos pelos sentidos, pela imaginação, pela memória ou pelo pensamento. Essas definições já apontam para a relevância de uma (re)produção coletiva/social dos conteúdos representacionais. As representações seriam, em termos gerais, conteúdos subjetivos relevantes para nós e que, justamente por serem reproduzidos, permanecem no imaginário de inúmeros indivíduos *porque fazem sentido*. É importante observar, ainda, que o fato de estarem presentes no imaginário coletivo não significa que tais conteúdos não sejam reais. Pelo contrário, tais conteúdos dizem respeito sobre o mundo real e muitas vezes reverberam em ações, sensações e sentimentos. As representações são, em suma, ideias que influenciam, em alguma medida, nossa leitura sobre diversos elementos do mundo em que vivemos e, por vezes, nossas próprias ações.

O conceito de representação coletiva/social trabalhado nesse texto tem por base, resumidamente, os pontos levantados acima. Entretanto, é importante realizar uma breve reflexão sobre a formulação e uso desse conceito em disciplinas das Ciências Humanas (como a Sociologia e, mais recentemente, a Psicologia Social), a fim de ilustrar diferentes possibilidades de estudos e interpretações, bem como seu uso crescente. Nas Ciências Sociais, o termo é trabalhado, com destaque, primeiramente por Émile Durkheim (1996), buscando definir o que seriam *representações coletivas* e suas características substancialmente distintas das representações que teriam origem em percepções individuais. Sabemos que a produção intelectual de Durkheim é marcada em ampla medida por uma motivação de legitimar e definir a importância (e o diferencial) dos estudos sociológicos. A noção de representação coletiva surge, portanto, nesse contexto de diferenciação do objeto de estudo da Sociologia, no que se refere a uma das principais disciplinas responsáveis pelas questões ligadas ao ser humano: a Psicologia.

Mas ainda é mais natural pesquisar as analogias que podem existir entre as leis sociológicas e as leis psicológicas porque esses dois reinos são mais imediatamente vizinhos um do outro. A vida coletiva, como a vida mental do indivíduo, é feita de representações; é portanto presumível que representações individuais e representações sociais são, de alguma maneira, comparáveis. Iremos, com efeito, tentar mostrar que umas e outras sustentam a mesma relação com seu substrato respectivo. Mas esse paralelo, longe de justificar a concepção que reduz a sociologia a ser apenas um corolário da psicologia individual, aceitará, ao contrário, a



independência relativa desses dois mundos e dessas duas ciências.  
(Durkheim, 2007: 10)

O sociólogo francês aponta em diversos estudos o aspecto *sui generis* das dinâmicas sociais e a importância em estudar os fatos que possuem origem e reprodução de caráter predominantemente coletivo. Assim, a definição de representação coletiva contempla uma diferença substancial em relação à representação individual: possui uma dinâmica própria de (re)produção, sendo *exterior*<sup>23</sup> aos indivíduos já que existem independente de um ou outro sujeito e, ainda, *geral*, uma vez que compartilhada por diversos sujeitos que dão “continuidade” às representações ao reproduzi-las. São ideias, valores, interdições e outros tipos de conteúdos simbólicos abraçados por inúmeros sujeitos e que continuam existindo independentemente da continuidade de um sujeito específico. É possível perceber, portanto, a grande semelhança entre as características apontadas por Durkheim para o que seriam representações de caráter coletivo e as características que definem o *fato social*.

Com efeito, se talvez se possa contestar que todos os fenômenos sociais, sem exceção, se impõem de fora ao indivíduo, a dúvida não parece possível para o que abrange as crenças e as práticas religiosas, as regras da moral, os inumeráveis preceitos do direito, isto é, para as manifestações mais características da vida coletiva. Todos são expressamente obrigatórios; todavia, a obrigação é a prova de que essas maneiras de agir e de pensar não são obra do indivíduo, mas emanam de uma potência moral que o ultrapassa, que se o imagina misticamente sob a forma de um bem ou que disso se faça uma concepção mais temporal e mais científica. A mesma lei se encontra, portanto, nos dois reinos.  
(Durkheim, 2007: 34)

---

<sup>23</sup> É importante observar que ao considerar o caráter exterior de uma representação social, Durkheim não desconsidera a importância da internalização desse conteúdo pelos sujeitos. A representação de caráter coletivo existe, portanto, em um movimento que envolve tanto a internalização dos conteúdos, quanto sua externalização. É justamente por “abraçar” tais conteúdos que percebemos a importância e o sentido dado a esses elementos simbólicos. Assim, vários sujeitos reproduzem esses elementos, porque fazem sentido. O caráter externo não diz respeito, portanto, a “alguma coisa” que independe de diversos sujeitos para existir, mas que não deixa de existir em função de um outro sujeito. Depende, portanto, de uma dinâmica coletiva: “Se se pode dizer, em certos traços, que as representações coletivas são exteriores às consciências individuais, é que elas não derivam dos indivíduos tomados isoladamente, mas de seu concurso; o que é bem diferente. Sem dúvida, na elaboração do resultado comum, cada um tem a sua contribuição; mas os sentimentos privados se tornam sociais somente ao se combinar sob a ação das forças *sui generis* que a associação desenvolve; em consequência dessas combinações e das alterações mútuas que aí resultam, eles *se tornam outra coisa*. (...) A resultante que aí se revela transcende, portanto, cada espírito individual, como o todo transcende a parte.” (Durkheim, 2007: 34-35)

Consideravelmente motivado pelo contexto de afirmação do próprio campo, a dicotomia social/individual aparece constantemente marcada nos textos de Durkheim. Buscando destacar as especificidades da Sociologia, que não seriam contempladas pela Psicologia, o autor resiste, inclusive, à denominação de Psicologia Social para a ciência que defendia. Em sua percepção, um campo de estudos que tem por objeto a sociedade não seria adequadamente compreendido caso fosse “um ramo” da Psicologia, uma vez que a definição dessa ciência já estaria fortemente marcada pela ideia de um campo de estudos que contempla fenômenos de caráter individual. Como a própria dinâmica de (re)produção de conteúdos coletivos possui impactos distintos, seria importante denominar uma ciência específica que lidaria com esses conteúdos. Sabemos, ainda, que a teoria apresentada por Durkheim possui tanto uma leitura onde o social possui grande peso na determinação de valores, ideias e ações; quanto uma leitura funcionalista, pois aponta que os conteúdos ideacionais de uma sociedade não existem por acaso, ou seja, possuem uma função e existem porque fazem sentido para os sujeitos.

Um dos principais objetivos de Durkheim para compreender as mudanças da sociedade em que vive refere-se, dentre outras questões, ao estabelecimento e reprodução das normas sociais. A sociedade seria como uma “comunidade de ideias” e, para compreender melhor suas dinâmicas, seria importante observar os conteúdos ideacionais que ligam os sujeitos, como as maneiras de pensar e as leituras sobre si mesmo, bem como sobre o mundo em que vivemos. O autor reflete em diversos trabalhos sobre o processo de (re)produção de conteúdos morais e o conceito de representação coletiva passa a ser fundamental para compreender como existem conteúdos que são abraçados por inúmeros sujeitos e internalizados como obrigações morais com os outros, a partir de um estímulo que vem de uma “potência” que ultrapassa o indivíduo. As representações que emanam valores, conceitos e ideais (re)produzidos coletivamente seriam, ao mesmo tempo, advindas de processos “exteriores” à consciência individual e fruto de identificações individuais com tais conteúdos.

Entretanto, é importante observar que a identificação do indivíduo com uma determinada representação não tem necessariamente por base uma vivência empírica direta com o que é representado. As representações em torno das funções e divisões do trabalho, por exemplo, ainda reverberam colocando “a mulher” como responsável direta pelos

afazeres da casa (ou pelo “bom andamento” desses afazeres, a partir da supervisão de um empregado contratado – que também é, geralmente, uma mulher). São valores e julgamentos internalizados desde muito cedo em muitos indivíduos: não é preciso possuir a própria moradia para se identificar com essa representação, já que é constantemente transmitida em novelas, manifestada na escolha de brinquedos entendidos como “femininos” (o tanquinho, a geladeira, a vassoura, o bebê), dentre tantas outras situações cotidianas. Evidentemente, tal como ocorre com diversas representações, o grau de identificação com esse conteúdo varia entre os sujeitos. Porém, o que cabe ressaltar aqui é que não há a necessidade de existir uma conexão empírica direta com a situação/pessoa representada, para que ela faça sentido e seja naturalizada. As representações de caráter coletivo são conteúdos produzidos e replicados por diversos indivíduos e, quando internalizados, funcionam como leituras gerais, que contribuem para embasar opiniões, valores e ações.

Tais representações inspiram e “ativam” nossos valores, desejos, enfim, sentimentos sobre o mundo em que vivemos. Durkheim coloca como exemplo o estímulo visual provocado por um quadro para ilustrar essa “ativação” de representações no indivíduo, que nem sempre tem por base apenas uma vivência individual, ou seja, possui também reforços e simbologias de caráter social introjetadas nos sujeitos ao longo do tempo:

O quadro eu vejo nesse momento age de uma maneira determinada sobre tal de minhas maneiras de ver, tal de minhas aspirações, tal de meus desejos; a percepção que disso tenho se encontra, portanto, solidária desses diversos estados mentais. Que agora ela me seja apresentada outra vez, ela age da mesma maneira sobre esses mesmos elementos que duram sempre, salvo as modificações que o tempo os pode ter feito sofrer. Ela os excitará, portanto, como da primeira vez e, por meio deles, essa excitação se comunicará à representação anterior com a qual eles estão a partir de agora relacionados, e que será assim revivida. (Durkheim, 2007: 26)

Tal como ocorre com uma imagem, é possível pensarmos que músicas, filmes, narrativas escritas e narrativas orais (como os contos populares) também podem “ativar” conteúdos subjetivos compartilhados por vários indivíduos. Vimos que os contos estimulam diferentes sentidos, pois as representações presentes nessas histórias podem ficar registradas na memória em função de uma performance marcante e, evidentemente,

da identificação, em alguma medida, com o conteúdo apresentado. Assim como uma foto ou um filme, os contos também podem mexer com sentimentos fortemente internalizados. Como os contos possuem alguma generalidade e divulgação (geralmente em uma dinâmica intergeracional), é possível considerar que sua persistência no tempo se deve não somente à identificação dos sujeitos com as histórias a partir de impressões pautadas em trajetórias individuais, como também sociais.

O elemento de persistência também é muito importante para a reflexão sobre as conexões possíveis entre a ideia de representação social/coletiva e os contos populares. Os conteúdos dessas narrativas orais (descrição das personagens, ações e desfechos das histórias) persistem ao longo do tempo, indicando a identificação de vários sujeitos com tais elementos. O foco da reflexão proposta nesse trabalho não se trata, portanto, do um enredo em si, que é narrado por diversos sujeitos e, evidentemente, pode sofrer modificações de personagens e do próprio desenrolar da história. O importante é observar as representações em comum apresentadas nos contos (em nosso caso, narrativas que tenham como personagens seres do mundo não-físico católico), que reverberam porque, em alguma medida, fazem sentido. Seguindo essa reflexão, o caráter persistente aponta também para outro elemento importante: os conteúdos do imaginário social devem ser analisados levando em conta as especificidades de cada sociedade.

As representações novas, que são o produto dessas sínteses, são de mesma natureza: elas têm como causas próximas outras representações coletivas, não tal ou qual característica da estrutura social. É na evolução religiosa que se acham, talvez, os mais contundentes exemplos desse fenômeno. Sem dúvida, é impossível compreender como o panteão grego ou romano é formado, se não se conhece a constituição da cidade, a maneira pela qual os clãs primitivos se misturam pouco a pouco uns com os outros, a maneira pela qual a família patriarcal se organiza, etc. (Durkheim, 2007: 40)

É importante ressaltar, ainda, que Durkheim não foi o único a atentar para a relevância da observação de valores, crenças, ideias e símbolos para compreender melhor as dinâmicas sociais. De uma forma geral, os principais autores da Sociologia Clássica levantam essa questão: tanto Marx, quanto Weber consideram que os conteúdos subjetivos possuem peso, seja direta ou indiretamente, na forma como se estabelece as relações entre os sujeitos. Existe uma forte relação entre o contexto histórico e as representações

existentes: os conteúdos subjetivos modificam-se conforme surgem demandas sociais para tanto. Em diferentes períodos históricos e temporais, as sociedades “fabricam” representações distintas, as normas sociais se modificam, assim como os sentimentos de legitimidade e as crenças. Para Weber, por exemplo, as representações que os sujeitos carregam dialogam com o contexto em que vivem e podem influenciar, em alguma medida, a própria ação no mundo. Segundo Maria Stela Grossi Porto a respeito do sociólogo alemão, as representações

Podem ser resultantes da elaboração de um único indivíduo – ou de um indivíduo único, diria Weber, - se portador de carisma. Mas podem ser – e são na maioria das vezes – originárias de instituições sociais, como igrejas, Estado, grupos, associações, que produzem, sob a forma de leis, convenções, usos, costumes, hábitos, os valores que consumimos e que dão sentido ao cotidiano das modernas sociedades. (Porto, 2007: 146)

Temos, portanto, mais um ponto importante para pensarmos em conexões possíveis entre o conceito de representação coletiva/social e os contos populares. De fato, muitas representações coletivas/sociais que permeiam nossa vivência são (re)produzidas em ampla medida por instituições “oficiais”. Porém, é possível notar outras representações que não possuem, necessariamente, uma conexão direta com alguma instituição oficial e, mesmo assim, são abraçadas e difundidas. Trata-se também de uma forma de institucionalização, já que podemos identificar uma legitimação social porque são conteúdos que permanecem e são divulgados no imaginário coletivo. As ideias presentes no “senso comum” possuem também sua relevância para a reflexão sociológica, pois são socialmente reconhecidas. É com base na reflexão sobre a relevância desses conteúdos subjetivos (presentes no senso comum) para as interações sociais, que Serge Moscovici desenvolve o conceito de *representação social*. Ao revisitar a teoria de Durkheim sobre as representações coletivas, Moscovici renomeia o conceito com a preocupação de desvincular a ideia de “homogeneidade” de um grande grupo na (re)produção das representações. Fazendo parte do crescente campo da Psicologia Social, Moscovici busca enfatizar as diferentes possibilidades de interação entre grupos menores de sujeitos, e as distintas formas de internalização de conteúdos representacionais. Segundo Maria Stela Grossi Porto (2009),

(...) em Durkheim, predomina uma grande homogeneidade nas/das representações coletivas, as quais, sem serem eternas são bastante permanentes. O realce dado à homogeneidade torna-se então um componente problemático da teoria, se se quer contemplar a fragmentação, a multiplicidade, e a pluralidade valorativa das sociedades contemporâneas. (...) Muitas das dificuldades com as quais se confrontou o sociólogo francês tiveram origem na insistência nesta ideia de homogeneidade de conteúdo das representações coletivas, espécie de ênfase na noção de totalidade que persegue sua reflexão, sobretudo quando trata de consciência coletiva e de representações coletivas. (Porto, 2009: 145)

De fato, Durkheim busca refletir sobre aspectos de grande amplitude, conteúdos socialmente fortes que possuem grande peso subjetivo e ampla internalização. Porém, ao contextualizar o período em que escreve e suas principais motivações (como a busca por legitimar a Sociologia enquanto disciplina cujo objeto e método diferem da Psicologia), é possível perceber que o sociólogo francês abre espaço também para reflexões sobre as diferentes formas que uma representação de caráter social/coletivo pode ser internalizada. Ainda que defendesse abertamente a existência de uma maior influência do social sobre o individual, é possível notar elementos em sua teoria que permitem alguma abertura para pensar em motivações e identificações (de caráter individual) com uma representação (de caráter coletivo/social), variando em maior ou menor grau em função de diferentes vivências. Porém, uma das leituras mais interessantes em Durkheim diz respeito a, justamente, ter apontado que tais representações (que ativam sentimentos referentes a essas vivências) possuem reproduções no meio social, e, ao mesmo tempo, sua permanência depende da auto-identificação de vários indivíduos com esses conteúdos representacionais. É possível pensar que o sentido utilizado para o termo “coletivo” refere-se ao compartilhar representações com outras pessoas, formando uma espécie de “comunidade de ideias”. O foco pode não ser exatamente uma homogeneidade dessas representações nas subjetividades individuais, mas a ênfase que esse tipo de representação é compartilhada por vários sujeitos, o que os coloca, em alguma medida, compartilhando algo em comum, daí o termo “coletivo”. A teoria apresentada ao longo de sua trajetória intelectual permite percebermos, portanto, que a representação de caráter coletivo é resultado de um processo social de exteriorizações de valores, símbolos, ideias e, complementarmente, de interiorizações de conteúdos subjetivos que fazem sentido para os indivíduos.

Ao apresentar as contribuições do conceito de representação, os dois autores (Durkheim e, posteriormente, Moscovici) atentam para a dinâmica própria de (re)produção social, que institucionaliza conteúdos subjetivos referentes às interpretações e valorações que os sujeitos carregam. Assim, tanto falar em representação coletiva, atualizando as leituras de Durkheim, quanto em representação social, contemplando as preocupações mais recentes de Moscovici, dão em um caminho muito semelhante, que é o foco deste trabalho: os conteúdos presentes em um imaginário coletivo emanam inúmeras representações que são extremamente úteis para refletirmos sobre valores, opiniões e ideias. Dessa forma, neste trabalho o conceito é apresentado de forma não dissociada, ou seja, como representação coletiva/social, já que a importância e o embasamento para a reflexão sociológica é apresentado satisfatoriamente por ambos. Cabe agora, portanto, deixar mais evidente as conexões possíveis que permitem considerarmos os contos populares como conteúdos ricos em representações de caráter social/coletivo.

Essas narrativas orais, tal como as representações, dependem da comunicação entre vários indivíduos para estabelecer-se na sociedade. Os contos são (re)produzidos a partir da interação entre esses indivíduos, em momentos que geralmente envolvem descontração. Gostar de uma história significa, em alguma medida, se identificar com as representações de pessoas, lugares e diversas ações apresentadas no enredo. Além da comunicação, que se reflete em uma ampla disseminação dessas narrativas, suas datas e seus autores não são identificáveis (tratam-se de “histórias que ouvimos por aí”), evidenciando outras características dos contos que remetem, novamente, às semelhanças com as representações: as representações de caráter coletivo/social são conteúdos subjetivos que refletem, em alguma medida, leituras sobre o mundo, sendo difícil apontar de onde surgiu uma determinada representação ou quais foram os indivíduos responsáveis por sua (re)produção. São conteúdos socialmente abraçados, ou seja, institucionalizados não em termos “oficiais”, mas ainda sim legitimados socialmente já que são adotados por vários sujeitos.

O principal erro na interpretação de um conto popular reside, assim, na recusa em considerar sua dimensão histórica, o que faz com que não se chegue a determinar a mentalidade coletiva de uma sociedade, já que ela não se apoia sobre os fundamentos particulares desta. Além disso, a interpretação do conto é, frequentemente, objeto de um erro análogo: o

conto é considerado como uma história irreal, o que implica uma análise construída a partir da irrealidade dos seus elementos constitutivos. E é aqui que se dá o contrasenso: nós não temos necessidade, obrigatoriamente, de abordar seu aspecto real ao compreendê-lo como símbolos, ou seja, como elementos igualmente irrealis. Se a história repousa sobre uma base fictícia, isso não impede que os elementos que a constituem sejam tirados da realidade cotidiana. Enfim, é bem mais o *como* que se deve guiar a interpretação do que o *que*; os elementos simbólicos do conto se imbricam. (Legros, 2007: 149)

Assim como não é preciso vivenciar diretamente uma situação para possuir opiniões sobre tal, ou seja, para possuir representações que guiam em alguma medida a leitura sobre aquela situação, os contos também apresentam características semelhantes, uma vez que, ainda que uma história não tenha ocorrido em termos reais, não significa que diversas pessoas possam ver sentido naquele conteúdo e passem a (re)contar a história. Conteúdos subjetivos irrisórios não tomam espaço e não permanecem no tempo: o que permanece é resultado de identificações, são conteúdos subjetivos que continuam fazendo algum sentido. É importante lembrar que os contos são potencialmente marcantes na memória não apenas porque são contados em situações irreverentes e, geralmente, por pessoas minimamente conhecidas, mas também porque possuem uma “estrutura narrativa simples e carga simbólica forte” (Legros, 2007: 207). Não importa, portanto, se o conto é baseado em “algo real” ou não, já que o relevante é perceber que se tornou um conto popular em função de sua forma e continuidade na propagação.

As representações que essas narrativas orais carregam são resultados de inúmeros processos de internalização e exteriorização e reverberam com algum impacto real. O psiquiatra e ensaísta martinicano Frantz Fanon, por exemplo, estudou as representações existentes na sociedade francesa sobre o negro, analisando propagandas publicitárias, anedotas e contos (dentre outras formas de narrativas orais), e, ainda, algumas obras da literatura escrita. Fanon percebeu que os conteúdos do imaginário coletivo analisado descreviam o negro, como já vimos no capítulo anterior, como um ser inferior ao branco intelecto e culturalmente. O racismo era revelado nas representações existentes tanto na publicidade e na literatura escrita (obras de autoria delimitada), como em narrativas orais contadas por inúmeros sujeitos (Fanon, 2008). É possível perceber, portanto, que as representações contidas em diversas narrativas orais que permanecem no tempo não são simples “fontes imagéticas e irrealis”. Pelo contrário, podem possuir impactos reais e



profundos nas vidas dos sujeitos, além de indicar uma série de valores e percepções que esses sujeitos carregam sobre o mundo.

#### 4. Os estudos sobre religiões e sua relação com elementos ético-morais

O interesse principal do texto até este capítulo foi demonstrar que os contos populares são narrativas orais cujos conteúdos revelam representações sociais interessantes para uma reflexão sociológica, ou seja, uma visão para além da compreensão de tais histórias enquanto simples e restritos conteúdos constituintes do Folclore Nacional. Cabe, neste momento, adentrar nos elementos teóricos que serão fundamentais para a análise de conteúdo dessas narrativas. O recorte utilizado para a pesquisa é fundamental para compreendermos as escolhas teóricas aqui presentes. Conforme já explicitado, serão analisados os contos que possuem como personagem principal ou secundária os diversos seres do *mundo não-físico católico*, ou seja, Deus, Jesus (também comumente referidos como “Nosso Senhor”); (Virgem) Maria, São Pedro, Santo Antônio (e outros diversos santos) e, ainda, “o mal” representado pelo Diabo (também chamado de Demônio, Coisa Ruim e outras denominações que veremos no capítulo seguinte). O interesse dessa pesquisa consiste em traçar um panorama geral de descrições dessas personagens, ou seja, quais são suas características (morais e físicas, quando presentes), ações tomadas e interações estabelecidas. A partir dessa descrição geral será possível refletir, com o apoio da teoria apresentada neste capítulo, sobre os conteúdos ético-morais existentes nessas histórias.

Partimos da ideia que essas narrativas orais contem mensagens que dizem respeito não somente a como as pessoas veem/percebem, em alguma medida, as personagens analisadas, mas também seus possíveis ensinamentos (já que se tratam de seres compreendidos, dentro do discurso teológico católico, como exemplares). Os contos são interessantes justamente para refletirmos sobre os conteúdos presentes no imaginário popular que emanam, em alguma medida, visões reais sobre tais seres. Fazendo uso das ferramentas teóricas aqui utilizadas, construídas a partir de reflexões sobre os próprios elementos e formulações teológicas cristãs, é possível desenvolver análises sobre as representações que reverberam no imaginário popular e seus espaços de distinção dos conteúdos teológicos divulgados por instituições oficiais, como a Igreja Católica.

Importantes autores das Ciências Sociais, como os clássicos Durkheim e Weber,

que se debruçaram sobre a religião e seu espaço em diferentes sociedades indicaram, de uma forma geral, a importância da religião como *locus* de produção de conteúdos normativos, como os tabus com base em ritos, e concepções sobre o ser e o dever-ser, refletidos em conteúdos ético-morais. As variações, conforme já sabemos, são inúmeras, tal como suas diferentes formas de interação reais, para além de formulações teóricas. Assim, é importante atentar que o principal interesse envolvido ao apresentar, teoricamente, a religião como um importante espaço de (re)produção de formulações ético-morais se refere à possibilidade de refletir sobre as representações existentes nos contos populares contemplando não apenas suas aproximações e afastamentos de um discurso ético proferido na teologia cristã, mas também sobre as formas de interação entre os seres “deste mundo” e do “outro mundo” descritas nos contos e que podem ou não revelar as afinidades entre formulações teológicas com forte enfoque em conteúdos éticos e interações de caráter mais autônomo e afastado, ou seja, menos influente no outro mundo.

Essas formulações teóricas - descritas nos conteúdos de Sociologia da Religião - aqui utilizadas serão apresentadas ao longo deste capítulo, tendo sempre em mente que tais formulações funcionarão como uma “ferramenta” para um melhor entendimento e articulação das representações encontradas nos contos populares. Antes de adentrarmos no conteúdo mais teórico do capítulo, apresento alguns caminhos históricos importantes para o desenvolvimento religioso e filosófico de conteúdos ético-morais (tendo como enfoque as formulações cristãs, incluindo a sua versão da *Regra de Ouro*, fundamental em nossa reflexão sobre as representações existentes nos contos populares).

#### **4.1 Formulações éticas e alguns caminhos históricos**

O termo *ética* pode ser entendido, resumidamente, como um conjunto de conteúdos subjetivos morais que se referem ao dever-ser humano. Tais conteúdos possuem, evidentemente, grande peso para a organização e ordenamento da vida social, postulando interdições e exemplaridades comportamentais. Dessa forma, uma das grandes invenções humanas seriam essas formulações morais que regulam, em alguma medida, as ações dos indivíduos. O aspecto “harmonioso” pode ser entendido não apenas como boa convivência entre os diferentes indivíduos, onde há um espaço de relativa “paz” e (auto)satisfação, mas

também considerando espaços cujos conflitos não abalam consideravelmente (ao menos momentaneamente) o *status quo*. Na realidade, pensar em uma sociedade absolutamente harmônica seria assumir uma postura utópica sobre as relações entre os sujeitos. Conflitos existem em todos os lugares, cabe observar se, seguindo as ideias de Durkheim (2007), o *nomos* social é profundamente abalado, pois seria justamente nessas situações que haveria uma efervescência cultural aberta a pequenas “revoluções”, mudanças substanciais nas dinâmicas sociais. Essas mudanças também não são necessariamente acompanhadas de modificações que beneficiariam um grande número de sujeitos, refletindo os processos de disputa e poder que nem sempre contemplam maiorias ou minorias oprimidas. Assim, conteúdos éticos, no sentido de normas morais que indicam formas de ação “adequadas”, podem ser diretamente influenciados por processos de disputa de poder e legitimação entre diferentes grupos sociais. É possível perceber que o dever-ser nem sempre leva a uma vivência “mais justa”, uma vez que nem sempre lida com a concepção de um “outro abstrato” interditando a instrumentalização de um ser que vai para além dos sujeitos próximos.

Nas sociedades escravocratas, o filho do escravo era convencido, desde criança, da inevitabilidade de sua posição de dominado, a fim de não alimentar esperança alguma de lograr, um dia, libertar-se da condição servil. O servo da gleba, na Idade Média europeia, era educado, sobretudo pela religião, a considerar como necessários os vínculos sociais que o prendiam ao senhor feudal. (Comparato, 2006: 27)

O discurso proferido pela instituição católica dessa época aparecia, tanto nessa situação, como no próprio contexto de escravidão no Brasil, como importante vetor de legitimação das relações de domínio e instrumentalização do outro. Tal discurso propagado de dever-ser contemplava uma concepção de condição e direitos distintos entre os grupos sociais. As formulações sobre o outro, portanto, nem sempre levam em consideração um “outro abstrato”, geral, formulando interdições comportamentais que possam ferir sua liberdade e bem-estar. Ainda que o enfoque teológico da Igreja Católica tenha sofrido mudanças ao longo do tempo, o que interessa observar nesse momento é o peso da religião na formulação e sistematização de conteúdos morais, versando sobre exemplaridade comportamental e tipos de interdições. Os contextos históricos permitem observar que o

discurso religioso não é somente sistematizado em “sentidos” diferentes, como possui grande peso para a constituição das subjetividades, principalmente considerando períodos como a Idade Média e, aqui, o Brasil Colônia onde a Igreja era um dos pilares estatais e políticos. Considerando o exemplo da escravidão, a auto-consideração enquanto “ser inferior” é, para o escravo, profundamente enraizada com base em considerações morais presentes no discurso proferido pela instituição religiosa. Assim, o mesmo “local” que reproduz interdições à instrumentalização de determinados sujeitos legítima, ao mesmo tempo, a de outros.

É interessante notar, entretanto, que o discurso sistematizado pela instituição religiosa é um discurso trabalhado a partir dos conteúdos teológicos e não exatamente o conteúdo teológico em si, como se fosse reproduzido sem modificações “puxadas” por demandas sociais e contextuais. Assim, não podemos perder de vista que as reflexões, discursos e filosofias presentes em um arcabouço teológico, cujo conteúdo é atribuído a “formuladores” de religiões (intelectuais religiosos também descritos como profetas) contempla conteúdos que foram racionalizados por esses pensadores, mas não necessariamente completamente apropriados pela instituição responsável por sistematizar e difundir tais conteúdos. Dessa forma, é importante pensarmos “separadamente” as características de uma produção teológica e as representações sociais existentes sobre conteúdos religiosos. A teologia seria como uma teoria religiosa que busca embasar teodiceias, noções de dever-ser, dentre outros inúmeros valores e crenças. Já as representações encontradas nos contos indicariam impressões populares, ou seja, formas diretas e indiretas de se referir a personagens que são divindades em uma teologia cristã (considerando aqui o nosso recorte de estudo). Lembrando, ainda, que tais impressões também são consideravelmente difundidas no imaginário social, como vimos no capítulo anterior.

Considerando em linhas gerais alguns conteúdos importantes da teologia cristã, sem realizar, ainda, o recorte que contempla a teologia propriamente católica com suas especificidades (como a crença na existência de santos, por exemplo), podemos apontar em uma perspectiva histórica um período que marca na trajetória humana uma espécie de “divisor de águas” no que se refere às concepções sobre ética e moral, considerando o dever-ser humano e a percepção sobre o “outro”. Jesus Cristo seria apenas um dos

intelectuais religiosos que formula reflexões éticas nesse longo período histórico que é denominado pelo filósofo Karl Jaspers como o *Período* (ou *Era*) *Axial*<sup>24</sup>. Tal período é importante para percebermos, com base em acontecimentos reais, o peso histórico da religião na formulação e sistematização de conteúdos éticos (seja postulando sobre um outro mais específico, quanto mais abstrato e geral).

Segundo Comparato (2006), o *Período Axial* se caracteriza, dentre outros aspectos, pela tendência à racionalização das formulações religiosas, em um movimento mais “interiorizado” com reflexões sobre a natureza do comportamento humano. Tal período evidencia uma efervescência de ideias com base em conteúdos éticos, contemplando o sentido da existência e suas limitações. Veremos ainda neste capítulo que a sensação de impotência em um mundo cheio de conflitos coloca importantes questões reflexivas sobre o dever ser humano e a natureza das interações estabelecidas, ocorrendo, curiosamente, em diferentes regiões do mundo (Pérsia, Índia, China, Grécia e Israel). Um dos principais pontos que chama a atenção de Jaspers, e que o leva a destacar as reflexões de distintos intelectuais religiosos em um período “divisor de águas”, refere-se à mudança do “enfoque” religioso: onde antes se valorizava, fortemente, os ritos e as experiências fantásticas/mágicas, naquele período passava a ocorrer, então, uma mudança substancial no entendimento sobre as divindades e sua ação no mundo. As reflexões religiosas passam a caminhar de um movimento mais *exteriorizado*, onde uma das preocupações centrais se referia ao estrito cumprimento de ritos e normas, para a valorização de uma auto-percepção enquanto sujeito responsável pelo outro e com deveres comportamentais, evidenciando, portanto, um processo de reflexão religiosa de caráter mais *interiorizado*.

De acordo com Comparato (2006), os registros sobre Jesus e suas pregações apontam, por exemplo, para a reafirmação constante de que o caminho para a salvação não consiste, necessariamente, em cumprir ritos e normas escritas. Em um desdobramento de conteúdos presentes no monoteísmo hebraico, Jesus formula reflexões e interdições comportamentais inovadoras e, em certa medida, subversivas em seu contexto social. O principal mandamento seria o amor “sincero/verdadeiro” a Deus e ao próximo,

---

<sup>24</sup>“(…) Karl Jaspers sustentou que o curso inteiro da História poderia ser dividido em duas etapas, em função de uma determinada época, entre os séculos VIII e II a.C., a qual formaria, por assim dizer, o eixo histórico da humanidade. Daí a sua designação, para essa época, de Período Axial (*Achsenzeit*)” (Comparato, 2006: 38)

extrapolando fronteiras na formulação do que/de quem seria esse “próximo”. Evidentemente, a forma como o discurso reverbera nos sujeitos varia, indicando que tanto os aspectos mais *interiorizados*, quanto os mais *exteriorizados* coexistem, em “intensidades” e dinâmicas variadas. Porém, cabe lembrar aqui que o interesse em explorar uma teoria mais geral sobre os conteúdos produzidos nesse período axial existe em função do recorte de pesquisa utilizado: ao lidarmos com representações sobre seres do mundo não-físico católico é importante conhecermos as principais características dessa vertente do Cristianismo, explorando os conteúdos éticos presentes na “teologia básica” dessa religião. Esse período histórico é fundamental não apenas por incluir intelectuais religiosos fundamentais para a formulação do Cristianismo, como também para ajudar a compreender os contextos de “formulação” desses princípios morais característicos que, indo na “contramão” da busca por relações de dominação entre os indivíduos, postulam interdições para a instrumentalização do outro e “regulam” a sede por auto-satisfação. Esse movimento de formulação de conteúdos morais que vão, em alguma medida, na “contramão” de desejos e vontades, envolve processos subjetivos complexos como a produção reflexiva e intelectual sobre conteúdos éticos realizada por sujeitos providos de *carisma* e, conseqüentemente, alguma “voz social”<sup>25</sup>.

Voltando para a reflexão sobre os processos de “produção” de conteúdos religiosos, que podem indicar tanto conteúdos de maior *interiorização*, como de maior *exteriorização*, temos observações interessantes apontadas por Jessé Souza (1998): essas reflexões voltadas para uma auto-percepção de si mesmo e de deveres comportamentais envolvem processos de racionalização das ideias e percepções sobre o mundo, possuindo um movimento “para dentro”, *interiorizado*, ou seja, (auto)reflexivo. Segundo o autor, a ritualística também pode contribuir direta ou indiretamente para interdições de nossas ações, porém é o que se pretende com o rito, em si, que difere das pretensões mais afins aos conteúdos éticos. O rito se refere a um fazer (ou não fazer) com base em elementos externos (agir de uma forma tal que o elemento pretendido possa ser alcançado). O enfoque de análise não se dá necessariamente sobre o fim, mas sobre o meio: a motivação para a interdição de um comportamento específico é o elemento que difere. Os ritos também interditam ações, regulam condutas concretas, porém a motivação para tal

<sup>25</sup> O conceito de *carisma* (e seus potenciais impactos sociais) é compreendido aqui tendo como base as conhecidas formulações de Max Weber (1991).

interdição possui estímulos subjetivos distintos. Enquanto as motivações de cunho mais ritualístico versam sobre uma ação executada seguindo normas para conseguir um fim presenciável, as motivações advindas de reflexões éticas, por sua vez, postulam comportamentos e considerações sobre o outro que surgem em um processo subjetivo.

A mudança não ocorre somente na percepção de um sentido para a salvação que se baseia no comportamento regulado por interdições morais, podendo ser percebida, também, ao considerarmos a percepção sobre as divindades: tais divindades passam a ser “compreendidas” com maior enfoque em seu caráter comportamental exemplar, como “modelos éticos”. A própria forma de cultuação aponta diferenças, uma vez que o enfoque passa a ser mais interno, comportamental, ainda que existam normas e condutas rituais. A salvação após a morte teria, portanto, profundas conexões com reflexões e mudanças de conduta ao longo da vida.

Onde a Lei editava a regra “não matarás”, era preciso acrescentar a proibição de todos os atos de agressão entre os homens. No núcleo da norma penal do adultério estava compreendida a vedação de qualquer impulso libidinoso, até mesmo em pensamento, em relação à mulher alheia. De modo análogo, a lei do talião foi importante, historicamente, para estabelecer limites claros aos atos de vingança punitiva; mas ela refletia o estado primitivo das mentalidades da época, bem como uma organização estritamente comutativa das relações sociais (“toma lá, dá cá”). (Comparato, 2006: 71)

#### 4.2 A Regra de Ouro e formulações sobre “o outro”

Vimos que o *Período Axial*, destacado pelo filósofo Karl Jaspers, é fundamental para a compreensão do peso<sup>26</sup> da religião na formulação de conteúdos ético-morais e questionamentos existenciais. Recentemente, a pesquisadora Karen Armstrong também

---

<sup>26</sup> Evidentemente, não se trata do único espaço de “produção” de tais conteúdos. A esfera religiosa pode possuir afinidade com a reprodução de valores que não necessariamente são afins ao conteúdo ético-religioso contido em sua teologia, assim como esses conteúdos podem ser fortemente reproduzidos na esfera jurídica ou política de uma sociedade. Como de praxe nas Ciências Sociais, é preciso considerar que os conteúdos simbólicos presentes na religião, política, arte, dentre tantos outros espaços, variam com demandas subjetivas distintas. Porém, como tratamos de um longo período histórico - onde, durante séculos, a religião possuía um peso considerável na formulação de normas e valores - para pensarmos sobre o “coração” de formulações teológicas básicas do Cristianismo, é razoável acentuarmos o fato que os conteúdos éticos em relevante profusão durante o Período Axial possuem grande peso no estabelecimento de interdições comportamentais que reverberam até os dias atuais.



realiza um extenso estudo revisitando tal período histórico, indicando sua abrangência temporal e geográfica:

Entre aproximadamente 900 e 200 a.C., surgiram, em quatro regiões distintas, as grandes tradições mundiais que continuam alimentando a humanidade: confucionismo e taoísmo na China, hinduísmo e budismo na Índia, monoteísmo em Israel e racionalismo filosófico na Grécia. Essa foi a época de Buda, Sócrates, Confúcio e Jeremias, dos místicos das Upanishads, de Mêncio e Eurípedes. Nesse período de intensa criatividade, gênios espirituais e filosóficos inauguraram um tipo inteiramente novo de experiência humana. (Armstrong, 2008: 12)

Além das religiões citadas, outras crenças como o judaísmo rabínico, o cristianismo, conforme já visto, e o islamismo também possuem conexões com as formulações existenciais, morais e comportamentais características desse período. Armstrong (2008) reforça, ainda, o quadro também apresentado por Comparato (2006) de mudança nas reflexões sobre os contextos sociais e o “sentido da existência”, atentando para a importância de existir, antes de tudo, o comprometimento ético (mesmo com toda a importância de diversos ritos para a prática religiosa). A autora também aponta para um fato anteriormente citado: essas reflexões surgem, frequentemente, em contextos de conflito e instabilidade social que são motivados, em certa medida, pela experimentação de um mal-estar existencial. O sentimento de insegurança ontológica funcionava como um “catalisador”, nas palavras de Armstrong, para uma reflexão sobre seu próprio contexto e, conseqüentemente, o desejo de mudança. A rejeição à forma como as interações ocorriam era refletida em buscas sobre as causas da violência que partia de cada ser humano, levando a uma profunda reflexão sobre a própria concepção que carregamos sobre o outro. Assim, a ética da compaixão e da benevolência passa a ser a regra difundida por esses pensadores.

(...) pregavam uma espiritualidade de empatia e compaixão; insistiam na necessidade de abandonar o egocentrismo e a cobiça, a violência e a rudeza. (...) Ademais, praticamente todos os sábios axiais entendem que nossa benevolência deve abranger o mundo inteiro, e não se restringir a nossa própria gente. (Armstrong, 2008: 14)

Considerando nosso recorte de pesquisa, é interessante notar que, nos conteúdos ético-morais atribuídos a Jesus, a formulação de um outro abstrato transcende o conceito

de comunidade localizada em um espaço étnico-político partilhado. Jesus prega a consideração de uma “sociedade comunitária”, onde o objetivo é o mesmo: alcançar o Reino dos Céus. O discurso transcende o caráter étnico e abrange inclusive os “não-desejáveis”, como os sujeitos considerados inimigos:

Para entender o que isso significou em relação à prática religiosa judaica na Palestina do tempo de Jesus, é conveniente partir de um dos textos (...) da Torah, aquele que estabelece a verdadeira ponte entre judaísmo e cristianismo (...): Não te vingará e não guardarás rancor contra os filhos do teu povo. Amarás o teu próximo como a ti mesmo. (Comparato, 2006: 73)

A formulação do outro remete, portanto, a um “sujeito abstrato”, rompendo barreiras de grupos sociais específicos (identificados por clãs, povos, família, dentre outras formas de organização ou agrupamento social). Afirma o dever-ser em relação ao outro enquanto qualquer ser humano e coloca a responsabilidade das ações para o próprio sujeito, reafirmando a responsabilidade comportamental. É a formulação do outro “ao extremo”. O mais “distante” que se pode imaginar é, fundamentalmente, também um sujeito a quem se deve um comportamento tal como desejado para si mesmo.

Doravante, todas as diferenças de nação, gênero ou condição social ficaram superadas: não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só, em Cristo Jesus. (Comparato, 2006: 77)

Comparato (2006) também observa que as formulações presentes em vários livros sagrados originários da profusão das formulações desse Período Axial, como o livros sagrados do judaísmo e, posteriormente, do cristianismo, possuem em comum o princípio ético de proteger e socorrer os “pobres, fracos e oprimidos”. Evidentemente, a postulação religiosa geralmente possui um caráter distinto da *práxis*, porém o importante aqui é observar tais formulações levando em consideração o seu “peso social” para o entendimento sobre comportamentos tidos como exemplares. Nesse sentido, é interessante observar, também, as postulações teológicas que versam sobre o perdão e o arrependimento. Uma postura misericordiosa em relação ao outro seria fundamental para a própria salvação, uma vez que é de suma importância existir um movimento de reconhecimento dos próprios erros e acertos, assim como de outro ser humano. É possível

perceber, portanto, que o discurso cristão trabalha com uma pedagogia reflexiva sobre o próprio comportamento, assim como outros discursos desse Período Axial. E, além dessa pedagogia reflexiva, existem também outras modificações substanciais afins à formulação sobre um Deus único, como a ideia de um “universalismo religioso”:

(...) a força da ideia monoteísta acaba por transcender os limites do nacionalismo religioso, preparando o caminho para o culto universal do Deus único e a concórdia final entre as nações. O cristianismo, em particular, levou às últimas consequências o ensinamento ecumênico de Isaías, envolvendo-o na exigência de amor universal. (Comparato, 2006: 39-40)

Historicamente, sabemos que tal concepção universalista promove, também, a busca por dominação de diversas regiões e povos, existindo profunda afinidade entre tais percepções religiosas e a busca por um imperialismo político. No Brasil, temos como exemplo a dinâmica de Padroado que perdura desde a chegada de portugueses que iniciavam o período colonial até a Proclamação da República, em 1889. Os interesses da Coroa Portuguesa apontavam para a conquista de territórios, enquanto a Igreja Católica, com seu discurso “universalizante”, buscava a conquista de “almas pagãs”. Fatos históricos revelam, portanto, que a teoria sobre conteúdos religiosos éticos pode reverberar de diferentes formas dependendo do tipo de dominação política, do sistema econômico vigente, dentre outros fatores contextuais envolvidos. Na análise aqui proposta, tal organização teórica sobre o discurso básico do cristianismo nos interessa profundamente não por considerarmos que tal discurso reverbera exatamente da mesma forma como foi formulado e difundido em seu princípio. Essa percepção seria, no mínimo, intelectualmente ingênua. A teoria interessa aqui justamente por servir como referência (um “norte”) para a análise conteudística das representações presentes nos contos populares sobre os diversos seres do mundo não-físico pertencentes ao panteão católico. A partir do momento que temos em mente alguns aspectos gerais que constituem o *corpus* ético do discurso cristão, é possível atentar para decisões, posturas, comportamentos e ações de santos, Deus, Jesus e outras personagens, que poderiam não chamar tanto nossa atenção se tivéssemos desprovidos de qualquer orientação teórica.

#### 4.3 Sociologia da Religião e algumas reflexões sobre eticidade

As crenças religiosas consistem em um tema frequentemente abordado pelas Ciências Sociais desde os autores clássicos. Para Durkheim (1996), fazem parte de um espaço primeiro de produção do *sagrado*, concepção fundamental, em sua leitura, para a vida em sociedade ao engendrar normas, interdições comportamentais (seja em função de ritos, ou de uma revisão comportamental a partir de um “dever-ser”) e/ou conteúdos morais fundamentais para a socialização dos indivíduos. Considerando o contexto de produção do autor e sua busca pelo entendimento das sensíveis mudanças sociais trazidas pela Modernidade, é possível perceber que a produção social de uma *moralidade* e de outros conteúdos simbólicos importantes para a vida em sociedade lhe intrigam profundamente. Afinal, quais seriam as características básicas da vida ideacional de diferentes grupos sociais que viabilizariam uma existência coletiva e, portanto, compartilhada? Para Durkheim, dois conceitos seriam fundamentais para refletir sobre a constituição de uma “moral da convivência” entre os indivíduos: o peso das *representações sociais* e do *sagrado* produzido, primariamente, por crenças de base religiosa.

As representações coletivas são o produto de uma imensa cooperação que se estende não apenas no espaço, mas no tempo; para criá-las, uma multidão de espíritos diversos associou, misturou, combinou suas ideias e seus sentimentos; longas séries de gerações nelas acumularam sua experiência e seu saber. (...) É a autoridade da sociedade mesma, comunicando-se a certas maneiras de pensar que são como as condições indispensáveis de toda ação comum. A necessidade com que as categorias se impõem a nós não é, portanto, o efeito de simples hábitos de cujo domínio poderíamos nos desvincular com um pouco de esforço, não é também uma necessidade física ou metafísica, já que as categorias mudam conforme os lugares e as épocas: é uma espécie particular de necessidade moral que está para a vida intelectual assim como a obrigação moral está para a vontade. (Durkheim, 1996: XXII - XXV)

O sagrado da religião seria uma espécie de manifestação primeira das representações morais de uma sociedade. No estudo sobre *As formas elementares da vida religiosa* (1996), Durkheim aponta que os símbolos e crenças religiosas indicam os primeiros esboços de classificações sobre regras a serem seguidas e tabus a serem evitados. Esse processo de “organização cognitiva” estimulado pelos conteúdos religiosos indica os “primeiros passos” para a concepção de hierarquias, normas e outras classificações sociais. O sagrado possibilitaria, por exemplo, um entendimento básico sobre a necessidade (podendo ser compreendida também como obrigatoriedade) de promover diferentes formas de sacrifícios visando obedecer a uma “força inexplicável”, que não se sabe ao certo de

onde ou pelo quê vem, mas que é obedecida por um forte temor, por respeito ou uma mistura de ambos. As crenças religiosas teriam contribuído, desde sua estruturação mais básica - ou, nas palavras do autor, mais *elementar* -, para a produção de regras fundamentais para a convivência, ainda que em forma de tabus sem muitas explicações, mas com um entendimento claro de interdição.

(...) uma coisa é sagrada porque inspira, por uma razão qualquer, um sentimento coletivo de respeito que a subtrai aos ataques profanos. Para explicar esse sentimento, os homens ora o relacionam a uma coisa vaga e imprecisa, ora a um ser espiritual determinado, dotado de um nome e de uma história; mas essas interpretações diferentes se juntam a um processo fundamental que é o mesmo nos dois casos. (Durkheim, 1996: 279)

Durkheim afirma que a religião não é somente um sistema de ideias, mas sim um verdadeiro sistema de forças sociais, que possui como uma de suas principais “funções” a criação de *coesão*, principalmente em contextos históricos onde possuía um papel central e entremeado com a política, economia, Estado e outras esferas sociais. Na Antropologia Filosófica do autor, o ser humano – em sua origem ainda *proto-moral* - somente desenvolveria sentimentos de cooperação e solidariedade com o surgimento de símbolos religiosos, que compelem a agir sob efeito de uma espécie de força sobrenatural. Tal força levaria a executar determinadas ações, seguindo um padrão ditado por uma “autoridade de senso comum”. Dessa forma, surgem, primeiramente na religião, alguns padrões constantes de ação que se tornam (ou se esperam) comuns a maior parte dos membros de uma sociedade e que, com o tempo, podem fazer parte de conteúdos presentes na moral, no direito, na política e em outras diversas esferas sociais, descolando-se da religião e, conseqüentemente, podendo ser (re)formuladas em outros espaços. Assim, a religião não seria, principalmente a partir de mudanças na organização social trazidas pela Modernidade, o único espaço de produção do “sagrado social”, de valores e de uma moral que pode, inclusive, interditar ações de forma a coibir desejos individuais que, por ventura, possam ferir outro sujeito. A moral não seria apenas um simples sistema de regras abstratas que as pessoas trazem gravadas na consciência. Consistiria em um sistema de funções, formado e consolidado sob a pressão de necessidades propriamente coletivas. As causas, condições e conteúdos da moral em uma sociedade devem ser buscados, portanto, na própria sociedade. As leis que seguimos, formuladas pelo Direito, seriam um exemplo

dessas manifestações e cobranças coletivas de regras.

Em suma, Durkheim busca apontar a relevância histórica das crenças religiosas para a (re)produção, seja direta ou indiretamente, de interdições motivadas por tabus a conteúdos ético-morais. Max Weber (1991), posteriormente, também aponta para a importância do estudo de conteúdos religiosos para um melhor entendimento de *afinidades* existentes entre determinadas crenças e valores que os sujeitos carregam, bem como distintas motivações para a ação. O enfoque de estudo é, portanto, distinto: enquanto para Durkheim interessava o estudo das *formas elementares* de crenças religiosas, a fim de refletir sobre espaços de produção do sagrado (não apenas religioso, mas social), para Weber interessava mirar para religiões mais contemporâneas a sua época e que, mesmo em um período que a esfera religiosa perde sua “centralidade”, continua (re)produzindo percepções sobre esse e o “outro mundo” que reverberam em forma de valores e motivações para tomada de decisões e ações concretas. Existiria uma série de *afinidades* entre determinados conteúdos religiosos e comportamentos individuais, refletindo o interesse do autor no estudo das *ações* (a princípio individuais, mas com motivações específicas que devem ser observadas) de caráter *social* (uma vez que existe um movimento de estímulo para essas ações individuais com base, também, em valores sociais).

Segundo Eurico dos Santos (1988), fazendo uso do método de análise utilizando *tipos ideais*, Weber organiza aspectos gerais característicos de determinadas religiões que incutem um “tipo peculiar” de interioridade no sujeito, motivando a avaliação e a rejeição, em alguma medida, “desse mundo” e de suas características (re)ações “imediatas” que visam o alcance de desejos e interesses individuais, e são frequentemente estimuladas por diferentes tipos de relações como a econômica e a política. Tais conteúdos religiosos trabalhariam, portanto, para além dos interesses motivados pela própria realidade cotidiana. Aqui aparecem as formulações teológicas que remetem a um “outro abstrato”, cuja ação não é pautada a partir de relações imediatas, mas considerando qualquer outro ser humano como um *fim-em-si*, como um ser não instrumentalizável para a satisfação, que fosse considerado um simples meio de alcance de interesses e desejos próprios.

A constituição de sociedades, animais ou humanas, coloca, portanto, uma questão: o que faz com que a “volúpia instrumentalizadora” do meio

ambiente, importantíssimo instrumento de sobrevivência individual, seja inibida em certas situações? O que exclui certos seres da condição de meros instrumentos para a satisfação de apetites? Nas sociedades animais, a resposta parece ser a experiência concreta da presença e do convívio cooperativo com o ser “semelhante”. Isso normalmente é acompanhado pela consanguinidade, mas não necessariamente. Decisiva é a experiência do convívio cooperativo concreto. Parentes e companheiros não se predam entre si, e é só o que não predam. Tudo o mais é instrumentalizável. (Santos, 2008: 95)

Weber foca suas investigações em religiões que possuem um discurso ético-moral e considerável “absorção” social. Seria, portanto, de suma importância compreender os possíveis impactos que tais crenças podem causar em situações concretas, reais. O que chama a atenção do autor seria o “poder” que teriam os conteúdos religiosos, quando abraçados ideacionalmente, para modificar de forma substancial as interações entre os sujeitos. Vimos que reflexões contemplando elementos ético-morais foram realizadas em diversos contextos históricos, destacando aqui o *Período Axial*. De uma forma geral, é possível afirmarmos que essa busca pela compreensão de situações de conflito e formas de lidar com o outro é constante, e não necessariamente atrelada a reflexões realizadas por intelectuais religiosos. As formulações presentes, por exemplo, na *Declaração dos Direitos Humanos* e em inúmeros acordos internacionais indicam, em certa medida, essa busca constante por formulações de interdições comportamentais. Se isso ocorre de fato, é outra história. O que interessa nessa reflexão sobre crenças religiosas, que postulam elementos ético-morais, é o evidente potencial de tais ideias para modificações comportamentais profundas. Se considerarmos as formulações de Weber (1991) em termos de *tipos ideais*, é possível percebermos que as ações são motivadas por interesses pessoais que, por sua vez, são geralmente estimulados por conteúdos ideacionais coletivos, compartilhados por diversos sujeitos. Esses conteúdos ideacionais são fundamentais para a reflexão sobre quais seriam algumas das várias motivações para as ações. Assim como Karl Jasper<sup>27</sup>, o autor observa, portanto, a relevância de formulações teológicas que postulam eticidade para uma tomada de ação concreta no mundo, considerando “o outro tal como a si mesmo”.

A maioria das sociedades humanas, entretanto, ampliou suas bases para além da experiência concreta do indivíduo cooperativo, tornando-se, em

---

<sup>27</sup> Citado aqui anteriormente em textos de Comparato (2006) e Armstrong (2008).

alguma medida, sociedades complexas. Isso significa que seus membros, durante o processo de socialização, são equipados com meios de deter a “volúpia instrumentalizadora” com relação a seres que não têm laços de convívio cooperativo concreto com eles. Ou seja: aprendemos que outros seres também merecem a mesma consideração que, instintivamente, damos a nossos parentes e companheiros. A extensão de tais contenções emocionais para além da experiência imediata parece ser um produto da cultura e da história. Portanto podemos, a partir daí, indagarmo-nos sobre as condições históricas e culturais para que, em uma dada sociedade, o fenômeno do desejo de reconhecer o outro “desconhecido” esteja presente e possa marcar a história das mesmas sociedades. (Santos, 2008: 95)

Esse movimento de busca pelo reconhecimento do “outro desconhecido” pode ser compreendido tendo em mente dois “tipos” de conteúdo ético: a *ética particularista* e a *ética universalista*. Segundo Santos (2008), ambos possuem afinidade para promover interdições de comportamentos com base em uma consideração de outro ser humano. Há, entretanto, interessantes diferenças quando pensamos sobre a “natureza desse outro”: conteúdos éticos de caráter particularista indicariam o reconhecimento do outro “de imediato”, uma vez que geralmente apresenta conexões diretas com o cotidiano afetivo, seja por vínculo sanguíneo, convivência de vizinhança, identificação étnica, dentre outras relações estabelecidas, em alguma medida, diretamente. Em contrapartida, formulações sobre uma ética de caráter mais universalista geralmente apontam para a consideração de um outro “abstrato”, ou seja, geral, já que basta a condição de humano para a existência de uma interdição moral sobre sua instrumentalização, que possa visar o alcance de interesses e desejos extrapolando os limites de outro ser humano.

As formulações que surgem no Período Axial se destacam justamente por possuírem reflexões éticas mais “amplas”, muitas vezes considerando sujeitos excluídos e não reconhecidos em seus direitos. Armstrong (2008) nos mostra que essas reflexões ganham peso com sujeitos dotados de um carisma inconfundível: intelectuais religiosos que refletem sobre seu próprio tempo procurando entender a natureza dos conflitos que os cercam e a responsabilidade de cada um nesse contexto. Uma das principais questões norteadoras dessa reflexões poderia ser: quais atitudes e posturas em relação ao mundo caberia a cada ser humano para modificá-lo e melhorá-lo? Essa questão “puxa” a responsabilidade do que ocorre neste mundo para os agentes que estão nele. O processo de reflexão passa a ser voltado para si mesmo, não bastando o olhar para o “outro mundo” com expectativa de possíveis interdições que poderiam ser estimuladas por ritos



executados corretamente ou palavras de súplica. Para mudar a configuração da realidade vivenciada seria necessário, na percepção dos inúmeros filósofos e intelectuais religiosos que desenvolveram questionamentos sobre a ética nas interações humanas, uma sensível mudança na auto-percepção de cada indivíduo, passando a perceber-se tanto como sujeito responsável por si mesmo, quanto pelos outros sujeitos. Em termos teóricos, essa mudança estimularia a existência de um *ethos* mais autônomo, uma vez que passaria a entender-se como “senhor de si mesmo”.

A questão da *autonomia* revela uma outra interessante contribuição das crenças religiosas enquanto “propulsores” históricos de mudanças comportamentais. A busca pelo entendimento de um comportamento autônomo, entretanto, não se restringe aos intelectuais religiosos. Assim como a ética, a noção de autonomia também é profundamente explorada na filosofia moral de Immanuel Kant (1774), que desenvolve os conceitos de *autonomia* e *heteronomia* refletindo sobre a consciência moral do ser humano e os conteúdos que determinam sua vontade e sua ação. Para Kant, existe em cada ser humano uma forte oposição entre o dever (ser/fazer) e situações concretas que proporcionariam felicidade e satisfação. Nem sempre, conforme sabemos, é possível encontrar harmonia entre a concepção de um dever-ser ético e o próprio desejo. Segundo o filósofo, na medida em que o ser humano se entende enquanto “senhor de si mesmo”, a responsabilidade sobre a própria felicidade passa a ser de si mesmo. Causas “estranhas e externas” não seriam a fonte de causalidade em uma concepção autônoma, mas sim as próprias ações dos sujeitos. Cada ser humano seria *livre* para agir, na medida em que se reconhecesse enquanto ser responsável pelo próprio ser e fazer no mundo. *Liberdade* e *autonomia* são conceitos profundamente interligados, portanto, na concepção kantiana. Essa reflexão, evidentemente, não se restringe ao campo do saber filosófico, podendo ser articulada com os próprios impactos afins a concepções religiosas que colocam o sujeito enquanto senhor de si mesmo e responsável pela própria salvação, por meio de atitudes que contemplam noções éticas e morais, considerando outros seres humanos. Para crenças religiosas que seguem essa linha, a partir do momento que o sujeito se entende enquanto responsável pelas próprias ações, passa a escolher a forma como agir, sendo, portanto, livre para seu “discernimento”.

A própria percepção kantiana sobre o que seria uma ética humana se assemelha às

reflexões religiosas características do Período Axial: para o autor, os conteúdos éticos consistiram em crenças que remetem a uma concepção de ser humano enquanto um fim-em-si, substancialmente distinto de outros seres e coisas do mundo, uma vez que não pode ser visto como um meio para alcançar fins de interesse particularista. Os conteúdos éticos que cada ser humano traz consigo (como um *imperativo categórico*<sup>28</sup>) estabeleceriam limites para a instrumentalização do outro (considerando esse outro enquanto “ser abstrato”, ou seja, qualquer outro ser humano). A liberdade se revelaria na autonomia da vontade, quando o sujeito pode escolher como agir, ainda que seus interesses ou sentimentos particulares não estejam em questão.

Um outro aspecto afim a uma “concepção autônoma no mundo” seria a percepção deste mundo como cada vez mais distinto do “outro mundo”. A diminuição na identificação dos seres humanos com os seres do mundo não-físico tende a abrir um “fosso” que distancia qualitativamente esses dois mundos. Os seres do “outro mundo” seriam tão distintos em posturas e ações que seria difícil entender a realidade em que vivem os seres humanos, em contextos de conflito e violência, por exemplo, com uma realidade semelhante e, por consequência, causada por seres do outro mundo. Essa concepção de mundos contribuiria, em alguma medida, para uma auto-percepção enquanto ser responsável por agir e causar sua própria realidade (Santos, 1998). Assim, sendo responsável por este mundo e possuindo interdições comportamentais, os sujeitos geralmente direcionam seu interesse de salvação para a qualidade das relações com outros seres humanos, provocando o que Karen Armstrong (2007) apresenta como modificações substanciais na *interioridade* e no modo de portar-se frente ao outro humano.

\*\*\*\*\*

Vimos que, de uma forma geral, a história comparada - que contempla o Período Axial - nos revela a esfera religiosa como uma das principais produtoras (e, também,

---

<sup>28</sup> Segundo Gaarder (2000), Kant postulava que seria dever de cada indivíduo se comportar seguindo um código moral interno, primariamente partilhado por todos, que define como “correta” somente a ação que possa vir a se tornar uma “lei universal”, ou seja, válida para todos, inclusive para si mesmo. Antes de cada ação deveria existir uma auto-reflexão a fim de identificar se concordaríamos que tal ação fosse repetida por outras pessoas. Essa reflexão sobre o outro a partir de si mesmo constitui o imperativo categórico para Kant, uma vez que seria obrigatório, um mandamento, e válido para todos e em todas as situações.

sistematizadora) de conteúdos éticos. As crenças religiosas não possuem peso apenas na formulação e construção de uma percepção sobre os caminhos para a “salvação”, ou de um conforto (ou mesmo um desconforto) existencial sobre este mundo e o que virá no “outro mundo”, no pós-vida. Há, ainda, o elemento que talvez seja uma das mais importantes contribuições de crenças religiosas e mágicas, em termos sociológicos: as crenças possuem, de uma forma geral, um importante papel para gerar “estabilidade psicológica”, por meio de valores, símbolos e convicções que formam um *corpus* de “previsibilidade” sobre o comportamento do outro e, também, de seres do mundo não-físico. As crenças religiosas e mágicas produzem, em alguma medida, um sentimento de *segurança ontológica* ao contribuir para organizar a “leitura” que os sujeitos possuem sobre o mundo (Santos, 1988).

A esfera religiosa configura, portanto, como um importante espaço de (re)produção de conteúdos morais e éticos que se referem ao outro. Evidentemente, não se trata de um único espaço, porém apresenta importantes conteúdos para refletirmos sobre motivações e afinidades para substantivas mudanças comportamentais. Ao tratarmos de representações sobre santos católicos, Jesus, Deus e outras divindades desse panteão, é indiscutível que um dos caminhos para análise de conteúdo dos contos deve levar em consideração os conteúdos éticos presentes no discurso teológico cristão e a exemplaridade de tais personagens nesse mundo religioso. Ao mirarmos para reproduções sobre essas mesmas personagens que são, todavia, apresentadas em situações e espaços distintos dos cultos e discursos oficiais, podemos traçar um interessante paralelo, com apontamentos de semelhanças e diferenças das características comportamentais de tais divindades. É fundamental termos em mente, portanto, não somente os principais conteúdos produzidos pelo discurso teológico. Os contos também revelam um “outro lado” interessante sobre essas divindades ao mostrar representações presentes no imaginário social, que são reproduzidas de forma “espontânea”, sem a obrigatoriedade de um compromisso com um discurso oficial, ou seja, com a instituição religiosa. Os contos revelariam, em certa medida, entendimentos da população sobre essas personagens que são inicialmente apresentadas pela Igreja, mas não necessariamente apropriadas subjetivamente tal como se “espera” com o discurso teológico.

O discurso “inicial” e a apropriação social “final” (que, evidentemente, não são

estáticas, mas apontadas aqui desta forma para facilitar o entendimento) dependem de inúmeros fatores, conforme a tradição sociológica já ensina: considerando o Período Axial, é possível perceber que tudo conta, desde o *carisma* do intelectual religioso que profere ideias e comportamentos que são, em certa medida, inovadores em seu tempo, até o processo de sistematização da doutrina realizado pelos funcionários da instituição religiosa, os *sacerdotes* (Weber, 1991), que são responsáveis por realizar adaptações no ideário religioso de forma a dialogar, em alguma medida, com as demandas sociais. No Catolicismo, esse *funcionário religioso* não é responsável apenas pela sistematização dos conteúdos religiosos, mas também por intermediar a relação entre o mundo físico em que vivemos e o outro mundo, o não-físico. Tais funcionários possuiriam um *saber específico* e a qualificação para erigir tal “ponte entre mundos”.

Considerando que existem diferentes fatores que contribuem com o impacto dos conteúdos religiosos e sua potencial internalização, é interessante notar, por exemplo, que os sistematizadores da religião colonizadora no Brasil dificilmente são representados nos contos populares enquanto sujeitos providos de um *saber específico*, que os qualifica para exercer a função de intermediadores “entre mundos” e de conselheiros comportamentais. Em uma pesquisa anterior sobre contos populares, o recorte contemplou narrativas cujas personagens seriam padres, vigários, sacristões e outros *funcionários religiosos católicos*, aparecendo um imaginário que os descreve como sujeitos amplamente dotados e motivados por desejos “mundanos” e pouco ou nada reconhecidos, no sentido de legitimados e respeitados, como sujeitos portadores de um *saber específico* necessário para o estabelecimento de uma relação com o sagrado. Nas histórias encontradas no folclore nordestino analisado, o sacerdote sequer aparece em situações que tem que interceder para que essa relação com o sagrado ocorra. As histórias são, em sua maioria, anedotas sobre o interesse desses sacerdotes em conseguir satisfazer um desejo próprio fazendo uso de sua posição de poder e oratória habilidosa. O tom humorístico da história surge justamente com o fato de não conseguir satisfazer seus próprios desejos e ter um final com um tom de “bem-feito!” (Almeida, 2008).

As contribuições que os contos analisados podem trazer são, portanto, inúmeras se tivermos em mente a relevância das análises de representações sociais para pensarmos sobre conteúdos que, apesar de presentes nas subjetividades, possuem impactos reais,

concretos nas formas de ver e entender diferentes questões. Os seres do mundo não-físico católico são, como já sabemos, importantes personagens cujos comportamentos e ações funcionam - no discurso teológico - como exemplos a serem seguidos. Interessa-nos refletir, portanto, sobre a forma como essas personagens são descritas no imaginário popular, o sentido de suas condutas, as relações estabelecidas com seres deste mundo, se existem interdições comportamentais postas direta ou indiretamente por essas personagens, dentre outros aspectos que saltarem aos olhos. No próximo capítulo, veremos as descrições gerais encontradas nos contos populares sobre essas personagens, apresentando suas características e ações mais marcantes, bem como os “recados” (no sentido de *lição moral*, frequente nessas histórias) relatados nessas narrativas. Veremos se existem *lições morais* que dialogam com os “recados éticos” presentes no discurso teológico; se são estabelecidas relações entre seres “deste mundo” e do “outro mundo” de forma a influenciá-los para conseguirmos a satisfação de desejos, vontades ou algum outro tipo de conquista concreta ou simbólica; se existem benefícios e punições e, caso existam, com base em quais ações/comportamentos, dentre outros elementos interessantes que por ventura possam surgir para nossa análise.

## 5. As representações sobre os seres do mundo-não físico presentes nos contos

Após o levantamento teórico realizado nos capítulos anteriores, são apresentados, neste capítulo, as descrições de personagens e desfechos das narrativas analisadas<sup>29</sup>. Em um primeiro momento, os 62 contos<sup>30</sup> analisados são apresentados em um agrupamento mais geral, por temáticas envolvendo o núcleo de personagens e ações que caracterizam tais histórias. No capítulo seguinte, faremos uma reflexão mais aprofundada sobre esses conteúdos, tendo em mente as ferramentas teóricas apresentadas no capítulo anterior sobre conteúdos éticos e religião. Os contos aqui apresentados foram selecionados tendo por base dois aspectos: 1) serem contos coletados na região Nordeste do país, para fins de organização da pesquisa, ainda que diversos contos de outras regiões possuam representações semelhantes às encontradas neste levantamento; e 2) terem como personagens principal e/ou secundária divindades pertencentes ao panteão católico, ou seja, Deus (comumente chamado de “Nosso Senhor”), Jesus<sup>31</sup>, Virgem Maria (também descrita como “Nossa Senhora”), Santos (geralmente histórias com São Pedro que “anda pelo mundo” ao lado de Jesus ou de “Nosso Senhor”, como inspetores comportamentais e morais) e, ainda, o Diabo (também chamado de Demônio, Satanás, Cão), não menos importante na teologia católica.

### 5.1 A esperteza que vence no final

Dentre as várias histórias analisadas, um desfecho constante envolve a esperteza da personagem para conseguir o que deseja no final. Algumas histórias são descritas nesse tópico de forma a ilustrar essa “moral” da história, mas é importante ressaltar que essa lógica também aparecerá em outros agrupamentos temáticos propostos neste capítulo. É

<sup>29</sup> Algumas histórias são apresentadas na íntegra, transcritas para ilustrar objetivamente as representações encontradas. Outras histórias, mais longas, não puderam ser transcritas em função do limite de extensão do capítulo, porém são apresentadas em forma de resumo, buscando descrever os principais elementos da narrativa que ilustram os temas aqui apresentados.

<sup>30</sup> A relação detalhada dos contos analisados encontra-se em uma tabela no anexo deste trabalho.

<sup>31</sup> As narrativas analisadas apresentam uma mistura entre as figuras de Deus, “Nosso Senhor” e Jesus. Em algumas histórias, a “divindade superior” é evidenciada, sendo referida como Deus. Em outras, a descrição da personagem que seria “Nosso Senhor” pode ser compreendida tanto como Jesus ou como Deus.

muito comum, portanto, contos que reúnem, em uma história, diversas características aqui citadas, porém apresentados em um tópico específico afim de ilustrar aquela característica pontual.

No conto “Multiplicação dos alimentos” (Alcoforado; Albán, 2001: 140 - 143), Jesus e seus doze apóstolos buscam um local para passar a noite. São Pedro, descrito como inteligente, indica uma casa para pedirem abrigo e são atendidos por um senhor idoso que diz não ter espaço para tantos hóspedes. O santo responde que onde cabe um, cabem dois, cabem doze, convencendo-o a hospedá-los. Jesus retribui a hospedagem com a realização de três milagres e aparecem água e comida na casa, em abundância. A divindade lhe pergunta qual seria seu outro desejo e o homem responde que gostaria de ganhar em qualquer jogo que entrasse. A princípio, Jesus se recusa a realizar o desejo, dizendo que aquilo não seria permitido, mas acaba cedendo após a insistência. O homem ganha da divindade um “baralho mágico” e passa a ser invencível em qualquer jogo de cartas que entra, porém com um limite para ganho estabelecido pela divindade. Já prevendo os benefícios do baralho, pede aos parentes que, quando morresse, fosse enterrado com aquelas cartas. Ao morrer vai direto para o Céu e, no caminho, vê o Diabo descendo com as almas que não haviam passado. O homem resolve, então, perguntar ao Diabo se ele gostaria de jogar uma partida, antes de descer. Apostam que, caso o homem perdesse, iria para o Inferno e, caso o Diabo perdesse, o homem poderia levar aquelas almas com ele para o Céu. O homem vence a partida, graças a seu baralho mágico, e leva as almas consigo. Quando chega na porta do céu, São Pedro (como o porteiro-guardião) diz que não pode deixá-lo passar com aquelas almas, que ele poderia entrar, mas os outros não. O homem aplica, então, a mesma lógica utilizada quando deu hospedagem a Jesus e seus apóstolos: onde cabe um, cabem dois, cabem doze. São Pedro reconhece o argumento e permite a passagem de todos.

Nesse conto, existem vários elementos que serão recorrentes na análise aqui proposta, como, por exemplo, a temática de Jesus e algum de seus apóstolos (frequentemente São Pedro) andando pelo mundo como inspetores morais e comportamentais. Essas personagens realizam testes com os “seres deste mundo”, visando observar, principalmente, a solidariedade e a caridade praticadas. Geralmente, essas personagens não se identificam como divindades para evitar um “tratamento diferenciado”

em função de seu *status*. Nesse conto, o homem cede hospedagem às divindades, aparentemente sem saber quem são e, posteriormente, é agraciado com milagres como forma de agradecimento (ou recompensa) ao comportamento. Esse oferecimento de milagres, incluindo o direito a três pedidos (como um “gênio da lâmpada”) também é comum nos contos analisados. Ao ser agraciado por milagres, o homem, esperto, pede e ganha um baralho mágico que o torna invencível, vencendo inclusive o Diabo com o poder desse baralho e, após o jogo, salva almas que não passaram no céu, ou seja, tais almas são salvas pela esperteza do homem e pelo poder do baralho concedido por Deus e não por um “mérito comportamental” e/ou pela fé, quesitos frequentemente apontados na teologia cristã. A esperteza possui, portanto, um peso central na história: o homem convence Jesus a ser bom no jogo, consegue uma disputa com o Diabo para salvar outras almas e convence São Pedro a entrar com tais almas no céu.

Tais fatores parecem também no conto “Jesus e São Pedro pelo mundo” (Ceará, 2003: 119 – 121), onde as duas divindades estão andando pelo mundo para ver como “as coisas estão” e pedem moradia a um pescador, que concede. Jesus oferece como forma de agradecimento/recompensa três pedidos e o homem solicita, primeiro, conseguir pescar sempre com muita fartura. São Pedro “sopra” ao pescador para que peça a salvação, que seria mais importante e o homem o ignora, pedindo para ganhar sempre nos jogos de baralho que participar e, por fim, para que todo local em que se sentasse passasse a ser dele. O pescador responde a São Pedro que não pediu a salvação porque não está para morrer. O homem passa a viver bem com os três pedidos e, um dia, adoece e morre - levando consigo o baralho mágico. Vai para o Inferno e propõe um jogo ao Diabo apostando, no caso de sua vitória, que poderia ir para o Céu levando outras almas. O homem vence e, graças ao baralho, salva as almas. Chegando no Céu, São Pedro o impede de entrar e Deus permite que as outras almas entrem, mas ele não. Quando as almas entram o homem consegue também passar pela porta e entrar correndo, sentando-se na cadeira de São Pedro. As divindades dizem para ele se retirar, porém são contestadas, com a esperteza do homem, pelo último milagre que lhe fora atendido: todo local e/ou cadeira onde ele se sentasse seria dele. Nosso Senhor reconhece o prometido e São Pedro fica em pé na porta do Céu, atendendo outras almas, colocando umas para dentro, outras para fora.

Como é possível perceber, os elementos dessa narrativa são semelhantes aos da



anteriormente apresentada: Nosso Senhor e São Pedro andando pelo mundo, testando a solidariedade dos que batem à porta e um homem que cede a hospedagem, sendo agraciado com três desejos. Entretanto, surgem outros elementos para “temperar” a temática da esperteza vencendo no final. Ao escutar a sugestão de São Pedro para aproveitar esse oferecimento de qualquer pedido, solicitando então sua salvação, o homem se mostra pouco preocupado em pedi-la, já que não “estava para morrer”. Esperto, leva consigo o baralho mágico (pedido e concedido por Nosso Senhor) ao Inferno, apostando que venceria o Diabo e conseguiria tanto sua própria salvação, como a salvação de outras almas. As almas trazidas pelo homem e antes rejeitadas no Céu, agora, podem entrar, mas ele não. A esperteza do homem salva não somente as outras almas antes rejeitadas, mas também a dele, já que dá um jeito de entrar à força, sentando-se na cadeira de São Pedro e, ao ser mandado embora, relembra as divindades de seu pedido realizado.

É interessante notar que a salvação aparece como um elemento forte na história em três momentos, porém nenhum se refere diretamente a uma trajetória comportamental reconhecida e legitimada pelos “seres do outro mundo” ou uma fé transparecida, marcantes no discurso teológico. Em um primeiro momento, o homem pode escolher pedir sua própria salvação, como um mérito por aquele comportamento pontual. Essa salvação teria, portanto, um caráter garantido, caso fosse solicitada naquele momento. Posteriormente, a salvação é alcançada pelo poder de um jogo ganho pelo baralho mágico (dado por Deus e contendo, portanto, seu próprio “poder”), repercutindo em almas entrando no Céu em função de uma aposta. E, por fim, a salvação da personagem principal é alcançada por sua esperteza – marcante em toda a narrativa – ao lembrar às divindades de seu pedido realizado durante a vida e convencendo-os, pela argumentação, que poderia permanecer ali.

Nesses contos em que a esperteza é peça chave para um desfecho da história (de acordo com o desejo da personagem beneficiada), é importante observar, também, o fato que os seres deste mundo frequentemente influenciam em decisões dos seres do “outro mundo”. A divindade dá um objeto encantado e é “dobrada” pela esperteza do beneficiado, que lembra de carregar consigo o bem mágico e utilizá-lo de forma engenhosa, não importando a situação. Além disso, o bem pode transitar entre mundos, ou seja, é ganho neste mundo, mas a personagem pode levar consigo para o “outro mundo”, o que

frequentemente é determinante para alcançar a própria salvação.

Podemos notar essa influência nas decisões de Deus no conto “O homem de trezentos anos” (Trigueiro; Pimentel, 1996: 85 - 89), dentre tantos outros presentes neste capítulo. No conto citado, Nosso Senhor encontra com um homem que já possuía trezentos anos e diz a ele que, caso morresse naquele dia, estaria salvo. O homem, entretanto, diz que não quer morrer, então Nosso Senhor dá mais trezentos anos de vida a ele, dizendo que em seus próximos anos de vida poderia apenas andar pelo mundo e lhe entrega, ainda, um saco. O homem passa a andar pelo mundo pedindo hospedagem e colocando assombrações que encontra pelo caminho no “saco mágico” fornecido pela divindade. Um dia resolve se casar e pede à esposa que, no dia que morresse, o enterrasse com aquele saco. Quando ele morre, vai direto para o Inferno e, com sua habilidade e esperteza, coloca todas as almas que tentam lhe fazer algum mal dentro daquele saco, incluindo o próprio Diabo. O homem se dá conta que resta apenas ele no Inferno e resolve ir para o Céu, levando o saco e todas as almas que colocara ali dentro. São Pedro “abre as portas” do Céu e o homem já vai entrando. O santo avisa a Deus que se trata do homem do saco e a divindade manda voltar com ele, diz que ali não entraria, pois não era bem-vindo. São Pedro o coloca para fora, ele continua forçando a entrada e fica somente com os pés de fora. O santo pergunta a Deus o que fazer e ele responde para deixá-lo entrar, já que estava somente com os pés de fora.

Nessa narrativa, o homem, além de esperto, faz uso da própria força física e consegue “dobrar” a decisão de Deus. Assim, entra no Céu, salva sua alma e, conseqüentemente, todas aquelas almas que estavam no “saco mágico” dado pela divindade. É interessante notar, portanto, o poder que a ação e a astúcia do homem tem sobre as decisões de Deus. Mesmo indo para o Inferno e trazendo consigo várias “almas condenadas”, consegue a salvação pela engenhosidade que possui. Tal esperteza, quando não existe, geralmente compromete os interesses finais da personagem. Nas histórias que envolvem benefícios concedidos por divindades, é possível perceber como a esperteza ou “inteligência” de quem pede é determinante para um desfecho favorável, ou não favorável como ocorre, por exemplo, no conto “Quem tudo quer, tudo perde”<sup>32</sup> (Cascardo, 2004: 244

---

<sup>32</sup> É evidente a diferença entre os textos quando observamos os vícios de linguagem e o vocabulário que aparecem em contos presentes nas coleções organizadas por Câmara Cascardo comparado às coleções mais recentes organizadas por professores de Universidades Federais, em parceria com a Fundação Joaquim Nabuco. Folcloristas mais antigos, como Silvio Romero e o já citado Câmara Cascardo, geralmente registravam as histórias buscando, em sua percepção, facilitar o entendimento do leitor.

- 245):

Quando Nosso Senhor andava no mundo chegou a uma casinha de gente muito pobre e pediu de comer e de beber. Os velhos que moravam aí deram o que possuíam e agradaram muito a Nosso Senhor. Quando este ia embora, abençoou-os e disse:

- Pelo que fizeram por mim, e, como são pobres e tementes a Deus, podem pedir três coisas que serão realizadas imediatamente.

O velho e a velha ficaram saltando de contentes. À noite, foram jantar e conversaram sobre o sucedido, meio desconfiados daquelas promessas. A velha, vendo a pobreza da janta, disse alto:

- O que eu queria agora era uma roda de lingüiças assando naquele fogo!

Palavras não eram ditas e apareceu uma roda de lingüiças assando em cima das brasas.

O velho ficou tão zangado com o pedido da mulher que não se conteve e gritou:

- E a minha vontade é que essa lingüiça fique na ponta de sua venta para você não ser maluca!

- A lingüiça voou do fogo e grudou-se na ponta do nariz da velhota que começou a chorar e lastimar-se pela desgraça.

- Acuda-me, maridinho de minh'alma! Acuda-me maridinho!

Tanto chorou e se lastimou que o velho marido teve pena do caso e pediu que a lingüiça saísse do nariz de sua mulher.

A lingüiça desapareceu. Os três pedidos não serviram de nada. Quem tudo quer, tudo perde.

## 5.2 Punições de “Nosso Senhor” que anda com São Pedro pelo mundo

Nas histórias de “Nosso Senhor” (descrito em algumas histórias, conforme já dito, também como Jesus) e de São Pedro andando pelo mundo, os seres humanos com quem cruzam nem sempre são agraciados, pois muitas vezes não apresentam um comportamento solidário ou caridoso esperado pelas divindades. A punição geralmente é pensada e colocada em prática por Nosso Senhor, não somente por estar em uma hierarquia superior no panteão, mas também pelo fato de São Pedro ser frequentemente descrito como muito amoroso, porém ingênuo e sem muita sabedoria para lidar com os fatos ou saber o que ocorre, bem como o que ocorrerá.

No conto “São Pedro e Jesus em viagem” (Alcoforado; Albán, 2001: 265 – 266),

---

Assim, optavam por transcrever os contos com pequenas modificações, deixando o texto mais “fluido”. Já nas coleções organizadas por equipes de professores e estudantes universitários, optou-se por um registro literal do conteúdo narrado, com vícios de linguagem, pausas e outras práticas comuns da linguagem oral. Entretanto, cabe observar que, mesmo sem uma transcrição literal, os elementos fundamentais da narrativa como personagens, ações, descrições de humor, dentre outros fatores, existem tanto em coleções que seguem esse primeiro “estilo”, quanto nas coleções mais recentes. Essa fidelidade ao conteúdo relatado surge como um eixo ético dos folcloristas que se propõem a registrar tais histórias.

por exemplo, as divindades vão atrás de comida e São Pedro acha que ninguém lhes oferecerá alimento. Os que recusam comida aos dois, geralmente por não possuírem e/ou não saberem que eram divindades, passam a não conseguir mais alimento em suas plantações e, quando chegam a um senhor que os ajuda, dizendo não ter muito, mas que “com fé em Deus a plantação melhorará”, Jesus lhe agracia com a fartura em sua terra. Essa narrativa é pautada por duas características fortes: 1) uma visão geralmente diferenciada de São Pedro em relação a Jesus (aqui ele acredita que não conseguirão alimento, enquanto Jesus sabe que conseguirão e continua andando, com um tom de “espere e verá, Pedro”); e 2) a punição divina aos que lhe recusam alimento, como um “castigo de Deus” que compromete as plantações que são, por sua vez, geralmente o meio de sustento e sobrevivência daquelas pessoas. É interessante notar, também, o caráter antropomórfico das divindades muito frequente nos contos com essas personagens do mundo não-físico católico, revelando diversas necessidades humanas, como um espaço para descanso ou a necessidade de alimento.

Em outras histórias, o castigo divino extrapola o estabelecimento de uma grande dificuldade de subexistência e aparece como uma experiência direta de quase morte. Podemos perceber tal representação no conto “A espinha de peixe” (Alcoforado; Albán, 2001: 267 – 269):

*A espinha de peixe*

Jesus, quando andou no mundo, então ele passava nas casas, ele andava com uma roupinha mais ou meno, nem muito suja e nem muito limpa. Ele chegava nas casa pra saber qual a pessoa que tinha um bom coração, que tinha um espírito verdadeiro. Ele chegou em uma casa, tava morrendo... e pediu uma esmola que ele tava se acabando de fome. A mulher disse que não podia dar esmola a ele que não tinha nada. Mas ele sabendo... – porque ele já sabia, os mistérios dele, né? – ela tava aprontando feijão, peixe, uma frigideira de cabidela<sup>33</sup> muito boa. Então, ele sabia que tinha. Então ele foi e recolheu, aguardou-se, pra ele não pressentir que tinha comida, que tinha muito almoço. Ela disse:

- Eu não posso lhe dar comida, que meu marido não está em casa; então, só que quando ele chegar, se ele trazer alguma alimentação.

E Jesus disse:

- Tem nada não.

---

<sup>33</sup> *Cabidela* – s.f. Bras. Galinha refogada cujo molho leva o sangue da própria ave dissolvido com vinagre; galinha ao molho pardo (Nota do autor da coleção de contos esclarecendo o termo utilizado).

Seguindo o caminho dele, foi embora. Quando o marido chegou, ele pegou, fez a mesa, ajeitou a mesa, muito almoço. Então, quando ele foi pegar o feijão, estava transformado... cheio de bicho. O feijão tinha bicho, e as outras alimentação... a frigideira transformou em um sapo mesmo. O peixe estava são. Eles começaram a comer, começou a almoçar. Primeira colher de comida de almoço que ela botou na boca, então a espinha atravessou-se na garganta dela. Ela tá morrendo:

- Acode, marido! Acode, marido!

O marido pelejando, jogando água e ela engasgada e ele jogando água, ela engolia, ela engasgava, ela jogava água pelo nariz, pela boca, ele nada de ter remédio.

Ela disse:

- Marido, vá depressa e chame aquele velhinho que me pediu... que pediu esmola a ela [a mim]<sup>34</sup>. Que ela [eu] tá quase morta, parece que ele sabe rezar.

Então, ele foi depressa. O velho estava sentado numa árvore, na sombra de uma árvore. Ele gritou, deu com a mão assim:

- Sinhô, ô velho, venha cá rezar na mulher dele [minha mulher], que ela tava passando mal!

- Volte, diga para ela que ela reze: fale pra ela que ele diga... que ela fale:

*Casa de palha, esteira rota,  
homem bom, a mulher ruinha<sup>35</sup>,  
espinha, tu sobe ou desce,  
com os poderes de Deus e da Virgem Maria.*

- Pode fazer esse remédio que ela vai ficar boa. Fale as duas vezes ou três vezes. Então, ele falou as duas palavra que ele disse:

*Casa de palha, esteira rota,  
homem bom, a mulher ruinha,  
espinha, tu sobe ou desce,  
com os poderes de Deus e da Virgem Maria.*

Quando ele falou assim, ela abriu a boca e desengasgou: a espinha caiu fora. Aí ela melhorou, desmaiou-se, aí o marido disse assim... Ela foi e pediu a ele que pedisse desculpa ao velho, que ela negou, falou que não tinha nada de almoço pra ele, e ela foi almoçar e quase ela morria. E as alimentação se acabou-se e ela ficou boa.

Quer dizer que foi o orgulho dela, a ruindade que ela teve que negou a Jesus Cristo a esmola, uma esmola de almoço. Então ela... serviu, as palavra serviu de remédio para ela. Então, se essa história é uma história, que serve a pessoa que compreender, gravar essa história, serve de um remédio para todas aquelas pessoa, até um bicho irracional. Essa história serve de uma ... de uma oração, né isso?

Nessa narrativa, a punição é uma experiência evidente de quase morte. A mulher, testada por Jesus e sem saber que se tratava de uma divindade, nega comida e recebe como castigo quase morrer com o alimento que lhe negara (o único que não havia apodrecido imediatamente com o poder divino). O marido, desesperado, pede ajuda a um senhor (que lembra a figura de um “sábio”) que, por sua vez, lhe instrui a dizer determinadas palavras

<sup>34</sup> *Ela* – usado em lugar de *eu* como recurso que pretende afastar do enunciador algo que ele não deseja assumir; este recurso ocorre em outros trechos do texto (Nota do autor da coleção de contos esclarecendo o termo utilizado).

<sup>35</sup> *Ruinha* – feminino de ruim (Nota do autor da coleção de contos esclarecendo o termo utilizado).

duas ou três vezes. A reza salva a mulher, como uma “oração mágica”, já que determinadas palavras proferidas causam o fim do sofrimento de forma imediata. A solicitação para uma causa urgente, por meio do reconhecimento do poder de Deus e da Virgem Maria, salva a vida da mulher evidenciando uma dinâmica de “toma-lá-dá-cá”. É interessante notar, ainda, que a mulher relaciona o fato de ter se engasgado e quase morrido com a espinha do peixe com ter negado comida ao senhor que havia lhe visitado, e se arrepende de sua ação em função do choque da experiência. A moral da história se revela claramente, inclusive pelas palavras do contador: nunca se deve negar comida, uma esmola, a quem pede.

A punição imediata em função da ação que não é bem vista pela divindade é causada, em outra narrativa, pelo medo/terror psicológico, como é possível perceber no conto “São Pedro, Jesus e o preguiçoso” (Alcoforado; Albán, 2001: 281-282):

*São Pedro, Jesus e o preguiçoso*

Quando Deus andava pelo mundo, andava com São Pedro. Aí chegaro ni uma certa casa, batero na porta, aí respondero dentro:

- Pode entrar.

Aí, quando abriro a porta, só tinha um rapaz bem gordão deitado ni uma rede, preguiçoso, fazendo medo! Aí ele:

- Rapaz, cadê sua mãe?

- Ah, minha mãe ta lá pra roça.

- E seu pai?

- Também tá pra roça.

- E você?

- Ah, eu tou aqui. Eu não trabalho não.

Aí foro chegando pra o rapaz:

- E que ainda tem aqui na panela?

- Tá aí. Tem uma cozinha, vocês vão, procure a panela, não é?

Aí Nosso Senhor mais São Pedro procuraro a panela, a comida dele, comero e se despediro do preguiçoso. Na frente, cinco hora da manhã, encontraro uma moça trabalhando na enxada, na roça. Cinco hora da manhã, o dia rompendo! Aí nosso Senhor disse:

- Olhe, Pedro. Essa moça vai casar com aquele preguiçoso.

- Mas, Senhor, não faça uma coisa dessa, rapaz! Um cara que não se levanta nem pra beber água, e o Senhor bota pra casar com uma moça?!

- Não! Mas aí é o destino, não tem jeito não.

- Ah! O Senhor tá é brincando!

- Tou brincando não, vai casar sim.

Aí foro embora. Passando um ano, eles vão retornando pelo mesmo lugar, que batero na porta, tá o rapaz na rede. Aí disse:

- Bom dia!

- Bom dia!

- Tá só, rapaz?

- Não, eu casei.

- E cadê a muié?

- Tá na roça, trabalhando.  
Aí São Pedro já ficou com a cara ruim:  
- Mas, Senhor, cê deixar esse cara... e a mulé trabalhando! Esse home nessa rede aí...  
- Pedro, isso aí é o destino. Ninguém pode mudar o destino. Onde é que tem um fogão aqui?  
Pegou três pedras e formou uma trempe. Aí colocou uma panela grande, cendeu o fogo – ele tá deitado na rede, né, a portinha de madeira fechada de vara. Aí Nosso Senhor pegou, botou a cabeça da pessoa na panela, cozinhou, aí comeu mais São Pedro. Comero bastante. Aí Nosso Senhor, quando terminou, disse:  
- É, Pedro, hoje nós achamos a cabeça desse preguiçoso pra comer, e amanhã?  
Ah, minha irmã, o preguiçoso, quando ouviu essa, levantou da rede, meteu os peito nas corda, rancou pro lado da roça e Nosso Senhor atrás dele, correndo. Na frente, ele pulou a cancela da roça – a mulher tava na roça – derrubou a mulé na carreira que vinha, tomou a enxada e começou a trabalhar. E Nosso Senhor subiu na porteira, disse:  
- Ei, moço! Você viu passar um preguiçoso por aí não?  
Ele nem suspendeu a cabeça.  
- Não, eu cheguei aqui foi cinco da manhã. Não vi passar preguiçoso nenhum aqui não!  
Essa foi a primeira e derradeira vez que ele dormiu nessa rede. Nunca mais! Todo dia de manhãzinha ele ia pra roça dele trabalhar, e a mulher ficava em casa – que lugar de mulher é em casa, né?

Na narrativa acima, o “recado” moral vem como um grande susto: Nosso Senhor mostra ao preguiçoso que pode servir de alimento, em função de seu comportamento. A punição é uma ameaça aterrorizante (o preguiçoso os vê – sem saber que se tratam de divindades – comendo a cabeça de um homem que dizem ser preguiçoso), mas, ao mesmo tempo, existe um tom de anedota na história. Ao saber como “dar um jeito” no preguiçoso, comendo uma cabeça e correndo atrás do homem para lhe causar medo, Jesus lhe dá um grande susto e resolve rapidamente a situação (como se fosse uma “brincadeira para ter a lição”). A forma de mudar o comportamento ocorre também pela punição, sendo nesse caso uma mudança provocada pelo medo, pela ameaça de morte. A mudança de comportamento da personagem ocorre motivada diretamente pelo terror assistido e não necessariamente por um processo de auto-reflexão, por exemplo. A lição<sup>36</sup> da história versa, portanto, sobre os “perigos trazidos pela preguiça” (“não seja preguiçoso, pois veja o que ocorre com os preguiçosos”).

---

<sup>36</sup> É importante observar, ainda, que além da lição da história versar sobre os “perigos trazidos pela preguiça”, existe também o juízo de valor sobre o papel social da mulher, que seria de estar em casa e não trabalhando na rua. As representações sobre a mulher são muito recorrentes nos contos populares de uma forma geral e frequentemente seguem esse tom, demonstrando a grande riqueza proporcionada por essas narrativas para reflexões nas mais diferentes áreas das Ciências Sociais.

Além da falta de caridade (ou de solidariedade) e a preguiça, a ganância também é punida nos contos analisados. No conto “Jesus e o ambicioso” (Trigueiro; Pimentel, 1996: 186 – 188), um homem, descrito como ambicioso, deseja matar Jesus para ficar com o ouro que a divindade carrega. Como castigo, Jesus o transforma em um burro e ele passa a trabalhar até ficar exausto, destruído fisicamente. Ele volta para casa, transformado novamente em humano, e Jesus lhe visita, encontrando sua esposa. Entrega a ela o dinheiro que o homem ganhou trabalhando como burro e diz que é para ele saber que pode comer somente o que é dele, nunca dos outros. E, ao final, lhe dá uma pomada para curar os machucados. É interessante notar que o castigo nessa história é pontual, ou seja, é reversível, já que o homem volta à condição de humano e recebe o dinheiro ganho pelo trabalho. Há, também, o elemento mágico na história, aqui relacionado com a cura. Se em outros contos o bem mágico disponibilizado pela divindade traz ganhos associados com a esperteza, nesse conto esse objeto (a pomada) cura, fechando o “processo punitivo”.

Essas histórias sobre punições divinas trazem ainda outro tipo interessante de narrativa, apresentando a “origem” de algum ser vivo e o por quê de suas características. Tais histórias frequentemente possuem animais como personagens principais e se enquadram, simultaneamente, em diversas categorias apresentadas por Câmara Cascudo (2006): são *contos de animais*, em função da caracterização da personagem principal; são *contos etiológicos*, pois explicam as causas de existência de um aspecto específico dessa personagem; e, nas histórias que veremos abaixo, podem ser considerados também *contos acumulativos*, em função do aspecto desencadeado da narrativa, em episódios articulados (como na fala da formiga, que acumula vários detalhes da história até o final).

#### *A formiguinha e a neve*

Vou contar uma história da Formiga. Porque ela era gordinha, não tinha cintura. Então vocês vão saber porque ela ficou com a cinturinha fina. A mãe da Formiga mandou ela ir pegar água na fonte com o pote. Ela botou o pote na cabeça, encheu de água, quando chegou lá... Na volta ele se embaraçou com um cipó que tinha uma neve. Caiu, quebrou o pote. Foi em casa, pegou o segundo pote. Volta, vai à fonte, enche de água. De volta, tornou a se embaraçar e quebrou o pote. Ela então muito irritada perguntou ao cipó que era da neve:

- Neve, tu és tão forte que mata e prende, pega meu pé e quebra meu pote?

A Neve respondeu:

- Eu sou tão forte que o Sol me derrete.



Ela foi ao Sol:

- Sol, tu és tão forte que derrete a Neve, a Neve que mata e prende, pega meu pé e quebra meu pote?

O Sol respondeu:

- Eu sou tão forte que a Parede me embaça<sup>37</sup>.

Ela perguntou à Parede:

- Parede, tu és tão forte que embaça o Sol, o Sol que derrete a Neve, a Neve que mata e prende e pega o meu pé e quebra meu pote?

A Parede respondeu:

- Eu sou tão forte que o Rato me rói.

Ela foi ao Rato:

- Rato, tu és tão forte que rói a Parede, a Parede que embaça o Sol, o Sol que derrete a Neve, a Neve que mata e prende, pega meu pé e quebra meu pote?

Ai o Rato respondeu:

- Eu sou tão forte que o Gato me come.

Ela foi ao Gato:

- Gato, tu és tão forte que come o Rato, o Rato que rói a Parede, a Parede que embaça o Sol, o Sol que derrete a Neve, a Neve que mata e prende, pega meu pé e quebra meu pote?

O Gato respondeu:

- Eu sou tão forte que o Cachorro briga comigo.

Ela foi ao Cachorro:

- Cachorro, tu és tão forte que briga com o Gato, o Gato que come o Rato, o Rato que rói a Parede, a Parede que embaça o Sol, o Sol que derrete a Neve, a Neve que mata e prende, pega meu pé e quebra meu pote?

O Cachorro respondeu:

- Sou tão forte que o homem me bate.

Ela foi ao Homem:

- Homem, tu és tão forte que bate no Cachorro, Cachorro que briga com o Gato, Gato que come o Rato, Rato que rói a Parede, a Parede que embaça o Sol, o Sol que derrete a Neve, a Neve que mata e prende, pega meu pé e quebra meu pote?

O Homem respondeu:

- Eu sou tão forte que Deus me dá a morte.

Ela foi a Deus, lá em cima no céu:

- Deus, tu és tão forte que dá a morte ao Homem, o Homem, que bate no Cachorro, o Cachorro que briga com o Gato, o Gato que come o Rato, o Rato que rói a Parede, a Parede que embaça o Sol, o Sol, que derrete a Neve, a Neve que mata e prende, pega meu pé e quebra meu pote?

Deus disse a ela:

---

<sup>37</sup> *Embaçar* – na acepção de servir de obstáculo (Nota do autor da coleção de contos esclarecendo o termo utilizado).

- Eu sou tão forte que vou lhe quebrar pelo meio e lhe jogar lá embaixo, pra você deixar de ser perguntadeira.

Aí quebrou ela pelo meio, jogou do céu cá embaixo. Ela se juntou os pedacinhos, e aí ficou com aquela cinturinha bem fina até hoje, pra não ser perguntadeira.

(Alcoforado; Albán, 2001: 436 - 437)

A formiga é punida rigidamente por ser “perguntadeira”, sendo partida ao meio e conseguindo juntar apenas alguns pedaços. A cintura fina da personagem é resultado, portanto, de uma curiosidade entendida por Deus como “sem limites” e o castigo seria uma mudança radical e eterna: passaria de “gordinha” para um ser “sem cintura”. Essa temática da punição de uma formiga surge também de forma muito semelhante no conto “A formiguinha” (Trigueiro; Pimentel, 2006: 299 – 301), onde a personagem principal, igualmente curiosa, sai perguntando pelo mundo quem seria o ser mais valente (ou forte, poderoso, como o conto parece indicar). Chega, então, até Jesus – o ser que pode matar qualquer um:

- Ô Jesus, tu sois valente, que mata o homem, o homem mata o boi, o boi bebe a água, a água que apaga o fogo, o fogo que queima o cacete, o cacete mata o gato, o gato mata o rato, o rato fura a parede, a parede empata o vento, o vento carrega a neve que o pé dela leva?

Disse Jesus:

- Sou eu mesmo!

Aí, deu um assopro nela, ela caiu de perna pro ar.

(Trigueiro; Pimentel, 2006: 301)

É importante observar, ainda, que uma característica “eterna” em função de uma punição não ocorre apenas pela vontade de uma única divindade, como Deus. São comuns, também, as histórias de castigo de Nossa Senhora. Em uma das narrativas encontradas, a castigada é a solha, um peixe descrito como muito feio no conto “O pecado da solha” (Santos, 2004: 42 – 43). Na história, contam que a solha nem sempre foi um peixe “chato, torto, com a cara de banda e os olhos vinhos”, mas teria ficado deformada em função de seu costume de fazer caretas e “arremedar” qualquer um que ali passasse. Nossa Senhora, passeando pela praia, vê a solha e pede para que lhe diga se a maré estava enchendo ou vazando. A solha arremedou Nossa Senhora, que a castigou deixando-a com a cara que fazia ao arremedar as pessoas. A lição da história contempla a falta de respeito da solha, especialmente com a divindade que, de imediato, lhe provoca uma mudança irreversível

para que aprendesse a não ser atrevida. Uma história semelhante é contada em “A maraçapeba” (Cascardo, 2004: 269), para explicar as características desse peixe (também conhecido como linguado). A única diferença é que a personagem que pune é Jesus, acompanhado de São Pedro em suas “andanças pelo mundo”. O peixe zomba de Jesus e é punido, seguindo a mesma lógica do conto anterior.

De uma forma geral, esses *contos etiológicos* revelam punições divinas como as principais causas das características irreversíveis que esses animais carregam. As histórias, entretanto, não se restringem ao mundo animal como é possível perceber no conto “Por que o negro é preto”, coletado por Câmara Cascardo (2004: 262 – 263):

Por que o negro tem a sola dos pés e a palma das mãos inteiramente brancas? É uma pergunta para iniciar uma história de quando Cristo andou na Paraíba. Mestre Alípio, vaqueiro conceituado, administrador do Engenho Itaipu, foi logo dizendo o que sabia a respeito. Não se fez de rogado. E contou que era voz corrente, disso sabendo desde menino, que Jesus, “ao aparecer por aqui”, costumava passear por todos os recantos como numa visita de inspeção. Avistando-o a distância, a mulher de um camponês ficou envergonhada de ser muito moça e já possuir 16 filhos e, então, meteu alguns deles escondidos num quarto. Esperou que chegasse a vez de ser interrogada, o que não tardou. Jesus, aproximando-se, perguntou-lhe se aqueles meninos que estavam no terreiro eram seus filhos, obtendo resposta afirmativa; e indagou ainda se estava satisfeita com a instalação, passadio e condições de vida. A casa lhe parecia bem grande, até confortável. E de repente se mostrou com a curiosidade de saber o que havia no tal quarto onde as crianças se achavam ocultas. Respondeu a jovem mãe, um tanto embaraçada:

- É um depósito de carvão.

Despedindo-se e abençoando a todos, Jesus teve estas palavras sentenciosas:

- Sendo carvão não mudará a cor.

Depois a mulher foi soltar o resto da sua ninhada e ficou surpreendida em ver que os filhos pretos. Por causa de uma mentira se tornara mãe de oito filhos negros. Seu desgosto não podia ser senão enorme. Que fazer, então? Revoltada consigo mesma, não escondia a sua tristeza, até que um dos apóstolos de Jesus, o Santo Pedro, recomendara, cheio de confiança:

- Leve os meninos ao Jordão e faça-os banhar nas suas águas que eles ficarão brancos.

Porém quando a camponesa chegou com a metade de seus filhos às margens do rio sagrado, inexplicavelmente este se achava quase seco, com um fiozinho de nada correndo, mal chegando para que as crianças pudessem molhar a sola dos pés e a palma das mãos. E como estivessem com sede, beberam gotas apenas para enganar o desejo, resultando de tudo isso ficarem brancas aquelas partes do corpo, inclusive a boca (...). A água foi pouquinha, dando apenas para clarear, puxando mais para o roxo (...).

Esse conto é particularmente impressionante, não apenas pelo fato das representações sobre o valor social atribuído ao negro serem evidentes, como também pelo

fato de ser uma história relatada por escravos em seus momentos de “descanso” na senzala, segundo afirma Cascudo em uma nota explicativa sobre tal narrativa. A lição moral é perceptível: ser negro é ser algo que foi um “castigo de Deus”. Sendo relatada por escravos, é possível termos uma ideia sobre a auto-percepção de si mesmo, refletidas nessas representações existencialmente devastadoras. Ainda na nota explicativa, o folclorista observa que existem variações dessa narrativa em outros lugares do mundo, porém variando o fato da punição ser reversível, ou seja, possuir um caráter temporário, já que as crianças voltam a seu “estado original”, além da transformação ser distinta, pois viram porcos. A punição tem relação com a transformação em algo que, socialmente, é menos valorizado. Os porcos - animais distintos dos seres humanos - são vistos nessa versão europeia (da Gasconha, França) como os seres “inferiores”. Já no conto brasileiro, é um outro ser humano que é representado como um ser inferior, em função de sua cor. Nessa narrativa, há uma forte comoção e desespero pela nova “condição” das crianças. O desespero mobiliza inclusive um santo que sugere uma possível solução para o “problema” criado por Jesus. Na variação europeia, a punição pela mentira é revertida com o arrependimento de ter contado uma mentira à divindade. Já no conto brasileiro, a punição é irreversível e não revela apenas uma lição moral (não mentir, pois “Deus castiga”), mas, também, uma história que ilustra o porquê da existência de seres humanos negros no mundo.

### **5.3 Nosso Senhor e São Pedro: visões discordantes e punições ao santo**

Nas narrativas frequentes de Nosso Senhor e São Pedro andando pelo mundo, são várias as histórias em que o primeiro é retratado como um ser que “sabe das coisas”, forte e poderoso, e muitas vezes impaciente com São Pedro (beirando a rispidez), que, por sua vez, geralmente é declaradamente amoroso e retratado como ingênuo, que “não sabe das coisas”, além de fraco, pois se envolve com “o que não deve”. Essa diferença de perfil muitas vezes é refletida em opiniões e sempre que São Pedro insiste em uma ideia ou em uma postura discordante de Jesus, é punido por sua teimosia. A punição nem sempre é realizada diretamente por Jesus, já que a divindade pode controlar situações de forma a transformá-las em lições para São Pedro. Assim, muitas vezes o santo não se dá conta de

que a situação foi provocada para que entendesse, “na pele”, as ideias e posturas de “Nosso Senhor”. Podemos perceber alguns desses elementos no conto “São Pedro e Jesus e o jogo de cartas” (Alcoforado; Albán, 2001: 279 – 280):

*São Pedro e Jesus e o jogo de cartas*

Essa é de Pedro e Jesus que só andava pelo meio do mundo, né? Aí, conde foi um dia, saíram. Aí Pedro gostava de jogo e Jesus não gostava. Aí, Jesus ia passando, era Pedro na frente, Jesus atrás, né? Quando chegou assim, tinha a casa de jogo, um barzinho assim, né, a casa de jogo. Aí Pedro disse:

- Jesus, vamos ficar aqui?

Aí Jesus disse:

- Não, Pedro, nós vai embora!

Aí Pedro:

- Não, Jesus, vamos ficar pela aqui!

Aí Jesus sabe de tudo, né, entende tudo. Ele viu que não dava certo aquilo ali, mas disse:

- Nós vamos ficar!

Aí pegaram, botaram uma esteira assim de junto da porta, aí deitaram todos dois, ficaram deitados, Jesus não gosta dessas coisas, deitou pro lado e Pedro gosta. Aí ficaram os dois deitados. Jesus tá oiando pro jogo e os cara tava danado ganhando. Quando Jesus tava oiando, aí os cara que tava ganhando começou a perder. Aí disse:

- Peraí, rapaz! Foi depois que esses cara chegou aqui que nós começemo perder.

Aí pegou Pedro, mas deu uma surra ni Pedro!... Aí Pedro ficou quietim. Aí, depois apanhou, balançou Jesus:

- Jesus, ói Jesus, tu passe pra frente que eu passo pra trás.

Aí Pedro passou pra trás, Jesus passou pra frente, tornou se embrulhar, se embrulharam, essas coisa.. Aí os cara começou ganhar, depois começou perder.

Disse:

- Peraí, rapaz nós batemo o da frente, agora nós vamos bater o de detrás!

Pegou Pedro de novo, cacetou Pedro. Mas apanhou! Aí Pedro oiou assim disse:

- Jesus, ói Jesus, vumbora embora, vumbora embora, que aqui não tá dando certo mais pra nós dois não, viu?

Aí se mandaram, eles dois.

Nessa narrativa, o gosto de São Pedro pelas cartas é o aspecto discordante entre as divindades e, como forma de lição, Jesus passa a causar a perda dos homens que jogavam sabendo que relacionariam o fato à presença dele e, conseqüentemente, de São Pedro. Os homens resolvem bater nos dois e Jesus, ciente do ocorrerá, permite que batam no santo, para que aprendesse a lição: não jogar cartas. A pedagogia de aprendizagem ocorre pela violência física, já que o santo se assusta com a situação e pede para ir embora (cabendo aqui a observação sobre a proximidade entre os mundos e os seres, já que os homens podem bater no santo – sem saber que eram divindades). É interessante notar, também, que

há nessa história, novamente, um tom de anedota na ação indireta de Jesus sobre São Pedro (como se dissesse “Vê o que ocorreu? Aprendeu?”).

Seguindo essa temática do castigo a São Pedro provocado por Jesus, no conto “São Pedro e Nosso Senhor quando andavam pelo mundo” (Trigueiro; Pimentel, 1996: 211 -212) a lição dada se refere ao julgamento de outrem dado de forma precipitada. Nessa história, Nosso Senhor sugere que se hospedem na casa de um homem, que estava brigando com um animal em seu curral e “chamando pelo demônio” (xingando e chamando o Diabo). Pedro diz que acha melhor não ficarem ali, Jesus então continua andando e o santo sugere que parem na casa de um outro homem, que estava rezando. Pedem o abrigo e ele os trata mal, mas cede um espaço. Após um tempo, Jesus manda São Pedro cantar e o homem vai enfurecido até eles, reclamando do barulho e, nervoso, agride o santo. Quando vai embora, Jesus manda São Pedro trocar de lugar com ele e cantar novamente. O santo obedece e volta a apanhar do homem, que acredita estar batendo no outro “hóspede cantador” (seria em Jesus, mas ele havia trocado de lugar com São Pedro, então o santo apanha duas vezes – por ele e por Jesus). São Pedro, assustado com a situação, ouve de Jesus como estava enganado, que ele deveria tê-lo escutado, pois o homem que falava palavras ruins possuía, entretanto, um coração bom, enquanto o homem “com a reza na boca” possuía um coração ruim.

A lição dessa história é evidente: mais valem ações do que palavras. Jesus sabia que o homem que possuía um comportamento verdadeiramente solícito não era o que rezava, mas São Pedro, ingênuo, deixa-se levar pela primeira impressão e pela palavras que são ditas. A forma como Jesus convence São Pedro sobre sua sabedoria e mostra a lição moral ocorre, novamente, pela permissão da violência física. A divindade deixa que o santo apanhe duas vezes para que compreenda, “na pele”, a lição. Como não havia lhe escutado no momento certo, Jesus permite que São Pedro apanhe para deixar de ser ingênuo e teimoso.

É interessante observar que a punição de “Nosso Senhor” a São Pedro não aparece somente em situações de violência física. No conto “As viagens de São Pedro à terra” (Ceará, 2003: 249 - 250), Deus envia o santo para este mundo a fim de investigar se ainda se recordam dele. São Pedro faz a viagem e resolve ficar mais tempo do que o previsto. Volta ao céu contando das amizades que fez, das várias festas que participou e elogiando

todos pela bondade, pela comida servida e pela “farra”. Deus lhe pergunta se falavam sobre ele, se era lembrado, e São Pedro responde que não falavam e sequer olhavam para o céu. Contrariado e irritado, envia o santo novamente à terra, dizendo para que fique mais tempo dessa vez. São Pedro fica muito animado e, quando chega, não vê festa, nem comida e nem chuva. Encontra o povo desesperado, pedindo a Deus por uma chuva, pedindo clemência para não morrer de fome. O santo decide voltar antes do prazo dado por Deus e conta o que viu. E a divindade responde que dessa forma estava bom, já que não se lembravam dele.

Na história, São Pedro é representado como festeiro, ingênuo e desligado, por não perceber que as notícias levadas a Deus não eram condizentes com sua vontade. Já Deus é descrito como bravo, rígido, e fica extremamente irritado com as notícias que o santo trás, além da irritação direta com ele, por ter se divertido e esquecido, também, do céu. A punição de São Pedro é ser enviado a uma viagem em que vê desgraça e não há festa. Já a punição do povo é a seca por não se recordarem de Deus. Outra narrativa que remete à seca e sua “explicação” é o conto “A causa das secas no Ceará” (Cascudo, 2004: 265). Na história, Jesus é expulso do Ceará, sendo posto em uma jangada com poucos mantimentos, rumo a Portugal. Os responsáveis por colocá-lo nessa jangada se esquecem de colocar água (ou simplesmente deixam de colocar) e ele, com muita sede, diz: *sim, cearenses ingratos e maus, vocês também não terão água quando tiverem sede*. E, como castigo, a primeira seca chega à região. É evidente, nas duas narrativas, que a seca é representada como uma desgraça que a região e, conseqüentemente, o povo que ali habita recebem em função dos pecados cometidos (na primeira história, por não recordar-se de Deus; já na segunda, por tratá-lo cruelmente).

Voltando às diferenças de opinião entre São Pedro e Jesus, podemos apontar, ainda, histórias onde o santo tenta enganar a divindade. Porém, nessas histórias, é impossível enganá-lo, diferentemente das narrativas anteriormente vistas em que Jesus é vencido pela esperteza humana. No conto “Jesus e São Pedro” (Trigueiro; Pimentel, 1996: 198 – 200), as duas divindades estão andando pelo mundo e Jesus manda o santo matar um carneiro, para poderem se alimentar. Diz a São Pedro que pode fazer sua festa, pedindo apenas para que lhe traga, ao final, o fígado do animal. O santo faz uma grande festa, bebe e esquece do fígado. Ao chegar, Jesus pergunta onde estava o que lhe havia pedido e São Pedro responde que o animal não tinha fígado, tentando enganá-lo. Jesus fica calado e continuam a

andança. No caminho, o santo lhe pergunta porque criou árvores grandes para frutos tão pequenos e frutos grandes que nascem no chão, já que o certo, em sua opinião, seria o fruto grande ser da árvore grande e assim em diante. Jesus nada responde e, enquanto o santo dorme, deixa cair uma pequena fruta de uma grande árvore em sua cabeça. São Pedro acorda assustado e Jesus pergunta se ele gostaria que fosse uma fruta grande caindo em sua cabeça. O santo responde que não. Continuam andando pelo mundo e buscam um lugar para dormir. O santo insiste para dormirem em uma casa onde havia uma festa e Jesus aceita. São Pedro fica ansioso para ir até a festa e escuta um barulho de estouro, corre até o local e vê um jovem morto. Volta correndo para contar a Jesus, que lhe diz para ficar quieto e dormir. No dia seguinte, passam perto do enterro, e o santo não vê um jovem, mas sim um senhor, com a “cabeça toda branca”. Jesus lhe explica que aquele senhor é, na verdade, o jovem da festa, que iria morrer velho, mas por ser atrevido e se meter em uma briga morreu antes. E completa: *isso você não me reprove, porque o que fiz nem é nada comprido, nem nada curto.*

Nesse conto, Jesus mostra a São Pedro que sempre sabe o que faz e que nada é por acaso. A motivação para ir lhe provando sua sabedoria inquestionável, por meio de situações desagradáveis, parece surgir como punição pela tentativa de enganá-lo com o fígado do carneiro. Conforme o santo vai lhe questionando, Jesus busca lhe mostrar, sem dizer uma palavra, porque tem razão e sabe de tudo. É interessante notar também, novamente, o caráter antropomórfico das divindades que se alimentam do carneiro e o santo que participa de festas. Essas necessidades propriamente humanas podem ser vistas também no conto “Os rins da ovelha” (Cascardo, 2004: 250 – 251), onde, mais uma vez, São Pedro busca enganar Deus:

Quando Nosso Senhor andava no mundo ia, de uma feita, com São Pedro e São João comer uma ovelha que recebera de presente. S. Pedro encarregou-se de assar, mas, ao tratar, provou os rins e achou-os tão gostosos que os comeu. Na hora do almoço, Nosso Senhor pediu os rins e S. Pedro procurou, procurou, e acabou dizendo:

- Esta ovelha não tem rins!
- Não pode ser, Pedro. Todos os animais tem rins!
- Eu sei, mas essa ovelha não os tinha.

Por mais que Nosso Senhor perguntasse, S. Pedro teimou em dizer que a ovelha não tinha rins. Nosso Senhor não quis discutir e seguiram viagem. Lá adiante encontraram um rio e não havia ponte. Nosso Senhor meteu o pé em cima d’água e saiu como se pisasse em terra firme. São João fez o mesmo, São Pedro deu os primeiros passos mas foi-se afundando. Começou a gritar.



- Acode-me, Senhor!  
 Nosso Senhor dizia:  
 - Quem comeu os rins da ovelha?  
 - Sei lá quem os comeu! A ovelha não os tinha! E ia afundando, afundando.  
 - Nosso Senhor puxou-o pelos cabelos e continuaram a viagem.  
 Depois iam atravessando um tabuleiro comprido quando apareceu fogo por todos os lados. Estavam queimando para fundar os roçados e a queima pegara no pasto. As labaredas foram subindo e cercando os três homens. Nosso Senhor foi com o mesmo passo, pelo meio do fogo. S. João acompanhou-o. S. Pedro foi-se queimando todo e gritou:  
 - Senhor acode-me!  
 - Quem comeu os rins da ovelha?  
 - Sei lá? A ovelha não os tinha!  
 Nosso Senhor vendo que S. Pedro ficava estorricado, afastou o fogo e seguiram o caminho. Pela tarde deram numa casa rica onde o filho único estava morrendo, cercado de médicos. Nosso Senhor aproximou-se do doente, abençoou-o e ele levantou, bonzinho de saúde. O fazendeiro, morrendo de alegria, deu um saco cheio de moedas de ouro a Nosso Senhor. Depois da ceia, Nosso Senhor botou as moedas em cima da mesa e dividiu o dinheiro em quatro lotes.  
 - Para que dividistes o dinheiro em quatro partes? Somos três! – perguntava S. Pedro.  
 - Não se agonie – respondeu Nosso Senhor -, uma parte é minha, outra de S. João, a terceira é tua e a quarta de quem comeu os rins da ovelha!  
 - Fui eu, Senhor, fui eu! – gritou São Pedro.  
 E ficou com as duas partes.  
 O homem resiste mais à água e ao fogo do que ao dinheiro. O que o dinheiro não arrumar, não tem mais arrumação.

Essa história traz o elemento da diferença entre São Pedro e Jesus e a tentativa do santo de enganá-lo, mas, nesse caso, o santo acaba se beneficiando no final, ao confessar que comeu os rins da ovelha motivado pelo interesse em ganhar mais uma parte do ouro dividido. Jesus tortura o santo para que confesse, porém somente em uma situação em que há dinheiro envolvido que a verdade surge. A lição é perceptível: o dinheiro arruma qualquer situação, não importando os caminhos; quando há dinheiro sempre se descobre algo. É interessante observar que veremos, ainda neste capítulo, as representações sobre riqueza e pobreza, rivalizando com a concepção de uma “alma boa” ou “ruim”. O dinheiro, nessa história, resolve o mistério. Nos outros contos, revela as características interiores e “enraizadas” dos sujeitos.

Os julgamentos dos comportamentos humanos feitos pelas divindades, principalmente por “Nosso Senhor”, parecem oscilar, literalmente, de um extremo ao outro: entre a “omissão” e uma “punição rígida” (direta e muitas vezes irreversível). Vimos anteriormente, por exemplo, que Jesus dá um grande susto em um homem preguiçoso para que ele mude de comportamento. Já no conto “O preguiçoso abençoado” (Ceará, 2003:

251 – 254), a divindade resolve a questão comportamental de outra forma (com São Pedro, mais uma vez, inicialmente discordando de sua opinião). Trata-se de uma história sobre um homem preguiçoso, que não trabalha, porém que também “não fazia mal a ninguém”. As duas divindades buscam informações sobre algum lugar para se hospedarem e passam por uma mulher, muito trabalhadora, que pegava pesado no roçado e lhes responde, sem paciência, não poder ajudá-los. Encontram depois o homem preguiçoso, que os ajuda sem saber que se tratavam de divindades. Jesus, como retribuição, lhe pergunta quanto deve a ele e o homem diz que não deve, porque aquilo é o que fazia da vida: ficar andando pelo mundo, namorando e aproveitando. Jesus lhe abençoa e diz que não lhe faltará nada. O homem passa a ser, então, um “preguiçoso abençoado”, recebendo até água na boca dada por São Pedro a mando de Jesus. O santo, indignado, não compreende porque a divindade lhe abençoou. Jesus lhe responde que sabe o que faz e conta ao santo que casará aquele homem com a mulher trabalhadeira. São Pedro pede para que isso não ocorra, não compreende o sentido da união, porém Jesus lhe responde que já está determinado e nada poderá mudar. Após um tempo, as divindades passam novamente pelo local e veem um casal trabalhando. Jesus aponta o casal a São Pedro e lhe diz que aquele homem era o preguiçoso, mostrando como nada era por acaso, pois se ele não tivesse se casado com a mulher trabalhadora, não haveria mudado.

#### **5.4 Apadrinhamento e evitação da morte pelos santos**

Outra temática bastante recorrente nos contos analisados é a relação entre padrinhos e madrinhas que são santos/as e seus afilhados “deste mundo”. Esses padrinhos são, frequentemente, fundamentais para livrar os afilhados de situações de risco e salvá-los da morte. No conto “Com dinheiro se faz tudo” (Alcoforado; Albán, 2001: 290 – 293), dois amigos estão conversando e um diz que o dinheiro resolve tudo. O amigo discorda e vai contar para o rei que, por sua vez, desafia o homem a provar que o dinheiro realmente faz tudo. O rei deseja que a filha (isolada do mundo em uma torre) engravide, então lhe dá muito dinheiro e diz que, caso não resolvesse o problema, o homem iria morrer. Preocupado com a situação, ele passa por uma idosa e lhe conta o que ocorreu. Ela lhe diz para fazer uma imagem de Santo Antônio do tamanho dele, de forma que pudesse entrar e

se esconder ali. O resto, ela diz que resolveria. A senhora passa em frente ao rei com a imagem e ele diz que quer comprá-la para sua filha. Ela diz que não venderia, mas que emprestaria por três meses. O homem entra na torre da princesa escondido na imagem, levando consigo uma toalha dada pela idosa e eles namoram. A toalha mágica impressiona a princesa, pois sempre que ele a colocava em cima da mesa surgia uma ceia farta. Após o terceiro mês, a imagem é retirada da torre e o homem vai junto. Procura o rei e lhe diz que o dinheiro realmente havia resolvido tudo, pois ele mandou fazer a imagem com o dinheiro que lhe foi dado e a princesa estava grávida. O rei fica satisfeito com a situação e permite que o homem e sua filha se casem. Ao final da história, o narrador revela que a idosa era Nossa Senhora, madrinha do homem. A santa salva a vida do afilhado pela esperteza e ajuda a provar que o dinheiro, realmente, resolve tudo. Nessa narrativa, existe também o elemento mágico dado por uma santidade: nesse caso, a toalha que é fundamental para impressionar a princesa.

No conto “O sargento verde” (Romero, 2000: 37 – 41), Nossa Senhora é madrinha de uma moça e prevê que o diabo aparecerá querendo casar com ela. Um dia, um homem bonito, muito atraente, pede a moça em casamento e ela aceita, sem imaginar que se tratava do diabo. A afilhada da santa fica desesperada e ela lhe acalma, dizendo que irá ajudá-la. Assim, por meio das orientações de sua madrinha, com base em sua esperteza e conhecimento/poder mágico, a moça consegue escapar do casamento. Além da esperteza e da magia dos santos como fatores recorrentes para escapar da morte, a representação do Diabo como uma figura atraente é também muito recorrente nas histórias, conforme veremos mais adiante neste capítulo. Trata-se de uma estratégia do diabo para seduzir o ser humano. Entretanto, frequentemente o diabo perde a “batalha” no final em função do uso de palavras específicas (orações, rezas) ou objetos mágicos.

Dentre as histórias de apadrinhados, são comuns também as narrativas em que uma moça é afilhada de um santo e criada pela divindade. O santo lhe instrui, então, a se vestir e se portar como um homem, para “facilitar” seu caminho no mundo. No conto “A afilhada de Santo Antônio” (Alcoforado; Albán, 2001: 305 – 312), o santo apadrinha uma criança que perde a mãe e passa a viver com ele. A divindade a instrui a se vestir como um homem e vai até o palácio do rei, vestido de frade, solicitar que empreguem aquele “menino”. A rainha conhece o novo “empregado” e se interessa por ele, que não cede às suas investidas,

lhe causando grande irritação. Como vingança, a rainha passa a inventar histórias ao rei, de façanhas que o “menino” teria dito ser capaz. O rei passa a desafiá-lo com pena de morte caso falhasse e, a cada tarefa impossível, o padrinho aparece para ajudar a cumpri-la e, assim, salvar a vida da afilhada. Graças às orientações do santo, com base em sua esperteza e no poder mágico, a moça consegue se salvar. Em um dos desafios, por exemplo, a rainha diz ao rei que o “menino” seria capaz de trazer o mar até o reinado. O santo lhe dá um frasquinho com água e lhe orienta a chegar no mar e pingar três gotas, que conseguirá levar o mar aonde quiser. Com outras três gotas o mar recuaria, voltando aonde estava. O “menino” vence esse e outros desafios e, ao final, revela sua identidade, causando espanto no reino, já que todos acreditavam tratar-se de um homem. A rainha morre por conta do espanto e a moça se casa com o rei.

Essa estrutura de narrativa é muito comum, estando presente também nos contos “A afilhada de São Pedro (Ceará, 2003: 273 – 276), “A zeladora da igreja de Santo Antônio” (Trigueiro; Pimentel, 1996: 229 – 233) e “A afilhada de São José” (Trigueiro; Pimentel, 1996: 234 – 238). Nessas narrativas, também aparece a afilhada que “vive como um menino”. É interessante notar que assumir uma identidade de gênero distinta, como sugestão da santidade, evidencia, por exemplo, as maiores facilidades que poderiam ser encontradas para viver no mundo por ser um menino. A relação de proximidade com o santo não se revela apenas pela criação, mas também pela postura providencial para evitar a morte, ao conseguir vencer os desafios impossíveis propostos pelo rei por influência da rainha. As solicitações de socorro da afilhada são atendidas prontamente e, ainda, lhe beneficiam, pois geram um reconhecimento neste mundo de destreza e invencibilidade. Como é a afilhada que, aos olhos do rei, vence os desafios, o mérito passa a ser dela, passando a ser reconhecida graças a ações providas pelo padrinho do “outro mundo”. Existe, portanto, uma relação direta, evidente, entre um ser do mundo físico com um ser do mundo não-físico nessas narrativas.

As relações diretas e íntimas entre seres humanos e divindades são evidenciadas nesses momentos em que a santidade intercede pelo afilhado. No conto “Festa para o santo” (Trigueiro; Pimentel, 1996: 201 – 204), por exemplo, Santo Antônio é padrinho de um homem e modifica sua vida drasticamente, justificando-se para o afilhado ao final. Esse homem possuía uma fazenda e realizava, todos os anos, festas para Santo Antônio.

Em um curto período de tempo, seu filho, sua mulher e seu cavalo morrem e ele fica muito triste, se perguntando porquê o santo havia deixado de lhe proteger. O santo resolve visitá-lo e ele pergunta o motivo de ter parado com as festas. O homem lhe explica o ocorrido, sem saber que se trata do próprio santo. A divindade lhe manda fechar os olhos e ele vê várias situações que ocorreriam, caso sua mulher, seu cavalo e seu filho não tivessem morrido. A mulher o trairia com um amigo, o cavalo o mataria com coices e o filho teria sido atacado com facadas por um grupo de homens. O homem diz que foi melhor terem morrido e que, depois de ter visto aquilo, estava satisfeito. O santo revela sua identidade e lhe diz para voltar a fazer festas em sua homenagem, casar com uma moça da igreja e constituir uma nova família. Nessa narrativa, é possível perceber a relação de causação da divindade na vida do afilhado, havendo uma “justificativa plausível” para cada morte. Assim, o santo tira a vida daquelas pessoas para “poupar” seu afilhado de situações desagradáveis no futuro.

É interessante notar, ainda, que a interferência dos santos padrinhos na vida de seus afilhados não se restringe a ações visando salvar suas vidas. Há, também, o ganho material possibilitado pela relação de apadrinhamento. No conto “O pobre que ganhou no bicho graças a Nossa Senhora”, registrado por Gilberto Freyre (2008: 127 – 129), a divindade é determinante para que seu afilhado ganhe no jogo e fique rico. O homem olhava para o céu, preocupado com a família e o dinheiro que faltava, mesmo trabalhando muito. Pedia para a santa lhe livrar da pobreza, mas pensava, ao mesmo tempo, que ela deveria olhar apenas para os ricos, já que ele tanto pedia e nada conseguia. De repente, surge em uma nuvem sua madrinha, muito iluminada, e aponta para uma outra nuvem que tinha um formato de bicho. O homem fica radiante e vai, naquele mesmo momento, apostar no jogo. Ganha, literalmente, graças a um sinal dos céus e, assim, se livra da pobreza.

### **5.5 Manifestações do poder de Deus: causalidade vinda dos céus**

Nessa última história, a santidade aparece para o homem e lhe indica o caminho para a conquista material. Em outras histórias, divindades como Jesus e São Pedro entram em contato direto com os seres humanos e distribuem objetos mágicos causando, também,

mudanças relevantes nas vidas desses sujeitos. Há, ainda, uma outra temática interessante que mostra também causações possibilitadas por divindades, porém sem um contato ou “meio de comunicação” necessariamente direto. São situações em que o poder de Deus é apresentado, porém sem um contato físico direto, como ocorre nas narrativas de Jesus e São Pedro “andando pelo mundo”. Ainda sim, veremos que existe uma relação próxima entre esses dois mundos, onde o que é solicitado neste mundo é atendido no outro mundo, causando modificações diretas. A relação ocorre, a princípio, em planos diferentes, mas a finalidade dessa interação é muito semelhante.

No conto “Um sertanejo que salvou a alma de um senhor de engenho” (Trigueiro; Pimentel, 1996: 293 – 294), Deus intercede por meio do sertanejo que tem fé para que o senhor de engenho passe a acreditar nele. O sertanejo prova sua fé desafiando o senhor de engenho e a divindade lhe protege, fazendo uso de meios mágicos (de impacto direto e imediato), após ser “convocado” por uma reza dita três vezes:

*Um sertanejo que salvou a alma de um senhor de engenho*

Era uma vez um senhor de engenho que ele não dava crença a nada de religião, nada de Deus. De nada por nada, não é? Apenas o trabalho e do dinheiro do que ele pegasse. Um certo dia apareceu um sertanejo por lá à procura de trabalho. Então, o capataz que viviam... os moradores, lá por longe... chegou, perguntou quem era ele.

Ele disse:

- Eu sou um pobre sertanejo que ando à procura de trabalho.

Ele foi, disse:

- Vamos lá na casa do patrão.

Levaram o sertanejo à casa do patrão. Quando iam no caminho, o morador avisou:

- Bem, aqui não se fala em Deus nem em Nossa Senhora. Aqui ninguém tem religião.

O sertanejo disse:

- Tá certo.

Foi, chegou lá, foi apresentado ao patrão, senhor do engenho. Ele, foi, deu todas as ordens que tinha de cumprir e disse:

- Vá pra casa. Amanhã, logo cedo, esteja no trabalho.

Então, ordenou que dessem um quartinho pra ele morar. Perguntou se tinha família. Ele disse que tinha, mas não tinha condições de ir buscar. Aí, disse:

- Depois vai buscar.

Então, ele continuou a trabalhar, mas toda noite, o sertanejo costumava rezar. Quando ele estava rezando, ele foi repreendido por um dos moradores.

- Cuidado! Que se o patrão pegar, você vai ser expulso daqui!

Ele, calado tava, calado ficava. Quando era na próxima... Mas ele, também não ligava. Na terceira noite, ele foi chamado. Foi chamado... Quando chegou lá, o patrão, foi, disse:

- Que estória é essa de Deus e de Nossa Senhora? Eu só acredito nesse seu Deus e nessa sua Nossa Senhora se eu jogar esse anelão dentro desta tacha de mel fervendo e você tirar.

O sertanejo fo, e disse:

- Com fé em Deus e em Nossa Senhora eu tiro o anelão. Com fé em Deus e em Nossa Senhora eu boto a minha mão. Com fé em Deus e em Nossa Senhora eu tiro o anelão. Com fé em Deus e em Nossa Senhora eu boto a minha mão.

Então, ele disse:

- Repita!

Ele, foi, repetiu. (...) Ele disse três vezes. Ao completar as três vezes, ele colocou a mão dentro da taça de mel fervendo... da tacha, tirou o anelão e pôs na mão do patrão. Quando o patrão olhou... que olhou assim pra mão dele, não viu queimadura, o patrão desmaiou. No que ele desmaiou, o pessoal corre, corre, foram acudir. Foram cuidar dele. E levaram lá pra casa. Quando ele tornou... lá pra casa. Quando o patrão tornou, o sertanejo foi e disse:

- Patrão, saiba vossa senhoria que com Deus nós somos muita coisa e sem Deus não somos nada.

O patrão foi e disse:

- Sertanejo, você veio salvar minha alma. E por isso, você vai receber uma recompensa.

Então, deste dia em diante, não faltou mais nada para o sertanejo. Mandou buscar a família e o patrão deu uma casa pra ele morar, deu terreno, deu tudo. E, até a data de hoje, estamos contando a estória.

A fé e a busca pela comprovação do poder de Deus geralmente são a causa de sua manifestação. No conto “Viva Deus e nada mais” (Alcoforado; Albán, 2001: 416 – 419), um homem que possuía uma fé inabalável em Deus dizia sempre ao rei: “viva Deus e nada mais!”. O rei desafia o homem a provar que a divindade é realmente tão poderosa. Manda o homem guardar uma joia durante um ano e, após o prazo, devolver a ele. O homem a esconde em um montanha, porém o rei havia mandado segui-lo para descobrir onde iria guardar a joia, então um funcionário do rei a retira do local, atirando-a no rio. Passado o ano, o homem vai até seu esconderijo e se desespera, pois não encontra a joia. Diz a sua esposa que morrerá no dia seguinte, então quer deixar ao menos alguns peixes que havia pescado para a família. Quando a mulher corta um peixe para cozinhar, vê o anel. O homem vai até o rei, que pergunta se ele ainda acredita no poder de Deus e afirma que sim, mostrando o anel. O rei se surpreende com a história relatada e passa a acreditar na existência e no poder da divindade. E, ainda, ajuda o homem dando dinheiro para sua família, possibilitando o estudo de seus filhos.

Essa narrativa é frequente nas coleções de contos analisadas, aparecendo também nos contos “Só Deus e mais ninguém” (Trigueiro; Pimentel, 1996: 162 – 164) e “Viva Deus e ninguém mais!” (Casudo, 2006: 248 – 249) como uma lição sobre o poder da fé

em Deus. Geralmente, é um rei ou um sujeito rico que desafia essa fé, como em uma disputa pelo reconhecimento do mais poderoso. Há um desafio onde quem propõe acredita que irá conseguir a vitória no final, ou seja, mostrar que ninguém tem mais poder do que ele. Entretanto, o desafio é perdido e o rei/homem rico passa, também, a ter fé, após ver o poder da divindade com os próprios olhos. Ao final, o homem com fé é recompensado materialmente, por provar a existência da divindade. A fé e o inexplicável (o peixe que engole o anel e é pescado pelo homem) lhe livram não apenas da morte, como podem trazer melhoria material para quem acredita. Trata-se, portanto, de uma fé que pode render, inclusive, frutos concretos como bens materiais.

O poder de Deus é manifestado não apenas por ações milagrosas, mas também por determinações sobre o destino de cada um. A divindade não apenas prova seu poder e o sentido para terem fé como, também, traça trajetórias. O que Deus decide, portanto, não pode ser mudado, como ocorre no conto “O que Deus faz ninguém desfaz” (Alcoforado; Albán, 2001: 347 – 349). Nessa narrativa, um vigário passa pela filha do rei que brincava com um menino pobre e diz “Deus abençoe esse casal feliz!”. A escrava que cuida da menina conta ao rei, que decide matar o menino, jogando-o no mar. Ele é salvo e criado por outras pessoas. Mais velho, já formado, volta ao reinado, vê a princesa, se apaixonam e noivam. Todos comparecem na festa de noivado, inclusive os pais biológicos do menino. O rei conta a história que não queria que a menina se casasse com um menino pobre com quem brincava e que lhe jogara no mar. Porém, os pais que criaram o menino contam que salvaram aquela criança e que era, justamente, o homem que casaria com a princesa. O rei se emociona com a história e dá dinheiro aos pais biológicos do menino, buscando “compensar” de alguma forma o sofrimento causado e tirando-os da pobreza.

## **5.6 Riqueza e maldade *versus* pobreza e bondade**

Dentre os contos analisados, foram várias as histórias que envolviam personagens ricas e pobres. Um dos aspectos que se destacou foi a lição moral que apresenta o ganho material como um fator inversamente proporcional à integridade moral. O dinheiro é retratado, por exemplo, como um potencial (ou determinante) desviante de condutas solidárias. Tanto no conto “O homem que chamou Nosso Senhor para almoçar” (Trigueiro;



Pimentel, 1996: 165 – 167), quando no conto “Convite a Jesus para almoçar” (Trigueiro; Pimentel, 1996: 168 – 170), um homem pobre vai à missa e, vendo a imagem de Jesus, pergunta se ele gostaria de almoçar com sua família, pois está muito “sequinho”. O homem repete o convite três vezes, até que a imagem balança a cabeça dizendo que irá ao almoço. A pouca comida que possuem é preparada e, enquanto aguardavam a divindade, um idoso lhes pede esmola e o homem oferece o pouco que possui. Um outro homem bate à porta também pedindo comida e eles também lhe oferecem o que podem. Continuam a esperar Jesus e, estranhando a demora, o homem vai até a Igreja perguntar se ele não iria encontrá-los. A divindade lhe responde que já havia comparecido duas vezes, porém ele não sabia que os dois homens pedintes eram, na verdade, o próprio Jesus “disfarçado”. Ao voltar para casa, o homem encontra um pote cheio de ouro e prata. Um homem rico, curioso, pergunta como ele havia enriquecido de um dia para o outro e o homem que era pobre lhe conta sobre o convite de almoço. O homem rico resolve convidar Jesus para um grande banquete e a divindade aceita, porém ele não é solidário com os pedintes que aparecem, e não passa no “teste de caridade”. No final, a divindade o pune, deixando-o pobre.

O dinheiro aparece como um fator que revela a bondade e a solidariedade das pessoas. Quem tem pouco, ainda sim, procura repartir. Já quem tem muito valoriza, cada vez mais, as pessoas reconhecidas pelo poder, pelo dinheiro ou por outras características referentes ao *status* social. A divindade testa o comportamento e, caso o sujeito passe no teste, é beneficiado em termos materiais, seja por uma riqueza direta, como pela benção em uma plantação farta, como aparece no conto “Buscando almas para o reino dos céus” (Trigueiro; Pimentel, 1996: 178 – 183). É interessante observar, também, que as narrativas apresentam o dinheiro como um fator que revela o “eu real” de cada sujeito. Assim, muitas vezes uma “alma ruim” é revelada após uma grande mudança na vida econômica, justificando-se, então, a condição de pobreza em função de um controle dessa “natureza comportamental”:

*A pessoa que não pode ter nada*

(...) - Pedro, vamos dar uma volta comigo no mundo, andar por esse mundo!

Pedro disse:

- É Senhor, posso ir com o senhor.

Aí, até que saíram, saíram os dois, tudo mais, aí, andaram, andaram... Quando chegou na... muito à frente, muito à frente, aí, disse... aí, chegou uma casinha,

chegou numa casinha velha, uma casinha de taipa, uma casinha velha que num valia nada. Chegou, disse:

- Boa noite!

Aí, saiu um homenzinho todo mal.... mal trajadozim, a... a mulher dele também parecia assim uma corujazinha, tudo mais, feim, acabado. (...) o Senhor disse:

- Meu senhor, o senhor pode me arrumar aqui uma dormidazinha hoje, a gente anda viajando e tudo mais... (...)

- Oh! Pois não! Pois não! Entre pra cá!

Botou ele pra dentro da casinha, a casinha velha e tudo mais... Aí, foi, entrou, e entrou pra dentro, o rapaz quando... aí ele disse:

- Home, olhe faz pena eu num ter aqui um... uma janta para dar, sou pobre, num tenho nada pra dar a vosmecês. Óie, eu fico morrendo de pena.

Nosso Senhor muito humilde, Nosso Senhor muito humilde tão bom:

- Não! Só em você me dar aqui a dormida já é uma grande coisa, eu quero só para passar a noite. A gente já... já jantou.

- É! Pois não, ta aí!

Botou na salinha, tudo mais, ajeitou ali tudo direitinho, ele... um ajeitado danado, com pena de Nosso Senhor que tava chegadozim. Ó! Nosso Senhor dormiu. Dormiu, quando foi de manhã, ele disse:

- Pronto, Pedro! Levante, Pedro, vamos s'embora!

Aí agradeceu ele e tudo mais e disse:

- Ó, pois não! Ói, desculpa olhe eu num ter lhe ajeitado, você sabe... muito pobre...

- Não, tá bom demais!

Foram embora. Caminharam, caminharam, chegaram muito adiante, São Pedro disse:

- Senhor, olhai pr'aquele pobre! Olhe, um homem daquele tão bom! Tão bom, olha, botou nós, tadim, que ficou com tanta pena de não ter uma rede... de num ter comida para gen... pra dar a nós. Olhe, Senhor! (...) Tão pobrezim, mas, olhe, humilde! Olhe, Senhor, aquilo ali, Senhor, olhe... (...)

Aí, o Senhor, calado, seguiu pra frente. Ficou muito... aí, viajaram, viajaram, quando chegou muito na frente, aí ele disse... aí, São Pedro reclamou de novo:

- Senhor! Senhor! Olhe, Senhor! Olhe pr'aquele pobrezinho!

Aí, o Senhor foi e disse:

- Pedro, cala-te, Pedro! Tu não sabe de nada, Pedro! Tu não sabe de nada!

Aí seguiram a viagem... seguiram a viagem.... seguiram, seguiram, aí, Pedro, quando tava na frente, reclamou de novo. Aí, o Senhor foi e disse:

- Pois, Pedro, pois de já ele vai ser um homem rico! Vai ser um homem rico! Ele vai ser um homem rico!

Aí, seguiram pra frente, Seguiram, seguiram (...) aí... Nosso Senhor voltou. Voltaram. Isso com muito tempo, com muito tempo de viagem, muito... muito tempo, sabe? (...) chegaram perto duma casona, numa fazenda, muito gado e tudo, uma casona, rapaz, toda mobiliada e tudo mais aí. (...)

- Ô de casa!

- Ô de fora! – já falou aborrecido, grosso – ô de fora!

Aí quando chegou:

- O que é? O que foi?

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

- É, aqui pois não! Tem o chiqueiro das cabra ali, se quiser para você dormir... (...)

- É, não, tá bom. A gente... a gente fica ali no chiqueiro das cabra mesmo, passa a noite...

Aí, ajeitaram lá uma redinha lá no chiqueiro das cabra, lá ele mais São Pedro, e lá dormiram. Passaram a noite, aí dormiram lá. De manhãzinha saía... saíram. Aí, chegou na frente, disse:

- Pedro, eu num te digo que aquele homem, aquele pobrezim era pra ser pobre, num era pra ser rico, Pedro, num podia ser rico?  
 - Por que, Senhor?  
 - Você conheceu aquele povinho, aquele povo que nós dormimos essa noite aqui no chiqueiro daqueles bode?  
 - Eu conheci não, Senhor!  
 - Pois aquele é aquele probrezim daquele tempo! É aquele pobrezim daquele tempo! Tá vendo? Teve muita pena da gente. Olhe aí, depois de rico, aonde foi que nós dormimos, Pedro?  
 - Senhor, não acredito!  
 - Ah! Não acredita? Num tô lhe dizendo, Pedro! Eu fiz pra... pra lhe satisfazer, né? Mas num pode não, olhe, ele num pode ficar rico! Se ele... Se ele ficar com a riqueza ele perde a alma. (...) tem que ficar pobre!  
 Ora, como poucos dia, rapaz, veio o temporal, ô rapaz... uma enchente danada levou o gado dele, acabou fazenda com tudo! E ele com essa... descendo tudo, ele ficou meio abestado, o velho foi com isso foi se tratando, meio que vendeu a casa, ficou no mesmo chalé de novo. Ficou pobre, ficou pobre. E isso é a história.  
 (Ceará, 2003: 245 – 247)

Nessa narrativa, temos a discordância de opinião característica de histórias com Nosso Senhor e São Pedro “pelo mundo”. Após a insistência do santo, Nosso Senhor testa a generosidade do homem pobre e prova que sabe o que faz, pois depois que o homem fica rico, revela sua ruindade. A lição da história parece versar sobre o enaltecimento de um *ethos* da pobreza, enquanto estado em que mesmo os homens ruins se mantêm com algum controle. A riqueza seria, portanto, “para poucos” que, apesar de sua condição material, permanecem bons. Essas representações podem ser percebidas, também, no conto “O homem que adorava a cruz”<sup>38</sup> (Trigueiro; Pimentel, 1996: 171 – 177) onde Nosso Senhor e São Pedro passam pela casa de um homem pobre e descrito como possuindo um “bom coração”. O santo pede para que o homem fique rico, já que tinha uma boa alma e a divindade responde que ele tem a boa alma justamente por ser pobre, que caso ficasse rico, mudaria. São Pedro insiste e Nosso Senhor atende, para provar ao santo que tem razão em não querer deixá-lo rico. O homem fica rico e, após um tempo, as divindades voltam a lhe visitar pedindo abrigo e comida. Dessa vez, entretanto, são mal-tratados e o homem manda ficarem na casa das ovelhas. O santo começa a rezar e o homem diz para pararem com o barulho, pois deseja dormir. São Pedro volta a rezar e o homem lhe dá uma surra de chibata. O mesmo se repete e o santo apanha novamente. Como castigo, o homem perde tudo e São Pedro sente, “na pele”, que a divindade tinha razão. O homem vai embora

<sup>38</sup> Essa narrativa é particularmente muito extensa, portanto segue no texto apenas alguns trechos a fim de ilustrar o tema desenvolvido.

andar pelo mundo, “adorando a cruz”. Sua esposa, indignada, resolve se vingar dos pedintes que, após terem aparecido, mudaram tudo. A mulher dá um pão com veneno aos dois (sem saber que se tratavam de divindades) e Jesus, ciente da situação, entrega esses pães aos filhos dela e do homem que foi embora. Os meninos morrem, pagando com a própria vida pelo erro moral dos pais. Ao final, todas as mortes aparecem relacionadas e “justificadas” por uma justiça divina, em uma tragédia provocada pelo dinheiro e pelo desvio comportamental aos olhos dessa divindade.

### 5.7 A morte que sempre vence no final

Dentre as temáticas analisadas, um dos aspectos que se destacou foi o desfecho das histórias com uma “morte justa” no final, não apenas “justificada” por alguma divindade, mas também em narrativas em que a morte é, em si, uma personagem central. Sabemos que a morte não faz parte diretamente do panteão de divindades católicas, como Deus e os santos, ou até mesmo o Diabo, que representa o mal no mundo. Porém, é constante sua representação enquanto uma figura a serviço de Deus, que leva consigo os que já completaram sua trajetória, de acordo com as vontades e determinações dessa divindade. Cabe, portanto, abordarmos essa temática para refletirmos sobre a concepção de justiça e o poder que a morte possui para cumprir suas tarefas e vencer sempre, não importando o quanto se busque enganá-la:

#### *O compadre da morte*

Diz que era uma vez um homem que tinha tantos filhos que não achava mais quem fosse seu compadre. Nascendo mais um filhinho, saiu para procurar quem o apadrinhasse e, depois de muito andar encontrou a Morte, a quem convidou. A Morte aceitou e foi a madrinha da criança. Quando acabou o batizado voltaram para casa e a madrinha disse ao compadre:

- Compadre! Quero fazer um presente ao meu afilhado e penso que melhor enriquecer o pai. Você vai ser médico de hoje em diante e nunca errará no que disser. Quando for visitar um doente me verá sempre. Se eu estiver na cabeceira do enfermo, receite até água pura que ele ficará bom. Se eu estiver nos pés, não faça nada porque é um caso perdido.

O homem assim fez. Botou aviso que era médico e ficou rico do dia para a noite porque não errava. Olhava o doente e ia logo dizendo:

- Esse escapa!

Ou então:

- Tratem do caixão dele!

Quem ele tratava, ficava bom. O homem nadava em dinheiro. Vai um dia adoeceu o filho do rei e este mandou buscar o médico, oferecendo uma riqueza pela vida do príncipe. O homem foi e via a Morte sentada nos pés da cama. Como não queria perder a fama, resolveu enganar a comadre, e mandou que os criados virassem a cama, os pés passaram para a cabeceira e a cabeceira para os pés. A Morte, muito contrariada, foi-se embora, resmungando. O médico estava em casa um dia quando apareceu sua comadre e o convidou para visitá-la.

- Eu vou – disse o médico – se você jurar que voltarei!

- Prometo – disse a Morte.

Levou o homem num relâmpago até sua casa. Tratou-o muito bem e mostrou a casa toda. O médico viu um salão cheio, cheio de velas acesas, de todos os tamanhos, uma já se apagando, outras vivas, outras esmorecendo. Perguntou o que era:

- É a vida do homem. Casa homem tem uma vela acesa. Quando a vela se acaba, o homem morre.

O médico foi perguntando pela vida dos amigos e conhecidos e vendo o estado das vidas. Até que lhe palpitou perguntar pela sua. A Morte mostrou um cotoquinho no fim.

- Virgem Maria! Essa é a minha? Então eu estou morre-não-morre!

A Morte disse:

- Está com horas de vida e por isso eu trouxe você para aqui como amigo, mas você me fez jurar que voltaria e eu vou levá-lo para você morrer em casa.

O médico quando deu acordo de si estava na sua cama rodeado pela família. Chamou a comadre e pediu:

- Comadre, me faça o último favor. Deixe eu rezar um Padre-Nosso. Não me leves antes. Jura?

- Juro – Prometeu a Morte.

O homem começou a rezar o Padre-Nosso que estás no céu... E calou-se. Vai a Morte e diz:

- Vamos, compadre, reze o resto da oração!

- Nem pense nisso, comadre! Você jurou que me dava tempo de rezar o Padre-Nosso mas eu não expliquei quanto tempo vai durar minha reza. Vai durar anos e anos...

A Morte foi-se embora, zangada pela sabedoria do compadre. Anos e anos depois, o médico, velhinho e engelhado, ia passeando nas suas grandes propriedades quando reparou que os animais tinham furado a cerca e estragado o jardim, cheio de flores. O homem, bem contrariado disse:

- Só queria morrer para não ver uma miséria destas!...

Não fechou a boca e a Morte bateu em cima, carregando-o. A gente pode enganar a Morte duas vezes, mas na terceira é enganado por ela.

(Cascudo, 2004: 312 – 313)

A temática de apadrinhamento é muito comum também com a figura da morte. A ajuda dura toda a vida, mas não adianta tentar enganar a madrinha fazendo uso da esperteza, porque ela sempre vencerá. Há, de forma semelhante aos contos com santos que são padrinhos, a ajuda graças à esperteza e ao poder mágico, portanto imediato. Assim, todos passam a reconhecer o afilhado da morte como um ser sábio, poderoso, que sabe curar as mais difíceis doenças, ou desacreditar os parentes de um sujeito que já se encontra, realmente, no final de sua vida. Passa a ser, portanto, o melhor “curandeiro”/”médico” da

região. Entretanto, o trato é claro: o que a morte disser, está determinado, portanto não adianta tentar enganá-la tentando fugir do próprio fim. Ou, como ocorre nos contos “O trato com a comadre morte” (Alcoforado; Albán, 2001: 144 – 146), “O homem que queria enganar a morte” (ibidem: 122) e “O homem e a morte” (Trigueiro; Pimentel, 1996: 97 – 99), agir como se o poder de adivinhação e cura fosse real, a fim de conseguir uma grande quantia de dinheiro oferecida por um homem rico e desesperado com sua doença e com o final de sua vida. Nessas narrativas, o afilhado da morte tenta enganá-la para ficar com o dinheiro oferecido, porém não consegue. E pode, inclusive, pagar com a própria vida, já que a morte se cansa de tentar levar o rico e leva o próprio afilhado no lugar, por ter que sempre levar consigo uma pessoa quando vem cumprir uma missão. A morte, portanto, sempre vence, punindo com uma noção clara de justiça quem tenta enganá-la.

### **5.8 O Diabo que oscila entre o malfeitor, o justo e o benfeitor**

A punição pela ganância não surge apenas pelas “mãos de Deus”, ou pela morte. O Diabo também é peça importante nos contos com esse tipo de lição moral. Nos contos “O laço do Cão” (Alcoforado; Albán, 2001: 270 – 271) e “O laço do Diabo” (Ceará, 2003: 248), três amigos encontram uma grande quantidade de dinheiro e um busca enganar o outro para poder ficar com toda a quantia para si. Cada um arma um tipo de morte para o outro e, no final, todos acabam morrendo, sendo levados pelo Diabo em função da ganância desenfreada. Nessas narrativas, o Diabo é o responsável por fazer com que o dinheiro apareça e, conseqüentemente, as próprias reações reveladoras da índole dos sujeitos que eram, até então, amigos. Existe uma punição justificada pelo comportamento, evidenciando uma “justiça do Diabo”: ele testa os amigos e, caindo na tentação, todos morrem e vão para o Inferno. Nessas histórias, os homens testados não sabem que o dinheiro foi colocado ali pelo Diabo. A situação de teste é muito semelhante, portanto, às que aparecem nas histórias com Jesus e São Pedro que andam pelo mundo observando os comportamentos e as condutas morais, sem que os sujeitos tenham ciência da identidade dessas divindades.

A tentativa de se conseguir o desejado, não importando os meios para tanto, surge não apenas em histórias em que o sujeitos não sabem que se trata do Diabo ou que algo

está relacionado com esse ser (como o dinheiro que surge repentinamente). Existem narrativas em que há uma espécie de pacto com o Demônio tendo em vista a riqueza e o bem-estar. O humano que pactua busca se livrar da contrapartida no final e vence, frequentemente, o Diabo pela esperteza. No conto “O homem que venceu o Cão com mudubim” (Ceará, 2003: 338), por exemplo, há uma negociação com o Diabo para conseguir riqueza e, em troca, o homem lhe daria a vida dali dez anos. O homem diz, entretanto, que o Diabo somente poderia levá-lo se conseguisse realizar seu trabalho melhor do que ele. O Diabo passa a atrapalhar a plantação do homem, todos os dias, arrancando os alimentos antes de amadurecerem. Um dia, o homem resolve plantar “mudubim” (amendoim) e o Diabo, sem conhecer o processo de colheita, perde a aposta. Como fora mais esperto, o homem ganha a aposta e não tem que pagar com a própria vida. É possível, então, se salvar da ida ao Inferno com a sagacidade que engana, inclusive, o Diabo.

Em outras narrativas, a esperteza que vence o Demônio não é apenas eficiente, como se trata, também, de uma característica especialmente “feminina”. Nos contos “A mulher que venceu o Cão” (Trigueiro; Pimentel, 1996: 261 – 263) e “A tentação do Diabo” (ibidem: 318 – 320), um homem pobre pede a Deus para ficar rico e, como não era escutado, decide recorrer ao Diabo. Assim como na história anterior, faz um acordo com o Demônio, tendo que pagar com a própria vida dali alguns anos. O dia de sua morte se aproxima e a esposa, percebendo sua tristeza, lhe pergunta o que acontecera e ouve sua história. Diz ao marido que não é preciso se preocupar, pois daria um jeito naquela situação. O Diabo aparece para buscar o marido e ela pergunta se ele faria um acordo, propondo três desafios. Caso o Diabo vencesse, poderia levar a vida dela e do marido e, caso perdesse, ela salvaria a vida de seu marido e não morreria. Com grande astúcia, a mulher propõe, no terceiro desafio, uma tarefa que o Diabo não consegue realizar: retirar, em meia hora, todos os sapos da lagoa e mantê-los fora da água ao mesmo tempo. Como o “sapo não fica em terra quente”, nas palavras da mulher, o Diabo não vence o desafio. Essas representações indicariam que nem o Diabo seria páreo para a “astúcia da mulher” e, ainda, que a esperteza pode “vencer o mal” sem a necessidade direta de uma interferência divina.

As representações sobre o Diabo variam consideravelmente, surgindo, inclusive, a

figura que ajuda como forma de retribuição a um favor que lhe fora realizado espontaneamente. No conto “O homem da maca” (Ceará, 2003: 342 – 344), uma menina que perde os pais e fica sozinha no mundo (necessitando, portanto, trabalhar muito) diz, desesperada, que gostaria que ao menos o Diabo surgisse para se casar com ela, a fim de que pudesse mudar de vida. Um homem atraente aparece e lhe pede em casamento. A moça aceita e, ao vê-lo gargalhar, percebe que se trata do Diabo. Conta a história para um padre, que diz ser ela a responsável pela vinda do Diabo, uma vez que o havia chamado. Porém, afirma que irá ajudá-la a resolver o problema no dia do casamento:

Você manda cortar um mourão, manda cavar um buraco bem fundo e aterrar aquele mourão bem aterrado, e botar uma corrente, e quando for na hora do enlace eu dou o jeito.

(Ceará, 2003: 342)

As instruções mágicas e ritualísticas dadas pelo padre envolvem fazer uma “amarração no Diabo” no sentido literal do termo. O padre amarra o diabo com uma corrente e o prende. A obrigação da menina era bater no preso três vezes ao dia. Um dia, um homem passa com uma maca nas costas e pergunta porque ela agride aquele sujeito, ela diz que se trata do Diabo e o homem diz que não importava, pois não era certo agredir. O homem solta o Diabo e lhe salva do castigo. Um dia, esse homem é parado na rua pelo Diabo, que queria lhe agraciar como forma de recompensa por ter salvado sua vida. A partir daquele dia, ele seria conhecido como o “homem da maca”, que saberia quando uma pessoa viveria ou não. A narrativa possui conexões evidentes com o trato feito com a morte, mas, aqui, o acordo feito com o Diabo tem por base uma recompensa em função do reconhecimento de uma boa ação.

O Diabo não surge apenas como personagem que é enganada pela esperteza ou beneficia outrem por ter sido salvo. Há também esse interessante senso de justiça nas histórias analisadas, presentes nos contos “O rapaz e a força” (Trigueiro; Pimentel, 1996: 307 – 310) e “O nascimento de uma criança” (ibidem: 311 – 314). Nessas narrativas, o Diabo intercede e não permite que o homem bom morra no final, sob falsa acusação. A lição moral se refere ao castigo de levantar falso testemunho, e o Diabo surge como peça fundamental para levar ao Inferno quem realmente errou e não quem foi acusado por falso testemunho. Assim, não apenas garante a vida do homem que não errou, como também leva consigo quem “merecia”. E há, ainda, a representação do Demônio “sedutor” que



provoca sentimentos ambíguos na personagem central, por não saber se realmente gostaria de se livrar daquela presença. No conto “Toca por pauta” (Cascardo, 2004: 278 – 281), o Diabo acompanha um pescador todos os dias com seu violão, e é afastado por conta de uma reza de Nossa Senhora. Como o Diabo, que era um homem descrito como alto, bonito, loiro e dos olhos azuis, tocava lindamente violão sem trazer nada de ruim, o pescador não entende porque ele teve que partir e sente, sinceramente, sua falta. O homem sabe que o “certo” seria livrar-se do Diabo, mas sente uma profunda tristeza em perder uma companhia que era, até descobrir sua identidade, extremamente agradável.

## 6. Eticidade e salvação nos contos populares analisados

Neste capítulo, retomaremos as reflexões teóricas já apresentadas sobre as noções de ética e moral, bem como outros elementos teóricos afins a essas ideias como, por exemplo, as noções de transcendência e imanência, ou autonomia e heteronomia. Tais conceitos nos ajudarão a refletir sobre as representações dessas personagens que pertencem ao mundo não-físico católico, contribuindo para análises sobre as principais características morais e ações frequentes nas narrativas analisadas. O pequeno arcabouço teórico apresentado contribui, portanto, para olharmos as representações contidas nos contos contemplando, principalmente, 1) quais seriam os méritos comportamentais ressaltados nas lições morais dessas narrativas; 2) quais seriam as ações que são contempladas com a salvação e quais outros “recados morais” poderiam existir envolvendo a ideia de salvação; 3) quais seriam as principais características que marcam as relações “entre mundos”, refletindo, por exemplo, sobre a capacidade de seres deste mundo influenciarem os seres do “outro mundo” e/ou, por sua vez, terem suas vidas determinadas por vontades das divindades. Trata-se, portanto, de uma perspectiva teórica e analítica que visa elencar a(s) moral(is) sociológica(s) dessas narrativas, buscando refletir sobre afinidades entre determinadas “configurações” éticas e o imaginário presente nos contos populares anteriormente apresentados.

### 6.1 Sobre comportamentos e méritos reconhecidos

No capítulo anterior foi possível perceber o peso que a *esperteza* possui nas histórias, em grande medida remetendo a conquistas tanto neste mundo, quanto no “outro mundo”. As personagens que possuem tal astúcia conseguem convencer - pela habilidade argumentativa - qualquer divindade, incluindo Deus e, também, o Diabo. A única personagem invencível, que não se deixa levar por argumentos, é a morte. De resto, tudo parece ser possível: desde ganhos materiais em vida até a salvação no pós-morte são alcançadas com a esperteza. Geralmente, uma combinação do poder possibilitado por meio

de um bem mágico fornecido pela divindade (como os baralhos que sempre garantem a vitória no jogo), articulada com a astúcia do ser humano, garantem seu “lugar no paraíso”. Ainda que tal bem mágico seja disponibilizado como forma de reconhecimento de uma boa ação (como conceder hospedagem ou alimento às divindades que “testam” os seres deste mundo), a salvação não ocorre, necessariamente, por méritos comportamentais ou morais, mas sim pela sagacidade. Assim, parece existir um reconhecimento de situações onde quem vê a melhor oportunidade para si, sabendo aproveitá-la, consegue o que quer.

A salvação da alma (no sentido de uma vivência dolorosa, sofrida e infeliz no pós-vida) não parece ser o foco principal das preocupações, sendo algo que pode ser pensado e resolvido depois da morte, desde que se saiba como fazê-lo. Vimos em várias narrativas que os problemas deste e do outro mundo são resolvidos, de certa forma, por meios que mesclam poder mágico e competência para o imprevisto. Desse modo, as personagens se preocupam, de imediato, em pedir um bem material “abençoado” que possa vir a garantir conforto material e gerar bem-estar em função de necessidades urgentes. Tais necessidades passam a ser resolvidas naquele momento, já que o objeto mágico permite ganhos financeiros que amenizam diversas mazelas sociais, como problemas de alimentação e moradia. Em uma das narrativas, São Pedro chega a “soprar” no ouvido da personagem agraciada que pedisse a Jesus sua salvação, garantindo a sua paz após a morte. Entretanto, ele responde ao santo que, como não “estava para morrer”, a salvação não seria algo urgente, para ter que ser garantida naquele momento. Confiando no próprio poder do objeto fornecido pela divindade (nesse caso o “baralho mágico” que o deixa invencível em qualquer jogo de cartas) e, ainda, em sua astúcia de propor um jogo ao Diabo quando chega ao Inferno, o homem parece saber que a salvação não dependeria necessariamente de um julgamento divino, mas antes de “saber lidar” com as situações que lhe surgissem naquele momento.

É possível perceber nessas representações que a ida para o Céu depende diretamente da capacidade de convencimento e do próprio vencer no jogo contra o Diabo que, ludibriado pelo homem e por seu “baralho mágico”, perde o direito às almas apostadas. O mérito comportamental abre espaço para a habilidade de lidar com uma situação colocada como um risco, exigindo um imprevisto eficiente. Assim, o homem não apenas salva sua própria alma, como outras antes condenadas e que agora podem ser

levadas com ele porque venceu o jogo. Seguindo essa percepção sobre o “poder da esperteza” nas narrativas analisadas, um aspecto que nos chama a atenção é que esse “mérito do improvisado” possibilita ganhos inclusive sobre Deus, a divindade maior do panteão católico. Vimos várias histórias em que a divindade é colocada em uma situação que se vê “obrigada” a reconhecer o argumento humano e ceder em suas decisões. Esse movimento revela aspectos importantes da construção simbólica sobre os limites do poder e do julgamento de Deus em relação aos comportamentos humanos. A divindade extremamente poderosa que domina o panteão católico parece “perder sua realeza” para habilidades que possibilitam improvisar e convencer pelo argumento alcançando fins, a princípio, individuais.

É interessante notar que tais fins não são simplesmente individuais, pois o que fica – literalmente – em jogo é a salvação da personagem principal e de outras almas que poderia levar consigo no caso de vitória. Há a preocupação de garantir (pela astúcia e pelo poder do baralho) não apenas a própria ida ao Céu, como também a de outras almas. Assim, esses fins individuais podem reverberar em ganhos “coletivos”, seja de pequeno alcance, como a alimentação da família garantida pelo dinheiro recebido em jogos vitoriosos, ou de maior alcance, abarcando outros sujeitos com quem a personagem se identifica, mas que não necessariamente possui uma relação mais direta ou íntima (como vimos nas histórias em que o dono do baralho mágico salva a própria alma e leva consigo várias outras antes condenadas ao Inferno). Seja na percepção de um outro diretamente próximo, como um familiar, como de um outro indiretamente próximo, ou como o condenado ao Inferno, é importante observar que existe essa lógica de ajuda a esse outro que lhe é semelhante, em uma espécie de “solidariedade no infortúnio”.

Essa preocupação em salvar o outro semelhante (que se encontra na mesma situação) evidencia, interessantemente, uma noção de compaixão cristã. Em uma das narrativas<sup>39</sup> registradas por Câmara Cascudo (2004), por exemplo, a mãe de São Pedro era muito egoísta e “ruim de coração”, e quando morre vai para o Inferno. O santo pede para que Deus reavalie seu julgamento e a divindade resolve dar uma chance à mulher,

---

<sup>39</sup> Essa narrativa não entrou diretamente em nossa análise por estar fora (Minas Gerais) do recorte do objeto proposto nesse trabalho (região Nordeste do país). Porém, é interessante citarmos essa narrativa por possuir vários elementos constantes também nas histórias registradas no Nordeste: a mãe de um santo que pode ser julgada novamente em função de sua relação diferenciada e a punição por não ter tido compaixão com os “outros semelhantes”.

considerando uma única boa ação que havia tido em vida. Assim, Deus lança ao Inferno uma folha de cebola para que ela se segurasse e fosse puxada para o Céu. A mãe do santo se agarra à folha e outras almas buscam segurar em seus pés, para também poderem sair do Inferno. Como a mãe do santo se recusa a arriscar a própria salvação levando outras almas, enxota todos que tentavam sair dali. Por não se preocupar em salvar outras almas consigo, mesmo tendo a chance de fazê-lo, a mãe do santo é punida ficando no limbo, entre o Céu e o Inferno. Não se trata, portanto, apenas de se salvar, mas de topar também o risco envolvido no salvar o outro. Como a mãe do santo não arriscou, pagou por sua falta de compaixão.

Outro ponto interessante visto nas narrativas analisadas refere-se à engenhosidade do ser humano que supera qualquer poder supra-mundano, com exceção da morte. A morte não consiste, em si, em um ser que pertence a um panteão de divindades católicas, mas é a única personagem que, curiosamente, nunca pode ser ludibriada. Em algumas histórias a personagem humana consegue enganá-la em algum momento, porém, no final, é a morte que sempre vence. Existe nessas narrativas uma percepção de justiça praticada pela morte, que ajuda o ser humano, mas deixa os limites claros desse trato. Assim, se a morte tem a missão de levar consigo uma determinada pessoa e tentam enganá-la, ela cumprirá seu dever de qualquer forma, ainda que tenha de levar consigo a própria personagem que ajudou e tentou lhe ludibriar.

Essa noção de “justiça” onde o comportamento moral da personagem humana pesa em seu julgamento não aparece apenas em histórias com a morte. O Diabo, por exemplo, é enganado em algumas histórias e, em outras, faz a justiça com quem ia ser morto no lugar de personagens culpadas ou beneficia quem lhe salva. Curiosamente, o Diabo possui um papel em algumas histórias quem nem sempre é representado por divindades, uma vez que a esperteza se revela um fator de peso para a salvação. O mérito comportamental parece ser “ignorado” como um critério de salvação estipulado pelas divindades e, em contrapartida, em narrativas com o Demônio tal critério surge, já que beneficia quem o salva e leva consigo quem merece. O que nos chama atenção é justamente essa “quebra” de expectativas geradas pelas formulações teológicas cristãs: de um lado, representações que apresentam um Deus (e outras divindades) ludibriável pela esperteza humana e, de outro

lado, o Diabo<sup>40</sup> que não é possível enganar com mentiras e apresenta julgamentos justos sobre méritos comportamentais praticados neste mundo.

Em seu estudo sobre o Diabo no imaginário cristão, o historiador Carlos Roberto Nogueira (2002) apresenta alguns desdobramentos das representações do Demônio na história do Cristianismo. Um dos interessantes aspectos apontados pelo autor remete às possibilidades de elevação moral possibilitadas por essa personagem:

Na tradição sistematizada nestes séculos, o demônio é autor de uma resposta livre (é o *Não servirei* de Jeremias, 2.20); em palavras de Inocêncio III, é anjo caído, *não por natureza, mas por alvedrio*. Sendo agente tentador, força o homem a optar, cria condições que o obrigam a decidir, o que, em última análise, tem um sentido potencialmente positivo. Assim, a existência do demônio reveste-se, para a humanidade, de dupla face: ele, o rival de Deus, transformado em inimigo do mesmo homem, constitui-se – suma contradição – em *criador* de oportunidades de elevação moral. (Nogueira, 2002: 9)

Nesse sentido, vimos no capítulo anterior alguns contos em que o Diabo testava o comportamento das personagens humanas fazendo surgir uma grande quantidade de dinheiro no caminho de três amigos. Todos agem gananciosamente e são punidos, sendo levados para o Inferno. É interessante notar esse caráter de “teste moral” possibilitado pela existência dessa personagem que age, segundo o imaginário cristão apontado por Nogueira (2002), não *apesar* da existência de Deus, mas justamente *porque* a divindade permite suas ações que ajudam a testar a fé e o comportamento neste mundo.

Foi a religiosidade hebraica que imprimiu nas consciências posteriores o arquétipo do Grande Inimigo, constituído através de sua evolução histórica; e os hebreus, cuja nação se originou das muitas tribos existentes na antiga Mesopotâmia, foram, portanto, herdeiros naturais de crenças religiosas e para-religiosas estreitamente ligadas ao conjunto de mitos e práticas hieráticas existentes naquela região. A princípio, os primitivos hebreus não tinham necessidade de corporificar uma entidade maligna. Para eles, *Jahveh* era um deus tribal e, como tal, superior aos deuses das populações vizinhas, que se colocavam, assim como seus adversários e como expressões naturais da maldade, tornando supérflua qualquer encarnação suplementar do Mal. (...) Posteriormente, essa religião tribal evoluirá em direção a um monoteísmo de caráter absoluto, que sublinhará a onipotência e a onipresença de Deus, como o supremo poder do Universo e criador de todas as coisas, situação que conferirá às forças do Mal um poder insignificante. (Nogueira, 2002: 13 – 14)

Assim, o autor parece indicar que quanto mais monoteísta (no sentido de haver um

---

<sup>40</sup> Conforme foi possível perceber no capítulo anterior, as representações existentes sobre o Diabo variam de um ser benfeitor e justo a um malfeitor também ludibriável. Nesse ponto do texto ressaltamos a primeira característica por revelar aspectos pouco esperados sobre essa personagem.

ser extremamente poderoso e criador de tudo), menor seria o “poder do mal” e a força do Demônio de forma “independente”, afinal seria esse Deus poderoso que permitiria a existência de demônios colocando a fé dos humanos à prova. E, também, seria maior a oposição entre a concepção de uma vida “santa” e uma vida “demoníaca”. O “trabalho em conjunto” desses seres do panteão cristão seria, segundo Nogueira (2002) orientado primeiramente por Deus e promoveria uma espécie de *pedagogia do medo*, já que as situações de provação promovidas pelo Diabo serviriam como um teste para verificar o(s) mérito(s) de salvação. Assim, o Diabo seria o agente que traz a tentação e, conseqüentemente, o medo de cair em sua armadilha e ser punido por toda a eternidade. É ele quem provoca o medo e, direta ou indiretamente, estimula o movimento de rever condutas.

É interessante notar que nas representações encontradas nos contos analisados existe uma sutil diferença entre a percepção apresentada por Nogueira e a *pedagogia do medo* que aparece nas histórias. Temos, por exemplo, outros agentes nos contos que são responsáveis por promover o medo de ser punido em função de um determinado comportamento. Nos contos, são as divindades que em grande parte das narrativas são as responsáveis por causar o medo. Essas divindades testam os humanos e quando não surge um comportamento solidário vem a punição imediata. Assim, a *pedagogia do medo* aparece muitas vezes “pelas mãos” das próprias divindades, como na história em que a personagem humana não disponibiliza hospedagem ou alimentação e experiencia o medo imediato da morte ao engasgar com um espinho de peixe. Essas punições que provocam susto e medo geralmente são seguidas de uma reação imediata que reverbera, por sua vez, em mudanças de comportamento. Porém, é interessante notar que não se trata necessariamente de uma reflexão motivada pela “natureza do comportamento”, mas antes pelo medo de estar em uma situação apavorante novamente.

No conto sobre o espinho do peixe, por exemplo, a mudança do comportamento é motivada por esse medo de morrer. O fim da ação seria o mesmo que o motivado por uma reflexão que busca avaliar essa ação e suas conseqüências com o outro: a personagem, de fato, não nega mais comida a ninguém e a lição moral versa claramente sobre essa postura. Porém, é o meio para chegar a essa reflexão que nos chama a atenção: a personagem quase morreu porque negou comida às divindades que lhe pediram, então a mudança foi

motivada justamente por esse susto. Assim, não se trata necessariamente de uma mudança comportamental baseada no movimento reflexivo que contempla noções de “boa conduta” para a salvação, por exemplo. É uma reflexão que evidencia, curiosamente, um “egoísmo moral”<sup>41</sup>.

## 6.2 Sobre a salvação: do quê ser salvo? Por quais ações?

Nas representações encontradas nos contos analisados é evidente a ideia de que a salvação não dependeria necessariamente de um “julgamento” divino, mas antes de “saber lidar” com as situações e problemas que surgem naquele momento. Há uma forte presença do saber espontâneo como meio de alcance da salvação e, conseqüentemente, poucos indícios de representações que consideram a salvação como algo distinto da continuidade dos interesses mundanos. Em termos teóricos, tratando-se de um deus supramundano, ou seja, que transcende este espaço em que vivemos, a salvação consiste em livrar-se de um mal que vai além do que é possível vivenciar neste mundo (Weber, 1991). Assim, busca-se a libertação da alma no pós-vida por meio de formulações éticas sobre a conduta moral e religiosa, indicando os caminhos necessários para essa libertação. As mazelas existentes nesse mundo são explicadas com base na “verdadeira questão” (ou o “verdadeiro sentido”) que seria buscar a salvação no outro mundo. Dessa forma, a ideia de salvação envolve um conjunto de renúncias a interesses e vontades, modificando direta ou indiretamente a própria forma de condução da vida. Em termos teóricos existe, portanto, a preocupação com o próprio destino que a alma terá após a morte. Nos contos analisados, entretanto, a preocupação com o destino da própria alma parece existir mais no sentido de algo para lidar no momento em que tiver que lidar. Na história em que o homem beneficiado por Jesus pode pedir sua salvação, por exemplo, não há a preocupação de fazê-lo naquele momento, pois “não estaria para morrer”. O que parece pesar é a confiança no imprevisto para lidar com esse destino não de forma antecipada e “constante”, mas na hora em que surge.

Nas tipologias apontadas por Weber (1991) em sua *Sociologia das Religiões*, a

---

<sup>41</sup> “Moral” por se tratar de uma ação que, no final, contempla um outro ser e se baseia em um princípio do que seria certo versus o que seria errado e, ao mesmo tempo, “egoísta” por ser motivado primeiramente por um cuidado baseado no próprio interesse (de não morrer ou sofrer novamente).



substância específica da salvação no “além” pode se referir 1) mais à liberdade dos sofrimentos físicos, psíquicos ou sociais da existência terrestre; 2) mais à libertação do desassossego e da transitoriedade; 3) mais à libertação da inevitável imperfeição pessoal (no sentido de uma inclinação aguda ao pecado, por exemplo); ou, ainda, 4) de modo mais espiritual, libertando-se do que nos prende na obscura confusão da ignorância terrestre. Tais elementos, como é possível perceber, se mesclam quando analisamos os conteúdos empíricos do pensamento religioso. Nos contos analisados, percebemos a articulação da ideia de salvação como a ida a um lugar onde não há dor, fome, sofrimento, enfim, nenhuma mazela sentida e vivenciada nesse mundo. Ao conseguir conquistas de bem-estar em vida por conta de sua invencibilidade com o “baralho mágico” as personagens beneficiadas parecem buscar a continuidade de tal conforto e paz no paraíso. O meio para tanto, como vimos, envolve a articulação entre magia e esperteza, apontando para sentidos distintos do que é postulado teoricamente por Weber (1991) acerca das crenças éticas de salvação, como o cristianismo.

Em termos teóricos e teológicos, a salvação seria alcançada pela obra pessoal e pela devoção, no sentido de uma fé ou espiritualidade desenvolvida/estimulada. Segundo o autor, com a crescente racionalização, o método de salvação religiosa se volta para a transformação da embriaguez aguda, geralmente alcançada mediante alterações físicas e psíquicas. Tal modificação do método de salvação também é condicionada pela natureza da concepção do divino, já que quando um deus todo-poderoso e supramundano se encontra diante das criaturas, o meio para construir os caminhos da salvação não pode mais ser a auto-divinização, mas a conquista de qualidades religiosas exigidas por esse deus. Nas palavras de Weber (1991), trata-se da reformulação do *habitus religioso*, eliminando meios “higienicamente irracionais” (como a embriaguez e a orgia) e voltando tal movimento para um estado de devoção e plenitude existencial desse deus, tornando-se um instrumento de tal divindade ou estando permanentemente pleno dele. O método se torna cada vez mais uma combinação de higiene física e psíquica com a regulação das ações, buscando o domínio desperto (que obedece a vontade e combate os “instintos”):

Na interpretação da ética de convicção, o método de salvação significa na prática sempre a superação de determinadas apetências ou afetos da natureza humana crua, não trabalhada pela religião. Se aquilo contra o qual se deve lutar

principalmente são os afetos de covardia ou de brutalidade e egoísmo ou de sensualidade sexual ou outros quaisquer, porque são os que mais desviam a atenção do *habitus* carismático, tem a ver com cada caso especial e faz parte das características mais importantes do conteúdo de cada religião particular. Mas uma doutrina de salvação metódica nesse sentido nem sempre é uma *ética de virtuosos*. Como o carisma mágico, ela sempre exige a *comprovação* da virtuosidade. (Weber, 1991: 364)

O método de salvação apresentado pelo autor envolve, portanto, a condução e a submissão dos “instintos naturais” a uma vida sistematizada, em busca pelo que é “verdadeiramente necessário”. Esse movimento estimula o processo de racionalização e reflexão do indivíduo acerca de seus sentimentos, ímpetos e desejos, buscando internalizar interdições comportamentais com base em valores morais e éticos apresentados pela religião. Há, portanto, a renúncia de interesses e vontades possibilitando a libertação da alma no outro mundo, quando for salva. A noção de “além” também revela questões interessantes, pois apresenta a crença em um reino especial dos mortos onde existe uma realidade completamente distinta e com necessidades também distintas deste mundo. Assim, fatores que pesam e são urgentes aqui, como a alimentação e outras necessidades básicas, simplesmente não existem no outro mundo, pois não se trata mais da vivência do corpo, mas sim da alma. A transmutação da alma envolve, portanto, a transformação do espírito em algo que lhe é completamente novo, possibilitando uma realidade completamente distinta da que vivia. Nos contos, entretanto, a percepção do que seria a alma parece caminhar em um sentido de continuidade da vivência deste mundo no outro mundo, só que de uma forma melhorada, plena em felicidade e tranquilidade. A experiência da alma parece consistir em algo semelhante ao que o corpo experimenta, já que os desejos para uma outra vida são baseados em expectativas existentes neste mundo. Essa ideia de um *continuum* de corpo/alma é substancialmente distinta da concepção de alma enquanto uma experiência absolutamente transcendental e diferente de tudo o que se pode viver no mundo físico. Seria uma experiência como a descrita nas palavras de muitos contadores para narrar histórias de felicidade: a vivência no paraíso envolveria uma sensação de “estar como Deus com os anjos”, ou seja, em um grande estado de felicidade. É interessante observar que essa descrição indica um estado de bem-estar “do outro mundo” que pode ser sentido e descrito nesse mundo, quando estamos em estado pleno de

felicidade.

É importante observar essa percepção sobre o Paraíso como um lugar que revela um *continuum* dos desejos da alma - ainda atrelada ao corpo - porque essas representações apresentam, também, elementos para refletirmos sobre as elaborações simbólicas acerca da morte. Em termos teóricos, a religião que apresenta uma ideia de salvação do mundo elabora, conforme vimos, a ideia de alma e de vida após a morte como experiências radicalmente distintas de qualquer outra experiência vivenciada neste mundo. Em religiões dualistas, como o Cristianismo, existe, em termos teóricos, uma clara diferença entre o mundo físico e o não-físico, que são distribuídos de forma hierárquica. No “fim de tudo”, o que teremos no outro mundo é o que importa. Essa concepção dualista se expressa nessa diferença radical entre este mundo e a vida depois da morte. Assim, as preocupações tendem a passar para a vida no outro mundo, que poderá ser “muito melhor” ou “muito pior”, o “Céu” ou o “Inferno”. A meta religiosa passa a ser, portanto, a salvação.

Nos contos analisados, vimos que a salvação dificilmente aparece como uma preocupação “constante”. Geralmente, essa temática surge em situações específicas, quando já há algo de concreto no caminho que a alma vai tomar. As personagens se preocupam em garantir o objeto mágico para, quando for a hora, resolver sua salvação articulando tal objeto com a esperteza. Os significados voltados para a salvação são, portanto, diferentes dos conteúdos vistos teoricamente, podendo denominá-los como uma espécie de *salvação mágica*. O forte apego à vida demonstrado nas histórias em que as personagens se desesperam com a chegada da própria morte e buscam ludibriá-la a qualquer custo também indicam, em certa medida, um entendimento de salvação que difere da percepção presente na teoria aqui apresentada. Nos contos analisados, a religião não aparece como forma de elaboração e, em certa medida, de entendimento ou até mesmo de aceitação da morte, por tratar-se de uma “jornada radicalmente nova”. Existe um forte apego a este mundo, que indica em alguma medida uma percepção da vida de quem não percebe a morte como algo “minimamente palatável”. Outro fator interessante que foi possível perceber foi a descrição frequente da morte banalizada das personagens: eram comuns as narrativas em que havia uma situação desenvolvendo e uma personagem morre abruptamente, a outra é esfaqueada, um morre envenenado, o outro assassinado, e assim em diante. São elementos que, podemos supor, ilustram em alguma medida a própria

realidade dos sujeitos que contam essas histórias. Assim, a morte está presente - muitas vezes de forma cruel e banalizada - no imaginário encontrado enquanto um reflexo da própria realidade vivenciada direta ou indiretamente (com o reforço do medo e da violência crescente em meios de comunicação e nas conversas cotidianas).

Voltando à questão do improviso visto nas narrativas como um método de salvação, é importante observar que não se trata apenas de um ganho que busca o próprio bem-estar, mas também contempla traços de compaixão com o outro semelhante. A salvação não é necessariamente contemplada com base na fé e na conduta, ou seja, no mérito comportamental (visto por Weber como a justificação ética de sua salvação ao Deus onipotente), mas existem traços de compaixão com o outro que se encontra na mesma situação de dificuldade. Nos contos, a personagem que possui o objeto mágico e a esperteza salva consigo outras almas antes condenadas ao Inferno. A ida para o Paraíso é então possibilitada, uma vez que as divindades são ludibriadas e obrigadas a “reconhecer” o mérito da salvação pelo critério da esperteza da personagem principal.

É interessante notar, com base nas observações de Weber, que a magia existe de fato no Cristianismo, porém com uma articulação ética característica. Jesus cura os possessos, os aleijados e outros necessitados porque creem nele e em seu poder, ou seja, a magia se transforma também em uma crença sublimada em um sentido ético. É justamente porque creem que se torna possível o perdão, caso necessário, e a cura milagrosa. A motivação para a prática mágica não é primeiramente baseada em uma motivação para que passem a crer em seu poder, como uma “amostra indiscutível”. O milagre não se trata de um “se não crê, então veja”, mas antes de um “veja *porque* crê”. Em contrapartida, vimos no capítulo anterior que as manifestações do poder de Deus eram motivadas por situações em que há o desafio de seu poder (por meio do questionamento do rei) e a divindade prova por meios mágicos e indiscutíveis que existe e que deve ser reconhecida, ou seja, “se não crê, então veja!”. A articulação entre magia e exigência dogmática presente no conteúdo teológico do cristianismo (diferentemente das representações existentes nos contos analisados) é interessante porque revela um caráter da divindade que busca tocar o ser humano por outros caminhos, mas ainda com uma forte base no “amor característico do Deus cristão”. Esse “grande amor” é apontado pelo historiador Paul Veyne (2010) em seu estudo sobre o advento do cristianismo no mundo ocidental. Tal processo possui profundas

conexões, na opinião do autor, com as conquistas do imperador Constantino e apresenta elementos interessantes para pensarmos em afinidades de conteúdos simbólicos com ações reais, frequentemente ressaltados já por Max Weber (1991):

Quando Constantino veio ao mundo, o cristianismo se tornou “a questão acalorada do século”, quem quer que tivesse um mínimo de sensibilidade religiosa ou filosófica ficava preocupado e muitos intelectuais já se tinham convertido. Devo, assim, no temor e no tremor, tentar esboçar um quadro do cristianismo no decorrer dos anos 200 e 300, para enumerar os motivos tão diversos que puderam tornar tentadora uma conversão. O motivo da conversão de Constantino é simples, diz-me Hélène Monsacré: para aquele que pretendia ser um grande imperador, havia a necessidade de um deus grande. Um Deus gigantesco e amoroso que se apaixonava pela humanidade, despertando sentimentos mais fortes do que a multidão de deuses do paganismo, que viviam por si mesmos; esse Deus desenvolvia um plano não menos gigantesco para a salvação eterna da humanidade. Intervinha na vida de seus fiéis exigindo deles uma estrita moral. (...) A originalidade do cristianismo não é o seu pretense monoteísmo, mas o gigantismo de seu deus, criador do céu e da terra, gigantismo estranho aos deuses pagãos e herdeiro do deus bíblico; o deus do cristianismo é tão grande que, apesar de seu antropomorfismo (o homem pôde ser feito à sua imagem), pôde se tornar um deus metafísico: sem deixar de manter seu caráter humano, vivo, apaixonado, protetor. O gigantismo do deus judeu permitirá que ele um dia assuma a função de fundamento e de autor da ordem cósmica e do Bem, função desempenhada pelo deus supremo no pálido deísmo dos filósofos gregos. (...) Outra diferença específica do cristianismo era ser uma religião de amor. (...) a misericórdia infinita de um Deus que se apaixona pela sorte da humanidade – não, da humanidade não, mas pela sorte das almas, uma a uma, a minha, a sua, e não apenas pela sorte dos reinos, dos impérios ou da humanidade em geral; um Pai cuja Lei é severa, que faz com que você ande retamente, mas que, como o deus de Israel, está sempre pronto a perdoar. (...) Quando um cristão se punha em pensamento diante de seu deus, sabia que não deixava de ser olhado e ser amado. Enquanto os deuses pagãos viviam antes de tudo para si mesmos. (Veyne, 2010: 31 - 41)

Veyne (2010) reforça constantemente, ao longo de seu texto, que uma das “originalidades” do cristianismo seria essa concepção de um deus grande, poderoso e amoroso, que olha atentamente para cada sujeito. Trata-se de uma divindade que cobra, mas que ao mesmo tempo é justa e amorosa. Nos contos analisados, vimos que a divindade “maior” parece apresentar aspectos que “potencializam” seu lado rigoroso e, ao mesmo tempo, pouco enfatizam características que poderiam evidenciar um lado mais amoroso, misericordioso e piedoso. É interessante observar que o tipo de relação entre Deus e os seres deste mundo, estabelecida nas narrativas, envolve tentativas de enganação para a busca da própria salvação e bem-estar, em enredos que se desenrolam a partir desses

conflitos de interesses e tentativas de ludibriar Deus. As representações existentes nos contos parecem apontar para uma divindade a quem se tenta enganar em função desse “medo da reação”, como se tratasse de algo imprevisível e, conseqüentemente, temível. O medo da divindade, de suas punições e castigos, vem antes da percepção de uma divindade “do amor”, ou seja, da divindade que acolhe quando há arrependimento. Esse amor articulado com o rigor, nas “doses teóricas” apontadas por Veyne (2010), motivaria o medo de agir “errado” justamente porque se correria o risco de decepcionar quem lhe ama, havendo o elemento do “peso na consciência”. Os mecanismos de estímulo a ações e reflexões acerca dessas ações seriam, portanto, substancialmente distintos.

Seguindo nessa reflexão sobre um deus rigoroso e punitivo, podemos perceber interessantes conexões sobre as representações existentes nos contos e alguns *mitos de origem* apresentados por Câmara Cascudo na obra *Geografia dos Mitos Brasileiros* (2002), especialmente o trecho em que o folclorista apresenta a escolha de Tupã como a representação ameríndia do Deus cristão no processo colonizador de evangelização. O folclorista relata, com base em leituras de fontes primárias (como diários de viajantes e registros jesuítas das catequeses) que um dos deuses mais cultuados dos indígenas aqui encontrados, Jurupari, é reformulado pelos colonizadores como a manifestação do Diabo, inimigo do Deus único, maior, criador de tudo que seria, por sua vez, o deus Tupã. Por não existir culto a essa divindade - lembrado apenas quando surgiam trovões (o som da palavra se refere ao estalo ou “golpe sonoro” do trovão) e relâmpagos nos céus - Tupã era considerado um deus “secundário” pelo indígenas, pouco presente nos ritos.

Como compreendia o indígena a Tupã, e como este se tornou Deus-Pai dos cristãos? A impressão que me ficou de todas as leituras feitas nos documentos dos séculos XVI e XVII, lendas e tradições indígenas, vocabulários e relatórios, é que Tupã é unicamente um trabalho de adaptação da catequese. O Deus cristão tomou a forma ou melhor, deu a forma a uma entidade que nunca possuía significação religiosa para nenhuma tribo do Brasil. Colocado no *index*, Jurupari, o deus selvagem oportuno foi uma questão premente. E em todas as batalhas da catequese na América, Ásia e África, os deuses locais foram rebatizados. Os mais populares em demônios e os mais vagos, e por isso mais puros porque estavam incontaminados das práticas litúrgicas, passaram a uma categoria superior. (...) Tupã, deus que fala pelos trovões e vê pelo caracol dos relâmpagos e raios, é tão literário como o Júpiter-tonante, acastelador de nuvens e marido de Juno. (Cascudo, 2002: 59)

Assim, os colonizadores constroem uma representação de seu Deus “mais poderoso” como sendo o deus indígena que provocava barulhos estrondosos, trazendo medo e insegurança. Tupã era uma divindade nebulosa, desconhecida e, por isso, “maleável” à doutrinação evangelizadora. Quando os indígenas ouviam trovões e viam raios nos céus, os colonizadores apontavam tais fenômenos indicando que seriam manifestações do grande poder desse Deus único. Esse era o Deus trazido pelos cristãos colonizadores e apresentado aos indígenas: uma divindade antes estranha, que não era possível suplicar e nem era cultuada, provocava sustos fazendo tremer os céus como forma de manifestação de seu poder.

As representações nos contos sobre Jesus e sobre Deus (lembrando que nas narrativas muitas vezes essas personagens se confundem) frequentemente revelam uma personagem impaciente, brava e rígida, como ocorre, por exemplo, nas interações entre Jesus e São Pedro. Ao ser questionada pelo santo, a divindade, sem paciência, mostra como tem razão em suas posições. Assim, o santo é colocado em situações que sente o engano (muitas vezes originado pela ingenuidade), literalmente, “na pele”. A divindade prova por vias radicais que possui a razão, punindo e castigando quem se opõe ou lhe questiona. Quando “Nosso Senhor” está vagando pelo mundo, por exemplo, é comum punir de imediato quem apresenta comportamentos que não aprova. A punição, conforme vimos, ocorre muitas vezes por meio de uma *pedagogia do medo* que incute temor da morte, da miséria, enfim, traz sofrimentos reais e radicais.

Outro elemento que surge em nossa análise é a relação existente entre as divindades pertencentes ao panteão católico. Em termos teóricos, o catolicismo possui um panteão de divindades, apresentando uma especificidade que merece ser ressaltada: trata-se de um panteão organizado e voltado para esse deus supremo, evidenciando uma clara hierarquia (característica também da própria organização institucional adotada pela Igreja). Paul Veyne (2010) define esse tipo de organização religiosa como um “politeísmo monista”, onde existem várias divindades, como os santos, mas que dependem e respondem diretamente a uma divindade central. Diferentemente, em um “politeísmo pluralista” as divindades se organizam de forma “independente”, apresentando vontades e desejos distintos, que satisfazem quando querem. O que percebemos nas histórias analisadas é uma marcante autonomia de ação dos santos em relação a seus “afilhados”, tirando-os de

situações envolvendo grande risco de vida. Essas personagens, caso não tivessem esse tipo de “relação diferenciada” (o apadrinhamento), certamente não sobreviveriam aos desafios colocados. A relação das divindades com o deus supremo também surge como uma temática interessante nas histórias em que São Pedro tenta enganar “Nosso Senhor”. Em uma dinâmica de panteão onde há uma forte hierarquia demarcada, em termos teóricos, não seriam cogitadas ações que pudessem “passar por cima” da autoridade desse deus.

Ainda tratando dessa temática sobre os conteúdos referentes à salvação nas narrativas orais, temos um outro aspecto que chamou a atenção na análise dessas representações: há uma espécie de *ethos* da pobreza nas histórias. Estar ou ser rico significaria abrir espaço para revelar a “real natureza” moral e comportamental que cada ser carregaria consigo. Assim, a condição da pobreza não ocorreria por acaso, mas como uma forma de “salvar-se de si mesmo”. Em uma das narrativas, por exemplo, Jesus explica a São Pedro, depois de muita insistência, porque não faria rico o homem que lhes ajudara: segundo a divindade, ele era pobre não por acaso, mas porque possuía dentro de si, na realidade, um “coração ruim”, que seria revelado se tivesse riqueza e poder. Para Jesus, o homem havia lhes ajudado justamente porque era pobre e, por isso, sua condição não dava espaço para esses sentimentos. Dessa forma, o homem deveria ser “puro de coração” para ter riqueza e, conseqüentemente, não abalável pelo dinheiro, que revelaria qualquer traço de ruindade. A pobreza, em contrapartida, garantiria um estado de controle dessa “natureza comportamental”.

Essas narrativas revelam, em certa medida, que as reservas éticas parecem recair sobre a pobreza. Além de serem frequentemente ressaltadas as boas ações das personagens pobres, as histórias parecem indicar, também, que essas personagens não poderiam ter outra condição a não ser a da pobreza, evitando que o caráter fosse revelado pelo dinheiro. Seria um “sábio meio divino” para que o sujeito fosse salvo de sua própria “natureza”. A ideia de que o pobre não está ali por acaso parece alimentar, também, a percepção de que há uma condição “merecida” e “justificada”, o que poderia indicar, em certa medida, um sentimento de resignação com a própria condição, posta de forma heterônoma. É interessante observar, ainda, que essa lógica aparece tradicionalmente no argumento teológico acerca da escravidão: é preciso salvar-se de algo pior, que está dentro do indivíduo, caso contrário haverá a morte e o Inferno. A escravidão subjugaria essa



“natureza” e faria parte do processo de redenção daquelas almas antes “perdidas”. Segundo Veyne (2010), o preço da salvação, para São Paulo, seria o obedecimento dos escravos a seus senhores, a fim de tornar-se - enquanto cristão - servo apenas de corpo, uma vez que no espírito, em “outro mundo”, seriam irmãos. A igualdade dos seres humanos passa a ser reafirmada, portanto, em relação ao mundo não-físico e como a ideia de “natureza” refere-se a um estado dado e difícil de ser transgredido, seriam necessárias ações radicais para conseguir a salvação da alma após a morte. O sofrimento e a dominação seriam, então, caminhos “necessários” para a salvação nesses casos.

### **6.3 Sobre as relações entre seres dos mundos físico e do não-físico**

Os contos populares analisados revelam dinâmicas interessantes sobre as relações entre os seres deste mundo e do “outro mundo”. Vimos nessas narrativas, por exemplo, que a relação diferenciada de apadrinhamento de uma personagem humana por um santo resolve situações que seriam, a princípio, irremediáveis. Os apadrinhados são salvos da morte graças à interferência da divindade, que utiliza meios mágicos e conhecimento situacional para resolver o problema. Há, portanto, uma “interferência divina” ocasionada pelo pedido do afilhado, evidenciando o estabelecimento de relações próximas e íntimas entre seres humanos e divindades. As divindades influenciam determinados acontecimentos neste mundo e, por sua vez, respondem a chamados deste mundo. Os santos padrinhos fazem de tudo para poupar o sofrimento dos afilhados podendo causar, inclusive, a morte de outros seres para tanto. Essas narrativas indicam, em certa medida, a lógica de diferenciação a partir dos contatos estabelecidos: uns seriam mais beneficiados do que outros, pelo tipo de relação que possuem com quem pode resolver um problema. Todos seriam “filhos de Deus”, mas uns teriam mais vantagens por serem também afilhados de santos.

Podemos recordar aqui as reflexões do capítulo 4 sobre os conceitos de ética particularista e ética universalista. Nos contos, é possível perceber que as representações mesclam alguns elementos de cada tipo teórico. Todos são filhos de Deus, porém em uma dinâmica de divindades que se relacionam de forma diferenciada com os indivíduos. A igualdade é afirmada, mas ressaltando-se o efeito das relações diferenciadas, como os

apadrinhamentos. Assim, ao mesmo tempo em que há uma universalidade no discurso, no sentido de todos serem iguais no “outro plano”, existem justificativas baseadas nas diferenças para que os rumos neste mundo sejam distintos e, frequentemente, aceitos com um certo ar de resignação. São os pobres que teriam um “coração ruim” e que, por isso, não poderiam ser ricos, pois teriam tal “natureza” revelada. Ou, ainda, sujeitos que conseguem escapar de situações impossíveis em função de seus padrinhos santos.

Essa relação de proximidade e interferência indica, também, uma dinâmica imanente, de “misturas” entre os mundos físico e não-físico. Ações, súplicas e soluções se misturam entre o divino e o humano e as personagens que possuem relações diferenciadas conseguem, geralmente, um bom destino ao final, como nas histórias em que recebem um bem mágico e alcançam a salvação pela esperteza ou nas histórias em que são apadrinhados por um santo e, por isso, conseguem bem-estar e até mesmo escapar da morte em situações extremas. Em várias histórias, a proximidade entre mundos é tão evidente que reverbera na própria representação da divindade nas narrativas: vimos, frequentemente, descrições de divindades com características marcadamente antropomórficas, com sentimentos e necessidades próximas dos seres humanos. No conto em que Jesus espera a confissão do santo que comeu os rins da ovelha, podemos perceber não apenas as necessidades humanas de alimentação (com uma hierarquia refletida na própria distribuição da comida, já que os rins eram destinados a Jesus, pois, de acordo com a história, seriam a parte mais saborosa), como, também, artimanhas baseadas no desespero do santo para tentar levar adiante a enganação. Em outras histórias, vimos o gosto do santo por festas e, ainda, o desejo de vingança quando São Pedro insiste em discordar de Jesus e “sente na pele” seu erro. As divindades apresentam, portanto, os mais diferenciados sentimentos “mundanos”, baseados em vontades e na satisfação de desejos imediatos.

As relações próximas que se estabelecem entre seres deste e do “outro mundo” podem ser percebidas nas histórias em que Jesus e São Pedro agem como inspetores morais e comportamentais. Quando as personagens humanas “passam” no teste posto pelas divindades, são beneficiadas. Em outras histórias, aparecem explicações sobre a pobreza, o casamento e outras situações em que as personagens se encontram como sendo baseadas na “vontade de Deus”. Tudo teria uma explicação com base na vontade da divindade, evidenciando uma leitura heterônoma das condições vividas, uma vez que tudo seria, no

fim, determinado por uma “força maior”.

## 7. Considerações finais

Vimos que os contos populares possuem elementos constitutivos de seu enredo, como personagens, posturas e ações, que proporcionam uma rica variedade de representações interessantes para a reflexão sociológica. A forma como o conto se constitui e é (re)produzido se assemelha à dinâmica das próprias representações sociais, o que permite realizar diversas investigações considerando uma infinidade de recortes temáticos, como outras personagens presentes nessas narrativas e que podem ser objeto de pesquisa. Os contos são riquíssimos em representações que permitem refletir sobre, por exemplo, o espaço social da mulher, as impressões sobre o negro, o imaginário acerca da pobreza ou os recados morais das narrativas com animais. Enfim, as possibilidades de investigação sociológica são inúmeras tratando-se do Folclore brasileiro, aparentemente “deixado mais de lado” nos últimos tempos pelas Ciências Sociais. Existe um vasto material coletado pronto para que estudiosos das mais diversas áreas das Ciências Humanas possam desbravar e contribuir com o seu olhar, uma vez que os conteúdos folclóricos são ricos em tantos sentidos que se tornam campo de interdisciplinariedade sempre relevante para reflexões acadêmicas.

Outro aspecto interessante do estudo sobre essas narrativas envolve a possibilidade de realizar investigações comparativas a fim de refletir sobre aspectos singulares de determinadas culturas ou possíveis aproximações entre imaginários de sociedades diferentes. Assim, uma das possibilidades frutíferas de uma futura pesquisa seria um estudo comparativo entre as representações sobre as divindades católicas presentes em contos populares brasileiros e em contos populares portugueses. Tanto no processo de investigação sobre as representações acerca do padre realizada anteriormente, quanto na apresentada neste texto, foram lidos contos de outras “culturas católicas”, porém mais “distantes” da brasileira (contos noruegueses, irlandeses, russos, dentre outros). Assim, foi criado um grupo geral denominado *contos europeus* para organizar essas leituras de outros imaginários, visando ajudar a “saltar aos olhos” as singularidades dos contos brasileiros. É importante observar que, devido à histórica relação colonizadora, os contos portugueses

foram separados desta leitura para, em um primeiro momento, pescarmos aspectos realmente mais distantes do imaginário brasileiro.

Em função do tempo disponível para a pesquisa de Mestrado, não foi possível realizar uma leitura mais sistemática desses conteúdos, porém alguns fatores contribuíram para pensarmos na importância de um futuro estudo comparativo entre os contos brasileiros e portugueses. Na leitura mais geral, com os *contos europeus*, um dos aspectos que chamou a atenção foi uma quase total falta de “intimidade” com as divindades, sendo difícil encontrar histórias em que fossem personagens principais, agentes no enredo. Nas coletâneas brasileiras existem ciclos temáticos extensos somente com histórias que possuem como personagens as divindades católicas. Em um primeiro momento de reflexão, mais “espontâneo”, foi possível pensar que, aparentemente, uma das singularidades dos contos brasileiros seria essa “intimidade” com as divindades presente no imaginário popular: o santo padrinho, o Deus ludibriável, o Jesus que beneficia com bens mágicos. São narrativas em que há forte interação dessas divindades que, por sua vez, se revelam personagens frequentes no imaginário brasileiro.

Assim, em um segundo momento, surgiram algumas questões: essa “pouca intimidade” com as divindades estaria presente também em contos portugueses? Quais seriam os outros elementos que poderiam apontar aproximações ou afastamentos entre esses imaginários, possibilitando reflexões mais precisas sobre as singularidades dos contos brasileiros? Se, por um lado, a falta de *contos europeus* que possuem divindades católicas como personagens dificultaria até mesmo um estudo comparativo, por outro lado existiria um campo passível de exploração nos contos portugueses? Esta última pergunta trouxe o mote para percebermos um interessante campo de investigação em aberto, já que existem coletâneas portuguesas que também trazem ciclos extensos de histórias com as divindades católicas. Dessa forma, um estudo comparativo seria frutífero para analisarmos os contos brasileiros com uma “lupa”, mirando para os detalhes que realmente possam ser distintos, singulares, e para outros elementos que apresentem interessantes semelhanças. Tal estudo, portanto, ficou em aberto em função da disponibilidade de tempo e de acesso aos dados, disponíveis em Arquivos Nacionais de Portugal.

Todavia, mesmo com tais possibilidades investigativas em aberto, é possível levantarmos algumas conexões interessantes entre o imaginário encontrado nesta pesquisa

e alguns conteúdos ético-morais que reverberam, em alguma medida, para além de simples manifestações ou crenças religiosas. As percepções sobre quais ações são valorizadas, quais são reprimidas ou como é representado o sujeito merecedor de salvação apresentam alguns elementos interessantes para refletirmos sobre questões que vão além de simples formulações “restritas” ao campo religioso. A própria Sociologia das Religiões de Weber (1991) se pauta no interesse em observar crenças religiosas para refletir sobre impactos sociais afins a esses valores. Vimos histórias em que o tipo de relação estabelecida entre santos e humanos é determinante para escapar da morte; em outras, sempre há explicação para a pobreza e a miséria em que os sujeitos vivem: é preciso “salvar-se” de si mesmo, do “coração ruim” que seria revelado pelo dinheiro.

Tratam-se de representações que possuem semelhanças com elementos socializatórios e morais de uma sociedade, apresentados também em outros estudos sociológicos. É possível apontar, por exemplo, conexões entre as percepções sobre a pobreza enquanto um estado justificado por uma “natureza intrínseca” do sujeito e a auto-percepção de “merecimento da própria condição de fracassado” apontada por Jessé Souza (2009) em suas investigações sobre as classes dos excluídos, batizada provocativamente em seu estudo de a “ralé brasileira”. Nos relatos coletados por Souza, os entrevistados geralmente lamentavam “jamais terem se esforçado o suficiente”. E por falta unicamente desse próprio esforço estariam naquela situação. O autor mostra como várias instituições sociais (dentre elas a escola, presente desde a infância inculcando valores e formas de interpretar a si mesmo e o mundo) reverberam um discurso amplamente difundido em nossa sociedade, de que cada ser é totalmente responsável pelo próprio destino, ignorando o desequilíbrio de oportunidades e *know-how* situacional, secularmente impostos por meio de condições de existência substancialmente distintas.

Tanto nos relatos apresentados por Souza, quanto nas representações presentes nos contos aqui analisados, podemos perceber um certo recado de “resignação” da própria condição, vista nas narrativas como uma existência fadada à pobreza, em função de sua “natureza não-merecedora” de benesses materiais. É interessante observar que o ethos da pobreza também é tematizado e valorizado na teologia cristã, porém observando a importância do desapego material, diferentemente de uma vivência justificada, de saída, por algo “ruim” que o sujeito carrega dentro de si. As passagens bíblicas em que Jesus

aponta a dificuldade dos ricos de entrarem nos céus tematizam a questão do apego material que “cega” o humano, servindo como um alerta sobre os obstáculos aqui existentes no caminho de busca pelo transcendente, ou seja, por uma existência apegada ao que “realmente importaria”. Daí o desafio colocado por Jesus ao homem rico que o procura, relatado no livro de Lucas: o homem deveria livrar-se de todo aquele dinheiro para conseguir alcançar a felicidade e a paz que buscava e não encontrava, por estar conectado a questões materiais.

Evidentemente, essa e outras passagens que tematizam a riqueza e a pobreza na Bíblia geram diversas interpretações em diferentes sociedades, servindo em muitos casos, de fato, como um discurso a serviço da dominação. De toda forma, é interessante notar um caráter mais estático da possibilidade de mudança no interior do indivíduo quando temos em mente as representações dos contos analisados: nos contos, as condições de pobreza surgem, antes de tudo, como resultantes de uma incapacidade de desapego inata do sujeito, logo, seria melhor sequer experimentar o bem-estar material, pois seria certa a revelação de um “coração ruim”. A pobreza é conectada aqui com uma inferioridade moral e uma incapacidade de auto-controle, diferentemente da forma como é tematizada nos termos teológicos, como um alerta para a importância da busca interior pelo desapego e pelo reconhecimento do que “realmente importaria”.

Em suma, essa breve leitura sobre as representações da pobreza presente nos contos apenas revela o potencial de conexão desses estudos com outras investigações, que trabalham com objetos e métodos distintos. É possível perceber, ainda que em uma rápida reflexão sobre o tema, que as leituras do ambiente social e a auto-percepção apresentadas tanto neste estudo, quanto na investigação realizada por Souza (2009) parecem convergir, ao menos no que se refere à essa resignação sobre a condição de subalternidade. Evidentemente, seria necessário um estudo mais aprofundado a fim de destrinchar aproximações e distanciamentos entre os recados morais presentes em tais narrativas orais e os estudos que possuem métodos e objetos de análise distintos. Porém, o que cabe ressaltar aqui é o potencial de contribuição dos contos como possibilitadores de um “outro olhar” reflexivo sobre questões sociológicas relevantes, uma vez que oferecem um interessante material para descrição de conteúdos ético-morais presentes no imaginário social.

## 8. Referências Bibliográficas

ALCOFORADO, Doralice e ALBÁN, Maria del Rosário (Coords.). *Contos populares brasileiros – Bahia*. Recife: Massangana, 2001.

ALMEIDA, Mayra Resende C. *Os contos populares e a representação social do funcionário religioso brasileiro*. Monografia apresentada ao Departamento de Sociologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 2008.

ASBJORNSEN, Peter Christen e MOE, Jorgen. *Contos Populares Noruegueses*. São Paulo: Landy, 2003.

AFANAS'EV, Aleksandr. *Contos de Fadas Russos*. São Paulo: Landy, 2003.

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

BRAGA, Teófilo. *Contos Tradicionais do Povo Português (1883)*. Disponível em: <<http://www.botucatu.sp.gov.br/Eventos/2007/contHistorias/bauhistorias/contos%20populares%20portugueses.pdf>> Acesso em Agosto de 2007.

\_\_\_\_\_. *Contos tradicionais portugueses*. Disponível em: <<http://www.prof2000.pt/users/secjeste/alternativas12/PG000020.HTM>> Acesso em Agosto de 2007.

CAMILLO, Yara Maria. *Contos Populares Espanhóis*. São Paulo: Landy, 2005.

CARVALHO, Maria Selma de; CARVALHO, José Murilo de; CARVALHO; Ana Emília



de (org.). *Histórias que a Cecília contava (contadas por Maria Cecília de Jesus e Maria das Dores Alves)*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Superstições e Costumes*. Rio de Janeiro: Antunes & Cia. Ltda, 1958.

\_\_\_\_\_. *Antologia do folclore brasileiro – v. I*. São Paulo: Martins, 1965.

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

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

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

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

COMPARATO, Fábio. *Ética: direito, moral e religião no mundo moderno*. São Paulo: Ática, 2006.

CROKER, Crofton T. *Contos de fadas e lendas populares da Irlanda: nós acreditamos em duendes e outros seres encantados*. São Paulo: Landy, 2001.

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

\_\_\_\_\_. *Sociologia e filosofia*. São Paulo: Ícone, 2007.

ELIADE, Mircea. *Myth and reality*. New York: Harper & Row Publishers, 1975.

\_\_\_\_\_. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

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

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Européia, 1972.

\_\_\_\_\_. *O folclore em questão*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FREYRE, Gilberto. *Assombrações do Recife Velho: algumas notas históricas e outras tantas folclóricas em torno do sobrenatural no passado recifense*. São Paulo: Global, 2008.

FRIEDRIKSEN, Paula e SHEPARDSON, Tina. Encarnação e Redenção: a condição humana no cristianismo antigo. In: NEVILLE, Robert C. (Org.). *A condição humana: um tema para religiões comparadas*. São Paulo: Paulus, 2005.

GARCIA, Sylvia Gemignani. *Folclore e Sociologia em Florestan Fernandes*. In: Revista

Tempo Social – Revista de Sociologia da USP, N. 13(2), São Paulo, novembro de 2001, p. 143 – 167.

JACOBS, Joseph. *Contos de Fadas Celtas*. São Paulo: Landy, 2002.

LEGROS, Patrick et alli. *Sociolôgia do Imaginário*. Porto Alegre: Sulinas, 2007.

LIMA, Francisco Assis de Souza (coord.). *Contos populares brasileiros – Ceará*. Recife: Ed. Massangana, 2003.

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

MACHADO, Ana Maria. *Histórias à brasileira: a Moura Torta e outras*. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2002.

MAIOR, Mário Souto. *Dicionário de folcloristas brasileiros*. Goiânia: Editora Kelps, 2000.

MOSCOVICI, Serge. *Representações sociais: investigações em psicologia social*. Petrópolis: Vozes, 2007.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O Diabo no imaginário cristão*. São Paulo: EDUSC, 2002.

OLIVEIRA, Márcio S. B. S. *Representações sociais e sociedades: a contribuição de Serge Moscovici*. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 19, n. 55, p. 180 – 186.

PEDROSO, Consiglieri. *Contos populares portugueses*. São Paulo: Landy, 2001.

PINTO, Inami Custódio. *Folclore: aspectos gerais*. Curitiba: Ibpx, 2005

ROMERO, Sílvio. *Contos Populares do Brasil*. São Paulo: Landy, 2000.

SANTOS, Eurico. As idéias e a dinâmica social na sociologia das religiões de Max Weber. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 1988.

\_\_\_\_\_. Política e Magia (na cultura brasileira e) no Distrito Federal. In: ARAÚJO, Caetano et. al. (Orgs.). *Política e Valores*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

\_\_\_\_\_. Magia, ética e desigualdade no Brasil. In: SOUZA, Jessé (Org.). *A invisibilidade da desigualdade brasileira*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

\_\_\_\_\_. Magia e cultura colonial brasileira – reflexões metodológicas no espírito de Max Weber. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/index.php/CienciasSociaiseReligiao/article/view/2149/839>> Acesso em Janeiro de 2008.

SANTOS, Theobaldo Miranda. *Lendas e mitos do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2004.

SOUZA, Jessé. *A ralé brasileira: quem é e como vive*. Minas Gerais: Ed. UFMG, 2009.

TRIGUEIRO, Osvaldo e PIMENTEL, Alencar (Coods.). *Contos populares brasileiros – Paraíba*. Recife: Massangana, 1996.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana B. *Brasil de todos os santos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1989.

\_\_\_\_\_. *Economia e Sociedade*. Brasília: Editora UnB, 1991.

## 9. Anexo

### 9.1 Contos analisados

Livro	Contos
<p>ALCOFORADO, Doralice; ALBÁN, Maria del Rosário (Coods.). <i>Contos populares brasileiros – Bahia</i>. Recife: Massangana, 2001.</p>	<p>Multiplicação dos alimentos – p. 140 a 143  O trato com a comadre morte – p. 144 a 146  São Pedro e Jesus em viagem – p. 265 a 266  A espinha de peixe – p. 267 a 269  O laço do cão – p. 270 a 271  São Pedro e Jesus e o jogo de cartas – p. 279 a 280  São Pedro, Jesus e o preguiçoso – p. 281 a 282  Com dinheiro se faz tudo – p. 290 a 293  A afilhada de Santo Antônio – p. 305 a 312  O que Deus faz ninguém desfaz – p. 347 a 349  Viva Deus e nada mais – p. 416 a 419  A formiguinha e a neve – p. 436 a 437</p>
<p>LIMA, Francisco Assis de Souza (coord.). <i>Contos populares brasileiros – Ceará</i>. Recife: Ed. Massangana, 2003.</p>	<p>Jesus e São Pedro pelo mundo – p.119 a 121  O homem que queria enganar a morte – p. 122  A pessoa que não pode ter nada – p. 245 a 247  O laço do diabo – p. 248  As viagens de São Pedro à terra – p. 249 a 250  O preguiçoso abençoado – p. 251 a 254  O servo de Deus – p. 255 a 260  A afilhada de São Pedro – p. 273 a 276  O homem que venceu o cão com mudubim – p. 338  O homem da maca – p. 342 a 344  O falso bom Jesus – p. 374 a 375</p>
<p>TRIGUEIRO, Osvaldo e PIMENTEL, Alencar (Coods.). <i>Contos populares</i></p>	<p>O homem de trezentos anos – p. 85 a 89  O homem e a morte – p. 97 a 99</p>

<p><i>brasileiros – Paraíba</i>. Recife: Massangana, 1996.</p>	<p>Só Deus e mais ninguém – p. 162 a 164  O homem que chamou Nosso Senhor para almoçar – p. 165 a 167  Convite a Jesus para almoçar – p. 168 a 170  O homem que adorava a cruz – p. 171 a 177  Buscando almas para o reino dos céus – p. 178 a 183  Jesus e a velha morta – p. 184 a 185  Jesus e o ambicioso – p. 186 a 188  O homem mau – p. 189 a 191  Jesus e São Pedro – p. 198 a 200  O rapaz que fazia festa para Santo Antônio – p. 201 a 204  São Pedro e Nosso Senhor quando andavam pelo mundo – p. 211 a 212  O velho e os três filhos – p. 213 a 217  A zeladora da igreja de Santo Antônio – p. 229 a 233  A afilhada de São José – p. 234 a 238  São Pedro e São João – p. 258 a 260  A mulher que venceu o cão – p. 261 a 263  O homem que veio do céu – p. 279 a 281  Um sertanejo que salvou a alma de um senhor de engenho – p. 293 a 294  A formiguinha – p. 299 a 301  O rapaz e a forca – p. 307 a 310  O nascimento de uma criança – p. 311 a 314  A tentação do diabo – p. 318 a 320</p>
<p>ROMERO, Sílvio. <i>Contos Populares do Brasil</i>. São Paulo: Landy, 2000.</p>	<p>O sargento verde – p. 37 a 41</p>
<p>CASCUDO, Câmara. <i>Contos tradicionais do Brasil</i>. São Paulo: Editora Global, 1999.</p>	<p>Quem tudo quer, tudo perde – p. 244 a 245  Vida Deus e ninguém mais – p. 248 a 249  Os rins da ovelha – p. 250 a 251  Por que o negro é preto – p. 262 a 263  A causa das secas no Ceará – p. 265  A maraçapeba – p. 269  A goela e o rabo da baleia – p. 273  Toca por pauta – p. 278 a 281  O afilhado do diabo – p. 282 a 284  Audiência do capeta – p. 287 a 289</p>

<p>SANTOS, Theobaldo Miranda. <i>Lendas e mitos do Brasil</i>. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2004.</p>	<p>O carro caído – p. 40 a 41  O pecado da solha – p. 42 a 43  Senhor do corpo santo – p. 46 a 47</p>
<p>FREYRE, Gilberto. <i>Assombrações do Recife Velho: algumas notas históricas e outras tantas folclóricas em torno do sobrenatural no passado recifense</i>. São Paulo: Global, 2008.</p>	<p>O pobre que ganhou no bicho graças a Nossa Senhora – p. 127 a 129</p>