



“QUANTO MAIS REZO, MAIS APARECE ASSOMBRAÇÃO”: UM ESTUDO DOS CONTOS POPULARES DE CALDAS, MINAS GERAIS, SOB A ÓTICA DO MEDO E DA RELIGIOSIDADE.

MARCELO ELIAS BERNARDES¹

RESUMO: Este artigo propõe o estudo da cultura popular vivenciada em Caldas, município localizado no sul de Minas Gerais, a partir de uma prática antiga e presente até os dias de hoje. As religiosidades híbridas e os mecanismos do medo aliados aos códigos morais de comportamento exercem diversas influências na vida cotidiana da população, fornecendo elementos para a compreensão do universo mental das pessoas, das experiências coletivas, do dinamismo e da perpetuação de práticas tradicionais da cultura popular. Assim, sob os preceitos teóricos da história cultural, o objetivo principal é realizar a análise das narrativas de um grupo de “contadores” de histórias com a intenção de discutir o medo, a religiosidade e a permanência da oralidade na reprodução do modo de vida do grupo.

PALAVRAS-CHAVE: Contos de Assombração. Medo. Religiosidade. Oralidade.

INTRODUÇÃO

O local onde este estudo foi conduzido é Caldas, pequeno município do sul de Minas Gerais. Seu passado remonta ao século XVIII, em uma região onde habitavam os índios kaiapós², que em face do contato com portugueses e africanos geraram as raízes étnicas e culturais da referida cidade.

O tema que procuramos desenvolver ao longo deste artigo é um estudo das representações da população em cima de uma prática cultural cristalizada no seu cotidiano e que de certa forma exerce influência no meio social: os contos de assombração.

O nome deste artigo provém de um antigo ditado popular muito lembrado na cidade, que apesar de ser citado em diversas ocasiões do cotidiano da população, está atrelado à ideia da religiosidade presente nos contos de assombração.

Esses contos possuem um lugar especial no imaginário coletivo e na memória seletiva da população, em que várias histórias e personagens vivem no cotidiano, ultrapassando muitas vezes as barreiras do tempo e do espaço. Isso pode ser observado ao se analisar diferentes mitos, de tempos distintos, que convivem juntos no mesmo espaço no mundo das

¹ Graduando em Ciências Sociais/UNESP Marília, pesquisa financiada pela modalidade Iniciação Científica através da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo - FAPESP.

² PIMENTA, Reynaldo. O povoamento do planalto da Pedra Branca. São Paulo: Rumograf, 1998. Obra póstuma.

representações.

A forte presença da religião católica e sua tradição no município é um elemento a ser considerado para entender todo esse emaranhado que envolve as histórias de assombração e sua profunda ligação com a forte religiosidade.

Ao estudar a cultura popular, enxergamos novos horizontes que se mostram fundamentais para a compreensão de uma determinada sociedade, que tende a moldar-se segundo as práticas sociais exercidas. A vida individual ou de um grupo pode sofrer impactos significantes em sua estrutura (Le Goff, 1989).

O que se procura discutir neste trabalho é o complexo cultural que envolve os contos de assombração caminhando ainda pela diversidade de seus usos, como a vigília e a punição, sempre imersos em uma mistura de ritos que são instrumentos presentes na identidade coletiva da população.

Assim, não nos prendemos ao antigo debate ciência versus misticismo e como as práticas mágicas se declinaram diante da racionalidade e do ceticismo. Tampouco buscamos encontrar veracidade nos contos de fantasmas e nas teorias de explicação sobre o sobrenatural. Longe disso. O foco do trabalho é apenas analisar e refletir sobre esses “causos” enquanto instrumentos capazes de nortear a estrutura da própria sociedade e como eles podem nos auxiliar no entendimento de diversos pontos da teia da cultura brasileira.

Desta forma, procuramos seguir os preceitos de uma história “vista de baixo”, que busca caminhos que legitimam a perspectiva dada à esfera popular. Propomos um estudo em cultura popular que caminhe no sentido de coletar narrativas, dando voz a sujeitos pouco lembrados pela narrativa escrita.

Religiosidade, oralidade e hibridismo cultural

Ao longo do tempo, a vivência do sobrenatural no imaginário só foi possível devido à transmissão oral. Diante disso, é necessário ressaltar um ponto específico, que será trabalhado mais detalhadamente à frente: a mitificação de alguns personagens dentro do inconsciente coletivo, conceito esse adaptado por Philippe Áries (1990), para demonstrar que algumas estruturas mentais que permeiam as sociedades são passadas despercebidas por suas populações, mas afetam seu modo de agir sem que elas tenham plena consciência.

Ao se trabalhar com a cultura popular quando esta é absolutamente oral, é necessária muita cautela porque não existe precisão³. No contexto desta pesquisa, é impossível apontar exatidão sobre os contos em diversos aspectos. Um determinado “causo” circula por um

3 DARNTON, Robert. O grande massacre dos gatos e outros episódios da história cultural francesa. Rio de Janeiro: Graal, 1986, 2ª edição.

número incontável de pessoas, e todo esse processo que envolve recepção e transmissão tende a modificar o conto. Essa dinâmica pode ser encaixada na proposta de Carlo Ginzburg em seu ensaio “O queijo e os vermes (2006)”, em que ele discute a existência de uma visão original de cultura popular que não está ligada a uma imposição cultural vinda das classes superiores e nem a uma cultura original que resistiu ao processo de massificação. A intenção do autor segue o caminho de que as ideias circulam pelas classes sociais, onde tal circulação representa uma forma de reciprocidade entre dois níveis que absorvem elementos vindos de fora. Nesse ponto, Ginzburg foge da proposta elaborada por Bahktin, que se preocupa mais com a oposição das classes do que com a permeabilidade cultural.

A circulação dos contos permite, em um primeiro momento, analisar sua recriação a partir da oralidade, produzindo assim novas narrativas, que por vezes podem ser bastante diferente umas das outras. Nesse contexto, elas podem ganhar novos sujeitos e significados, podendo assim existir diversas versões sobre uma mesma história, que pode ser modificada até mesmo em seu espaço e tempo histórico, como definido por Vansina (1982) “A origem das tradições pode, portanto, repousar num testemunho ocular, num boato ou numa criação baseada em diferentes textos orais existentes, combinados e adaptados para criar uma nova mensagem” (p. 159).

A partir dessa discussão sobre a circularidade cultural, considerando *a priori* a imprecisão em se analisar o imaginário coletivo, é possível entender a cultura como algo em constante transformação (Arantes, 1998).

Essa prática é bastante difundida no município, sobretudo na parte rural, onde a preservação das tradições é mais acentuada pelo fato de seus moradores serem mais fechados e apegados à religião.

A religiosidade é uma problemática ligada ao tema, dentro da compreensão das representações coletivas, por entendermos que as assombrações são enxergadas como atores de uma dimensão ligada ao profano. Essa dualidade cristã faz com que as pessoas se apeguem mais à religião, vendo nela a proteção contra as forças do mal.

A recorrência à religião não ocorre apenas na procura de um padre. É possível observar a aproximação de católicos aos terreiros de Umbanda, ou a outras práticas que possuem traços da religiosidade africana, o que nos permite elucidar a existência de um hibridismo cultural.

O hibridismo cultural é visível no dia a dia da sociedade, quando elementos de diversas religiões se mesclam e convivem, produzindo novas concepções de mundo e até mesmo cosmogonias (Souza, 1986, p.153-156). Demônios, encostos, espíritos da natureza, almas penadas e exus são exemplos da combinação cultural presente no imaginário coletivo.

V.T.C. ainda conta sobre um espírito de uma mata no bairro rural da Santana⁴:

Aí tevi um dia que nós tava vindo e, era di noite não é? Távamos voltanu, tinha ido na Santana e estava voltando. Aí eu peguei e falei (...), tava eu e meu primo, peguei e falei, que tem um pedaço de matu lá, qui si passar, tem um vento lá, que não tem quem seguri. É uma curva qui tem, qui tem para baixo da casa lá, aí é que nem eu falei para ele, que acho muito estranho porque, nosso patrão não inventou nada, aí quando foi um pouco para frente, começou a fazer tipo, tipo uns ranger.

Em face disso, observam-se algumas formas de combater as forças do mal tais como a fixação de cruzeiros nas portas ou até cabeças de vaca colocadas nas entradas das fazendas, bem como a realização de novenas. Essas percepções acompanham a população por várias gerações e parecem servir de precaução para futuros acontecimentos. A constância desses fatos, ao longo do tempo, permitiu enraizar os contos como algo próprio e permanente, tão presente no cotidiano que pode ressignificar a vida de várias famílias.

A vida, individual ou em grupo, pode sofrer impactos significativos em sua estrutura e modificá-la. A cultura é o meio responsável pelas mudanças sociais, como mediadora das diversas práticas adotadas. Por meio de códigos e símbolos intrínsecos nas mentalidades, é possível notar alterações de comportamento (Le Goff, 1989). Essas ressignificações que se dão na vida das pessoas podem ser observadas, como nos conta a entrevistada sobre a separação de uma família⁵:

(...) aqui na cidade, morava pertu da Tonha, uma casinha bem véinha. Ela tinha os filhos dela e o marido era lobisomem e ela contava, já que vinha muito na minha sogra na cidade (...) aí diz qui ela não sabia e eli saía, mas ela num sabia. Aí diz que ele dormiu (...) aí diz que ela viu aqueles fiapos de pano na (...) nos dentes dele e que (...) o tipo (...) não sei bem o jeito que era isso (...) aquelas saias de baieta, não sei o jeito que era isso, diferente o tecido e diz que viu, meu deus do céu! E ela (...), ele pulou para pegar a criança, que é filhu deli mesmo e ela subiu numa árvore di medo. Aí diz que eli subia e arranhava. Olhava e via aquelis fiapos de pano nos dentis deli, daqueli bicho ali, cachorro, mas no outro dia viu que era o marido dela. Ela separô, nunca mais quis saber deli. Eu lembro até o dia que a véinha morreu ali, perto da Tonha.

A partir da análise desta entrevista, é perceptível a grande transformação pela qual passaram as pessoas presentes no conto e como suas vidas ressignificaram. Consequentemente, tal bloqueio em relação ao divórcio, em décadas anteriores exerceu um papel mais forte e acaba por dar mais ênfase à atitude tomada pela esposa ao abandonar o marido, um lobisomem segundo sua interpretação, o que reforça a ideia da ação das representações no mundo e como o fantástico está conectado com o real dentro do imaginário popular.

A sustentabilidade da crença no fantástico se deve à memória coletiva que traz em si

4 Entrevista realizada com V.T.C no dia 20/03/2012. Natural de Caldas, atualmente mora na parte urbana do município.

5 Entrevista realizada com S.R.B no dia 31/07/2012. Natural de Caldas, atualmente mora na parte urbana do município.

“causos” muito antigos e que vem se renovando a cada geração pela tradição oral (Vansina, 1982, p.158). A memória representa a conservação do passado e das tradições locais de uma população, permitindo que sua história não se perca com o tempo.

Assim, nos é permitido identificar a sobrevivência do passado e assim perceber a transparência das representações de mundo implícitas e cristalizadas através da construção da tradição, sempre adjetivando a memória como seletiva e fluída, onde o indivíduo inconscientemente a altera, a partir de sua percepção do presente (Halbwachs, 1990; Bosi, 1994).

O forte cunho religioso da população, muitas vezes firmado em uma cultura oral, norteia-nos na busca de sua identidade, tomando como base seu vínculo com o passado (Bosi, 2003). Assim, Thompson (1992) e Halbwachs (1990) mostram que a evocação da memória social é fundamental nesse processo, em que essa identidade provém da oralidade e cada lembrança de um sujeito social representa uma parte da teia da memória coletiva.

Portanto, compreendemos a religiosidade como um sistema cultural (Geertz, 1989) que trata essa temática como norteadora da vida das populações, a partir dos símbolos religiosos que “... oferecem uma garantia cósmica não apenas para sua capacidade de compreender o mundo, mas também para que, compreendendo-o, deem precisão a seu sentimento”(p. 120). A religião ainda ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica já estabelecida e imaginada, projetando imagens desta ordem no plano das experiências (Geertz, 1989).

A população de Caldas encontra na religião todas as explicações para os seres fantásticos, de modo que não aceitam outras argumentações. Partindo desse pressuposto, afirmamos que as pessoas não toleram uma ameaça às suas concepções de mundo (Geertz, 1989), logo elas se fecham em suas representações, o que nos permite afirmar que a religião é um produto cultural. Portanto, trabalhar com o conceito de religiosidade enquanto cultura popular e permeada por elementos de diversas doutrinas exige um trabalho bastante apurado (Thompson, 1998).

Medo

O medo é o grande fator de cristalização dessa prática, que unido à questão da religiosidade nos auxilia a compreender toda a configuração desse sistema cultural. Os contos carregam em si a incerteza e o medo, que se tornam maiores diante do desconhecido (Delumeau, 2009). A força dessas narrativas cresce à medida que se ouve a história de alguém que supostamente passou por uma situação real. O medo é um agente que possibilita que se crie uma ideia de veracidade em cima dos contos de assombração por aqueles que os ouvem, fazendo com que a transmissão ocorra de forma mais efetiva.

Ao trabalhar com tal conceito, foi necessário utilizar “História do medo no ocidente (2009)”, ensaio de Jean Delumeau que aponta como vários símbolos e mitos permaneceram dentro do universo mental do ocidente desde a Idade Média e a Idade Moderna. O medo, nos mostra o historiador “... inerente à nossa natureza, é uma defesa essencial, uma garantia contra os perigos, um reflexo indispensável que permite ao organismo escapar provisoriamente à morte.” (2009, p. 23-24). Portanto, no contexto dessa pesquisa, normalmente os meios de se defender das assombrações são fugir ou rezar. Os indivíduos relatam que tiveram tais reações diante de algo que viram ou ouviram. Porém, diante das diversas possibilidades de reações, considerando toda a subjetividade do homem, existem algumas que fogem às comuns, como relata V. T.C, sobre um conto que ouviu de sua avó⁶.

Passadu poucu tempo depois, eles tavam rezano e começô a bater uma lata na sala, que iria por milhos para os porcos. Aí bateu nela (...) minha avó era corajosa dimais e ela foi lá, pegô a lata, levou, pois em cima do fugão i falou assim ‘bati agora’, não bateu. E voltou a pegar de novo, e ele (tio) tava chorano de medo já. Aí elis pegaram e voltaram a rezar. Quando vê, e o (...) a sela do cavalo ficava lá também dependurada. Não si sabi o que aconteceu, qui algo montou na sela e começou a galopar nela. Aí minha vó, di lá du quartu (...) e começou a galopar na sela do cavalo. Aí minha vó pegou, de lá do quartu (...) ela falou ‘não to fazendo nada pa ninguém e que... quero qui tiver de fazer alguma coisa que venha e faça aqui’. I ela foi lá e pegou a sela do cavalo, levoô e pois im cima do fugão tamém.

A partir desse relato, podemos compreender um dos fatores em que possivelmente pode-se aparecer uma assombração: estar agindo de forma contrária aos ensinamentos cristãos. Assim sendo, é perceptível que o cristão tenha uma vigília em relação aos seus atos e que a possível aparição poderia ser uma forma de punição divina ou pode ainda representar um afastamento de Deus. Percebemos isso a partir da frase “não estou fazendo nada para ninguém...”. Tal fato nos leva a refletir que segundo Vinícius, sua avó levava uma vida aos moldes cristãos e que era inconcebível e incoerente que uma assombração atormentasse ela e a sua família.

Não podemos ignorar a presença da moral, implícita nos contos de assombração. Assim, articulamos a proposta deste artigo com o conceito de senso comum usado por Geertz (1997). Podemos considerar, portanto, que os desvios morais no cotidiano da população caldense é que fazem as assombrações ganharem sentido e viverem na materialidade. Elas ganham uma configuração de agentes de uma moral cristã, como veremos no relato a seguir, em que a assombração não atirava objetos no telhado do quarto de uma senhora aleijada, ao passo que todo o resto da casa era alvejado por eles⁷.

Então tinha minha tia qui era aleijada, e (...), mais no quartu dela não caía nada. Aí

⁶ Entrevista realizada com V. T. S. no dia 20/03/2012. Natural de Caldas, atualmente mora na parte urbana do município.

⁷ Entrevista realizada com S.R.B. no dia 31/07/2012. Natural de Caldas, atualmente mora na parte urbana do município.

diz que lá vinha e alguma coisa jogava as coisas, tipo sabugu, lá do chiqueiro, caía nos outros, na casa, mais nu quartu dela nunca caiu. E aí eles morriam de medo, porque também os galhos das árvores vinham nas ‘cacunda’ deles. Foi feiú. A casa era muito grandi, aquelas antigas, então nessa casa num tinha quem parassi (...) Só não caía no quartu dessa tia minha que era aleijada e ficava na cama.

O medo está firmemente presente e diante da possibilidade de se rezar, e observa-se como ele é um instrumento que se liga à religiosidade, vendo nela uma forma de combate à assombração. Contudo, ainda, o medo se faz presente não apenas à frente de uma situação entendida pela população como de risco de morte e insegurança, que são os fantasmas ou monstros. Ele se apresenta também no momento de transmissão dos contos, independentemente se diretamente relacionado à pessoa que transmitirá ou não.

Logo, podemos entender o medo de duas formas intrinsecamente ligadas. Temos, em um primeiro momento, o medo como inato a qualquer animal, relacionado ao seu instinto de sobrevivência diante de algo que possa lhe provocar um sentimento de incerteza e insegurança, e que certamente aumenta diante de algo desconhecido⁸ tais como assombrações, lobisomens ou outras fantasias do universo mental.

Em outro ponto, entende-se o medo como uma prática social, por se tratar de um elemento cultural promovido historicamente através dos séculos pela religião cristã e que ainda é apropriado no município de Caldas. É possível refletir, partindo desse pressuposto, que o medo, enquanto forma cultural, ativa a ideia de defesa que tem em seu interior a noção de sobrevivência inata ao homem (Delumeau, 2009).

Arelado ao medo, devemos destacar a importância da figura do diabo dentro desse complexo cultural. Sua figura é um elemento fundamental para entender o processo de construção do imaginário coletivo. A simbologia que gravita em torno de sua imagem e coloca-o como um dos responsáveis pelo aparecimento de muitos desses fantasmas e monstros. O entrevistado residente do distrito de São Pedro de Caldas diz ter visto algumas coisas e ouvido muitas outras, e fala que essas aparições são provenientes do próprio demônio⁹ “... essas coisas nunca são, essas coisas... assombração... nunca são por parti de Deus né? Essas coisa são do diabo mesmo...”.

Essa figura controversa criada pela Igreja na Idade Média como mecanismo de controle social e obediência religiosa possibilitou o aumento do seu poder simbólico. Assinalada a partir do século XIV, trata-se de um período de mudanças na Europa, e a concretização de sua iconografia não é um simples fato isolado em um campo de apenas mutações religiosas (Muchembled, 2001).

8 DELUMEAU, Jean. História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

9 Entrevista realizada com W.C.G. no dia 19/03/2012. Natural de Caldas, atualmente mora no distrito de São Pedro de Caldas.

O diabo não desaparece com os pesados golpes da razão e da ciência e sobreviveu à Revolução Francesa e a construção do homem moderno, sendo que a sua imagem continuou a assombrar o imaginário ocidental e encontrou na Igreja um refúgio importante para as críticas iluministas e racionais. Ele sobreviveu aos séculos, sempre se adaptando ao tempo e às diferentes culturas. Podemos considerar que ainda hoje ele caminha na mentalidade das pessoas, que o imaginam com os chifres e a cor vermelha, mas bem distante do seu auge em termos de importância nos séculos XVI e XVII. E esse mito cristão da época que os homens não tinham opção de religião, em que se perseguiram os hereges e queimavam as bruxas, tem maior espaço no universo mental de culturas fortemente cristãs, como Caldas, onde a iconografia do diabo se altera de pessoa para pessoa, permanecendo seus traços básicos e a crença de sua ligação com os fatos negativos que possivelmente podem vir a acontecer na vida das pessoas. Essa é uma mentalidade antiga que podemos observar no Brasil desde os tempos coloniais, como mostra Laura de Mello e Souza (1986) em sua obra “O diabo e a terra de Santa Cruz”¹⁰:

(...) se preparavam os inacianos para celebrar as primeiras missas “e tomar posse, de parte de Deus, de gente que ele tantos mil anos tinha em seu poder”, Satanás fez sentir sua força. O dia estava tranquilo, claro, bonançoso, mas quando consertando o altar, os padres começaram os preparativos para a missa que se realizaria no dia seguinte, não pode sofrer o desafortunado e ordenando uma tempestade de relâmpagos, trovões, vento e chuva, parece que visivelmente andavam os demônios... (p. 68-69)

O historiador Robert Muchembled (2001) diz que:

... nos países dominados pela religião católica, em que se revaloriza o mito maléfico banalizando-o, integrando-o em um vasto imaginário lúdico trazido pela literatura popular, a publicidade, os filmes, as histórias em quadrinhos. (p. 288).

Podemos encaixar o município de Caldas dentro desse contexto, mas nos prender a essa análise faz com que sejamos superficiais devido à forte presença dessas forças profanas no universo mental da população, percebidas por meio dos contos de assombração. Nesse sentido, podemos concluir que essa permanência na mentalidade das pessoas ultrapassa o limite dos meios de comunicação e entretenimento.

A tradição oral possibilita que o diabo seja dinâmico, se transmute em diversos momentos e acabe por se adaptar ao espaço, sendo gradativamente mais valorizado sem qualquer tipo de banalização devido ao mecanismo do medo e da religiosidade. Contar “causos” reafirma a existência do maligno, o que impede que a sua figura abandone o imaginário coletivo e seja cada vez mais perpetuado dentro da cultura do município.

O escuro tem uma representação significativa dentro do imaginário coletivo. Podemos

10 SOUZA, Laura de Mello. O Diabo e a terra de Santa Cruz. São Paulo: Companhia das Letras. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

entender que o homem teme aquilo que não conhece e não vê, e a noite entra nesse contexto como um fator importante porque incita um sentimento de insegurança.

Segundo Delumeau (2009), a escuridão representa um dos mais antigos medos do ser humano, desde quando os primeiros homens se tornavam presas fáceis de outros animais. Esses medos se perpetuaram e sensibilizaram a humanidade a temer as armadilhas da noite. No contexto desta pesquisa, o escuro pode ser analisado como um perigo subjetivo, proveniente da imaginação dos indivíduos. Exatamente por representar um perigo, ele promove grande inquietação, até mesmo nos adultos. Na verdade, o medo é capaz de transformar o escuro em trevas onde habitam monstros, demônios e almas penadas.

Mesmo diante do crescimento do ceticismo e da racionalidade, as trevas ainda têm seu lugar privilegiado no universo mental ocidental. Em Caldas, as pessoas muitas vezes relacionam barulhos, principalmente quando estão sozinhas, ao mundo sobrenatural. Isso faz com que se produzam novos contos que ganham complexidade à medida que circulam pela cidade.

Considerações Finais

A cultura é um elemento que, segundo Arantes (1998), encontra-se em constante transformação. Analisando essa maleabilidade, propondo um diálogo entre ela e o objeto de estudo dessa pesquisa e considerando ainda o avanço de outras formas de cultura, entendemos que a tradição de contar “causos” de assombração no município passa por um processo de desuso entre os mais jovens, mas não ameaçam a existência dessa prática no marco temporal da pesquisa.

Em face disso, apontamos alguns elementos como instrumentos ativos nesse processo que rivalizam com os contos na dimensão do entretenimento tais como a televisão a cabo, os vídeo games e a internet, acessíveis nesta última década e que ocupam um lugar central no cotidiano desses jovens. Ainda, ao tomarmos essa prática como um desdobramento da religiosidade, é necessário elucidar a racionalização da vida e a consequente descrença na legitimidade da religião, que promove vários golpes na estrutura dos contos.

Portanto, o mundo onde foi construída essa tradição é ligado a um tempo mítico atemporal, que está a todo momento em conexão com o mundo social, onde os seres fantásticos tinham espaço garantido e eram legitimados pela religião. Contudo, com o avanço do tempo histórico, o paradigma da centralidade religiosa na vida social é substituído pelo pensamento moderno e na contemporaneidade emerge uma nova demarcação de valores promovidos pela tecnologia e pelo consumo.

Nessa perspectiva, os contos de assombração e o pensamento mágico são

emblemáticos à medida que demarcam uma permanência de elementos da mentalidade religiosa tradicional nos dias de hoje. Assim, esse declínio do fantástico, enquanto real no imaginário coletivo, sofre impactos diretos em sua configuração na esfera social, de onde se extrai a religiosidade com seus códigos morais de comportamento, o que indica um esvaziamento de sentido diante do fato de que essa tradição também é partilhada até mesmo por ateus e agnósticos.

O que se pode observar em relação a essa geração é a apropriação dos contos apenas pela noite e em poucas oportunidades, tais como na quaresma, e isso se deve à ação do medo enquanto elemento fundamental desse sistema. A própria cultura do medo é transmitida de geração para geração, e é possível observar em várias oportunidades o prazer em senti-lo a partir do uso dessas histórias como forma de diversão e revestidas pela religiosidade.

Portanto, concluímos que, tal qual exposto por Janice Theodoro (1992), as culturas são viventes e não sobreviventes. Mas ainda há que se considerar que existem tentativas de marginalização desses contos por parte de culturas provenientes de um âmbito maior, ou procuram descartá-los, como afirmado por Stuart Hall (2003), ou globalizá-los, propondo então uma combinação de vários elementos.

De todo esse complexo cultural, foi observado que a questão da oralidade foi a que mais sofreu os impactos de uma possível imposição cultural vinda de cima. Os meios de comunicação de massa, tais como televisão e internet, vêm ganhando cada vez mais espaço no cotidiano noturno da população, lembrando que o costume de se contar histórias de assombração é basicamente realizado à noite.

Percebeu-se ainda que a vivência dessa prática no cotidiano, apesar de ligada à religião, não se demonstra hoje tão próxima assim, visto que a tradição de se contar histórias de assombração é partilhada até mesmo por ateus e agnósticos.

Outro ponto observado foi a preservação maior dessa tradição nas partes rurais no município. Isso se deve à religiosidade mais forte dessas populações, que além de se mostrarem mais fechadas em suas tradições, pouco tiveram contato com elementos vindos de fora, como a internet. Para essas comunidades, os contos ainda representam uma grande forma de diversão, vigília, punição e aviso, ao passo que na cidade essas práticas não possuem tamanha força, até mesmo porque o medo do sobrenatural não é tão presente quanto na zona rural.

BERNARDES, Marcelo Elias. “The more I pray, the more ghosts I see”: a study of folk tales in Caldas, Minas Gerais, from the perspective of fear and religion. *Percursos*, Marília, v. 1, n. 1, 2015, p. 52-63.

ABSTRACT: This article proposes the study of popular culture experienced in Caldas, a city located in southern Minas Gerais, from an ancient practice, but still present to the present day. The hybrid religiousness and the mechanisms of fear allied to moral codes of behavior exert various influences in the everyday life of the population by providing elements for understanding the mental universe of people, of collective experiences, dynamism, and perpetuation of traditional practices of popular culture. Thus, under the theoretical precepts of cultural history, the main objective is to perform the analysis of the narratives of a group of storytellers with the intention of discussing fear, religiousness, and the permanence of oral reproduction of the way of life of the group.

KEYWORDS: Haunting Tales. Fear. Religiosity. Orality.

REFERÊNCIAS

- ARANTES, A.A. *O que é Cultura Popular*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1998, 14ª edição, 3ª reimpressão.
- ARIÈS, P. A História das Mentalidades. In: LE GOFF, J. (org). *A História Nova*, São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- BOSI, E. *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*. Cia das Letras, 1994.
- _____. *O tempo vivo da memória*. São Paulo: Editora Ateliê, 2003.
- DARNTON, R. *O grande massacre dos gatos e outros episódios da história cultural francesa*. Tradução Sonia Coutinho. Rio de Janeiro: Graal, 1986, 2ª edição.
- DELUMEAU, J. *História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. Tradução Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- DUBY, G. *A história continua*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ UFRJ, 1993.
- GINZBURG, C. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Tradução Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989.
- _____. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis, Vozes, 1997
- HALBWACHS, M. *A memória Coletiva*. São Paulo: Edições Vértice, 1990.
- HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Tradução Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- LE GOFF, J. *El nacimiento del purgatorio*. Trad. de Francisco Pérez Gutiérrez. Madrid: Taurus, 1989.
- _____. *História e Memória*. Tradução Bernardo Leitão. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.
- MUCHEMBLED, R. *Uma História do Diabo, séculos XII-XX*. Tradução Maria Helena Kuhner. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.
- PIMENTA, R. *O povoamento do planalto da Pedra Branca*. São Paulo: Rumograf, 1998. Obra póstuma.
- PORTELLI, A. *O que faz a História Oral diferente*. Projeto História, São Paulo, 1997, p 25-39.

SOUZA, L. M. *O Diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

THEODORO, J. *América barroca*. São Paulo: Edusp, 1992.

THOMPSON, P. *A Voz do Passado*. História Oral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____. *Costumes em Comum*. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In: *História Geral da África*. KI-ZERBO, J. (org). São Paulo: Ática, 1982.

Recebido em: 23.02.2014

Aceito em: 19.03.2014