

Legados culturais e literários em narrativas orais potiguaras

Maria Alice Ribeiro Gabriel¹

Resumo

Este artigo pretende analisar alguns relatos potiguaras sobre bruxas, considerando um prisma comparativo e interdisciplinar em literatura luso-brasileira e história oral. O objetivo é delimitar temas, motivos e fórmulas não indígenas em histórias potiguaras como “A Bruxa de Coqueirinho”. O estudo indica que as narrativas orais analisadas absorvem elementos chave da cultura popular e da tradição literária europeia e luso-brasileira.

Palavras-chave: Estudos indígenas. Cultura potiguara. Literatura luso-brasileira

Data de submissão: julho. 2024 – Data de aceite: junho. 2025

<http://dx.doi.org/10.5335/rdes.v22i1.16128>

¹ Possui graduação em Letras pela Universidade Federal de Uberlândia (1998), mestrado em Estudos Literários pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2003), doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo - USP (2011) e doutorado em Estudos Literários pela Universidade Federal de Uberlândia - UFU (2022). Pesquisadora vinculada ao Laboratório de Estudos Judaicos (LEJ) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Literatura Brasileira. <https://orcid.org/0000-0003-0256-1306> E-mail: rgabriel1935@gmail.com

Introdução

Considerando a natureza heterogênea de narrativas tradicionais, em prosa e verso, este artigo analisa, sob enfoque comparativo e interdisciplinar, traços de culturas não-indígenas em relatos orais potiguaras coletados por Milena Veríssimo Barbosa, indígena potiguara, de março a abril de 2020, por meio de entrevistas gravadas em áudio, nas aldeias Jacaré de César e Três Rios, localizadas no município de Marcação, na Paraíba. Os relatos foram reunidos na coletânea “É história viva, num é história morta”: narrativas potiguaras do litoral norte da Paraíba (2020).

Selecionaram-se relatos sobre as chamadas “bruxas de Coqueirinho”, a fim de analisar temas, motivos e fórmulas do conto popular e do romance pan-ibérico. Posto que o estudo une histórias tradicionais e reminiscências, cumpre aliar a reflexão de Eliane Potiguara (2022): “Em primeiro lugar, os povos indígenas têm uma cultura oral [...] têm todo um contexto histórico, espiritual, cosmológico, têm todo um contexto de vida, de essência, de força, de energia [...] que pode resgatar sua identidade indígena”; às palavras de Milena V. Barbosa (2020, p. 10): “A memória, que guarda os ensinamentos e tradições, também foi afetada pelo contato com outras culturas. Nessa perspectiva, destaca-se a figura dos anciãos como guardiões dessa arte de narrar as histórias cheias de enredos sobrenaturais e seres encantados”.

1 Relatos potiguaras e crenças sobre bruxas

A história das bruxas de Coqueirinho, praia do litoral sul da Paraíba, inclui-se entre as narrativas tradicionais potiguaras. Segundo Cássio Ferreira Marques (2019, p. 34), moradores das imediações relatavam, “há muito tempo”, casos de bruxas conhecidas no lugar: “As pessoas mais velhas da região respeitavam tanto os relatos sobre as bruxas, que botavam uma tesoura aberta debaixo do travesseiro das crianças pagãs, para que as bruxas não levassem seus filhos”. Às bruxas atribui-se a origem de plantas atípicas da vegetação natural de Coqueirinho e, ainda:

Alguns pescadores que avistaram as bruxas, em noite de lua cheia, dizem que elas entoavam um cântico assim: “Rema, rema, minha comadre, quando fui, fui de carro; quando vim, vim a pé; tamborete na cabeça, roendo meus catolés”. Contudo, o que mais assustou os pescadores foi a velocidade atingida pelas bruxas, cada remada delas chegava até sete léguas. (Marques, 2019, p. 35, grifo do autor).

Aspectos comuns ao registro de Marques (2019), como o cântico das bruxas e a distância de sete léguas, verificam-se na narrativa de Maria Zita Pereira dos Santos ou Dona Zita, como é conhecida no lugar. Nascida na aldeia Jacaré de São Domingos,

moradora da aldeia Três Rios desde menina, Dona Zita contava 66 anos de idade em 2020, quando forneceu o seguinte relato:

Olhe, o problema dessas Bruxas de Coqueirinho é... Eu não seio, se é história verdadeira, eu não seio, porque tem no livro, né? Tem nos livros que elas andavam muito. Diz qui, uma certa vez, os pescador ia pescar e a maré tava cheia e eles ia deixar a maré secar. Um ficou no barco, deitado embaixo das redes. E o outro foi beber. E chegou duas mulheres, subiu no barco e disse:

– Vâmo cumade, vâmo...

Aí diziam:

– Rema, rema, minha cumade, cada remada é uma légua.

Elas dizia... [...] convidando a outra cumade pra remar, que cada remada era uma légua. E ele disse que andou muito, por muitos canto, canto que eles nem conheciam. E, antes da maré secar, elas voltaram e deixaram o barco no mesmo canto! No mesmo lugar. Mas isso é história de livro [...]. (Santos, 2020, p. 71).

“Arreda, arreda”, “Chove, chove”, “Espalha, espalha”, “Esteia, esteia”, “Foge, foge”, “Toca, toca”, “Vai-te, vai-te”, “Varre, varre”, “Voa, voa” e “Rema, rema” são princípios de fórmulas da tradição oral portuguesa recolhidas por José Leite de Vasconcelos (1882, p. 51) na Beira Baixa, a exemplo de “Rema, rema nevoeiro, / Lá p’ra casa do agulheiro”. O mesmo início de fórmula citado por Dona Zita e por Marques (2019, p. 35): “Rema, rema, minha comadre...”.

A distinção entre “história verdadeira” e “história de livro” pressupõe neste estudo os polos real e ficcional, oralidade e escrita; cultura indígena e não indígena. Já Orlando Soares de Lima, de 67 anos, morador da aldeia Jacaré de César, relatou um caso da história familiar, ao responder se sabia histórias sobre as bruxas de Coqueirinho:

Sei... óia, nós morava na Vila, aí pai... Os primeiro que morava na Vila foi nós: Pai Antônio e Mãe Jacinta. Pedro Pontes morava de um lado, Mãe Jacinta do outro e a finada Zeba do outro. Pai criava uns bode, aí de noite a cabra deu cria de três bode. Aí mãe disse assim:

– Antônio, tu tem cuidado que a bruxa vai carregar esses bode. Aí quando foi de tardezinha chegou pra se enterrar dois pagão, dois menino. Tinha morrido, no rio da ponte, aí veio pra botar na igreja de São Miguel pra enterrar, no outro dia, que era assim. Aí veio, né? Quando foi de manhãzinha, óia, isso aqui [o rosto] tava mordido e as coxa e os braço dos menino. Aí o povo começaram a chamar nome com a bruxa. Aí vai e não vai, enterraram os menino, anoiteceu, a cabra com os bodinho. Aí pai disse:

– Hoje eu vou carregar a espingarda pra dar um tiro numa cachorra da mulesta daquela!

Mas deixa que era a cumade dele. Era a cumade de Baía² que virava [bruxa]. Aí, de noite, ela num veio?! Levou os bode berrando, numa maior artura. Aí pai passou-lhe fogo com a espingarda de sã [sal]. Quando os bode caiu nos pés do caba: “buufo!” Aí mãe:

– Num disse que ela vinha ver de noite, Antônio? Que aquilo é tudo sem-vergonha! É! (Lima, O., 2020, p. 44-45).

² A maior parte do território do município de Baía da Traição localiza-se dentro de reservas potiguaras.

A narrativa de Orlando Soares remete à informação colhida por Marques (2019, p. 34) concernente a moradores locais mais antigos que “[...] botavam uma tesoura aberta debaixo do travesseiro das crianças pagãs, para que as bruxas não levassem seus filhos”. Em “A bruxa e a tesoura aberta”, ensaio de *Superstições e Costumes* (1958), Câmara Cascudo explana por que:

Debaixo do colchão do recém-nascido, e mesmo na cama onde está a mãe, põe-se uma tesoura de aço, aberta, para afugentar as bruxas que vêm durante a noite sugar o sague da criança. É um costume de Portugal que se espalhou no Brasil. Há igualmente na Espanha, França, Bulgária, Romênia, Grécia etc. O aço amedronta os maus espíritos e fâ-los fugir imediatamente de sua presença mágica. [...] As bruxas, apavoradas, desaparecem como fumaça. Para os espíritos malignos que andam à noite, as forças adversas, obscuras e poderosas, a lâmina de aço é um amuleto defensivo de poder irresistível. (Cascudo, 2002, p. 210).

Sobre o poder defensivo dos metais contra bruxas, Leite de Vasconcelos (1882, p. 44) coligiu crenças interrelacionadas. Em Chaves, distrito de Vila Real, ouviu que: “Se se espetar uma navalha na sombra das Bruxas, ellas ficam quietas”; em Vila Real, acredita-se que: “Olhar para a sombra é o mesmo que olhar para o Diabo”; em Famalicão: “Diz-se que o homem tem duas sombras: uma mais negra, outra mais leve: uma do Anjo-da-Guarda, outra do Demônio”.

Câmara Cascudo (2002, p. 211) associou o afastamento da bruxa pela “presença de uma arma, aparente ou real”, à crença, comum a vários povos, inclusive entre guerreiros da China imperial, de que maus espíritos possam ser feridos “pelo ferro aguçado ou o aço heróico”: “[...] a origem dessa tradição, vinda de ato em ato, de povo em povo, até a tesoura aberta dos nossos sertões e da Península Ibérica [...]”, Europa, Ásia e África, remontaria ao culto de deuses rútilos tornados pelos latinos “defensores da vida organizada, da existência iniciante”, do lar onde havia um recém-nascido: “Para guardar a parturiente romana dos assaltos brutos de Silvanus, punham ao redor do leito um objeto de ferro, um dos utensílios dos deuses Picumnus e Pilumnus [...]” (Cascudo, 1967, p. 132). Recordem-se ainda as consagrações de Portugal a São Miguel, em 1147, e a São Jorge, em 1387, após vitórias militares atribuídas à proteção desses santos, retratados como guerreiros armados de espada e lança. Leite de Vasconcelos notou que a crença pagã na “virtude do aço” foi combinada à religiosidade popular portuguesa em usos cotidianos:

As Bruxas são principalmente afugentadas por meio do ferro e do aço [...]. Quando uma mulher dá à luz um filho, espeta um prego de aço no chão para a criança não ser enfeitada [...] Para as Bruxas não sugarem o sangue dos recém-nascidos, deve pôr-se debaixo do travesseiro uma tesoura de aço aberta em cruz [aqui à virtude do aço está reunida a da cruz] (Vimieiro, Sinfães). Para as Bruxas não ouvirem o que se diz d’ellas, deve-se ter de deante uma tesoura ou navalha aberta que contenha aço (Sinfães). (Vasconcelos, 1882, p. 99-100).

A tradição colhida por Leite de Vasconcelos ressurgiu em crenças e relatos sobre bruxas coligidos igualmente nos anos oitenta do século XIX por Consiglieri Pedroso (2014, p. 17-18): “A crença de que as bruxas chupam o sangue às crianças de mama, encontra-se ainda atualmente em todos os pontos do nosso país. [...] Para livrar as crianças das bruxas deve pôr-se-lhes debaixo do travesseiro, enquanto dormem, uma tesoura aberta em forma de cruz”. Parte da absorção desse legado cultural em Três Rios e Jacaré de César seria de ordem religiosa, pois:

A maioria dos potiguaras ainda é ligada à religião católica [...] praticamente em todas as aldeias há igrejas católicas com devoção a santos escolhidos pela própria comunidade, sob coordenação da Paróquia São Miguel Arcanjo, da Baía da Traição/PB. Algumas igrejas mais antigas, como a de São Miguel e a de Nossa Senhora dos Prazeres são símbolos históricos, étnicos e territoriais que nos levam ao período de colonização, com vínculos fortes principalmente pelos “troncos velhos”, a maioria com devoção árdua a São Miguel, chamado de padroeiro dos potiguaras. (Barbosa, 2020, p. 49).

Na acepção de “história verídica”, os relatos de Dona Zita e de Orlando Soares situam a bruxa em um contexto com aspectos: religiosos cristãos (os meninos pagãos velados na igreja de São Miguel Arcanjo, o compadrio); históricos (os primeiros moradores da aldeia São Miguel, conhecida por “Vila”); etnográficos (a influência da maré na pesca, costumes dos pescadores) e socioculturais, relativos à percepção da bruxa pelo grupo (“a bruxa vai carregar esses bode”, “o povo começaram a chamar nome com a bruxa”, “carregar a espingarda pra dar um tiro numa cachorra da mulesta daquela”, “ela vinha ver de noite” e “aquilo é tudo sem-vergonha!”). Sobre as frequentes alusões ao compadrio na literatura oral nordestina, Câmara Cascudo referiu que:

De Portugal herdou o brasileiro a tradição dos compadres e comadres, espécie de irmandade de auxílio mútuo, respeitosa intimidade e ligação espiritual inquebrantável [...] imediatamente abaixo dos irmãos legítimos. [...] As comadres eram como irmãs dos compadres, admoestando-os, rindo, indo mesmo no direito do ralho e do conselho moral. [...] Naturalmente a instituição nasce com o desenvolvimento do catolicismo, porque não há outra fonte para o fortalecimento desse vínculo espiritual. (Cascudo, s.d, p. 294-296).

Renomado estudioso da cultura navajo, Clyde Kluckhohn (1962, p. 93) ponderou que, se a margem de subsistência de um grupo é estreita, a cooperação entre seus membros torna-se decisiva. Em casos de isolamento geográfico, ou de períodos em que o contato com estranhos diminui, a cooperação não se restringe às necessidades econômicas. Em comunidades menores, onde o parentesco tende a se ampliar e o isolamento intensifica afinidades e conflitos, a bruxaria serve para projetar hostilidades geradas no interior do grupo. Chamou a atenção de Kluckhohn (1962, p. 102-104) que nos relatos navajos o parente morto pela bruxa era sempre um irmão. Já nos relatos sobre

metamorfo (do inglês *shapeshifter*), os informantes reconheciam que a bruxa era sempre uma irmã. Nos relatos potiguaras, o vínculo fraternal é substituído pelo compadrio.

Segundo Câmara Cascudo (1984, p. 15), a natureza das condutas alimentares, práticas laborais, festas, superstições, assombros, rezas e vocabulário, integrados, no Brasil, à “[...] vida nas povoações e fazendas era setecentista nas duas primeiras décadas do século XX”, ambiente no qual: “A instituição do compadrio era uma potência, determinando o vínculo obrigacional sagrado [...]” de auxílio mútuo. Nas histórias das bruxas potiguaras há vestígios desse contexto.

2 Outros relatos potiguaras e tradições sobre bruxas

Considerações do antropólogo Clyde Kluckhohn (1962), do historiador Marc Simmons (1980), do etnógrafo Paul Atkinson (2008) e do historiador navajo Wally Brown (2023; 2024) quanto à ótica dos indígenas do povo Navajo (Diné) sobre bruxas seriam válidas para os relatos potiguaras deste estudo. Embora, por razões históricas e territoriais, a cultura navajo não denote influência de religiões cristãs similar à do catolicismo entre os potiguaras, há crenças e atitudes relativas à bruxaria e à feitiçaria (*black arts*) análogas às dos europeus. Publicada em 1944, a pesquisa de Kluckhohn expôs repercussões psicológicas e sociais da bruxaria entre os navajos.

Os tribunais navajos puniam com a pena de morte a prática e o comércio da magia negra (*black arts*), mas com o tempo, devido a pressões externas, as punições se abrandaram. Pessoas suspeitas de bruxaria eram mal vistas na comunidade e a maledicência que pairava sobre elas era constante, afirmou Kluckhohn (1962, p. 25-47). Brown (2024) sublinhou a questão do poder coercitivo e do individualismo na prática antiga e moderna da bruxaria, definida como negação do bem comum. Para Bruno Betelheim, a figura da bruxa pressupõe um dilema moral, pois:

Quem não desejaria ter o poder da bruxa [...] e usá-lo para satisfazer todos os seus desejos, conseguir todas as coisas boas que deseja e punir os inimigos? E quem não teme tais poderes se outra pessoa os possui e pode usá-los contra nós? (Betelheim, 2002, p. 103).

A questão do poder é sugerida por Leite de Vasconcelos (1882, p. 311, grifo do autor) como elemento distintivo: “As Feiticeiras não passam de simples adivinhadeiras com o poder de fazer *feitiços* (em questões de amor, etc.); as Bruxas são mais alguma coisa do que isso, porque podem sofrer metamorfoses, tornar-se invisíveis, chupar creanças, etc.”. De acordo com a *Confissão de umas Bruxas, que se queimaram na Cidade de Lisboa, ano de 1559. Pelo Juízo Secular em uma devassa que mandou tirar a Rainha Dona Caterina*, manuscrito do século XVI: “Nenhuma pode ser bruxa, sem subir pelos degraus de feiticeira

e alcoviteira”; em acréscimo a esse excerto do documento, Consiglieri Pedroso (2014, p. 13) afirma que a feiticeira, embora se comunique e pactue com o Diabo, conheça drogas, ingredientes e feitiços, não perde a forma humana nem conta com os poderes ilimitados ou extra-humanos da bruxa, cujo “[...] caráter é essencialmente maléfico [...] é um gênio malfazejo, e o mal que faz vai recair sobre os mais inofensivos entes, como acontece com as crianças de mama, às quais chupa o sangue”. Atinente aos fatores sócio-históricos que conformam a tradição popular, Timothy Walker (2004) e Kenia de Almeida Pereira referiram o aspecto dual da bruxa na sociedade portuguesa, extensivo ao Brasil colônia, onde a medicina oficial permaneceu inacessível à população por muito tempo:

[...] Portugal era também a terra das contradições. A mesma bruxa que preparava um unguento para apaziguar misérias corporais ou espirituais [...] incutia desconfiança, medo e terror. Ela podia até aliviar ou curar, mas tais práticas, acreditava-se, estavam atreladas ao diabo. [...] Algumas ervas eram também usadas de forma transgressiva. (Pereira, 2014, p. 66-70).

Kluckhohn (1962, p. 81-120) e Brown (2024) referem o poder como tema chave ligado à prática da bruxaria, na acepção de recurso para obter afeto, derrota de inimigos, riqueza, bem como prazeres e realizações em desacordo com a natureza, o sagrado e as leis do grupo. Afetando negativamente esses três domínios, a bruxaria desarmoniza a vida em sociedade, pois a bruxa usa seu conhecimento e poder de modo nocivo ao grupo, diferente de pajés e curadores.

“A víbora e o calango”, conto do povo Kurâ-Bakairi, cuja população de 1055 pessoas vive atualmente no cerrado mato-grossense, tematiza o uso do poder e do conhecimento. Daniel Munduru, em nota à narrativa, comentou a questão referindo-se ao poder curativo dos pajés:

O pajé kurâ-bakairi tem o poder de entrar nos corpos dos animais e das pessoas doentes para ajudar na cura das doenças. [...] Essa história, muito comum em povos tradicionais, mostra que não se pode conquistar o conhecimento do outro apenas pela observação. É preciso muito esforço para adquirir conhecimento e praticá-lo de forma positiva na comunidade. (Munduruku, 2022, p. 70).

Na tradição e na cosmologia do povo Navajo, bruxas manipulam saberes especiais sobre a natureza, afirmou Atkinson (2008, p. 176), podem aparecer e desaparecer subitamente, assumir a forma de qualquer animal, adoecer ou matar pessoas e animais, daí inspirarem temor a povos indígenas e não indígenas. Segundo Kluckhohn (1962, p. 251), o domínio de tais saberes pode levar curadores mal treinados ou corrompidos (*bad singers*) à prática da bruxaria, porém a bruxa jamais é confundida com o verdadeiro curador (*singer*), que atua a favor dos valores mais caros aos navajos. Nesse ponto, recorde-se importante questão cultural referida por Ailton Krenak:

Nas tradições que eu compartilho, não existe poder sobrenatural. Todo poder é natural, e nós participamos dele. Os xamãs participam dele. Os pajés, em suas diferentes cosmogonias, saem daqui e vão a outros lugares no cosmos. [...] Não no sentido simbólico, mas real. (Krenak, 2020, p. 1982).

Os eventos narrados por Dona Izabel Veríssimo de Lima, moradora da aldeia Jacaré de César e com 65 anos à época da recolha deste relato de viés (auto)biográfico, referem a história pessoal, familiar e coletiva, o encontro de um pescador local com uma bruxa, a “volta por todos os cantos do mar”, o poder de aparecer e desaparecer misteriosamente, e o riso da bruxa:

Nasci no Val, quando eu tava com sete pra oito ano me mudei de lá. Me mudei porque não dava pra viver mais lá. Meu pai se mudou pra lá, aí nós foi pra lá. Passou um tempo...Aí que... Quando o pessoal de lá foi pescar... Aí foi que, quando o homem foi pescar, que olhou pra trás [...] É, das bruxas, é! Aí tava uma mulé sentada, no coisa da canoa atrás, como que é que chama... [...] Na poupa? Aí que quando ele deu a volta por todos os cantos no mar, e aquela mulé sentada, aquela mulé sentada... Aí ele foi, voltou. Que quando ele chegou, no porto, de novo, aquela mulé deu aquela risada, aquela risada, aí ele se assombrou. Aí foi... Pulou da canoa, que, quando olhou pra trás, não viu mais ninguém. Aí ele veio pra casa e não foi mais. Essa aí foi que passou-se que eu vi. (Lima, I., 2020, p. 55).

Leite de Vasconcelos (1882, p. 79, grifo do autor) reuniu várias alusões ao riso da bruxa: “Uma vez vinha um carreteiro de Ponte da Barca para o Porto, e ouviu as Bruxas [...] a darem muitas risadas [*as risadas* são um característico das Bruxas] [...]”. Em Guimarães, no Minho, a tradição refere que as bruxas “soltam grandes gargalhadas” e, na vila de Vouzela, na Beira Alta, Leite de Vasconcelos (1882, p. 307) ouviu dos moradores que: “As Bruxas andam nos pinhaes a bater as palmas, a dançar e a dar grandes gargalhadas [...]”. O historiador e folclorista Antônio Augusto Fagundes (1992, p. 27) registrou informação análoga: “Quando o gaúcho vai a cavalo pelo campo, à noite e ouve passar por cima dele uma risada sarcástica, pode ter certeza: é uma Bruxa voando para fazer o mal”, o que justificaria a morte ou o desaparecimento de crianças:

Em Espinhal (próximo a Coimbra), ouvimos este ano contar uma das muitas histórias que existem com relação a bruxas, na qual se apontava o sítio da Ferraria, dali distante meia légua, pouco mais ou menos, como o teatro onde se dera um desses infanticídios, com a particularidade de as bruxas terem ido nas noites seguintes, à meia-noite, soltar gargalhadas de cima de um telhado fronteiro à casa de onde tinham roubado a criança. (Pedroso, 2014, p. 17-18).

O documento *Confissão de umas bruxas* informa que: “Matam (as bruxas) as crianças, para do sangue delas fazerem unguentos, para se untarem com o sangue dos inocentes [...] o sangue sabe-lhe a lama, e não o fazem por lhe achar gosto, senão pelo dar ao Demónio e o comprazer [...]” e, segundo a tradição oral coligida por Consiglieri Pedroso (2014, p. 17-18), “a época mais perigosa é enquanto não são batizadas”, razão pela qual,

escreveu Câmara Cascudo (2002, p. 104): “O pagão é apenas uma perspectiva de direitos até que lhe imponham o nome. Mesmo antes da oficialização, registo civil e batismo, há necessidade de um nome convencional para que as bruxas não o matem, sugando-lhe o sangue no escuro da noite”. Tradições coligidas por Leite de Vasconcelos (1862; 1964) e Consiglieri Pedroso (2014, p. 18) em Portugal atestam o quanto a crença em bruxas estava “entre as mais arreigadas no espírito popular” da época. A literatura oral trazida pelo colono português foi potente via de expressão dessa crença no Brasil.

Anedotas, acalantos, cantigas, contos populares, coplas, ditos proverbiais e romances transmitidos pelo imigrante adquiriram, com o tempo, pelo contato entre culturas e gerações diferentes, acréscimos de elementos representativos de outras comunidades, épocas e regiões. O relato a seguir, com memórias de infância de Dona Izabel V. de Lima, ilustraria tal processo:

E também, no meu tempo, tinha aqueles tocador de viola, tocava muito na casa da gente [...] Aí depois vinha assim... o circo. Aí armava assim, dento de casa, num canto da casa... Que até Nerson, ele brincava também com os bonecos... [...] numa cortina que amarrava assim no canto [...] Eles contando história e a gente si rindo. Aí depois a gente ia pro terreiro assim eles... e dava meia-noite e eles sem querer dormir tudo si rindo contando história. É que essas história que eles contava era história que eu não entendia bem não, mas a gente si ria que só. Era assim naquele tempo... Não tinha energia, era tudo no candieiro de gás! Naquele tempo, naquele tempo da gente, não tinha energia, a gente só fazia ficar assim, contando história de Trancoso. (Lima, I. 2020, p. 57-58).

Kluckhohn (1942, p. 72 *apud* Gerhardt, 2002, p. 148) postulou que a cultura de qualquer nação, inclusive nas sociedades indígenas iletradas, está longe de ser homogênea. O depoimento de Dona Izabel sugere a conexão entre as “histórias de Trancoso” e o repertório tradicional dos “troncos velhos”, os anciãos potiguaras, tópico exemplificado na próxima seção deste estudo.

3 As bruxas vão ao Brasil

O segundo relato de Orlando Soares sobre bruxas não procede da história familiar, antes, indica uma narrativa transmitida entre gerações pela “conversa”, e que assimilou da memória coletiva dados etnográficos e históricos, bem como elementos diversos da cultura popular local:

Aí tem a conversa da bruxa lá de Coqueirinho. Eu vou contar para vocês: essa que é boa, viu?! Aí a cumade era cumade do cara... Aí o caba disse: – Tá cum a bixiga, que meus bote amanhece todo dia cheio de flor! Que em Coqueirinho tem flor que ninguém nunca conheceu, quando era de Mãe Neném vêia! Aí lá vai, lá vai... Aí diz que toda noite ela pegava um bote, né? Três, quatro e ganhava a cidade, que aquilo vai beber na cidade, farrar!

Aí ele disse:

– Tá cum a bixiga, eu lavo o bote todo dia e não sei que bicho é esse!

Aí, quando foi um dia, todo pescador tem um samburá grande, aquele samburá bem grande de butar peixe. Aí ele foi pra dentro. Elas num mataram ele, porque ela era a cumade dele. E as outras? Aí quando foi pra linha do mar, aí uma dizia assim:

– Aqui fede a sangue riá.

Aí a cumade disse:

– Não, não fede a sangue riá, não.

Aí começou... Uma rema pra terra e outra rema pro mar. Cada remada (era de) vinte e cinco léguas, aí era pra dentro! E o cumpade dentro do samburá! Aí quando chegou em uma cidade, elas ganharam a cidade, né? Ele saiu para fora e ficou no convés do barco, só olhando assim. Aí chegou um parceiro, né, de meia-noite, aí disse assim:

– O senhor é da onde?

Ele disse:

– Eu sou daqui da Paraíba, né.

Ele disse:

– Eu sei que o senhor tá aí, agora... O senhor não saia daí não, porque senão o senhor fica na cidade perdido por aí.

Ele saiu e voltou de novo, quando deu fê, elas chegaram tudo beba. Cacho de flor, bebida só da boa, aí pronto... Aí a outra só dizendo:

– Aqui fede a sangue riá, fede a sangue riá!

Era pegar o samburá e jogar dentro do mar. Aí vieram pra cá. Aí quando amanheceu o dia, chegaram antes do galo cantar. Antes do galo cantar tem que chegar. Ora, vinte e cinco légua uma remada é muito longe! Aí, quando chegou, elas saiu tudinho. Ele saiu de dentro do samburá pra fora e disse:

– Mas rapaiz!...

Aí quando foi no outro dia, a cumade foi na casa dele e disse assim:

– Você nunca mais faça aquilo que você fez, se você fizer... elas num deram fim a você, porque eu tava. Senão você morre, viu? E nem diga que eu tô dizendo isso a você, num diga que existe não, porque se coisar, nós vem aqui!

Aí ele num foi pra dentro do coisa mais não. Mas o bote amanhecia todo sujo, todo vomitado, a bixiga delas beberem. E entram pelo buraco duma fechadura... Entra pelo buraco da fechadura! (Lima, O., 2020, p. 44-48).

Leite de Vasconcelos (1882, p. 308; 1964, p. 432) ouviu de uma mulher em Guimarães certa história em que as bruxas entram pelo buraco da fechadura para furar uma pipa de vinho: “Anda, vamos buber ali [...] Ellas [...] entráro pola fichadura da porta e fôro ó vinho”. A crença de que as bruxas podem passar pelo buraco da fechadura repete-se em Vila Real e no Minho:

As Bruxas entram pelo buraco da fechadura da porta, ou pelos buracos do telhado, e vão chupar o sangue às creanças, sem as mães darem conta. [...] As creanças mortas por Bruxas apresentam muitas pisadellas pelo corpo. [...] A superstição de que as Bruxas chupam o sangue é comum à Galliza, como se vê d’uns versos de Murguia (*Cantares gallegos*) [...] As bruxas andam de noite [...] (Vasconcelos, 1882, p. 309-310).

As marcas nos corpos das crianças mortas e as visitas noturnas da bruxa são citadas por Orlando Soares de Lima (2020, p. 45): “Quando foi de manhãzinha, óia, isso aqui [o rosto] tava mordido e as coxa e os braço dos menino [...] Aí, de noite, ela num

veio?!”. A metamorfose da bruxa em Portugal deve-se ao fado que adquire pelo pacto com as trevas ou por nascimento, em casos especiais (Pedroso, 2014, p. 18). *Brasil Interior: palestras populares, folclore das margens do S. Francisco* (1912), obra do historiador Manuel Ambrósio (1934, p. 21), sintetiza o tópico:

A muié que pare incarriado seis fia fêmea, condo é pra tê as sete bota logo o nome de Adão, tudo trocado, sinão a menina vem, e logo sãe bruxa. Assim que chega no sete ano vira aquela barbuletona, entra pela fechadura da porta da muié parida e chupa o embigo da criança que morre c’o mal de sete dia, condo a parteira não é boa mestra e esquece de botá a tesoura aberta debaixo da cama da parida, onde a criança nasce. (Ambrósio, 1934, p. 21).

Leite de Vasconcelos (1882, p. 307-310) citou a etimologia popular da metamorfose das bruxas: “Diz-se em Sinfães que quem tiver sete filhas a seguir, há de ter uma Bruxa [...] Por aqui se vê que as bruxas *cumprem um fado* e não operam por livre vontade. A gente de Vouzella ouvi mesmo que Deus dá às Bruxas um fado como aos Lobisomens”, assim referido por Câmara Cascudo (1967, p. 132, grifo do autor): “As bruxas, que chamamos “feiticeiras”, gozavam do mesmo privilégio, ficando borboletas, patas, gansas, cadelas, quando necessário. Esses *poderes* foram murchando no século XX”. Tal poder de metamorfose seria, porém, mais amplo, quando:

São as mulheres que têm aquele fado e andam em figura de gatos, de pombas, mosquitos, etc. “Formam-se no que querem e andam nas ribeiras e poças a banharem-se, dão gargalhadas [...] e fazem mil travessuras. Entram dentro de casa, pela fechadura da porta [...] apertam os meninos, roubam-nos de uma banda para a outra [...] (Vasconcelos, 1964, p. 433-434).

A tradição do povo navajo atribui igualmente às bruxas o poder de mover-se com grande liberdade e velocidade à noite, sobrevoar habitações, passar por chaminés e buracos nas paredes (Kluckhohn, 1962, p. 25; Simmons, 1980, p. 138). No Brasil, a metamorfose remete à Matinta Pereira: “A razão é que, segundo a crença indígena, os feiticeiros e pajés se transformam neste pássaro para se transportarem de um lugar para outro e exercer suas vinganças” (Cascudo, s. d., p. 567). Tais equivalências ou semelhanças indicam que pontos de contato entre tradições diferentes favoreceriam a transmissão de certas histórias, como sugere a relação especular entre o segundo relato de Orlando Soares e a narrativa recolhida por Leite de Vasconcelos em Granja das Biocas, antiga freguesia de São Tomé de Covelas, povoado do município de Baião:

As bruxas vão ao Brasil em meia-hora num barco, que tomam: cada remada cem léguas. Um homem tinha à beira do rio Douro um barquinho, e todas as noites lho tiravam do sítio. Ele tinha uma comadre, que era bruxa. Tantas vezes viu que lhe buliam com o barquinho que foi uma noite lá ficar dentro do cuqueiro (barraca ao pé da espadela). De noite a comadre e outras bruxas levaram o barquinho para o Brasil, e ele dentro. As outras bruxas diziam:

– Aqui cheira a sangue vivo.
E a comadre dizia:
– Não cheira, não! Remem, remem, cada remadela cem léguas! Chegaram ao Brasil, prenderam o barquinho; elas saíram, e ele ficou dentro. Depois o homem saiu, cortou uma cana-de-açúcar e tornou a meter-se no barco. As bruxas vieram e tornaram a andar com o barquinho para Portugal e diziam:
– Aqui cheira a sangue vivo!
E a comadre respondia:
– Não cheira, não! Remem, remem, cada remadela cem léguas, que está breve a cantar o galo negro! (que é o que parte à meia-noite).
Chegaram à terra na mesma noite, prenderam o barquinho e foram-se embora. Era num sábado. Ao outro dia de manhã foi o compadre da bruxa à missa e levou a cana-de-açúcar e disse lá na missa que fora na noite anterior ao Brasil. Os vizinhos diziam que não era verdade, e ele:
– Pois para o quê, tenho aqui uma cana-de-açúcar, que lá cortei esta noite. A comadre disse-lhe que não andasse com essas gabações, porque as outras que o matavam, “que eu fui que te vali à tua vida, que elas já iam a dizer que cheirava a sangue vivo”. (Vasconcelos, 1964, p. 436-437).

Fruto da tradição oral portuguesa, o conto denota a origem do relato de Orlando Soares. Já os motivos alusivos à bruxa (G200-299) na classificação de Stith Thompson (1966), como: controlar elementos da natureza, viajar magicamente à noite, entrar e sair de locais fechados, raptar e matar crianças são conhecidos por vários povos, entre os quais o Navajo e o Potiguara.

4 “Aqui fede a sangue riá!”

Além do tema da bruxaria e de motivos ligados à bruxa, o relato de Orlando Soares traz a fórmula “Aqui fede a sangue riá”, presente, com variações, em contos populares de diversas culturas. A origem da expressão remonta ao século IV a. C., de acordo com Câmara Cascudo:

Nos contos populares europeus, africanos, e correntes na América há “Cheiro de sangue real” apregoando a proximidade humana, como as Eumênides perseguiam Orestes até o Areópago pelo “doce cheiro do sangue humano” (Ésquilo, Eumênides) e numa comédia de Aristófanes, Mercúrio pergunta a Trigeu “de onde vem este cheiro de homem” (A Paz). Não é de surpreender que num conto zulu de Uzembini se encontre o *fec, fo, fum, I smell the blood of Englishman!* Corresponde ao nosso *aqui me fede a sangue real!* Essa tradição, afirmando o emprego positivo do faro, tanto se liga à pastorícia ou à cinegética, farejar a caça, *flairer le gibier*, como noutras acepções decorrentes, *flairer un danger, to smell a rat*, farejar um perigo [...] (Cascudo, 1973, p. 246-247).

Em *Contos populares do Brasil*, de Sílvio Romero (1885), a expressão “Aqui me fede a sangue real!” integra “O Bicho Manjaléo”, “Os três coroados” e “O papagaio do limo verde”. Neste último, repetindo-se, “Aqui me fede a sangue real, aqui me fede a sangue real!” (Romero, 1885, p. 54), tal como no segundo relato de Orlando Soares (Lima, O., 2020,

p. 47), “Aqui fede a sangue riá, fede a sangue riá!”, a expressão denota, para o naturalista João Barbosa Rodrigues:

Uma prova da influência dos contos da imigração portuguesa [...] as histórias dos *Trois cheveux d’or du Diable*, de Grimm, do Bicho Majaléu, dos Três Coroados, do Príncipe das Palmas Verdes ou do Limão Verde, que, segundo Teófilo Braga, é a mesma Paraboinha de Ouro, ou El Príncipe Jalma, do Chile [...] *aqui fede a sangue real* é um enxerto português feito no conto indígena, tirado daqueles que acima citei, onde em todos se encontra uma passagem semelhante e a frase igual, que fielmente o tapuío reproduz na sua língua. (Rodrigues, 2001, p. 240).

Nos *Contos tradicionais do povo português*, de Teófilo Braga (1883, p. 125), em “As crianças abandonadas”, ocorre uma variação da fórmula quando o “homem ruim”, que possuía “botas de sete léguas”, suspeitando haver intrusos em sua casa, afirma: “Cheira-me aqui a gente nova!”. Noutra versão desse conto, recolhida por Consiglieri Pedroso (2010, p. 154), e intitulada “O rapaz das botas de sete léguas”, é um lobisomem que diz: “Cheira-me aqui a carne fresca”. Em ambas as versões, o herói é acobertado ou escondido por uma mulher ligada ao vilão.

Na coletânea de Adolfo Coelho (1879, p. 42), a fórmula é citada no conto “Brancaflor”: “Chamava-se a filha do rei Brancaflor e tanto ela como a rainha sua mãe eram feiticeiras. A mãe podia fazer quanto quisesse desde a madrugada até a meia-noite e Brancaflor podia usar de seus poderes de noite e de dia”. O herói, que acaba sendo protegido por uma das feiticeiras:

[...] foi ter ao reino da chuva para ver se ali lhe davam notícias delas. Chegado lá, encontrou ali uma velhinha que lhe disse ser mãe da chuva, e como ele lhe dissesse o que pretendia, mandou-o entrar para casa e esperar que viesse a filha. Passados poucos momentos, chegava ela e disse logo: “Senhora mãe, aqui entrou gente, pois cheira-me a sangue humano”. (Coelho, 1879, p. 42).

De acordo com Samuel Gordon Armistead e Joseph H. Silverman (1994), memorizações de fragmentos literários oriundos da tradição escrita refletem-se na cultura popular, nem sempre reproduzidos de modo preciso pela tradição oral. Cada narrador da oralidade, explica Câmara Cascudo (1984), ao mesmo tempo que zela pela transmissão fiel de uma história, em prosa ou verso, também a enriquece com recursos estilísticos próprios de sua imaginação, personalidade e repertório. Assim, a fórmula “cada remadela cem léguas” (Vasconcelos, 1964, p. 437) surge no relato de Orlando Soares (Lima, O., 2020, p. 48) como “Cada remada vinte e cinco léguas”.

5 “Ora, vinte e cinco léguas uma remada é muito longe!”

O mitólogo Mathias Nordvig (2019, p. 74) dedicou um estudo a Katla, bruxa do folclore islandês. O conto folclórico foi registrado por Jón Árnason na coletânea *Icelandic Folktales and legends* (1862). Dorothy B. Vitaliano registrou outra versão em *Legends of the Earth* (1973). A história de Katla teria origem entre os séculos XII e XVI, no contexto medieval cristão do país. O objeto mágico do conto, um par de calças, permite a Katla percorrer grandes distâncias sem se fatigar. Na classificação de Thompson, as calças de Katla correspondem ao motivo folclórico D1521.1, as botas de sete léguas, comum a vários contos populares europeus.

Para Nordvig (2019, p. 75), o motivo estaria enraizado na época mais remota da história islandesa. As calças mágicas de Katla podem ser conectadas a certo ritual arcaico denominado *nábrók*, no qual se veste a pele das pernas de outra pessoa para obter riquezas. O ser sobrenatural do conto é Katla, cujo nome significa caldeira (*boiler*) e remete a um par de bruxas citadas em *Eyrbyggja saga* (*The Saga of the People of Eyri*), obra do século XIII sem autoria definida. Em uníssono com a tradição oral islandesa, Jón Árnason refere os traços essenciais da personalidade de Katla: a natureza obstinada de seu mau temperamento e a habilidade com práticas mágicas.

Kluckhohn (1962, p. 140) recolheu numerosos relatos navajos sobre a transformação de bruxos em lobisomens e animais, cujas peles vestem para viagens noturnas. Bruxas têm muitos expedientes e recursos para viajar mais depressa: “Quando se comem os ovos devem partir-se as cascas para que as duas metades não fiquem inteiras. Se ficassem, as bruxas serviam-se delas para irem embarcadas até a Índia, chupar o sangue das crianças ou fazer outros malefícios”, crença que Portugal divide com outros povos, de acordo com Consiglieri Pedroso (2014, p. 18).

Segundo o folclorista Dee L. Ashliman (2016, p. 600), todas as culturas humanas creem existir substâncias e objetos dotados de poderes mágicos, inseridos no sistema formal de crenças ou fora do âmbito religioso tradicional. Contos populares de várias tipologias são construídos com base na aquisição e no uso de objetos mágicos. Legendas e mitos incluem motivos ligados a tais objetos. Botas de sete léguas transportam heróis e vilões na literatura de diversos países.

O poder mágico das botas de sete léguas é o mesmo na Alemanha, Escandinávia, França, Grã-Bretanha, Holanda, Itália e Portugal, notou Graeme Mercer Adam (1897, p. 554). Tapetes mágicos no Oriente e sapatos dançantes em Portugal são variações do motivo, que teria surgido no Norte da Europa, como vestígio de sagas e mitos. Segundo Teófilo Braga (1883, p. xliv): “O vento acha-se mythificado nas botas de sete léguas, comum a todos os povos áricos [...]”. Em nota ao conto “As crianças abandonadas”, reitera Braga

(1883, p. 203): “As botas de sete léguas são interpretadas como uma forma mythica do vento [...] nos Contos esthonianos de Frederico Kreuzenwald”. Tais reflexões levam à teoria da sobrevivência de gêneros na cultura popular.

Ao referir a questão dos romances espúrios das coleções de Almeida Garrett e de Lois Carré Alvarellos, com textos autorais baseados em versões da tradição oral, de manuscritos, cancioneros e romanceiros anteriores, Armistead e Silverman (1994, p. 272-276) abordam as relações de confluência entre as culturas popular e erudita, que abrangem adaptações de versos tradicionais, oriundos da tradição oral e de fontes literárias escritas. As “sete léguas” citadas no *Romanceiro popular galego de tradizion oral* (1959) de Alvarellos exemplificam uma fórmula usual, vista, no *Romancero rústico* de Antonio Sánchez Romeralo (1978, p. 38), em romances como *La loba parda*: “Y corrieram siete léguas, / todas sete por arada, / y ao cabo de siete léguas, / a loba está cansada”. Fórmulas e excertos literários eruditos podem unir-se à tradição oral por mecanismos de retraditionalização, envolvendo operações de adaptação e substituição.

Assim como Armistead e Silverman (1994, p. 272-276), Manuel da Costa Fontes (2001) explica o funcionamento dessas operações a partir da contribuição de Garrett para a difusão de *A morte de Dom Beltrão*. Segundo Costa Fontes (2001), apesar de Garrett ter alterado a primeira versão moderna do romance, publicada no século XIX, é possível identificar características do romance preservadas na tradição oral portuguesa por versões recolhidas em Trás-os-Montes, onde o poema, tornado “cantiga da segada” por trabalhadores rurais, se conserva de modo mais efetivo do que em outras tradições pan-ibéricas. Raro na Espanha e entre os judeus sefarditas:

[...] o romance transmontano conserva elementos antigos ausentes da versão quinhentista, demonstrando assim, uma vez mais, como a tradição moderna complementa o nosso conhecimento do passado. O romance português passou para o Brasil, onde veio a transformar-se no *Famanaz*, a versão recolhida por Antônio Lopes no Maranhão em 1916. As inovações agora incluem a ênfase no cavalo, a maneira como se acentua a valentia do herói, o estoicismo do seu velho pai e a adaptação à literatura de cordel que é tão popular no Nordeste do país. Desta maneira, o *Famanaz* actualiza e aclimatiza o velho romance, e o que agora temos é um poema essencialmente brasileiro. (Fontes, 2001, p. 34).

No romanceiro ibérico e sefardita, segundo Armistead e Silverman (1986, p. 232; 1994, p. 274), a jornada magicamente veloz integra romances em açoriano, asturiano, catalão, leonês, madeirense e português. *A morte de Dom Beltrão*, variante portuguesa transportada ao Brasil, refere: “A jornada de três dias, / em três horas hei-de andar” (Armistead; Silverman 1994, p. 187). A fórmula “Jornada de quinze dias / em ocho la fuera andar”, ainda permanece em versões modernas da tradição oral portuguesa, hispânica e marroquina: “Jornada de quinze léguas, / en hora y media he de andar”. Obra repleta de alusões ao cancionero e ao romanceiro popular, *Grande sertão: veredas* (1956) associa o

motivo da viagem mágica e veloz ao “Diabo próprio”:

[...] agora mesmo, nestes dias de época, tem gente porfiando que o Diabo próprio parou, de passagem, no Andréquicé. Um Moço de fora, teria aparecido, e lá se louvou que para aqui vir – normal, a cavalo, dum dia-e-meio – ele era capaz que só com uns vinte minutos bastava... porque costeava o Rio do Chico pelas cabeceiras! [...] Mas, o senhor entenda: o tal moço, se há, quis mangar. Pois, bem, que, despontar o Rio pelas nascentes, será a mesma coisa que um se redobrar nos internos deste nosso Estado nosso, custante viagem de uns três meses... (Rosa, 2001, p. 24-25).

Recolhida em 1952, a história consta no diário de viagem de Guimarães Rosa (2011, p. 75): “O (capeta) moço que apareceu em Andréquicé e disse de lá à Sirga poderia vir em 20 minutos apenas, costeado “o rio do Chico” pelas cabeceiras...”. O registro inscreve o motivo da viagem tradição oral da região entre os municípios de Três Marias e Araçai, em Minas Gerais.

Variantes da versão de *A morte de Dom Beltrão* citada por Armistead e Silverman (1994, p. 164) acrescentam os versos: “Por aqui passou ontem à noite, / Antes do galo cantar”, fórmula que Armistead e Silverman (1986, p. 584-585) identificam em outros romances, como *Conde Claros*: “Eso de la media noche, / antes del gallo cantar” e “Oit’a noite a media noite, / antes do galo cantar”. “Antes do galo cantar” é circunstância da jornada mágica presente no relato de Orlando Soares (Lima, O., 2020, p. 47): “Aí quando amanheceu o dia, chegaram antes do galo cantar. Antes do galo cantar tem que chegar”. Tal condição da jornada é explicada por Câmara Cascudo, recordando que, na contagem das horas da noite, anunciando a aproximação do sol:

O canto do galo é a divisão mais universal [...]. No tocante às superstições diz-se em Portugal *horas abertas*, horas sem defesas, tempo em que as forças do Mal estão livres de reação maior, aos quatro períodos do dia, Meio-Dia, Meia-Noite e os crepúsculos vespertino e matutino. Surgem nessas horas os fantasmas, animais encantados, pavores, formas assombrosas e vagas que o canto do galo dissipa. (Cascudo, 2002, p. 111-112, grifo do autor).

Contos e romances tradicionais portugueses reiteram: “O canto do gallo à meia-noite faz dissolver a assembleia do Diabo e das Bruxas” (Vasconcelos, 1882, p. 150). *Confissão de umas Bruxas* alude à tal crença e a outras citadas nos relatos potiguaras, como: entrar e sair dos ambientes de forma inusitada; percorrer léguas com rapidez mágica; ir a locais distantes para “folgar” ou, nos termos de Orlando Soares, “farrar”; e ter o retorno avisado pelo cantar do galo:

[...] o Diabo leva-as pelas janelas, chaminés ou qualquer buraco e num momento e voando pelos ares, vai depô-las em certos campos [...]. Devem aí chegar às dez horas da noite em ponto, por isso que viajam com a velocidade do pensamento. Na *Confissão* já citada, uma das bruxas diz, que lhe parece pela distância que andam, e pelo misterioso ímpeto e movimento com que

as levam, que poderão ir “a duzentas e mais léguas desta cidade de Lisboa e pode muito bem ser que não passem de Val de Cavalinhos”. [...] “Sendo nos ditos campos, continua a mesma *Confissão*, disse (a bruxa) que achava lá outra muita gente [...] E estando nestes desenfadamentos, e folgares, cantava no campo um galo preto [...] que sempre cantava à meia-noite [...]. E logo num momento se desfez a festa, e o folgar, e todos os demónios desaparecem, e os que lá tem suas amigas, e mancebas as tornam num momento a trazer do modo que as levaram às suas casas. (Pedroso, 2014, p. 15).

Consiglieri Pedroso (2014, p. 16) recorda que o romanceiro garrettiano “por vezes alude a estes conciliábulos das bruxas” e, em “Adozinda”: “Igualmente com relação ao cantar do galo preto, que põe um termo a estes conciliábulos diz: ‘E ai! Se o galo cantou, que a fatal hora / Encantos quebram, e o poder lhe acaba. / [...] E o galo preto anunciou a hora / Fatal a encantamentos e à possança / Dos espíritos do ar’”. Sobre tais “espíritos”, Leite de Vasconcelos (1882, p. 46-47) referiu o seguinte: “Quando se produz um redomoinho de vento, a que o povo na Beira-Alta e noutras partes chama *borbório*, acredita-se que então anda no ar o *Diabo*, ou *Bruxas* ou qualquer *cousa má*”, tradição referida por Guimarães Rosa (2001, p. 26-27): “Bem, o diabo regula seu estado preto, nas criaturas, nas mulheres, nos homens. [...] E nos usos, nas plantas, nas águas, na terra, no vento... Estrumes... *O diabo na rua, no meio do redemunho...*”.

Em “A bruxa dos Marinheiros”, conto de *Tropas e boiadas* (1917), Hugo de Carvalho Ramos (2003, p. 38) escreveu: “Ah, sim, a bruxa... Essa, decerto, levou-a o cuca, num pé-de-vento, à hora da meia-noite, pela sexta-feira do quarto minguante...”. Ao vento associam-se a metamorfose, o poder sobrenatural de controlar as forças da natureza e a viagem mágica, pois:

Para nós, brasileiros do sertão, o redemoinho, os súbitos pés-de-vento, a poeira que sobe, brusca, diante das portas, o canto estridente do galo, os rumores inexplicáveis no telhado, nas camarinhas sombrias, nos alpendres solitários, denunciam presenças misteriosas e sobrenaturais. (Cascardo, 2002, p. 468).

Destaque-se ainda, como recomendam Leite de Vasconcelos (1882, p. XIII e Consiglieri Pedroso, as correspondências entre fontes literárias e não literárias no estudo da tradição oral:

No documento [...] *Confissão de umas bruxas, que se queimaram etc.*, tudo quanto se diz a respeito das bruxas o achamos confirmado pela tradição, ainda com novos pormenores, como se verá. De modo que a questão da autenticidade do ms [...] nada importa para o nosso caso. Em primeiro lugar, porque a tradição oral nos confirmou o que se encontra no ms. Em segundo lugar e por isso mesmo, porque quaisquer que sejam as dúvidas que se levantem com relação ao *valor histórico* da confissão, o certo é que o ms. representa fielmente a crença popular. (Pedroso, 2014, p. 14).

Processos inquisitoriais portugueses entre 1690 e 1784 analisados por Timothy

Walker (2004) fornecem um quadro histórico e sociológico do contexto matricial das crenças populares relativas a bruxas: homens e mulheres (brancos, negros e mulatos) acusados do crime de magia pertenciam ao estrato social mais baixo da população. No *Regimento* da Inquisição, os crimes de magia incluíam bruxaria, feitiçaria, pacto com o diabo, artes divinatórias, superstição e curas ilícitas. Cerca de cinquenta e dois por cento dos acusados de crimes de magia nos séculos XVII e XVIII em Portugal representavam pessoas à margem da sociedade. Práticas relativas a crimes de magia assumiram formas variadas na cultura popular, bem como nas literaturas oral e erudita.

O conto que Leite de Vasconcelos registrou na região Norte de Portugal reverbera, com elementos locais, no relato de Orlando Soares (Lima, O., 2020, p. 44-48) e, fragmentariamente, no relato de Dona Zita (Santos, 2020, p. 71), com a ressalva: “Mas isso é história de livro [...]”, indicando processo de transmissão análogo àquele do romanceiro pan-ibérico, assim explanado por Câmara Cascudo (1984, p. 208-209): “Todos os romances populares no Brasil vieram de Portugal [...] vieram na memória portuguesa e ficaram vivos no Brasil”. Permanecem vivas nos relatos potiguaras as tradições relativas: ao poder de viajar, aparecer e desaparecer por encanto, passar “pelo buraco da fechadura” e metamorfosear-se; à vulnerabilidade de recém-nascidos, associada ao rapto noturno de animais e crianças; ao compadrio; ao riso, à atitude licenciosa: “Que aquilo é tudo sem-vergonha! [...] que aquilo vai beber na cidade, farrar!” (Lima, O., 2020, p. 45), associada ao transporte diabólico para “folgares” em outros locais, com retorno ao cantar do galo, conforme relatado no documento *Confissão de umas bruxas* (Pedroso, 2014, p. 15).

A estrutura híbrida dos relatos potiguaras deste estudo reúne, nos termos de Dona Zita, “história verídica” e “história de livro”, enriquecidas por alusões (auto)biográficas, históricas e literárias, que não se limitam a um plano cultural exclusivo. Na transmissão desse legado, como afirmou Milena Barbosa (2021, p. 87), os narradores potiguaras, sobretudo os “troncos velhos”: “[...] têm muito a contribuir com a sabedoria que foi construída desde muito tempo e que amadurecida, se torna conhecimento inefável de saberes dos ancestrais”. Sobre as bruxas de Coqueirinho existiriam, portanto, outras histórias, com as respectivas variantes, em circulação.

Considerações finais

Os relatos sobre bruxas analisados neste estudo apreendem legados culturais e literários luso-brasileiros, com elementos tradicionais comuns aos acervos europeu, navajo e potiguara, a exemplo de temas como: mistério, sobrenatural, infanticídio e negação de princípios e valores; das temáticas dos atos malignos, estigmas sociais e poderes atribuídos às bruxas; e dos seguintes motivos folclóricos de Stith Thompson

(1966): transporte mágico (D2120), jornada mágica (D2121), jornada com velocidade mágica (D2122), jornada mágica sobre a água (D2125), jornada mágica pelo ar (D2135), suspensão das leis naturais (D2137), feitos malignos de bruxas (G260), bruxa em forma animal causa morte (G262.3) e bruxa causa adoecimento (G263.4).

As fórmulas “sete léguas” e “aqui fede a sangue real” variam nas narrativas portuguesa e potiguara, que mantêm o viés anedótico. Considerando-se a performance do narrador e o fato da literatura oral incluir música em contos populares, a fórmula da cantiga das bruxas (“Rema, rema”) pode ter sido transmitida em forma de canto em algum momento. Nos relatos potiguaras sobre bruxas, fórmulas, motivos e temas estão vinculados ao processo de retraditionalização de costumes, crenças e superstições refletidos no cancionero, romanceiro e contística popular.

Cultural and literary legacies in Potiguara oral narratives

Abstract

This article aims to analyze some Potiguara accounts about witches, using a comparative and interdisciplinary approach to Luso-Brazilian literature and oral history. The goal is to emphasize non-indigenous themes, motifs, and formulas in the Potiguara stories, such as “A Bruxa de Coqueirinho.” The study reveals that the oral narratives examined incorporate key elements of European and Luso-Brazilian popular culture and literary tradition.

Keywords: Indigenous studies. Potiguara culture. Luso-Brazilian literature

Referências

- ADAM, G. M. *Self-culture*. Chicago: Werner Company Publishers, 1897.
- ARMISTEAD, S. G.; SILVERMAN, J. H. *Folk literature of the Sephardic Jews*, Vol. III: Judeo-Spanish ballads from oral tradition. Los Angeles: University of Carolina Press, 1994.
- ARMISTEAD, S. G.; SILVERMAN, J. H. *Judeo-Spanish Ballads from Oral Tradition*. V. 4. Los Angeles: University of California Press, 1986.
- ASHLIMAN, D. S. Magic object. In: DUGGAN, A. E.; HAASE, D.; CALLOW, H. J. (eds.). *Folktales and fairy tales*. London: Bloomsbury Academic, p. 600-601.
- ATKINSON, P. *Contours of culture: complex ethnography and ethnography of complexity*. New York: AltaMira Press, 2008.
- BARBOSA, M. V. *Tradição, memória e identidade: as narrativas indígenas potiguara (re)contadas nas aldeias Jacaré de César e Três Rios*. João Pessoa, 2021. Dissertação (Mestrado em Letras) Programa de Pós-Graduação em Letras, Faculdade de Letras, UFPB, João Pessoa, 2021.
- BETELHEIM, B. *A psicanálise dos contos de fadas*. Tradução de Arlene Caetano. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

- BRAGA, T. *Contos tradicionais do povo português: contos de fadas, casos e facécias*. Porto: Livraria Universal de Magalhães & Moniz Editores, 1883.
- BROWN, W. Demons, witches, skinwalkers. *Navajo Traditional Teachings*. YouTube. 2023. 10min 48seg. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YC6ImkQLohE>. Acesso em: 24 de jul., 2024.
- BROWN, W. Native American (Navajo) Teachings on Fearing Witchcraft. *Navajo Traditional Teachings*. 2024. YouTube. 6min 54seg. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AQsWPjhf7Xk>. Acesso em: 24 de jul., 2024.
- CASCUDO, L. C. *A literatura oral no Brasil*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1984.
- CASCUDO, L. C. *Civilização e cultura*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1973.
- CASCUDO, L. C. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.
- CASCUDO, L. C. *Folclore do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1967.
- CASCUDO, L. C. *Superstição no Brasil*. São Paulo: Global, 2002.
- COELHO, A. *Contos populares portugueses*. Braga: Edições Vercial, 1879.
- FAGUNDES, A. A. *Mitos e Lendas do Rio Grande do Sul: folclore*. Porto Alegre: Martins Livreiro-Editor, 1992.
- FONTES, M. C. *A morte de D. Beltrão: as origens épicas, Garrett e a tradição brasileira*. *Revista Elo*, v. 7, n. 8, p. 1-34, 2001. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.1/1455>. Acesso em: 24 de jul., 2024.
- GERHARDT, U. *Talcott Persons*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- KLUCKHOHN, C. *Navaho witchcraft*. Boston: Beacon Press, 1962.
- KRENAK, A. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- LIMA, I. V. As Bruxas de Coqueirinho. In: BARBOSA, M. V. et al (orgs.). *“É história viva, num é história morta”*: narrativas potiguaras do litoral norte da Paraíba. João Pessoa: Editora UFPB, 2020, p. 55.
- LIMA, O. S. A Bruxa de Coqueirinho. In: BARBOSA, M. V. et al (orgs.). *“É história viva, num é história morta”*: narrativas potiguaras do litoral norte da Paraíba. João Pessoa: Editora UFPB, 2020, p. 44-48.
- MARQUES, C. F. et al (orgs.). *Histórias ancestrais do povo Potiguar*. São Paulo: Clube de Autores, 2019.
- MUNDURUKU, D. *Vozes ancestrais*. São Paulo: FTD, 2022.
- NORDVIG, M. Katla the volcanic witch: a medieval Iceland recipe for survival. In: OVERING, G. R.; WIETHAUS, U. (eds.). *American / Medieval Goes North*. Gottingen: V&R unipress, 2019, p. 67-84.
- PEDROSO, C. *Contos populares portugueses*. Braga: Edições Vercial, 2010.
- PEDROSO, C. *Tradições populares portuguesas*. Braga: Edições Vercial, 2014.
- PEREIRA, K. M. A. P. Magia, encantamento e outros sortilégios no teatro de Antônio José da Silva. *Letras & Letras*, v. 30, n. 1, p. 62-75, 2014. Disponível em:

<https://seer.ufu.br/index.php/letraseletras/issue/view/1205>. Acesso em: 15 de junho de 2024.

POTIGUARA, E. Eliane Potiguara e suas palavras-sementes. Entrevista concedida a Demetrius Galvão e Thiago E. *Acrobata*, julho, 2022. Disponível em: <https://revistaacrobata.com.br/demetrios/entrevista/9568/>. Acesso em: 15 de junho de 2024.

RAMOS, H. C. *Tropas e boiadas*. Rio de Janeiro: Lacerda, 2003.

RODRIGUES, J. B. Origem das plêiades. In: CASCUDO, L. C. *Antologia do folclore brasileiro*. São Paulo: Global, 2001, p. 238-240.

ROMERALO, A. S. *Romancero rústico*. Madrid: Gredos, 1978.

ROMERO, S. *Contos populares do Brasil*. Lisboa: Nova Livraria Internacional, 1885.

ROSA, J. G. *A Boiada*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

ROSA, J. G. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SANTOS, M. Z. P. Bruxas de Coqueirinho. In: BARBOSA, M. V. *et al* (orgs.). “*É história viva, num é história morta*”: narrativas potiguaras do litoral norte da Paraíba. João Pessoa: Editora UFPB, 2020, p. 71.

SIMMONS, M. *Witchcraft in the Southwest: Spanish & Indian Supernaturalism on the Rio Grande*. 1980. Lincon and London: University of Nebraska Press, 1980.

THOMPSON, S. *Motif-index of Folk-literature: F-H*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1966.

VASCONCELOS, J. L. *Contos Populares e Lendas*. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1964.

VASCONCELOS, J. L. *Tradições Populares de Portugal*. Porto: Livraria Portuense de Clavel Editores, 1882.

WALKER, T. Sorcerers and folkhealers, Africans and the Inquisition in Portugal (1680-1800). *Revista Lusófona de Ciências das Religiões*, v. III, n. 5-6, p. 83-98, 2004. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/48582513.pdf>. Acesso em: 26 jun. 2004.