

O papel das representações sociocognitivas na emergência da expressão regional *cabra* enquanto uma figura masculina de caráter violento

Fernanda Cavalcanti*
Ana Cristina Pelosi**

Resumo

Este artigo objetiva introduzir uma discussão sobre o papel do regionalismo “cabra” na construção de uma figura masculina possuidora de traços violentos no âmbito da cultura cearense à luz da Linguística Cognitiva, notadamente da teoria dos protótipos. Para tanto, promove-se o exame de algumas definições atribuídas ao termo em questão elaboradas por publicações especializadas, tais como os dicionários gerais, e não especializadas, a exemplo dos dicionários cearenses/cearensês, bem como de seu emprego em publicações de caráter artístico-literário. A título de conclusão, indaga-se sobre a relevância da categorização do malvado e do diabólico na construção dessa figura masculina.

Palavras-chave

O regionalismo “cabra”; modelos cognitivos idealizados; teoria dos protótipos

Abstract

This article aims at introducing a discussion about the role of the regional expression “cabra” in the construction of a masculine figure which possesses violent features in the culture of Ceara under the perspective of Cognitive Linguistics paradigm, especially prototype theory. With this aim in mind, an investigation of some definitions attributed the term in specialized publications, such as dictionaries in general, as well as non specialized publications such as the cearens dictionaries and artistic-literary publications was performed. In the conclusion, we question the relevance of the categorization of evil and of the diabolic in the construction of this masculine figure.

Keywords

The regional expression “cabra”; idealized cognitive models; prototype theory

* Mestre em Letras pela Universidade Federal Fluminense. Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Linguística na Universidade Federal do Ceará (UFC).

** Doutora em Linguística e Psicologia pela Universidade de Leeds, Inglaterra. Professora no Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Federal do Ceará (UFC).

1. Introdução

O escopo deste artigo é o de apresentar um levantamento de definições atribuídas ao termo regional “cabra” a fim de que se possa, com base nesses dados, propor de forma introdutória um exame à luz da Linguística Cognitiva da construção de uma figura masculina possuidora de traços violentos no âmbito da cultura cearense. Esse levantamento foi feito a partir de publicações especializadas, tais como os dicionários gerais, e não especializadas, a exemplo dos dicionários do cearês/cearensês, bem como de exemplares da literatura de cordel e de canções de forró. Trabalhamos igualmente com dados relativos às definições atribuídas ao papel do animal cabra e bode tanto no folclore nordestino, como na mitologia cristã, e particularmente na religiosidade do Nordeste.

As definições do termo regional “cabra” apresentadas nos dicionários gerais e nos dicionários de cearês/cearensês foram consideradas a partir da perspectiva do usuário. Ou seja, embora a equipe de elaboração dos dicionários gerais apoie-se em abordagens com rigor teórico-metodológico para elaborar suas definições, e que os autores dos dicionários cearês/cearensês realizem um trabalho de tratamento de suas definições sem esse rigor teórico-metodológico, partindo de suas intuições e com o objetivo de registrar o caráter pitoresco da cultura cearense, consideramos que há, de uma maneira ou de outra, referência ao uso real do termo em questão por parte da comunidade em foco.

2. O termo “cabra” e seus diversos usos e definições

No dicionário Ferreira (2004), o verbete “cabra”, enquanto substantivo masculino, é definido a partir de seis acepções: (1b) Bras. Santom. Mestiço de mulato e negro; (2b.) Capanga; (3b.) Cangaceiro; (4b.) Morador de propriedade rural; (5b.) Indivíduo, sujeito. (6b.) No jogo do bicho (q.v.), o 6º. grupo (14) que abrange as dezenas 21, 22, 23, 24, e corresponde ao número seis; e nas expressões elencadas constam duas entradas: (1) Cabra da Peste, *Bras. N.E.*, definido como indivíduo valente, disposto ou digno de admiração por outro motivo; e (2) Cabra da Rede Rasgada, *Bras. N.E. pop.*, como indivíduo desabusado, atrevido e insolente.

Por outro lado, nos chamados dicionários de cearês/cearensês, encontramos o regionalismo “cabra” definido de forma jocosa. Em Gadelha (1999), é possível localizar dois “verbetes”: (1) caba e (2) cabinha definidos como (1) cabra, sujeito e (2) cabra,

homem. “Ô cabinha chato!”. Em Pontes (2000), são sete: (1) caba (cabra), (2) caba da peste (3) caba vei (4) cabra bom de peia (5) cabra escroto (6) cabra frouxo e (7) cabrito(a) definidos respectivamente como: (1) Sujeito, indivíduo, (2) Homem bom ou mau depende do contexto, (3) Amigo, gente fina, (4) Que merece uma surra, (5) Pode ser um sujeito escroto de bom ou escroto de ruim, (6) Que não honra as calças que veste, (7) 1.Menino(a) pequeno(a). Em Saraiva (2001), encontramos apenas 1: (1) cabra vei definido como *um homem muito inxirido, apresentado*.

Ao confrontarmos todas as acepções acima elencadas, observamos semelhanças e divergências, ora entre as definições apresentadas pelos dicionários de cearenses/cearensês e o de referência, ora entre as próprias definições apresentadas pelos dicionários de cearenses/cearensês. Tal fenômeno ocorre em função das ambiguidades relativas a contexto e uso discutidas pelas teorias linguísticas que tratam do significado e do processo de conceitualização. Evidentemente, os *corpora* e o rigor metodológico com os quais trabalham os lexicógrafos fazem com que os dicionários gerais sejam autorizados e legítimos nessa tarefa monumental de repertoriar e registrar todo o léxico de uma determinada tradição linguística.

Contudo, os vieses ideológicos e subjetivos que norteiam, de modo subjacente, a escolha da teoria que irá contemplar a análise e registro dos dados apresentados pelos *corpora* a serem trabalhados pelos lexicógrafos são objetos de reflexão e discussão das teorias linguísticas, bem como de formulações e filiações teóricas divergentes e diferentes no âmbito dos estudos linguísticos.

Vale a pena ainda comentar que, mesmo que não estejam baseados em *corpora* e tratamento teórico adequados, o levantamento lexical e as definições elaboradas pelos autores dos dicionários de cearenses/cearensês são fruto das intuições e observações de usuários da língua portuguesa e particularmente do registro e da variação dialetal em questão no âmbito urbano. Todos os autores dessas publicações citadas são contemporâneos e moradores de Fortaleza. E, em alguma medida, utilizaram como parâmetro para repertoriar os “verbetes” que constam em seus dicionários as suas relações sociais de caráter profissional ou de caráter privado.

Ainda na perspectiva de examinar definições atribuídas a “cabra”, encontramos em Mota (1987) cinco referências ao termo: (1) Cabrito usado para se referir a crianças; (2) Cabrocha e a ideia de um cabra moço; (3) Cabra do Cariri mata pra instruir que se refere ao cabra caririense que mata sem necessidade; (4) Cabra e cobra cujo sentido se

remete à ideia de que todo cabra é perverso e (5) Cabra não come azeitona e caga os caroços.

Ao buscarmos exemplos de contextos onde incorre o uso do regionalismo em estudo, encontramos uma canção de forró atual, bem como alguns cordéis mais antigos e publicações afins tanto atuais, como antigas, a exemplo de peças de teatro ou romances inspirados nos personagens e nas histórias relatadas nos cordéis.

Em Suassuna, na peça *O auto da compadecida* – cujos personagens João Grilo e Chicó vivem várias peripécias para driblar, por meio da astúcia, as dificuldades decorrentes de seu estado de pobreza no Sertão nordestino –, os personagens deparam-se com a maior dessas dificuldades quando João Grilo tenta, perante o Julgamento Final, salvar-se da ida para o inferno. Identificamos as seguintes passagens: (Mulher) “É Severino do Aracaju, que entrou na cidade com um *cabra* e vem pra cá roubar a igreja”; (João grilo) “Seu *cabra* lhe dá um tiro de rifle, você vai visitá-lo. Então eu toco na gaita e você volta”; (João Grilo) ”Severino? Mulher e *cabra*”? (SUASSUNA, 2005, p. 143).

Em Castro, no seu romance picaresco *As pelejas de ojuara* – cujo personagem Araújo, após se rebelar contra a sua condição de marido barriga branca, adota o nome de Ojuara para viver outra identidade, a de um homem livre, valente e sedutor que, para tanto, encontra o apoio do Diabo –, localizamos os seguintes empregos do regionalismo “cabra”: “Nós tá rindo, patrão, só de pensar o que a gente pode fazer com esse *cabra* safado”. [...] “A glosa saiu num repente: A sua raça é safada. Desde a quinta geração: seu avô foi um *cabrão* [...]”. [...] “Eita *cabra* bom da gota serena!”. [...] “Pensa daqui, magina dacolá, se lembrou de mandar buscar no Assuaçu o poeta Seysyom, o único glosador capaz de desmoralizar bem desmoralizado, com o poder das palavras, um *cabra-de-peia* metido a sebo”. (CASTRO, 2006, p. 21, 80, 79)

Na canção de forró *Cabra Raparigueiro*, composta de três estrofes e um refrão, onde um marido considerado raparigueiro por sua mulher se lamenta, identificamos, além do título da própria canção, o seguinte uso na terceira estrofe: “Eu disse a ela, que agora eu sou um bom sujeito que eu sou *cabra de respeito*, e nada pra ela vai faltar. Mas não tem jeito, já disse que vai me mandar embora, que vai jogar as minha roupa fora. [...]”¹

¹Disponível em: < http://www.hipermusicas.com/magnatas_do_forro/cabra_raparigueiro>. Acesso em: 16 jun. 2010

Em Caboclo, no cordel *O valente cascavel do sertão alagoano*, composto de 64 estrofes – que narra a história do duelo por causa de uma moça entre Sincinato, o valente alagoano, negro, perverso, cruel, e Armando, paraibano, moço educado, bom filho e trabalhador e provavelmente claro –, encontramos a seguinte passagem na primeira estrofe: “Tem gente que gosta muito das belezas do sertão, das festas de vaquejada, corridas de apartação, já outros dão uma “banda” por um *cabra* valentão”. (2000, p. 113).

Em suma, com base nessas publicações de caráter artístico-literário, observamos o uso das acepções 2b, 3b e 5b apresentadas por Ferreira (2004) e a acepção 1 apresentada por Pontes (2000). No caso de Caboclo (2000) e de Castro (2006), e na letra da canção “Cabra Raparigueiro”, temos, sobretudo, o uso da acepção 5b/1 em Ferreira (2004) e em Pontes (2000) acrescidas de determinantes como *valentão*, *safado e de respeito*, respectivamente. Ainda em Castro (2006), encontramos a acepção (4) em Pontes (2000).

Com efeito, tanto Ferreira (2004) como os dicionários de cearês/cearensês definem *sujeito*, *indivíduo* como uma das acepções do regionalismo “cabra”. Ferreira (2004) define ainda como acepção desse mesmo regionalismo *cangaceiro*, *capanga e morador de propriedade rural*. Temos, portanto, em Ferreira (2004), diferentemente dos dicionários de cearês/cearensês, a menção ao uso dessa expressão em âmbito rural e/ou como nomeadora de personagens próprios do universo rural e, ainda, como um sujeito valente. Vale acrescentar que, no *corpus* aqui analisado, somente em Suassuna, encontramos o termo ‘cabra’ sem estar acompanhado de qualificativos de violência, indicando a acepção de capanga ou cangaceiro.

Essa noção de sujeito valente e de valentia é descrita por Ferreira (2004) ora como espúria, tendo em vista as acepções *capanga* e *cangaceiro* atribuídas ao regionalismo “cabra”, ora como digna de respeito na sua definição de “Cabra da Peste”. Já nas definições dos dicionários de cearês/cearensês, encontramos a mesma ambiguidade quanto à noção de valentia associada não somente à definição de *Cabra da Peste*, como também à definição de *Cabra Escroto* (sic). No entanto, se, em Mota, o termo regional “cabra”, à exceção de suas variações *Cabrito* e *Cabrocha*, encontra-se majoritariamente referendado por uma noção de valentia, que, por sua vez, em nenhum momento, é abordada de maneira ambígua, tampouco positiva, a definição de *Cabra*, segundo os dicionários de cearês/cearenses, não compreende a noção de valentia, já que

se encontra tão somente associada à ideia de *sujeito, indivíduo*, sem atributos específicos.

Contudo, não apenas a noção de valentia como a de um sujeito de má índole é defendida por Cascudo no uso do regionalismo “cabra”. De acordo com o folclorista, o uso desse regionalismo é discutido no folclore sertanejo de tal maneira que:

Chamamos cabra ao filho do mulato com a negra e não é simpático ao folclore sertanejo. Não há doce ruim nem cabra bom. O tratamento de “cabra é insultoso. Ninguém gosta de ouvir o nome. (...). Todas as estórias referentes aos “cabras” são pejorativas e são eles entes malfejos, ingratos, traiçoeiros. Mas não é o cabra que evoco, mas a Cabra, capra, uma presença na cultura popular de qualquer país. (CASCUDO, 2009, p.60)

Curiosamente, ele também nos explica que os animais bode e cabra desempenham um papel mitológico na cultura popular de modo que:

[...] A cabra e seu esposo, o bode, mereceram ambiente religioso e ainda se fala no Bode de Mendes, força do ímpeto fecundador, também sabedor de segredos comprometedores ao casal como aliado às potências infernais e íntimas das bruxas e mesmo encarnando o demônio. O Bode Preto era a forma clássica do Diabo nas festas dos sabats. O Bode Sujo é sinônimo português ainda vivo no Brasil. (CASCUDO, 2009, p. 60)

Com base nessa divergência de definição de um cabra ora marcadamente valente, violento, ora absolutamente desprovido de qualquer atributo, significando sujeito, indivíduo, perguntamo-nos até que ponto a razão dessa divergência não estaria influenciada, dada a distância temporal entre as duas definições, pela intensificação do processo de urbanização e de saída de certo isolamento no qual vivia o Nordeste, sobretudo a sua zona rural em direção a uma modernidade notadamente industrializante.

Menezes (2009) chama atenção para a importância desse processo, ao discutir a relevância de três períodos históricos para uma abordagem dos temas trabalhados pela Literatura de Cordel. Dessa forma, aponta para um período, considerado por ele o mais recente, no qual os folhetos passam a narrar, predominantemente, acontecimentos do presente, revelando vários sintomas de ruptura da unidade e da identificação de suas velhas matrizes sociais criadoras, bem como de sua crescente “folclorização”. Para ele, as mudanças operadas nas últimas décadas modificaram intensamente certos aspectos do meio onde se gerava e de onde emergia essa produção simbólica. Essas mudanças teriam, portanto, reduzido o relativo isolamento cultural da Literatura em questão e ampliado a sua inserção em novos códigos e relações sociais mais característicos da modernização atingida pelos setores dominantes da sociedade nacional.

É o que sinaliza, de alguma forma, a análise da definição do regionalismo “cabra” segundo Albuquerque Júnior (2002), a partir da obra *Nordeste*, de Gilberto Freyre, notadamente a passagem na qual o autor pernambucano refere-se ao fato de os cabras, ao passarem a trabalhar nas unidades industriais e comerciais, não saberem direito para quem o fazem, Albuquerque Júnior (2002) discute sobre qual visão de Nordeste Freyre se refere e postula que haja nessa passagem, bem como em sua obra por inteiro, uma visão nostálgica de um Nordeste no qual o cabra, sobretudo o cabra macho, desempenha um papel fundamental.

Assim, declara que, para Freyre:

Retomar a relação de intimidade entre homem e terra que havia na sociedade do engenho [...] era a forma de barrar o processo de declínio, de desvalorização que a sua terra, a região Nordeste, vinha sofrendo em nível nacional. Era preciso reencontrar aqueles homens machos, viris, fortes, verdadeiros pai-d’égua, gritando muito e descompondo como um capitão de navio, homens bravos, homens de gênio forte, que eram capazes de amar e penetrar o âmago da terra e das mulheres; que faziam ambas procriarem, produzirem e reproduzirem. O nordestino devia ser capaz de sintetizar e atualizar tipos como o do sertanejo, do vaqueiro, do praieiro, mas principalmente do senhor de engenho e do **cabra de engenho**, homens machos capazes de domar e submeter a terra fêmea, de fertilizá-la com seu suor e **com seu sangue**, se fosse necessário. (apud ALBUQUERQUE Júnior, 2002, p. 3, grifos nossos)

E ao finalizar sua análise, Albuquerque Júnior aponta para o que entende como definição de cabra de engenho em Freyre. Na verdade, essa expressão abrangeria um rol de personagens indo desde o muleque da bagaceira, passando pelo capanga, o mulato vadio caçador de passarinho, o malungo, o pajem, o branco pobre, o amarelo livre, a mãe preta, a mucama, o negro velho, o curandeiro, o caboclo conhecedor da mata e de seus bichos, a ama de leite, até a cabra mulher, com gotas de sangue-azul da casa-grande. O cabra do engenho era, portanto:

o resumo do homem do povo do Nordeste, “o herói de um grande número de histórias de coragem e de aventuras de amor. É o **cabra danado**. O **cabra da peste**. O **cabra escovado**. O **cabra bom**. O **cabra de confiança**. A ele a imaginação popular atribuía uma potência sexual extraordinária a que não faltariam vantagens físicas também excepcionais. Irrequieto, inconstante, forte, **valente**, trabalhador. Um cabra macho, sim, senhor”. (FREYRE apud ALBUQUERQUE Jr., 2002, p. 12, grifos nossos)

Por outro lado, é relevante para uma problematização da definição de “cabra”, compreender o processo de satanização de alguns animais, entre os quais o bode e cabra, tal como assinala Cascudo (2009) na passagem acima mencionada. De acordo com Nogueira (2002), a cristianização ocidental envolveu todo um mecanismo de satanização da tradição mitológica pagã, com o qual se associou a figura do *bode* – e os

demais animais reais ou não cobertos de pelos ou escamas, com cabeça desproporcional ao corpo, dotados de olhos saltados e bocas rasgadas e cavernosas, chifres, rabos e asas, garras e cascos – a uma das manifestações do demônio. Um dos exemplos citados por esse autor é relativo ao sintoma de possessão demoníaca, caso o fiel da Europa medieval não conseguisse comer carne de cabra durante 30 dias. Ele acrescenta igualmente que “[...] o bode, assim como os demônios, era conhecido por sua devassidão e mau cheiro, e na consciência popular, sua belicosidade e os prejuízos que causava a campos e colheita aumentavam as suas possibilidade de ligação com o furioso e destrutivo Inimigo”. (NOGUEIRA, 2002, p. 67)

Souto Maior (1975) corrobora com essa ideia da satanização dos animais na tradição católica do Nordeste brasileiro. Afirma, assim, que existe uma forte presença da figura do Diabo na linguagem popular nordestina devido à força da religiosidade aí presente, principalmente na sua zona rural. Ele atesta que os homens costumam falar no Diabo a troco de nada, ao passo que, entre as mulheres, acontece justamente o contrário, pois as elas vivem com a boca cheia de deuses e santos e, quando resolvem se referir ao Diabo, sempre procuram apelativos inocentes. Os homens acham, por outro lado, que não “pega bem” ficar evocando o nome de Deus. Dessa forma, Souto Maior possibilita compreender não só a relevância do processo de satanização de animais no Nordeste e sua zona rural, como também que as ideias de Deus e de Diabo eram entendidas e vividas de diferentes maneiras entre os homens e as mulheres da zona rural.

Ainda de acordo com Souto Maior (1975), os romances de José Lins do Rego – *Fogo Morto e Água-Mãe* – podem ser considerados como importantes fontes do linguajar nordestino. A partir dessa perspectiva, ele promove uma análise das expressões que se reportam à figura do Diabo no romance *Fogo Morto*. Com base nessa análise, localiza 94 expressões que evocam a figura do Diabo, e as organiza em uma lista com suas devidas definições. Por meio dessa lista, podemos observar expressões que remetem à figura do *Bode*.

Assim, temos o *Bode* relacionado com o *Diabo* em três acepções. O *Bode-Sujo*, que representa um dos apelativos popular do *Diabo no Nordeste*, cujas variantes da expressão *Pintar-o-Diabo* e *Pintar-o-Bode-Imundo* (sujo) também são apelativas dessa figura. O *Bode-Preto*, que se configura em um apelativo popular de Satanás, em decorrência de a cor universal atribuída ao Diabo ser a preta e de o mesmo ter o costume de aparecer em forma de animais: morcego, gato, bode, cobra – a serpente no

Paraíso, tentando Adão e Eva – e sapo. Nesse sentido, o autor aponta, inclusive, tanto para a crença de que quem mata um gato preto tem sete anos de atraso, como para aquela de que o gato tem sete fôlegos e de que faz mal ter gato preto em casa porque dá azar. E finalmente, temos a figura somente do *Bode*, para a qual o autor indica vários significados, tais como: (i) barulho (já que o Diabo estaria sempre metido em tudo quanto é barulho); (ii) menstruação; (iii) refeição que os trabalhadores do campo levam para o trabalho (rapadura, farinha e carne seca); e (iv) protestante[s] porque cantam muito quando se reúnem).

3. O “cabra” na construção de uma figura masculina violenta segundo a Linguística Cognitiva

Dessa forma, apesar de toda ambiguidade indicada pelos dados do *corpus* quanto à definição, uso e emprego do regionalismo “cabra” na cultura nordestina, levantamos a hipótese de que esse termo regional aponta também no âmbito da cultura cearense para a construção de uma figura masculina de caráter violento. Tal construção, a nosso ver, emerge de representações cognitivas que estruturam a linguagem verbal. Nesse caso, a linguagem verbal é utilizada como veículo de crenças a respeito da violência da cultura em questão, que, por sua vez, compreende uma dimensão histórica relativa às mudanças nas relações sociais, sobretudo de trabalho, e uma dimensão social, de gênero.

Postulamos, assim, que o sistema de crenças possa ser examinado a partir do estudo de sistemas conceituais, de significados e de inferências humanas, sob a luz da Semântica Cognitiva, para a qual, juntamente com a Linguística Cognitiva, a linguagem é uma faceta integrada da cognição refletindo a interação de fatores sociais, culturais psicológicos, comunicativos e funcionais. Nessa perspectiva, entendemos em consonância com Fauconnier (1999) que o papel do linguista cognitivo é o de abordar a linguagem como uma janela para mente através da qual deverá correlacionar traços profundos de nosso pensamento, processo cognitivos e comunicação social, associando-os a suas manifestações linguísticas. E destacamos, especialmente, o enfoque desenvolvido por Lakoff ao formular as bases da Semântica Cognitiva.

Para esse autor, é necessário pensar uma Semântica que esteja fundamentada na experiência, de sorte que a razão “não [seja] puramente literal, mas, em grande parte, metafórica e imaginativa; assim, o pensamento só pode[rá] ser descrito a partir de modelos cognitivos e não a partir de valores e condições de verdade, como os utilizados

na lógica proporcional” (MACEDO, 2008, p. 31). Ou seja, Lakoff define a noção de experiência enquanto:

[...] a experiência humana comum – dado os nossos corpos e capacidades inatas, bem como nossas formas de operar como parte do mundo real – como motivando o que é significativo no pensamento humano. “Motivar não significa “determinar”. Não afirmamos que a experiência estritamente determina conceitos ou modos de raciocínios; mas, antes que a estrutura inerente à nossa experiência faz o entendimento possível e restringe [...] a série de estruturas conceptuais e racionais (LAKOFF, [1998] apud FELTES 2007, p. 88)

Dessa sorte, a experiência humana seria um funcionamento ativo como parte do ambiente natural e social através do qual estrutura modelos cognitivos que organizam diferentes domínios de experiências, com o intuito de entender o mundo e dele interpretar e extrair sentido. Assim, Lakoff chega à teoria dos Modelos Cognitivos Idealizados – doravante MCIs –, que são, por ele, definidos como idealizados por não precisarem: de um lado, ajustarem-se necessária e perfeitamente ao mundo; e, por outro, não construir modelo único para o entendimento de uma mesma situação. Os modelos são, portanto, o resultado da atividade humana. Ou seja, eles resultam da capacidade de categorização humana e, por advirem da interação dos recursos cognitivos humanos corporificados e a realidade, sua constituição é determinada por necessidade, propósitos, valores e crenças.

Para Feltes (2007), ainda que haja discussões no sentido de se postular o caráter universal de alguns MCIs, esses modelos devem ser entendidos, em alguns contextos, como *modelos culturais* à medida que o sistema conceptual humano e várias categorias por ele geradas são, ao mesmo tempo, cognitivos e culturais.

Para tanto, ela define os modelos culturais como:

[...] esquematizações coletivas, intersubjetivas, como propriedades de grupos, não de indivíduos, à medida que são compartilhados. Além disso, cada indivíduo pertence, simultaneamente, a diferentes grupos, em diferentes níveis de “localidade” (mais alta e mais baixa numa hierarquia: mais imediatos e menos imediatos). Ao mesmo tempo, não existe um repositório separado de conhecimento lingüístico ou cultural fora de qualquer comunidade cultural e lingüística. (2007, p. 90)

Quanto aos princípios estruturadores desses modelos cognitivos, Lakoff aponta para submodelos de natureza imagética, proposicional, metafórica e metonímica. Esses princípios dão origem a cinco tipos básicos de modelos cognitivos: (i) de esquemas de imagens (que organizam/estruturam as projeções metafóricas), (ii) proposicionais, (iii) projeções metonímicas, (iv) projeções metafóricas, e (v) simbólicos. Ou seja, esses modelos cognitivos fazem emergir um significado, e a cognição como ação efetiva, de acordo com Varela, é, portanto, vista como resultado de ações e percepções de um ser

sempre socioculturalmente situado. Nessa perspectiva, não se considera o ser como estando no ambiente, antes a pessoa e o ambiente são vistos como partes de um todo mutuamente construído.

Em suma, compreendemos o processo de construção de uma figura masculina no âmbito da cultura cearense a partir da ideia de categorização humana desenvolvida por Lakoff, e mais precisamente em relação à teoria dos protótipos. Essa teoria foi desenvolvida por Rosch e retomada por Lakoff, em sua obra *Women, Fire and Dangerous Things*, de 1987, ao analisar as ideias e experimentos realizados pela autora em questão para a postulação de tal teoria. Rosch teria se baseado no conceito de “*family resemblances*”, de Wittgenstein, a partir do qual é possível compreender por meio de experimentos as similaridades entre membros categoriais representativos e não representativos, de maneira a estabelecer classificação numérica para os melhores exemplos representativos de uma categoria. Ou seja, a partir da ideia de que existem melhores exemplos representando uma categoria, Rosch concebe a noção de protótipos, definindo-os, em linhas gerais, como elementos que apresentam saliência perceptual, maior memorabilidade e um processo de generalização de um estímulo para outro com base no que é percebido como fisicamente similar.

Dessa forma, Lakoff (1987) explica que, em vários casos, os protótipos agiriam como ponto de referência cognitiva de vários tipos, formando a base para as inferências. Como o estudo de inferências humanas é parte do estudo que remete ao raciocínio e à estrutura conceitual, os protótipos usados em inferências de correspondência deveriam fazer parte da estrutura conceitual. No entanto, ele alerta que é importante ter em mente que os efeitos de protótipos são superficiais, tendo em vista que eles resultam de diversos fatores, dentre os quais destacam-se os graus de relacionamento entre os membros categoriais.

Por outro lado, Lakoff (1987), com base na proposta de Rosch et al. (1976), descreve as categorias a partir de três níveis: superordenado, básico e subordinado. A partir de suas investigações, Brown e Berlin postulam que o nível básico seria o mais relevante no processo de categorização, pois é o nível em que a maior parte do nosso conhecimento está organizado; as formas são percebidas na sua totalidade, em única imagem mental através de identificação rápida; é, também nesse nível, que se encontram as palavras menores, mais comumente usadas, e que são contextualmente neutras; nele, igualmente, encontram-se estocados o maior número de atributos relativos

aos membros categoriais, bem como as primeiras palavras a serem aprendidas pelas crianças e a entrarem para o seu léxico.

Em suma, acreditamos que a construção de uma figura masculina no âmbito da cultura cearense, ao ser abordada pela teoria mencionada, permite inferir quais são os membros categoriais representativos, ou os melhores exemplos categoriais da conceitualização de homem por parte dos cearenses.

4. Considerações finais

Para concluir, é importante retomar que o escopo desse artigo é o de introduzir a discussão sobre o processo de construção de uma figura masculina dotada de traços de violência com base nos dados analisados e nos postulados teóricos aqui apresentados. Desse modo, gostaríamos de levantar algumas perguntas que poderão nos nortear na investigação desse processo de construção, quais sejam: em que medida a construção de uma figura masculina cearense está baseada num sistema de crenças e valores associada à ideia religiosa do mal e do diabo? Como são categorizados esse mal e esse diabo? Existiriam diferenças entre a concepção do diabo relacionado à figura masculina e à figura feminina?

Até o momento, observamos que o *malvado* e o *diabólico* são conceitualizados ora como assustadores, ora como cúmplices de miséria e desgraça humanas, o que leva à positivação da rebeldia, da arrogância, e de um comportamento indomável. Ora eles também são considerados patéticos, facilmente enganáveis pela astúcia humana.

Outra pergunta refere-se ao modo como seria categorizada essa violência. Ora ela é encarada de forma destrutiva, ora de forma construtiva. E a maior das perguntas é: em que medida a construção da figura masculina cearense urbana está baseada num sistema de crenças e valores associado à *violência do mal e do diabo*?

O processo de urbanização implicaria na recategorização desse sistema de crenças e valores de maneira a fazer emergir a figura masculina do “Cabra bom”, contrariando o adágio reproduzido por Mota (1987), segundo o qual “Cabra e cobra” (*Todo cabra é perverso*)? Ou seja, nunca ele é ou será um *Cabra bom*?!

Referências

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. São Paulo: Cortez, 2002.
- CABOCLO, M. **Cordel**. São Paulo: Hedra, 2000.
- CABRA RAPARIGUEIRO. Disponível em: http://www.hipermusicas.com/magnatas_do_forro/cabra_raparigueiro. Acesso em: 16 jun. 2010.
- CASCUDO, L. C. **Coisas que o povo diz**. 2. ed. São Paulo: Globo Editora, 2009. (1ª edição, 1968, Bloch)
- CASTRO, N. L. de. **As pelejas de ojuara: o homem que desafiou o diabo**. São Paulo: Editora ARX, 2006.
- FERREIRA, A. B. de H. **Novo dicionário eletrônico Aurélio versão 5.0**. Curitiba: Editora Positivo, 2004.
- FELTES, H. P de M. **Semântica cognitiva: ilhas, pontes e teias**. Porto Alegre: Edipucrs, 2007.
- GADELHA, M. **Dicionário de ceares**. Fortaleza: Multigraf, 1999.
- MACEDO, A. C. P. de. Cognição e linguística. In: MACEDO, A. C. P. de; FELTES, H. P. de M.; FARIAS, E. M. P. (Org.). **Cognição e linguística: explorando territórios, mapeamentos e percursos**. Caxias do Sul: Educ; Porto Alegre: Edipucrs, 2008. p. 9-37.
- LAKOFF, G. **Women, fire and dangerous things: what categories reveal about the human mind**. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- MAIOR, M. S. **Território da danação: o diabo na cultura popular do nordeste**. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1975.
- MENEZES, E. D. B. de. A quotidianidade do Demônio na cultura popular. **Religião e Sociedade**, v.12, n. 2, p. 92-130, out., 1985.
- MENEZES, E. D. de. **Das classificações temáticas da literatura de cordel: uma querela inútil**. s/d. Disponível em: <http://www.bahai.org.br/cordel/default.htm>. Acesso em: 2 nov. 2009.
- MOTA, L. **Adagiário brasileiro**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987. (1ª edição 1979).
- NOGUEIRA, C. R. F. **Diabo no imaginário cristão**. Bauru: Edusc, 2002.
- PONTES, C. G. **Super dicionário de cearenses**. Fortaleza: Edições Livro Técnico. 2000.
- ROSCH, E. Natural Categories. **Cognitive Psychology**, n. 4, p. 328-50.1973.

ROSCH, E.; MERVIS, C. B.; GRAY, W. D.; DAVID, M. J.; BOYES-BRAEM, P. Basic objects in natural categories. **Cognitive Psychology**, n. 8, p. 382-489, 1976.

SARAIVA, A. **Orélio cearense**. Fortaleza: Edições Livro Técnico, 2001.

SUASSUNA, A. **Auto da compadecida**. 35. ed. Rio de Janeiro: Editora Agir, 2005. (1ª. edição, 1927).