

AUSÊNCIAS E FANTASMAS DA MEMÓRIA EM BAÚ DE OSSOS

Maria Alice Ribeiro Gabriel¹

RESUMO: este artigo objetiva examinar histórias de fantasmas compiladas de diferentes relatos por Pedro Nava, em *Baú de Ossos* (1972). O método consiste na distinção entre elementos folclóricos e históricos nessas narrativas, de acordo com os estudos de Câmara Cascudo, Gilberto Freyre, Linda Degh e outros. O propósito é demonstrar que a origem de algumas histórias locais permanece anônima, enquanto outras descrevem experiências pessoais de protagonistas e testemunhas reais. A análise sugere que a natureza complexa e fragmentária das experiências sobrenaturais narradas não se restringe a um espaço significativamente específico.

Palavras-chave: histórias de fantasmas, Pedro Nava, literatura contemporânea.

ABSTRACT: This paper aims to examine ghost stories compiled from different accounts by Pedro Nava, in *Trunk of Bones* (1972). The method consists in distinction between folkloric and historical elements in these narratives, according the works of Câmara Cascudo, Gilberto Freyre, Linda Degh and others. The purpose is to demonstrate that some local stories have origins that still anonymous, while others describes personal experiences of real protagonists and witness. The analysis suggests that the complex and fragmentary nature of supernatural experiences are not only constrained by a specific meaningfully space.

Keywords: ghost stories; Pedro Nava, contemporary literature.

INTRODUÇÃO

Em *Assombrações do Recife Velho* (1955), Gilberto Freyre dividiu “que possa haver associação por meios psíquicos, mesmo imaginários, de vivos com mortos. Formariam eles ‘sociedades’ de que seria possível fazer-se o estudo sociológico” (FREYRE, 2000, p. 11, grifo do autor). John Wallis (2001) define este estudo ainda por fazer, unido ao que Jacques Le Goff chamou “História que se beneficia de novos métodos das ciências humanas (história, etnologia, sociologia) (...) ‘uma ciência em campo’ que utiliza todas as espécies de documentos e nomeadamente o documento oral.” (LE GOFF, 1996, p. 55, grifo do autor).

Nas últimas décadas, Yi-Fu Tuan (1979), Tim Edensor (2005) e Cecil C. Konijnendijk (2008) investigaram a conexão entre a história dos espaços de comunidades urbanas e aspectos do mito e do sobrenatural originados ou

¹ Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo. Pesquisadora vinculada ao grupo Variações do Insólito: do mito clássico à modernidade. UFPB/CNPq.

relacionados a tais espaços. Esta orientação compreende tendência atual envolvendo a Geografia, a Sociologia e estudos sobre o Folclore.

Este artigo pretende discutir relatos compilados pelo memorialista Pedro Nava em *Baú de Ossos* (1972). A parte inicial comenta perspectivas de análise das histórias de fantasmas; a seguinte apresenta relatos inscritos no espaço da história local, da lenda e do mito; por fim, aborda-se a influência destes fatores nos *memorates* e relatos sobrenaturais do anonimato.

ALGUMAS POSSIBILIDADES LITERÁRIAS DE ANÁLISE DO SOBRENATURAL

Na esfera concernente às histórias de fantasmas, a literatura está sempre se reconfigurando, sensível à distância cultural, lúdica e histórica entre crenças e suas figurações. A crítica literária e a sociológica tendem a justificar diversamente ocorrências aparentemente de ordem sobrenatural. Entretanto, Jean Molino (1980) apresentou uma perspectiva dos estudos do fantástico adequada ao prisma sócio-cultural. Segundo o autor, a relação entre a abordagem literária dos temas e formas do folclore e literatura oral (animais fabulosos, figuras e elementos sobrenaturais assimilados aos fantasmas, *topoi* e testemunhos de aparições espectrais) e as abordagens histórica e antropológica (por exemplo, a história das representações de uma crença em certa nação ou período) teria muito a acrescentar à análise de mitos, conceitos e representações culturais sobre a morte, o inconsciente e a memória.

Molino assinalou a continuidade e aliança temática inegável entre o fantástico literário e o da tradição oral. Logo, o desenvolvimento da narrativa fantástica literária teria ocorrido a partir de características essenciais à literatura oral, em confluência com a organização do discurso da lenda. Para o autor, a análise literária seria incapaz de se renovar até admitir a literatura enquanto conduta humana fundamental, digna de estudo antropológico (MOLINO, 1980a, p. 34). Se Molino (1980b, p. 26) associou o fantástico à tradição, definindo-o como fato simbólico para o qual apenas a abordagem semiológica e antropológica fariam “pleine justice”, Irène Bessièrre notou os marcos socioculturais na composição do relato fantástico:

As referências teológicas, esotéricas, filosóficas ou psicopatológicas do relato fantástico não devem causar

enganos: elas não atestam a existência da imanência de certo estado extra-natural; não são simples artifícios narrativos destinados a encerrar o herói e o leitor em uma forma de paradoxo, cuja irresolução possuiria, então, muito mais um traço do espírito ou da ironia do que a valorização da angústia. O relato fantástico utiliza marcos sócio-culturais e formas de compreensão que definem os domínios do natural e do sobrenatural, do banal e do estranho, não para concluir com alguma certeza metafísica, mas para organizar o confronto entre os elementos de uma civilização relativos aos fenômenos que escapam à economia do real e do surreal, cuja concepção varia conforme a época. (BESSIÈRE, 2009, p. 187)

Os estudos de Bessièrre e Molino adequam-se às teorias geográficas e sociológicas com a “percepção de que a mudança social não pode ser explicada satisfatoriamente sem uma reconceitualização das categorias relativas à componente espacial da vida social” (LÖW, 2013, p. 17). Mark Henderson (2010) atribuiu a evolução da lenda de Winnats Pass a circunstâncias históricas que explicariam sua origem, perpetuação e metamorfoses em inúmeras versões por quase três séculos. A versão pivô da lenda, publicada em 1843, teria adquirido elementos de pelos menos três fontes precursoras e influenciaria todas as variantes subsequentes. Henderson discutiu os aspectos geográficos físicos e humanos determinantes nesse processo.

Os estudos que perfazem *Space, Haunting, Discourse* (2008), antologia editada por Maria Holmgren Troy e Elisabeth Wennö, foram ordenados segundo o critério que os correlaciona aos espaços econômico, interior e exterior, textual, ético ou “de exceção”. A análise das histórias de fantasmas que integram a obra reflete o corrente interesse crítico no espaço como representação simbólica em suas configurações e interpretações discursivas, mentais e sociais, por diversas disciplinas afins, da Literatura aos Estudos Éticos e Culturais.

Os trabalhos de Henri Lefebvre (1991), Doreen Massey (1994; 1995), Edward W. Soja (1996) e, notadamente, Avery Gordon (1997), definem as histórias de fantasmas como parte integral da vida social, antídotos contra o esquecimento pela conservação de traços essenciais do que se tentou eliminar historicamente: epidemias, escravidão, genocídios, migrações, etc.

Gordon examinou etnograficamente três histórias de fantasmas em *Ghostly Matters: Hauntings and the Sociological Imagination* (1997), investigando o

fenômeno da assombração como elemento constituinte da vida social, sem considerá-lo superstição pré-moderna ou psicose individual, capaz de fornecer interessantes enfoques do conhecimento e respectivos meios de produção (GORDON, 1997, p. 7). Entre as contribuições desse estudo assinala-se a percepção de uma “ausência” indissociável de algum espaço significativamente determinado.

Conforme pontuou Sarah Robertson, o estudo sociológico de Gordon sugeriu que o excluído na literatura, bem como na vida diária, deixaria uma presença residual. A relevância da investigação histórica e social no preenchimento da lacuna deixada por essa ausência ou exclusão constitui a noção central para o argumento de Gordon (ROBERTSON, 2007, p. 46).

Domínio análogo à História e à Sociologia, a memorialística foi desde sempre o espaço literário capaz de legar à posteridade testemunhos do passado. Sob este aspecto, dispõe de fontes materiais e imateriais, capazes de influenciar a reflexão histórica sobre o presente.

Nava propôs uma renovação ao suprir pela imaginação lacunas que fariam pesar sobre o documento biográfico a crítica historicisante, convidando a ler suas memórias na acepção de obra literária completa. Apoiado em rigorosa pesquisa documental, sem ser unicamente narrativo, o texto dispõe-se em relatos formando breves contos justapostos “num ilogismo onírico” (NAVA, 1974, p. 306), nascido do esforço de atenuar a ausência dos que se foram.

“A recordação provocada é antes gradual, construída, pode vir na sua verdade e falsificada pelas substituições cominadas pela nossa censura. É ponto de partida para as analogias e transposições poéticas” (NAVA, 1974, p. 306). As passagens metalinguísticas da obra unem reflexões sobre o ato da criação literária, a consciência, o devaneio e o processo simbólico-mnemônico: “A essas analogias podem servir ainda certos fragmentos de memória que – como nos sonhos – surgem, somem e remergulham feito coisas dentro de uma fervura de panela. Pedacos ora verdadeiros, ora ocultos por um símbolo.” (NAVA, 1974, p. 306). Assim, essa rede de conexões deve ser considerada ao se perscrutar o texto do compilador.

REGISTROS DE SANTOS, DEMÔNIOS E AVANTESMAS DA NOITE DE MINAS

Considerada a hipótese de um espaço poético nos relatos, o memorialista empreende a coleta de dados necessária à História e à Genealogia. “Esse gosto pelas árvores de costado” cultivado “do ponto de vista da zootecnia e da fuga para o convívio dos mortos”, integrou-o aos “arquivistas da família” (NAVA, 1974, p. 162). Herdeiro do arquivo pessoal do tio Antônio Sales, Nava reuniu cartas, documentos, fotos, livros e objetos para o próprio arquivo, mas o acervo imaterial deste coube aos testemunhos compilados entre amigos e parentes.

O narrador familiar é presença eminente nas recordações de *Baú de Ossos*. Esta importância deve-se ao papel de reconstruir o passado, ainda que subjetivamente, conduzir a experiência social com a narrativa oral e intermediar o jogo entre a cultura erudita e a popular: “Esse folclore jorra e vai vivendo do contato do moço com o velho – porque só este sabe que existiu em determinada ocasião o indivíduo cujo conhecimento pessoal não valia nada, mas cuja evocação é uma esmagadora oportunidade poética” (NAVA, 1974, p. 17). Nas memórias da infância, às primeiras experiências de solidão e inquietações do sono (terrores noturnos e pesadelos – impregnados desse folclore doméstico) vêm se juntar: “Os mesmos registros de santos enchendo as paredes para impedir os mesmos demônios e as mesmas avantesmas da noite de Minas. As visagens-lares e do teto como a do ‘Eu caio’” (NAVA, 1974, p. 105).

Surgido pouco antes de Nava completar 70 anos, *Baú de Ossos* representa a expressão mais acabada de um trabalho que reúne questões filosóficas sobre temores universais, os quais formam a trama dos conflitos que animam, por exemplo, a história dos compadres mineiros:

E os dois compadres de Paracatu? Eram amigos como irmãos. Um devoto, outro incrêdo. Discutiam sempre. Uma vez combinaram que o que morresse primeiro viria contar. Morreu o crente e foi enterrado pelo amigo, pelo irmão. À décima segunda badalada da meia-noite bateram fortemente à porta. Quem é? Sou eu, compadre... O de dentro perguntou com voz que se desafiava: Então, como é que é? O de fora respondeu serenamente: Não é nem como eu pensava ... (Pausa) ... nem é como você dizia ... O de dentro: Mas, então... como é que é? Comoéquié? Cuméquié? Correu para a porta feito aquele do Corvo, sonhando sonhos que jamais mortal ousara sonhar, escancarou-a de par em par. O silêncio

ali e a escuridão. A escuridão e nada mais... (NAVA, 1974, p. 105)

Na história seguinte, o sobrenatural manifesta-se como justiça poética no mito geral-indígena do Anhangá, Suaçu-anhangá ou Anangá, segundo Câmara Cascudo (2012, p. 92) “protetor da caça, castigador dos caçadores impiedosos e égide dos animais em gravidez”:

E a história do João Jiló? Caçador como mais ninguém, doido por sopa de macaco. Um dia matou um que era todo branco, como não há macaco, e cujo pelo parecia o de um coelho de prata. Era encantado. Comeu a sopa. De noite foi aquela cólica de *miserere* e aquela correria para bananeiras. Nada. Sai, demônio... A voz respondeu de dentro dele: [...] Sai pela orelha... Pela orelha não saio porque tem cera. Sai pelo olho... Pelo olho não saio porque tem ramela. Sai pelo nariz... Pelo nariz não saio porque tem meleca. Sai pela boca... Pela boca não saio porque tem cuspe. E aí – ai! Foi aquele aperto hercúleo no peito gelado, aquele arrocho final que acabou com as caçadas do caçador caçado. (NAVA, 1974, p. 105)

“O Anhangá é apenas um veado que assombra”, determinou Cascudo (2012, p. 8). Na “história do João Jiló” é o macaco “cujo pelo parecia o de um coelho de prata” que preserva a intervenção reguladora, punitiva e “jusnaturalista” original desse mito. Danças mascaradas dos índios do Rio Negro e Japurá, evocando cenas de caça, em que o índio vive o papel do animal caçado, nas cerimônias evocativas, religiosas ou oblacionais de pesca e caça a Jurupari foram presenciadas por Koch-Grünberg, pelo naturalista Rodrigues Ferreira e pelo Barão de Santana Neri. Este último “fala numa máscara de Jurupari feita com pelo de macaco” (CASCUDO, 2012, p. 76). Ao investigar as origens primevas do mito, Joseph Campbell (2006, p. 37) descreveu pinturas nos templos-cavernas, de “hordas de animais maravilhosamente figurados”, “associados aos rituais de caça e iniciação.” Na lenda, o animal mágico converte-se em manifestação do princípio cósmico no espaço material, adquirindo:

[...] uma figura de dimensão mais mítica do que material. E encontramos por toda parte as contrapartidas desse mito nas lendas dos caçadores primitivos; personagens xamanísticas, meio-humanas, meio animais, difíceis de se imaginar, quer como animal, quer como homem; não obstante nas narrativas nós aceitamos o papel deles com facilidade. (CAMPBELL, 2006, p. 37)

O etnólogo Oscar Ribas (1967) e o escritor Antônio Trabulo (2013) registraram variantes da “história do João Jiló” na tradição oral angolana. Os motivos variam, mas o diálogo principal entre animal mágico e vítima é praticamente o mesmo em todas as versões.

Gordon recordou as estratégias narrativas de *O homem invisível* (1952), de Ralph Ellison, para explicar a presença de uma ausência nas histórias de fantasmas. Ellison chamou visibilidade o complexo sistema de permissão e proibição, alternadamente assinalado por aparições e cegueira histórica. Por extensão desse parâmetro de análise da exclusão social, conjugado ao que Freyre definiu por “meios psíquicos”, afetos, medos e representações imaginárias reprimidas pelo inconsciente, a noção de história de fantasma é redimensionada:

To write stories concerning exclusions and invisibilities is to write ghost stories. To write ghost stories implies that ghosts are real, that is to say, that they produce material effects. To impute a kind of objectivity to ghosts implies that, from certain stand-points, the dialectics of visibility and invisibility involve a constant negotiation between what can be seen and what is in the shadows.² (GORDON, 1997, p. 17)

Em *Baú de Ossos*, o enfoque preponderante dos relatos de encontros sobrenaturais com “avantesmas da noite de Minas” exclui a possibilidade de distúrbios da consciência:

Que engano tomar os fantasmas como ilusões dos sentidos abusados por formas indistintas... São os duendes mesmo e as aparições que, quando espantadas com o pelo-sinal e o nome da Virgem, se escondem rapidamente nas roupas penduradas no escuro, nas largas folhas brilhando ao luar ou no lampejo das águas dormentes. (NAVA, 1974, p. 105)

Os relatos colhidos por Nava aproximam-se daqueles transcritos por Freyre, em *Assombrações do Recife Velho*. No plano literário, as obras demonstram

² Em tradução livre: “Escrever histórias concernentes a exclusões e invisibilidades é escrever histórias de fantasmas. Escrever histórias de fantasmas implica que fantasmas são reais, o que significa dizer que eles produzem efeitos materiais. Imputar um tipo de objetividade a fantasmas implica que, de certo ponto de vista, as dialéticas da visibilidade e invisibilidade envolvem uma constante negociação entre o que pode ser visto e o que está nas sombras.”

coerência e interação entre representações antropológicas e sociais, nas especificidades histórica, linguística e religiosa. Apresentados do ponto de vista do compilador, espelham relações culturais de transmissão, aculturação, adaptação e interpretação. Embora Freyre alegue:

As páginas que se seguem não são de Sociologia alguma do sobrenatural. São elas tão modestas em suas pretensões que não representam contribuição, mesmo pequena, para qualquer nova Sociologia de Inter-Relações Psíquicas, em fase de aventureira formação. (FREYRE, 2000, p. 28)

A fortuna simbólica resultante da troca de experiências entre culturas diversas seria: “obra de uma combinatória em que a adaptação ao meio, aos acontecimentos e a iniciativa humana entram constantemente em jogo por meio de uma dialética entre estrutura e acontecimento” (BUCHER, 1977, p. 229-30 apud LE GOFF, 1996, p. 71). Logo, “encontros de culturas fazem nascer respostas historiograficamente diversas do mesmo acontecimento” (LE GOFF, 1996, p. 71).

Assim, na história de João Jiló, “caçador como mais ninguém”, o Anhangá, que “mereceu registro velho nos cronistas do Brasil colonial” (CASCUDO, 1984, p. 122), surge, na tradição oral dos caçadores mineiros, diferente das histórias de caçadores do Norte. “Em qualquer caso, e qualquer que seja, visto, ouvido ou pressentido, o Anhangá traz para aquele que o vê, ouve ou pressente, certo prenúncio de desgraça, e os lugares que se conhecem como freqüentados por ele são mal-assombrados” (CASCUDO, 1984, p. 122). No entanto, na forma de *fabulate*³, o mito sobreviveu ao elemento humano da cultura originária, “ausente”, banida ou extinta do espaço assombrado por ele, conservando a função primeva.

ESPAÇOS ASSOMBRADOS PELO PASSADO

A reconstrução do passado histórico de um local pode permanecer em segundo plano, ou ainda, encoberta, em uma história de fantasmas. O Alto do Cangalheiro, atualmente parte alta do Bairro Santo Antônio, em Barbacena,

³ Carl W. von Sydow (1934) cunhou os termos *fabulate* e *memorate*, contrastando-os. O primeiro designa a lenda migratória, guiada pelo desejo de entreter o ouvinte, sem refletir diretamente a experiência pessoal, embora possa abranger seus elementos. O segundo reflete o contato individual com o sobrenatural. Ao longo do tempo, foi preciso que outros estudos folclóricos expandissem as definições de Sydow (ELLIS, 1997, p. 274-5).

margeava o “Caminho Novo das Gerais”, rota das bandeiras no século XVIII, posteriormente lugar de reabastecimento de tropas conduzindo diamantes, gado, gêneros de subsistência e ouro. O local é cenário de dois relatos de *Baú de Ossos* e outro de *Balão Cativo* (1973), contando experiência vivida pelo próprio Nava quando menino, naquela “elevação mal-assombrada”, de onde se ouvia, “como que um riso e um sussurro” (NAVA, 1973, p. 84). Nos três casos, o encontro com o sobrenatural não alude a fato ou aparição específica relacionada ao passado do lugar, a exemplo do “fantasma de um general holandês que caíra morto na batalha de Casa-Forte (1645)” (FREYRE, 2000, p. 27).

Se não constituem versões de “primeira mão”, segundo Linda Degh, versões locais de segunda mão podem continuar a história original divorciadas do contato imediato, moldando-a por meio de variantes. Legendas consubstanciadas em *fabulates* podem tornar-se *memorates*⁴ se personalizadas. O transmissor pode validar o relato, assegurando a integridade da fonte original – ou assumindo o papel de ouvinte em primeira mão (DEGH, 2001, p. 69):

Todos nós, mineiros, sabemos disto. Conforme o lugar arrotamos bravura como o Doutor Augusto de Lima que era acadêmico de cabeça fria e deputado de espírito forte – isto de dia, na casa de Machado de Assis ou nas sessões do Parlamento. Não naquele lusco-fusco em que ele se viu, naquela Quaresma, naquele Alto do Cangalheiro, com vento mau e montando em burro preto querendo empacar. Foi quando lhe apareceu a forma indistinta, fina e grossa da coisa branca – que ele afrouxou em cima da montaria e o medo imenso ainda cresceu quando ela, a negra, a peluda, a infernal montaria cuspiu o bridão e falou: “Não é nada não, doutor, é lua-nova batendo em folha de embaúba...” Rolando da alimária, o corpo do poeta, como o de Dante, caiu como um corpo morto cai [...] O Doutor Francisco Luís da Silva Campos, o mesmo e insigne ministro da ditadura, todo *nitzscheano* como ele era – libertado no mundo pela vontade, dionisíaco e apolíneo – disse-me que no Rio, em Copacabana, ele não acreditava em nada, absolutamente em nada. Mas na noite mineira e na fazenda familiar do Hindustão, tinha “medo que lhe aparecesse um trem...” (NAVA, 1974, p. 105-7, grifo do autor)

⁴ Linda Degh (2001, p. 58) reivindica para o *memorate* características poéticas e componentes da tradição.

A noite é, para o mito, na expressão de Mircea Eliade (1972, p. 15), “um lapso de tempo sagrado”, fundamental nessas histórias e na seguinte, quando *The time is out of joint* (“Dos gonzos saiu o tempo”). Augusto de Lima e Leopoldo César Gomes Teixeira, à maneira de Hamlet, têm de dominar o medo perante assombrações noturnas que os assediam:

Leopoldo César Gomes Teixeira era um machacaz sem medo e sem mácula. Atroou Barbacena com o ruído de suas pugas e na Comissão Construtora da Nova Capital não havia outro como ele para meter o pé na bunda de negro, quebrar cara de espanhol, acabar com greves a porrete e, nos rolos dos carcamanos, fazer recolher garruchas aos coldres e facas às bainhas – ao só sibilo de seu chicote. Estava para nascer quem fizesse descompassar o coração do domador. Pois foi no mesmíssimo Alto do Cangalheiro. Ele ia descuidado, assoviando e trotando, quando sua besta escamoteou as orelhas, descambou do trem posterior, como carneiro na hora da capação e ele sentiu aquele gelo encostado na sua espinha. Garupa tomada. Ele sabia que se olhasse para trás estava perdido. Encolheu nos ombros, meteu as esporas, mas a besta, em vez de disparar, ondulou como num passo de camelo em câmara lenta e ele viu uma cabeça de defunto do tamanho dum limão ao lado de sua cara, agora mais para frente – em frente dele e rebentando numa gargalhada silenciosa na ponta dum pescoço flexível como galho de cipó que vinha serpentino, do tronco frio que se lhe encostava ao dorso. Foi aí que ele se lembrou de Nossa Senhora, chamou-A, ficou todo tonto e quando deu acordo de si estava novamente trotando, firme e descuidado – assoviando ao luar de prata. (NAVA, 1974, p. 106)

Nossa Senhora e o “lunar de prata” seriam “formas doadoras de bem-aventurança, dissipadoras do medo, maravilhosas, pacíficas e heróicas”, antítese dos “aspectos terríveis e devastadores das potências cósmicas em seus papéis despedaçadores do ego, personificados como demônios irados, odiosos e horríveis” (CAMPBELL, 2006, p. 96). Já o elemento sagrado desta história dissipa “a algazarra dos defuntos” “a qualquer hora do dia ou da noite”:

Um cunhado do Dr. Bernardino, irmão de Dona Ester Franzen de Lima, a qualquer hora do dia ou da noite, estivesse sozinho ou acompanhado, se passasse perto de cemitério era logo chamado pela algazarra dos defuntos: “Franzen! Franzen! Franzen!” Ele, Franzen, estava tão acostumado, que já nem rezava. Bastava meter a mão no bolso e segurar a

reliquia de Dom Bosco. Havia um suspiro enorme, como se o mundo se esvaziasse e tudo silenciava. (NAVA, 1974, p. 106)

Augusto de Lima, Leopoldo César Gomes Teixeira, Franzen e a família de Osório, protagonista dos próximos dois relatos, expõem-se ao perigo quando têm de atravessar o que o geógrafo Yi-Fu Tuan (1979) denominou *landscape of fear* (“paisagem do medo”). Tuan atribuiu a origem do medo a circunstâncias externas, empregando o termo “paisagem” no sentido de espaço concreto, mensurável e de constructo mental psicologicamente elaborado, apreendendo o imaterial e intangível (TUAN, 1979, p. 6). O sociólogo britânico John Urry (1995, p. 205) analisou, igualmente, como o medo pode ser um fator social e espacial de demarcação de algumas áreas e, por conseguinte, de circulação e proliferação de mitos locais:

O Osório era copeiro em casa de meu Pai e sua irmã Emilieta, cria de minha avó materna. Quando eram meninos, no Piauí, tinham de atravessar a mata para chegar à escola. Na hora do meio-dia (tão assombrada como a da meia-noite!), eles passavam debaixo da jaqueira que ramalhava toda no ar sem vento, estalava os galhos como braços espreguiçando e nunca deixava de perguntar: “Já vai?” Assim como quem dissesse – para quê? para onde vamos, nem precisa ir porque certo, certo, é que lá chegamos... (NAVA, 1974, p. 106-7)

As histórias dos irmãos Osório e Emilieta mergulham o leitor nos temas e elementos dos contos de fadas (crianças perdidas buscando abrigo ou atravessando o espaço mágico da floresta); bem como nas lendas e autos medievais (o diabo metamorfoseado em bode):

De outra vez eles dois iam perdidos na noite, com o pai. E que frio... Num sobradão isolado, bateram. Quem é? Responderam que queriam pousada. A voz tornou, dizendo que não podia. Aí pediram, nem que fosse só um cobertor para se enrolarem e passarem o resto da noite na soleira da porta. Abriu-se a janela de cima e um bode enorme e negro atirou sobre os três uma manta roxa. Eles mal tiveram tempo de desviar e a manta bateu no chão, virou uma poça de sangue podre que a terra foi chupando devagar e que chiou como gordura fervendo quando eles fizeram o nome-do-padre. A casa desabou. (NAVA, 1974, p. 107)

Os simbolismos da noite e da floresta são complexos e vinculam-se tanto à ameaça do mundo natural, selvagem, além de todo controle social, quanto ao terror infantil do abandono (TUAN, 1979), motivos essenciais de mitos, lendas e contos folclóricos. Quando a vegetação é luxuriante, sem cultivo, a folhagem obscurece a claridade do sol ou da lua, o que é lembrado como antítese do poder da Luz. E, nesse par de opostos, a escuridão é um princípio identificado ao inconsciente humano. Por essa razão, Carl Gustav Jung arguiu que os terrores da floresta, tão proeminentes nos contos infantis, simbolizam aspectos ameaçadores do inconsciente, em outras palavras, sua tendência de devorar ou obscurecer a razão (CIRLOT, 2002, p. 112). Assombrações da mata, ou do que foi preservado dela no perímetro urbano, são distinguidas por Freyre (2000, p. 83) enquanto “Vozes estranhas. Vozes do outro mundo”:

Um trecho do Recife por muito tempo mal-assombrado foi a chamada avenida Malaquias que até quase nossos dias se manteve um resto do Recife do tempo de Cabeleira, com jaqueiras e mangueiras enormes a lhe darem sombras de mata, mesmo depois de iluminada a rua pelo “gás dos ingleses” e até pela luz elétrica: novidade já dos fins do século XIX e dos começos do XX. (FREYRE, 2000, p. 46)

Freyre explica a crença de como a iluminação das cidades, trazida pelo progresso,

[...] foi afugentando os fantasmas não só das ruas como do interior das casas. Obrigando-os a se refugiarem nos ermos, nos cemitérios, nas ruínas, nos restos de igrejas, de conventos, de fortalezas, nos casarões abandonados, nas estradas tão sombreadas de arvoredo a ponto dessas sombras abafarem a própria luz dos lampiões de gás. (FREYRE, 2000, p. 46)

“Mal-assombrado ainda mais romântico é o que por muito tempo animou o escuro das noites recifenses defronte da antiga casa-grande do sítio de Bento José da Costa, da qual só resta hoje a capela” (FREYRE, 2000, p. 47). Caso exemplar de transposição do mito de um espaço a outro, a lenda da infeliz *dame blanche* que “passeia à noite pelas estradas” (CASCUDO, s/d, p. 338) disseminou-se em inúmeras variantes, orientais e ocidentais, poucas referenciadas pelo nome, como o fantasma de Blanche de Beaumont. Freyre ouvir contar de:

[...] mais de um morador antigo do sítio que aí se via sair da capela — nas noites de muito escuro, sustentavam uns, nas de lua, diziam outros — uma moça toda de branco, vestida de noiva, montada num burrico como Nossa Senhora na fuga célebre. (FREYRE, 2000, p. 47)

Em *Baú de Ossos*, Nava conjuga o mito a espaço real e à célebre passagem d'*Os Lusíadas*:

Ali mesmo, em Belo Horizonte, na sexta-feira manca de cada mês (que é a terceira) tinha aquela história da noiva fantasma do último bonde Bonfim. (...) tal e qual a figura do quadro da Inês de Castro no trono — quando depois de morta foi rainha. (NAVA, 1974, p. 107-8)

“A história natural às vezes limita a sobrenatural” (FREYRE, 2000, p. 50). Os “entes-fora-de-portas” do Recife velho — caipora, boitatá, curupira, saci-pererê — são “mitos rústicos e não urbanos”. Os mitos da floresta ajudam a preservar ou tentam impedir a completa dissolução da antiga cultura local (HARRISON, 1992 apud KONIJNENDIJK, 2008, p. 28).

“Alma que volta, para contar dinheiro, tocar piano, fazer barulho na escada, coser à máquina, socar pilão” (NAVA, 1974, p. 108) integra os mitos e lendas que migraram de espaços feudais, engenhos, fazendas e plantações para aldeias e vilarejos, mais tarde, burgos em expansão, registrados pelo folclore, contos de fadas, contos populares e enfim, literários.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se Gilberto Freyre (2001, p. 11) admitiu a possibilidade do estudo sociológico de uma “sociedade” formada da “associação” de vivos com mortos, “por meios psíquicos, mesmo imaginários”, a tendência atual das ciências humanas teve-se aos espaços “mesmo imaginários”, associados à legenda, ao mito e aos *memorates*. Nava empreendeu o registro memorialístico das “avantesmas da noite de Minas” a partir, nos termos de Le Goff (1996, p. 55) de “todas as espécies de documentos e nomeadamente o documento oral” ao seu alcance.

Gary Weissman (2004), Marianne Hirsch (2010), Richard Crownshaw (2010) e Paul Cohen (2014) propõem que memória e literatura encerram a função

profilática de recriar experiências e reinterpretar eventos caóticos quando o homem, “incapaz de compreender ou suportar os terrores despóticos de seu mundo interior” (SILVERMAN apud CAMPBELL, 2006, p. 170-1), dirige prematuramente a atenção para o exterior. Segundo essa acepção, textos culturais, literários, memoriais, monumentos e museus evocariam o que Crownshaw (2010, p. vi) denominou “testemunho secundário”, ou seja, a identificação por empatia entre gerações geográfica ou temporalmente separadas. Tal identificação seria comparável à “capacidade de intercambiar experiências”, referida por Walter Benjamin (1996, p. 198). Esta capacidade, aprimorada nos grandes narradores, possuiria íntima relação com os mitos:

Ensinam-nos a responder positivamente a certos sinais, e negativamente, ou com medo, a outros; e a maior parte desses sinais ensinados não pertencem à ordem natural, mas a alguma ordem social local. Eles são socialmente específicos, embora os impulsos que ativam e controlam provenham da natureza, da biologia e do instinto. Cada mitologia é, conseqüentemente, uma organização de sinais libertadores culturalmente condicionados, estando as tensões naturais e culturais neles presentes tão amalgamadas que distinguir umas das outras, em muitos casos, é quase impossível. (CAMPBELL, 2006, p. 171)

As histórias de fantasmas nas memórias de Nava transformam seus protagonistas reais em “criaturas representadas sob o aspecto da eternidade, ou personificações míticas dos aspectos da eternidade conhecidos pelo homem” (CAMPBELL, 2006, p. 96). De maneira similar, os aspectos históricos dos espaços concretos são elaborados pela imaginação criativa em intercâmbio com a memória coletiva e individual, as quais se encontram “tão amalgamadas que distinguir umas das outras, em muitos casos, é quase impossível”.

Nesse sentido, a memória também conteria um espaço, com fronteiras permeáveis, destinado ao mito e ao sobrenatural. Mas a geografia imaginária apreende, além do conteúdo onírico, o elemento espacial e humano, a poesia e a tradição, segundo referiu Degh (2001, p. 58) sobre a natureza dos *memorates*. Categorias culturais, as histórias de fantasmas em *Baú de Ossos*, surgem “do fundo da memória, do tempo; das distâncias das associações, da lembrança” (NAVA, 1974, p. 306) para suprir ausências e reestruturar “as dimensões, revivescências povoadas do esquecido pronto para renascer” (NAVA, 1974, p. 306).

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas**. Magia e técnica, arte e política. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1996.

BESSIÈRE, Irène. O relato fantástico: forma mista do caso e da adivinha. Tradução de Biagio D'Angelo. Colaboração de Maria Rosa Duarte de Oliveira. **Fronteira Z**, São Paulo, vol. 3, nº 3, p. 185-202, setembro/2009.

CAMPBELL, Joseph. **Para viver os mitos**. São Paulo: Editora Cultrix, 2006.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Geografia dos Mitos Brasileiros**. São Paulo: Global, 2012.

_____. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

_____. **Literatura Oral no Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984.

CIRLOT, Juan Eduardo. **A Dictionary of Symbols**. New York: Dover Publications, 2002.

CROWNSHAW, Richard. *The Afterlife of Holocaust Memory in Contemporary Literature and Culture*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

DEGH, Linda. **Legend and Belief: Dialectics of a Folklore Genre**. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 2001.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ELLIS, Bill. "Fabulate". In: GREEN, Thomas A. (Ed.). **Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art**, Vol. I. Santa Barbara: ABC-CLIO, 1997, p. 274-5.

FREYRE, Gilberto. **Assombrações do Recife Velho**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

GORDON, Avery F. **Ghostly Matters: Hauntings and the Sociological Imagination**. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 1997.

KONIJNENDIJK, Cecil C. **The Forest and the City: The Cultural Landscape of Urban Woodland**. New York: Springer, 2008.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. São Paulo: Editora da Unicamp, 1996.

LÖW, Martina. O *spatial turn*: para uma Sociologia do espaço. Tradução do alemão e do inglês de Rainer Domschke e Fraya Frehse. **Tempo Social. Revista de Sociologia da USP**, São Paulo, vol. 25, nº 2, p. 17-34, nov. 2013. Disponível em: www.scielo.br/pdf/ts/v25n2/a02v25n2.pdf. Acesso em: 19/05/2016.

MOLINO, Jean. Le fantastique entre l'oral et l'écrit. **Europe. Les fantastiques**, n. 611, p. 32-41, 1980a.

_____. Trois modes d'analyse du fantastique. **Europe. Les fantastiques**, n. 611, p. 12-26, 1980b.

NAVA, Pedro da Silva. **Balão Cativo**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1973.

_____. **Baú de Ossos**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1974.

ROBERTSON, Sarah. **The Secret Country**: Decoding Jayne Anne Phillips' Cryptic Fiction. Amsterdam/New York: Editions Rodopi, 2007.

TUAN, Yi-Fu. **Landscapes of Fear**. New York: Pantheon, 1979.

URRY, John. **Consuming Places**. London: Routledge, 1995.

COMO CITAR ESTE ARTIGO:

GABRIEL, Maria Alice Ribeiro. **Ausências e fantasmas da memória em baú de ossos**. Interdisciplinar-Revista de Estudos em Língua e Literatura. São Cristóvão: UFS, v. 25, mai./ago., p. 127-142, 2016.

Recebido: 01.07.2016

Aprovado : 25.07.2016