

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS
UNIDADE UNIVERSITÁRIA DE ANÁPOLIS – CIÊNCIAS SOCIOECONÔMICAS E
HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* INTERDISCIPLINAR EM
TERRITÓRIOS E EXPRESSÕES CULTURAIS NO CERRADO

VALTO ELIAS DE LIMA

**MEMÓRIAS ENCANTADAS: TESTEMUNHOS DE UM TEMPO NAS HISTÓRIAS
POPULARES DE JARAGUÁ (GOIÁS – 1983)**

ANÁPOLIS

2021

VALTO ELIAS DE LIMA

**MEMÓRIAS ENCANTADAS: TESTEMUNHOS DE UM TEMPO NAS HISTÓRIAS
POPULARES DE JARAGUÁ (GOIÁS – 1983)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado (PPG-TECCER) da Universidade Estadual de Goiás (UEG) como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais e Humanidades Territórios e Expressões Culturais no Cerrado, na área interdisciplinar.

Linha de pesquisa: Saberes e Expressões Culturais do Cerrado.

GT 4: Saberes e Expressões Religiosas, Literárias e Estéticas do Cerrado.

Orientadora: Profa. Dra. Mary Anne Vieira Silva

Coorientadora: Profa. Dra. Maria Idelma Vieira D'Abadia

ANÁPOLIS

2021

VALTO ELIAS DE LIMA

**MEMÓRIAS ENCANTADAS: TESTEMUNHOS DE UM TEMPO NAS HISTÓRIAS
POPULARES DE JARAGUÁ (GOIÁS – 1983)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado da Universidade Estadual de Goiás como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais e Humanidades Territórios e Expressões Culturais no Cerrado, na área interdisciplinar, linha de pesquisa: Saberes e Expressões Culturais do Cerrado, no dia 16 de Dezembro de 2021 para a banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

Profa. Dra. Mary Anne Vieira Silva
(Presidente da banca e orientadora – PPG-TECCER/UEG)

Profa. Dra. Maria Idelma Vieira D'Abadia
(Coorientadora – PPG-TECCER/UEG)

Prof. Dr. Ewerton de Freitas Ignácio
(Avaliador interno – PPG-TECCER - POSLLI/UEG)

Profa. Dra. Luana Nunes Martins de Lima
(Avaliadora externa – PROMEP/UEG)

Dedico esse trabalho à professora Mary Anne Vieira Silva, minha orientadora, pela assistência acadêmica e humana. Dos momentos de dificuldades, entre as agonias e risos, trago em mim o sentimento de gratidão e diletta amizade.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos professores:

Maria Idelma Vieira D'Abadia, coorientadora, pelas primeiras leituras e contribuições aos meus escritos.

Poliene Soares dos Santos Bicalho, pelas contribuições como leitora no meu seminário de aprimoramento.

Luana Nunes Martins de Lima, pelas contribuições como leitora na minha banca de qualificação e por aceitar compor a banca de defesa da dissertação.

Ewerton Freitas Ignácio, por, também, aceitar compor a banca de defesa da dissertação.

Ao colegiado do PPG-TECCER, pela compreensão diante de minhas necessidades de prorrogação do prazo para apresentação e defesa desta dissertação.

“Mas isso tudo é coisa de tempo vencido, porque agora, no tempo presente, ninguém fala mais nessas coisas” (SOUZA, 1973, p. 55).

RESUMO

A presente dissertação centra-se em examinar as narrativas orais compiladas no livro *Histórias Populares de Jaraguá*, publicado no ano de 1983. Enfoca aspectos ligados à memória, representações e imaginários coletivos que permeiam essas histórias, ancoradas no conceito de cultura popular. O estudo visa, ainda, compreender a visão de mundo retratada no livro, que representa a população jaraguense no tempo que remonta o processo de formação histórica da cidade. Por entendermos que as histórias tratam de valores e modelos de comportamentos tidos como apropriados à época, funcionando como meio difusor desses elementos, a dissertação se constrói entre os narradores e as realidades reveladas. A metodologia utilizada foi a da análise de conteúdo com o recurso da pesquisa bibliográfica em livros de referência, artigos e audiovisuais buscados via internet. Conclui-se que as histórias populares analisadas são portadoras de símbolos que remetem à paisagem e às sensibilidades próprias do mundo rural que caracterizam o espaço e o tempo compreendidos, em que a visão religiosa católica, associada às crenças indígenas nativas e do negro africano, ricas de elementos sobrenaturais ou encantados, prevalecem na base interpretativa da vida real.

Palavras-chave: Jaraguá-Goiás. Histórias populares. Memória. Encantamento. Literatura popular.

ABSTRACT

This dissertation focuses on examining the oral narratives compiled in the book *Histórias Populares de Jaraguá*, published in 1983. This work focuses on aspects related to memory, representations and collective imaginaries that permeate these stories, which are in the concept of popular culture. The study also aims to understand the worldview portrayed in the book, which represents the population of Jaraguá in the time that returns to the process of historical formation of the city. As we consider that the stories deal with values and behavior models considered appropriate to the time, working as a means of diffusing these elements, the dissertation is built between the narrators and the revealed realities. The methodology used was content analysis with the resource of bibliographical research in books, articles and audiovisuals searched via the internet. It is concluded that the popular stories analyzed carries symbols that refer to the landscape and to the sensibilities of the rural world that characterize the space and the time understood, in which the Catholic religious vision, associated with native indigenous beliefs and African blacks, are rich of supernatural or enchanted elements, prevail on the interpretive basis of real life.

Keywords: Jaraguá-Goiás. Popular stories. Memory. Enchantment. Popular literature.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Ilustração 01	Fotografia – Igreja Nossa Senhora da Penha (1748)	31
Ilustração 02	Fotografia – Igreja Nossa Senhora do Rosário (1776)	31
Ilustração 03	Fotografia – Igreja Nossa Senhora da Conceição (1828)	32
Ilustração 04	Quadro – Tipificação dos contos segundo Câmara Cascudo (2014)	66
Ilustração 05	Quadro – Relação entre os contadores, suas ocupações, as histórias e a temática principal	73
Ilustração 06	Quadro – Relação entre autores, suas ocupações, as histórias e os gêneros dos textos	86

SUMÁRIO

RESUMO

ABSTRACT

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 JARAGUÁ (GO): HISTÓRIA DA CIDADE, CIDADE DE HISTÓRIAS	18
1.1 ORIGEM, FUNDAÇÃO E TRAJETÓRIA HISTÓRICA DE JARAGUÁ	20
1.1.1 Catolicismo popular em Jaraguá: religiosidade e tradição	28
1.2 MEMÓRIA COMO FONTE HISTÓRICA	35
1.3 O CONCEITO DE HISTÓRIA LOCAL: O MICRO-ESPAÇO EM PERSPECTIVA	41
2 BASES CONCEITUAIS PARA A ANÁLISE DAS NARRATIVAS E LITERATURA POPULAR BRASILEIRA	46
2.1 MEMÓRIA, REPRESENTAÇÃO, IMAGINÁRIO, SENSIBILIDADES, NARRATIVA E CULTURA POPULAR	46
2.2 LITERATURA POPULAR BRASILEIRA	63
3 ANÁLISES DAS NARRATIVAS: LIVRO <i>HISTÓRIAS POPULARES DE JARAGUÁ, NO ANO DE 1983</i>	72
3.1 CONTOS DE ENCANTAMENTO	73
3.1.1 O encantamento e as crenças religiosas	75
3.1.2 Assombrações, medo e moral	80
3.2 RELEITURA E ATUALIZAÇÃO DOS CONTOS POPULARES	86
3.2.1 As fábulas de Jaraguá e seus ensinamentos	87
3.2.2 As releituras dos contos de fadas em Jaraguá	90
CONSIDERAÇÕES FINAIS	95
REFERÊNCIAS	98

INTRODUÇÃO

No ato de viver, as pessoas criam suas festas, danças e rezas, que se relacionam com o seu trabalho e representam maneiras diferentes de enxergar o mundo. Elas mantêm vivas todas essas coisas, passando-as umas às outras, dos mais velhos aos mais novos. É a sabedoria popular (VALADARES; LIMA, 1983, p. 11).

A presente dissertação tem como tema central as narrativas, elaboradas na tradição oral da região do município de Jaraguá-Goiás e publicadas no livro *Histórias Populares de Jaraguá*, no ano de 1983. Estas histórias são tomadas como objeto de investigação enquanto fio interpretativo do contexto social e do tempo histórico em que transcorreu suas elaborações até o momento em que foram colhidas (1981-1982). A interpretação é realizada pelo método da análise do conteúdo, de modo a investigar as representações coletivas que permeiam as narrativas. Sob que condições sociais e econômicas vivem seus contadores, ambientes e paisagens, linguagem, religiosidade e credences, valores éticos, modelo de interação; todos esses aspectos são índices (GINZBURG, 1989) que pretendemos desvendar. Metodologicamente, essa análise pode nos permitir o acesso a estas questões e sua apreensão. Conceitos como memória, representação e imaginário social, narrativa e cultura popular, devem dar, a princípio, a sustentação teórica à nossa imersão na temática dessas histórias populares.

A publicação do livro foi resultado de um projeto originário do Ministério da Educação e Cultura, denominado “Biblioteca da Vida Rural Brasileira”, e integrava o Projeto de Ações Socioeducativas e Culturais para o Meio-Rural (PRONASEC/RURAL). Em Goiás, foi realizado na cidade de Jaraguá, numa parceria entre o MEC, a Universidade Federal de Goiás (UFG) e a Secretaria da Educação do Estado de Goiás. Na produção da pesquisa, professores da UFG, à época vinculados ao Instituto de Ciências Humanas e Letras e ao Centro de Estudos da Cultura Popular (CECUP), recolheram com o recurso metodológico da história oral, dentre os anos de 1981 e 1982, uma série de 23 histórias contadas por nove antigos moradores de Jaraguá e registradas no livro em exame. Nas histórias figuram casos de assombração, de bichos, princesas e outros elementos de natureza sobrenatural provenientes do imaginário popular, traduzindo seu mundo sensível. A maioria dos contadores era composta por idosos e as histórias expressam diferentes experiências supostamente vividas por eles próprios ou outros sujeitos do lugar.

O livro foi concebido como material destinado à preservação da sabedoria e da memória popular da região ao trazer também como propósito a sua utilização para

suplementar leituras nas escolas da zona rural do município, como maneira de valorizar a cultura popular pela via pedagógica. Na versão goiana, segundo a então coordenadora do projeto, professora Telma Camargo da Silva (2014), foi estabelecida a área do ciclo do ouro em Goiás como seu espaço etnográfico e a cidade de Jaraguá como *locus* da pesquisa. A obra está disponível no sítio eletrônico da Unidade Universitária de Jaraguá da Universidade Estadual de Goiás (UEG), no ambiente denominado Biblioteca dos Saberes Jaraguenses, um espaço constituído para divulgação de trabalhos acadêmicos e documentos que tratam de importantes momentos da história da cidade. Com o acesso a esse material concebemos esta dissertação, com intenção, inclusive, de homenagear a localidade que sedia a Unidade Universitária da Universidade Estadual de Goiás pela feliz acolhida que a instituição nos proporcionou ao me receber como docente efetivo no ano de 2015. Alia-se a essa homenagem ao local, uma curiosidade pessoal por estas histórias populares, reforçada pela reminiscência da minha infância vivenciada em ambientes sociais no interior do estado de Goiás, onde essa prática era ainda comum, na forma dos então chamados “causos”, uma modalidade de literatura oral, presente na memória dos populares da região.

A partir das interpretações das histórias com o recurso metodológico da análise de conteúdo, acompanhadas de uma análise de natureza sociológica de alguns temas ou circunstâncias encontradas nas narrativas, com relação aos modos de vida da região, acreditamos que podemos acessar o contexto histórico-social em que os narradores estavam inseridos e inferir sobre o conjunto de valores e regras de comportamento. Esses elementos considerados adequados à época, além de outros sinais, que dizem respeito ao meio ambiente e a infraestrutura socioeconômica são indispensáveis, a análise. A investigação parte da seguinte problemática: é possível perceber, nas histórias compiladas no livro, signos que expressam sensibilidades e valores, capazes de levar à inferência sobre o contexto histórico-social em que a comunidade estava inserida? Que relações os contadores fazem entre as histórias contadas e suas vidas? Que elementos culturais da região permeiam os discursos dos narradores? Em que medida as histórias são inéditas ou recriações ou transculturação de narrativas universais?

A hipótese levantada, inicialmente, é de que essas histórias, a maioria casos de assombrações, traduzem visões de mundo da comunidade que as produziram e/ou reproduziram pelo fenômeno da transculturação. Conhecer costumes da época, comportamentos, regras e concepções de mundo das pessoas do lugar no processo de povoamento da região fizeram dessas narrativas portadoras de características que constituem fontes de conhecimento da historicidade da comunidade que as produziram. Tais narrativas,

ao expressarem valores e normas socialmente estabelecidas, expressam um modo coletivo de apreensão da realidade e atuam como instrumentos de cristalização da identidade local por meio da prática do contar histórias que, até então, era comum e um elemento tradicional da cultura popular do lugar. Essas narrativas carregam em suas configurações resíduos que exprimem uma religiosidade católica popularizada, elaborada na interação entre diversas representações cosmológicas, típicas da formação cultural brasileira, a partir do encontro entre o catolicismo oficial trazido pelo branco europeu com as etnias nativas e os negros africanos, bem com suas crenças e práticas religiosas.

A partir das histórias inferimos no estudo, que o contexto social vigente na época, não só do momento em que ocorreram as coletas, percorrem metodologicamente as ferramentas da pesquisa oral, bem como, a conjuntura de vidas dos narradores - sujeitos históricos e protagonistas anônimos (VAINFAS, 2002) representam a própria história da cidade de Jaraguá. Enfim, entende-se que o universo das histórias pode nos levar ao entendimento das relações cotidianas dos narradores, além de possibilitar a compreensão de suas identidades culturais e da estrutura social em que estavam inseridos e, assim, compreender suas visões de mundo, oriundas dos processos que substanciam a formação do território e seus desdobramentos.

O procedimento metodológico da dissertação está assente na análise de conteúdo das histórias, centrando-se na elucidação da realidade sociocultural traduzidas nos textos. A análise de conteúdo descreve, analisa e interpreta as mensagens/enunciados de todas as formas de discurso, procurando ver o que está por detrás das palavras. Para Bardin (2016, p. 48)

[...] trata-se de um conjunto de técnicas de análise das comunicações visando a obter, por procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens, indicadores (quantitativos ou não) que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção (variáveis inferidas) destas mensagens.

Para Severino (2007), é uma metodologia de tratamento e análise de informações constantes de um documento, sob forma de discursos pronunciados em diferentes linguagens: escritos, orais, imagens e gestos. Trata-se de se compreender criticamente o sentido manifesto ou oculto das comunicações,

[...] envolve, portanto, a análise do conteúdo das mensagens, os enunciados dos discursos, a busca do significado das mensagens. As linguagens, a expressão verbal, os enunciados, são vistos como indicadores significativos, indispensáveis para a

compreensão dos problemas ligados às práticas humanas e a seus componentes psicossociais. (SEVERINO, 2007, p. 121).

A dissertação assente na análise das histórias circunscreve-se à década de 1980 (período de lançamento do livro). Nesse estudo, via a revisitação da história da cidade, destacamos a relevância das pessoas “comuns” e “anônimas” que fizeram parte dos processos de constituição do território e repovoamento¹ da região, situações que foram percorridas no primeiro capítulo.

Ao debruçar sobre as histórias contadas no livro podemos compreender as trajetórias dos atores sociais que as produziram, bem como, ocorrências cotidianas do cenário social que inspiraram os conteúdos dos seus contadores. Como contribuição aos estudos da referida região, enfatizamos esses sujeitos, a fim de não deixá-los no anonimato absoluto de suas histórias de vida, que de certa forma, coletivamente, foram os protagonistas regionais de momentos históricos importantes no processo de transformação das sociedades local e nacional.

Nesse estudo, os recursos teórico-metodológicos percorrem a linha historiográfica da micro-história, aproveitando, especialmente, as contribuições dos historiadores Ronaldo Vainfas em seu livro “Micro história: os protagonistas anônimos da história” (2002) e de José D’Assunção Barros (2012), que nos traz a discussão, além de questões da micro-história - a história local.

Ao ler as histórias publicadas no livro é marcante a presença do elemento sobrenatural, na construção dos enredos. A recorrência às assombrações, como signo de mediação das mensagens transmitidas, pode ser percebida na quase totalidade dos contadores de “causos ou casos”, como são conhecidos na região. As histórias guardam, assim, íntima semelhança de estilo com os “Contos de encantamento”, definidos por Câmara Cascudo (2014, s./p.) como aqueles que se caracterizam pela presença do sobrenatural, na narrativa: animais que, de repente se transformam em príncipes; heróis que, com o auxílio de poderes superiores, realizam missões humanamente impossíveis, com a interferência de feiticeiras, fadas, talismãs, quadro representado de forma mais exemplificada no segundo capítulo da dissertação.

Dentre os doze gêneros classificados e caracterizados por este notável pesquisador da contística brasileira, verificamos também, semelhanças com os “Contos de exemplo” que,

¹ Utilizamos o termo repovoamento para indicar que o espaço geográfico, longe de ser um vazio demográfico, era habitado por tribos indígenas nativas, obrigadas a migrarem para outras regiões a partir da exploração do ouro, dando lugar a povoações colonizadoras, recebendo migrantes de várias regiões, como é o caso da cidade em questão.

neste caso, o valor é o ensinamento de que o bem e a verdade devem sempre prevalecer na vida, às vezes, às custas de duras lições; da mesma forma, os “Contos de animais”, que relatam as aventuras dos bichos, no tempo em que os animais falavam. Vale dizer que, mesmo envolvendo estes dois últimos gêneros, firma-se, na totalidade das narrativas, a visão encantada, misteriosa, como característica fundamental da maneira como interpretam o mundo em que estão inseridos.

Em busca no dicionário eletrônico Houaiss (s./d., s./p.) encontramos que o verbete encantamento é designado como:

[...] sensação de deslumbramento, admiração, grande prazer que se tem como reação a alguma boa qualidade do que se vê, ouve, percebe; estado de quem assim se deslumbrou; palavra, frase ou qualquer outro recurso a que se atribui o poder mágico de enfeitiçar; encanto, embruxamento; o suposto efeito dessa ação.

Dentre os propósitos deste estudo, deparamos com a necessidade de entender o sentido do encantamento presente nas representações produzidas pela comunidade de Jaraguá, nas suas memórias e testemunhos relativos às normas de conduta e valores morais transmitidos pela tradição oral. Isso posto, interessa-nos, entender o encantamento como precisamente, a parte “palavra, frase ou qualquer outro recurso a que se atribui o poder mágico de enfeitiçar” (HOUAISS, s./d., s./p). Desse modo, na dissertação passamos a imaginar expressões que pudessem sintetizar a temática abordada, inclusive, o próprio traço peculiar dessas narrativas, a presença do “encantamento” que é na verdade, o sobrenatural. As histórias apresentam um universo e uma atmosfera que se distinguem pelas situações criadas, pelos seres mágicos que povoam os cenários e pela linguagem, que se pode dizer encantados. Enfatizamos o fator encantamento para falar das relações de representação e dos papéis do imaginário e da memória no processo discursivo das histórias em questão.

Conceitos de memória, encantamento, testemunho e tempo histórico, indubitavelmente, foram discutidos em toda a produção dessa dissertação. Esses conceitos emergiram entrelaçadamente nas repetidas leituras do material e no cotejamento com as intertextualidades do estudo em tela. Ressalta-se que as histórias populares são admitidas enquanto “fonte histórica” com base em testemunhos que expressam opiniões, valores e sensibilidades. Portanto, não são discutidas enquanto testemunhos de “fatos” ou eventos. Expressam opiniões, sentimentos e o sistema de valores do universo dos contadores. Sua função social é de ensinamento e lazer. Sidney Sanches (2019) em artigo sobre o tema testemunho afirma que o mesmo refere-se à declaração ou fala de uma testemunha, alguém

que viu, porque esteve presente (Latim: *testis*), a um fato ou acontecimento. Ou, alguém que, presente em uma conversa entre duas pessoas, pode fazer juízo sobre o que estão dizendo e oferecer sua opinião a respeito. Ainda, conforme este autor, o testemunho pode ser estendido para além da sentença declaratória ou assertiva, para abranger um caráter narrativo, como o relato acerca de algo, ao invés da simples e direta informação sobre ele; um caráter documental, como documentos, monumentos, acontecimentos passados ou presentes, e outros assemelhados, que são a matéria básica de historiadores, jornalistas, etc.; um caráter institucional, como marcas, placas, e outros assemelhados que orientam sobre a conduta em determinada situação (MEDEIROS, 2015 apud SANCHES, 2019, p. 150).

Os testemunhos formaram a memória individual e coletiva por meio da tradição oral em culturas construídas sob a oralidade. Conforme Sanches (2019) a etimologia do vocábulo testemunha remete ao termo grego *martys*, procedente da raiz indoeuropeias *mer*: “ter em mente”, “lembrar”. Para este autor o testemunho é manuseado em um contexto prévio de reflexão e deliberação onde é preciso o uso da memória (Gr.: *mermairo*, *mermerizo*, *merimnao*, *merimna*). Esses termos são traduzidos para o Latim como: *memor*, *memoria*. Assim, *martys*, aponta alguém que tem conhecimento de algo de memória e que pode, então, falar e ponderar a respeito dessa lembrança. Ainda conforme o autor os gregos usaram a palavra *martyriano* sentido de alguém fazer uma afirmação pública da participação e/ou observação de algum evento na qualidade de testemunha (*martys*).

Seu conteúdo léxico pode ser mais exatamente definido como lembrança refletida e interrogativa, “relembrar”, isto é, “chamar para a consciência” alguma coisa que alguém experimentou que não pode ser negligenciada ou esquecida, e que agora, neste sentido, é trazida à atenção de outras pessoas, a fim de transmitir a estas, por meio de declarações apropriadas, o conteúdo desta experiência: aquilo que foi experimentado ficará sendo evidente mediante o testemunho. (COENEN, 1983. p. 610 apud SANCHES, 2019, p. 148).

Nesse sentido, compreender as histórias populares de Jaraguá como testemunhos que desvelam o mundo sensível e modelos de relações sociais no tempo histórico referente à trajetória de construção sociocultural da comunidade jaraguense torna-se central na dissertação. O tempo histórico revela e esclarece o processo pelo qual passou a realidade em estudo, as ações humanas, os acontecimentos característicos, desde o seu passado remoto, ou seja, como os sujeitos locais se constituíram historicamente nesse tempo passado e nesse espaço, e como se manifestam nessas narrativas. Assim, depreende-se que, naquele momento específico, pessoas viveram, trabalharam e agiram sobre a natureza e sobre as outras pessoas de um jeito específico.

Enfim, percorrendo o caminho plurimetodológico adotado, consubstanciado nos livros de referência, além de artigos e vídeos sobre obras de vários autores citados, disponíveis na internet, visamos responder algumas indagações centrais para o estudo como: podem essas histórias dar acesso e compreensão da realidade social vivida naquele momento e contexto? As condições materiais desses narradores são perceptíveis na expressão do seu imaginário? Pode-se inferir destas histórias sensibilidades, sociabilidades e valores morais? A história local, revisitada, por meio das histórias populares, a contrapelo das histórias oficiais, revelam o protagonismo persistente de atores sociais, pertencentes à massa popular trabalhadora, até então relegada ao anonimato?

Para concatenar as respostas, a dissertação foi subdividida em três capítulos. O primeiro apresenta o cenário de fundação do município, remontando às suas origens a partir da passagem dos bandeirantes e faiscadores negros, dando início ao um “repovoamento” da região e constituição do território local com sucessivos movimentos migratórios. Nesse, discute-se, ainda, aspectos relacionados à formação de uma cosmologia religiosa fundada no sincretismo, em que o rito oficial católico recebe influência das crenças e festividades locais. Essas, em geral, herdadas das tradições indígenas nativas e dos povos africanos, vindos em grande contingente para servirem de mão-de-obra escrava nas minas e fazendas, a que se convencionou designar de catolicismo popular, de resto uma característica de religiosidade presente em quase todas as regiões brasileiras. Na esteira da discussão insere-se, também, as perspectivas historiográficas inovadoras do advento da Escola dos Anales que protagonizou no decorrer do século XX, fértil movimento de ampliação do reconhecimento de fontes históricas baseadas na subjetividade, como os relatos de memória, reconhecimento da historicidade de sujeitos, microespaços e culturas, antes negligenciados pela historiografia oficial.

No segundo capítulo discorremos sobre aspectos de caráter teórico-conceitual que serviram para mediar a análise do *corpus* da dissertação. Centrou-se nos conceitos de memória, representação, imaginário, sensibilidades, narrativa e cultura popular, além outros complementares, que nos permitiram acessar e compreender a visão de mundo do grupo social em questão no percurso do tempo até os anos 1980. Ademais, num segundo ponto do capítulo, fizemos breves considerações sobre a literatura popular brasileira, dialogando com estudos de pesquisadores como Câmara Cascudo (2002), Francisco de Assis de Sousa Lima (LIMA, 1984), Bráulio do Nascimento (2009) e outros estudiosos da contística brasileira.

Já no terceiro capítulo subsidiado nos caminhos metodológicos já apontados, destacamos a análise de conteúdo como instrumento central para descortinar as histórias,

mediante a bibliografia pesquisada. Realizamos inferências sobre os possíveis sentidos que podem estar sutilmente inseridos nas narrativas acerca das subjetividades que repercutem nas visões de mundo e nos comportamentos das pessoas, que foram se amalgamando nos últimos três séculos de vivências humanas da comunidade jaraguense. Junto a cada história analisada inserimos um quadro das figuras criadas pelo ilustrador Laerte Araújo Pereira, da equipe produtora do livro, cuja produção buscou captar as representações veladas nos enredos.

Por último, nas considerações finais entendemos que as histórias populares fazem parte da tradição oral da cidade de Jaraguá e integram sua riqueza cultural. Agregam elementos das experiências de vida da população que contribuíram para forjar tanto as identidades individuais quanto coletivas do seu povo, representações memoriais que remontam a fundação do município em meados do século XVIII. Nelas, a proximidade com o sobrenatural desdobra na realidade imediata, pois os imaginários traduzem utilidade prática e ilustram as contradições do mundo rural e da formação do espaço agrário regional. Nas histórias estão os vestígios do tempo histórico que o povo jaraguense percorreu.

1 JARAGUÁ (GO): HISTÓRIA DA CIDADE, CIDADE DE HISTÓRIAS

Entre os rios, serras, escravos e ouro que compuseram a história da cidade de Jaraguá, ficaram muitos acontecimentos ou casos de que as pessoas mais antigas da cidade ainda têm lembranças, sem saber se foram realmente verdadeiros.
(VALADARES; LIMA, 1983b, p. 13)

As histórias populares de Jaraguá remetem a um mundo encantado e cheio de mistérios. Embora de difícil classificação, já que há uma mescla de gêneros literários nas suas elaborações, as narrativas de raízes orais apresentam aparentemente uma combinação de lendas e fábulas. Mas independentemente do gênero a que pertencem, elas representam um conjunto de imaginários sociais, produzidos pelas pessoas em suas vivências e acumulados ao longo da tricentenária trajetória de formação do povo jaraguense como forma de transmitir, valendo-se de um mundo ficcional, os conceitos sociais, morais e éticos aceitos pela sociedade e cultivadas naquele contexto sócio-histórico e que deveriam ser aprendidos, especialmente pelas crianças e jovens. Essas histórias, repassadas de geração em geração ao longo do tempo pela tradição oral, fazem parte do folclore da cidade e são um legado da cultura popular local.

O imaginário, conforme Pierre Nora (1993), tem como um de seus pontos de referência – e de lembrança – os lugares de memória. Para o autor, “a memória pendura-se em lugares, assim como a história em acontecimentos” (NORA, 1993, p. 25). Embora os dois conceitos - imaginário e memória - sejam discutidos mais amplamente no segundo capítulo, recorreremos preliminarmente a esta noção de lugar de memória para justificar nosso desejo de contar um pouco da história de Jaraguá por acreditarmos ser um componente importante para compreensão dos contextos em que a cultura da cidade foi sendo tecida. Nessa teia um elemento que se destaca e se configura como um patrimônio imaterial de sua gente são as histórias contadas entre seus moradores, narrativas trazidas de diversas regiões do Brasil por meio da tradição oral e que ao longo do tempo foram adaptadas ao contexto local e ao linguajar próprio das pessoas do povo, de modo a passar às sucessivas gerações diversos costumes e valores entendidos como adequados para a educação de suas condutas. Como de costume na região, principalmente no tempo em que não havia luz elétrica, o entretenimento noturno era, às vezes, as pessoas se sentarem para contar, ouvir e aprender com as histórias, também chamadas de “causos” ou “casos”, nas pequenas cidades e no meio rural goiano. As narrativas carregam propósitos diversos: em alguns momentos, pretendem educar o ouvinte, em outros, sugerir uma reflexão sobre uma situação e, em outros, apenas como diversão.

Ainda no percurso do capítulo discutiremos a memória como possibilidade de

fonte histórica mostrando a trajetória de desenvolvimento do pensamento historiográfico durante o processo de transição da perspectiva tradicional - de cunho positivista - para as atuais formas de encarar os objetos de estudo do historiador, suas fontes e seus métodos. Entendemos que este processo, dado pela perspectiva chamada micro-histórica foi, ainda, um itinerário de progressiva afirmação da historicidade dos sujeitos, em que os anônimos e subalternizados, as pessoas comuns e suas experiências, que antes ficavam de fora, agora ganham voz e visibilidade no tempo e no espaço de sua inserção histórico-social. Nessa perspectiva estes atores sociais adquirem reconhecimento enquanto seres humanos que fizeram história. Concordando com esse olhar inovador, ao contar a história de origem e fundação de Jaraguá, bem como os movimentos migratórios posteriores que repercutiram no seu povoamento, buscaremos sempre realçar o papel desempenhado por aqueles sujeitos que a história oficial mantém a margem. Ainda, na esteira dessa perspectiva historiográfica, discutiremos o conceito de História Local, destacando a importância do estudo do micro-espaço, relacionando-o ao caso da cidade de Jaraguá.

Foram diferentes períodos em que a região recebeu contingentes migratórios trazendo gentes de quase todas as regiões do país com suas experiências de vida e memórias promovendo uma acumulação diversa de hábitos, valores e costumes centralizados num ponto de convergência, a religiosidade católica, única nos tempos de origem da cidade e predominante durante longo período, tempo este em que sofreu as influências das crenças indígenas e dos negros de origem africana. Da tessitura subjetiva de práticas sociais dessa interação social diversa definiram-se as construções simbólicas que essa comunidade forjou tendo como um de seus legados culturais as histórias que fazem parte das representações sociais que construíram, expressas na forma de uma literatura oral que foi sendo passada de geração em geração até o período do recorte temporal proposto neste trabalho, tempo em que, recolhidas e publicadas, são agora objeto desta investigação. As narrativas revelam, na própria característica não erudita da linguagem, a origem popular de seus enunciadores e, por isso mesmo, nesta abordagem buscamos destacar o papel social das pessoas comuns cujas sagas familiares e historicidades particulares amalgamaram-se à construção histórica da cidade e do território regional, mas que são relegados ao anonimato pela história oficial.

Assim, tentando perseguir a inspiração do escritor goiano Bernardo Élis, que segundo Santos (2017, p. 152), em sua literatura o conhecimento versa

[...] sobre histórias populares, sobre a lua, plantas e animais, fincou no íntimo do escritor seu encantamento pela paisagem do sertão goiano, assim como o seu despertar para o mundo de causos e histórias ancestrais do folclore, de assombrações,

fadas, e fantasias remotas do mais profundo sertão, com preciosas expressões dialetais antigas.

No trabalho pretendemos revisitar na cultura popular jaraguense, as histórias populares, narrativas permeadas de crendices e forte influência do catolicismo popular. A tradição de contar histórias foi durante muito tempo uma característica cultural da cidade, o que acreditamos, pode ter sido a motivação de sua escolha para estar na rota de desenvolvimento do projeto Biblioteca da Vida Rural Brasileira, que culminou na pesquisa e catalogação das histórias populares que se converteu na publicação do livro *Histórias Populares de Jaraguá*.

A partir do cenário apresentado passamos a contar um pouco da história de Jaraguá. Apresentaremos os aspectos histórico-sociais que convergiram no processo de fundação da cidade, o percurso de seu povoamento, desde os tempos remotos do período colonial aurífero, até o início da década de 1980, abordando questões de ordem política, religiosa e cultural para compreendermos o tempo histórico social de construção da memória do povo jaraguense que reverbera nas histórias examinadas no presente trabalho.

1.1. ORIGEM, FUNDAÇÃO E TRAJETÓRIA HISTÓRICA DE JARAGUÁ

A busca do ouro motivou as primeiras investidas de desbravamento dos sertões brasileiros, no rastro desse precioso metal, iniciaram as entradas e bandeiras, expedições que se infiltraram pelo interior do Brasil colônia com o duplo objetivo de encontrar ouro, prata e diamante e, capturar índios para serem vendidos como mão de obra escrava. Não por acaso, o século XVIII em Goiás, também é conhecido como século da colonização, das bandeiras, o século do ouro, tempos em que a procura por metais preciosos e o descobrimento de jazidas auríferas introduziram, às margens de rios e córregos do circuito do ouro a formação de arraiais, vilas e cidades.

Ao descrever um quadro geral da Província de Goyaz, em 1819, Saint-Hilaire assim começa o relato em seu diário: “Minas de ouro descobertas por alguns homens audazes e empreendedores; um enxame de aventureiros precipitando-se sobre riquezas anunciadas com o exagero da esperança e cupidez [...]” (SAINT-HILAIRE, 1937, p. 279).

Câmara Cascudo (2002), em livro que apresenta uma geografia dos mitos brasileiros, ao tratar da caracterização mítica do estado de Goiás, referindo-se ao povoamento da região assim se expressa:

[...] Povoada, não densamente, pelos indígenas Gês com os Caiapós, Xavantes, Xerentes, Xicriabás, a terra dos Goiases foi possuída pela atração do ouro descoberto e ampliado pela imaginação adoidada dos aventureiros. O faiscar das pepitas endoideceu todos os bandos que correram à luta. (CASCUDO, 2002, p. 26)

Em seguida, cita o seguinte texto do professor Collemar Natal e Silva (1935, p. 131-132 apud CASCUDO, 2002, p. 26) “Por isso, de S. Paulo, Minas, Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro, estabeleceu-se para a região dos Araes, uma verdadeira corrente emigratória, que a fama de riquezas e tesouros fabulosos, ia aumentando, progressivamente”.

Com o reverberar de fabulosidades de que em Goiás, o ouro estava a escorrer das encostas e acumular-se às margens dos rios, impulsionou-se um intenso processo migratório, atraindo um contingente expressivo de pessoas atrás de enriquecimento e fundando a base da urbanização Goiana.

Por todo o território brasileiro, a abertura de minas atraiu a população das áreas litorâneas. Inicialmente formaram-se fazendas para provimento dos trabalhadores das minas e, em volta dos veios auríferos mais produtivos e longevos, amontoaram-se famílias. O estabelecimento dessas fez surgir capelas e igrejas, o comércio, as ruas, os arraiais, as vilas e as cidades. Tal curso de mobilização populacional é característico do modelo de povoamento europeu e estampa a historiografia das primeiras cidades do Brasil, de Goiás e aqui em especial a da cidade de Jaraguá.

De origem tupi, o termo Jaraguá, *yara'guá*, quer dizer Senhor do Vale, muito provavelmente a expressão alude-se à contemplação dessa região de planalto, de topografia hegemonicamente plana², de acordo com informes descritivos da cidade, disponíveis em sua página eletrônica oficial. Situada a aproximadamente cento e vinte quilômetros da atual capital goiana, a cidade de Jaraguá tem hoje uma população estimada em 51 mil habitantes³ e regionalmente se destaca como o maior polo de confecção do estado de Goiás.

Jaraguá, até sua emancipação política, pertenceu à comarca de Meia Ponte, atual cidade de Pirenópolis, até o ano de 1882, quando se emancipou. Não muito tempo depois, em 1886, Antônio José da Costa Brandão ao compor o “Almanaque da Província de Goyas”, um dos primeiros almanaques sobre a província de Goiás, reeditado sob o primeiro número da coleção “Documentos Goianos” pela Universidade Federal de Goiás, em 1978, assim catalogou a cidade de Meia Ponte: “Distância da capital 165 quilômetros, foi fundado este lugar em 1731, por Manuel Rodrigues Thomaz, sua matriz tem a invocação de Nossa Senhora do

² Topografia da cidade de Jaraguá: Plana: 55% Ondulada: 35% Montanhosa: 10% Altitude Média: 570 metros. Fonte: <https://www.jaragua.go.gov.br/pagina/202-historia->. Acesso em: 19 mar. 2021.

³ Conforme pesquisa do IBGE/SENSU 2010.

Rozário, foi erecta freguesia por carta régia de 10 de Agosto de 1754” (BRANDÃO, 1978, p. 129-130, grifo nosso).

O texto supracitado é um dos mais importantes documentos históricos sobre Goiás, e tem subsidiado inúmeros trabalhos acadêmicos desde sua primeira publicação. Esse pequeno recorte, apenas conta sobre a fundação da cidade de Meia Ponte, em 1731, pelo bandeirante Manuel Rodrigues Thomaz. O veiro aurífero que deu origem a Jaraguá só seria descoberto um tempo depois, começando seu povoamento, aproximadamente cinco anos após a fundação de Meia Ponte, momento em que Thomaz estaria à frente das fundações dos Arraiais de Trahiras e São José, a julgar os levantamentos de Brandão, bem ao norte e distante das minas dos Goyases, contudo, a partir de relatos de memória, surgiu no século XX a narrativa que credita ao mesmo Thomaz a descoberta de ouro em Jaraguá.

Considerada a distância entre os veios, bem como a precariedade do transporte e das estradas, parece-nos muito improvável que Thomaz pudesse em tão pouco tempo, quase simultaneamente, empreitar a descoberta de dois, quiçá três jazidas. Mas, por que os créditos dos achados auríferos de Jaraguá, durante tanto tempo, foram atribuídos a Thomaz? A versão de um descobridor europeu certamente fez-se muito mais auspiciosa aos olhos do Estado que no século XX, encontrava-se em processo de modernização, ainda apegado aos valores tradicionais.

Esmiuçadamente, a professora Dulce Madalena Rios Pedroso, em seu artigo “História e Memória: debate sobre a construção histórica da origem e fundação de Jaraguá - GO” (PEDROSO, 2012), argumenta sobre a fundação da cidade, que conforme os autos pesquisados, deu-se na década de 1730, tempos ainda sob tutela da coroa portuguesa. Ao rigor da economia colonial, a descoberta de jazidas auríferas motivou a formação do então Arraial do Córrego Jaraguá, à época pertencente ao Julgado de Meia Ponte. Todavia, “as fontes históricas – escrita e oral” que aludem acerca dos créditos pela fundação do Arraial do Córrego Jaraguá, são para Pedroso contraditórias.

A pesquisa de Pedroso toma diferentes fontes, destacando-se a produção de autores clássicos da história de Goiás, como Custódio Pereira da Veiga⁴, Luiz D’Allincourt⁵,

⁴ Custódio Pereira da Veiga, músico português que se estabeleceu na província de Goiás, em Meia Ponte no ano de 1778.

⁵ Luís D’Alincourt (também grafado de Alencourt) (Oeiras, 1787 — Espírito Santo, 1839) foi um militar, escritor, ensaísta, memorialista, pensador, ativista, intelectual e pesquisador português, radicado no Brasil. Foi oficial do Real Corpo de Engenheiros. Prestou valiosos serviços através de suas viagens de pesquisa ao interior do Brasil, em especial às Províncias de Mato Grosso e de Goiás na região Centro-Oeste. [...] Foi autor de uma série de trabalhos estatísticos e topográficos na região. Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Lu%C3%ADs_D%27Alincourt. Acesso em: 21 mar. 2021(Adaptado).

Auguste Saint-Hillaire⁶ e outros expoentes clássicos da historiografia goiana. Sabe-se que o trabalho desses autores baseou-se em grande parte na tomada de depoimentos e no registro das memórias de populares. As perspectivas historiográficas atuais concebem o processo de construção historiográfica enquanto um exercício sócio-político e cultural carregado de nuances diversas, envolto sempre pela interpretação e pela intenção de cada narrador, muito embora, o curso do desenvolvimento das ciências positivas tenha posto em questão, a confiabilidade dos registros históricos não passíveis de mensuração e experimentação “científicas”.

As notações baseadas na memória parecem ter perdurado e alcançado idoneidade científica graças ao fato de se transcrevê-la. A memória uma vez transposta ao papel, às telas, à música, perpassa quase inabalada aos esgarçamentos metodológicos que tentaram mensurá-la e testá-la em sua “verdade”. Nesse sentido, o surgimento da Escola dos Annales, muito contribuiu para romper com as abordagens tradicionais, principiando a consideração das versões até então marginalizadas pela ciências tradicionais e passando notar a relevância histórica de sujeitos tidos como “figurantes” e agora, reinterpretados como “protagonistas anônimos da história” (VAINFAS, 2002), bem como ampliando os métodos “formais” da pesquisa científica. O historiador italiano, Carlo Ginzburg, é um desses revisores a romper com a abordagem tradicional e a considerar a relevância dos que, até então, foram desinteressantes, insignificantes e demasiado pequenos para a história. Nesse contexto, a memória historicizada forja-se, no decorrer do século XX, como fonte de histórias e chave interpretativa, passando a recompor, completar e contextualizar historiografias.

Apenas a partir desses imperativos teórico-metodológicos é que podemos compreender os movimentos valorativos das “fontes históricas – escrita e oral” acerca da fundação da cidade de Jaraguá.

As várias expedições que se constituíram para desbravar Goiás e encontrar ouro, abrindo picadas, estradas e interligando os veios descobertos, também determinaram o primeiro fluxo migratório para a região. Onde se encontrava uma jazida, fundava-se um arraial: Maranhão, Água Quente, Meia Ponte, Traíras, São José, Cachoeira, Natividade, São

⁶ Augustin François César Prouvençal de Saint-Hilaire (Orleães, 1779 — Orleães, 1853) foi um botânico, naturalista e viajante francês. O estudioso pertenceu aos primeiros grupos de cientistas, vindos da Europa, para realizarem suas pesquisas e explorações no Brasil Colônia, durante os anos de 1816 e 1822, período no qual a corte portuguesa estava instalada no país, na cidade do Rio de Janeiro. [...] Saint-Hilaire percorreu inúmeros estados brasileiros, estabeleceu-se por 15 meses em Goiás e viajou até Minas Gerais por três vezes. Sobre as condições do deslocamento, eram feitas majoritariamente por burros ou cavalos e os caminhos precisavam ser abertos por meio do facão, ação praticada pelos auxiliares, prioritariamente, escravos, em meio à mata virgem. Fonte: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Auguste_de_Saint-Hilaire#Goyaz_\(Goi%C3%A1s\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Auguste_de_Saint-Hilaire#Goyaz_(Goi%C3%A1s)). Acesso em: 21 mar. 2021(Adaptado).

Félix, Pontal, Porto Real, Cachoeira, Arraias e Cavalcante, Pilar, Carmo, Santa Luzia, Cocal. A frenética ocupação do território goiano, no século XVIII, foi assim, fruto da busca pelo ouro.

Sobre a descoberta do ouro em Jaraguá, Pedroso (2008) ressalta não encontrar nos clássicos goianos pesquisados, versão denominada por ela como fonte historiográfica escrita, nenhum subsídio histórico que faça menção à descoberta do Arraial do Córrego Jaraguá, anterior a 1736.

Os viajantes europeus, como Pohl, Saint-Hilaire, D'Alincourt e Pizarro, e ainda Cunha Matos, governador das armas em Goiás, todos percorreram a Capitania de Goiás no período correspondente às duas primeiras décadas do século XIX, registrando impressões, costumes e a história do surgimento dos arraiais auríferos. Todos eles registraram as informações coletadas entre os habitantes do arraial, relatando que as minas de Jaraguá foram descobertas por negros faiscaidores do ouro, porém as datas ali contidas variam entre 1736 e 1737 (PEDROSO, 2008, p. 158).

A citação anterior fundamenta a adesão de Pedroso (2008) à versão de que a origem de Jaraguá é devida à sagacidade mineradora de pretos faiscaidores, retomando oficialmente a versão historiográfica mais antiga, resgatada da historiografia goiana de autores clássicos e dos escritos de cronistas europeus nas primeiras décadas do século XIX, agora reaplicada aos anais jaraguenses. No entanto, essa versão historiográfica dada pelos pioneiros da História de Goiás, foi entrecortada por outra, forjada a partir do século XX, e na qual se atribuiu ao bandeirante Manuel Rodrigues Thomaz, fundador de Pirenópolis, o descobrimento das minas e fundação do Arraial do Córrego Jaraguá.

É a tal controvérsia que Pedroso se debruça a esclarecer, para tanto se põem a investigar a pessoa e a vida de Manoel Rodrigues Thomaz, no rastro das pesquisas sobre ele, realizadas por Paulo Bertran (PEDROSO, 2012, p. 20). Uma vez conhecidos os itinerários do mineiro português, bem como as querelas deste com os interesses da Capitania de São Paulo, as quais o fizeram preso por aproximadamente um ano e o afastaram das minas dos Goyases, permitiram inferir a impossibilidade de Thomaz ser o real descobridor dos veios de Jaraguá. Ao menos oficialmente, Thomaz não poderia estar no Arraial, sendo este território interdito a ele, mediante acórdãos impostos após sua detenção.

Outrossim, a historiadora também problematiza as questões relativas ao difícil acesso às minas, e analisando a cartografia da época, conclui que a estrada primitiva, passagem oficialmente aberta pelos exploradores portugueses passava pelas bordas da região de Jaraguá, ao largo da localização dos veeiros, não evidenciando a presença de exploradores

portugueses na região em que se apontam o descobrimento dos aluviões. Resta-nos inferir ainda, sobre a possibilidade de que a descoberta das jazidas de Jaraguá deu-se furtivamente e pela argúcia de pretos (livres ou escravos) faisqueiros.

O trabalho investigativo de Pedroso (2008) aponta uma documentação histórica que atribui aos “pretos faiscadores, escravos astutos acostumados à cata do rico ouro”, a graça da descoberta dos veios de Jaraguá. Possivelmente jamais chegaremos a nominá-los, entretanto a contribuição de Pedroso é seguramente preciosa aos jaragueses, além de se constituir um rico material para pesquisa e historiografia goianas. Em seguida, transcrevemos as palavras de Saint-Hilaire (2018, p. 62):

Negros, que iam procurar algumas porcellas de ouro nos córregos, descobriram em 1736 a região onde está actualmente situada Jaraguá. As riquezas descobertas nesse lugar não demoraram a attrahir habitantes; e, em breve, uma povoação se formou onde, pouco antes, não se via sinão um deserto.

Sobre essa controvérsia de versões respeito da origem da cidade, podemos considerar a contribuição de Pierre Nora (1993)⁷ com as noções de “lugares de memória” e de “vontade de memória”. A vontade de memória refere-se a uma “intenção” memorialista e a uma construção de identidade. Essa vontade de memória advém do conceito de “lugares de memória” desenvolvido por Nora (1993). Para esse autor um lugar só é lugar de memória se a imaginação o investe de aura simbólica,

Os lugares de memória são primeiramente, lugares em uma tríplice acepção: são lugares materiais onde a memória social se ancora e pode ser apreendida pelos sentidos; são funcionais porque têm ou adquiram a função de alicerçar memórias coletivas e são lugares simbólicos onde essa memória coletiva, vale dizer, essa identidade se expressa e se revela. São, portanto, lugares carregados de uma vontade de memória. Longe de ser um produto espontâneo e natural, os lugares de memória são uma construção histórica e o interesse que despertam vem, exatamente, de seu valor como documentos e monumentos reveladores dos processos sociais, dos conflitos, das paixões e dos interesses que, conscientemente ou não, os revestem de uma função icônica. (NORA. 1993, p. 12-13).

Em Jacques Le Goff (2003), podemos ver que a memória é um elemento primordial do que se convencionou chamar de identidade, seja ela individual ou coletiva, cuja busca é uma constante, das pessoas e da própria sociedade. Desse modo, a memória pode ser vista não apenas como uma conquista, mas também um instrumento de poder. Existe uma luta pela dominação da recordação e da tradição, estabelecendo aquilo que deve ser lembrado e aquilo que deve ser esquecido, ressaltamos que no capítulo dois trataremos detalhadamente do

⁷ Historiador francês, vinculado à Nova História Cultural e, evidentemente, à tradição da Escola dos Annales.

conceito de memória.

Esta análise das representações construídas sobre os personagens centrais da história de Jaraguá nos faz refletir, portanto, sobre o contexto em que cada versão se insere e, ainda, sobre os propósitos que as levam a “contar” a história “desse ou daquele” ponto de vista e, da mesma forma, evidencia-se o cuidado dos que defendem suas perspectivas, de legitimá-las, recorrendo a testemunhos orais ou até mesmo a referendar documentos cuja legitimidade, para esta justificação específica, poderia ser questionada. É um processo que envolve a manipulação da memória, envolvendo às vezes uma tentativa de apagar da memória coletiva o passado em prol de reconstrução conveniente de outra memória.

Michael Pollack (1989, p. 4) chamou esse esforço de “trabalho de constituição e de formalização das memórias”. De acordo com o autor, para que nossa memória se beneficie da dos outros, não basta que ela nos traga apenas o testemunho, mas sim que encontre muitos pontos de convergência entre aquilo que queremos afirmar e as memórias de nossos testemunhos. Somente a partir do encontro dessas memórias – que são compartilhadas e que dão certa identidade ao grupo – é que podemos reconstruir as lembranças do passado sobre uma base comum.

Essa discussão entre contraditórios, consideramos importante para compreendermos como se dá a criação dos lugares de memória de nossas cidades, nos quais sua materialização é antecedida pela produção e difusão de certas ideias sobre os fatos e personagens envolvidos.

Continuando a discussão sobre o percurso de povoamento da região, entramos para o cenário observado ao longo do século XX. Agora a região se situa, em um novo momento, no roteiro do movimento migratório brasileiro, fruto das políticas de interiorização do desenvolvimento econômico e ocupação demográfica praticadas por sucessivos governos que atraíram novas levas de famílias que se somaram às já estabelecidas ao longo do século XIX e que conseqüentemente acrescentaram elementos simbólicos e contribuíram na atualização das variedades de expressões socioculturais da região, inclusive das narrativas estudadas neste trabalho.

Carneiro (1988, p. 71 apud PEDROSO, 2006, p. 105), relata que durante a primeira República, o estado de Goiás era uma região isolada do Centro-Sul do país e a população era predominantemente rural e que “até a chegada da estrada de ferro, Goiás era considerada uma ‘frente de expansão’, pois o médio norte e o norte goianos constituíam ‘vazios demográficos’”. Relata, ainda, que segundo Dalísia Doles, foi a partir de 1915 que a busca por terras em Goiás intensificou-se, principalmente em virtude do escasseamento de

terras na região Sudeste (CARNEIRO, 1988, p. 73 apud PEDROSO, 2006, p. 105), e que houve na região sul de Goiás um crescimento econômico e populacional entre os anos de 1915 e 1930. Ainda, segundo esta pesquisadora, na década de 1920, o norte de Goiás recebia levadas migratórias procedentes de estados nordestinos, principalmente do Maranhão e da Bahia, e em menor número, do Ceará, Pernambuco e também do Pará, atraídos pelas grandes extensões de terras, acompanhando a expansão da pecuária.

Nos anos 1930, ocorre a mudança da capital da Cidade de Goiás para Goiânia, além das políticas do Estado Novo (1937-1946), em que Goiás torna-se um dos alvos da campanha nacional Marcha para o Oeste, um projeto do então presidente Getúlio Vargas com o objetivo de promover o desenvolvimento populacional e a integração econômica das regiões Norte e Centro-Oeste do Brasil, às regiões litorâneas, a implantação da Colônia Agrícola Nacional de Goiás (CANG) em Ceres, e a transferência da capital do país para Brasília em 1960. Para o governo da época a chamada integração nacional dar-se-ia a partir do desenvolvimento da malha rodoviária, para que a produção agropecuária dessas regiões tivesse melhor escoamento, sobretudo para as regiões Sudeste e Sul. Pela posição geográfica estratégica, por sua centralidade no mapa brasileiro, o estado de Goiás foi considerado fundamental, pois interligava o litoral com o interior do país.

O desenvolvimento populacional seria realizado a partir de voluntários (principalmente originários do Nordeste) que se dispusessem a se deslocar para as regiões promovidas pelo projeto. Esse desenvolvimento populacional seria realizado, primordialmente, por brasileiros pobres, conforme afirma Cassiano (2002, p. 66, grifos do autor)

No entendimento de Vargas, a ocupação de terras nos chamados “vazios demográficos” deveria ser realizada preferencialmente por brasileiros pobres. A “marcha para o oeste” preconizava uma valorização do trabalhador nacional. Segundo o julgamento do governo, os estrangeiros representavam perigo, já demonstrado pelos que viviam nas áreas urbanas e que participavam dos movimentos grevistas antes de 1930.

A “Marcha”, iniciada desde 1938, culmina, nas construções de Goiânia na década de 1940, e Brasília na década de 1950. Nesta década, também, segundo Pedrosa (2006, p. 112)

[...] Goiás ainda recebia fluxos migratórios. Além disso, a ação do Estado brasileiro respaldava-se na ideologia desenvolvimentista que tivera, na década de 1940, vários marcos, como a criação da Fundação Brasil Central, a Superintendência da Valorização da Amazônia e a criação de colônias agrícolas de Rubiataba, Rialma e Carmo do Rio Verde.

Observa-se no relato até aqui que a partir de diferentes fluxos migratórios e em diferentes momentos, constituiu-se a população de Jaraguá, que sintetiza uma herança cultural e um conjunto de representações e imaginários sociais que cristalizaram na memória dos moradores da cidade sobrevivendo até a década de 1980 e possivelmente até a atualidade.

Câmara Cascudo, no prefácio do seu clássico *Contos Tradicionais do Brasil* assim se refere à natureza dos contos:

[...] os contos têm um caráter universal, mas são contaminados pela cultura regional, espelhando valores que resultam do nosso processo histórico [...] o conto popular revela informação histórica, etnográfica, sociológica, jurídica, social. É um documento vivo, denunciando costumes, ideias, mentalidades, decisões e julgamentos. (CASCUDO, 2014, p. 6).

Esta revisitação da história da cidade sob uma perspectiva do dinamismo e da mobilidade populacional nos permite compreender a diversidade do sistema simbólico local que configura a memória da população na qual as representações presentes nas histórias populares analisadas, na totalidade de conotação sobrenatural, mais especificamente de assombrações, que baseados em Cascudo (2002) chamamos de encantadas, são apenas uma parte da sua cultura. Observa-se que a crença em criaturas sobrenaturais ou assombrações e a tradição de contar histórias configuram-se como elementos da identidade coletiva do povo jaraguense. Comumente, a centralidade das mensagens transmitidas pelas assombrações gravita em torno de uma moralidade acerca do pecado, na qual notamos uma condição de punição, de forma que, dentro da concepção popular, alguma pessoa que vier a cometer uma transgressão de alguma regra de valor moral, acaba se tornando uma alma penada após a morte com o fim de buscar a quitação de seus pecados. Tais discursos carregam também a função de advertir os vivos para que não incorram no mesmo erro. Grande parte das narrativas nos mostraram a presença marcante de um catolicismo que foi se diversificando ao longo do tempo em um território marcado pela mobilidade de pessoas e ideias até meados do século XX.

1.1.1. Catolicismo popular em Jaraguá: religiosidade e tradição

As histórias contadas por populares em Jaraguá no período recortado, como já nos referimos, contêm um forte apelo sobrenatural, mas um sobrenatural com perceptível viés católico popular, característica que o pesquisador da literatura popular nordestina Oswaldo Elias Xidieh, em seu livro *Narrativas Pias Populares* de 1968, definiu pelo termo “mágico-

religioso” (LIMA, 1984, p. 89). Assim, achamos pertinente passar vistas à história da formação religiosa da população local, para compreendermos a importância que a religiosidade possui no seu cotidiano.

Embora de origem predominantemente católica, não podemos considerar o catolicismo a única influência no processo de constituição da religiosidade do jaraguense, visto que esta se constituiu a partir também da interação social com as etnias indígenas que habitavam a região e os negros africanos. A formação social, religiosa e cultural de Jaraguá deu-se, portanto, por uma convergência de culturas. Observa-se, por aí, a interação entre uma diversidade de cosmologias e práticas construídas historicamente e que permitiram que as histórias populares fossem gradativamente incorporadas à vida cotidiana da população e marcadas por religiosidades tecidas nas rotinas e hábitos por séculos praticados, manifestando crença em espíritos e criaturas de natureza sobrenatural. Como podemos verificar nas histórias que foram publicadas no livro em exame, tais histórias versam majoritariamente sobre assombrações e outras manifestações congêneres. A crença em assombrações percebida nas narrativas mostra como a cosmovisão religiosa pode influenciar a construção ética de uma comunidade e motivar as ações de seus membros. Assim, conforme Clifford Geertz (1989, p. 67), os símbolos sagrados “[...] funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo – o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticas – e sua visão de mundo [...]”.

Ainda em conformidade com o autor

[...] os símbolos religiosos oferecem uma garantia cósmica, não apenas para sua capacidade de compreender o mundo, mas também para que, compreendendo-o, deem precisão a esse sentimento, uma definição às suas emoções que lhes permita suportá-lo [...]. (GEERTZ, 1989, p. 77).

Deste modo a categoria religiosidade torna-se fundamental em nossa análise uma vez que é capaz de produzir emoções e ações a partir da interiorização progressiva de um imaginário coletivo desde a infância, que envolve costumes, valores morais e formas de comportamento consideradas corretas, transmitidos pela oralidade, nas suas narrativas. O sentimento e a visão religiosa permitem ao indivíduo observar e apreender o mundo que o cerca e assim, construir e ordenar a sua realidade imediata. Ao entendermos a religiosidade como elemento implícito na estrutura das histórias de assombrações podemos vislumbrá-la sob a ótica de símbolos amalgamados que sintetizam o *ethos* de uma comunidade (GEERTZ, 1989). Os símbolos religiosos, carregados de sentidos e incorporados ao *ethos* da

comunidade, constituem-se parte da identidade local, servindo como referência de interação com o mundo e, desta forma, muitas vezes, oferecem explicações ou interpretações de fenômenos cotidianos, sob a égide do sobrenatural.

Durante o período colonial e o Império, houve uma forte influência da Igreja Católica na formação e organização da sociedade brasileira, na moral social e no comportamento dos indivíduos, isso não era diferente em Goiás e em particular em Jaraguá. Até o fim do período imperial o catolicismo foi considerado a religião oficial do Estado brasileiro, sob a tutela da Constituição de 1824.

Em 1819, Saint-Hilaire (2018, p. 62) em sua passagem pelo Arraial do Córrego de Jaraguá, escreveu no seu diário:

[...] compreendendo na sua dependência cerca de 2.000 almas. Essa povoação, situada numa vasta planície coberta de bosques, está rodeada de montanhas mais ou menos altas, das quaes as mais aproximadas erguem-se quasi a pique e produzem um bello effeito na paisagem. Jaraguá me pareceu quasi tão grande como Meiaponte; mas suas ruas são menos regulares, suas casas menores e menos bonitas, e não se vêem lá mais do que duas igrejas.

Estudo da arquiteta Lorena Sulino Assunção (2012) sobre a arquitetura religiosa do século XVIII em Jaraguá, sugere que já em meados 1727 fora levantada a Capela de São Januário com uma dimensão considerável para a época com uma dimensão de 20mx10m, mas que hoje só existem seus vestígios, como as pedras de fundação, encontradas por trabalhos arqueológicos na fazenda São Januário, local hoje transformado em sítio histórico arqueológico. Este sítio que pode ter sido um acampamento de mineradores devido à proximidade de minas auríferas, conforme alguns autores, ou, conforme outros, uma fazenda de engenho que apresentaria tanto atividades de engenho, plantação e manufatura de cana-de-açúcar, como a extração do ouro (ASSUNÇÃO, 2012).

Em 1748 foi erguida a Igreja de Nossa Senhora da Penha, a igreja matriz de Jaraguá até os dias de hoje. A igreja sofreu ao longo do tempo intervenções na sua estrutura, na ilustração 01, temos uma foto da fachada atual.

Ilustração 01: Fotografia – Igreja Nossa Senhora da Penha (1748)



Fonte: o autor (2021).

Em 1776, por obra da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito (Irmandade dos negros) foi levantada a Igreja Nossa Senhora do Rosário (ilustração 02). Para Assunção (2012, p. 164)

[...] várias histórias e lendas populares de Jaraguá tratam desta igreja. Ela, talvez até pela sua posição de inserção na paisagem, sempre fez parte de um universo mais íntimo da cultura jaraguense. Traz consigo toda uma carga histórica e cultural dos escravos que a construíram e de folclores regionais.

Ilustração 02: Fotografia – Igreja Nossa Senhora do Rosário (1776)



Fonte: o autor (2021).

No ano de 1828 iniciou-se a construção da Igreja Nossa Senhora da Conceição (ilustração 03) que, ainda segundo Assunção (2012), foi erguida por iniciativa particular do tenente/coronel Antônio de Souza Félix. O terreno de construção localizava-se junto ao largo da matriz e de frente à residência da família do militar, “um dos sobrados mais imponentes da época” (ASSUNÇÃO, 2012, p. 176).

Ilustração 03: Fotografia – Igreja Nossa Senhora da Conceição (1828)



Fonte: o autor (2021).

Desse modo, com atuação junto à comunidade com seus ritos ao longo da formação histórica da cidade, desenvolveu-se uma forte influência do imaginário católico nas representações sociais, sistema de valores e controle social e na memória do jaraguense.

Da necessidade de preservação da memória firmaram-se suas tradições como as festas dos santos, folias de reis e nas próprias histórias populares que são o objeto deste trabalho e que, aparentemente, expressam um conteúdo, majoritariamente de cunho sobrenatural e de orientação de condutas, sendo que estas se apresentam em conformidade com esses valores.

Freitas (2003 apud FERREIRA; AGUIAR, 2012, p. 64-65), informa que

[...] na região jaraguense, essas festividades tradicionais tiveram origem na época da mineração, constituindo-se em uma forte herança do período colonial [...] muitas das festas tradicionais, vivenciadas ainda hoje, que tiveram suas origens à época das minas, como a Festa do Divino Espírito Santo, as Cavalhadas, a Folia de Reis, dão

sustentação às tradições, crenças e costumes locais.

Nestes eventos o passado e a tradição são revisitados, assim, num processo que busca agregar valor e amalgamar, num discurso identitário, hábitos e sociabilidades. Esta forma de estetização e espetacularização com ecléticas composições com a qual se procura envolver os objetos e as encenações serviu ao longo do tempo como estratégia de projeção desta construção identitária.

Émile Durkheim (1989), sociólogo francês, na sua obra “As formas elementares da vida religiosa”, voltou suas atenções para o fenômeno religioso como uma dimensão importante da vida social, e, tomando o homem como um ser religioso, tenta compreender e explicar a origem das diversas religiões. Conforme Durkheim (1989, p. 8)

A conclusão geral deste livro é que a religião é coisa eminentemente social. As representações coletivas; os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente no seio dos grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter, ou a refazer certos estados mentais desses grupos.

Na mesma obra Durkheim (1989, p. 504) se expressa sobre a religião da seguinte maneira:

[...] há na religião algo de eterno destinado a sobreviver a todos os símbolos particulares nos quais o pensamento religioso se envolveu sucessivamente. Não pode haver sociedade que não sinta a necessidade de conservar e reafirmar, a intervalos regulares, os sentimentos coletivos e as ideias coletivas que constituem a sua unidade e a sua personalidade.

Como já dissemos, durante um longo período da história brasileira houve uma relação política muito íntima da igreja católica e o Estado brasileiro, como uma espécie de solidariedade na preservação do poder e da autoridade de ambos.

Pierre Bourdieu (2011), propondo pensar as religiões de modo sociológico, busca compreender qual seu papel na configuração social, no seu estudo “Gênese e estrutura do campo religioso”. Dele podemos apreender que

[...] Weber está de acordo com Marx ao afirmar que a religião cumpre uma função de conservação da ordem social contribuindo, nos termos de sua própria linguagem, para a “legitimação” do poder dos “dominantes” e para a “domesticação dos dominados”. [...] Em outras palavras, a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como estrutura natural-sobrenatural do cosmos. (BOURDIEU, 2011, p. 32, 34, grifos do autor).

Bourdieu (2011) faz uma análise da relação entre a religião, enquanto produtora de símbolos, e a estrutura de poder na sociedade, no sentido de legitimação das diferenças de classe. Assim, podemos verificar no mesmo texto, a conclusão de que

[...] somos necessariamente conduzidos à hipótese de que existe uma correspondência entre as estruturas sociais (em termos mais precisos, as estruturas do poder) e as estruturas mentais, correspondência que se estabelece por intermédio da estrutura dos sistemas simbólicos, língua, religião, arte, etc. (BOURDIEU, 2011, p. 33).

Seu entendimento é que a religião cumpre a função de arquitetar explicações de mundo cuja aceitação pelo grupo social seja condição essencial para sua existência. Essas explicações precisam atender as ansiedades dos grupos a partir das condições materiais e sociais de suas existências, respectivamente. Bourdieu (2011, p. 28) analisa o fenômeno religioso também como codificador de linguagem, deste modo

A primeira tradição trata a religião como língua, ou seja, ao mesmo tempo enquanto um instrumento de comunicação e enquanto um instrumento de conhecimento, ou melhor, enquanto um veículo simbólico a um tempo estruturado (e portanto, passível de uma análise estrutural) e estruturante, e a encara enquanto condição de possibilidade desta forma primordial de consenso que constitui o acordo quanto ao sentido dos signos e quanto ao sentido do mundo que os primeiros permitem construir.

Outra característica concernente ao município de Jaraguá são os aspectos da ruralidade, presentes no cotidiano do povo e que também influencia suas formas de expressar. A cidade insere-se num contexto socioeconômico agrário, e, portanto, discutir as expressões culturais, passa por considerar os modos de interação social peculiares e as múltiplas influências que concorrem na caracterização da identidade dos sujeitos que vivenciam as práticas e tradições próprias do ambiente marcadamente rural.

A combinação entre a religiosidade popular de base católica e a vida campesina permitiu que os ritos e festividades próprios dessa cultura popular continuem presentes na contemporaneidade. Embora não empreendamos estudo detalhado deste perfil social de parte da população jaraguense é pertinente este breve registro de que a tradição agrária marca a formação econômica e social do município e que o mundo rural e seus sujeitos com suas expressões de vida e trabalho próprias, contribuem fortemente na construção cultural do lugar. Atualmente o município apresenta uma grande riqueza em termos de produção cultural, sítios históricos como a bela Serra do Jaraguá, a sua produção arquitetônica, especialmente pelo mobiliário dos edifícios residenciais do Centro Histórico da cidade, além das festas

tradicionais, sobretudo a Festa do Divino, considerada a mais antiga e por isso a mais tradicional.

Enfim, neste contexto que envolve as religiosidades populares, propomos analisar as histórias de assombrações e outras de características também sobrenaturais que constam no livro e a sua proximidade com os valores e modos de conduta da população local no período temporal demarcado, de maneira a realçar as sensibilidades que caracterizam a identidade coletiva dos seus contadores.

1.2. MEMÓRIA COMO FONTE HISTÓRICA

A história fez-se com documentos escritos, sem dúvida. Quando eles existem. Mas ela pode fazer-se, ela deve fazer-se sem documentos escritos, se os não houver. Com tudo o que o engenho do historiador pode permitir-lhe utilizar para fabricar o seu mel, à falta das flores habituais. Portanto com palavras. Com signos. Com paisagens e telhas. Com formas de cultivo e ervas daninhas. Com eclipses da lua e cangas de bois. Com exames de pedras pelos geólogos e análises de espadas de metal por químicos. Numa palavra, com tudo aquilo que, pertencendo ao homem, depende do homem, serve o homem, exprime o homem, significa a presença, a atividade, os gostos e as maneiras de ser do homem. (FEBVRE, 1989, p. 249).

As fontes históricas constituem a matéria-prima da historiografia. Suas análises são a essência do ofício do historiador. Através delas pode-se interpretar o modo de viver, as visões de mundo e outras características específicas de determinados contextos e épocas.

O objetivo deste tópico é demonstrar que as histórias populares, herança oral e memória do local, transformada em escrita no início dos anos 1980, podem ser reconhecidas como legítimo material historiográfico, situando-as no debate sobre memória e no contexto do debate paradigmático da Micro-História, corrente de pensamento tida como uma revolução na historiografia contemporânea. Representa um dos desdobramentos teórico-metodológicos mais significativos dos avanços epistemológicos originados no seio do emblemático movimento da Escola dos Annales. A micro-história ampliou largamente o conceito de fonte histórica, tornando praticamente ilimitadas as possibilidades de exploração pelo historiador.

Segundo José D'Assunção Barros (2011), “Fonte Histórica” é tudo aquilo que, produzido pelo homem ou trazendo vestígios de sua interferência, pode nos proporcionar um acesso à compreensão do passado humano. Assim, as fontes históricas são

[...] tanto os já tradicionais documentos textuais (crônicas, memórias, registros cartoriais, processos criminais, cartas legislativas, obras de literatura, correspondências públicas e privadas e tantos mais) como também quaisquer outros que possam nos fornecer um testemunho ou um discurso proveniente do passado humano, da realidade um dia vivida e que se apresenta como relevante para o

presente do historiador. (BARROS, 2011, p. 2).

O autor no mesmo texto afirma que como possibilidades documentais incluem-se:

[...] desde os vestígios arqueológicos e outras fontes de cultura material (a arquitetura de um prédio, uma igreja, as ruas de uma cidade, monumentos, cerâmicas, utensílios da vida cotidiana) até representações pictóricas e fontes da cultura oral (testemunhos colhidos ou provocados pelo historiador). (BARROS, 2011, p. 2).

Sobre essa última modalidade de fonte, declara, ainda, que as perspectivas que se produziram na confluência entre História e Antropologia, permitiram que se abordem como fontes históricas as evidências e heranças imateriais, já sem nenhum suporte físico e concreto, como as festas dramáticas populares e os ritos religiosos que se deslocam e perpetuam-se na realidade social, os sistemas integrados e reconhecíveis de práticas e representações, os gestos e modos de sociabilidade, os bens relacionados ao chamado ‘patrimônio imaterial’.

Para Barros (2011), houve um longo desenvolvimento historiográfico até que chegasse o momento em que, para além dos documentos e fontes concretizadas em papel ou qualquer outro material, fossem também admitidas as ‘fontes imateriais’ como campos de evidências das quais poderia o historiador se valer. A ampliação documental, conforme salienta, foi uma conquista gradual dos historiadores. Esse percurso de expansão dos limites da Historiografia, para ser compreendido, requer, necessariamente, o conhecimento do contexto de desenvolvimento e consolidação de uma nova abordagem teórico-metodológica do fazer historiográfico, concebido no seio do movimento dos Annales, pois foi nesse percurso que a memória foi reconhecida como possibilidade de acesso e conhecimento do passado. Conforme Pedroso (2008) que denomina esse processo de paradigma pós-moderno, este foi o momento em que houve a reabilitação da memória como fonte histórica, uma vez que durante a Modernidade, esta foi desacreditada e olhada com desconfiança. Para esta estudiosa, em particular, da historicidade de Jaraguá,

essa nova concepção do estudo da história, em que se coloca a memória no interior do debate histórico, mostra que existe uma infinidade de vozes e, assim também, variedades de leituras possíveis sobre o passado [...] a ênfase recai na interpretação do sentido das palavras, a hermenêutica, como no estudo da memória, a interpretação do passado. (PEDROSO, 2008, p. 26).

É a partir dessa perspectiva que adotamos a análise de conteúdo como metodologia de verificação da hipótese deste trabalho. A análise de conteúdo, segundo Severino (2007, p. 121-122), é uma metodologia de tratamento e análise de informações

constantes de um documento, sob forma de discursos pronunciados em diferentes linguagens: escritos, orais, imagens e gestos. Trata-se de se compreender criticamente o sentido manifesto ou oculto das comunicações. Assim, envolve, portanto, a análise do conteúdo das mensagens, os enunciados dos discursos, a busca do significado das mensagens. As linguagens, a expressão verbal, os enunciados, são vistos como indicadores significativos, indispensáveis para a compreensão dos problemas ligados às práticas humanas e a seus componentes psicossociais.

A análise de conteúdo descreve, analisa e interpreta as mensagens/enunciados de todas as formas de discurso, procurando ver o que está por detrás das palavras. Para Bardin (2011) trata-se de um conjunto de técnicas de análise das comunicações visando a obter, por procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo, as mensagens, indicadores (quantitativos ou não) que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção (variáveis inferidas) destas mensagens.

Deste modo, investigaremos a partir da fala dos contadores das histórias, os elementos que amalgamam-se às estruturas sociais e culturais, que muito cooperaram na codificação de um inconsciente coletivo presente nessas histórias que por mais fantasiosas e inventivas que sejam não estão desligadas da sociedade que as produziu.

A pré-análise prevê, mediante a técnica de leitura flutuante, que façamos inicialmente uma seleção das histórias para recortar aquelas que correlacionam-se às categorias interessantes na pesquisa em tela. Para tanto, elege-se *a priori* algumas categorias, que são levantadas mediante a consideração dos referenciais teóricos e da revisão bibliográfica desta pesquisa. Contudo, não se descarta a possibilidade de emergirem novas categorias no momento em que trabalhamos na identificação das unidades de registro, fase exploratória das histórias selecionadas.

Quais são os termos que aludem a essas categorias prévias, com que frequência esses aparecem nas falas dos contadores? Esses são informes objetivos que podem contribuir na elaboração de indicadores que nos conduzam a deduções lógicas, definidas por Bardin (2011) como inferências, especificidade da análise do contexto que a difere de outras fundamentações metodológicas. O conceito de inferência é, portanto, chave na resolução da análise de conteúdo, nele reside os propósitos interpretativos que se valem tanto da competência científica quanto da capacidade subjetiva do pesquisador cujo objetivo é autenticar determinadas proposições correlacionando-as a outras proposições verificadas e comprovadas.

Objetivamos então uma pesquisa de natureza qualitativa, seguindo o modelo de

análise de conteúdo tipificado por Laurence Bardin (2011), cadenciado pelas etapas de organização, codificação e categorização dos dados, destacando palavras, verbos e outros termos que estejam diretamente relacionadas às questões levantadas no problema, bem como a hipótese da pesquisa que constituirão as unidades de registro necessárias à formulação dos indicadores que subsidiarão as interpretações, os significados e o conseqüente desvelamento dos signos ilustrados nas histórias.

Na exposição a seguir, situamos o desenvolvimento e significado da Escola dos Annales no contexto do debate paradigmático de emergência dessa nova perspectiva historiográfica que, inclusive, trata do reconhecimento do protagonismo de sujeitos anônimos nos eventos históricos, bem como da contribuição de fontes informais como material de pesquisa. Na esteira dessa discussão destaca-se, como um dos principais desdobramentos do movimento dos Annales, a construção de uma vertente teórico-metodológica inovadora no fazer historiográfico denominada Nova História Cultural e, como seu desdobramento, a emergência de uma corrente de pensamento chamada Micro-História, representando a consolidação dos avanços epistemológicos originados no seio do movimento dos Annales.

A Escola ou movimento dos Annales começou suas atividades em 1929, na França, e se tornou uma das mais influentes escolas históricas do século XX. Centrou seus objetivos no combate ao positivismo histórico, uma corrente também de origem francesa. Esta abordagem tradicional por muito tempo deu ênfase aos grandes “heróis”, promovendo uma visão de cima para baixo da História, ocultando, na análise de grandes eventos, o papel de destaque também desempenhado por importantes personagens, relegados ao anonimato. Este modelo, predominante até o final do século XIX, centrava-se nos grandes eventos e personalidades, guerras, impérios, reis, príncipes, generais, etc. Caracterizou-se também, por focar as expressões culturais das classes “elevadas”, além de se furta ao diálogo com as demais Ciências Humanas, como a antropologia, a psicologia, a linguística, a geografia, a economia, e, sobretudo, a sociologia (VAINFAS, 2002, p. 17).

Em contraposição à abordagem historiográfica tradicional de cunho positivista entrou em curso um movimento contínuo de questionamentos, assentado nos Annales, cujos avanços nos debates levou à emergência de uma nova linha de pesquisa denominada Nova História Cultural, consolidando um arcabouço teórico-metodológico consistente, uma nova forma de conceber a feitura historiográfica que representou uma completa ruptura com o modelo anterior, agora cunhado de Velha História Cultural.

A partir das inovações metodológicas da Nova História Cultural, os historiadores passaram a ter a preocupação em analisar os fatos históricos dando importância também aos

agentes tidos até então como figurantes, sem contar os avanços quanto ao reconhecimento de novas fontes e objetos de estudo e o tratamento “problematizado” dos mesmos. Sobre essa nova perspectiva Vainfas (2002, p. 17) afirma tratar-se de “uma história problematizadora do social, preocupada com as massas anônimas, seus modos de viver, sentir e pensar”. Ganha destaque, também, a noção de interdisciplinaridade, dado que essa nova forma de interpretar os fatos históricos, como dito anteriormente, evidencia a necessidade de diálogo com as demais Ciências Humanas. Destacaram-se nessa linha de pesquisa os historiadores Carlo Ginzburg (1989) e Giovanni Levi (1992) que notabilizaram o conceito de analisar uma sociedade a partir de finalidades específicas, com base em documentos e fontes, levando em conta os elementos da vida social.

O desenvolvimento dessa perspectiva dá origem à chamada Micro-História que agora, em suas análises, considera os depoimentos, registros e anotações diversas do período examinado para uma reconstrução histórica mais aprofundada. Com suas técnicas o historiador consegue restabelecer o contato com a estrutura social do período, se comunicando com suas fontes, interrogando-as. Esta concepção não descarta as expressões culturais das classes mais “elevadas”, mas prioriza a construção histórica a partir das manifestações das massas anônimas.

Sobre essa preferência de perspectiva historiográfica José D’Assunção Barros (2004, p. 153) destaca que

O objeto de estudo do micro-historiador não precisa ser, desta forma, o espaço micro-recortado. Pode ser uma prática social específica, a trajetória de determinados atores sociais, um núcleo de representações, uma ocorrência ou qualquer outro aspecto que o historiador considere revelador em relação aos problemas sociais ou culturais que se dispôs a examinar. Se ele elabora a biografia de um indivíduo (e frequentemente escolherá um indivíduo anônimo), o que estará interessando não é propriamente a biografia desse indivíduo, mas sim os aspectos que poderá perceber através do exame microlocalizado dessa vida.

Em texto dedicado à micro-história, Giovanni Levi, um dos mais influentes historiadores dessa corrente de pensamento, faz referência aos laços entre história e antropologia – particularmente a perspectiva da “descrição densa” proposta pelo antropólogo americano Clifford Geertz, para afirmar que “[...] esta perspectiva parte do conjunto de sinais significativos e busca ajustá-los em uma estrutura inteligível” (LEVI, 1992, p. 141).

O autor refere-se, ainda, a esse aspecto interpretativo da micro-história da seguinte forma:

A abordagem micro-histórica dedica-se ao problema de como obtermos acesso ao conhecimento do passado, através de vários indícios, sinais e sintomas. Esse é um procedimento que toma o particular como seu ponto de partida e prossegue, identificando seu significado à luz de seu próprio contexto específico (LEVI, 1992, p. 154).

Para Giovanni Levi (1992) a micro-história pode ser entendida como uma prática. Essa prática historiográfica é “essencialmente baseada na redução da escala de observação, em uma análise microscópica e em um estudo intensivo do material documental” (LEVI, 1992, p. 136).

A contribuição a essa abordagem dada pelo antropólogo Clifford Geertz (1989), que aproxima a micro-história da antropologia através do seu conceito de descrição densa, método utilizado para analisar e descrever a estrutura significativa da cultura a partir do estudo da percepção dos indivíduos nela presentes. Geertz (1989) afirma que para descrever um comportamento, para entender o outro em sua singularidade na hora de estudar é necessário descer às minúcias de cada aspecto da cultura estudada. Isso transposto para o paradigma da micro-história significa que na hora de se examinar um documento deve-se utilizar todos os filtros possíveis para desconstruir esse documento na tentativa de compreender melhor a essência do seu significado, do que ele está refletindo sobre sua época, sobre quem o fez e sobre sua destinação social.

Diante dos propósitos deste capítulo podemos tomar como síntese a seguinte afirmação de Geertz (1989, p. 4) que

Acreditando, como Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise, portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado.

A partir dessa perspectiva, portanto, a cultura é enxergada como um conjunto de significados partilhados e construídos pelos homens para explicar o mundo. Assim, a obra de Geertz é dedicada a uma análise antropológica das dimensões culturais da política, da religião e dos costumes sociais. Nessa perspectiva a cultura é colocada como fonte científica de interpretação do cotidiano. Aponta para a possibilidade de construção do conhecimento através das relações entre os homens a partir da interpretação e compreensão dos significados sociais que os envolvem.

Carlo Ginzburg (1989), historiador italiano é outro expoente no pensamento historiográfico, sistematizou um modelo epistemológico baseado na análise de indícios para tecer explicações que denominou de “indiciário”. O método consiste na prática de

rastreamento de sinais, indícios e signos que remetem a algum evento. No ensaio “Sinais: raízes de um paradigma indiciário”, conseguiu perceber que há uma forma de conhecimento que pode estar na fronteira entre o conhecimento rígido das ciências naturais – que operam por demonstração e verificação empírica dos dados analisados – e as formas criativas, como a literatura, poesia, mitos, etc. Entre essas duas instâncias, está o modelo epistemológico, ou paradigma, indiciário, que trabalha rastreando sinais.

Já no preâmbulo do ensaio ele declara que “a análise desse paradigma, amplamente operante de fato, ainda que não teorizado explicitamente, talvez possa ajudar a sair dos incômodos da contraposição entre ‘racionalismo’ e ‘irracionalismo’” (GINZBURG, 1989, p. 143). O autor assinala que a sabedoria por meio de índices, de sinais, é tão antiga quanto a própria humanidade. Dessa forma, o saber dos caçadores e dos observadores dos astros, dentre outros, foi decisivo para o desenvolvimento e consolidação do próprio modelo de conhecimento moderno. Ginzburg inova na adoção de um conceito de cultura que possibilita a percepção do conflito de classes a partir de um enfoque sociocultural. Assim define a cultura como sendo “o conjunto de atitudes, crenças, códigos de comportamentos próprios das classes subalternas em um certo período histórico” (GINZBURG, 1989, p. 16).

Como dissemos, a análise das histórias, a ser realizada no terceiro capítulo, terá como fundamento e operacionalização o método da análise de conteúdo. Embora abordados neste capítulo a título de exemplos e contribuição para se compreender o mundo sociocultural em que os contadores de histórias estavam inseridos, as metodologias indiciárias e da descrição densa não são de fato utilizadas neste trabalho como métodos de análise das histórias populares de Jaraguá.

1.3 O CONCEITO DE HISTÓRIA LOCAL: O MICRO-ESPAÇO EM PERSPECTIVA

A História Local é uma linha de pesquisa que se desenvolveu dentro do debate micro-históricográfico e que vem ocupando cada vez mais espaço no campo da pesquisa histórica. No Brasil, destacam-se, nessa temática, dentre outras, as contribuições dadas por Luís Reznick (2002) e José D’Assunção Barros (2004), que escolhemos como referência para discutir a questão do espaço local no processo de pesquisa histórica.

Luís Reznick (2002) ao discutir a questão do espaço local no processo de pesquisa histórica afirma que “o espaço local, alçado em categoria central de análise, constitui uma nova possibilidade de estudo no quadro das interdependências entre agentes e fatores determinantes de experiências históricas eleitas pela lupa do historiador”. Esta permite a

observação de cada aparente detalhe que poderia passar despercebido ou visto como insignificante para um olhar apressado do historiador que buscasse exclusivamente por elementos de grandes contornos no processo histórico. Com esse novo olhar, acontecimentos aparentemente irrelevantes adquirem “[...] valor e significado na rede de relações plurais de seus múltiplos elementos constitutivos” (REZNICK, 2002, p. 3). Assim destaca esta abordagem historiográfica como um

[...] campo privilegiado para a análise dos imbricados processos de sedimentação das identidades sociais, em particular dos sentimentos de pertencimento e dos vínculos afetivos que agregam homens, mulheres e crianças na partilha de valores comuns, no gosto de se sentir ligado a um grupo. (REZNICK, 2002, p. 4).

Para esse historiador,

[...] ao eleger o local como circunscrição de análise, como escala própria de observação, não abandonamos as margens (...), as normas, que, regra geral, ultrapassam o espaço local ou circunscrições reduzidas. A escrita da história local costura ambientes intelectuais, ações políticas, processos econômicos que envolvem comunidades regionais, nacionais e globais. Sendo assim, o exercício historiográfico incide na descrição dos mecanismos de apropriação – adaptação, resposta e criação – às normas que ultrapassam as comunidades locais. (REZNICK, 2002, p. 3).

Desta observação infere-se que os acontecimentos micro-localizados e submetidos à observação atenta do micro-historiador, podem ser interpretados por sua inserção num contexto histórico-social mais amplo.

Convém ressaltar, no entanto, que embora apresentem pontos comuns e tenham emergido de um mesmo percurso teórico-metodológico – herança da construção epistemológica da Escola dos Annales - micro-história e história local não são sinônimos, guardando diferenças essenciais. A história local que seguia no terreno regional as “grandes questões nacionais” cede lugar a um jeito de pensar que toma o recorte espacial apenas como amostra para se pensar questões gerais da historiografia. José D’Assunção Barros (2004, p. 160) alega que

A escolha da micro-historiografia também pode incidir sobre determinada comunidade microlocalizada, mas tal como já dissemos, nunca o verdadeiro objeto de que se ocupa o historiador será a comunidade em si mesma (como seria o caso da história local), e sim determinado aspecto que incide transversalmente sobre essa comunidade.

Na defesa de uma historiografia local atualizada e sintonizada com as transformações do ofício do historiador – desde a constituição de novos objetos e métodos,

passando pela ampliação dos domínios e territórios da historiografia até a discussão dos estatutos e das fronteiras da disciplina, o autor destaca sua postulação pelo que chama de “uma outra história local”, referindo-se à chamada História Local Nova em oposição à História Local Tradicional, ressaltando que refletir sobre história local, no momento atual das produções e discussões historiográficas, nos remete necessariamente a uma interseção com a micro-história. Argumenta que os historiadores que se filiam a essa prática historiográfica pretendem construir narrativas que têm buscado uma:

[...] descrição mais realista do comportamento humano [...]. Por um estilo realista compreendem tanto um recorte que privilegia as histórias particulares de indivíduos, vilarejos e grupos específicos, como uma abordagem que compreende a ação social como o resultado de uma constante negociação, manipulação, escolhas e decisões individuais. (REZNICK, 2002, p. 3).

Em reforço a esta postulação cita Roger Chartier (1994, p. 6 apud REZNICK, 2002, p. 3) que “[...] define estas tendências recentes da historiografia como a busca para reconhecer a maneira como os atores sociais investem de sentido suas práticas e seus discursos”. Para Barros (2004), quando um historiador se propõe a trabalhar dentro do âmbito da História Regional, ele mostra-se interessado em estudar diretamente uma região específica. O espaço regional, é importante destacar, não estará necessariamente associado a um recorte administrativo ou geográfico, podendo se referir a um recorte antropológico.

[...] Mas, de qualquer modo, o interesse central do historiador regional é estudar especificamente este espaço, ou as relações sociais que se estabelecem dentro deste espaço, mesmo que eventualmente pretenda compará-lo com outros espaços similares ou examinar, em algum momento de sua pesquisa, a interseção do espaço regional em um universo maior (BARROS, 2004, p. 153).

Sobre a relevância da história local, no caso brasileiro, Reznick (2002, p. 1) faz uma análise da historiografia no país informando que a mesma “[...] está impregnada por narrativas que discursam sobre a nação, a pátria, a sociedade, o Estado”. Esta afirmação designa o lugar que o recorte temático “nacional” assumiu entre os historiadores brasileiros, dando ênfase aos grandes episódios e personalidades da história oficial do país e relegando ao anonimato os movimentos de pequena escala e seus atores sociais.

Ao considerar a abordagem da História Local neste capítulo relacionada a Jaraguá intenciona-se justificar a relevância da revisitação à historiografia da localidade sob essa ótica e deste modo demarcar um espaço e uma realidade histórica local no anseio de compreender o mundo dos contadores das histórias que ensajou suas representações culturais e conforme a

tradição da Micro-História, realçar a participação das pessoas “simples” do lugar, que ali foram chegando, como protagonistas anônimos (VAINFAS, 2002) dos processos de povoamento e formação do território regional, mediante a coragem e a força de homens e mulheres, famílias que, empurrados pela necessidade material e movidos pela esperança, se submeteram às aventuras migratórias rumo ao centro do país, nos processos de interiorização do capitalismo interno brasileiro. A literatura histórica oficial sempre retrata esses processos destacando sujeitos de posição política e social privilegiada, ocupantes de postos designados pelo Estado, empresas ou mesmo clericais, como é o caso do eminente Padre Silvestre, homem que marcou sua presença na localidade e que segundo a pesquisadora de sua vida, Daura Rios, foi um [...] sacerdote que se destacou no cenário do arraial de Jaraguá, no início do Império [...] homem rico, erudito e político atuante no cenário nacional, do Brasil Império (HAMU, 2012, p. 105-106), assim como Manoel Thomaz, rico português desbravador da região, quando da fundação da cidade no início do século XVIII.

No século XX, quando se fala em movimentos migratórios na ocupação do território goiano, pode-se dizer que ocorreram duas fases distintas, mas num processo contínuo, em que os personagens que ocupam lugar proeminente na historiografia convencional são nomes como o ex-presidente Getúlio Vargas e o ex-governador de Goiás, Pedro Ludovico Teixeira, no contexto da chamada Revolução de 1930. A partir desse período ocorreu um novo surto migratório favorecido pela construção de Goiânia e com a ditadura do Estado Novo implantado em 1937 por Vargas, é colocado em prática um novo projeto de expansão econômica que contemplava conjuntamente um plano de “desbravamento” do interior do país visando preencher “vazios” demográficos com a chamada Marcha para o Oeste. O objetivo era integrar as regiões do centro-norte do Brasil à economia do Sul e do Sudeste e, concomitantemente, promover a melhoria e abertura de novos meios de transporte para o escoamento da produção. Tratava-se na verdade de um novo processo de expansão e interiorização do capitalismo nacional, movido pelo próprio expansionismo internacional do sistema.

Concomitante à construção da nova capital foi criada em 1941, a Colônia Agrícola Nacional de Goiás (CANG), projeto governamental para assentamento de colonos que deu origem à cidade de Ceres e a partir de um expansivo excedente de migrantes originaram também Rialma, Uruana e Carmo do Rio Verde. Bernardo Sayão, Engenheiro Agrônomo Carioca, foi o pioneiro desse projeto e também o primeiro administrador da Colônia. Nas décadas de 1940 e 1950 a CANG se destacou na produção agrícola estadual e com sua localização próximo à rodovia Belém-Brasília e a outras rodovias locais, houve um

intenso processo de ocupação da região com uma dinâmica contínua que reconfigurou o território da região central e do meio-norte do estado. A segunda fase refere-se à construção de Brasília (1957-1960) em que o grande protagonista é o então presidente Juscelino Kubitschek, mas que tem na massa de pobres vindos de todas as regiões do país os construtores invisíveis cujos excedentes levou ao povoamento de todo o entorno da capital federal.

No capítulo seguinte trataremos de conceitos fundamentais para a interpretação das histórias populares, enfocando aspectos ligados à memória, os imaginários, sociabilidades, a transmissão de valores e a visão de mundo na história contada e na vivência. Complementarmente discutiremos sobre a literatura popular brasileira.

2 BASES CONCEITUAIS PARA ANÁLISE DAS NARRATIVAS E LITERATURA POPULAR BRASILEIRA

“O contexto cultural imprime seus traços no texto narrativo, através, da linguagem, dos modismos, hábitos alimentares e visão própria do mundo” (NASCIMENTO, 2009, s./p).

Este capítulo, primeiramente, está assente na intertextualidade entre conceitos que colaboram a compreensão do fenômeno social, envolvendo a construção da literatura popular, previstos para a construção do *corpus* desta dissertação. São conceitos que, articulados à metodologia de análise, são fundamentais para a compreensão da natureza coletiva das histórias populares de Jaraguá, originadas na tradição oral do lugar, e, dessa forma, possibilita-se entender as singularidades sociais de que se revestem.

Em seguida, apresentamos brevemente, discussões sobre a tradição oral e literatura popular brasileira, dialogando com alguns pesquisadores da contística popular no país, entendendo que a literatura ao expressar imaginários, memórias, mentalidades e dinâmicas do cotidiano, constitui importante patrimônio de experiências sociais.

2.1 MEMÓRIA, REPRESENTAÇÃO, IMAGINÁRIO, SENSIBILIDADES, NARRATIVA E CULTURA POPULAR

As histórias populares são um modo de sistematizar e, literariamente, expressar as representações que os contadores, ao longo do tempo, construíram sobre a vida social. A discussão sobre os conceitos mencionados neste subtítulo permitirão perceber a relação entre as histórias e a identidade coletiva dos seus contadores e compreender seu universo social. Isso significa dizer que quando eles contam suas histórias, falam não só por eles próprios, mas também pelo meio social em que estão inseridos, como compreenderemos adiante.

Enfatizando o fator encantamento, discutimos sobre as relações de representação, elaborada a partir de imaginários e sensibilidades, e o papel da memória nesse processo de construção discursiva das histórias, que além de realizar a função de entretenimento acabam por oferecer coordenadas morais e comportamentais para guiar as relações pessoais em determinado meio e contexto social.

No universo imaginário da história, do caso ou simplesmente da narrativa, circulam elementos de identificação cultural ligados à tradição e às origens dos contadores, a vida em família, a religiosidade e os hábitos que marcam a sua existência, em determinado tempo e espaço, se deixam transparecer. Investigar estas histórias, portanto, nos possibilita

pensar a relação que existe entre as narrativas e a identidade coletiva dos contadores, registrando seus princípios morais, práticas religiosas e credences, características mais frequentes das histórias populares de Jaraguá.

Conforme Pesavento (2006, p. 52)

Cultura, representação, imaginário, sensibilidades, memória e subjetividade, em associação com uma atitude hermenêutica, são assim, pois, conceitos reapropriados pelos investigadores do passado no terreno da cultura [...] Estes conceitos formam como que um marco e guia para a percepção do historiador, a iluminar seu olhar sobre o passado e a possibilitar a que ele construa seu tema enquanto objeto, ou seja, problematizando-o, lançando perguntas a este passado, que ele se empenha para que possam ser respondidas [...] Todos estes conceitos pressupõem uma atitude de decifração do passado, que nos remete a uma atitude hermenêutica, de decifração e captura de universos de sentido distantes dos nossos. Fazer falar um texto de outra época, revelar a estranheza de um outro tempo - a parafrasear L. P. Hartley - implica uma contraditória relação com o tempo. Por um lado, tem-se a proposta de decifração e apreensão de uma alteridade, que faz do passado um *outro* com relação ao presente. Mas, por outro, revela-se uma intenção de aprisionar o tempo escoado, salvando-o para o presente, com o que mergulhamos no universo benjaminiano.

Ancoradas na memória coletiva, as histórias populares de Jaraguá são narrativas que expressam representações também coletivas, construídas a partir de imaginários sociais, que esta população foi elaborando na vivência ao longo do tempo de sua formação histórica. A interpretação dessas histórias, articulando aspectos ligados a esses conceitos, atua como via de acesso a esse mundo. Como já ressaltamos, a maioria das histórias versam sobre eventos relacionados com o sobrenatural, em especial as assombrações e almas penadas cuja centralidade das mensagens transmitidas via de regra vinculam-se com a noção de pecado e consequente punição, ou seja, gravitam em torno de certa percepção de moralidade.

Assim a categoria religiosidade adquire relevância na investigação, vez que, aparece como principal articuladora no processo de produção e interiorização pessoal desde a infância, deste imaginário coletivo que envolve tais valores, costumes e formas consideradas corretas de comportamento dentro da concepção popular local, constituindo-se como *ethos* da comunidade, cujos sentidos são incorporados como parte da identidade local e servem como referência de localização e interação com o mundo. Dessa forma, quando certos moradores desobedeceram a regras de sociabilidade – transgressão que na linguagem coloquial às vezes chamam de “arte” – seriam punidos com o sofrimento após a morte, na condição de alma penada, como forma de expiar seus pecados, servindo essas mensagens também de advertência aos vivos para que não desrespeitem os critérios de correção e honestidade do modelo moral vigente.

Fazemos questão de enfatizar o termo tempo porque, como vamos tratar do

conceito de memória, este não pode passar despercebido, pois a mesma tem sua substância delimitada pelo passar do tempo. A interpretação dessas histórias, em verdade, articula aspectos ligados aos demais conceitos epigrafados neste subtítulo, além de outros complementares que permeiam o presente texto. Essa análise, assim, atua como via de acesso ao mundo ou realidade existencial em que a população jaraguense estava inserida.

No primeiro capítulo observamos que as narrativas sobre assombrações carregam o discurso construído a partir de desdobramentos da doutrina oficial católica. Na região em função das interações culturais desta com as crenças e experiências religiosas diversas presentes nas tribos indígenas nativas e também da confluência com as crenças e tradições praticadas pelos africanos escravizados, entende-se que há o chamado sincretismo religioso, convencionado de catolicismo popular.

Essa derivação do catolicismo oficial configurou-se em muitas partes do país em meio às dificuldades materiais e humanas da Igreja Católica, mesmo sendo hegemônica à época, de manter o controle absoluto da doutrina e dos ritos em regiões tão afastadas dos seus centros de poder. Por se tratar de região em que a diversidade e a mobilidade populacional favoreciam a esse sincretismo, como ocorreu no processo de povoamento da região de Jaraguá, desde o início do século XVIII. Assim, houve a inserção nos ritos católicos de elementos das crenças ou cosmologias dos outros povos, assimilando parte de suas manifestações festivas e dando origem à discursividade que atravessou séculos. Desse modo, acreditamos que as histórias de assombração expressam a crença popular fruto do imaginário historicamente construído, com a finalidade de exercer controle social pelo medo.

Esse medo de assombração, pelo que podemos apreender das histórias, alimentou ao longo de quase três séculos o acervo memorial dos populares e envolve a vida cotidiana. Desse modo, esse elemento sobrenatural, encantado, aparece como estruturante das narrativas e oferece o mirante para que os indivíduos observem e apreendam o mundo que os rodeia, construindo e ordenando sua realidade próxima e dela dêem testemunhos.

Analisar as histórias populares e seus discursos, que, embora compilados, foi pela tradição oral que sobreviveram, requer necessariamente operacionalizar com o conceito de memória. Produtora de identidade e de coesão social, a memória é, segundo Júlia Matos e Adriana Senna (2011), repositório de fragmentos e resíduos das experiências selecionadas pelo indivíduo e pela comunidade, ela não aparece, portanto, pronta, mas sim configurada pela convivência e a troca de experiências que o indivíduo vai elaborando no percurso de sua vida.

Não se trata somente da lembrança de determinado indivíduo inserido no contexto

familiar ou social, por exemplo, de tal forma que suas lembranças são permeadas por inferências coletivas, moralizantes ou não (MATOS; SENNA, 2011, p. 97), para estas autoras a memória é sempre a construção feita no presente a partir de vivências ocorridas no passado, sendo que as memórias individuais e coletivas se confundem.

Este conceito centra-se na capacidade humana de rememorar o passado enquanto testemunha do vivido e as narrativas situam-se como difusoras de registros de memória que mantêm vivas tradições coletivas e paisagens culturais. A paisagem entendida, conforme Eric Dardel (2011, p. 31), como a passagem do homem pela terra, sentido em que “coloca em questão a totalidade do ser humano, suas ligações existenciais com a Terra, ou, se preferirmos, sua geograficidade original: a Terra como lugar, base e meio de sua realização”. Assim, os registros das representações e memórias da comunidade em questão podem permitir apreender para além da realidade vivida, também a própria paisagem local na qual se contextualizaram os relatos recuperados. Discursos nascidos em outros tempos podendo ser “portadores das marcas que remetem à instância de sua enunciação e essas marcas, uma vez decifradas, podem liberar, por uma espécie de memória que atravessa o tempo, significações, pensamentos, desejos, fantasmas sepultados” (FOUCAULT, 2008, p. 139). Assim, o vínculo que se estabelece entre representações produzidas no e sobre o passado e o contexto em que estas foram produzidas é fator relevante nesta análise.

O estudo da memória pode ser considerado parte dos grandes legados dos gregos para a o mundo ocidental, especialmente com Platão e Aristóteles. Na antiguidade ela era o meio de transmissão de seus costumes e tradições. Filha de Urano e de Gaia, Mnemosine é a deusa da memória e das lembranças. Conforme o mito grego, a ela eram destinadas não só as recordações, mas também os esquecimentos. Assim, para Aristóteles, por exemplo, a memória seria a representação do presente que encontra raízes na sua ausência, sobre esta matéria deixou como legado seu livro *Da memória e reminiscência*, onde desenvolve um pensamento analítico descrevendo os processos da memória como representação mental do homem e a premissa de que a memória estaria no campo da imaginação, mas considerando a vida real, concreta.

Platão, diferentemente, defendia a ideia de que a memória seria a representação de algo percebido ou aprendido em outra dimensão, não concreta, esta estaria, portanto, ligada ao campo das lembranças que a mente resgataria por meio da abstração, da memória que não está vinculada à existência material. A esse respeito, em *Filebo*, Platão afirma que “a memória, que a respeito de um mesmo objeto coincide com as sensações, e as impressões que essa coincidência provoca, eu as figuro, quanto a mim, aproximadamente como um discurso que se

escreveria em nossas almas” (AQUINO, 2016 , p. 39).

Em Jean-Pierre Vernant (1990), podemos ver que Platão parece ligar a memória à crença na reencarnação, e na capacidade de rememoração de vidas passadas, na busca da verdade ou construção do saber. “O ‘passado’ é parte integrante do cosmo; explorá-lo é descobrir o que se dissimula nas profundezas do ser. A História que canta Mnemosyne é um deciframento do invisível, uma geografia do sobrenatural” (VERNANT, 1990, p. 143, grifos do autor).

Isto posto, a memória como campo epistemológico, surge a partir da Sociologia, da Psicologia e da Antropologia, e é com o auxílio destas que a História também transforma a memória em campo de conhecimento histórico, dentro do movimento dos Annales, como pontuamos no primeiro capítulo. O sociólogo Maurice Halbwachs (França, 1887- 1945) estabeleceu no início do século passado as primeiras relações entre a memória e a História. Para o sociólogo, existe relação de mutualidade entre a memória e a História e essa relação é perpetrada pela experiência e pelas representações sociais.

Para ele, influenciado pelo pensamento funcionalista do sociólogo francês Émile Durkheim (1858-1917), com a noção de “consciência coletiva”, a memória é um fenômeno inteiramente coletivo, perspectiva esta que Michael Pollack (1989) problematiza defendendo que a constituição da memória é efetivada em processo de “negociação” para conciliar memória coletiva e memórias individuais. Para Halbwachs (1990) o indivíduo isolado não forma lembranças, ou pelo menos não é capaz de sustentá-las por muito tempo. Ele necessita do apoio de outros para alimentá-las, é preciso que haja um mínimo de concordância entre as lembranças para que elas possam se complementar, formando um patrimônio compartilhado de recordações.

Ainda quando baseadas em experiências individuais, para constituir suas lembranças esse indivíduo precisa recorrer a recursos fornecidos pelo meio social, como as ideias, as palavras e todo conjunto de símbolos socialmente construídos e, assim, tornar sua experiência inteligível e comunicável (HALBWACHS, 1990). O autor trabalha também com a noção de tempo, pois segundo ele, a memória pode ser entendida como tipo de relação que se estabelece entre o presente e o passado ou a reconstrução do passado com o auxílio de dados do presente. Contudo, o tempo também é marcado por padrões e convenções coletivas que organizam as experiências dos indivíduos, isso significa que ele próprio se constitui como construção social, assim como acontece com o espaço, há nele, relações particulares, em que cada grupo os molda. Essa padronização do tempo e do espaço permite a formação de memórias que contribuem para manter a coesão social, na medida em que ajudam a produzir o

sentimento de identidade entre os membros de determinada comunidade em dado tempo e espaço.

Henri Bergson (França, 1859-1941), que foi professor de Halbwachs e pioneiro no estudo da temática, afirma em “Matéria e Memória”, escrito em 1896, que a relação entre o sujeito e o meio é regido pela matéria, que são imagens e representações da realidade que rodeiam o espírito dos sujeitos, e a memória é aquela que rege esse processo. Para o autor pensar na potencialidade da memória para o estudo da História é pensar nas percepções dos sujeitos com relação aos acontecimentos e, é a relação entre essas percepções e os diálogos estabelecidos entre o passado e o presente que justificam a existência da memória (BERGSON, 1999).

Também buscando a aproximação entre a memória e a História, o filósofo e historiador francês Paul Ricoeur (2012) estabeleceu as bases da epistemologia da memória e da História. Para o autor “[...] não temos outro recurso a respeito de referências ao passado, senão a própria memória” (RICOEUR, 2012, p. 40). Para ele, a memória está intimamente ligada à História, às experiências e às vivências. Paul Ricoeur (2012) desenvolve a fenomenologia da memória no sentido de apresentar a ideia de pensar sobre as experiências dos sujeitos mediante a percepção de si e dos outros, dando sentido às histórias e memórias, tornando-as singulares, atribuindo significados tanto às experiências individuais, quanto às identidades, no sentido da coletividade. Além disso, o autor supracitado trabalha com duas questões fundamentais - a imaginação e o esquecimento. Ele observa o ato de lembrar como o processo inverso ao esquecimento, como ato de resistência. Portanto, memória e esquecimento são opostos, mas se complementam.

O autor propõe a compreensão de que o passado que acessamos a partir do presente é uma construção discursiva, isso quer dizer que, na impossibilidade do contato com o objeto em si, toma-se como referência a representação que dele se constrói (RICOEUR, 1995, p. 72). O narrador, revisitando lembranças, percorre os caminhos da memória, construindo narrativas com as lembranças do que protagonizou ou às vezes do que ouviu dizer, ou, criando representações sobre fatos ou opiniões relativas ao passado. Ele faz isso, quase sempre, trazendo para si a experiência e o discurso da comunidade com a qual mantém vínculo de pertencimento e sua história pode ser compreendida e reconhecida pelos outros do seu meio.

Como enfatizamos no início deste subtítulo, estudar sobre a memória requer considerar o fator tempo. Nesse sentido, Paul Ricoeur (2012), em Tempo e narrativa, defende que o meio mais seguro para se falar em tempo talvez seja a linguagem, pois para ele, é ao

narrar às coisas que estabelecemos como verdadeiros ou falsos os acontecimentos. Assim, é na linguagem que a ação se articula e se mantém testemunhada e, também, mensurada. Deste modo, somos seres temporais na medida em que narramos os acontecimentos.

De acordo com Ricoeur (2012), quando se narra algo é pela memória que se resgata o passado, e esse passado, quando agregado aos sentidos, é concebido a partir de imagens que ficaram gravadas no íntimo. Dessa forma, a imagem do tempo (pretérito) se torna a única forma de resgate da memória, só podemos nos lembrar de algo no passado, porque esse pretérito acontecido deixou vestígios em nossas mentes, e é esse acontecido fixado na mente que “buscamos” quando queremos relembrar algo.

Trabalhando as noções de imaginação e esquecimento, consideradas fundamentais no seu processo de compreensão do fenômeno, Paul Ricoeur (2012) observa o ato de rememorar como processo inverso ao esquecimento, um ato de resistência, memória e esquecimento são opostos que se complementam, sendo que há a dependência entre si para sobreviverem. Desse modo, o propósito da memória é lembrar para não esquecer,

É de fato o esforço de recordação que oferece a melhor ocasião de fazer “memória do esquecimento”, para falar por antecipação como Santo Agostinho. A busca da lembrança comprova uma das finalidades principais do ato de memória, a saber, lutar contra o esquecimento, arrancar alguns fragmentos de lembrança à “rapacidade” do tempo. (RICOEUR, 2012, p. 48, grifos do autor).

O autor postula que a linguagem seja, possivelmente, o meio mais seguro para se falar em tempo, pois é ao narrar as coisas que estabelecemos como verdadeiros ou falsos os acontecimentos. Desse modo, é na linguagem que a ação se articula, que se mantém testemunhada. Em *A memória, a história e o esquecimento* (2012), Paul Ricoeur compreende a “memória” e o “esquecimento” como representações entre o sujeito e o seu mundo. A memória é a representação do passado conduzida pelo tempo presente. Assim, não há memória sem ponto de partida ou de chegada. Quando se narra algo é pela memória que se resgata o passado, e esse passado, quando agregado aos sentidos, é concebido a partir de imagens que ficaram gravadas no íntimo. Advoga também sobre o problema existente entre a imagem e a memória. Para ele, existe falsa relação entre a memória e a imaginação. Discorre que a filosofia socrática nos legou dois pensamentos: aristotélico e platônico. Nessa dissertação, interessa momentaneamente o primeiro, pois centrado na eikōn (imagem) fala da representação presente de uma coisa ausente, recorrendo em especial ao problema da memória pela recorrência das imagens geradas pelas falsas percepções.

O primeiro capítulo de *A memória, a história e o esquecimento* aborda três

importantes concepções sobre o estudo veritativo da memória, a saber; a memória, a percepção e a imaginação. Através de premissas apoiadas em Platão e Aristóteles, Ricoeur (2012) tenta traçar o caminho que qualifique todas as estruturas, evidenciando, em cada, o seu caminho teórico que, momentaneamente, não nos cabe debater. O que nos interessa é que, em seu juízo de valor, a memória é feita de imagens e percepções, cabendo à imaginação o papel de “fantasiar”, de “elaborar” ou, por que não dizer, o de ficcionalizar.

A síntese desse processo é dada por Sandra Pesavento (2006, p. 51) quando nos diz que

No jogo entre a lembrança e o esquecimento - as duas faces, contraditórias e combinadas da construção da memória do mundo, há todo um processo de aprendizagem, cultural e histórico. O que somos levados a reter, o que somos induzidos a abandonar, formando lacunas? Silêncios e vazios são um enfrentamento cotidiano para aqueles que buscam entender as razões e os sentimentos que guiavam a vida dos homens do passado.

Bruna da Silva Garcia, em artigo publicado no VII Congresso Internacional de História em 2015, afirma que

A memória é uma representação do passado, um recorte daquilo que foi e não é mais. Portanto, podemos afirmar que a memória é registro. Existe uma sequência de acontecimentos que armazenamos, ou seja, registramos. Esses registros compreendem a apropriação de imagens e símbolos que a memória agrega, se modificando a todo o instante, logo ela seleciona aquilo que acredita ser importante registrar. Ela compreende uma rede de processos biológicos e sociais (identidade, papéis sociais, vida pública e vida privada, etc.) que desencadeiam uma teia de acontecimentos importantes para a vivência dos sujeitos. Ela é um repositório daquilo que vivenciamos, das nossas experiências sociais coletivas e individuais (GARCIA, 2015, p. 1364).

Portanto, a memória é tida como sistema porque ela compreende a relação entre o indivíduo e o meio. E o tempo, é responsável por significar as memórias, elas só existem porque estamos cientes sobre o passado. Espera-se do narrador que ele narre o que já é conhecido, o que faz parte da dimensão temporal da tradicionalidade, o que necessariamente remete à memória coletiva. O passado aqui é representado, ou mesmo, materializado, pela conservação daquilo que é lembrado, as representações, as imagens, os objetos, os signos, etc. Então, o conceito de memória e de tempo caminham juntos, eles são inseparáveis.

Para o historiador francês Henry Rousso (2006, p. 94 apud GARCIA, 2015, p. 1363), representante da chamada história do tempo presente:

A memória, para prolongar essa definição lapidar, é uma reconstrução psíquica e

intelectual que acarreta de fato uma representação seletiva do passado, um passado que nunca é aquele do indivíduo somente, mas de um indivíduo inserido num contexto familiar, social, nacional. Portanto, toda a memória é, por definição, coletiva.

Inserem-se neste ponto, outros conceitos basilares a servirem como lupa na análise do nosso objeto, as noções de representação, imaginário e sensibilidade. Conjunto de símbolos compartilhados no grupo social que define a maneira pela qual as pessoas organizam a realidade em suas mentes, formando a estrutura cultural, que se expressa em comportamentos e práticas sociais. Sobre o conceito de representação, Pesavento (2006, p. 49, grifos da autora) nos informa que

No início do século XX, os etnólogos Marcel Mauss e Émile Durkheim chamavam a atenção para esta construção de um “mundo paralelo de sinais que se colocava no lugar da realidade”, entre os povos primitivos que estudavam. Conceito apropriado pelos historiadores, as representações deram a chave para a análise deste fenômeno presente em todas as culturas ao longo do tempo: os homens elaboram idéias sobre o real, que se traduzem em imagens, discursos e práticas sociais que não só qualificam o mundo como orientam o olhar e a percepção sobre esta realidade.

Para Roger Chartier (1990), as representações dizem respeito ao modo como em diferentes lugares e tempos a realidade social é construída e, à história cultural cabe, portanto, tentar entender as significações das práticas cotidianas de dada época. Ou seja, a maneira como as pessoas liam o mundo, vez que a cultura oferece esquemas intelectuais que criam figuras que dotam o presente de sentido,

Daí a possibilidade de analisar as representações, por um lado, como incorporação sob forma de categorias mentais das classificações da própria organização social, e por outro, como matrizes que constituem o próprio mundo social, na medida em que comandam atos, definem identidades (CHARTIER, 1990, p. 18).

Roger Chartier, expoente da reviravolta nos estudos culturais dentro da história, o movimento dos Annales, como já mencionado no primeiro capítulo. Distanciando-se de modelos explicativos reducionistas e deterministas, ele esboça um novo projeto historiográfico em que a cultura é concebida como as significações que os homens atribuem à sua realidade, às suas práticas e a si mesmos (CHARTIER, 1990). No seu projeto a literatura ocupa grande parte nas suas reflexões históricas, desenvolvendo proposta metodológica que leva ao tratamento plenamente histórico das fontes ficcionais em que o que interessa é a produção de significações, ou seja, o sentido que tanto criadores quanto receptores atribuem aos objetos culturais.

Pesavento (2006, p. 50, grifos da autora) nos diz que as representações são operações mentais e históricas, que criam sentidos ao mundo e o seu referente é sempre o real,

E, nesta medida, o imaginário - este sistema de idéias e imagens de representação coletiva que os homens constroem através da história para dar significado às coisas, é sempre um outro real, e não o seu contrário. O mundo, tal como o vemos, nos apropriamos e transformamos é sempre um mundo qualificado, construído socialmente pelo pensamento. Este é o nosso "verdadeiro" mundo, mundo pelo qual vivemos, lutamos e morremos. O imaginário existe em função do real que o produz e do social que o legitima, existe para confirmar, negar, transfigurar ou ultrapassar a realidade. O imaginário compõe-se de representações sobre o mundo do vivido, do visível e do experimentado, mas também sobre os sonhos, os desejos e os medos de cada época, sobre o não tangível e o não-visível, mas que passa a existir e ter força de real para aqueles que o vivenciam.

No mesmo texto, a autora acrescenta que neste processo de contato do homem com a realidade, outro conceito se impõe, em termos culturais: o das sensibilidades. Este, inclusive, situa-se no próprio âmago da construção social das representações,

As sensibilidades são uma forma de apreensão e de conhecimento do mundo para além do conhecimento científico, que não brota do racional ou das construções mentais mais elaboradas. Na verdade, se poderia dizer que a esfera das sensibilidades se situa em um espaço anterior à reflexão, na *animalidade* da experiência humana, brotada do corpo, como uma resposta ou reação em face da realidade. Como forma de *ser* e *estar* no mundo, a sensibilidade se traduz em sensações e emoções, na reação quase imediata dos sentidos afetados por fenômenos físicos ou psíquicos, uma vez em contato com a realidade (PESAVENTO, 2006, p. 50, grifos da autora).

E, assim, capturar as razões e os sentimentos que qualificam a realidade, que expressam os sentidos que os homens, em cada momento da história, foram capazes de dar a si próprios e ao mundo, é a tarefa investida ao estudioso da cultura. Desse modo, cultura e representações, tal como imaginários e sensibilidades, não podem estar distantes do conceito de memória. A memória recupera e presentifica pela evocação, a ausência no tempo, imagens do vivido. É a propriedade evocativa da memória que permite a recriação mental de um objeto, pessoa ou acontecimento ausente. E, neste ponto, é preciso considerar que todos nós temos certo acúmulo imaginário de signos, transmissores de herança do passado, veiculados pela memória individual, forjadas de acordo com a memória social.

Retomando a questão da tradição oral, esta é frequentemente descrita como o conteúdo de algo que chega até o presente transmitida oralmente. São crenças e costumes que se tornam importantes para determinada comunidade e, por isso, são lembradas continuamente. Na tradição prevalece a memória coletiva sobre as memórias individuais, de tal forma a moldar a identidade do grupo que, por isso mesmo, a relembra o tempo todo. A

tradição oral desse modo atua no fortalecimento das relações entre pessoas e comunidades e na transmissão de tipos distintos de conhecimentos e modos de vida, na relação de aprendizagem informal que é fundamental na estruturação e consolidação da cultura do grupo. As reflexões sobre esta tradição têm permitido compreender como as pessoas recordam e constroem suas memórias, bem como tecem suas identidades. Para Pesavento (2006) pensar em memória, induz a referir-se ao sujeito que a evoca, agente deste ato de presentificar a ausência. Fala-se, pois de indivíduos, de subjetividades, de trajetórias pessoais, de histórias de vida:

A memória tem seu *locus* original de realização no indivíduo que rememora, mas todo trabalho de evocação se dá em acerto com uma memória social. Nesta medida, as reminiscências do *eu* são trabalhadas com o auxílio das dos *outros*. Neste sentido, a memória revela uma intenção de aprisionar o tempo escoado, salvando-o para o presente, com o que mergulhamos no universo benjaminiano (PESAVENTO, 2006, p. 52, grifos da autora).

O ato de contar histórias ou simplesmente “causos” na comunidade significa, então, transmitir oralmente, experiências que esta comunidade adquiriu, ao longo de sua trajetória de existência e vivência, tanto no plano material como no imaterial. Assim esta reflexão pode ser definida como um diálogo com as memórias dos depoentes (testemunhas/narradores/contadores).

Na esteira dessa discussão, é indispensável compreender a figura do narrador, tomando por base a obra do filósofo e crítico literário judeu alemão Walter Benjamin, citado pela autora. Para ele a experiência da narrativa oral, revela a fonte que sempre supriu a arte de todos os narradores, que nelas encontram, inclusive, um senso prático e dimensão utilitária.

No ensaio “O narrador – Considerações sobre a obra de Nicolai Leskov”, publicado em 1936, Walter Benjamin analisa a figura do narrador e seu desaparecimento, apontando tanto elementos que caracterizam o narrador e a narrativa como as causas e as consequências de seu desaparecimento. Para explicar a natureza da arte narrativa, assim como o porquê de sua extinção, este pensador se valeu do escritor Nikolai Leskov, que apresenta os traços que caracterizam o narrador.

O conceito de narrador para Benjamin está intrinsecamente ligado ao conceito de experiência, o qual é discutido em outro texto chamado “Experiência e Pobreza”, publicado inicialmente em 1933. Para Benjamin (1985), as experiências, por meio da figura dos mais velhos e sábios (aqueles que posteriormente seriam definidos como narradores), sempre foram passadas conforme crescíamos, mas agora as experiências estão em baixa. Nesse sentido, o

filósofo assinala que houve grandes transformações no século XIX, e no início do século XX. Essas transformações resultaram na disseminação de uma cultura voltada à efemeridade da informação impressa, em que os conceitos artificiais se sobrepõem às experiências naturais. Segundo o estudioso, tudo isso leva-nos a uma época pobre em experiências, pois elas já não têm mais ligado o nosso patrimônio cultural a nós. Sua pergunta é “qual o valor de todo o nosso patrimônio cultural, se a experiência não mais o vincula a nós?” (BENJAMIN, 1985, p. 115).

O desdém pelas tradições artesanais de comunicação oral traz consigo a perda da sensibilidade pelas experiências coletivas e pela dimensão utilitária que engendra a sabedoria em dar conselhos do narrador. Sobre esta questão vejamos por suas próprias palavras:

[...] O senso prático é uma das características de muitos narradores natos. [...] Tudo isso esclarece a natureza da verdadeira narrativa. Ela tem sempre em si, às vezes de forma latente, uma dimensão utilitária. Essa utilidade pode consistir seja num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma de vida – de qualquer maneira, o narrador é um homem que sabe dar conselhos. [...] O conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria (BENJAMIM, 1987, p. 200).

Expõe que existem dois grupos entre os inúmeros narradores anônimos, aqueles que eram encarregados por repassarem seus conselhos e experiências, e de cujas experiências foram registradas por meio da narração de histórias, que se interpenetram de múltiplas maneiras: o *viajante* que vem de longe e, ao retornar das viagens, conta as suas experiências; e o *camponês* – grupo ao qual se enquadra os contadores e o contexto, objetos desta investigação - que revela o lugar onde vive e, portanto, conhece as suas histórias e tradições.

Nesse sentido, assinala: “O narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes” (BENJAMIM, 1987, p. 201). Para este pensador, assim, “a experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorreram todos os narradores. E, entre as narrativas escritas, as melhores são as que menos se distinguem das histórias contadas pelos inúmeros narradores anônimos” (BENJAMIM, 1987, p. 201).

O narrador, deste modo, é quem sabe, quem viu, quem viveu, ou seja, um velho sábio que merece ser ouvido, porque tem autoridade para dar conselhos aos ouvintes, mas que, no entanto, são cada vez mais raros esses sujeitos detentores da “faculdade de intercambiar experiências” dadas pela narrativa. Esse narrador é, portanto, a pessoa que sabe expressar nas narrativas a sabedoria adquirida com a vivência e o conhecimento das experiências práticas produzidas no cotidiano do povo. É, portanto, o sujeito versado na arte

de dar conselhos por meio da sua arte de contar histórias.

Ao encontro do que Walter Benjamim afirma na introdução de seu ensaio *O Narrador*, quando diz que “a arte de narrar está em vias de extinção” e que “são cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar devidamente” (BENJAMIM, 1987, p. 197), uma das contadoras de histórias que figuram no livro, Maria Raimunda de Brito Bastos, dona de casa, em entrevista tomada em 19 de janeiro de 1982, à época com 85 anos, em tom melancólico, exterioriza com sentimento nostálgico: “Eu sei história, mas... Eu sabia demais mesmo, mas agora esqueci, porque não tem ninguém pra contar. Esqueci. Esqueci a metade das histórias, mas eu podia contar noite inteirinha, noite inteirinha” (VALADARES; LIMA, 1983a).

A abordagem da tradição oral nos orienta para tratar dos testemunhos e das testemunhas, como filtros preservadores e mediadores da tradição e memória oral referentes aos valores e maneiras de se relacionar implícitos nas narrativas. Os contadores avocam junto às comunidades onde estão inseridos os papéis de porta-vozes do legado que esta comunidade construiu no percurso de sua existência. Dão prazer aos ouvidos, no sentido do simples entretenimento e, ao mesmo tempo, reafirmam e transmitem, por meio da contação, as virtudes necessárias à manutenção dos laços sociais da comunidade. A esse respeito, Rondelli (1993, p. 30-31) nos diz que

Além do processo de socialização pelos valores que estão contidos nas histórias, nas mensagens que elas transmitem, a própria situação de contar história é um momento de socialização, pois propicia a convivência e a troca de experiência entre os participantes do evento.

A tradição oral constitui-se dessa maneira, produtora de linguagem e conhecimento e os narradores/contadores, autores de palavras e produtores de enredos literários. Nela prevalece à memória coletiva sobre as memórias individuais, de tal forma a moldar a identidade do grupo que, por isso mesmo, há relembra o tempo todo. A tradição oral, assim, atua no fortalecimento das relações entre pessoas e comunidades e na transmissão de tipos distintos de conhecimentos e modos de vida, relação de aprendizagem informal que é fundamental na estruturação e consolidação da cultura do grupo. As reflexões sobre esta tradição têm permitido compreender como as pessoas recordam e constroem suas memórias, bem como tecem suas identidades. Assim esta reflexão pode ser definida como diálogo com as memórias dos depoentes (testemunhas/narradores/contadores).

A compreensão desses sujeitos inseridos nessas comunidades constituídas sob a oralidade, bem como suas relações, social e culturalmente, determinadas, requer a busca de

concepções historiográficas que rompem com a visão a-histórica do sujeito. Intenção esta, que adotamos nesta dissertação ao resgatar a tradição oral, transformada em texto escrito, no livro *Histórias Populares de Jaraguá*, na tentativa de desvelar a cultura presente na sua memória discursiva, considerando que o discurso é produto social e, portanto, histórico.

Oswaldo Elias Xidieh no texto *Narrativas pias populares* realiza estudo sistematizado de textos orais em articulação com o universo sociocultural em que se integram e são produzidos de forma a refletir “o momento social em que elas se justificam e funcionam” (LIMA, 1984, p. 20). A obra de Xidieh aponta caminhos para o estudo do conto popular com interesse voltado para a função que a literatura oral desempenha ao nível da representação popular em seu exercício cotidiano (LIMA, 1984, p. 20).

Nesta dissertação, também enfatizando o fator encantamento, discutimos sobre as relações de representação e do papel da memória nesse processo de construção discursiva das histórias. As narrativas podem ser caracterizadas sob esse gênero, pela presença generalizada de elementos do fantástico, do maravilhoso (PROPP, 2001), do sobrenatural, o que Câmara Cascudo define por contos de encantamento (CASCUDO, 2002). Nas histórias encontramos linguagens que expressam as concepções e valores sociais, culturais e religiosos dos populares.

Paul Ricoeur (1995) propõe a compreensão de que o passado que acessamos a partir do presente é uma construção discursiva, isso significa que, na impossibilidade do contato com o objeto em si, toma-se como referência a representação que dele se constrói. O narrador revisitando lembranças percorre os caminhos da memória, construindo narrativas com as lembranças do que protagonizou ou às vezes do que ouviu dizer, ou, criando representações sobre fatos ou opiniões relativas ao passado. Ele faz isso, quase sempre, trazendo para si a experiência e o discurso da comunidade com a qual mantém vínculo de pertencimento e sua história pode ser compreendida e reconhecida pelos outros do seu meio. E, assim, a memória atua como mediadora entre o tempo vivido e a narrativa.

Os registros das representações e memórias da comunidade em questão permitem apreender para além da realidade vivida, também a própria paisagem local na qual se contextualizaram os relatos recuperados, discursos nascidos em outros tempos. Esses discursos são “portadores das marcas que remetem à instância de sua enunciação e essas marcas, uma vez decifradas, podem liberar, por lembranças que atravessam o tempo, significações, pensamentos, desejos, fantasmas sepultados” (FOUCAULT, 2008, p. 139).

No caso das histórias analisadas nesta dissertação, trata-se de discursos que, como apontou Foucault (2008), portam marcas do tempo em que foram criadas e/ou adaptadas,

período marcado por características próprias, qual seja da constituição do estado de Goiás como tal. Essas marcas dizem respeito aos modos de vida, pensamentos e valores morais dessa população e da mesma forma, revela a paisagem cultural e ambiental em que viviam e, portanto, como já referido, servem como vias de acesso ao mundo das representações locais, impregnadas pelas tramas urdidas no cotidiano do mundo rural sertanejo.

A história territorial e social do Estado de Goiás, sua cultura, economia e política, são indissociáveis do vínculo com a terra e o ambiente agrário, vez que a pecuária e a agricultura, desde final do século XVIII e início do XIX, passaram a determinar o perfil deste território em via de progressiva configuração a partir do declínio aurífero. O mundo rural e as pessoas nele situadas, meeiros, agregados, peões de fazendas, trazendo suas recordações de tempos idos e acumulando com o ambiente em formação, forjam o modo de vida e costumes, fala, canto, fazer e lazer, enfim, suas expressões culturais características. Essa a paisagem apreendida pelas narrativas, histórias e causos populares, mantidos pela oralidade do povo da “roça” e da pequena cidade goiana, ao longo de séculos, cuja memória, aparece farta de seres encantados, assombrações e almas penadas, que alimentam o imaginário de seus contadores.

As conceituações até aqui abordadas nos remetem ao conceito mais amplo o qual situa as histórias populares que constituem o *corpus* desta dissertação, o de cultura popular. Pesavento (2006, p. 46-48) nos diz que trabalhar com cultura é estar atento às diferentes falas e formas de dizer a realidade,

[...] a cultura é vista como uma produção social e histórica a se expressar, através do tempo, em valores, modos de ser, objetos, práticas. A cultura é ainda uma forma de leitura e de tradução da realidade que se mostra de forma simbólica, ou seja, admite-se que os sentidos conferidos às palavras, às coisas, às ações e aos atores sociais se apresentam de forma cifrada, portando já um significado e uma apreciação valorativa. A cultura é, pois, uma tradução do mundo em significados, não é o reflexo desta realidade [...] passou-se a entender que os valores culturais, traduzidos em idéias e imagens, viajam no tempo e no espaço, em reconfigurações e transfigurações de significado. Isto nos leva a perceber, ainda, que cada manifestação cultural porta em si, muitas outras, sendo, ao mesmo tempo, única na sua configuração temporal e espacial.

Esta percepção encontra sintonia com o objetivo desta dissertação, quando intencionamos, inclusive, complementarmente à decifração das histórias, verificar, aquelas que são de elaboração própria e as que configuram adaptação à cultura local de uma narrativa universal.

No que diz respeito à cultura popular, dois dos grandes nomes que propiciaram a discussão e a conceitualização desse termo foram o russo Mikhail Bakhtin e o italiano Carlo Ginzburg. A pesquisadora Karina Kuschnir, em artigo de 1993, aponta que esses dois autores,

mesmo não sendo antropólogos, constituíram-se como escritores que, por meio de seus trabalhos, contribuíram para a compreensão do que hoje é chamado de cultura popular. Dessa forma, nesse estudo, Kuschnir (1993) busca apresentar as visões que ambos os autores construíram acerca dessa temática e a trajetória tomada por eles para chegar à conclusão de suas ideias.

Bakhtin inicia sua produção intelectual numa vertente mais voltada à literatura e aos estudos de discurso, entretanto, para Kuschnir (1993), o estudioso russo não se definiu apenas na teoria literária, tendo produzido trabalhos que se relacionam diretamente com a antropologia. De fato, as considerações dele sobre o discurso já demonstravam a preocupação do autor em demonstrar a importância do contexto na produção discursiva. Além disso, para ele a própria literatura “só tem sentido se compreendida não apenas a partir do contexto do seu tempo, mas também a partir de um passado cultural distante – um *great time* – que extrapola as fronteiras de uma época” (KUSCHNIR, 1993, p. 77). Bakhtin, portanto, já deixava clara a importância que tinha o contexto cultural tanto em sua influência na literatura quanto na sua influência na produção de sentidos.

Assim, além de tratar da literatura e da linguística, o russo já dava sinais de interesse pelo estudo também da cultura popular. Desde seus estudos da literatura, Bakhtin já refutava em muito a teoria literária vigente baseada no que ficou conhecido como Formalismo Russo, que, em linhas gerais, via a obra literária como uma obra por si só. Bakhtin já demonstrava reconhecer a existência do processo dialogal nos discursos produzidos, entre eles o discurso literário. Conforme Kuschnir (1993, p. 77), para Bakhtin, a cultura popular “deve ser recuperada quando se pretende compreender uma obra literária. A prosa [...] não pode prescindir de um vínculo com a realidade mais cotidiana, e é nessa relação – do autor com o seu mundo – que a cultura popular tem seu papel fundamental”. Essas considerações se relacionam diretamente com o que será tratado no terceiro capítulo desta dissertação, já que nosso intuito é justamente identificar elementos da cultura popular jaraguense por meio de narrativas orais que foram reconfiguradas textualmente, apresentadas, agora, em livro.

Para Bakhtin, essa compreensão se deu, inicialmente, com o estudo feito acerca da obra literária do francês François Rabelais, o qual escrevia sobre lendas populares. A premissa do russo, então, era averiguar a presença, na obra de Rabelais, de uma visão de mundo que não fosse à da realidade, pautada nos ideais da Igreja e do Estado. Isso, para Kuschnir (1993) já denotava claramente o viés antropólogo de Bakhtin, o qual procurava entender as relações entre culturas (nesse caso a cultura dominante é outra forma de cultura, que estava presente no subsolo da realidade, se materializando no real apenas por meio da obra do escritor francês).

Nesse estudo, então, Bakhtin consegue fazer uma divisão básica entre a cultura oficial da cultura popular, mostrando que elas se diferenciavam nos ritos, nas obras cômicas verbais e no vocabulário (KUSCHNIR, 1993).

Vale ressaltar que essa percepção não fez com que Bakhtin negasse a cultura oficial, mas mostrasse que há entre elas uma relação de dependência e complementariedade: “a existência dessa cultura cômica popular, ‘não oficial’, só tem sentido se vista a partir da sua relação com o mundo gótico medieval, que faz parte do seu contexto e é, ao mesmo tempo, sua complementariedade e referência permanentes” (KUSCHNIR, 1993, p. 78). Sob esse viés, o autor russo já demonstra que a cultura popular dialoga diretamente com a cultura dita oficial na medida em que esta serve de contexto para aquela.

No caso do objeto de estudo desta dissertação, é o mesmo que dizer que o contexto religioso da Jaraguá do século XX, e de antes, considerando que a cidade surge séculos passados, serviu como contexto para a existência de uma cultura popular jaraquense marcada pelo medo de assombrações, materializada nos contos populares selecionados e publicados no livro que se tornou o foco da análise. Se, no caso de Bakhtin, ele afirma que, por meio de sua análise, foi possível perceber que esse mundo da cultura cômica popular da idade média retratada em Rabelais existiu de fato, ligado paralelamente ao mundo oficial, marcado pela elite, é possível pressupor, aqui, a existência de um mundo popular em Jaraguá que existiu com base nas configurações sociais da cidade nas épocas em questão.

Kuschnir (1993), nesse sentido, apresenta que os termos fundamentais sobre a cultura popular cunhados por Bakhtin foram “universalismo e liberdade”. Naquele caso, o riso, a festa, a feira, o vocabulário, entre outros aspectos presentes na obra de Rabelais, demonstravam esses dois princípios: a universalidade de uma vida e a liberdade de um corpo popular (BAKHTIN, 1987 *apud* KUSCHNIR, 1993). Assim, embora toda a trajetória do estudioso russo tenha dado sinais de estudo que extrapolavam a materialidade linguística e dava importância para o contexto de produção, “foi só a partir da obra de Rabelais que Bakhtin pode construir um modelo de *uma determinada cultura popular* que, no seu tempo, deu vida às ideias que lhe eram mais caras” (KUSCHNIR, 1993, p. 81, grifos da autora).

Para Kuschnir (1993), essas ideias ecoam nos escritos do italiano Carlo Ginzburg. Ela apresenta que Ginzburg começa a ter interesse no que posteriormente se chamaria de cultura popular quando teve contato com alguns processos inquisitoriais de pessoas acusadas de feitiçaria:

A documentação sobre esses ‘feiticeiros’ da região de Friul (norte da Itália), chama a

atenção de Ginzburg não apenas para a existência de uma outra cultura, mas também para o fato de que seus valores passavam por uma chave de pensamento *não racional*, radicalmente diferente da cultura elitizada da época (KUSCHNIR, 1993, p. 81, grifos da autora).

Isso mostra a existência de outra cultura às sombras do que Bakhtin chamaria de cultura oficial. E, como Bakhtin naquele caso, Ginzburg aqui procura entender essa relação. Para isso, ele se vê no dilema da racionalização e do rigor científico próprios de sua época, o que não abria brechas para uma investigação menos racional, fazendo com que o italiano se desestabilizasse cada vez mais na busca pela construção de sua própria historiografia (KUSCHNIR, 1993). De todo modo, as aproximações entre o italiano e o russo logo acontecem, pois

Assim como Bakhtin reconhecia no texto de Rabelais a expressão de uma cultura popular do seu tempo, Ginzburg, em *O queijo e os Vermes*, parte do depoimento de Menocchio para formular um quadro mais amplo dos valores da cultura popular da Europa pré-industrial. Mais do que um procedimento análogo, o conceito de cultura popular delineado por Bakhtin em *Rabelais...* é, para Ginzburg, uma referência explícita e fundamental. A visão de mundo de Menocchio implicava tanto uma flagrante descontinuidade em relação ao discurso elitizado do inquisidor, quanto uma série de evidentes referências a essa mesma cultura dominante (KUSCHNIR, 1993, p. 85, grifos da autora).

Nesse sentido, percebe-se no escrito desses dois autores uma das definições da cultura popular e algumas de suas características, já que ambos a mostram como uma cultura à parte da cultura oficial, de modo que ela, mesmo sendo construída à sombra do pensamento dominante da sociedade a que ela está vinculada, se desenvolve e se manifesta por distintos meios: no caso do estudo de Bakhtin, pelos ritos, pelo riso, pelo modo de falar; no caso de Ginzburg, pelos mitos populares que conservavam vivas as crenças do folclore popular europeu (KUSCHNIR, 1993).

2.2. LITERATURA POPULAR BRASILEIRA

A intertextualidade sobre a literatura popular no Brasil, ainda que breve, é o foco neste ponto do capítulo. A literatura popular diz respeito à literatura oral tradicional ou literatura popular de tradição oral, composta de todo o conjunto de formas simples da arte verbal do povo. Neste universo literário são considerados os contos populares, lendas, mitos, provérbios, ditos populares, adivinhas, orações, rezas, fórmulas de superstições, encantamentos, orações com escárnio, pragas, agouros ou profecias, entre outros.

O estudioso da cultura popular brasileira Luís da Câmara Cascudo, que deixou importante legado em que retrata nossa literatura oral e folclore, discute o paralelo entre a literatura oficial e a literatura oral, de origem popular. Para este pesquisador enquanto a literatura oficial, obedecendo a ritos de escolas ou de predileções individuais, é a expressão da ação refletida e puramente intelectual, paralelamente, a literatura oral segue a espontaneidade do povo, de suas crenças, tradições e festas. Para o autor essa literatura é marginalizada quando comparada à chamada literatura oficial, pois

A literatura oral é como se não existisse. Ao lado daquele mundo de clássicos, românticos, naturalistas, independentes, digladiando-se, discutindo, cientes da atenção fixa do auditório, outra literatura, sem nome em sua antiguidade, viva e sonora, alimentada pelas fontes perpétuas da imaginação, colaboradora da criação primitiva, com seus gêneros, espécies, finalidades, vibração e movimento, continua, rumorosa e eterna, ignorada e teimosa, como rio na solidão, e cachoeira no meio do mato (CASCUDO, 1984, p. 27).

Para o autor, as expressões orais mais populares no Brasil não são as inéditas de regiões ou originadas no país, mas, sim as de caráter universal, difundidas em todo o mundo. Por isso, ao se pesquisar os temas recorrentes na literatura oral, buscam-se os mais antigos e conhecidos na chamada literatura universal.

Assim, as histórias mais populares no Brasil não são as mais regionais ou julgadamente nascidas no país, mas aquelas de caráter universal, antigas, seculares, espalhadas por quase toda a superfície da terra. O mesmo para todos os demais gêneros na literatura oral, no plano da tradição e da novidade.[...] Tanto mais os temas se distanciarem da simplicidade espiritual primitiva, da unidade psicológica inicial, maior número de elementos adquirem, desenvolvendo-se e possibilitando o entendimento para outros povos [...] Toda literatura oral se aclimata pela inclusão de elementos locais no enredo central do conto, da anedota, da ronda infantil, da adivinha (CASCUDO, 1984, p. 33-35).

Para Cascudo (1984), a finalidade dessa literatura, com seus temas inerentes, é, dentre outras, doutrinar, colocar ao alcance do povo os ensinamentos sociais e religiosos pertencentes à organização do grupo. Para ele, a composição da literatura oral brasileira é fruto da interação e articulação entre os três principais grupos étnicos que formam a base da sociedade brasileira: indígenas, portugueses e africanos.

A literatura oral brasileira se comporá dos elementos trazidos pelas três raças para a memória e uso do povo atual. Indígenas, portugueses e africanos possuíam cantos, danças, histórias, lembranças guerreiras, mitos, cantigas de embalar, anedotas, poetas e cantores profissionais. Uma já longa e espalhada admiração ao redor dos homens que sabiam falar e entoar (CASCUDO, 1984, p. 27).

Cascudo (2002) mapeou em cada estado brasileiro os costumes, mitos e origem de suas heranças culturais e fez, ainda, uma subdivisão dos mitos indígenas e europeus, citando obras e autores, fazendo comparações e analogias, identificando seres místicos que possuem nomes diferentes, mas igual semelhança na aparência. O pesquisador folclorista Francisco Assis Lima (1984) ao levantar sucinto panorama teórico sobre o conto popular no Brasil, em artigo sobre a temática, informa que, segundo Théo Brandão, outro estudioso do tema, as cinco principais obras da contística brasileira incluem as de Cascudo (Contos tradicionais do Brasil), Silvio Romero (Contos populares do Brasil, 1885, Lisboa e 1897, RJ), os contos coletados por Silva Campos (publicados na obra O folclore no Brasil, de Basílio de Magalhães), os Contos populares e cantigas de adormecer, de Lindolfo Gomes e as 142 histórias brasileiras, de Aluísio de Almeida.

Para Lima (1984), o nome de referência nessa tradição de coleta, classificação e estudo do conto popular era Bráulio do Nascimento, então, coordenador brasileiro do Projeto Conto Popular e Tradição Oral no Mundo de Língua Portuguesa. Nessa linha informativa, segundo Barros (2002, p. 55)

[...] muitos outros escritores e críticos literários contribuíram para fundamentar a historicidade da literatura popular; entre tantos, surge em 1888 a primeira publicação de Estudos sobre a poesia popular no Brasil e a História da literatura Brasileira, de Sílvio Romero que, em 1883, lançou as coletâneas Cantos e, em 1885, Contos populares do Brasil, que mais tarde foram reconhecidos por Luís da Câmara Cascudo como o primeiro documento da literatura oral brasileira. Silvio Romero, pouco antes de morrer (1914), ressaltara a necessidade de levar adiante as investigações sobre a literatura popular, convocando colegas a continuar seu trabalho. Luís da Câmara Cascudo ajudara a preencher esse espaço com trabalhos publicados a partir de 1934.

Para Câmara Cascudo (apud LIMA, 1984, p. 13), o conto popular constitui o mais expressivo, dentre os materiais folclóricos, “[...] índice revelador de informação histórica, etnográfica, sociológica, jurídica e social, além de guardar estreitas relações com a Psicologia”. O folclorista Câmara Cascudo, em sua obra Contos Tradicionais do Brasil (2004), classificou cem contos, inspirado no método universalizante idealizado por Aarn Thompson, de acordo com uma divisão em doze seções (ver ilustração 04).

Ilustração 04: Quadro – Tipificação dos contos segundo Câmara Cascudo (2014)

Tipos de contos	Significação, conforme...
1) De encantamento	Caracterizam-se pela presença do sobrenatural, na narrativa: animais que, de repente se transformam em príncipes; heróis que, com o auxílio de poderes superiores, realizam missões humanamente impossíveis, com a interferência de feiticeiras, fadas, talismãs.
2) De exemplos	Ensinam que o bem e a verdade devem sempre prevalecer na vida, às vezes, às custas de duras lições.
3) De animais	Relatam as aventuras dos bichos, no tempo em que os animais falavam.
4) Religiosos	Onde se conta histórias de santos e de Jesus.
5) Etnológicos	Que explicam a origem de algo: o longo pescoço da girafa, a cauda dos macacos, etc.
6) Facécias	Contos para fazer rir.
7) Contos de demônio logrado	História em que o demônio leva sempre a pior, com um pactuante humano, o qual é salvo à última hora por um elemento do sexo feminino: esposa, filha, mãe.
8) Contos de Adivinhação	Contos onde existe a adivinhação cuja decifração dará a vitória ao herói.
9) Natureza denunciante	Histórias em que um animal ou mesmo certo fenômeno da natureza denunciam crimes que, sem eles, permaneceriam insolúveis.
10) Acumulativos	Aqueles que, por certas circunstâncias, não terminam nunca ou aqueles cujos episódios se articulam em longo encadeamento.
11) Ciclo da morte	
12) Tradição	

Fonte: Cascudo (2004).

Organização dos dados: o autor (2021).

O autor informa que na obra de Aarne-Thompson, “os grupos principais distribuem-se em Contos de Animais, Pilhérias e Anedotas, sendo o maior deles um grupo intermediário dos Contos Comuns, composto de histórias mágicas ou maravilhosas (em várias subdivisões) e religiosas, marcadas por elementos sobrenaturais” (LIMA, 1984).

O estudo da literatura popular vem ganhando relevância na academia brasileira e já conta com significativo acervo que permite promover rica intertextualidade na exploração dessa temática, possibilitando reflexões sobre as mais diversas narrativas dos grupos populacionais que compõem o povo brasileiro. Sobre esse leque de possibilidades, Nascimento (2009, s./p) afirma que

Durante muito tempo, considerado apenas como objeto de divertimento infantil, através da narração das avós e babás, o conto popular, desde o século XIX vem despertando grande interesse dos estudiosos. Ultrapassando a área do folclore, o conto tem sido tema de estudo de várias disciplinas: psicologia, história, linguística, semiótica, etnologia, antropologia, psicanálise, crítica literária, estática. [...] quando um campo de estudo dos sistemas culturais, tornando-se um espaço privilegiado para abordagens interdisciplinares.

No mesmo texto, o estudioso afirma que o conto popular ainda não dispõe de definição consensual, e baseados nessa indefinição trataremos das histórias populares em exame como parte desse gênero literário, assim como o gênero “causo” que também não conta com definição precisa (NASCIMENTO, 2009). Muito presente na cultura caipira, o “causo” é corriqueiro em várias regiões de Goiás, é, portanto, gênero literário próprio da nossa cultura regional, assim como o gênero “cordel” é manifestação literária tradicional da cultura popular nordestina. O gênero causo tá presente na cultura da roça, na oralidade das pessoas mais antigas da região. Conforme Oliveira (2006, p. 102) no “causo”

O enunciador participa efetivamente da narrativa como personagem ou testemunha, detalhando nomes, reações, características das pessoas ou dos locais e preocupando-se em usar vocabulário que dê cunho de verdade ao causo, por mais fantástico, insólito ou inacreditável que pareça. As histórias são contadas em primeira pessoa e marcadas pela língua oral e expressões próprias da região e, quando transcritas, pela estrutura e fonética próprias da oralidade.

Assim se caracterizam as histórias que configuram o *corpus* desta dissertação, em quase todas, os próprios contadores fazem parte do enredo, direta ou indiretamente. Os acontecimentos narrados ocorreram na própria cidade de Jaraguá ou imediações, trazendo riqueza de detalhes tanto dos ambientes físicos quanto dos fatos e pessoas envolvidas, como poderemos observar na análise realizada no terceiro capítulo.

A sociedade ocidental já nos primórdios de sua história, conheceu as famosas fábulas de Esopo, este, um escravo que teria vivido na Grécia Antiga, durante o século VI a.C. e figura como responsável pelo desenvolvimento da fábula como gênero literário nessa sociedade, embora este gênero circula há milênios nas diversas culturas. Diz-se que o referido autor inventava histórias em que os animais eram os personagens e, por meio dos diálogos

entre os bichos e das situações que os envolvia, ele procurava transmitir sabedoria de caráter moral às pessoas.

Deste modo, os animais, nas fábulas, tornam-se exemplos para o ser humano. Contar histórias é, assim, prática social antiga que pode estabelecer conexões com o passado, pessoas e lugares significativos. Ao tratar de comportamentos, focaliza relações sociais e oferece visões peculiares da comunidade que as produz e, ao desenvolver o imaginário coletivo, gera comunicação e sentimentos de pertencimento ao lugar e sua cultura.

Para Gancho (1991) a narrativa é o gênero literário que conta uma história e que é composto pelos elementos: enredo, personagens, tempo, espaço, ambiente e narrador. Para essa autora

Narrar é uma manifestação que acompanha o homem desde sua origem. As gravações em pedra nos tempos da caverna, por exemplo, são narrações. Os mitos — histórias das origens (de um povo, de objetos, de lugares) —, transmitidos pelos povos através das gerações, são narrativas; a Bíblia — livro que condensa, história, filosofia e dogmas do povo cristão compreende muitas narrativas: da origem do homem e da mulher, dos milagres de Jesus etc. Modernamente, poderíamos citar um sem-número de narrativas: novela de TV, filme de cinema, peça de teatro, notícia de jornal, gibi, desenho animado... Muitas são as possibilidades de narrar, oralmente ou por escrito, em prosa ou em verso, usando imagens ou não (GANCHO, 1991, s./p.).

Habitualmente, as narrativas são permeadas por valores que estruturam o imaginário social e a memória coletiva, cujas representações são marcantes na definição das identidades dos sujeitos e expressam modelos de sociabilidade e solidariedade, além das condições do meio cultural, no momento determinado, características que podem ser modificadas conforme a dinâmica da sociedade. Por exemplo, a dissolução da sociedade tradicional, incide, com certeza, no fim da solidariedade de tipo tradicional, terreno fértil na produção da arte de contar histórias e causos, em que estes exercem função recreativa e formativa. Sobre a presença da narrativa no mundo social, podemos ver em Barthes et al (2011, p. 19, grifos do autor) que

Inumeráveis são as narrativas do mundo [...] a narrativa pode ser sustentada pela linguagem articulada, oral ou escrita, pela imagem, fixa ou móvel, pelo gesto ou pela mistura ordenada de todas estas substâncias; está presente no mito, na lenda, na fábula, no conto, na novela, na epopéia, na história, na tragédia, no drama, na comédia, na pantomima, na pintura [...] no vitral, no cinema, nas histórias em quadrinhos, no *fait divers*, na conversação. Além disto, sob estas formas quase infinitas, a narrativa está presente em todos os tempos, em todos os lugares, em todas as sociedades; a narrativa começa com a própria história da humanidade; não há em parte alguma, povo algum sem narrativa; todas as classes, todos os grupos humanos têm suas narrativas, e frequentemente estas narrativas são apreciadas em comum por homens de cultura diferente, e mesmo oposta; a narrativa ridiculariza a boa e a má literatura; intencional, trans-histórica, transcultural; a narrativa está aí,

como a vida.

Ricardo Azevedo em texto sobre conto popular, literatura e formação de leitores diz que

a narrativa é um recurso humano vital e fundamental. Sem ela, a sociabilidade, e mesmo a visão que temos de nós mesmos, não poderia ser construída. Narramos nossas experiências cotidianas, nosso dia no trabalho, fatos acontecidos, lembranças, sonhos, projetos e desejos. Narramos, mesmo de forma solitária, em pensamento, para nós mesmos, episódios acontecidos que de alguma forma não ficaram claros. Para além de um recurso literário, a narrativa pode ser considerada um dos procedimentos através dos quais tornamos a vida e o mundo interpretáveis (AZEVEDO, s./d., p. 6).

Mais próximo do estudo em questão – a dissertação, podemos ver também em Pesavento (2006, p. 56) que

O mito é também uma narrativa, que explica e que revela. O mito fala de valores e lógicas que dão sentido ao mundo e que respondem às questões fundamentais que os homens põem-se sobre a realidade. Veiculado pela oralidade, constituído de forma anônima, o mito é relato que vem do não-dito, do transmitido de boca em boca, do boato, da lenda, do relato fabuloso que transmite sentidos, onde se divisa uma moral e uma chave para a apreensão da vida. Sem dúvida que o mito fala de forma cifrada, mas, ainda assim, o real é o seu referente, pois preside a sua composição. Constituindo um dos integrantes deste sistema de representações sobre o mundo a que se dá o nome de imaginário, o mito revela também verdades, mas verdades simbólicas, que se expressam de forma metafórica e alegórica, dizendo-mostrando para além da palavra e da imagem.

Nesse sentido, as interpretações dessas histórias populares, como já dissemos, dão acesso e permitem a compreensão do contexto e grupo social em que foram produzidas. Essa herança oral, transformada em escrita na década de 1980, pode expressar a vida, os costumes e o cotidiano da comunidade, permitindo desvelar como as credences presentes nas narrativas estão permeadas de valores que marcavam as regras de convivência social na época.

Ao abordar o tema das narrativas populares observamos o valor que elas têm como parte do processo de estabelecimento de representações coletivas, constituídas por memórias, estas entendidas como a conservação e relembanças de experiências e informações relacionadas ao passado e internalizadas a partir da interação do indivíduo com seu meio.

Acreditamos que essas histórias literariamente expressam as representações que os contadores construíram sobre sua vida social. Percebemos que as narrativas que compõem o repertório dos contadores, registradas no livro, mais do que textos recordados para entretenimento, são representações do universo sociocultural que revelam a existência desses

sujeitos e vêm contagiadas pela substância de suas trajetórias de vida e de seu lugar. De onde podem ser inferidas, assim, as informações necessárias à construção argumentativa que desenvolvemos nesta dissertação.

Salientamos que o município de Jaraguá, cujos primórdios de povoação remetem às primeiras décadas do século XVIII, como visto no primeiro capítulo, foi terreno fértil nesta prática social da contação de histórias o que, certamente, atraiu a atenção para o desenvolvimento do projeto do MEC.

A respeito da prática social de contar histórias, segundo o já citado Bráulio do Nascimento, a primeira coletânea brasileira de contos populares é de 1885, intitulada de Contos populares do Brasil, sob autoria de Sílvio Romero, e a seguinte foi em 1946, com o título de Contos Tradicionais do Brasil, de Luís da Câmara Cascudo, o qual lançou também, em 1955, outro trabalho com o título de Trinta “estórias” brasileiras (NASCIMENTO, 2009).

Ainda, conforme esse autor, o contexto cultural imprime seus traços no texto narrativo por meio da linguagem, dos modismos, dos hábitos alimentares e da visão própria do mundo. Esse tipo de literatura oral, com seus temas inerentes, tem a finalidade, dentre outras, de doutrinar, colocar ao alcance do povo os ensinamentos sociais e religiosos pertencentes à organização do grupo (CASCUDO, 2002).

Outra estudiosa dessa modalidade de narrativa, Doralice Alcoforado declara que os contos constituem [...] prática cultural de comunicação e são histórias carregadas de representatividade para o povo que as detém [...] esse tipo de manifestação literária surge da necessidade de um tipo de sociedade falar da sua organização social e de transmitir as suas experiências (ALCOFORADO, 1986, p. 88).

Desse modo essas histórias representam a memória social de dada comunidade, são influenciadas pelos acontecimentos da vida cotidiana e por meio delas as pessoas dão forma à sua relação com o mundo, consigo mesmas e com os outros. A esse respeito Lima (1984, p. 13) afirma que é

Impossível deixar de reconhecer que o conto só faz sentido na instância viva, e maior, do seu requisito cotidiano. Impraticável retomá-lo em sua integridade, sem dimensionar o contexto em que se garante a sua circulação. Revela-se ampla, porém, a tarefa de abarcar a realidade de uma transmissão em suas linhas fundamentais, que envolve o embate de toda uma ordem permutável de valores de uma visão de mundo aí implicada.

Ainda nesse sentido, Flávia Ramos, também tratando do gênero conto popular afirma que “a voz do contador pode desempenhar a função de interpretação do mundo narrado

e proporcionar uma reflexão acerca da condição humana, pois sua palavra, é também repleta de vozes de outros que o antecederam” (RAMOS, 2009, p. 3).

Pode-se, aqui, perceber o interesse de nosso estudo em desvelar a herança da oralidade compilada no livro, os costumes e valores coletivos da comunidade de Jaraguá no tempo de sua construção histórica. Assim como inferir sobre práticas sociais específicas, trajetórias dos atores sociais e ocorrências cotidianas dentro dessa temporalidade. Como compreendido no estado da arte da temática, ao contar uma história, há sempre algo que remete ao contexto e singularidade de quem conta, e é essa propriedade da narrativa que nos permite desvelar o “mundo” em que estavam inseridos os narradores naquele tempo e espaço.

3 ANÁLISES DAS NARRATIVAS: LIVRO *HISTÓRIAS POPULARES DE JARAGUÁ*, NO ANO DE 1983

Queria saber a história de todas as cousas do campo e da cidade. Convivência dos humildes, sábios, analfabetos, sabedores dos segredos do Mar das Estrelas, dos morros silenciosos. Assombrações. Mistérios. Jamais abandonei o caminho que leva ao encantamento do passado. Pesquisas. Indagações. Confidências que hoje não têm preço. (CASCUDO, s./d., s./p.).

O capítulo compõe-se, pelas vias metodológicas descritas no *corpus* dissertação, quais sejam: análise de conteúdo, intertextualidade, tradição oral, de análises e interpretações das representações que permeiam as narrativas em estudo. Entender os imaginários ou visões de mundo que expressam o contexto sociocultural dos narradores, bem como discorrer sobre os significados das narrativas no cenário da literatura popular brasileira tornam-se os propósitos do mesmo. Por meio, em especial, do método da análise de conteúdo, nossa tarefa centra-se agora em identificar as temáticas mais frequentes nos enredos e proceder sua interpretação, relacionando os elementos culturais diversos que configuram a identidade regional.

A intenção é identificar elementos narrados que permitam inferir, conforme anteriormente mencionado, sobre costumes da época como regras de conduta, crenças e valores morais articulados e que repercutem nas interações sociais e visões de mundo das pessoas, sobretudo, pertencentes ao ambiente social jaraguense. Vale ressaltar que as histórias foram divididas, metodologicamente para análise, em dois grupos: o das que têm relação direta com a cidade de Jaraguá, relatos acontecidos na região, como também, supostamente vividos pelos contadores locais; e o grupo das que são releituras de contos já consagrados pela literatura mundial, como o conto da Maria Borradeira, de Maria Raimunda de Brito Bastos, visivelmente inspirado no conto da Cinderela.

Deste modo, ainda que percebida a ocorrência da chamada transculturação, as situações de recriação de casos, já bem conhecidos em outras regiões ou de contos universais apropriados e adaptados à linguagem e compreensão do lugar, podemos apurar as significações nelas imbuídas que se relacionam com a cultura local.

Isto posto, algumas questões básicas nortearam a aplicação da metodologia de análise de conteúdo: quem conta a história, o que tenta explicar? Quais relações os contadores fazem entre os relatos e suas vidas; e quais os elementos culturais da região neles constituídos (religiosidade, medo de assombração, etc.)?

Com base nas questões apresentadas, o capítulo se dividirá em duas seções

principais. Na primeira, analisaremos os contos populares que se pautam diretamente com a vivência e com as crenças da população da cidade de Jaraguá, de modo a compreender como elas, na sua materialidade linguística, se relacionam com o contexto cultural da cidade goiana e do estado de Goiás como todo. Na segunda seção, a análise se baseia nos conteúdos dos contos que se ligam a narrativas, já conhecidas da literatura universal, de modo geral, interpretar a releitura de contos clássicos por contadores jaraguenses.

3.1 CONTOS DE ENCANTAMENTO

As primeiras 14 narrativas presentes nas *Histórias Populares de Jaraguá*, contadas por sete pessoas diferentes, relatam enredos baseados nas vivências dos contadores ou na vivência de terceiros, que acabaram sendo descritos e imortalizados pela tradição oral. Essas histórias se relacionam pelas temáticas abordadas, aos elementos misteriosos, religiosos e de assombrações.

Vale lembrar que, como dizem Abílio e Mattos (2006, p. 86), “os contos populares brasileiros trazem em seu bojo influências e elementos das culturas indígena, africana e europeia, o que nos permite a apreensão de certas marcas e de certo caráter de brasilidade presentes nessas narrativas”. Portanto, esperamos encontrar nessas histórias esses aspectos particulares que as inserem no contexto específico de Jaraguá e de Goiás.

No quadro (ilustração 05), ilustramos a divisão entre as histórias a serem analisadas nessa seção, seus contadores, algumas informações a respeito dos contadores e suas temáticas.

Ilustração 05: Quadro – Relação entre os contadores, suas ocupações, as histórias e a temática principal

Contadores	Ocupação	Histórias	Temática principal
Cecília Pereira de Souza	75 anos, costureira, entrevista: 28/02/1983	Mané Criatura	Assombração / religiosidade.
		O homem que misturava água no leite	Assombração / moral

		A missa dos mortos	Assombração / religiosidade
		O cavaleiro da Rua das Flores	Assombração / religiosidade
		A procissão dos Mortos	Assombração / moral
Prudêncio Alves	48 anos, carroceiro, entrevista: 20/01/1982	É o lobisomem!	Assombração
Sebastião Chagas Leite	82 anos, funcionário público aposentado, entrevista em 05/01/1982	O sobrado arruinado	Assombração
José da Conceição Macedo	75 anos, cambista, entrevista: 20/01/1982	A casa assombrada	Assombração
		Depois que o galo cantou, silenciou tudo	Assombração
		A vaca misteriosa	Mistério / Assombração
Manuel Marcelino da Silva	84 anos, comerciante aposentado, entrevista: 06/01/1982	A espera	Assombração

Jeronima Rodrigues de Amorim	71 anos, fazendeira, entrevista: 19/01/1982	O cadáver do Zé Alves	Assombração
Limiro Rodrigues do Prado	75 anos, lavrador, entrevista: 12/09/1982	Um caso de mistério	Mistério / Religiosidade
		A enchente	Mistério

Organização dos dados: o autor (2021).

Para a análise, as quatorze demarcam os dois grupos: o mistério vivido com as crenças religiosas da época, baseadas no catolicismo; e as de assombração que não se relacionam à religião explicitamente, embora muitas delas, que mesclam experiências reais com criações imaginárias, mesmo que implicitamente, são construídas sob influência da religiosidade que ditava as vivências pessoais e coletivas da época.

3.1.1 O encantamento e as crenças religiosas

“Mané Criatura”, história contada por Cecília Pereira de Souza a partir de suas memórias e das memórias de seu avô, narra um momento em Jaraguá que vivia certo homem cujo apelido era Mané Criatura, conhecido por virar lobisomem. O avô da contadora, então, juntamente com amigos, decide apanhar o bicho. Assim, a interpretação é realizada pelo foco narrativo da terceira pessoa, sob ótica de uma narradora que não viveu os fatos, mesmo que esses fatos agora, por terem sido repassados pelo avô, façam parte de sua vivência.

Inicialmente, percebe-se que a contadora tem a noção de que as histórias fazem parte de um tempo social demarcado, no qual, e só nele, que as narrativas fazem sentido. Há, portanto, a explicitação de um período marcado: “no tempo do meu avô tinha lobisomem, hoje não tem mais. Ninguém fala mais em lobisomem. Naquele tempo, gente virava lobisomem, ficava com as orelhas muito grandes” (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 19).

Além disso, remonta-se às regras predeterminadas, socialmente, de acordo com o contexto religioso da época, de como uma pessoa poderia se transformar em lobisomem: aquele que “fazia muita arte” ou “as pessoas que comessem carne na sexta-feira ou na quarta-feira da Semana Santa” ou, ainda “essas pessoas desonestas, que faziam coisas que não

prestam” (VALADARES; LIMA, 1983^a, p. 19, grifo dos autore). Esses trechos apontam para o fato de a religiosidade e a moral do período regerem os costumes sociais da sociedade jaraguense e goiana como todo, relacionando-se diretamente com o contexto histórico extremamente religioso da época. Para Rodrigues (2020, p. 315, grifos da autora)

essa lenda é uma forma de ensinamento, voltada principalmente para as crianças. “Se não se comportar o Mané Criatura aparece” ou, “se não se comportar pode virar o lobisomem, igual Mané Criatura”. Além da maneira sinistra de educar criança, a lenda cita a natureza da cidade, como o Rio Vermelho, que foi o local onde os bandeirantes e os “negros faiscadores” encontraram ouro (ao pé da Serra) e deu início ao povoamento da cidade. Entre os anos de 1727 e 1736.

Os apontamentos religiosos estão presentes em outros contos do livro. Em “A missa dos mortos”, Cecília Pereira de Souza, narra, em terceira pessoa, a história de uma mulher muito religiosa que, por ser tão ligada à religião, já havia gravado o som dos sinos da igreja na cabeça. Dessa forma, determinado dia, a mulher ouve os sinos em horário diferente do normal da missa e vai à igreja. Chegando lá, não conhece ninguém além de uma comadre que a avisa que aquela missa é “a missa dos mortos”. Então, a religiosa percebe que a própria comadre já tinha morrido anos atrás.

Além da religiosidade característica do interior goiano, de forma sucinta talvez dê pistas dos modos como às mulheres deveriam se portar, de forma que, sem dar muitos detalhes, a finalização da narrativa apresenta que, após o susto na igreja, ao descobrir que estava na missa dos mortos, “dizem que [a mulher] nunca mais quis sair fora de hora assim” (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 40). Esse trecho é significativo, pois deixa em aberto às significações presentes nele, de vez que ao leitor (ou o ouvinte do caso narrado) resta apenas o papel de construir suas próprias interpretações a respeito do que quis dizer a contadora.

Também, em se tratando de construção de significações, esta narrativa apresenta um trecho que serve, de certo modo, como explicação, para os dias atuais, em termos de acontecimentos mágicos. Se em “Mané Criatura” a contadora mostra que aquele acontecimento específico é datado, visto que ninguém mais fala de lobisomem, aqui a mesma contadora, depois de contar a história da mulher religiosa, diz que “mas é que ela vivia escutando aquele sino diariamente, era muito religiosa, decerto já estava caducando”.

Ainda, em “O cavaleiro da Rua das Flores”, Cecília Pereira de Souza, por meio de uma história de assombração, aponta para certo fato que se relaciona com algumas das crenças católicas referentes à quaresma, em que há fantasmas e assombrações que rondam as roças e cidades na busca dos que não respeitam as penitências quaresmais – até mesmo o

lobisomem é característico da quaresma. No enredo, um homem de nome João, o padrinho da contadora, vai morar em uma casa dita assombrada. Então, em dado dia na quaresma, ele acaba presenciando algo sobrenatural quando a assombração de um cavaleiro invade a casa assombrada.

Narrativamente, nelas se relacionam as características tradicionais do conto literário. Para Abdala Junior (1995, p. 18, grifos do autor)

a forma curta do conto provém de um motivo interno à sua construção - o contista deve concentrar efeitos para ocasionar um determinado impacto no leitor. Toda a construção da narrativa direciona-se para propiciar esse efeito [...] para que seja possível o “impacto” no leitor, o contista deve ser bastante objetivo ao destacar o que é importante para a construção desse “impacto”.

A narrativa de “O cavaleiro da Rua das Flores” desde sua introdução se converge para o desenvolvimento do clímax da história, qual seja a entrada do fantasma do cavaleiro na casa, e para a criação da ambientação sombria que prende o ouvinte (leitor). Na primeira parte se apresenta a casa assombrada e João, o professor e cético quanto ao “caso” de assombração que diziam da casa. No decorrer da narrativa, a contadora utiliza-se de algumas figuras de linguagem que imitam os sons de forma a ampliar a expressividade do discurso, a representação dos sons, que dão mais tangibilidade à assombração que invade a casa; por fim, a história se encerra com João, antes cético, saindo da casa e decidindo nunca mais voltar lá.

Ponto que vale ressaltar é que a contadora, bem como em “Mané Criatura”, insiste em explicar que, trata-se de um acontecimento datado que já não mais faz sentido na sociedade atual. Para ela, “isso tudo é coisa de tempo vencido, porque agora, no tempo presente, ninguém mais fala nessas coisas. A casa onde aconteceu isso ainda existe, no mesmo lugar. Agora, mora outra família lá, que nunca contou nada” (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 55). Essa afirmação da contadora se relaciona diretamente com as afirmações de Abílio e Mattos. Os autores apresentam que a figura do contador pode ser encontrada até na literatura, representada por personagens que repassam histórias. Entretanto, os estudiosos sabem que essa tradição vem se perdendo. Para Abílio e Mattos (2006, p. 87)

a figura do contador ou contadora de histórias, importante na transmissão e na manutenção da memória coletiva, aparece em nossa literatura encarnada em personagens como a Velha Totônia, de José Lins do Rego, e Tio Barnabé e Tia Nastácia, de Monteiro Lobato. Entretanto, sabemos que a prática de narrar oralmente histórias e causos vem-se perdendo na sociedade de informação, onde os mais novos aparatos tecnológicos e as mídias eletrônicas substituem os encontros das comunidades para contar e ouvir histórias.

Sobre isso, os autores ainda falam de um ponto interessante: o de que, por conta dessa perda de interesse na contação de histórias, há, atualmente, a tentativa de imortalizar tais narrativas em livros, como acomete a obra *Histórias Populares de Jaraguá*, objeto de análise desta pesquisa. Os autores apontam que

Daí, talvez, um dos motivos de se ter firmado, na literatura destinada ao público de crianças e jovens, uma tradição, inaugurada com Figueiredo Pimentel, seguida por Monteiro Lobato e, mais recentemente, por autores como Ruth Rocha, Ricardo Azevedo, Joel Rufino dos Santos, entre outros, a de se levar para as páginas dos livros contos populares brasileiros, na tentativa de se manter viva a sabedoria do povo por intermédio de seu repertório de narrativas orais (ABÍLIO; MATTOS, 2006, p. 88).

Ainda, tanto as ideias desses autores quanto a afirmação no final da narrativa de Cecília Pereira de Souza vêm ao encontro das considerações de Walter Benjamim, já mencionadas nesta dissertação. Aqui, há visivelmente a exemplificação do processo de extinção da narração e do narrador, instâncias que falam sobre as experiências, do referido estudioso alemão. Se, para Benjamim (1987), o narrador retira de suas experiências o que conta, o que se relaciona com a grande maioria das histórias presentes neste estudo, as experiências acabam por se findar, acontecendo o mesmo com as narrativas, esse processo já nos idos iniciais da década de 1980, parecia dar sinais na região, como podemos perceber no desabafo da contadora Maria Raimunda de Brito, em epígrafe na página 7 do mencionado livro *Histórias Populares de Jaraguá* “Eu sei história, mas... Eu sabia demais mesmo, mas agora esqueci, porque não tem pra quem contar [...]” (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 7).

Limiro Rodrigues do Prado conta um caso em que fica clara a importância da religião na vida de muitos que habitavam o sertão jaraguense. Em “Um caso de mistério”, o contador narra momentos de sua vida em que ele, lavrador, sai para buscar uma vaca brava no pasto. Na sua busca, a vaca acaba o atacando, restando ao lavrador apenas esperar pela providência divina. Ele mostra:

Quando eu acabei de apear, que pisei no chão, essa vaca fez um rebuliço lá e arrebitou as cordas e veio para cima de mim... só não me pegou porque Deus não deixou... No lugar onde eu estava só tinha capim rasteiro, não tinha uma moita pra mim esconder atrás!... Pensei: “Aqui agora é Deus”. (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 77-78).

Ainda, o mesmo deixa claro que “o caso de mistério” trata-se de um caso em que Deus o ajudou, livrando-o da fúria do animal. A narração em primeira pessoa, em determinado momento, se dirige ao leitor (ouvinte), questionando: “Você acredita que esta

vaca não teve coragem de caminhar para cima de mim?”, expressando tanto a incredibilidade do fato mágico e milagroso em sua vida e mostrando o quanto tal fato teve impacto em sua vivência, pois Limiro Prado encerra seu relato dizendo “durante muitos anos eu fui vaqueiro, mexendo com gado, mas nunca levei qualquer beliscão de criação nenhuma [...]” (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 78).

O mesmo contador apresenta o relato intitulado de “A enchente”, no qual narra-se outro episódio misterioso da vivência do lavrador. Estavam o narrador e demais pessoas fazendo peregrinações pelas fazendas até que certo homem chamado João da Mata entra no grupo. Só que este homem em particular não estava interessado nas missões religiosas que o grupo estava fazendo e, segundo o narrador, por conta disso, o pessoal encontra uma enchente em um rio que os impede de seguir o caminho.

Primeiramente, é importante lembrar que, nesse relato, encontramos um trecho que mostra o exemplo das tradições religiosas de Jaraguá: as rezas nas casas dos moradores. Limiro Prado conta-nos em seu “causo” que “quando a gente morava na roça, costumava juntar os companheiros de vizinhança e sair cumprindo uma missão. A gente se encontrava e ia pra casa dos amigos, passeando e fazendo oração” (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 87). Essa é uma representação oral das vivências e memórias de acontecimentos e tradições comuns na sociedade goiana e, em especial, de Jaraguá.

A narrativa apresenta também outros aspectos da vivência no cerrado que marcaram o imaginário popular, como as intempéries do clima que causam as enchentes nos rios goianos. O contador diz: “Depois que andamos um bom pedaço da estrada, chegamos na beira de um córrego e demos com uma enchente. O córrego tinha crescido pelo mato adentro, ninguém podia atravessar” (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 88). Tal trecho nos faz lembrar as narrativas do importante escritor goiano Bernardo Élis, já mencionado anteriormente, que teve seu estilo literário marcado pela poetização do cerrado ao narrar contos que pintavam tão bem a vegetação e demais aspectos do bioma. Um dos contos mais famosos do escritor é “Nhola dos Anjos e a cheia do Corumbá”, presente no livro *Ermos e Gerais*, que, em linhas gerais, narra a história de uma família que sofre com a cheia do rio Corumbá. Se, de um lado, o escritor goiano enverga seu olhar para o poder objetivo e massacrante da natureza, que se relaciona diretamente com a realidade de fronteira, de limitações sociais e tecnológicas, do estado de Goiás (DUTRA E SILVA, *et al.*, 2017, p. 99); por outro lado, a narrativa fruto das experiências individuais e coletivas de Jaraguá volta-se para o aspecto mágico e misterioso que a natureza adquire sob olhar desses habitantes.

No conto jaraguense, quando João da Mata aparta do grupo, sem muito interesse

em participar das rezas e missões, logo o grupo consegue encontrar um trecho do rio que nem chegou a ser acometido pela enchente. Conforme conta Limiro Rodrigues do Prado:

Esse foi um dos mistérios mais esquisitos que eu já vi. Acho que isso foi uma surpresa pra nós. Foi um castigo pra esse irmão velho, João da Mata. Como ele estava com má vontade, não queria fazer caridade pra ninguém, ele não pôde passar e nós arroteamos a enchente e passamos... só ele ficou interrompido (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 89)

O narrador ainda relaciona o mistério da enchente que presenciou relacionando-a com a crença popular e católica de Nossa Senhora Aparecida, muito provavelmente inspirada na bíblia em especial no livro do Apocalipse, em que Maria aparece lutando contra um dragão:

Foi igual à estória de Nossa Senhora Aparecida... contam que Nossa Senhora Aparecida andava pelo mundo e o dragão entendeu de atingir ela, fazer uma maldade com a santa. E ela foi viajando e o dragão soltou um mar d'água atrás dela. Ela foi, pediu que ela queria a proteção de Deus naquela hora, que a terra engolisse aquela água. Então a água diluiu na terra e o dragão perdeu todo o seu trabalho... Ele queria atingir a Virgem Maria, mãe de Deus, pra matar ela afogada, mas não sabia do mistério que ela tinha... (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 89).

Em seguida passamos à análise das histórias cujos conteúdos enfatizam aspectos relacionados a preceitos morais em que o elemento sobrenatural colabora com a orientação de condutas, atuando assim, como mecanismo de controle social, estratégia de educação informal pelo medo de assombrações.

3.1.2 Assombrações, medo e moral

Outra vertente que aparece nas *Histórias Populares de Jaraguá* é a das assombrações, do medo e da moral. Vale ressaltar que, ainda que tenhamos feito essa divisão, essa vertente mencionada, de qualquer forma, está relacionada à religiosidade presente no contexto específico de Jaraguá e do estado de Goiás, já que, no interior, geralmente, é por conta dos preceitos religiosos que, muitas das vezes, surgem alguns ideais de moral.

A segunda história apresentada no livro objeto de estudo desta pesquisa chama-se “É o lobisomem!” e é contada por Prudêncio Alves, de 48 anos, carroceiro. Nela, o contador narra momento específico de sua vida de criança, em que ele vivencia uma ocasião misteriosa. No enredo, ele diz que morava próximo ao cemitério e começaram a ouvir barulhos no quintal. Então “nessa hora que nós saímos lá pra fora da cozinha, eivinha um trem muito preto

lá na frente. Parecia um lobisomem, essas coisas” (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 23). Nesse relato, os acontecimentos narrados por ele ocorreram em Jaraguá: “Isso aconteceu mesmo aqui em Jaraguá, na pedreira, perto do cemitério”.

Outro “causo” de assombração é “O sobrado arruinado”, contada por Sebastião Chagas Leite, 82 anos, funcionário público aposentado. Esse é narrada em terceira pessoa e fala de uma experiência de infância. Assim como em “O cavaleiro da Rua das Flores”, nas quais as principais características relacionam-se com o conto tradicional, contendo introdução, desenvolvimento e conclusão demarcados. Na introdução, delimita-se a história: um homem era muito rico e, como era padrinho da mãe do contador, cuidou dela durante sua infância. Logo no início, há um trecho que ilustra momentos históricos do estado de Goiás em que era recorrente a vinda de trabalhadores de São Paulo e Rio de Janeiro: “o homem rico, de nome Jonas, decide fazer um sobrado e, para isso, veio trabalhador, pedreiro, de São Paulo e do Rio de Janeiro” (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 29).

Depois que a mãe do contador cresce, ela se casa com certo homem (o pai do contador). Entretanto, a relação deles fica mais complicada, já que o marido dela e o seu criador, o senhor Jonas, eram brigados. No fim, o velho dono do sobrado adoece e morre. Então, a mãe do contador sonha com o senhor que diz que quer conversar com seu marido. Ela fica sem entender, já que os dois eram brigados, mas ainda assim diz para o marido sobre o sonho, que o senhor Jonas queria falar com ele no sobrado. A mulher explicou: “O sobrado está arruinado. No oitão do sobrado, descendo dele, você vai encontrar um muro. Lá tem um muro caído, você então entra lá, no porão do sobrado e lá vocês se encontram” (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 31).

O pai do contador então decide ir encontrar o fantasma do velho no sobrado já arruinado. Chegando, encontra tudo como o velho disse no sonho: a casa destruída, já velha, e o muro caído. O homem fica com medo e começa a escutar barulhos de passos. No fim, acaba não vendo o velho. Entretanto, o contador considera essa como um caso de assombração, já que tudo o que seu pai encontrou no local estava igual no sonho da mãe.

Aí, ficou realizado o sonho de minha mãe, mesmo que meu pai não tenha visto o falecido padrinho dela. E a realização maior do sonho foi verificar que o muro estava mesmo caído. Ninguém sabia que o muro tinha caído. É uma assombração que o povo fala que houve. Mas também podia ser um barulho qualquer... não seria um rato? Embora o barulho fosse muito grande e lá não morasse mais ninguém. Então, esse negócio desse sonho é contado aqui em Jaraguá, como caso de assombração (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 32).

Nesse trecho, o mistério da história, segundo o narrador se dá por causa do sonho

da mãe que “se realizou”, tratado como assombro. Análogo desse segmento é a “Missa dos Mortos”, contada por Cecília Pereira de Souza, a contadora aponta para possibilidades de a “assombração” não ser de fato uma assombração. Isso mostra que estes contadores, apesar de ainda estarem relacionados com as histórias que contam, já buscam, provavelmente por causa dos costumes atuais, explicações mais racionais para as narrativas de assombração populares da cidade.

Nas três histórias contadas por José da Conceição Macedo, encontramos descritos de assombração. Em “A casa assombrada”, o contador fala de algo que lhe aconteceu:

A gente estava deitado na cama, quando eu vi... veio vindo... caminhando assim... aquele caminhadão pesado. Veio, chegou lá, mexeu nas panelas e voltou pra trás... quando “ele” chegou pertinho de mim, eu fiquei quieto assim. “Ele” veio no meu ouvido e soprou. Quando soprou, eu pulei em pé, pulei já rezando o Creio em Deus Padre. Foi aí que “ele” deu um gemido triste!... (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 43, grifo dos autores).

Assim como na maioria das outras histórias, características das falas dos contadores reproduzem a linguagem coloquial goiana; nesse texto remontado, todo o relato reflete o modo de se expressar dos goianos – pelo menos dos goianos da época. Isso nos faz relacionar com o escritor Bernardo Élis, que tinha como principal característica de suas obras a inserção do modo de falar do sertanejo.

Outra história de José da Conceição Macedo, ao contrário do analisado anteriormente, é em terceira pessoa, o que significa que não foi algo pelo qual ele passou, mas que ouviu falar. Trata-se de episódio envolvendo seu avô. A história se chama “A vaca misteriosa” e conta que havia uma vaca, de propriedade do padre da cidade, que, depois de morta, apareceu no velório do padre, seu antigo dono: “Essa vaca já tinha morrido muito antes do Padre Silvestre morrer e, mesmo assim, apareceu no dia que ele morreu. Ela veio, apareceu, foi lá na igreja aonde que ele tava e depois sumiu” (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 83).

Já na última história contada por Macedo, “Depois que o galo cantou, silenciou tudo”, o contador inicia a narrativa dando o contexto de sua própria vivência no campo e de sua relação com as coisas esquisitas que presenciava. Diz ele que “Eu sou um homem que toda a vida não tive medo não. Mas eu já vi muita coisa esquisita. A pior coisa que eu já vi no mundo, foi na ocasião que mataram um tal Ramiro, aqui de Jaraguá” (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 47). E o “causo” continua com José Macedo chegando a casa em que esse Ramiro morava e pedindo pouso para o irmão de Ramiro, que também morava lá. O pouso foi dado,

mas o irmão de Ramiro deixa avisado que certo homem, de outra família, tinha jurado de ir matar o resto da família de Ramiro naquele dia. Ainda assim, o narrador decide passar a noite na casa.

Nessa noite, o narrador diz que, ao deitar-se, ouviu barulho de gente chegando na casa. Mais que isso, coisas estranhas começam a acontecer: “quando eu vi... tudo que foi prato que tinha na casa caiu no chão e foi aquele corre-corre e aquela danação!” (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 48). Na continuidade os barulhos e toda essa “danação” duraram a noite toda e só parou quando o galo cantou, o que pode ser relacionado também à passagem bíblica na qual diz que, quando Jesus foi preso, ao terceiro cantar do galo, Pedro, seu discípulo, ao ter negado Cristo, se arrepende de sua negação. Ainda, o narrador utiliza-se de uma comparação para ilustrar como pareceu ter sido a parada abrupta dos acontecimentos inexplicáveis daquela casa: “foi o mesmo que ouvir o povo todo de uma festa saindo tudo de uma vez só” (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 48); esse trecho mostra aspectos de sua vivência, como as festas, para exemplificar e dar mais autenticidade ao enredo.

Por fim, José da Conceição Macedo retoma ao que ele disse no começo da história. Antes, apontou para o fato que não tinha muito medo dessas coisas. Entretanto, no final da narrativa, ele fala que esse acontecimento da casa o assustou de verdade: “Tinha assombração lá nessa casa! Nesse dia, eu passei medo! Eu que não morro de medo! Nesse dia, meu corpo endureceu, ficou durinho de medo e de frio! Fiquei gelado... Eh dia que eu sofri!” (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 48).

O fato de o galo cantar e interromper de alguma forma os acontecimentos misteriosos aparece também na história do “Cadáver do Zé Alves”, contada por Jeromina Rodrigues de Amorim. Ela inicia a narrativa em terceira pessoa apresentando que um homem chamado Baltazar e seu filho saíram à noite para buscar lenha para acender fogo no dia seguinte, o que já se relaciona com a realidade sem energia elétrica da população jaraguense da época. Assim, enquanto cortavam lenha, encontraram um corpo, que descobriram ser depois de Zé Alves, fazendeiro rico que mexia com terras. De acordo com a contadora: “dizem que ele vivia demandando negócio de terra. Tomava terra de um, tomava terra de outro. Então, acharam que a terra não quis ele também” (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 70).

Depois dessa introdução, a contadora passa a contar sobre dado acontecimento que ocorreu com ela, enquanto criança, na noite em que encontraram o cadáver do fazendeiro. Ela diz que nessa noite ela dormiu e acordou com alguma coisa andando no quarto e na casa de um lado para o outro, indo e voltando do quarto dos tios com quem ela morava.

Eu fiquei encolhida, me cobri. Fiquei toda encoberta, encolhida em cima da cama. E o barulho continuava, passando pra lá e pra cá na beirada da minha cama, bem um dedinho da minha cama. Eu, com aquele medo monstro, fui enfiando o dedo na fronha, fronha toda bordada, cheia de crivo. Devagarinho, fui enfiando o dedo, até que tombei o travesseiro em cima da cabeça, mas o ouvido ficou de fora. Quando acabei de tombar o travesseiro na cabeça, deu aquele sopro forte no meu ouvido. Ah! Quase que eu morro de susto, de medo! (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 70).

A contadora continua seu relato, dizendo que aquilo continuou durante a noite toda: “então, quando o galo cantou, parou. Parou de mexer. Dizem que sempre que o galo canta, o fantasma desaparece” (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 71). Assim, a garota se levanta e passa mal e conta tudo o que aconteceu de noite para os tios e para a empregada. Então descobrem que nessa noite encontraram o cadáver do Zé Alves, de modo que a narrativa faça com que o leitor/ouvinte perceba que toda a história da contadora criança tenha sido de alguma forma algo sobrenatural, certo tipo de premonição da achada do cadáver.

Manuel Marcelino da Silva conta a história chamada “A espera”. Versa sobre ocorrência com o próprio narrador e carrega suas características de mistério, como grande parte dos “casos” narrados no livro analisado. O contador relata momento em que ele e alguns demais cavaleiros foram a um local de espera, habituais naquele tempo. Subiram em árvores enquanto esperavam por caças, animais a serem abatidos, até que algo estranho começa a acontecer.

Primeiramente, vale ressaltar que nesse relato encontramos muitos trechos que remontam à vivência no campo em meados do século XX em Jaraguá. O contador diz que “nesse lugar tinha uma estrada e beirando ela, passava os fios da linha telefônica, que seguia para o sítio do Coronel Tubertino” (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 59), o que remete ao coronelismo e à concentração das inovações tecnológicas da época na mão desses senhores ricos. No trecho “era tempo de brotar a flor de papeira, da caraíba, que é uma flor amarela... nesse tempo, os veados gostam de sair pra perto desses arvoredos” (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 59), o narrador apresenta detalhes do ambiente do cerrado, a vegetação e a fauna cerratense.

Além desses aspectos pontuais das características do cerrado, o contador apresenta a natureza misteriosa dos acontecimentos que ocorreram com ele e os demais cavaleiros. Ele diz que chegando ao local da espera, amarraram os cavalos e subiram nas árvores para esperarem. Então, surgiu um barulho grande e, depois desse barulho, um grito que saiu rugindo pelo cerrado como se viesse com o vento: “o ‘bicho’ passou por nós, mais parecendo um cargueiro, carregado com uma bruaca, fazendo ‘jau’... ‘jau’... ‘jau’... passou por nós e

desceu lá para o lado do Rio das Almas” (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 61). Começaram, então, a rezar e fugiram do local. Depois de seis anos, o contador diz que isso aconteceu novamente: “o mesmo espírito que saiu em cima de nós, lá por perto do Rio das Almas, tinha voltado, depois de passado seis anos” (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 62).

O narrador deixa claro que o fator sobrenatural do ocorrido não é necessariamente os acontecimentos, mas a falta de explicação para tudo o que ocorreu. Ele diz que “a única coisa que eu já vi na minha vida que pode ser visão do sobrenatural foi isso. Esse fato se relaciona com o que diz Rodrigues (2020, p. 312), ao afirmar que

o imaginário criava vida para fatos inexplicáveis, dava lições em crianças desobedientes e contava as histórias sobre o surgimento de um povo, de uma sociedade. É uma mistura dos fatos reais com a criatividade do ser humano, as lendas fazem parte da memória e constituem a identidade cultural de uma sociedade.

Em “O homem que misturava água no leite”, Cecília Pereira de Souza conta outra história de assombração. Essa, tem um perfil moralizante, pois narra que havia muitos fazendeiros que vendiam leite “só que eles misturavam água no leite pra vender (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 35). Com isso, acabaram ficando muito ricos. Um desses fazendeiros morreu e, depois, ficaram sabendo que ele era muito ruim, mal com os empregados. Diziam, então, que sua fazenda ficou assombrada; todo mundo que passava por lá ouvia a voz do fazendeiro dizendo “comé que aparta o leite da água?”.

O enredo diz que certo homem, ao passar lá, respondeu para a voz, fazendo a mesma pergunta: “dizem que a assombração nunca mais apareceu lá. Depois disso, outras pessoas compraram a fazenda. A assombração aparecia antes porque aquele homem fazia coisa errada” (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 36). Essa narrativa reflete, como muitas do gênero que ainda serão analisadas, a questão da moralidade, a qual relaciona os acontecimentos inexplicáveis de assombrações com a possibilidade de a pessoa ter sido ruim em vida.

Em outra história da mesma contadora, “A procissão dos mortos”, também se encontra a explicitação da moral daquela época em Jaraguá. Nessa, narrada em terceira pessoa, Cecília de Souza conta que havia uma moradora da cidade que vivia na janela de sua casa observando tudo o que acontecia “pra explorar a vida dos outros, pra falar da vida alheia. Essa mulher só vivia falando, olhando, murmurando. Falava de um, de outro, de moça, de tudo” (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 65). Segundo a narradora, isso se repetia durante todo o dia, desde a manhã até a meia noite.

Entretanto, em determinado dia, algo misterioso acontece: “Um dia, dizem que quando ela estava na janela, passou bem em frente uma procissão. Era uma procissão muito grande. Ela ficou olhando um, olhando outro, mas não reconheceu ninguém” (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 65). A história continua e uma das pessoas da procissão, uma moça, se aproxima da mulher fofqueira e lhe entrega algumas velas e diz para que a mulher as guarde até o dia seguinte. Só que essas velas, na verdade, eram ossos e a mulher fica assustada durante a noite toda. No dia seguinte, a moça aparece e diz: “Olha, escuta aqui. Isso aqui é uma procissão dos mortos. Essas velas são ossos de quem já morreu. Você não fique na janela mais, explorando a vida dos outros não, porque isso é muito feio, é muito ruim, é até pecado” (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 66). Dessa forma, percebemos a influência da moral nessa história popular de Jaraguá.

3.2 RELEITURA E ATUALIZAÇÃO DOS CONTOS POPULARES

Além das narrativas populares próprias das vivências e experiências dos moradores locais da cidade, que buscam relatar acontecimentos de suas vidas que não puderam ser explicados racionalmente na época, existem, nas *Histórias Populares de Jaraguá*, outras narrativas de cunho diferenciado dos “causos” populares da cidade. Nessas, é possível encontrar características parecidas com as das fábulas e dos contos já conhecidos da literatura universal, como das fábulas povoadas por animais, bem como de contos como Cinderela e Branca de Neve.

No quadro (ilustração 06), fizemos uma relação entre os autores, suas ocupações, as histórias e os gêneros textuais aos quais pertencem, de modo a ilustrar a síntese das características principais dessas narrativas.

Ilustração 06: Quadro – Relação entre autores, suas ocupações, as histórias e os gêneros dos textos

Contadores	Ocupação	Histórias	Gênero
Maria Raimunda de Brito Bastos	85 anos, dona de casa, entrevista: 19/01/1982	O macaco, a onça e o coelho	Fábula / Moral
		A história do lobo	Fábula / Moral

		Maria Borracheira	Conto de fadas
		O verde pássaro louro	Conto de fadas
		Branca de Neve	Releitura do clássico conto de fadas
		Sabina	Conto de fadas
		A história de Pedro Malazarte	Conto / Moral
Manuel Marcelino da Silva	84 anos, comerciante aposentado, entrevista: 06/01/1982	A raposa e o lobo	Fábula / moral
Gaudêncio Rodrigues da Silva	56 anos, lavrador, entrevista: 20/09/1982	A fuga da princesa	Conto de fadas

Organização dos dados: o autor (2021).

3.2.1 As fábulas de Jaraguá e seus ensinamentos

As fábulas são textos geralmente curtos que se parecem com contos, mas se diferenciam por certas características. Segundo Abílio e Mattos (2006, p. 86)

a fábula é uma narrativa curta, que apresenta, via de regra, uma moralidade ao final: essa moralidade, em última análise, é um provérbio, uma máxima reveladora de uma visão estática de mundo, que expressa o senso comum. De modo geral, as personagens são animais que assumem comportamento humano, revelando questões relacionadas às relações éticas, políticas ou questões de comportamento.

Portanto, diferentemente dos contos, que também são narrativas curtas, as fábulas se caracterizam pela sua composição, visto que elas são povoadas por personagens animais, os

quais, assumindo comportamento humano, refletem questões relacionadas à vivência deste: questões de ética e de moral, bem como de aspectos políticos e sociais. Segundo essa concepção, Bagno (2006, p. 51, grifos do autor) nos apresenta que

a fábula é um gênero literário muito antigo que se encontra em praticamente todas as culturas humanas e em todos os períodos históricos. Este caráter universal da fábula se deve, sem dúvida, à sua ligação muito íntima com a sabedoria popular. De fato, a fábula é uma pequena narrativa que serve para ilustrar algum vício ou alguma virtude, e termina, invariavelmente, com uma lição de moral. Até hoje, quando terminamos de contar um caso ou algum acontecimento interessante ou curioso, é comum anunciarmos o final de nossa narrativa dizendo: “moral da história”... Pois é justamente da tradição das fábulas que nos vem esse hábito de querer buscar uma explicação ou uma causa para as coisas que acontecem em nossa vida ou na vida dos outros, ou de tentar tirar delas, algum ensinamento útil, alguma lição prática.

O autor apresenta nesse trecho uma das principais características das fábulas, que é a de ensinamento e lição prática. Essa característica está muito presente nas fábulas que compõem as *Histórias Populares de Jaraguá*. Nesse sentido, o que mais nos instiga é que, geralmente, essas fábulas presentes no imaginário da cidade goiana muitas vezes são relacionadas com outras já conhecidas da literatura universal; as diferenças geralmente estão relacionadas com as características específicas da vivência no ambiente rural de Goiás, que é o que veremos a seguir.

Na única fábula contada por Manuel Marcelino da Silva, chamada “A raposa e o lobo”, encontra-se breve referência a uma fábula famosa dos Irmãos Grimm, chamada de “O lobo e a raposa”, mas as semelhanças se contêm apenas pelo nome. Enquanto na fábula dos Irmãos Grimm, tem-se o enredo cuja moral é o controle da gula, já que o lobo faminto se dá mal por comer demais, na fábula presente no cotidiano de Jaraguá, ironicamente, o personagem principal é um cavalo. De todo modo, a inserção de animais como protagonistas das histórias vem ao encontro das características básicas da fábula, ao que nos diz Bagno: “a grande maioria das fábulas tem como personagens animais ou criaturas imaginárias (criaturas fabulosas), que representam, de forma alegórica, os traços de caráter (negativos e positivos) dos seres humanos” (BAGNO, 2006, p. 51).

Conta-se, então, que havia uma fazenda, e um cavalo chegou ao seu dono e propôs de apanhar um lobo e uma raposa que estavam estragando as plantações da fazenda, em troca de sua liberdade. Aqui já percebemos a inserção do contexto rural daquela época em Jaraguá na ambientação da fábula. Ainda, a questão da liberdade almejada pelo cavalo ao seu dono pode muito bem ser relacionada, de certa forma, à escravidão e às consequências e marcas deixadas por esse período na população goiana que era majoritariamente preta, parda

ou mulata ou que viveu efetivamente esse período.

A moral presente nessa narrativa, ou seja, o ensinamento repassado, correntemente nas fábulas, não é claro, mas pode ser pensado como o de que se fazer o trabalho bem-feito, a pessoa será recompensada, já que o cavalo, sendo esperto, consegue apanhar os dois animais que estavam estragando as roças da fazenda e os entrega ao seu dono. Por fim, ele recebe a sonhada liberdade: “e assim o cavalo ganhou a liberdade e foi embora. Foi viver sem trabalhar mais” (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 96).

Maria Raimunda de Brito Bastos é a responsável por apresentar duas fábulas: “O macaco, a onça e o coelho” e “A história do lobo”. A primeira parece tratar dos perigos da esperteza e das consequências de sempre querer se dar bem sobre os outros, visto que conta a história de uma onça muito esperta que engana o coelho, em busca de benefício próprio. Por fim, ela mesma é enganada pelo macaco e acaba sendo morta por um fazendeiro.

Novamente, nessa narrativa, encontra-se de certo modo a atualização das fábulas para o cenário goiano, apresentando fazendeiros como personagens-chave nas narrativas. Além disso, a fábula é contada, assim como muitas das demais narrativas presentes nas *Histórias Populares de Jaraguá*, com a linguagem específica dos moradores da cidade, como pode ser visto no trecho: “aí o compadre levantou com a espingarda na cacunda pra matar ela. Corre daqui, corre dacolá, até que matou a onça. Enquanto isso o macaco, aqui ó, deu o pira” (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 101).

Na segunda fábula de Maria Raimunda de Brito Bastos, encontramos a história de um lobo que, assim como na da onça, também é enganado, o que, mais uma vez, reitera que esse ensinamento prático de não ser enganado é importante no contexto de Jaraguá. No enredo, um coelho está estragando a horta de certo homem que, depois de montar uma armadilha, acaba apanhando o coelho e o amarra para esperar sua esposa matar o bicho. Aqui vemos algo que mostra um pouco da vivência dos habitantes goianos, em que a mulher cuida da casa e dos afazeres relacionados à vida doméstica: “quando pegou o coelho, deixou ele lá amarrado pra matar depois. Foi na casa dele buscar uma gamela e chamar a mulher dele pra limpar o coelho” (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 105).

Enquanto isso não acontece, chega um lobo que pergunta ao coelho o porquê de ele estar ali amarrado. Então o coelho inventa uma “prosa”, dizendo que ele está ali amarrado para comer uma gamela de frango e uma leitoa inteira: “Mas ele tava era com vontade de escapular. Quando ouviu aquilo, o lobo falou pra ele assim: - Ah, eu vou desatar você e você vai me amarrar no seu lugar. Rapidamente ele desatou o coelho. O coelho amarrou ele no mesmo lugar e deu o pira” (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 107). Assim, o dono da horta

chega e tenta matar o lobo, mas, numa quebra de expectativa, o que geralmente não é muito frequente nas fábulas, que contam o enredo curto de modo a passar determinado ensinamento, o dono não consegue matar o animal, pois sua foice acerta a corda e solta o lobo.

A narrativa, então, continua se desenvolvendo e o lobo, na sua fuga, passa a encontrar alguns animais da fazenda, como um cavalo, um boi e algumas cabras, e tenta sem sucesso comê-los por causa de sua fome. Entretanto, todos os bichos que encontra o enganam. Na fábula, os animais dizem para o lobo que antes de morrer, eles devem rezar o terço, e enquanto estão rezando, os animais fogem do lobo. Esse aspecto mostra a inserção dos costumes jaraguenses nas fábulas, pois, em se tratando de uma comunidade bastante religiosa, a reza do terço é marcante nesse contexto. Dessa forma, ao encontrar as cabras, elas dizem o mesmo ao lobo, que devem rezar primeiro. Então elas começam a fazer muito barulho enquanto “rezam”, o que faz com que o fazendeiro perceba que algo estava mexendo com as cabras e acaba matando o lobo.

Percebemos que essas três fábulas, então, carregam em si características próprias do gênero, como vimos a partir das considerações de autores que tratam sobre esse tipo de texto. Entretanto, no contexto da cidade de Jaraguá, esses textos orais adquirem características próprias muito específicas das vivências da população que as contam, sejam adaptando os ensinamentos de modo a se relacionarem com o contexto do sertão, seja acrescentando elementos da vida rural.

3.2.2 As releituras dos contos de fadas em Jaraguá

Além das fábulas, as quais carregam tanto características próprias do gênero como características particulares do contexto em que foram criadas, contadas e passadas de geração em geração, encontramos no livro analisado contos de fadas universais que têm como principal aspecto a atualização de alguns pontos de modo a se relacionar diretamente com o contexto rural goiano. Para Abílio e Mattos (2006, p. 87)

no conto de fadas, transparece sempre a atitude mais voltada para a realização interior das personagens, no plano existencial. Melhor dizendo, são narrativas que tendo ou não a presença de fada apresentam em seu núcleo, a questão da realização essencial do herói ou da heroína, geralmente ligada a alguns ritos de passagem de uma idade para outra ou de um estado civil para outro.

A primeira história a ser analisada aqui é o conto chamado “Maria Borradeira”, uma versão do clássico Cinderela. A narrativa inicia-se quase da mesma forma que o conto

famoso: a narradora conta que havia certo homem que tinha uma filha muito bela chamada Maria e, com a morte da esposa, o homem se casa novamente com outra mulher, com quem tem duas filhas muito feias. Além disso, conta que a madrasta era malvada com Maria: “dava nela, judiava com ela. Ela trabalhava muito. Fiava, cozinhava e ficava só sentada na boca da fomalha. Por isso botaram nome nela de Maria Borracheira. A Maria Borracheira tinha só uma amiga, sua vaquinha de estimação” (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 113). Percebemos que são acrescentados na narrativa alguns elementos do cotidiano rural, como a fomalha e a vaca de estimação da protagonista.

A trama continua mostrando que a madrasta obrigava Maria Borracheira a fazer os afazeres da casa, caso contrário apanharia. Como a garota era pequena, chorava sempre que a madrasta não estava em casa, e é aqui que a história começa a se diferenciar do conto original da Cinderela. Na história contada por Maria Raimunda de Brito Bastos, a vaca amiga da protagonista era quem arrumava a casa no lugar da menina e foi assim por longo tempo até a madrasta desconfiar e decidir matar a vaca que aceita a morte e avisa a menina: “Deixa ela me matar. Mas você é que deve ir lavar o fato. Quando uma tripa correr pro rego abaixo, você corre atrás e pega, porque tem uma varinha dentro dela. Você tira a varinha, que ela faz a mesma coisa que eu” (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 114).

Assim faz a menina e a varinha mágica passa a realizar os afazeres de Maria Borracheira. Chega o dia de um baile e a madrasta e suas filhas começam a fazer inveja na protagonista, que pede à varinha um vestido, um sapato e uma carruagem. Desse modo, a história é de certa forma atualizada, já que ao contrário do conto original, nessa não aparece a fada madrinha. Como na Cinderela original, Maria Borracheira vai ao baile no palácio, o príncipe se apaixona por ela, ela perde seu sapatinho, o príncipe passa a procurá-la pelo reino e, depois de encontrá-la, se casam.

Então chega o desfecho do conto, que destoa completamente da narrativa original, ainda acrescentando aspectos próprios da sociedade rural. Na história popular em Jaraguá, as irmãs de Maria Borracheira perguntam como ela fez para ser tão sortuda, no que a menina responde inventando uma mentira (que de certo modo quebra a imagem de bondosa da protagonista) que faz com que as irmãs sejam amaldiçoadas por algumas fadas:

Depois que Maria Borracheira contou isso pras irmãs, elas, enganadas, foram lá. Pintaram o sete na casa das fadas. Quando as fadas chegaram, disseram: - Oh, quem fez esse mal pra nós, quando for falar vai sair sempre estrume pela boca! E suas irmãs, então, tiveram chifres. Quando elas falavam, saía estrume de cavalo pela boca. Criaram pé de burro. Nunca puderam casar, porque pareciam bicho. (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 118).

Em “O verde pássaro louro”, narra-se uma história inédita, a qual não conseguimos, como nas demais, encontrar uma origem nos contos tradicionais, muito embora exista muitas relações com narrativas e passagens bíblicas. Na história existem três irmãs que moravam juntas e que viam uma luz à noite, esta vinha do castelo de um príncipe, que por sua vez via a luz da casa das irmãs. Certo dia, ele decidiu seguir a luz e chegando à casa das três, passou a ouvir a conversa delas. Uma disse que queria casar com o cozinheiro do príncipe; a outra, com o padeiro; e a mais nova disse que queria casar com o príncipe para dar-lhe três filhos com estrelas na testa. Ouvindo isso, o príncipe as chama e realiza os desejos, casando as irmãs mais velhas com o cozinheiro e o padeiro; e se casando com a irmã mais nova.

Passa-se o tempo e a irmã mais nova engravida e as outras duas começam a ficar enciumadas pela irmã que casou com o príncipe. Então armam com a parteira para que ela jogasse a criança fora caso ela realmente nascesse com a estrela na testa, e assim acontece:

Quando entrou os nove meses, ela teve o menino e ele nasceu com a estrela do céu, uma estrelona de ouro na testa. A parteira arrancou o menino do berço, botou uma cobrona no lugar dele. Depois, garrou o menino, enrolou bem enrolado, pôs dentro de uma caixinha e soltou no mar. Soltou no mar e a caixinha foi rolando, rolando, rolando. Nesse meio tempo, apareceu um pescador, que nunca tinha tido filho (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 122).

Esse trecho mostra a influência das crenças religiosas cristãs na comunidade rural de Jaraguá, visto que se relaciona diretamente com a narrativa bíblica do profeta Moisés, o qual, segundo os relatos do livro sagrado judaico-cristão, fora jogado no rio Nilo e encontrado pela filha do faraó. Da mesma forma que o primeiro filho, as irmãs mais velhas e a parteira jogam a segunda filha da princesa no mar e esta também é resgatada pelo pescador e passa a ser cuidada junto com o irmão. Enquanto isso, a irmã mais nova é expulsa do castelo pelo marido e colocada num buraco na praça, por ele achar que ela estava dando à luz a animais. No buraco, as pessoas cuspiam e ridicularizavam-na, menos os jovens chamados Maria e João.

No fim das contas, tudo é resolvido, descobrem que as tias foram quem planejou tudo e ainda resgatam o velho pai do príncipe que estava amaldiçoado na forma de um verde pássaro louro. Então: “descoberta toda a verdade, ele chamou seus filhos e perguntou o quê que eles queriam fazer com as tias. Eles responderam que queriam amarrar as duas numa besta braba e soltar no mundo” (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 129), e assim o fazem. Esse aspecto sinistro, por vezes galhofeiro, que compõe os contos jaraguenses analisados, contrariam a lógica de benignidade preponderante dos contos de fadas clássicos, nos quais, o

protagonista destaca-se por ser sempre bom ou por seu frequente senso de compaixão, altruísmo dentre outras virtudes.

Na anedota “Branca de Neve” ocorre a adaptação do conto clássico. A história é basicamente a mesma, mas contém alguns elementos diferentes. A primeira diferença é que ao invés de caçador, quem é mandado pela madrasta a assassinar Branca é “um nego” (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 135), o que é revelador do contexto em que o conto sofreu sua atualização. Ainda, ao levar Branca de Neve para a mata matá-la, o algoz pede que Branca de Neve deixe que ele corte seu dedinho para mostrar à madrasta; ela, com medo, deixa quando ele diz poder curar seu dedo.

Dois trechos repetidos nesta narrativa também matizam a regionalidade do conto jaraguense e se sobressaem aos olhos do leitor mais atento. Nos momentos em que a madrasta faz sua “famigerada” pergunta ao espelho, se há alguém mais bela que ela, ele responde que sim: “Branca de Neve, lá no sertão, no meio dos anões” (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 137,139).

Ainda neste episódio, os costumes relacionados às obrigações femininas, colocados de forma prosaica, quando, por exemplo, os anões encontram Branca de Neve em sua casa e dizem que ela pode ficar, que eles a protegerão contando que “você zela da casa pra nós, limpa e faz comida” (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 136), desvelam as perspectivas machistas de mundo, ainda que a informante fosse mulher. Tais aspectos sexistas se repetem neste texto, como no trecho: “como moça é bicho besta, tornou a abrir a porta” (VALADARES; LIMA, 1983a, p. 139).

A despeito dos enxertos como “espeter o dedo no alfinete envenenado e de despertar sem beijo de príncipe, apenas pelo balançar do caixão durante a caminhada rumo o castelo, que possibilitou o expelir da maçã que vitimava a donzela”, a narrativa continua próxima à original, são notados elementos próprios da linguagem regional, todavia o enredo não está alheio à tradição europeia, a que pertence *a priori* a clássica estória infantil da Branca de Neve.

A presente análise, enfim, mostra-nos que as histórias populares de Jaraguá portam em seus enredos temas majoritariamente relacionados aos mistérios sobrenaturais e carregam elementos culturais diversos que configuram a identidade regional. Esse sincretismo da cultura popular local é percebido quando observamos a existência de narrativas do lugar, entremeadas pela ocorrência de contos já consagrados pela literatura universal, que no processo de transculturação são amalgamados.

Nos enredos percebemos indícios das relações entre o imaginário fantástico e as

histórias de vida dos contadores. Essa aglutinação entre as coisas cotidianas e mágicas nos permitem inferir sobre os signos morais que repercutem nas interações sociais e visões de mundo dos narradores, que como porta-vozes do seu grupo social, tentam a seu modo, explicar o mundo vivido aos expectadores e lhes informar como funcionam as relações entre as pessoas, além de revelar os aspectos da paisagem sociocultural e ambiental do lugar e do tempo de elaboração de suas narrativas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As histórias populares, como foi discutido, são narrativas que integram a riqueza cultural de grupos sociais específicos. Essas agregam elementos de suas experiências de vida e contribuem para forjar as próprias identidades, sejam individuais ou coletivas. A cultura representa nesse estudo, de forma ampliada, a identidade regional que se apoia no inconsciente coletivo, como pudemos observar, em especial no segundo capítulo, pois em qualquer grupo social o comportamento coletivo é elaborado gradativamente e funciona de maneira quase inconsciente.

Desse modo, o estudo foca as narrativas compiladas no livro *Histórias Populares de Jaraguá*, como expressões dos moradores desse município que, mediante procedimentos mentais, interpretaram os acontecimentos cotidianos da vida, construindo imaginários com utilidade prática e dotados de sentido histórico. Em especial, a partir de suas vivências, da percepção de mundo e do modo como orientaram suas vidas. Assim, ainda, no estudo buscou-se situar a obra *Histórias Populares de Jaraguá* como fonte histórica de pesquisa, por meio da qual se pode examinar a comunidade humana nesse lugar e tempo histórico-social demarcados. As histórias contidas no livro constituem-se como meio de acesso a essa realidade, pela decifração dos discursos produzidos na época que permeiam as narrativas, pois a obra e suas histórias podem ser vistas como “testemunho” e “discurso” desse período.

Nesse sentido, ao estabelecer o diálogo com a micro-história, a dissertação constitui-se como releitura da realidade social através das histórias contadas, podendo-se, inclusive, inferir sobre as biografias de seus narradores – personalidades anônimas. Dentre os desdobramentos, revelou-se a partir do modelo de historiografia totalizante, o lugar da memória, conjunto de significados relacionados com a cultura local, traduzido nas histórias obtidas pela pesquisa oral há mais de 35 anos. A micro-história tornou-se o procedimento metodológico marcado por particularidades no tratamento do conhecimento histórico. Ela representou a renovação dos procedimentos analíticos. Significou a escolha de uma escala de observação baseada na convicção de que ela oferecia a possibilidade de enriquecer as interpretações dos processos históricos, por meio da renovação radical das categorias interpretativas.

A dissertação surge no bojo dos estudos interpretativos de motivações decorridos por interesses genuínos e teoricamente articulados com a transformação social, essa permeada de oportunidades do protagonismo social, e da própria definição mais concreta dos “sujeitos” da história. A micro-história marca a veemência pelas relações sociais e significados culturais,

aproximando a História cada vez mais da Antropologia. A revolução metodológica promovida pela história cultural e da micro-história, como seu desdobramento, é visto como momento em que ocorre a descoberta do povo, assim como a produção artística que este realiza.

A preocupação de produzir conhecimentos que envolvam as pessoas comuns e que não se restrinjam às questões econômicas e políticas, mas englobe diversos segmentos sociais abalizaram os referidos campos metodológicos. Por essas vias, o estudo das culturas abandona os temas generalizantes, para se concentrar em questões de grupos particulares em momentos específicos, o que possibilita ao pesquisador, melhor compreensão das relações que envolvem esses indivíduos, permitindo assim o conhecimento daquilo que é a essência da vida para determinadas comunidades.

Dito isso, por meio do presente estudo, conhecemos melhor o conjunto de valores sociais, religiosos e educacionais veiculados pela oralidade compilada no livro *Histórias Populares de Jaraguá* e apreendemos dados significativos da trajetória histórica da gente local, percebendo que a tradição oral constituiu-se patrimônio cultural da cidade, preservadora de suas singularidades.

Neste, acreditamos ter demonstrado que a análise e interpretação das histórias populares de Jaraguá podem contribuir para compreender a formação histórico-social e cultural da região de Jaraguá, bem como, de resto, do espaço agrário ou do mundo rural goiano no recorte de tempo considerado, tendo como referência os idos iniciais da década de 1980, quando as histórias foram coletadas e publicadas, mas considerando o tempo pretérito em que gerações foram se sucedendo ao longo do processo de constituição desse território. Dos nove contadores de histórias entrevistados, sete estavam na faixa etária entre 71 e 85 anos e, pelo que pudemos apreender de suas narrativas, são pessoas nascidas na região. Esses vivenciaram, desde a infância, as influências culturais de gerações que remontam o final do século XIX e fazem parte da massa de trabalhadores que contribuíram sobremaneira para a construção histórico-social do lugar. Boa parte condenada a vida de submissão, de subalternidade, mas que suas importâncias podem ser elevadas ao que Vainfas (2002) chama de protagonistas anônimos da história.

Nas vias conclusivas o estudo perpassou por diversas narrativas partilhadas pelos moradores e que retratam a relação de proximidade com o sobrenatural e seus desdobramentos na realidade imediata. As histórias de assombração expressam a crença popular inscrita no imaginário historicamente construído e impregnado na vida cotidiana da população local. Essas histórias demarcam dados culturais associados à fundação do município em meados do século XVIII e nelas há memórias sobre a paisagem natural como a

serra de Jaraguá, fazendas, ruas e casas. Assim, também percebemos as representações de poder social (fazendeiro rico, padre rico, relações patriarcais etc.), bem como a descrição da situação e posição das mulheres na propriedade rural, das mulheres esposas e filhas.

Memórias que de vez compreendidas revelam muito da realidade vivida. As histórias trazem muito de exemplos, em que o senso de justiça se elabora em conexão com o sobrenatural, narrativas mantidas ao longo do tempo pela oralidade popular, nas quais assombrações e almas penadas perambulam pelas ruas, povoados e fazendas do município.

Se a problemática da dissertação teve como centralidade a interrogação sobre como a análise das histórias populares de Jaraguá contribui com a interpretação daquele espaço sociocultural. Podemos dizer que elementos do mundo rural goiano, como de resto brasileiro, aparecem nas narrativas e personificam as contradições do território agrário, lugar de interatividade social específica, que revela muitas vezes a realidade hostil do trabalho árduo e mal recompensado, de pequenos proprietários familiares dedicados à agricultura de troca simples.

Enfim, a análise e a interpretação das histórias populares de Jaraguá ilustram as contradições do mundo rural e da formação do espaço agrário regional. Nas histórias estão os vestígios do tempo histórico que o povo jaraguense percorreu. Nesse sentido, estas narrativas constituem relevante legado histórico e cultural da cidade. Elas unem gerações de épocas diversas, criadas ou adaptadas para explicarem situações que dizem respeito às regras de sociabilidade vigente naquela comunidade. Assim, vimos que o fator encantamento, frequentemente utilizado na literatura maravilhosa, pode ser explorado para se falar das relações de representação e de suas implicações com a História e a Memória no processo discursivo. Despertamo-nos para o mundo de causos e estórias do folclore jaraguense, suas fantasias remotas de assombrações, fadas e almas penadas.

REFERÊNCIAS

- ABDALA JÚNIOR, Benjamim. **Introdução à análise da narrativa**. São Paulo: Scipione, 1995.
- ABÍLIO, Eleonora Cretton; MATTOS, Margareth Silva de. Letramento e leitura da literatura. *In*: CARVALHO, Maria Angélica Freire de; MENDONÇA, Rosa Helena (org.). **Práticas de leitura e escrita**. Brasília: Ministério da Educação, 2006, p. 50-52.
- ALCOFORADO, Doralice Fernandes Xavier. O conto popular. **Sitienbus**, Feira de Santana, v. 3, n. 5, p. 87-99, jan./jun., 1986.
- AQUINO, Tomás de. **Comentário sobre “a memória e a reminiscência” de Aristóteles**. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. São Paulo: Edipro, 2016.
- ASSUNÇÃO, Lorena Sulino. Arquitetura religiosa do século XVIII em Jaraguá-GO. *In*: FREITAS, Lúcia (org.). **Aspectos histórico-sociais de Jaraguá**. Anápolis: Universidade Estadual de Goiás, 2012, p. 151-186.
- AZEVEDO, Ricardo. **Conto popular, literatura e formação de leitores**. S./l., s./d. Disponível em: <http://www.ricardoazevedo.com.br/wp/wp-content/uploads/Contos-populares.pdf>. Acesso em: 16 jun. 2021.
- BAGNO, Marcos. Fábulas fabulosas. *In*: CARVALHO, Maria Angélica Freire de; MENDONÇA, Rosa Helena (org.). **Práticas de leitura e escrita**. Brasília: Ministério da Educação, 2006, p. 50-52.
- BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Tradução de Luis Antero Reto e Augusto Pinheiro. São Paulo: Edições 70, 2016.
- BARROS, José D’Assunção. Fontes Históricas: revisitando alguns aspectos primordiais para a Pesquisa Histórica. **Mouseion**, Canoas, n. 12, p. 129-159, mai./ago., 2012. <http://dx.doi.org/10.18316/332>. Disponível em: <https://revistas.unilasalle.edu.br/index.php/Mouseion/article/view/332>. Acesso em: 18 nov. 2021.
- BARROS, José D’Assunção. **O campo da história: especialidades e abordagens**. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BARROS, Maria Lindamir de Aguiar. A literatura popular para além da Modernidade. **Anuário de Literatura**, Florianópolis, n. 10, p. 53-71, jan./dez., 2002. <https://doi.org/10.5007/%25x>. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/literatura/article/view/5266>. Acesso em: 15 nov. 2021.
- BARTHES, Roland et al. **Análise estrutural da narrativa**. Tradução de Maria Zélia Barbosa Pinto. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- BENJAMIM, Walter. Experiência e pobreza. *In*: BENJAMIM, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 114-119.

BENJAMIM, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. *In:* BENJAMIM, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 165-196.

BERGSON, Henri. **Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. *In:* BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 27-78.

BRANDÃO, Antônio José da Costa. **Almanach da Província de Goyaz - para o ano de 1886**. Goiânia: Ed. Universidade Federal de Goiás, 1978.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Contos tradicionais do Brasil**. São Paulo: Global Editora, 2014. Disponível em: https://books.google.com.br/books/about/Contos_tradicionais_do_Brasil.html?id=utC3BQAAQBAJ&printsec=frontcover&source=kp_read_button&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false. Acesso em: 10 nov. 2021.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Literatura oral no Brasil**. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1984.

CASSIANO, Luiz de Carvalho. **Marcha para o Oeste: um itinerário para o Estado Novo (1937-1945)**. 2002. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2002.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural entre práticas e representações**. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

DARDEL, Eric. **O homem e a terra: natureza da realidade geográfica**. Tradução de Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. Tradução Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.

DUTRA E SILVA, Sandro et al. O cerrado goiano na literatura de Bernardo Élis sob o olhar da história ambiental. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1 p. 93-110, jan./mar., 2017. <https://doi.org/10.1590/S0104-59702016005000024>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/hcsm/a/QMyqHNZ8yWrgdTJsGcyTscM/?lang=pt>. Acesso em: 18 nov. 2021.

FEBVRE, Lucien. **Combates pela História**. Lisboa: Editorial Presença, 1989. Disponível em: https://www.academia.edu/28124110/Lucien_febvre_combates_pela_historia.pdf_1_. Acesso em: 10 nov. 2021.

FERREIRA, Ester; AGUIAR, Maria Sueli. O português falado por idosos de Jaraguá-Goiás: cartografias, história e cultura. *In:* FREITAS, Lúcia (org.). **Aspectos histórico-sociais de Jaraguá**. Anápolis: Universidade Estadual de Goiás, 2012, p. 56-103.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

GANCHO, Cândida Vilares. **Como analisar narrativas**. Goiânia: Ática, 1991. Disponível em: <http://files.letrasunip2010.webnode.com.br/200000008-989c398f4e/Como%20Analisar%20Narrativas.pdf>. Acesso em: 23 ago. 2021.

GARCIA, Bruna da Silva. Memória e história: uma discussão teórica. *In*: CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA; ENCUENTRO DE GEOHISTÓRIA REGIONAL; SEMANA DE HISTÓRIA, 7, 35, 20., 2015, Natal. **Anais [...]**. Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, p. 1361-1371, 2015. Doi: 10.4025/7cih.pphuem.1508. Disponível em: <http://www.cih.uem.br/anais/2015/trabalhos/1508.pdf>. Acesso em: 30 out. 2021.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. *In*: GINSBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 143-180.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. 2. ed. São Paulo: vértice, 1990. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4005834/mod_resource/content/1/48811146-Maurice-Halbwachs-A-Memoria-Coletiva.pdf. Acesso em: 7 out. 2021.

HAMU, Daura Rios Pedrosa. Um olhar para as artes que pertenceram ao Padre Silvestre. *In*: FREITAS, Lúcia (org.). **Aspectos histórico-sociais de Jaraguá**. Anápolis: Universidade Estadual de Goiás, 2012, p. 104-148.

HOUAISS. **Dicionário online**. S./l., s./d. Disponível em: <https://www.houaiss.net/corporativo/apps/www2/v6-0/html/index.php>. Acesso em: 20 nov. 2021.

KUSCHNIR, Karina. Bakhtin, Ginzburg e a Cultura Popular. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 3, v. 3, p. 76-88, jan./dez., 1993. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v3i3p76-88>. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50590>. Acesso em: 20 mai. 2021.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 5. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.

LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. *In*: BURKE, Peter (org.). **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: Editora da UNESP, 1992, p. 133-162.

LIMA, Francisco Assis de Sousa. **Conto popular e comunidade narrativa**. 2. ed. São Paulo/Recife: Terceira Margem/Editora Massangana, 1984.

MATOS, Júlia Silveira; SENNA, Adriana Kivanski de. História oral como fonte: problemas e métodos. **Historiæ**, Porto alegre, v. 2, n.1, p. 95-108, 2011. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/hist/article/view/2395/1286>. Acesso em: 10 nov. 2011.

NASCIMENTO, Braulio do. **O conto popular: situação narrativa**. Pesquisa Escolar Online,

Fundação Joaquim Nabuco, Recife, 2009. Disponível em:
<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/index.php>. Acesso em: 12 jul. 2020.

NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. Tradução de Yara Aun Houry. São Paulo: PUC, v.10, 1993.

OLIVEIRA, Inácio Rodrigues . **Gênero Causo: narratividade e tipologia**. 2006. Tese (Doutorado em Língua Portuguesa) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006. Disponível em:
<https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/14393/1/TESE%20Inacio%20Rodrigues%20de%20Oliveira.pdf>. Acesso em: 18 abr. 2021.

PEDROSO, Dulce Madalena Rios. Avá-Canoeiro. *In*: MOURA, Marlene Castro Ossami (coord.). **Índios de Goiás: uma perspectiva histórico-cultural**. Goiânia: Editora UCG: Editora Vieira: Editora Kelps, 2006, p. 91-133.

PEDROSO, Dulce Madalena Rios. História e Memória: debate sobre a construção histórica da origem e fundação de Jaraguá-GO. *In*: FREITAS, Lúcia (org.). **Aspectos histórico-sociais de Jaraguá**. Anápolis: Universidade Estadual de Goiás, 2012, p. 12-29.

PEDROSO, Dulce Madalena Rios. Memória emprestada: o fundador de Pirenópolis é o mesmo de Jaraguá? *In*: Secretaria Municipal de Educação e Cultura (org.). **Parceiros da história: Jaraguá**. Goiânia: Kelps, 2008.

PESAVENTO, Sandra Jatthy. Cultura e representações, uma trajetória. **Anos 90: revista do Programa de Pós-Graduação em História**, Porto Alegre, v. 13, n. 23/24, p. 45-58, jan./dez., 2006. <https://doi.org/10.22456/1983-201X.6395>. Disponível em:
<https://seer.ufrgs.br/anos90/article/view/6395>. Acesso em: 20 nov. 2021.

POLLACK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio: estudos Históricos**. Rio de Janeiro: FGV, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

PROPP, Vladimir I. **Morfologia do conto maravilhoso**. CopyMarket, 2001. Disponível em:
https://monoskop.org/images/3/3d/Propp_Vladimir_Morfologia_do_conto_maravilhoso.pdf. Acesso em: 15 out. 2021.

RAMOS, Flávia Brocchetto. Letramento literário: começando pelo gênero conto popular. *In*: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ESTUDOS DE GÊNEROS TEXTUAIS – O ENSINO EM FOCO, 5., 2009, Caxias do Sul. **Anais [...]**. Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, p. 1-16, 2009. Disponível em:
https://www.uces.br/ucs/extensao/agenda/eventos/vsiget/portugues/anais/arquivos/letramento_1_iterario_comecando_pelo_genero_conto_popular.pdf. Acesso em: 18 nov. de 2021.

REZNICK, Luís. **Qual o lugar da história local?** 2002. Disponível em:
<https://www.docsity.com/pt/qual-o-lugar-da-historia-local/4732208/>. Acesso em: 18 nov. 2019.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Campinas: Papirus, 1995.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

RODRIGUES, Gisela Genaro. As lendas jaraguenses e sua importância para a preservação da memória, identidade e patrimônio cultural da cidade de Jaraguá – GO. *In*: FREITAS, Fátima Regina Almeida de; VIEIRA, Marisa Damas; DIAS, Welbia Carla (org.). **Patrimônio, direitos culturais e cidadania**: propostas, práticas e ações dialógicas. Goiânia, 2020, p. 311-317. Disponível em: <https://publica.ciar.ufg.br/ebooks/eipdce-propostas-praticas-acoesdialogicas/artigos/artigo28.html>. Acesso em: 22 out. 2021.

RONDELLI, Beth. **O Narrado e o Vivido**. Rio de Janeiro: FUNARTE/IBAC, 1993.

SAINT-HILAIRE, Augusto de. **Viagem às nascentes do R. São Francisco e pela província de Goyas**. Tradução de Clado Ribeiro de Lessa. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937.

SAINT-HILAIRE, Augusto de. **Viagem às nascentes do Rio São Francisco e pela província de Goiás**. 2018. Disponível em: http://cdn.ueg.edu.br/source/campus_jaragua_96/conteudo_extensao/10811/Passagem_de_August_de_SaintHilaire_por_Jaragua_no_esc_XIX.pdf. Acesso em: 19 maio 2021.

SANCHES, Sidney de Moraes. Atividade testemunhal e tradição oral no Evangelho Segundo Marcos. **Interações**, Belo Horizonte, v. 14, n. 25, p. 145-168, jan./jun., 2019. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/17512/15798>. Acesso em: 13 out. 2021.

SANTOS, Leila Borges Dias. Bernardo Élis: perfil intelectual e literário. *In*: BRITO, Tarsilla Couto de; FLORES JUNIOR, Wilson José (org.). **100 anos de Bernardo Élis**. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2017.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. 23. ed., São Paulo: Cortez, 2007.

SILVA, Telma Camargo da. Lendo rastros/tecendo traços/contando histórias: a configuração de uma trajetória nas Ciências Sociais, UFG. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 17, n. 2, p. 209-223, jul./dez., 2014. <https://doi.org/10.5216/sec.v17i2.38271>. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/fcs/article/view/38271>. Acesso em: 12 out. 2021.

SOUZA, Cecília Pereira de. O Cavaleiro da Rua das Flores. *In*: VALADARES, Ione Maria de Oliveira; LIMA, Nei Clara de. **Histórias Populares de Jaraguá**. Goiânia: Centro de Estudos da Cultura Popular-Cecup, ICHL, UFG, 1983a, p. 55.

VAINFAS, Ronaldo. **Os protagonistas anônimos da história**: micro-história. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

VALADARES, Ione Maria de Oliveira; LIMA, Nei Clara de. **Histórias Populares de Jaraguá**. Goiânia: Centro de Estudos da Cultura Popular-Cecup, ICHL, UFG, 1983a.

VALADARES, Ione Maria de Oliveira; LIMA, Nei Clara de. **Histórias Populares de Jaraguá - Tereza Bicuda**. Goiânia: Centro de Estudos da Cultura Popular-Cecup, ICHL, UFG, 1983b.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**. 2. ed. Tradução de Haiganush Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VIDAL, Laurent. Sob a máscara do colonial. Nascimento e “decadência” de uma vila no Brasil moderno: Vila Boa de Goiás no século XVIII. **História**, São Paulo, v. 28, p. 243-288, 2009. <https://doi.org/10.1590/S0101-90742009000100010>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/his/a/xQR9h9Md3WdWhmtJ3MGS3G/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 12 out. 2021.