

VOZES DA TRADIÇÃO ; reflexões preliminares sobre o tratamento do texto narrativo em Antropologia ¹

Prof^a. Dr^a. Julie Antoinette Cavnac
Antropóloga
Prof^a Adjunta - UFRN

“ Quem quer que jorndeeando pelo interior... ao deparar com vetusta ruína de considerável edifício... inquirir dos moradores próximos a sua origem, quais os seus primitivos construtores, terá sempre como resposta:

- É obra do tempo dos flamengos ”

Alfredo de Carvalho, Phrases e palavras.

Resumo:

O estudo da literatura oral, que durante muito tempo apaixonou os folcloristas e os historiadores, ficou fora dos grandes questionamentos antropológicos. Hoje, com o surgimento das investigações sobre memória, aparecem, durante o exercício da rememoração, narrativas multiformes, difíceis de serem manipuladas pelo pesquisador – que muitas vezes as ignoram. A reflexão que propomos aqui visa levantar problemas ligados aos aspectos teórico-metodológicos da análise das formas narrativas numa perspectiva antropológica. Pensamos que a análise comparada dos textos da tradição oral e dos resultados da pesquisa etnográfica, permite descrever os pontos fortes da cultura estudada.

Abstract:

Voices of tradition; preliminars reflexions about the management of the narrative text in anthropology, Julie Cavnac, Anthropologist, lecturer at the UFRN (Natal, Brazil).

The study of the oral literature that for a long time attracted the love of the folklorists and historians was left aside of the big anthropological questionings. Nowadays, with the emergence of the studies about memory, there appear, during the practice of the re-memoration, multiform narratives difficult to be manipulated by the researcher, who, most of the time, neglect them. The reflection here proposed aims to rise problems linked to the theoretic-methodological aspects of the analysis of the narrative forms in an anthropological perspective. We believe that the compared analysis of the texts of the oral tradition and the results of the ethnographic research, allow to describe the strengths of the studied culture.

Se quase todos os antropólogos trabalham com a “matéria discursiva”, lidando com discursos nativos, histórias de vida, lembranças da infância, narrativas, entrevistas semi-diretivas, etc.; poucos se questionam sobre a ausência de um método adequado e de uma definição precisa das ferramentas a serem utilizadas no momento da análise. Mais precisamente, faltam elementos para realizar estudos sobre a questão narrativa num contexto social pouco estudado pelos antropólogos brasileiros, mas bastante investigado pelos folcloristas, romancistas e críticos literários; o nordeste.

Queria abordar aqui, mais especificamente, um problema encontrado na investigação dos textos narrativos, a partir de um ponto de vista antropológico. A existência de um registro factual nas produções narrativas - ou ao contrário, a utilização de formas literárias na enunciação de um evento histórico – nos levam a questionar o estatuto das estórias pertencendo à tradição oral. Isto nos conduz também na exploração do universo das relações complexas que existem entre a oralidade e a escritura, da utilização das produções orais como documentos e fontes históricas. Apontando para os elementos necessários à uma reflexão preliminar sobre os legados deixados pelos folcloristas e sobre as perspectivas geralmente utilizadas na antropologia contemporânea, exemplificaremos o nosso método. Através da análise comparada entre textos que, geralmente, adotam uma forma narrativa, e enunciados orais não formalizadosⁱⁱ, veremos como os nordestinos reelaboram sua história. Assim é possível chegar a uma representação uniforme e original do passado bem como encontrar categorias de pensamento ordenando o mundo social e natural (Durkheim 1985).

Método

A tradição oral, como o folclore, não propõem conceitos operatórios; as terminologias são confusas, em particular porque designam tanto as formas de transmissão dos textos quanto as produções literárias encontradas numa sociedade. Além disso, não existe uma teoria unificada para o estudo das tradições orais e cada disciplina elabora seus próprios instrumentos e métodos de análise. Limitaremos-nos em apontar para os problemas colocados ao antropólogo “em campo”, na hora da coleta e da análise do material. Podemos encontrar pelo menos três dificuldades essenciais. Primeiro, para a investigação do corpus narrativo nordestino, há poucos estudos etnográficos recentes sobre a região e sobretudo do sertão. Segundo, a indeterminação terminológica, ligada à natureza do objeto (texto, discurso, tradição, literatura oral, folclore, etc.) persiste desde a época dos folcloristas. Enfim, na antropologia “clássica” e fora a obra de Lévi-Strauss, há uma ausência de estudos teóricos sobre a “matéria narrativa” que não é mítica.ⁱⁱⁱ

Da teoria à realidade empírica há, geralmente, um passo de gigante: durante a pesquisa de campo, é geralmente difícil conseguir distinguir os diferentes gêneros; na ocasião da enunciação não existem sempre marcadores que permitam reconhecer a passagem de um registro para outro. Todos os estudiosos do assunto concordam em afirmar que a distinção entre os diferentes tipos aparece pouco explicativa; os gêneros literários correspondendo a categorias próprias à cada sociedade ou à do pesquisador (Belmont 1986: 56; Boyer 1982: 6; Goody 1979: 210; Propp 1983: 27; Lévi-Strauss 1973: 140; Zumthor 1983). Da mesma forma, durante a investigação, não é sempre fácil enxergar as fronteiras entre o oral e a escritura; como reconhecer um conto ‘totalmente’ oral das lembranças da leitura de um folheto de cordel feita durante a infância? De fato, antes de iniciar qualquer análise, é preciso conhecer as classificações nativas; isto significa ter um bom conhecimento da língua e das suas sutilezas, além do domínio das principais regras poéticas e dos textos ‘classicos’. Resumindo, o pesquisador deve enfrentar três tipos de desafios - acreditamos que sejam extensivos à toda investigação que tem como objetivo realizar um levantamento dos textos de tradição oral, associado à análise antropológica, independentemente do tipo de sociedade escolhida. O primeiro problema é conseguir delimitar a sua pesquisa: podemos nos satisfazer com uma simples descrição/classificação do *corpus* narrativo ou pretender iniciar uma análise minuciosa da sociedade a partir da comparação do material etnográfico, dos textos produzidos e de outras fontes (jornais, trabalhos de eruditos locais, etc.)? Segundo, a transtextualidade inerente à própria natureza da enunciação oral dificulta a visualização inicial do *corpus*: dados secundários aparecem nos textos; trechos narrativos que podem ser resumidos a uma fórmula ou a uma palavra. Até mesmo outros “pedaços da memória” que não adotam a forma narrativa, nem tratam do mesmo assunto sequer apresentam um grande interesse para o pesquisador.^{iv} Por exemplo, como veremos adiante, a referência a “ancestrais” – índios e holandeses sobretudo – não se dá num texto formalizado e organizado num conjunto narrativo, mas sempre por pedaços. Assim, no Rio Grande do Norte, muitos são que tiveram uma trataravô índia “*pegada a casco de cavalo*”, quer dizer que foi raptada pelos primeiros colonizadores europeus. Ao contrário, é interessante notar uma eloquência e uma riqueza de detalhes

quando se trata de declinar sua genealogia, que, de um modo normatizado, sempre remonta para os fundadores da cidade (geralmente portugueses).

Chegando no final da investigação, temos a impressão de ter atingido um ‘grande mito virtual’ escondido atrás das correlações existentes entre as diferentes narrativas; são essas pontes entre as diferentes formas discursivas que permitem entender o conjunto das narrativas. Essas são submetidas à uma lógica subjacente e única – que é a da cultura. Afinal, o tema tratado em forma narrativa pode prolongar-se nas práticas rituais (Cereceda 1993: 228-229). Assim, no nordeste brasileiro, as lendas de fundação dos lugares sagrados atualizam-se nas romarias e nas devoções aos santos. Geralmente é no final da investigação que esta lógica aparece – quando ela aparece! –, deixando até lá o estudioso perdido no meio de uma quantidade enorme de textos, dificilmente classificáveis e poucos parecidos. Assim, o que tem a ver a lembrança de um folheto com uma oração forte ou com um romance cantado num auto da Nau Catarineta? Todos pertencem à tradição oral mas são de natureza totalmente distinta. Sem método apropriado, a tarefa torna-se impossível.

Por fim, no caso das sociedades de oralidade mista, onde se nota um uso limitado da escrita (Goody 1979: 254; Zumthor 1983) há um novo elemento complicador: a interpenetração da escrita e do oral aumenta a confusão.^v Assim, podemos apontar para os folhetos de cordel nordestinos, nos quais notam-se um tratamento oral da escrita: o texto escrito é comprado porque torna-se pretexto à enunciação oral - sendo lido em público ou decorado - e só tem valor pelo conteúdo narrativo e pela sua qualidade poética.^{vi} Encontramos, então, uma multiplicidade de estórias porque a cada nova enunciação trata-se de um novo texto. Além disso, existem passagens múltiplas entre a forma impressa de uma narrativa e sua *performance*, uma inspirando-se na outra para se construir (Cavignac 1997a; Ferreira 1979). Assim, de um modo geral, os folhetos podem ser considerados como versões escritas de textos transmitidos pela tradição oral, sobretudo quando se comparam os romances de cordel e as estórias de trancoso.^{vii} Da mesma forma, a recorrência de certos motivos narrativos ou temáticos, evidenciada pela análise dos relatos, deve ser pesquisada fora do campo narrativo. As práticas e as crenças observadas devem ser comparadas a tipos de produções simbólicas mais amplas.

É este exercício que tento fazer. Sem pretender apresentar um modelo geral de abordagem dos textos narrativos, limitarei-me à exposição de um método de análise adaptado ao corpus nordestino.

Tradição oral do Rio Grande do Norte

A partir dos resultados de uma pesquisa que venho desenvolvendo desde 1995, na UFRN, sobre a Memória de migrantes morando na Zona Norte de Natal, exemplificarei os aspectos etnográficos da criação narrativa, no que dizem respeito à criação de uma “nova história”.^{viii} Assim, insistiremos nas representações do passado, sobretudo do período colonial no Rio Grande do Norte. O tema escolhido: “*Imagens da colonização*”^{ix} remete às representações da história não-oficial ou à visão ‘popular’ do tempo e, por consequência, do espaço. Assim, através das pesquisas de campo já realizadas, foi se constituindo a certeza de que as imagens relativas a um passado comum, aparecem com regularidade e homogeneidade pelo menos em todo o Estado, senão no nordeste inteiro. Essas imagens encontram-se inscritas, sobretudo, nas narrativas pertencendo a um *corpus* importante e pouco investigado pelos antropólogos; o que Vladimir Propp (1965, 1983) chama de ‘contos maravilhosos’. Desde o século passado, os contos foram coletados inicialmente pelos folcloristas, junto à outras formas literárias (canções, cantigas, romances, poesia, etc.) (Santos 1997). Algumas lendas de fundação foram anotadas por historiadores amadores, cuja proposta era resgatar a cultura e a história local; história geralmente fundada na genealogia das suas famílias, os eruditos sendo os homens políticos influentes. As chamadas ‘estórias de trancoso’ ou os contos de encantamento – que

apresentam uma certa regularidade na suas construções formais – devem ser integrados a este conjunto de textos, bem como algumas referências mais breves: a repetição ou a insistência sobre um detalhe pertencente à um acontecimento histórico – que geralmente difere da versão dos historiadores - ou a ‘deslocação’ de um monumento para uma outra época, como é o caso das obras deixadas pelos holandeses – ou, enfim, o relato da presença de monstros subterrâneos (aquáticos ou terrestres) povoando o subsolo das igrejas, das montanhas e das lagoas. São temas recorrentes e dinâmicos que formam os elementos díspares de uma visão bastante instigante da história local, tendo como característica principal a realização de sua construção por vários atores.

Procuramos resgatar então uma história mestiça, reelaborada pelos descendentes dos atores presentes no momento da colonização. Porém, essa história contada nos ensina mais sobre as expressões simbólicas de uma cultura do que sobre sua realidade histórica. Mas, para um antropólogo isto não conta muito. A pergunta é, como os descendentes dos conquistadores, dos conquistados e dos escravos vêem sua própria história? É ainda difícil apresentar uma reflexão acabada – temos um material riquíssimo ainda para ser explorado – mas, podemos sugerir algumas pistas de reflexão, tentando apreender as narrativas nos seus contextos de enunciação. Assim como a experiência migratória diz respeito à uma história individual representativa de um grupo social, as narrativas analisadas aqui informam sobre uma representação particular do tempo e do espaço. O resgate de uma memória colonial e da representação comum dos principais personagens da colonização parece necessária para entender a constituição de uma identidade mestiça através da análise do conteúdo das narrativas. ^x

A abordagem pluri-disciplinar - etnografia e literatura, mas também usando os resultados da geografia, da sociologia, da história, etc. - parece-nos a única via para compreender em quais termos os atores reinterpretam o passado: a cultura tradicional trazida do interior sendo o catalizador, através do qual, vai operar-se todo um conjunto de transformações simbólicas que dão coerência ao presente e ao mundo em perpétua mudança. O elemento narrativo é rico para entender essas representações e transformações. Mas, antes de analisar “as estórias” propriamente ditas, foi preciso investigar a formação histórica da região, levantar a bibliografia existente e, posteriormente, resgatar os temas e as narrativas. Aproveitamos os resultados da pesquisa de campo já realizada na Zona Norte e procuramos coletar novas histórias mais ligadas às nossas preocupações. Nesta fase da pesquisa, e após o levantamento da bibliografia, tivemos a preocupação de iniciar a constituição de um banco de dados, reunindo narrativas relativas à apreensão e à reinvenção do tempo e do espaço local. Este *corpus* extenso e riquíssimo, reunido desde o século passado pelos folcloristas, pode ser reavaliado à luz dos objetos e dos métodos da antropologia contemporânea.

Exemplos e profecias ^{xi}

Partindo dos textos exemplares, encontramos uma exemplificação do poder religioso na aventura colonial, através da ação dos seus agentes; as figuras históricas dos missionários. Podemos ler essas estórias, onde há sempre uma referência à animais monstruosos – geralmente são serpentes anunciando a apocalipse – como marcas de um processo evangelizador bem sucedido. Mesmo parecendo não haver nenhuma ligação com nossas preocupações, veremos que tanto ao nível formal quanto ao temático, podemos fazer uma leitura conjunta das narrativas e dos folhetos de cordel. O objetivo é realizar uma análise das estórias que tratam de metamorfoses de homens em animais bem como das que relatam as profecias dos missionários, cuja figura do Padre Cícero é emblemática, para chegar à uma compreensão dos mecanismos utilizados nas elaborações simbólicas sobre o passado colonial.

O poder dos “santos vivos” é ilustrado por um grande número de relatos, orais ou escritos, que seria impossível analisar aqui, dado o volume desta produção narrativa. Iremos examinar dois

tipos de textos, em suas versões orais ou escritas: os “exemplos”, que são relatos de milagres realizados por uma figura missionária – que seja Frei Ibiapina, Frei Herculano, Padre Cícero ou Frei Damião -, e as “profecias”, que anunciam geralmente a iminência do fim dos tempos. O ideal missionário, ainda que reavaliado, ressurgiu com força. Sem pretendermos ligar os *exemplos* nordestinos aos da Idade Média, retomados nas prédicas dos irmãos mendicantes franciscanos (Le Goff 1996), notamos apenas que os primeiros são impressos em folhetos e resultam da compilação de histórias edificantes. De caráter moralista ou didático, estas histórias são constantemente atualizadas, inspiradas em fatos locais (Cunha 1903: 108-115, Slater 1984: 15). Aqui os santos “clássicos” são geralmente substituídos por figuras históricas, consideradas como santas pela fé nordestina. Nestes relatos, Padre Cícero e Frei Damião se tornam atores, são representados em plena ação, realizando milagres ou dando múltiplas demonstrações de poderes sobrenaturais. Sua força vem da palavra divina que receberam e transmitiram: descobrem segredos, esmeram-se, castigam, ressuscitam os mortos, caçam demônios, predizem o futuro e anunciam o fim do mundo. Mas seu poder se exprime, antes de mais nada, nos relatos de seus exemplos: textos edificantes que ilustram seu papel de justiceiros divinos.

As provas mais marcantes da onipotência destes sacerdotes ou missionários são dadas pelas metamorfoses dos humanos em animais. Vários relatos orais, em geral bastante curtos, vem se juntar ao testemunho dos poetas: os pecadores, as mulheres adúlteras, os blasfemadores, os feiticeiros ou os protestantes se acham reduzidos ao estado de animais perigosos, malfazejos ou repugnantes – antas, cavalos, cachorros, serpentes - ou são transformados em monstros peludos, em lobos, ou até mesmo no diabo. ^{xii} Este castigo se estende às crianças amaldiçoadas por suas mães: isto acontece após lhes terem faltado com o respeito ou quando os recém-nascidos são abandonados e ‘jogados no mato’ pelas mães pecadoras. ^{xiii} Da mesma forma, histórias horrososas circulam nas quais se vê a terrível sorte reservada à quem faltou com o respeito à mãe. Sem que o relator precise as causas da metamorfose, pode-se imaginar que se trata de uma maldição - palavras pronunciadas, produzindo um efeito direto -, consecutiva a uma falta grave ou de uma enorme transgressão descoberta por um homem santo: adultério, incesto, feitiçaria, etc. Outros relatos, orais e escritos, tratam de modo idêntico deste tema, nos dando pistas para explicar as metamorfoses. ^{xiv}

Podemos assim comparar os relatos orais tratando de um humano – sempre uma jovem pecadora - transformada em serpente aos vários folhetos dedicados ao tema. ^{xv} Nestes textos, a metamorfose pode ser atribuída à diferentes causas, como por exemplo “quem nega a filiação do humilde pároco de Juazeiro à Santíssima Trindade” (Araújo 1985: 24). Mas, por trás destas metamorfoses, há um cenário relativamente fixo. O tema da sexualidade não controlada e moralmente reprovada passa frequentemente pela referência à serpente lasciva e tentadora do Jardim do Éden. Nos folhetos como nos relatos orais, encontramos o mesmo tema. Assim podemos analisar em conjunto folhetos e histórias (causos) que tratam de um modo normativo um mesmo fato.

Nesses textos orais e escritos, que foram colhidos na cidade ou no campo, em momentos diferentes, percebemos uma homogeneidade no tratamento do tema bem como na organização narrativa. A partir da observação da recorrência temática e da presença de uma matriz narrativa homogênea, torna-se possível a comparação de folhetos e de relatos orais que aparecem, após análise, ligados à esfera religiosa e mais especificamente à missão evangelizadora dos missionários. Além disso, podemos perceber um tratamento idêntico entre diferentes gêneros narrativos: se os romances e as chamadas “estórias de trancoso” terminam bem, aqui os relatos exemplares restauram virtudes e valores ameaçados ou perdidos e designam o mal ao eliminá-lo: o pecado desaparece com a morte do indivíduo. Por trás dos exemplos que encenam metamorfoses de humanos em animais ou em monstros, vários folhetos reportam os sermões proféticos do Padre Cícero e de Frei Damião. Em todos os casos, a palavra divina, da qual eles são os portadores, insiste mais sobre a iminência do final dos tempos do que sobre a espera milenarista de um reinado celestial na terra. ^{xvi} Ainda que seja difícil refutar a influência do Sebastianismo no sertão, dado que certos movimentos fazem referência explícita a ele, parece-nos que é preciso relativizar esta referência, pois os textos de que dispomos anunciam um deslize de temas milenaristas em direção a um profetismo bem mais pessimista. Poderíamos assim falar novamente em uma interpretação local da doutrina cristã. Esta, como vimos, é essencialmente transmitida pelos sacerdotes-missionários

nordestinos que anunciam e descrevem em seus sermões os sinais da subversão da ordem do mundo.

A imagem do profeta removedor de feitiços se liga à ambivalência do estatuto do sacerdote sem igreja, presente em outros precursores da “fé nordestina”. A perseguição supostamente não justificada a estas figuras, da parte da igreja oficial, pode inclusive estar na origem de sua santificação. Ela certamente é incorporada ao modelo simbólico dos santos (Cavignac 1994). Com efeito, estes sacerdotes autóctones – pelo lugar que eles ocupam no *pandemonium* nordestino - gozam dos mesmos favores que os santos “ortodoxos”, senão mais! Porque além de serem profetas, os padres-missionários são taumaturgos e “padrinhos”, próximos e atentos às preces dos seus fiéis, mesmo após a morte; apoiando-se no passado e na experiência - a tradição - para enviar sua mensagem, atualizando a palavra divina que os poetas não fazem mais do que retransmitir. Assim, a voz se torna o veículo da verdade divina, do último julgamento e da tradição.

Imagens da colonização

Assim, vimos que a presença do elemento narrativo – seja oral ou escrito - anuncia a entrada do sobrenatural na construção da história local. Mas também tem um papel central na elaboração e na reivindicação de uma identidade, pelo viés da reconstrução da história oficial e da rememoração. Partindo desta idéia, podemos citar vários exemplos de narrativas ou referências a estes temas – tanto na literatura oral como nas obras deixadas por historiadores ou folcloristas - que apresentam monstros subterrâneos (serpentes, baleias) ou espíritos, morando nas entranhas das montanhas. É também comum os Holandeses tomarem o papel dos Portugueses na colonização do espaço; foram eles que descobriram, exploraram e levaram as riquezas para fora do Brasil; tudo foi construído por eles (Carvalho apud Mello 1979). Podemos citar também vários testemunhos afirmando a “importação” dos índios da Europa ou negando as raízes africanas e escravas (Cavignac 1994, vol. 2). E não se tratam de fatos isolados mas sim de referências isoladas que, pela repetição e pela homogeneidade, formam sistema. No final, essas reinterpretações das origens étnicas integraram-se numa narrativa que tem todas as características de um mito.

Assim, é marcante a insistência com que as pessoas designam os europeus que ficaram o menor tempo – trinta anos durante o século XVII !- como os construtores de todos os monumentos históricos, inclusive os mais recentes. Aqui e ali, de forma ímpar, os Holandeses aparecem como aqueles que deixaram os marcos históricos no interior do Rio Grande do Norte (pinturas indígenas, em particular) e descendência: após a vitória dos portugueses, eles teriam se refugiado no sertão, sobretudo no Seridó; a prova disto é a grande quantidade de ‘galegos’ na região, de pele clara e de olhos azuis. Em Natal, eles ergueram o Forte dos Reis Magos, a ponte de ferro do rio Potengi – construída pelos ingleses no século passado! - e na Zona Norte duas casas de pedras que serviam para armazenar as munições. Por outro lado, a existência de minas ^{xvii}, e de túneis, sobretudo aquele ligando Extremoz – antiga colônia dos Holandeses - ao Forte dos Reis Magos, passando então pela Zona Norte, atesta de construções subterrâneas de dimensões extraordinárias. Os Holandeses, devido à cor branca da pele e à fragilidade dos seus olhos azuis, preferiam trabalhar protegidos do sol e à noite, às escondidas, ficando mais ‘à vontade’ para embarcar as riquezas da colônia nos seus navios partindo para Europa (ouro, diamante, etc.)! Isto nos remete diretamente às histórias de *botija* e às aparições noturnas bem como à existência de mundos sobrenaturais contendo tesouros, lugares adormecidos e subterrâneos, povoados de seres misteriosos, de ancestrais esquecidos, de animais monstruosos e de espíritos diversos; em suma, voltamos à nossa natureza superpovoada por entidades sobrenaturais e a nossos contos de encantamentos

Almas penadas e outras

A referência às aparições misteriosas ou demoníacas é freqüente na tradição oral, geralmente consideradas como ficções. Nelas, encontram-se uma descrição fiel dos seres sobrenaturais e sobretudo, no sertão, dos “reinos encantados”. Existiriam mundos adormecidos, que teriam desaparecido depois do dilúvio ou que teriam sumido no mar e continuariam existindo, apesar da sua invisibilidade. Esses mundos adormecidos, correspondem a uma situação geográfica na paisagem. Os lugares não habitados, não cultivados e situados nas montanhas ou embaixo d’água – lagoas e poços - são carregados de mistérios e de aparições. Ali moram animais ou monstros que defendem uma bela princesa presa nas entranhas da terra. As lagoas encantadas e habitadas por serpentes continuam a emitir seus sortilégios, até para o habitante mais racional. Esses seres sobrenaturais vêm juntar-se a outros monstros, diabos e espíritos que moram no universo das forças negativas e perigosas e se integram no sistema de representações do mundo supra-humano, seguindo uma mesma lógica. Geralmente todas as aparições sobrenaturais são chamadas de almas. E isto vale para todos os fenômenos estranhos. As almas, podem ter ações benéficas ou malélicas, porque elas tanto podem atormentar os vivos, como podem prestar serviços - sob uma condição: que rezem para o seu descanso eterno. Essa bivalência corresponde a diferentes aspectos, nos quais as almas podem aparecer, sob condições requisitadas: à noite, à sombra, em sonhos e/ou em lugares não habitados. Se os espíritos dos mortos - humanos ou animais - aparecem na forma de pássaros noturnos e surgem das trevas, eles aparecem também nos sonhos dos vivos. Neste caso, as almas - espíritos dos ancestrais ou dos antigos moradores do lugar - não são muito perigosas e pedem uma comida espiritual: rezas. Essas almas que vagam, procurando o descanso eterno, são muitas vezes parentes ou familiares identificados por aparecerem com uma aparência humana. Graças às suas aparições fugitivas, a seus passos pesados, às suas mortalhas brancas e aos seus gemidos, são facilmente perceptíveis. As almas acordam os vivos, chamando pelo nome, batendo na porta, fazendo barulho, etc.

A bivalência do mundo dos mortos, que se revela às vezes positiva ou negativamente, é reforçada pelo caráter humano e animal das aparições: a sua indeterminação reside no fato de que as almas parecem estar agrupadas num mesmo lugar natural. Neste caso, não são mais familiares mortos, mas ancestrais estranhos ao grupo familiar ou residentes em lugares não habitados. Esta representação animal dos espíritos, corresponde, em parte, às caiporas, espíritos de ancestrais indígenas e autóctones, morando nas florestas e nas montanhas. Elas são descritas como sendo almas penadas ou *triskter* (espírito gozador e cruel) e podem ser consideradas como uma manifestação ambígua da potência do universo sobrenatural, no mundo selvagem. Da mesma forma, as almas penadas e os santos aparecem regularmente nesta natureza muito habitada pelos seres sobrenaturais. Enfim, as montanhas e as pedras perto da moradia das caiporas são também o lugar onde são escondidos os tesouros, onde são presas princesas encantadas, monstros ferozes, humanos transformados em serpentes ou em animais mágicos.

Graças ao estudo dos textos constituídos analisados em conjunto com às referências fugazes aos lugares encantados, é possível compreender que a natureza não habitada se torna o lugar de vida do sagrado autóctone. No sertão, parece que os homens e os animais que ocuparam o espaço, antes da chegada dos europeus, foram se esconder no coração das montanhas, esperando serem desencantados, ou seja, descobertos. ^{xviii} Algumas lendas de fundação de cidades como a de Caicó, ilustram claramente uma batalha sobrenatural entre uma santa cristã (Sant’Ana) e um touro encantado (espírito indígena). Assim sendo, os textos apresentam um passado longínquo e indefinido, onde se mesclam uma representação do espaço “selvagem” ligada à *autoctonia*, e uma imagem vitoriosa da colonização que teria conseguido impor uma apropriação efetiva e simbólica da paisagem habitada. No litoral, as lagoas e os túneis ou outras construções subterrâneas – sempre atribuídas aos Holandeses – são habitadas por serpentes e baleias. O sobrenatural neste contexto, parece estar associado aos elementos aquáticos.

A descrição do mundo natural e sobrenatural que podemos encontrar na Zona Norte vale para o sertão e para as zonas litorâneas rurais. Mas o que acontece no meio urbano? Essas representações do mundo sobrenatural são rejeitadas no passado e no universo das narrativas, sendo geralmente descritas como existindo em baixo da terra ou d’água. Esses

reinos mágicos podem ser então considerados como lugares sobrenaturais adormecidos; mundos não cotidianos, povoados por seres fantásticos, com poderes limitados, são fechados e invisíveis ao “olho humano sem experiência”. Representariam mundos desaparecidos ou em “estado de natureza”. São opostos às manifestações divinas ou malignas (santos, diabos, monstros, etc.) ou então às dos espíritos dos mortos que vagam na face da terra (caiporas, almas). No final da análise, os reinados encantados - termo genérico que engloba todos os lugares naturais ou que foram abandonados pelos humanos e que passaram a ser habitados por seres sobrenaturais (montanhas, lagoas, cruzamentos, casas abandonadas e mal-assombradas, etc.) - aparecem como lugares intermediários entre o mundo dos ancestrais e o mundo de hoje, o mundo selvagem e o mundo dos homens, o passado e o presente.

Espaço e tempo

É possível, então, reconstruir a lógica de apreensão do mundo, dos habitantes do Rio Grande do Norte, através da análise das suas produções narrativas. Aqui, a natureza não habitada torna-se o « lugar de vida » do sagrado autóctone e o revelador de um passado longínquo. O sub-solo contém também os seres ligados ao fim do mundo - sobretudo serpentes – ou mortos suscetíveis de tornar a viver, sobretudo no caso das princesas adormecidas. Assim, a descrição minuciosa deste mundo cheio de monstros, de espíritos e de santos colonizadores, relatada pelos nordestinos, graças aos textos míticos, às “histórias de almas” ou aos milagres, aos romances de cordel, ou enfim às estórias de trancoso, permite traçar os contornos de uma cosmologia local: desenha-se, então, uma representação do mundo original, onde o espaço sagrado segue de perto os limites do mundo habitado. O espaço sobrenatural se iniciaria na fronteira da cidade. Ao atravessar o sertão ou qualquer zona deserta, os homens devem proteger-se contra as agressões dos agentes do mundo extra-humano, ou ainda, eles devem procurar ganhar os seus favores, realizando rezas, práticas mágicas, oferendas, ou mesmo súplicas, no caso das “aparições mariais”. Esta representação da natureza como lugar do sagrado, associada a um passado longínquo poderia também resultar de uma resistência da cosmologia nativa à colonização. Sem ter ainda bastante elementos para demonstra-lo, podemos anunciar pistas possíveis para novas pesquisas fundadas na idéia de uma resistência das crenças, representações e práticas autóctones durante três séculos de opressão colonial européia. Mais do que uma resistência, poderíamos falar de uma incorporação entre os diferentes sistemas simbólicos. Para demonstrar essa idéia, precisaria aproximar os estudos sobre as populações indígenas das sobre os “sertanejos”, sobretudo no tocante às práticas rituais (Bandeira 1972: 79-80, Baro in Moreau 1979, Medeiros filho 1989, Mello 1979, Reesink 1995, 1997). Como precisaria investigar o imaginário português.^{xix}

Temos, no final da análise, a convicção que essa representação de um mundo natural-sagrado apresenta, de um modo metafórico, a colonização. Podemos então começar a enxergar a amplitude do fenômeno. Como é demonstrado para outros países latino-americanos, sobretudo no México (Gruzinski 1988), o invasor conseguiu tomar posse de terras, eliminar fisicamente as populações nativas e impôr, ao nível simbólico, e com a ajuda da Igreja, uma legitimidade da ocupação colonial. Ao mesmo tempo, essas narrativas nos ensinam que a elaboração da *autoctonia* passa necessariamente por uma reinterpretação singular da história; versão plausível do passado que mostra que os homens continuam tecendo relações complexas e múltiplas junto aos agentes sobrenaturais (autóctones ou não). Finalmente, aparece claramente que algumas correspondências podem ser anotadas entre o processo narrativo e a descrição da realidade; a lógica fica para um nível mais profundo. Assim, na realidade como na ficção narrativa, há uma divisão do universo social entre os homens e as mulheres, bem como uma continuidade entre o mundo dos homens e o sobrenatural. Essa bivalência se reencontra nas formas narrativas onde há uma impossibilidade em distinguir a realidade da ficção ou, o escrito da oralidade. O mundo sobrenatural onipresente integra-se numa representação do mundo necessariamente harmônica. Parece haver uma acumulação de estórias que foram contadas e recontadas pelos diferentes locutores e poetas. Assim, fora a forma versificada, não existem diferenças fundamentais entre uma estória de trancoso (oral) e um romance (escrito),

ainda menos quando o romance é contado ou decorado. As duas formas adotam uma estrutura narrativa parecida, os personagens são os mesmos, o uso das figuras metafóricas é igual, etc. Parece, então, que existe uma grande continuidade entre o oral e o escrito.

Essa análise visa, antes de tudo, demonstrar que é necessário reavaliar o estudo da narrativa e que este não deve ser limitado ao estudo formal. Partindo dos grandes princípios do estruturalismo lévi-straussiano – a saber, em primeiro lugar, que os textos propõem uma representação da realidade social, porque eles preenchem, antes de tudo uma função lógica e, em seguida, que é preciso analisar as diferentes versões de um mesmo texto – tentamos entender os resultados da análise textual à luz das observações etnográficas e dos dados históricos para desenhar os contornos de uma cosmologia local. Produzindo afirmações historicamente possíveis para o nordeste, os homens, contando histórias, repetindo anacronismos e fórmulas feitas, elaboram e reelaboram eventos passados e presentes, propondo uma reinterpretação local dos fatos reais, inspirando-se na ‘tradição’.

BIBLIOGRAFIA

ALBUQUERQUE, Ulysses Lins de. 1989. *Um sertanejo e o sertão*, Belo Horizonte, Itatiaia.

ARANTES, Antônio Augusto. 1982. O trabalho e a fala. Estudo antropológico sobre os folhetos de cordel, São Paulo, Kairos, Funicamp.

ARAÚJO, Iaperi. 1985. *A medicina popular*, Natal, Nossa editora.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. (1972). *Os kariris de mirandela, um grupo indígena integrado*, Salvador, UFBA, Estudos bahianos, n. 6.

BARO, Roulox. 1651. Relation du voyage de Roulox Baro interprète et ambassadeur ordinaire de la compagnie des Indes d'Occident, de la part des Illustrissimes Seigneurs des Provinces Unies des Pays Bas, au pays des Tapuyes dans la terre ferme du Brasil Commencé le troisième avril 1647, & finy le quatorzième Juillet de la mesme année, in MORIZOT, Claude Barthélémy : "Relations véritables et curieuses de l'isle de Madagascar et du Brésil." : 195-307, traduction de Pierre Moreau, Paris, chez Auguste Courbe.

BARROSO, Gustavo Dodt. 1921. *Ao som da viola*, Rio, Departamento de Imprensa Nacional.

BAUMAN, Richard. 1975. Verbal art as a performance, *American Anthropologist* 77 : 290-311.

BELMONT, Nicole. 1970. Les croyances populaires comme récit mythologique, *L'Homme X* (2) : 94-108.

BELMONT, Nicole. 1986. *Paroles païennes. Mythe et folklore. Des frères Grimm à Pierre Saint Yves*, Paris, Imago.

BERND, Zilá; MIGOZZI, Jacques (Org.). 1995. *Frontières du littéraire*, Littératures orale et populaire Brésil/France.

BOUVIER, Jean Claude. 1987. Contes de l'écrit, contes de l'oral : l'opposition est-elle pertinente ? In : *Littérature orale traditionnelle Actes du Colloque* (20-22 novembre 1986) Paris, Fondation Calouste Goulbenkian : 317-330.

BOUVIER, Jean Claude. 1992. La notion d'ethno-texte, Pelen, J. N.; Martel C. (Org.), *Les voies de la parole*, Aix-en-Provence, Université de Provence: 12-21.

BOYER, Pascal. 1982. Récit épique et tradition, *L'Homme XXII* (2): 5-34.

- BOYER, Pascal. 1988. *Barricades mystérieuses et pièges à pensée. Introduction à l'analyse des épopées Fang*, Paris, Société d'ethnologie.
- CASCUDO, Luís da Câmara. 1962. *Dicionário do folclore Brasileiro*, Rio, INL, MEC, 2° ed.
- CASCUDO, Luís da Câmara. 1952. *Literatura oral*, Rio, José Olympio.
- CASCUDO, Luís da Câmara. 1953. *Cinco livros do povo. Introdução ao estudo da novelística no Brasil*, Rio, José Olympio.
- CASCUDO, Luís da Câmara. 1986. *Contos tradicionais do Brasil*, Belo Horizonte, São Paulo, Itatiana, USP.
- CAVIGNAC, Julie. 1994. *Mémoires au quotidien. Histoire et récits du sertão du Rn. (Brésil)*, Université de Paris X, Nanterre.
- CAVIGNAC, Julie. 1997a. La littérature de colportage au nord-est du Brésil. Du récit oral à l'histoire écrite, Paris, CNRS.
- CAVIGNAC, Julie. 1997b. Relatório final da pesquisa "Memórias de migrantes. Pesquisa etno-literária de uma comunidade da Zona Norte da cidade de Natal", Natal, UFRN-CNPq, modalidade da bolsa: recém doutor (março).
- CERECEDA, Verónica. 1993. Cette étendue entre l'Altiplano et la mer... Un mythe chipaya hors texte, in *Mémoire de la tradition* (coll.), Paris, Société d'ethnologie: 227-284.
- CUNHA, Euclides da. 1903. *Os Sertões*, Lisboa, Livros do Brasil, 3° ed.
- DANTAS, Manoel. 1941. *Homens de outrora*, Rio, ed. Pongetti.
- DURKHEIM, Emile. 1985. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie, Paris, PUF, 2e ed.
- FERREIRA, Jerusa Pires. 1979. *Cavalaria em cordel, o passo das águas mortas*, São Paulo, Hucitec.
- GOODY, Jack. 1977. Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec ou sans écriture : la transmission du Bagre, *L'Homme*, XVII (1) : 29-52.
- GOODY, Jack. 1979. *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, ed. de Minuit, traduction de Jean Bazin.
- GRUZINSKI, Serge. 1988. *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI°-XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard.
- GRUZINSKI, Serge e BERNAND, Carmen. 1990, 1993. *L'histoire du Nouveau Monde*, Paris, Fayard (vol I e II).
- LANNA, Marcos. P. D. 1995. *A dívida divina: troca e patronagem no nordeste brasileiro*, Campinas, Ed. da Unicamp.
- LE GOFF, Jacques. 1996. *História e memória*, Campinas, UNICAMP, 4e. ed.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1974. *Anthropologie structurale*, Paris, Plon (réed.).
- MEDEIROS filho, Olávo de. 1984. *Índios do Açu e Seridó*, Brasília, Senado Federal.

- MEDEIROS filho, Olávo de. 1987. *Os holandeses e a serra de João do Vale*, Mossoró, Coll. Mossoroense.
- MEDEIROS filho, Olávo de. 1989. *No rastro dos flamengos*, Natal, Fundação José Augusto.
- MELLO, José Antônio Gonçalves de. 1979. *Tempo dos flamengos. Influência da ocupação holandesa na vida e na cultura do norte do Brasil*, Recife, BNB, coll. Pernambucana, 2e ed. (1947).
- MENEZES, Eduardo Diathay Bezerra de (ORG.). 1977. Para uma leitura sociológica da literatura de cordel, *Rev. de Ciências Sociais*. VIII (1- 2).
- MUZART-Fonseca dos Santos, Idelette. 1997. *La littérature de cordel au Brésil. Mémoire des voix, grenier d'histoires*, Paris, l'Harmattan.
- PAULME, Denise. 1976. *La mère dévorante. Essais sur la morphologie des contes africains*, Paris, Gallimard.
- PROPP, Vladimir J. A. 1965. *Morphologie du conte*, Paris, Seuil (réed.).
- PROPP, Vladimir J. A. 1983. *Les racines historiques du conte merveilleux*, Paris, Gallimard, 2e ed., traduction de Lise Gruel-Apert, Préface de Daniel Fabre et de Jean-Claude Schmidt.
- RAMINELLI, Ronald. 1996. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar ed.
- REESINK, Edwin. 1995. O segredo do sagrado, trabalho apresentado na ANPOCS regional, João Pessoa (mimeo.).
- REESINK, Edwin. 1997. A tomada do coração da aldeia : a participação dos índios de Massacará na guerra de Canudos, *Cadernos do CEAS* : 73-95.
- ROMERO, Silvio. 1954. *Folclore brasileiro. Cantos populares do Brasil, t. I, Contos populares do Brasil, t. II*, Rio, José Olympio, 2° ed.
- ROMERO, Silvio. 1977. *Estudos sobre a poesia popular do Brasil*, Petrópolis, Vozes, 2° ed.
- SAHLINS, Marshall, 1987. *Ilhas de história*, Rio de Janeiro, Zahar.
- SANTOS, Hilton. 1978. *Pobreza urbana São Paulo-Recife*, HUICTEC-UFPE-CNPq.
- SARAIVA, Gumercindo, 1984. *Lendas do Brasil*, Belo Horizonte, ed. Itatiaia Ltda.
- SLATER, Candace. 1984. *A vida no barbante. A literatura de cordel no Brasil*, Rio, Civilização Brasileira, tradução de Octavio Alves velho.
- SUASSUNA, Ariano. 1971 *Romance d'A Pedra d oReino e o Príncipe do Sangue do Vai-e-Volta (romance armorial-popular brasileiro)*, Rio de Janeiro, José Olympio.
- TEDLOCK, Dennis. 1971. On the translation of style in oral narrative, *Journal of American Folklore* 84 : 114-133.
- TEDLOCK, Dennis. 1983. *The spoken word and the work of interpretation*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

TEDLOCK, Dennis. 1988. The witches were saved. A Zuni origin story, *Journal of American Folklore* 101 : 312-320.

TERRA, Ruth Brito Lemos. 1983. *Memória de Lutas. Literatura de folhetos no Nordeste, 1893-1930*, São Paulo, Global ed.

VIDAL, Ademar. 1950. *Lendas e superstições; contos populares brasileiros*, Rio de Janeiro, empresa gráfica 'O Cruzeiro'.

ZUMTHOR, Paul. 1980. L'écriture et la voix. Littératures populaires, du dit à l'écrit, *Critique* 394 : 228-239.

ZUMTHOR, Paul. 1982. De l'oralité à la littérature de colportage, Paris, Ed. de Minuit, in : "L'écrit du temps" 1 : 129-140.

ZUMTHOR, Paul. 1983. *Introduction à la poésie orale*, Paris, Seuil.

[i](#) Artigo publicado na revista *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, 1999, v. 12, 245-265.

[ii](#) Poderíamos chamar esses enunciados de 'puzzle mítico'; são frases, provérbios, crenças, práticas, etc. que encontram-se misturadas na hora da enunciação.

[iii](#) Assim, os pesquisadores devem recorrer à história oral, à teoria da literatura ou à linguística e a semiótica, etc. para dar conta do recado. Para mais detalhes, cf. Cavignac 1997: 192-203. Numa primeira versão do artigo, esses pontos eram desenvolvidos.

[iv](#) Não é raro o pesquisador escutar pacientemente a mesma piada ou ainda uma lição de moral que interrompa a narração de um texto tão esperado; muitas vezes um acontecimento (a chegada de um vizinho, cansaço, barulho, etc.) provoca a distração do contador, cortando de uma maneira abrupta a enunciação. É também frequente que a importância de uma história só apareça após a sua transcrição.

[v](#) Atualmente é o caso da maior parte das sociedades. O analfabetismo, que vem crescendo nos países europeus, caracteriza bem essa situação de oralidade mista: apesar da supremacia da escritura, nas relações sociais cotidianas é a forma oral que predomina.

[vi](#) Para o estudo dos folhetos de cordel do ponto de vista sociológico ou histórico, podemos lembrar os legados importantes de Arantes (1982), Menezes (1977), Slater (1984), Terra (1983). Para uma apresentação sistemática da literatura oral nordestina, ver Santos (1997).

[vii](#) *Estórias de trancoso* é o termo genérico que designa o conjunto das estórias que são dificilmente acreditáveis, mas que todo mundo conhece. Junto aos romances de cordel impressos, que podem ser definidos como uma versão escrita e versificada destes contos maravilhosos, eles formam um *corpus* narrativo coerente, onde se desenha uma lógica original de interpretação do tempo e do espaço.

[viii](#) O universo da pesquisa é sobretudo composto por migrantes oriundos do interior do Estado – da região norte do litoral - e atualmente morando na Zona Norte desta capital (ver Cavignac 1994 e 1998).

[ix](#) Tomei conhecimento do livro de Ronaldo Raminelli (1996) após ter registrado o projeto junto à UFRN; a utilização de um mesmo título não deve deixar pensar que se trata do mesmo assunto: ele analisa as fontes históricas sobre as representações do índio, eu trato das representações atuais da colonização.

[x](#) A pesquisa cujo título é “Imagens da colonização: contos maravilhosos, narrativas e memória da Zona Norte (Natal, RN) ou o nascimento de uma identidade mestiça” esta em andamento desde 1998. Realizo o estudo junto ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e é ligado à Base de Pesquisa *Cultura, Ideologia e Representações sociais - CIRS* (coord. Profa. Dra. Julie A Cavnac) que agrega várias pesquisas sobre o tema. Conto com a ajuda de dois bolsistas Pibic/CNPq e de voluntários. Ao longo dos anos, constituiu-se um grupo que vem trabalhando a análise dos textos da tradição oral e temáticas afins, tendo como interlocutores outros grupos de pesquisa no Brasil ou no exterior, bem como pesquisadores isolados. No término da pesquisa previsto para o ano 2000, queremos publicar os resultados, acompanhados da edição de uma coletânea de narrativas ligadas ao tema central. Paralelamente às pesquisas, o *CIRS* organiza desde 1998 *um Ciclo de Estudos Sobre a Memória* que contava inicialmente com a colaboração da Base de Pesquisa *Estado e Movimentos Sociais* (coord. Profa. Dra. Brasília Carlos Ferreira), projeto que foi reconduzido em 1999 junto à Base de Pesquisa *Práticas Culturais, Agentes Sociais e Produções Modernas* (coord. Profa. Dra. Marta Maria de Araújo e Prof. Dr. Humberto Hermenegildo).

[xi](#) Esta parte, reelaborada com os resultados da nossas últimas pesquisas (1995-1999) foi adaptada do último capítulo da tese (Cavnac 1994:) e foi em parte traduzida por Marcos Lanna.

[xii](#) Como se sabe, mesmo nas regiões do sertão nordestino onde as relações jocosas são praticamente prescritas, entre patrão e empregado, como entre amigos, por exemplo, ou com os próprios santos por ocasião das festas dos padroeiros, jamais se pode faltar com o respeito em relação aos pais e sacerdotes (cf. Lanna 1995), ao ponto de se chegar a dizer que “quem mangar de um frade torna-se incontinentemente um cachorro” (Barroso 1912: 182). Sendo assim, uma aura de respeito em torno do Padre Cícero, não exclui a desconfiança de alguns:

“Só creio no padre Cícero
quando ele me castigar
fazer cair as pernas
meus braços se deslocar
criar ponta e nascer dente
correr virada em serpente
mordendo quem encontrar”

S. G. da Silva *A moça que virou cobra*, p.3.

[xiii](#) No Rio Grande do Norte, a expressão ‘jogar no mato’ significa ‘jogar fora’ alguma coisa que a pessoa não quer usar mais.

[xiv](#) Existem referências da existência de serpentes em lagoas ou poços: *A lenda do poço feio*, in Gumerindo Saraiva (1984: 105-107). *A serpente no fundo do poço*, in Ademar Vidal (1950). *A lenda de fundação de Caicó*, in Manoel Dantas (1941: 97).

[xv](#) *A moça que virou cobra*, Anônimo, s. d., Recife, ed. prop. J. J. da Silva, 8 p., (Datação aproximativa: anos 50), Lugar de edição e distribuição: Recife, Nordeste e São Paulo (ed. Luzeiro).

A moça que virou cobra, S. G. de Oliveira, s. l., ed. prop. J. J. da Silva, 8 p., (Datação aproximativa: antes dos anos 50), Lugar de edição e distribuição: Recife, Nordeste.

A moça que virou cobra e quis engolir a mãe, A. A. dos Santos, Rio de Janeiro, s. ed., 8p., (Datação aproximativa: depois dos anos 50), Lugar de edição e distribuição: Rio de Janeiro, Nordeste (Campina Grande, Pb.).

[xvi](#) Pelo fato de serem mais conhecidos, deixamos voluntariamente de lado estes textos analisados na tese de doutorado (Cavignac 1994).

[xvii](#) A mina de Canguaretama na fronteira do Rio Grande do Norte com a Paraíba, chamada 'Os sete buracos', teria sido realmente uma construção holandesa, visando à extração de ferro. Muitas lendas e estórias fabulosas existem em torno desta, sobretudo associando animais e humanos encantados.

[xviii](#) O desencantamento é apresentado, nos textos, geralmente como a metáfora do casamento: os animais voltam a ser humanos, após a descoberta por uma pessoa do sexo oposto.

[xix](#) Profa. Idelette M. Fonseca dos Santos lembrou a semelhança com as mouras encantadas no Portugal e o fato que, em todos os casos, temos a presença de agentes não-cristãos (Índios, Holandeses, Arabes, etc.). Nesta mesma perspectiva, e colocando de lado o movimento religioso, poderíamos também aproximar os 'reinos encantados' sertanejos da representação portuguesa do 'Rei Encoberto', monarca que teria desaparecido na batalha contra 'os mouros' mas que estaria para voltar, inclusive no sertão (Suassuna 1971).