



RDL

REDE BRASILEIRA
DIREITO E LITERATURA

O DIREITO EM CONTOS FOLCLÓRICOS: PRINCÍPIOS LEGAIS INCORPORADOS EM NARRATIVAS ORAIS INDÍGENAS E FRANCO-CANADENSES

XAVIER FOCCROULLE MENARD¹

TRADUÇÃO DE FELIPE ZOBARAN

RESUMO: Este artigo é uma contribuição à descoberta de conceitos e princípios do direito inseridos em narrativas orais de origem indígena e franco-canadense, o que é feito com o objetivo de aprofundar o diálogo entre as diferentes tradições jurídicas. O texto é dividido em duas partes. A primeira direciona o enfoque ao estudo literário do folclore indígena e franco-canadense. Argumenta-se que narrativas orais folclóricas constituem um legítimo e relevante objeto de pesquisa para a área do direito e literatura, pois elas apresentam-se como fontes densas e potentes de noções, conceitos e princípios jurídicos. A segunda parte analisa diretamente um arquétipo de contos populares indígenas e franco-canadenses. O objetivo é encontrar noções, conceitos e princípios jurídicos nas personagens sobrenaturais do wendigo e do lobisomem.

PALAVRAS-CHAVE: Direito indígena; contos populares; tradição oral; direito e literatura; arquétipos.

¹ Graduação em Direito Civil e Bacharelado em Direito pela McGill University. Mestrado em Teoria do Direito pela Universidade de Toronto (U of T). Montreal, Canadá. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4621-0284>. E-mail: xavier.focroullemenard@nortonrosefulbright.com.

Um povo não se separar de seu passado, assim
como um rio não se separa de sua fonte, a seiva
da árvore, de seu solo.

Abbé Lionel Groulx

1 INTRODUÇÃO

Este artigo é uma contribuição à descoberta de conceitos e princípios do direito inseridos em contos indígenas e franco-canadenses, o que é feito com a esperança de desenvolver um padrão que sirva para a compreensão das estruturas jurídicas indígenas norte-americanas e quebequenses². Esta pesquisa, portanto, não é sobre direito positivo, mas sobre teoria do direito. É uma investigação inserida nos estudos de direito na literatura, que se apresenta separada em duas partes.

A primeira parte concentra-se no estudo literário do folclore indígena e franco-canadense. Conduzir tal estudo é uma ação nevrálgica para justificar o projeto de analisar os contos dos povos indígenas e franco-canadenses e, de maneira geral, o projeto de examinar narrativas orais em busca do jurídico. Perguntas importantes serão respondidas: Por que sequer estamos examinando contos populares indígenas e franco-canadenses? Qual é o objetivo disso? O que é folclore? O que são contos populares e de onde eles vêm? Como lemos contos populares, em comparação com outras obras literárias? Quais são os contextos nos quais se desenvolvem essas narrativas indígenas e franco-canadenses? A segunda parte analisa diretamente os contos populares indígenas e franco-canadenses. Ou mais precisamente, encarrega-se de analisar um arquétipo de seu folclore: a figura do Wendigo ou *Loup-garou*. A importância da personagem sobrenatural na articulação dos princípios e conceitos do direito inseridos nos contos populares será explicada por meio da centralidade dos arquétipos. A presença de personagens sobrenaturais em contos populares traz consigo sentidos jurídicos ricos, que ainda devem ser estudados. Como será defendido, por mais que o Wendigo e o *Loup-garou* não sejam a mesma figura, será afirmado que ambos representam o

² Na versão original em inglês, usa-se o termo francês *Québécois* deliberadamente, por razões de tradição. Para mais sobre a ideia de gramática do direito, ver Webber (2009).

indivíduo civilizado que, por meio de suas próprias ações e escolhas, exclui-se da comunidade. O Wendigo e o *Loup-garou* são ambos seres humanos que foram transformados em monstros por rejeitar as normas e as regras de suas comunidades, de animais políticos a animais ameaçadores.

2 LIBERTANDO-SE DO UNIVERSAL: CONTOS POPULARES COMO UM OBJETO DE ESTUDOS DO DIREITO

Trazer os contos populares indígenas e franco-canadenses ao ponto focal de nossa pesquisa em direito *na* literatura não é apenas uma escolha ousada, mas sem precedentes. Tal projeto é uma novidade no sentido de verdadeiramente afastar-se da tendência edificada por outros acadêmicos da área, os quais geralmente enfatizam clássicos da literatura, ou seja, textos universais. Dentre autores populares nas pesquisas de direito na literatura, encontramos Homero, Shakespeare, Melville, Dostoiévski, Kafka e Camus (Posner, 2009; White, 1984; 1973; Weisberg 1984; 1992; West, 1985). Devido à sua natureza regional, as narrativas populares indígenas e franco-canadenses são mais adequadas do que os textos universais para trazer *insights* sobre o *nomos* habitado pelos povos indígenas e franco-canadenses, já que podem informar sobre suas respectivas tradições jurídicas. Sendo assim, os contos populares constituem uma escolha de material que pode gerar maiores e melhores diálogos jurídicos transversais entre esses povos.

2.1 Localidade, *nomos* e narrativa de histórias populares

Em seu artigo pioneiro “*Nomos e narração*”, Robert Cover argumenta que “nós habitamos um *nomos* – um universo normativo”, no sentido de que todos nós “constantemente criamos e mantemos um mundo de certo e errado, legal e ilegal, válido e inválido” (Cover, 1983, p. 4, traduzido). Em vez de conceber o direito como um sistema de regras e interpretações ou como um conjunto de instituições, deve-se conceber o direito como parte de um mundo normativo, um *nomos*, no qual as leis e instituições interagem com outras forças culturais na produção de sentido jurídico:

As regras e os princípios da justiça, as instituições formais do direito e as convenções de uma ordem social são, de fato, importantes para esse mundo; elas são, contudo, apenas uma pequena parte do universo normativo que deveria chamar nossa atenção. Não existe nenhum conjunto de instituições ou de prescrições jurídicas sem que haja conexão com as narrativas que o localizam e dão-lhe sentido. Para cada constituição, há uma epopeia, para cada decálogo, uma escritura. Uma vez compreendido no contexto das narrativas que lhe dão sentido, o direito deixa de ser um mero sistema de leis a serem seguidas, e se torna um mundo no qual vivemos (Cover, 1983, p. 4, traduzido).

Em outras palavras, esse universo normativo não é idêntico ao direito, mas sim contém tanto o direito quando “as narrativas que o localizam e dão-lhe sentido” (Cover, 1983, p. 4, traduzido). Sendo o mundo normativo o direito conectado a suas narrativas, a localidade das narrativas é de extrema relevância para dar significado às tradições e aos princípios jurídicos. As narrativas locais são culturalmente sensíveis às tradições jurídicas que elas informam, sejam estas tradições jurídicas indígenas ou a tradição do direito civil de Quebec. As vidas dos indivíduos tornam-se sadias quando localizadas dentro de um discurso comum ou de uma comunidade dentro da qual possam ser compartilhadas (Cover, 1983, p. 10). Em troca, a comunidade gera o direito – o que ele significa e aquilo que ele deve ser – que define o *nomos*; a comunidade é *jurisgeradora*, ou seja, ela ativa a *jurisgênese* por meio de “padrões ideal-típicos que combinam *corpus*, discurso e comprometimento interpessoal para formar um *nomos*” (Cover, 1983, p. 12, traduzido). Esses padrões são de dois tipos: o universo normativo paideico, ou criador de mundo, e o universo normativo imperial, ou mantenedor de mundo.

O universo paideico é constituído por “(1) um corpo comum de preceito e narração, (2) uma forma comum e pessoal de apreender o *corpus* e (3) um senso de direção ou crescimento que se constitui à medida que o indivíduo e sua comunidade resolvem as implicações de seu direito” (Cover, 1983, p. 12-13, traduzido). O universo imperial constitui-se por universalidade e cumprimento, efetividade em oposição à formação, objetividade e comprometimentos interpessoais fracos “com base apenas na obrigação minimalista de se abster da coerção e da violência que tornariam impossível o modo objetivo de discurso e a aplicação imparcial e neutra das normas” (Cover, 1983, p. 13, traduzido). Um *nomos* nunca é

de um tipo ou de outro, mas sempre constituído por ambos os padrões ideal-típicos, que são interdependentes. Cover resume a relação entre os dois universos da seguinte forma:

Logo, à medida que o significado em um *nomos* se desintegra, buscamos resgatá-lo – para manter alguma coerência na enorme proliferação de significado perdido à medida que é criado – por meio do desencadeamento nas células jurisgeradoras férteis, mas fracamente organizadas, de um princípio organizador incapaz de produzir o significado normativo que é vida e crescimento (Cover, 1983, p. 16, traduzido).

As histórias folclóricas indígenas e franco-canadenses constituem partes integrantes de suas respectivas comunidades jurisgeradoras, independentemente de a comunidade estar localizada em reservas, em Québec ou em outro lugar. Não surpreende que elas tragam ao mesmo tempo propriedades paideicas e imperiais. Essas narrativas constantemente reforçam regras e normas há muito estabelecidas, mantendo, então, o universo normativo, ao mesmo tempo em que permitem a mudança simultânea, em adaptação a novas realidades e ideias, em tentativa de dar direção ao desenvolvimento do direito. Tal dinâmica virá à luz assim que adentrarmos mais profundamente em como as histórias vêm a existir, a ser compartilhadas e desenvolvidas, quais são suas características essenciais e, por fim, assim que nos familiarizarmos com os significados das personagens e figuras contidas nessas narrativas.

2.2 Objeto de estudo do direito: narrativas folclóricas indígenas e franco-canadenses

É importante, neste momento, definirmos mais precisamente o nosso objeto de estudo na perspectiva do direito. Há, a respeito dele, perguntas muito relevantes a serem feitas, como: O que é folclore? Tanto os povos indígenas quanto os franco-canadenses têm folclore? O que são narrativas populares ou folclóricas? Como elas são criadas, desenvolvidas e compartilhadas? Talvez não esteja claro ainda se os povos indígenas de fato têm folclore, e se suas narrativas orais são de fato histórias folclóricas. Como será explicado, sim, eles o têm. A divisão percebida entre as organizações sociais dos povos indígenas e o estilo de vida ocidental dos franco-canadenses é maior do que conseguimos mensurar. Isso fica especialmente visível ao se considerar o importante cruzamento de

narrativas orais, por meio do contato entre esses povos, conforme os indígenas e franco-canadenses trocaram e misturaram histórias orais, o que deu origem a novos mundos e novas aventuras, integrando as duas experiências e tradições.

2.2.1 O que é folclore?

A primeira pergunta imediatamente levantada pelo nosso estudo é “o que é folclore?”. Muitos debates sobre como o folclore deve ser definido ou qual é a sua definição mais precisa têm continuamente sido levantados desde que William Thoms cunhou o termo *folklore* em uma carta de 1846, dirigida ao *The Athenaeum* (Thoms, 1965, p. 4). O folclorista Alan Dundes afirma que a maioria das definições circula ao redor do “*lore*”, o saber comunitário, embora algumas delas deem mais enfoque para o “*folk*”, o povo. Na verdade, o “*lore*” se refere mais aos materiais do folclore do que ao povo que usa esses materiais – mitos, lendas, contos, tradições, culturas, crenças, superstições etc. O termo “*lore*” foi descrito com base em quatro acepções diferentes: origem, forma, transmissão e função (Dundes, 1965, p. 1). Contrariamente ao que era defendido no século XIX, o termo “*folk*” não é um sinônimo para camponês ou aldeão, nem é limitado a um único estrato social, por exemplo o *vulgus in populo* (Hultkrantz, 1960, p. 126–29). “*Folk*” pode significar um grupo de pessoas quaisquer que compartilhem ao menos um fator em comum. Qual é esse fator em si não importa; poderia ser uma ocupação, linguagem ou religião em comum. O que importa é que o grupo formado tenha algumas tradições que chame de sua (Dundes, 1965, p. 2; 1989, p. 11). De fato, um “*folk*” pode ser do tamanho de uma família ou de uma nação. Contudo, não há um consenso definitivo entre os folcloristas a respeito do que seja folclore. Para Alan Dundes,

o problema... de se definir o folclore se resume à tarefa de exaustivamente definir todas as formas de folclore. Quando isso for feito, será possível pensar em uma definição enumerativa de folclore. Entretanto, até agora, na ilustre história dessa disciplina, nem mesmo um gênero foi completamente definido (Dundes, 1964, p. 21, traduzido).

A avaliação que ele faz é correta. Logo, é impossível para nós a tarefa de definir detalhadamente ou absolutamente o folclore aqui. No entanto, podemos ao menos afirmar com certeza que o folclore inclui os mitos,

lengas, narrativas populares, piadas, provérbios, canções, poemas e charadas, crenças, vestuários, medicina, comidas tradicionais, simpatias, maldições, jogos, melodias, danças (Dundes, 1965, p. 2; Bascom, 1965a, p. 28). Isso explica quão crucial o folclore é para se estabelecer um senso de identidade ou vários sentidos de identidades.

Como consequência, o folclore é estudado na antropologia porque é parte constitutiva da cultura. Na realidade, ele claramente constitui uma das mais importantes, talvez a mais importante, fontes de articulação e perpetuação dos símbolos de um grupo social (Dundes, 1989, p. 8). Elementos significativos da cultura, como música, dança e heróis, como identificado por Edward Spicer (1971, p. 796-98), costumes, como identificado por Max Weber (1968, p. 385-98) e tradições, conforme identificado por George De Vos (1975, p. 9, 116), todos se enquadram na categoria do folclore. O antropólogo e folclorista Richard Bauman confirma essa premissa ao observar que “o folclore é uma função de identidade compartilhada” (Bauman, 1971, p. 32, traduzido). Já que o folclore integra a cultura, ele pode ser analisado da mesma forma que outros costumes, regras, leis e tradições, em termos de forma e função, ou de inter-relações com outros aspectos culturais (Bascom, 1965a, p. 28-29). Ele apresenta os mesmos problemas de crescimento e mudança, e é sujeito aos mesmos processos de difusão, invenção, aceitação / rejeição e integração.

2.2.2 O que são as histórias populares ou folclóricas e como elas se desenvolvem?

Muitos gêneros de narração são colocados na categoria de folclore, juntamente aos mitos, lendas e contos. Nosso objeto de estudo limita-se aqui às histórias populares (ou histórias folclóricas), então torna-se adequado identificar suas características definidoras, assim como os cenários nos quais elas são criadas, desenvolvidas, compartilhadas e transmitidas. Isso traz um norte para a compreensão de como essas histórias, enquanto objeto de estudo do direito *na* literatura, devem ser lidas, analisadas e compreendidas. Fazer isso requer uma discussão prévia sobre o problema dos gêneros no folclore, já que as categorias não estão nem perto de serem bem definidas.

O problema do “gênero” no folclore e nas funções das histórias populares

Existem diversos gêneros de folclore, por exemplo mitos, contos, lendas, provérbios, charadas, etc. O que os diferencia? O folclorista Dan Bem-Amos explica que esses termos tinham significados em inglês muito antes de adquirirem seus correlatos em outras línguas, e muito antes de adquirirem novas conotações das teorias evolucionária, funcional e estrutural dos estudos literários de folclore (Ben-Amos, 1976a, p. xiii). Elas eram palavras da língua, vazias de qualquer significação teórica, hoje útil quando se fala em discurso e quando se descrevem as categorias da tradição (Ben-Amos, 1976a, p. xiii). Desde então, não se alcançou consenso a respeito de seus significados absolutos. Infelizmente, os diálogos eruditos da literatura acadêmica não conseguiram definir descrições completas para cada um desses gêneros (Ben-Amos, 1976a, p. xiii; Georges, 1971, p. 19).

Por muito tempo, os acadêmicos folcloristas demonstraram uma abordagem anacrônica para o folclore, em relação às baladas, mitos e contos como apenas precursores dos grandes textos escritos por autores famosos, como Shakespeare, Kafka e Melville. Por exemplo, a partir do acadêmico literário Walter Berendsohn, os folcloristas começaram a protestar contra o famoso acadêmico André Jolles e outros por terem dado pouca atenção à literatura oral, que em suas mentes inquestionavelmente precede a literatura escrita (Berendsohn, 1933). Esse procedimento evolucionário aplicado aos gêneros do folclore era inadvertidamente paternalista, por considerar as obras contemporâneas como melhores e mais avançadas (Ben-Amos, 1976a, p. xxxix). Nos anos 70, houve uma virada: as pesquisas folcloristas passaram a conceber as formas de folclore não apenas como meras antecessoras dos gêneros literários, mas como expressões igualmente ricas e simbólicas (Ben-Amos, 1976, p. xxxix). Os pesquisadores perceberam que o significado dos épicos orais, por exemplo, não era apenas o de terem servido de modelo para os Shakespeares, Kafkas e Melvilles na literatura mundial. Na verdade, os épicos orais têm complexidades expressivas muito detalhadas por si mesmos, e, uma vez percebidas, essas complexidades revelam processos de composição, transformação temática e destreza linguística: “a busca por lendas, provérbios ou canções nas obras de escritores específicos, em

última análise, exhibe uma preocupação primária com uma obra literária; os gêneros folclóricos são secundários” (Ben-Amos, 1976a, p. xxxix; Jolles, 1993). Quatro abordagens de classificação distintas seguiram-se, em tentativa de descobrir uma fórmula para as definições dos gêneros pelos acadêmicos, e de estabelecer os estudos folclóricos como estudos científicos: a abordagem temática, a abordagem holística, a abordagem arquetípica e a abordagem funcional (Ben-Amos, 1976b; Aarne, 1961). Cada uma dessas quatro abordagens de pesquisa buscava a construção de uma ordem válida e objetiva das categorias de literatura folclórica. Sem surpresa, Ben-Amos nos ensina que “as ferramentas, os termos e os conceitos que emergiram foram criados por linhas teóricas rígidas e definitivas, o que levou a conjuntos distintos de problemas” (Ben-Amos, 1976b, p. 216).

Ainda assim, a soma das descobertas dessas abordagens estabelece um elemento concreto: um gênero folclórico é uma amálgama de muitas características, fatores e considerações. Há ao menos quatro significados distintos para o termo “gênero”: (a) categorias de classificação, (b) forma permanente, (c) forma de evolução, e (d) forma de discurso (Ben-Amos, 1976a, p. xv). Uma vez que os contos folclóricos são atos comunicativos multidimensionais, a diferenciação de seus gêneros não pode ser restrita a um único nível, como o texto, mas deve-se estender a outros, como a *performance*, a tessitura, o contexto (Dundes, 1964 p. 251-65). Nesse sentido, os gêneros não podem meramente ser tipos de textos narrativos. Na verdade, eles são tipos de *performances*: a cada gênero estão associados gestos, vocabulário e fórmulas distintas e apropriadas, além de temas e enredos (Ben-Amos, 1976a, p. xxxvii). Com isso em mente, não precisamos classificar nem as histórias indígenas, nem as franco-canadenses como pertencentes a gêneros. É por isso que Ben-Amos argumenta que a preocupação com a classificação analítica dos gêneros de folclore deveria sofrer uma mudança, e o foco deveria voltar-se à sistematização étnica das formas. Os gêneros folclóricos são categorias conceituais de comunicação, não de classificação (Ben-Amos, 1976b, p. 235).

Além disso, é possível considerar que, se definíssemos precisamente o gênero das histórias populares indígenas e franco-canadenses, poderíamos causar danos completos ao nosso estudo de direito *na* literatura. Esta é a opinião de Alan Dundes, de que o conceito de gênero geralmente tende a dificultar a pesquisa folclórica, já que ele impede os acadêmicos de examinar as ideias populares subjacentes que permeiam as expressões verbais (Dundes, 1971). O conceito de gênero é muito restrito e raso enquanto princípio de explicação para os princípios de toda uma tradição. Há um amplo mundo de elementos folclóricos que jamais caberiam nas amarras de qualquer sistema de categorizações hoje existente. Esse mundo não foi e não será completamente explorado enquanto o paradigma de pesquisa por gênero permanecer predominando (Dundes, 1971). O foco deveria estar nas ideias subjacentes e nas que permeiam as narrativas orais. Devido a isso, as histórias populares indígenas e franco-canadenses serão, por vezes, referidas aqui como contos populares, e por outras, como lendas. Para fins do nosso estudo em direito, esses termos serão tratados como sinônimos.

Também parece relevante mencionar, mesmo que apenas superficialmente, as funções das narrativas folclóricas. A abordagem funcional às histórias folclóricas permite uma mudança de ângulo de visão interessante para o direito *na* literatura, por permitir a análise de muitos dos referidos aspectos que subjazem e permeiam o folclore. Em um célebre artigo publicado em 1954, intitulado “As quatro funções do folclore”, Bascom (1965b) argumenta que o folclore oferece quatro funcionalidades básicas à cultura. A primeira: as histórias folclóricas promovem o escapismo das repressões impostas pela sociedade às pessoas. Isso se exemplifica com os contos altos ou insólitos, aquelas histórias que têm elementos inacreditáveis, mas que são contadas como se fossem verdadeiras e factuais. A segunda funcionalidade: o folclore valida a cultura, justifica seus rituais e instituições àqueles que performam e participam deles. A terceira: o folclore é um método pedagógico eficiente para reforçar a moral e os valores, além de construir inteligência. Essa função é especialmente palpável em sociedades não letradas, por exemplo, com as histórias assustadoras e as fábulas moralizantes, que servem precisamente a esse objetivo. A quarta funcionalidade: o folclore é um

meio de aplicar e exercer pressão e controle social. Quer dizer, ele cumpre a importante função de manter os indivíduos conformados com os padrões de comportamento aceitos; uma ilustração disso é a famosa fábula de Esopo “O menino pastor e o lobo”. Bascom (1965b, p. 294) pontua ainda, com razão, que as três últimas funcionalidades são interconectadas; deve-se enfatizar que qualquer elemento folclórico pode apresentar várias funções diferentes, como é de fato o caso da maioria das narrativas.

As origens orais das histórias folclóricas e a centralidade da crença

As histórias folclóricas vêm inicialmente da transmissão oral (Bascom, 1965a, p. 28). O caso das narrativas indígenas e franco-canadenses não é exceção a essa regra. Assim, trabalhar com versões escritas dessas histórias cria um problema de autenticidade que deve ser encarado: um conto impresso ou manuscrito pode ser totalmente autêntico, mas se não for originado por uma testemunha oral, não pode ser visto como totalmente verdadeiro e deve, então, ser classificado como uma versão literária (Utley, 1965, p. 14). A maioria desses contos é, então, composta por versões literárias (Utley, 1965, p. 15). Isso significa que na verdade estamos trabalhando com narrativas derivadas de histórias folclóricas. Mesmo que seja ou tenha sido cuidadosamente registrada, a narrativa folclórica moderna é necessariamente duvidosa por causa dessa possibilidade de derivação (Utley, 1965, p. 16). Esse problema é maior para os historiadores e folcloristas do que para os estudiosos do direito (Utley, 1965, p. 18). Não obstante, as origens orais das histórias folclóricas registradas fazem com que os juristas também não possam lê-las como outras formas de literatura (Taylor, 1965). Como veremos, há duas razões inter-relacionadas que justificam uma leitura diferente das histórias folclóricas em comparação com outras formas literárias. Primeiramente, a oralidade requer um certo grau de crença por parte dos ouvintes, o que é mantido por meio do diálogo entre o contador da história e sua audiência. Em segundo lugar, porque, havendo tal diálogo na transmissão oral, lidamos com uma pluralidade de autoria; o contador nunca pode se colocar como o autor de uma história.

Os pesquisadores das lendas consideram há muito que a crença é um ingrediente central para a narração lendária (Röhrich, 1964). Contatos com a realidade e ações no sentido dela são pontuadas como critérios essenciais nas numerosas definições das lendas folclóricas. O primeiro teórico de lendas a encorajar sua observação em seu ambiente cultural de origem, Friedrich Ranke, defende que “a lenda folclórica é uma narrativa popular com conteúdo imaginário que não é objetivamente verdadeiro. É apresentada na forma de uma contação simples, como se tivesse de fato ocorrido” (Ranke, 1969, p. 14, traduzido). O etnologista Carl Wilhelm von Sydow, também influente teórico folclorista, sugere que as lendas “na forma que tomaram [...] não podem ter de fato ocorrido, mas formaram-se pelo dom fabulador do povo” (Von Sydow, 1934, p. 74). A ideia de Ranke e de von Sydow, de que, embora uma lenda não contenha verdade objetiva, o narrador e sua audiência de fato acreditam nela mesmo assim, ecoa-se nos trabalhos de diversos outros folcloristas Röhrich, 1969; Tillhagen, 1964).

Para que a audiência acredite em uma lenda, deve haver uma conversa entre o contador de histórias e os espectadores. A contação de lendas é um evento complexo; durante o ato de criação de uma lenda, a cooperação entre o orador e sua audiência é bem mais próxima do que na composição de qualquer outro gênero de narrativa em prosa (Dégh & Vázsonyi, 1976, p. 101). Os folcloristas Linda Dégh e Andrew Vázsonyi mencionam que essa participação íntima e esse envolvimento da audiência é um dos elementos inerentes à lenda (Dégh & Vázsonyi, 1976, p. 101). O contador de histórias não é um artista reconhecido e admirado por sua fantasia criativa, ele é apenas um membro do grupo. O contador está no mesmo pé que os outros membros, com os quais ele compartilha conhecimento, os quais agem como plateia e frequentemente como contadores associados da história. No máximo, o contador pode ser visto como mais competente na contação em relação aos outros por ter mais conhecimento de uma área específica, ou por possuir mais informações e experiência sobre determinada história (Dégh & Vázsonyi, 1976, p. 101).

O contador de lendas geralmente tem um repertório bastante limitado. Dégh e Vázsonyi explicam que os contadores de histórias comunitários em média sabem entre dez e quinze lendas, e a maior parte

deles repete apenas aquela que melhor conhecem. As histórias são contadas em um ambiente no qual os participantes se revezam e ficam no centro pelo tempo que dura sua parte, depois retornam à plateia. O contador de uma única história pode ser qualquer pessoa e é bem-vindo a falar nesses eventos comunitários de socialização. O contador de lendas não assume autoria de sua história: primeiramente, ele não poderia fazê-lo, já que a audiência o ajuda na criação, e, além disso, ele referenda a outros indivíduos, de quem recebeu suas informações para consolidar a crença. Vê-se o contador assegurar à audiência que as informações da história são verídicas e que nada foi alterado em relação àquilo que a ele chegou. Vê-se o contador citando testemunhas do ocorrido e comentando sobre os relatos de outras pessoas. Às vezes, ele pode expressar sua oposição ou incerteza sobre determinados fatos, ou pode apenas repetir com fria neutralidade de cronista aquilo que os outros lhe contaram (Dégh & Vázsonyi, 1976, p. 102).

O teórico literário Max Lüthi descreveu o contador de lendas mais como um pesquisador que oferece sabedoria e explicações por meio da elaboração de sua história do que como um inventor inspirado (Lüthi, 1975, p. 15). Às vezes, ele também parece ser um pregador consciente: “em seu esforço para finalizar a narração, para convencer os céticos ou repudiar os crentes, o narrador precisa de contribuições de dados e suporte de todos aqueles que estão presentes” (Dégh & Vázsonyi, 1976, p. 102). Na mesma esteira de ideias, Albert Wesselski pontuou a importância da consciência comum enquanto pré-requisito para a formação de lendas (Wesselski, 1935, p. 219-20). Ademais, o folclorista austríaco Leopold Schmidt destacou a familiaridade estabelecida com os assuntos da lenda como importantes igualmente ao ato de contar em si (Schmidt, 1963, p. 108). As lendas são produzidas em uma comunidade quando ela tem posse de elementos comuns para embasá-las. Elas são trazidas à vida por meio da interação dos participantes, e a natureza de cada evento de contação de uma lenda tem impacto na qualidade concreta da crença (Dégh & Vázsonyi, 1976, p. 102). Dégh e Vázsonyi escrevem:

A crença real manifesta no momento da contação é sempre resultado de uma relação dicotômica entre o sistema de crenças comunitário, herdado na tradição e sancionado pela enculturação, e a crença pessoal dos participantes individuais. O conhecimento

compartilhado da rede de crença faz sua presença ser sentida de forma aberta ou encoberta em todas as fases da comunicação de uma lenda. As ações dos participantes podem expressar concordância ou discordância por meio de declarações abertas, mas mais comumente por mera insinuação (Dégh & Vázsonyi, 1976, p. 102-103, traduzido).

Ancorar a história em um nível comum de referência à comunidade livra os contadores de precisar incluir detalhes muito específicos ou explicar coisas que sejam conhecimento comum do grupo. Isso mantém a história curta e fácil de compreender, lembrar e compartilhar (Dégh & Vázsonyi, 1976, p. 103).

Dando crédito à abordagem funcional do folclore, as funções sociais são completamente constitutivas desse conhecimento comum de referência. Isso explica as muitas histórias populares negativas que são extremamente populares em comunidades tanto no meio rural quanto no meio urbano, por causa de sua aplicação a importantes funções sociais (Dégh & Vázsonyi, 1976, p. 114). As histórias são frequentemente usadas para propósitos educativos, ritualísticos e estimuladores de medo, dentre outros. Ao mesmo tempo, as lendas podem servir de simples busca pelo prazer, mesmo que pelos arrepios do medo, ou seja, para entretenimento (Dégh & Vázsonyi, 1976, p. 114). De fato, o contador de histórias geralmente cuida para encaixar o conto a um contexto social imediato e, devido a isso, ele pode ser pressionado pela audiência ou por si mesmo a encontrar novos contos que poderiam servir como equivalentes funcionais (Kirshenblatt-Gimblett, 1975). Tudo isso ocorre em um nível normativo do qual os participantes nem sempre têm consciência. Nesse sentido, a crença também se relaciona à adequação ou eficácia da história em face de sua função em um contexto específico, com uma dada estrutura de interação social.

Nem sempre os ouvintes acreditam inteiramente nas lendas, e cada participante pode demonstrar níveis diferentes de crença (Dégh & Vázsonyi, 1976, p. 116). Na realidade, a questão de se os participantes acreditam verdadeira e completamente em uma lenda é uma simplificação tosca. Entre os dois extremos, o da crença incondicional e o da negação total, existe uma ampla variedade de opiniões pessoais acidentais, e a maior parte dessas opiniões provavelmente recai em algum ponto no meio

desse espectro de crença. Dégh e Vázsonyi contam que, frequentemente, o contador e sua audiência abrem ou fecham o momento da narrativa com uma discussão inconclusiva sobre o mérito e a verdade da narrativa (Dégh & Vázsonyi, 1976, p. 109). Considerando que as lendas são profundamente enraizadas na realidade social, sua apreciação é influenciada por uma pluralidade de fatores além da territorialidade, como a idade, o sexo, a religião, os grupos ocupacionais, a língua, os costumes, as tradições e por aí adiante. No final, o que realmente parece importar é o fato de que cada lenda afirma algo sobre a crença. Não é necessariamente a crença do narrador ou do receptor-transmissor que se mostra como a mais relevante; pelo contrário, devemos considerar a crença por si só que se faz presente e percebida, às vezes de forma puramente abstrata, em qualquer tipo de história folclórica. Quase sem exceção, as lendas contam explícita ou implicitamente que, em algum lugar, alguém acreditou ou acredita no conteúdo de sua história... seja “um vizinho”, “uma senhora idosa”, “o avô”, “alguém” ou “pessoas de outro lugar”, mesmo que tenha sido “há muito tempo”. Logo, uma referência geral à crença é uma característica inerente e talvez a mais notável da lenda folclórica (Dégh & Vázsonyi, 1976, p. 119).

A história folclórica: familiar, breve e unidirecional

O quadro de referências comuns dos contos populares “absoluta o orador da necessidade de incluir detalhes específicos em sua história para explicar coisas comumente conhecidas pelo grupo” (Dégh & Vázsonyi, 1976, p. 103, traduzido). A familiaridade com a configuração social e cultural na qual a história se desenvolve justifica, em parte, a brevidade e o estilo fragmentário do conto popular (Zender, 1969, p. 129). Nas histórias folclóricas, personagens e figuras geralmente não são descritas com muito detalhamento porque são familiares ou arquetípicas, ou seja, pode-se reconhecer seu padrão, então a maior atenção volta-se às ações, ao enredo.

De fato, há um princípio geral na narrativa popular de que cada atributo de uma pessoa ou coisa deve expressar-se por meio das ações, caso contrário é como se não existissem (Olrík, 1965, p. 137). Ilustrando esse raciocínio, o folclorista dinamarquês Axel Olrik usa o Tipo de Conto

480³, *The Spinning-Women by the Spring* (n.t.: *Mãe Hilda* ou *Dona Flocos de Neve*, em versões brasileiras) e o explica da seguinte maneira:

Se fôssemos começar por “Era uma vez uma jovem menina que vivia com a madrasta e era triste, porém bela e gentil...”, seria um raciocínio muito complicado para o início de um Märchen [conto de fadas]. É bem melhor quando as ideias se expressam por meio de ações e quando essas ações se conectam organicamente; (1) a filha adotiva é enviada à relva para colher urze e recebe apenas pães como provisão; (2) ela fala gentilmente com o homenzinho de chapéu vermelho que a espia por sobre o monte de urze e dá a ele um pouco de seus pães; (3) pérolas caem de seus cabelos quando ela os penteia e peças de ouro de sua boca quando ela a abre. Logo, sua infelicidade, sua gentileza e sua beleza são apresentadas em três etapas do enredo (Olrík, 1965, p. 137, traduzido).

Além de manter o conto curto, esse foco concedido à ação faz da história popular uma narração unidirecional, sempre seguindo adiante. Raramente a história volta atrás para explicar detalhes faltantes. Qualquer pano-de-fundo necessário anteriormente será garantido por meio de diálogo e não da narrativa em si (Olrík, 1965, p. 137). O efeito prático disso é que “tudo aquilo que é superficial é suprimido e apenas o essencial se destaca como saliente e marcante (Olrík, 1965, p. 138, traduzido). Esse efeito pode ser o mesmo de padrões psicológicos. O psicólogo Frederic Charles Bartlett nota que o processo de reprodução / transmissão das histórias folclóricas é caracterizado pela omissão do irrelevante, do estranho e do desagradável (Bartlett, 1965). Como resultado disso, as histórias apresentam três características: são familiares, breves e unidirecionais. Outrossim, como estabelecemos, o contador da história não recebe o reconhecimento de autoria; o conto folclórico é de fato uma criação participativa ao longo de anos de adesões, envolvendo um número muito grande de participantes, cada qual sendo um autor. Consequentemente, a análise do que as personagens e figuras podem simbolizar e o que suas ações podem representar em um dado contexto é um campo de estudos muito mais fértil do que outros, como a descrição de

³ A tipologia dos contos baseia-se no sistema de classificação Aarne–Thompson–Uther e é um índice usado por folcloristas para organizar, classificar e analisar as narrativas folclóricas. Para uma discussão sobre o assunto, ver Dundes (1997).

personagens, o estudo dos estilos literários, a análise de vocabulário em diálogo e enredo, o estudo da estrutura narrativa etc.

2.2.3 A experiência franco-canadense e a questão do cruzamento

Contrariamente à tradição anglo-canadense, na qual comparativamente apenas algumas histórias folclóricas derivadas da Europa sobrevivem de fato, a cultura franco-canadense tem um folclore incrivelmente rico de histórias e contos constituídos por uma amálgama francesa e indígena (Low, 1985). Como mencionado antes, há um cruzamento desses povos que permeia até mesmo suas histórias folclóricas. Esse contexto deu origem a todo um novo *corpus* de elementos tanto à cultura indígena quanto à franco-canadense, como é perceptível em contos como *La chasse-galerie* e *Ikès le jongleur*. O teórico e crítico literário canadense Northrop Frye adota uma atitude muito crítica ao folclore de Quebec em seu livro *The Bush Garden*, um dos mais conhecidos estudos sobre o Canadá e suas artes. Condenado pelo provincianismo, Frye escreve que Quebec se tornou

um encantador *resort* turístico cheio de lixo estranho feito por verdadeiros camponeses, todos os quais vão à igreja e fazem suas orações como as crianças que são, amam sua terra e contam contos populares e cantam baladas, assim como os romancistas da moda nas cidades dizem que eles fazem (Frye, 1971, p. 133, traduzido).

Na verdade, Peter van Lent explica que Quebec sempre se identificou com a cultura popular pelo simples motivo de, por mais de duzentos anos, de forma muito similar aos povos indígenas, esta foi a única cultura que Quebec teve (Van Lent, 1985, p. 330). É verdade que alguns administradores aristocratas da monarquia francesa e da Igreja Católica vieram colonizar a Nova França, juntamente a alguns nobres que haviam recebido grandes capitâneas e lotes. Todavia, a vasta maioria dos colonizadores era de pessoas que não eram ricas nem cultas. Geralmente, eram pessoas da classe camponesa da Normandia, Bretanha e outras províncias do noroeste francês (Van Lent, 1985, p. 330). Eles passaram a ser conhecidos como os *habitantes*: homens e mulheres da terra que eram

⁴ Sobre a questão do cruzamento, dos contatos e das relações entre os povos indígenas e os colonizadores franco-canadenses, ver White (2010).

incultos, mas resistentes, e que trouxeram seu folclore e suas habilidades como artesãos para um novo território (Van Lent, 1985, p. 331). Além disso, quando a França perdeu a posse de Quebec para a Inglaterra em 1763, com o Tratado de Paris, muitos da elite intelectual da sociedade de Quebec decidiram retornar à França (Van Lent, 1985, p. 331). Nas décadas seguintes, o desdém por parte dos ingleses não cessou. Lord Durham, governador-chefe da América do Norte Britânica escreveu em 1839 que os franco-canadenses eram “um povo sem história e literatura” (Simard, 1975, p. 59; Durham, 2006, p. 149). O efeito disso foi fechar a comunidade dos *habitantes*; e Quebec tornou-se, nas palavras pejorativas de George Woodcock, uma “sociedadezinha fechada” (Woodcock, 1979, p. 119, traduzido).

Encerrado em si mesmo, o povo de Quebec desenvolveu uma distinta, rica e profunda *mentalité du terroir*, uma mentalidade de herança local. Essa ética teve uma influência forte e duradoura no contexto social dentro do qual as histórias populares quebequenses, chamadas de *contes* em francês, floresceram. De acordo com Peter van Lent, esse contexto trouxe os temas centrais às histórias por quase cem anos, e sua popularidade como a forma de pensamento dominante ajudou a solidificar a identidade de Quebec (Van Lent, 1985, p. 333). Simplificando, a mentalidade local defende todas as características rurais, tradicionais e integrantes do Canadá Francês: os homens e as mulheres devem falar língua francesa, ficar no cambo para constituir fazendas, ser autossuficientes, criar famílias grandes e ser bons católicos. De fato, a Igreja Católica em Quebec ativamente apoiou esse movimento cultural, o que só o tornou mais forte. Fortemente jansenista em sua orientação doutrinária, a Igreja Católica “ofereceu uma bênção precoce e vigorosa à ética da herança local, devido aos seus valores “simples” e próximos à natureza e, portanto, a Deus” (Van Lent, 1985, p. 333). Como consequência, a religiosidade permeou o folclore em Quebec da mesma forma que permeou todos os outros aspectos da vida dos *habitantes*.

A vida dos franco-canadenses foi certamente desafiadora. Amontoados em pequenas casas germinadas, exaustos das longas horas de trabalho repetitivo, julgados e frequentemente maltratados pelos ingleses, quase sempre isolados e entediados por muitos frios e longos invernos. Tal

vida, especialmente em relação ao clima e à situação geopolítica, é reconhecida por alguns estudiosos de folclore, como Aurélien Boivin, como um fator significativo para a prevalência das narrativas orais nessa população (Boivin, 2004, p. 8). Apesar das diferenças, os franco-canadenses compartilhavam essa situação em grande parte com os povos indígenas da região. A propensão geral de contar histórias nas noites de inverno é melhor explicada por Morris Opler, quando cita um informante da nação Jicarilla Apache no prefácio de sua coleção *Contos e mitos do povo Jicarilla Apache*:

O inverno era a época em que as histórias eram mais contadas, já que então as noites eram longas e as pessoas ficavam cansadas de ficar sem fazer nada. A história do surgimento pode ser contada a qualquer hora, dia ou noite e em qualquer estação, mas foi contada com mais frequência durante as longas noites de inverno. Não que seja perigoso contá-la em qualquer outro momento, no entanto. Porém, a história da matança dos monstros pelas mãos do Matador-de-Inimigos ou a história sobre o urso, a cobra, qualquer monstro ou qualquer ser malvado só pode ser contada durante o inverno, porque é quando esses seres perigosos sobem as montanhas, longe de onde as pessoas moram. E essas histórias são sempre contadas à noite.

As histórias são de tipos diferentes. Algumas trazem felicidade, outras carregam tristeza; algumas são assustadoras. Eles organizam um pequeno banquete para o momento em que as histórias são contadas... (Opler, 1938, p. viii–ix, traduzido).

A sensação de tédio durante as noites de inverno provavelmente pode ser notada em todas as culturas. Mas os franco-canadenses eram especiais em relação aos seus pares ingleses devido à sua mentalidade local, apoiada pela então poderosa Igreja Católica, o que se unia à falta de letramento e a uma cultura oral muito forte e frequente. Também eram especiais no sentido de que socialmente necessitavam dessas histórias para estabelecer a ordem social, já que o direito franco-canadense foi completamente fragmentado, mergulhado no caos, desde o período inicial da colonização até a promulgação do Código Civil do Baixo Canadá (Brierley & MacDonald, 1993, p. 6-32). Em seu livro *Direito Civil de Quebec*, os professores John E.C. Brierley e Roderick A. MacDonald descrevem Quebec como uma comunidade que lutava contra um estado generalizado de desordem jurídica, onde as regras e leis eram difusas e

múltiplas, frequentemente contraditórias entre si, ou apenas desconhecidas ou inexistentes (Brierley & MacDonald, 1993, p. 6-28). Durante a maior parte de sua história, Quebec foi um Estado com leis, normas e regras plurais, mas sem um direito oficial. A situação não era apenas confusa, mas criava um distanciamento entre as instituições jurídicas e o povo sujeito às leis, o que na prática encorajava a existência de outras formas de regular o comportamento social para o bem comum, como as imposições da Igreja Católica e a manifestação dos contos populares.

A mentalidade local e as experiências culturais de folclore foram obliteradas no século XIX, com a Revolução Industrial. A ordem jurídica de Quebec estabilizou-se em 1866, com a promulgação do Código Civil do Baixo Canadá, que codificava toda a legislação civil (Brierley & MacDonald, 1993, p. 32). As noites longas e escuras de neve já não eram mais devotadas a *veillées* (vigílias) ou banquetes noturnos em que se contavam e trocavam várias histórias (Van Lent, 1985, p. 334). Essa mudança de cultura iniciou entre os membros mais intelectuais da sociedade de Quebec uma tendência a coletar e escrever no papel os contos folclóricos orais da tradição, para publicá-los nos jornais (Boivin, 2004, p. 8). Os contos listados nos periódicos novecentistas foram agrupados por estudiosos em três categorias principais: contos sobrenaturais, contos de anedotas e contos históricos (Boivin, 2004, p. 8). Os contos sobrenaturais, em particular, eram quase inteiramente baseados na tradição oral, fixados na literatura escrita por “intelectuais” da época, como jornalistas, advogados e escritores (Boivin, 2004, p. 10).

3 O DIREITO NOS DOS CONTOS SOBRENATURAIS DE TRADIÇÃO INDÍGENA E FRANCO-CANADENSE

Os contos sobrenaturais indígenas e franco-canadenses incluem qualquer narrativa que apresente um ser ou fenômeno sobrenatural que se manifeste. Aurélien Boivin indica que esses contos são similares àquilo que os folcloristas chamam de “lenda” (Boivin, 2004, p. 9). Em realidade, contos sobrenaturais de origem indígena são bastante comuns, porque lidam com o sagrado. Os povos indígenas geralmente vivem em uma cosmologia integrada que considera a natureza como um elemento sagrado (Borrows, 2010, p. 24-35; Webber, 2009, p. 611-617), assim como

os seres naturais, como animais e plantas, além de seres sobrenaturais, como entidades, wendigos, gigantes e espíritos trapaceiros, aos quais atribuem ações, pensamentos e ações propositais. Por outro lado, com grande influência da visão de mundo católica, os contos sobrenaturais franco-canadenses também trazem consigo seres de uma esfera “mágica”, como o diabo, seus cúmplices, lobisomens, fogos-fátuos, espíritos errantes e fantasmas (Boivin, 2004, p. 9). Para ilustrar como o direito pode ser estudado dentro da cultura indígena e da franco-canadense, duas criaturas sobrenaturais similares entre essas duas culturas serão submetidas a um exercício dialógico de comparação intercultural: o wendigo e o *loup-garou*.

3.1 Personagens sobrenaturais dos contos folclóricos como arquétipos

Os contos folclóricos sobrenaturais são mais propensos à análise arquetípica do que aqueles de anedotas ou narrativas históricas. Isso se deve a dois fatores importantes: a ênfase necessária às personagens e ações em contos folclóricos, em vez de outras características literárias, as quais foram anteriormente mencionadas extensivamente neste trabalho, além da tendência de símbolos ou padrões culturais e psicológicos manifestarem-se em personagens e narrativas sobrenaturais (Frye, 1957; Lévi-Strauss, 1955; Frazer, 2002). Esta última observação serviu como fundamento principal para um campo de estudos que hoje se denomina crítica literária arquetípica, a qual ganhou ímpeto por parte do crítico literário Maud Bodkin, ao publicar *Padrões arquetípicos em poesia* em 1934, aplicando as teorias do psicanalista Carl Jung à poesia (Bodkin, 1934). Jung explica em seu livro seminal *O homem e seus símbolos* que os arquétipos não são representações específicas nem particulares, mas padrões de personagens, figuras ou narrativas:

Meu ponto de vista sobre os “resquícos arcaicos”, aos quais chamo “arquétipos” ou “imagens primordiais”, tem sido constantemente criticado por pessoas que não têm muito conhecimento sobre a psicologia dos sonhos e da mitologia. O termo “arquétipo” é comumente mal interpretado com o sentido de certas imagens ou motivos mitológicos definidos, mas estes são apenas representações conscientes. Representações tão variadas não podem ser herdadas. O arquétipo é uma tendência de formar essas representações como um motivo – representações que podem variar bastante em detalhe, sem perder seu padrão básico. Há, por exemplo, várias representações diferentes do motivo

dos irmãos hostis, mas o motivo em si permanece o mesmo (Jung, 1968, p. 57-58, traduzido aqui).

A contribuição mais influente à crítica arquetípica foi feita por Northrop Frye em seu proeminente *Anatomia da crítica*, uma coletânea de quatro artigos (Frye, 1957). No terceiro texto, “Crítica arquetípica: uma teoria de mitos”, Frye interessa-se na função e no efeito dos arquétipos encontrados em mitos, ao argumentar que eles “desempenham um papel fundamental em reorganizar o universo material como um universo verbal alternativo que seja humanamente inteligível e viável, adaptado às necessidades e preocupações humanas essenciais” (Abrams, 1999, p. 224-25, traduzido).

Nesse sentido, os arquétipos são amplamente constitutivos de *nomoi*. Vê-se que símbolos culturais e psicológicos não podem ser separados da teoria do direito na análise arquetípica. Na verdade, todas as personagens sobrenaturais nos contos folclóricos indígenas e franco-canadenses são arquétipos reveladores de *insights* significativos sobre diversos princípios, regras e normas que informam suas expressões. Com eles, é possível reconciliar dois dos problemas remanescentes no estudo transistêmico do direito: esses arquétipos permitem o desenvolvimento de princípios, regras e normas transversais que permitem diálogos profundos e ricos entre tradições jurídicas, enquanto a análise permanece culturalmente sensível e ancorada nas experiências respectivas dos diferentes povos. A análise arquetípica, que é universal em essência, de fato não contradiz a particularidade de um dado contexto cultural, pois um arquétipo é uma tendência em direção a padrões ou motivos. Padrões e motivos estes que são visíveis nos contextos culturais mais específicos, então sua análise permite dois níveis de informação: um universal e um particular.

3.2 O Wendigo e o *Loup-garou*, monstros excluídos da comunidade

Embora não sejam a mesma figura, o wendigo, do folclore algonquiano, e o *loup-garou*, ou lobisomem, no folclore franco-canadense, são dois monstros similares. Com o contato entre os povos indígenas e os colonizadores franco-canadenses, os motivos do wendigo e do lobisomem de fato se misturaram em narrativas sobre monstros

canibais, dando origem a um cruzamento folclórico (Podruchny, 2004, p. 678-679, 693-694). As narrativas de wendigos e lobisomens deram aos povos da América do Norte “uma estrutura para experienciar o mundo material” (Cruikshank, 1998, p. xii) e, como tal, acoplaram-se de princípios paralelos da noção de direito. Por meio do trabalho inestimável de Hadley Louise Friedland, compreende-se que personagens sobrenaturais como o wendigo e o *loup-garou* representam o indivíduo civilizado que se torna perigoso ou destrutivo a ele próprio e aos membros de sua comunidade, transformando-se de um ser humano regulado pelo direito em um monstruoso animal violento, perigoso, ilegal (Friedland, 2009, p. 34, 39). As histórias folclóricas sobre wendigos e lobisomens oferecem, então, um corpus no qual se encontram respostas de premissas jurídicas para se lidar com determinados problemas sociais (Friedland, 2009, p. 82-122).

3.2.1 *Wendigo, um monstro do folclore algonquiano*

O wendigo é uma personagem sobrenatural importante no folclore de diversos povos do tronco algonquiano, incluindo os algonquianos, os ojibwe, os saulteurs, os cree, os naskapi e os innu (Brightman, 1988). Em todos os relatos, o wendigo é descrito como um ser que já fora humano, transformado em um monstro maléfico que causa danos à comunidade. Basil H. Johnston o descreve da seguinte maneira:

O Wendigo era magro a ponto de ser esquelético, sua pele seca repuxada por sobre os ossos finos. Com os ossos empurrando a pele, a aparência de seu rosto era cinzenta de morte, e seus olhos repuxados para trás, fundos em suas órbitas, o Wendigo parecia um esqueleto magro recém desenterrado da tumba. Os lábios que restavam eram gastos e ensanguentados [...]. Sujo e sofrendo com a supuração de sua própria carne, o Wendigo exalava um cheiro macabro e estranho de decomposição e decadência, de morte e corrompimento (Johnston, 1995, p. 221).

A ênfase dada aos lábios do wendigo se dá devido ao fato de que ele “literalmente comeu os próprios lábios” (Savage, 1974, p. 3, traduzido). Sujeira, mau cheiro e decomposição são elementos significativos nas descrições do monstro, geralmente com cabelos longos, desgrenhados e

⁵ Embora aqui o termo *wendigo* refira-se exclusivamente ao monstro folclórico, note que o termo equivalente *wetiko* também pode referir-se a um espírito maligno (Podruchny, 2004, p. 682).

sujos, corpo sem limpeza, dentes amarelados, unhas cumpridas e quebradas (Savage, 1974, p. 3).

O wendigo é um ser repulsivo, no limiar entre humano e animal, e geralmente descrito como possuidor de força e resistência sobre-humanas (Teicher, 1960, p. 93), além de cometer canibalismo por caçar outros seres humanos. De fato, o canibalismo é uma característica bastante recorrente nos relatos de wendigos (Brightman, 1988), embora não necessariamente presente sempre (Norman, 1982, p. 3; Friedland, 2009, p. 22-23). Para Friedland, pessoas com falta de autocuidado e tendências à autodestruição, pessoas que sofrem com pensamentos e desejos obsessivos, são aqueles que correm o risco de tornarem-se wendigos (Friedland, 2009, p. 63-68). A pesquisadora enfatiza que “ninguém simplesmente acorda na forma de um wetiko”, pois o fenômeno inclui uma transformação lenta de humano a animal, o que pode levar anos para ser completado (Friedland, 2009, p. 68, traduzido). Um ser humano pode tornar-se um wendigo devido a uma possessão, à bruxaria, ao frio, ao isolamento ou à fome extrema (Podruchny, 2004, p. 682). Friedland também enfatiza que a fome e o sofrimento são fatores-chave para a transformação de ser humano em wendigo, já que a carne humana é tentadora em fome extrema (Friedland, 2009, p. 70). Ela também lista eventos de abuso, mau uso ou perda de poder como outro fator, explicando que esses eventos incluem o mau uso de poderes medicinais ou a desistência do poder de controle pessoal, ao deixar-se levar pelo egoísmo ou pelo lado negro da personalidade humana (Friedland, 2009, p. 73-75).

Johnston faz eco a essa observação, ao afirmar que a fraqueza “do egoísmo é vista pelo povo anishinaubae como o pior defeito humano”, a raiz para tornar-se um wendigo (Johnston, 1995, p. 223, traduzido). O jeito mais comum para uma pessoa tornar-se wendigo é “pelos excessos cometidos por ele ou ela” (Johnston, 1995, p. 227, traduzido), ao ponto de a pessoa demonstrar

um desejo anormal, criando um desequilíbrio interno de tal modo a criar uma patologia física. O Weendigo não tem outro objetivo na vida senão satisfazer essa luxúria e fome, ao gastar todas as suas energias com esse propósito. Enquanto sua fome e luxúria estão satisfeitas, nada mais importa – não há compaixão, tristeza, razão nem julgamento (Johnston, 1995, p. 224, traduzido).

Mesmo que o processo de transformar-se em wendigo dependa de escolhas ou ações conscientes do indivíduo, não se pode reduzir as condições da transformação apenas à vontade da pessoa. Há fatores circundantes importantes aqui. Por exemplo, Friedland destaca elementos sociais possíveis, como isolamento prolongado, contágio de grupo (Friedland, 2009, p. 76), ou mesmo elementos como invernos muito frios que trazem a proliferação de wendigos, que aparentemente se transformam mais comumente no frio por congelarem o coração (Friedland, 2009, p. 79). Então, há uma pluralidade de eventos que podem levar seres humanos a tornarem-se wendigos; isso demonstra dimensões sociais, ambientais e psicológicas que, juntas, compõem um todo bastante complexo.

3.2.2 Loup-garou, um monstro do folclore franco-canadense

Os contos folclóricos franco-canadenses incluem um personagem marcante chamado *loup-garou*, ou lobisomem, uma criatura maléfica e destrutiva que está no limiar entre ser humano e lobo, e que poderia ser curada da maldição, ou seja, reintegrada à humanidade e à comunidade (Ransom, 2015). O folclorista Aurélien Boivin explica que uma pessoa pode tornar-se *loup-garou* se falhar na observância às obrigações católicas:

Um lobisomem é um herege que não observou os ritos dogmáticos [a confissão e a presença em missa] por sete anos e que, devido a isso, é condenado por Satã a tomar a forma [de um animal] todas as noites. De acordo com outras versões, um cristão é assim condenado por ter-se recusado a pagar o dízimo, por ter feito graça do padre ou por ter faltado à Missa do Galo [na noite de Natal] (Boivin, 2004, p. 16, traduzido).

Outros relatos mencionam lobisomens como pessoas que venderam suas almas a Satã ou que vivem uma vida má, ou seja, fora dos preceitos da Igreja Católica (Perro, 2007, p. 73). O *loup-garou* dos franco-canadenses tem sempre uma orientação anticristã: trata-se de uma besta selvagem ligada ao diabo. A condição monstruosa também é presa às escolhas, decisões e ações de um fiel. Diferentemente de outras crenças culturais, o *loup-garou* recebe uma maldição que não se estende a outras pessoas por transmissão ou contágio envolvendo a mordida do animal (Perro, 2007, p. 73).

Fisicamente, o *loup-garou* se parece definitivamente com um animal, mas não necessariamente com um lobo. Na realidade, a descrição mais comum de encontros com lobisomens nos contos franco-canadenses fala de um gigantesco cão negro, com olhos vermelhos como brasas, flamejantes como lanternas, com pernas peludas, presas do tamanho de dedos e um focinho pontudo de onde emana fogo (Boivin, 2004, p. 16). Essa criatura grande e preta uiva, tem pelos grossos e se move sem fazer barulho (Perro, 2007, p. 75). Em sua forma humana, lobisomens são geralmente descritos como seres humanos de aparência suspeita e comportamento anormal que inspira desconfiança, e que podem ser ameaçadores e violentos quando delatados (Perro, 2007, p. 77). Já os lobisomens do folclore franco-canadense são mais facilmente reconhecidos por sua aparência física do que por seu comportamento, não se tornando necessariamente agressivos, ainda que sua forma animalisca seja sempre muito assustadora.

Condenados a vagar em corpo animal, as vítimas da maldição geralmente não entendem o que está acontecendo e buscam singularmente interromper seu sofrimento, com ganas de voltarem à humanidade (Perro, 2007, p. 77). O *loup-garou* pode então ser inofensivo, apenas em busca de atenção; por isso, diz-se que o lobisomem permanece sendo antes de mais nada um ser humano transformado, e que tentar matar o monstro seria assassinato perante as autoridades civis e religiosas. O dever do bom cristão não é matar a criatura, mas libertar a pessoa de sua maldição (Perro, 2007, p. 77; Ransom, 2015, p. 258). O lobisomem franco-canadense pode ser libertado de sua maldição pelos meios mais simples, por exemplo, por meio de meros cortes ou furos na pele que causem o derramamento de algumas gotas de sangue (Ransom, 2015, p. 258). Humanos libertos da maldição do lobisomem foram completamente curados e puderam reintegrar-se à comunidade, o que significa que aceitar levar uma vida de fé e devoção à Igreja Católica e seus preceitos equivalia a ser civilizado, a ser um agente moral e legal que participava da sociedade, por seguir suas normas e regras. A moral das narrativas sobre o *loup-garou* fica então muito clara: humanos que se afastam da Igreja Católica tornam-se monstros.

3.2.3 Princípios do direito nas histórias do Wendigo e do Loup-garou

O wendigo algonquiano e o *loup-garou* franco-canadense são “fenômenos sociais claramente diferentes” (Podruchny, 2004, p. 683, traduzido), porém suas histórias seguem padrões muito similares. A criatura animalesca canibal é um arquétipo que ilustra e personifica o problema universal da “regularidade da monstruosidade humana” (Marano, 1982, p. 401, traduzido). Para Friedland, o wendigo “enquanto categoria jurídica descreve pessoas que estão já são ou estão em risco de tornarem-se perigosos ou destrutivos a si mesmos e/ou a outros, de formas sociais que são encaradas como tabu” (Friedland, 2009, p. 34, 39, traduzido). O mesmo pode ser dito sobre o *loup-garou*. Além disso, princípios importantes do direito estão introjetados nessas histórias, os quais podem ser revelados por meio de estudos aprofundados de direito na literatura, o que é precisamente a natureza do trabalho realizado por Friedland, ao qual muito devemos aqui. Friedland separa os princípios do direito vistos nas narrativas do wendigo em duas categorias distintas, uma sobre os processos jurídicos e outra sobre as obrigações e os direitos individuais (Friedland, 2009, p. 82). De maneira geral, os princípios que ela identifica são igualmente válidos e encontrados nas narrativas do *loup-garou*.

Em relação aos processos, as histórias folclóricas do wendigo indicam que as decisões legítimas são aquelas coletivas e abertas; conselhos ou grupos são sempre conclamados para deliberar sobre a decisão certa a ser tomada, especialmente quando a execução do wendigo é considerada a solução apropriada (Friedland, 2009, p. 84). Ademais, quem toma as decisões finais são as autoridades e líderes, as pessoas relacionadas à medicina e os indivíduos da família ou os mais próximos do wendigo. Por mais que as pessoas relacionadas à medicina sejam raramente os decisores finais, eles estão “quase sempre, ao menos presentes e envolvidos no processo decisório” (Friedland, 2009, p. 86, traduzido). Finalmente, as histórias incluem procedimentos para determinar respostas legítimas e eficazes aos wendigos: primeiramente, os sinais de aviso devem ser reconhecidos; em segundo lugar, deve-se conduzir interrogatórios, observações e coletas de evidências de forma muito cuidadosa para determinar se um indivíduo de fato tornou-se um

wendigo; em terceiro lugar, a resposta apropriada deve ser então determinada pelo grupo (Friedland, 2009, p. 88-95). A resposta jurídica em casos de wendigo é sustentada por princípios de cura, supervisão, separação, incapacitação e, em ocorrências ocasionais, retribuição; esses princípios são “constantemente misturados e balanceados mediante uma variedade de fatores factuais e sociais” (Friedland, 2009, p. 95-104, traduzido). Os mesmos princípios de processo e resposta jurídica podem ser inferidos a partir das histórias franco-canadenses do *loup-garou*.

Quanto às obrigações e direitos vistos nas histórias de wendigo, Friedland enfatiza a responsabilidade que os membros da comunidade têm em ajudar e proteger os vulneráveis do wendigo, especialmente as crianças (Friedland, 2009, p. 104-107). Essa responsabilidade é necessariamente relacionada à habilidade de membros em questão de ajudar ou parar um wendigo e só se torna uma obrigação legal àqueles que tenham a capacidade de intervir. Da mesma forma, há uma responsabilidade de avisar aos outros sobre os perigos trazidos por um wendigo, e a falha nessa obrigação é considerada um crime (Friedland, 2009, p. 107-108). Além disso, qualquer membro da comunidade que descobre ou alguém está se tornando um wendigo, ou que tenha se tornado um, tem a obrigação legal de procurar ajuda de outros, sobretudo da família do wendigo, os líderes da comunidade e as pessoas relacionadas à medicina (Friedland, 2009, p. 108-109). E quando o wendigo reintegra-se à comunidade, materializa-se uma obrigação para os outros, sobretudo de sua família, de prover suporte ao seu membro em recuperação (Friedland, 2009, p. 109-111).

Por fim, as histórias de wendigo contêm certos direitos jurídicos e procedurais que são reconhecidos ao wendigo, também reconhecidos ao *loup-garou* nas histórias franco-canadenses. Quanto aos direitos procedurais, Friedland enfatiza o direito de ser ouvido e o direito de decisão (Friedland, 2009, p. 112-113). Estes aplicam-se sobretudo a uma pessoa que está em suspeita de tornar-se um wendigo: é importante que a comunidade dê a essa pessoa uma chance de se explicar e compartilhar sua perspectiva, assim como é importante deixar a pessoa decidir sobre algumas medidas que podem ser tomadas a seu respeito, quando possível. Alguns direitos substantivos dos wendigos incluem o direito à vida e à

segurança, o direito de ser ajudado e o direito de suporte continuado (Friedland, 2009, p. 113-114). Esses direitos são correlativos às obrigações anteriormente mencionadas, isto é, a responsabilidade de ajudar, proteger e oferecer suporte. As histórias do wendigo e do *loup-garou* são, então, narrativas densas e potentes fontes do direito, que contêm numerosos insights jurídicos e princípios do direito da cultura franco-canadense e das culturas indígenas. Por meio dessas histórias, materializa-se um padrão de referência para um diálogo construtivo entre ordens jurídicas diferentes.

4 CONCLUSÃO

Textos universais não são o único objeto apropriado à análise do direito *na* literatura. De fato, narrativas orais e folclóricas são tão eficazes, se não mais apropriadas, para a busca de funcionamentos das ordens jurídicas específicas. A isso não são exceções as culturas franco-canadense e indígenas: elas são incrivelmente densas e potentes enquanto fontes de princípios e noções legais e jurídicas. O direito é subjacente a essas histórias de muitas formas, e uma delas são as personagens sobrenaturais. Isso pode ser exemplificado, dentre outras manifestações, pelo wendigo de origem indígena e pelo *loup-garou* de origem franco-canadense. Tal desenvolvimento do pensamento legal e jurídico sobre as histórias folclóricas desses povos é um passo rumo ao desenvolvimento dos estudos comparativos entre tradições jurídicas, o que traz a possibilidade de se desenvolver um padrão comum que permita a compreensão de diferentes estruturas e gramáticas do direito.

REFERÊNCIAS

- AARNE, Antti. *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*. 2nd ed. Translated by Stith Thompson. Helsinki (FI): Suomalainen Tiedekatemia, 1961.
- ABRAMS, M H. Archetypal Criticism. In: ABRAMS, M. H. (Ed.). *A Glossary of Literary Terms*. Boston (MA): Heinle & Heinle, 1999. p. 12-14.
- BARTLETT, Frederic Charles. Some Experiments on the Reproduction of Folk Stories. *Folklore*, v. 31, n. 1., p. 30-47, Mar. 1920.
- BASCOM, William R. Folklore and Anthropology. In: DUNDES, Alan (Ed.). *The Study of Folklore*. Upper Saddle River (NJ): Prentice-Hall, 1965a. p. 25-33.

- BASCOM, William R. Four Functions of Folklore. In: DUNDES, Alan (Ed.). *The Study of Folklore*. Upper Saddle River (NJ): Prentice-Hall, 1965b. p. 279-298.
- BAUMAN, Richard. Differential Identity and the Social Base of Folklore. *The Journal of American Folklore*, v. 84, n. 331, p. 31-41, Jan.-Mar. 1971
- BEN-AMOS, Dan. Introduction. In: BEN-AMOS, Dan (Ed.). *Folklore Genres*, Publications of the American Folklore Society, Austin, TX: University of Texas Press, 1976a. p. ix-xlvi.
- BEN-AMOS, Dan. Analytical Categories and Ethnic Genres. In: BEN-AMOS, Dan (Ed.). *Folklore Genres*, Publications of the American Folklore Society. Austin (TX): University of Texas Press, 1976b. p. 215-242.
- BERENDSOHN, Walter A. Einfache Formen. In: BOLTE, Johannes; MACKENSEN, Lutz (Ed.). *Handwörterbuch des deutschen märchens*. Berlin (DE): De Gruyter, 1933. p. 484-498.
- BODKIN, Amy Maud. *Archetypal Patterns in Poetry: Psychological Studies of Imagination*. Oxford (UK): Oxford University Press, 1934.
- BOIVIN, Aurélien (Ed.). *Les meilleurs contes fantastiques québécois du XIX^e siècle*. 3rd ed. Québec: Fides, 2004.
- BORROWS, John. *Canada's Indigenous Constitution*. Toronto: University of Toronto Press, 2010.
- BRIERLEY, John EC; MACDONALD, Roderick A (Ed). *Quebec Civil Law: An Introduction to Quebec Private Law*. Toronto (ON): Emond Montgomery, 1993.
- BRIGHTMAN, Robert A. The Windigo in the Material World. *Ethnohistory*, v. 35, n. 4, p. 337-379, Autumn 1988.
- COVER, Robert. The Supreme Court, 1982 Term - Foreword: Nomos and Narrative. *Harvard Law Review*, v. 97, n. 4, p. 4-68, 1983.
- CRUIKSHANK, Julie. *The Social Life of Stories: Narrative and Knowledge in the Yukon Territory*. Vancouver: UBC Press, 1998.
- DÉGH, Linda; VÁZSONYI, Andrew. Legend and Belief. In: BEN-AMOS, Dan (Ed.). *Folklore Genres*, Publications of the American Folklore Society. Austin (TX): University of Texas Press, 1976. p. 93-124.
- DE VOS, George. Ethnic Pluralism: Conflict and Accommodation. In: DE VOS, George; ROMANUCCI-ROSS, Lola (Ed.). *Ethnic Identity: Cultural Continuities and Change*. Palo Alto (CA): Mayfield Publishing Company, 1975. p. 5-41.
- DUNDES, Alan. *The Study of Folklore*. Upper Saddle River (NJ): Prentice-Hall, 1965.
- DUNDES, Alan. Defining Identity through Folklore. In: DUNDES, Alan (Ed.). *Folklore Matters*. Knoxville (TN): The University of Tennessee Press, 1989. p. 1-39.

DUNDES, Alan. Folk Ideas as Units of Worldview. *The Journal of American Folklore*, v. 84, n. 331, p. 93-103, Jan.-Mar. 1971.

DUNDES, Alan. Texture, Text and Context. In: DUNDES, Alan (Ed.). *Interpreting Folklore*. Bloomington: Indiana University Press, 1964. p. 20-32.

DUNDES, Alan. The Motif-Index and the Tale Type Index: A Critique. *Journal of Folklore Research*, v. 34, n. 3, p. 195-202, Sept.-Dec. 1997.

DURHAM, Lord. Report on the Affairs of British North America. In: Craig, Gerald M. (Ed.). *Lord Durham's Report; New Edition*. Montréal: McGill-Queen's University Press, 2006.

FRAZER, Sir James George. *The Golden Bough*, abridged ed. New York (NY): Dover Publications, 2002.

FRIEDLAND, Hadley Louise. *The Wetiko (Windigo) Legal Principles*. Master of Laws, University of Alberta Faculty of Law, 2009 [unpublished].

FRYE, Northrop. *Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1957.

FRYE, Northrop. *The Bush Garden*. Toronto (ON): House of Anasi, 1971.

GEORGES, Robert A. The General Concept of Legend: Some Assumptions to be Reexamined and Reassessed. In: HAND, Wayland Debs (Ed.). *American Folk Legend: A Symposium*. Berkeley (CA): University of California Press, 1971. p. 1-20.

HULTKRANTZ, Ake. *General Ethnological Concepts*. Copenhagen (DK): Rosenkilde & Bagger, 1960.

JOHNSTON, Basil. *The Manitous: The Spiritual World of the Ojibway*. Toronto: Key Porter Books, 1995.

JOLLES, André. *Einfache Formen: Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*. 7th ed. Berlin (DE): De Gruyter, 1993.

JUNG, Carl G. *Man and His Symbols*. New York (NY): Dell Publishing, 1968. [VON FRANZ, Marie-Louise (Ed.)]

KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara. A Parable in Context: A Social Interactional Analysis of Storytelling Performance. In: BEN-AMOS, Dan; GOLDSTEIN, Kenneth S. (Ed.). *Folklore: Performance and Communication*. The Hague: Mouton, 1975. p 105-130.

LÉVI-STRAUSS, Claude. The Structural Study of Myth. *The Journal of American Folklore*, v. 68, n. 270, p. 428-444, Oct.-Dec. 1955.

LOW, Margaret. The Motif of External Soul in French-Canadian Folktales. In: FOWKE, Edith; CARPENTIER, Carole H. (Ed.). *Explorations in Canadian Folklore*. Toronto (ON): McClelland and Stewart, 1985. p. 266-288.

LÜTHI, Max. *Volksmärchen und Volkssage: Zwei Grundformen erzählender Dichtung*. Tübingen (DE): Francke, 1975.

- MARANO, Lou. Windigo Psychosis: The Anatomy of an Emic-Etic Confusion. *Current Anthropology*, v. 23, n. 4, p. 385-412, Aug. 1982.
- NORMAN, Howard. *Where the Chill Came From: Cree Windigo Tales and Journeys*. San Francisco: North Point Press, 1982.
- OLRIK, Axel. Epic Laws of Folk Narrative. In: DUNDES, Alan (Ed.). *The Study of Folklore*. Upper Saddle River (NJ): Prentice-Hall, 1965. p. 129-141.
- OPLER, Morris. *Myths and Tales of the Jicarilla Apache Indians*. American Folklore Society Memoire Series 31. New York (NY): American Folklore Society, 1938.
- PERRO, Bryan. *Créatures fantastiques du Québec*. Montréal: Éditions du Trécarré, 2007.
- PODRUCHNY, Carolyn. Werewolves and Windigos: Narratives of Cannibal Monsters in French-Canadian Voyageur Oral Tradition. *Ethnohistory*, v. 51, n. 4, p. 677-700, Fall 2004.
- POSNER, Richard A. *Law & Literature*. 3rd ed. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2009.
- RANKE, Friedrich. Grundfragen der Volkssagenforschung. In: PETZOLDT, Leander (Ed.), *Vergleichende Sagenforschung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969. p. 1-20.
- RANSOM, Amy J. The Changing Shape of a Shape-Shifter: The French-Canadian Loup-garou. *Journal of the Fantastic in the Arts*, v. 26, n. 2, p. 251-275, 2015.
- RÖHRICH, Lutz. *Märchen und Wirklichkeit*. 2nd ed. Wiesbaden (DE): Franz Steiner Verlag, 1964.
- RÖHRICH, Lutz. Die deutsche Volkssage: Ein methodischer Arbiss. Studium Generale. In: PETZOLDT, Leander (Ed.). *Vergleichende Sagenforschung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969. p. 217-286.
- SAVAGE, Candice (Ed.). *The World of Wetiko: Tales from the Woodland Cree, as told by Marie Merasty*. Saskatchewan: Saskatchewan Indian Cultural College, 1974.
- SCHMIDT, Leopold. *Die Volkserzählung: Märchen, Sage, Legende, Schwank*. Berlin (DE): Erich Schmidt Verlag, 1963.
- SIMARD, Cyril. *Artisanat Québécois*. Montréal (QC): Les Éditions de l'homme, 1975.
- SPICER, Edward H. Persistent Cultural Systems: A Comparative Study of Identity Systems That Can Adapt to Contrasting Environments. *Science*, v. 174, n. 4011, p. 795-800, Nov. 1971.
- TAYLOR, Archer. Folklore and the Student of Literature. In: DUNDES, Alan (Ed.). *The Study of Folklore*. Upper Saddle River (NJ): Prentice-Hall, 1965. p. 34-42.

TEICHER, Morton. Windigo Psychosis: A Study of a Relationship between Belief and Behavior among the Indians of Northeastern Canada. In: RAY, Verne F (Ed.). *Proceedings of the 1960 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*. Seattle: American Ethnological Society, 1960. p. xiv-129.

THOMS, William. Folklore. In: DUNDES, Alan (Ed.). *The Study of Folklore*. Upper Saddle River (NJ): Prentice-Hall, 1965. p. 4-6.

TILLHAGEN, Carl-Herman. Was ist eine Sage?. *Acta Ethnographica*, v. 10, n. 1-4, p. 9-17, 1964.

UTLEY, Francis Lee. Folk Literature: An Operational Definition. In: DUNDES, Alan (Ed.). *The Study of Folklore*. Upper Saddle River (NJ): Prentice-Hall, 1965. p. 7-24.

VAN LENT, Peter. La Vie de l’Habitant: Quebec’s Folk Culture of Survival. In: FOWKE, Edith; CARPENTIER, Carole H (Ed.). *Explorations in Canadian Folklore*. Toronto (ON): McClelland and Stewart, 1985. p. 329-352.

VON SYDOW, Carl Wilhelm. Kategorien der Prosa-Volksdichtung. In: SEEMANN, Erich; SCHEWE, Harry (Ed.). *Volkskundliche Gaben John Meir zum sibzigsten Geburtstag dargebarcht*. Berlin (DE): De Gruyter, 1934. p. 37-98.

WEBER, Max. *Economy and Society*. New York (NY): Bedminster Press, 1968.

WEBBER, Jeremy. The Grammar of Customary Law. *McGill Law Journal*, v. 54, n. 4, p. 579-626, Winter 2009.

WEISBERG, Richard. *Poethics: and Other Strategies of Law and Literature*. New York (NY): Colombia University Press, 1992.

WEISBERG, Richard. *The Failure of the Word: The Lawyer as Protagonist in Modern Fiction*. New Haven: Yale University Press, 1984.

WESSELSKI, Albert. Die Formen dea volkstümlichen Erzählguts. In: SPAMER, Adolf (Ed.). *Die deutsche Volkskunde*. Berlin (DE): Herbert Stubenrauch, 1935. p. 216-248.

WEST, Robin. Authority, Autonomy and Choice: The Role of Consent in the Moral and Political Visions of Franz Kafka and Richard Posner. *Harvard Law Review*, v. 99, n. 2, p. 384-428, 1985.

WHITE, James Boyd. *The Legal Imagination: Studies in the Nature of Legal Thought and Expression*. Boston (MA): Little, Brown and Co., 1973.

WHITE, James Boyd. *When Words Lose Their Meaning: Constitutions and Reconstitutions of Language*. Chicago (IL): University of Chicago Press, 1984.

WHITE, Richard. *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

WOODCOCK, George. *The Canadians*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1979.

ZENDER, Matthias. Quellen und Träger der deutschen Volkserzählung. In: PETZOLDT, Leander (Ed.). *Vergleichende Sagenforschung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969. p. 108-134.

Idioma original: Português

Recebido: 16/10/20

Aceito: 14/03/21