

# PRÁTICAS MÁGICAS E BRUXARIA ENTRE AS POMERANAS

Joana Bahia

Universidade Estadual do Rio de Janeiro – Brasil

**Resumo.** Este trabalho pretende analisar as práticas mágicas que acompanham os principais ritos de passagem e as acusações de bruxaria que marcam o cotidiano dos imigrantes pomeranos, trabalhadores rurais de origem alemã vindos do Norte da Alemanha, que chegaram ao país no ano de 1870 e se localizam atualmente na região centro-sul do Estado do Espírito Santo.

Dentre os ritos de passagem, destaco as práticas mágicas que precedem o nascimento das crianças, o casamento e a importância das mulheres na condução das palavras e atos que marcam estes momentos da vida social de extrema importância para o grupo repensar a sua reprodução étnica e social.

Cabe ressaltar a significação que as pomeranas possuem nos relatos de bruxaria expressos pela comunidade nos momentos “chave” para o entendimento das etapas de reorganização social e econômica desta parcela do campesinato, tais como: divisão e transmissão da herança e do patrimônio entre os membros da família, períodos de intensa atividade econômica (colheitas de café) e a distribuição das tarefas no interior da “household”.

**Abstract.** The objective of this article is to analyse the importance of the expressions of the peasant's culture, of those descendents of pomeranians immigrants in the building of their identity, and live in the town of Santa Maria de Jetibá, in the state of Espírito Santo, Brazil. The town has approximately 23.268 inhabitants, of whom 90% are descendents of Pomeranians who began to arrive in Espírito Santo in 1870, before the unification of Germany. Although there has been no German immigration to Espírito Santo since the 1870's, the Pomeranian community have maintained their own language, communal parties, magical activities (which follows the passage rituals), cultural and marital customs and the continuity of the fantastic oral narrative. In the Brazilian immigration

context, no other ethnic group has concentrated itself to this extent, both geographically and physically. Furthermore, more than any other ethnic group, the Pomeranians have struggled to modify both the Brazilian system of land ownership and the pattern of rural life generally. This work will approach the following aspects, which will be discussed along the chapters: the relation between different languages spoken by the group and the lutheran religiosity; the daily life of the peasant; the importance of the magic and the fantastical element in the pomeranian peasant oral tradition, in passage rituals and in witchcraft's accusations.

### *Introdução*

Em *O narrador*, Walter Benjamin (1918) ressalta tanto a importância da transmissão oral como fonte inesgotável para os narradores quanto da própria narrativa como uma forma artesanal de comunicação, como um ofício artístico. Segundo ele, o narrador é um educador e, enquanto tal, assume o compromisso de dialogar com as experiências vivenciadas no interior da coletividade com a finalidade de tratar das regras fundamentais da existência social.

Conforme afirma o autor, “*saber narrar a sua vida é narrá-la inteiramente. O narrador, eis um indivíduo capaz de permitir que o pavor de sua vida se consuma na suave chama de sua narração*” (Benjamin 1918:81). Narrar histórias é a arte coletiva da transmissão oral de saberes constantemente reinterpretados pelos seus contadores e respectivos ouvintes. Quanto ao ofício de narrador, trata-se de uma comunicação aberta, já que não transmite uma “essência” e sim possibilita novas leituras, novas interpretações, novas apropriações.

### *A narrativa como elemento de construção das identidades étnica e social*

Narrar e, assim, transmitir as regras não só do cotidiano do trabalho como também da totalidade da vida social é uma das tarefas mais importantes desenvolvidas pelas pomeranas – trabalhadoras rurais, descendentes de imigrantes de origem alemã. Estes

imigrantes são oriundos do norte da Alemanha e chegaram no ano de 1870 ao município de Santa Maria de Jetibá, localizado no estado do Espírito Santo.

Os pomeranos são hortifrutigranjeiros, sendo o município de Santa Maria de Jetibá considerado, em todo o estado do Espírito Santo, como o maior produtor e fornecedor da Central de Abastecimento (Ceasa) para esta categoria de produtos agropecuários. As outras culturas temporárias – tais como o milho, o feijão e mandioca – são também cultivadas em todo o município capixaba, porém sempre consideradas secundárias em termos de geração de renda para o produtor. A comercialização tanto das olericulturas como do alho é feita, principalmente, na região da Grande Vitória, sendo também distribuída pelo comércio atacadista da Ceasa para os estados do Rio de Janeiro e da Bahia.

Estas atividades econômicas também são regidas pelos elementos mágicos. Para os pomeranos, a narrativa do aspecto mágico está presente em todas as esferas da vida social, especialmente na economia camponesa. Narrar o mágico constitui um dos procedimentos que fazem parte das operações técnicas necessárias tanto para o plantio e a colheita dos produtos como para a criação de animais. Narrar é agir, pois toda palavra é também um ato: “*Para dominar as coisas, é preciso conhecer as palavras*” (Malinowski, 1966: 215).

Neste sentido, o processo de trabalho familiar alcança dimensões simbólicas que o levam a construir não apenas espaços agrícolas mas também espaços sociais. O significado simbólico do trabalho e as chamadas relações sociais de produção – estabelecidas no interior do grupo social que realiza a produção (no caso do trabalho camponês, a unidade familiar) – funcionam também como modelo de hierarquia e de gênero. Ao ser estabelecida pela organização familiar durante a execução do trabalho, a transmissão do saber se dá através da divisão de tarefas por idade e por sexo.

A mulher exerce um papel preponderante: é a dona da casa camponesa. A figura materna é que governa a parcela do trabalho que garante a manutenção da *household*, especialmente as técnicas mágicas; logo, em igualdade com o homem, é ela quem governa um determinado tipo de “saber-fazer”. A transmissão realizada pe-

las mulheres do saber mágico é mais do que uma transmissão de técnicas, pois envolve valores, a construção de papéis e a manutenção das identidades étnica e social (ou seja, pomerana e camponesa). Neste sentido, os ritos de passagem marcam a transformação da criança em adulto justamente quando aquela apreende o domínio pleno do saber trabalhar passando, então, a ser capaz de constituir uma nova família.

Ao perceber que, para os trobriandeses, a magia da agricultura é parte das “forças produtivas” tanto quanto o é a ciência que estuda os tipos de solo no Ocidente moderno, Malinowski (1923 e 1966) nos mostra que, na esfera da produção familiar, a transmissão do saber nos revela categorias de apreensão do real. O saber mágico e as crenças religiosas, tanto para os trobriandeses quanto para os pomeranos, são tão necessários quanto o saber “técnico”, e conhecê-los é fundamental para o entendimento do esforço produtivo centrado na organização familiar. O esforço produtivo inclui as “técnicas mágicas” que permitem um bom funcionamento das forças produtivas – no caso citado, a própria família.

Lévi-Strauss (1989:9-49) nos esclarece a importância da magia ao afirmar que seu objeto primeiro não é de ordem prática, e que tal ciência [a do concreto pensado] corresponde às exigências intelectuais em vez de satisfazer necessidades. Neste ponto, o pensamento “selvagem” se assemelha à ciência, pois ambos abordam o universo como objeto do pensamento. O agrupamento de seres e coisas trata da introdução de um princípio de ordem no universo.

Neste sentido, os rituais mágico-religiosos dos pomeranos participam desta exigência classificatória na medida em que cada gesto, canto ou invocação colocam cada coisa em seu lugar. A causalidade mágica é efeito da causalidade social. Os atributos mágicos que marcam cada momento do desenvolvimento do pomerano constituem parte da tradição oral transmitida de geração em geração pelas mulheres da família. Trabalho, comércio e cotidiano são os temas preferidos dos homens. Crianças e religião, por sua vez, são considerados como assuntos de mulher<sup>1</sup>.

Segundo Segalen (1980:87), “*a organização do trabalho inscreve também o homem e a mulher nas solidariedades sexuais mais*

*amplas, que se confundem com as redes de parentesco ou seu complemento. Mulheres e homens se reencontram ou se ajudam mutuamente em duas ocasiões bem precisas, de modo que uma organização familiar do trabalho, freqüentemente fundida sob o princípio de separação dos sexos no interior do ménage, é prolongada por uma organização da solidariedade e da sociabilidade dos homens e das mulheres, o que acentua ainda mais sua separação”<sup>2</sup>.*

Nas comunidades pomeranas as mulheres são bilíngües e os homens, trilingües. Devido à diferenciação das tarefas imposta na organização social, as mulheres ocupam os seguintes espaços de sociabilidade (os quais permitem a reprodução, respectivamente, das línguas pomerana e alemã): a casa e a igreja. A freqüência a esses espaços, somada ao papel da mulher como repassadora dos valores camponeses e germânicos (*Muttersprache*), faz dela a transmissora da tradição. A circularidade dos homens em mercados locais e nacionais – além de espaços tradicionais situados entre a propriedade, a família e a igreja – permite que eles dominem melhor a língua portuguesa (além das outras, já conhecidas) no seu processo de socialização no seio da comunidade camponesa de origem alemã.

No espaço da casa, as mulheres cuidam dos seguintes serviços: preparar o café da manhã para a família; providenciar o almoço, o lanche e o jantar (geralmente composto pelas sobras do almoço); tomar conta das crianças; e cuidar dos animais, especialmente das galinhas. A avicultura em pequena escala também aparece como uma atividade essencialmente feminina, constituindo uma das iniciativas mais comercializáveis da região.

Há funções diferenciadas conforme o gênero, cabendo às mulheres os plantios de determinados produtos e a execução de determinadas funções, tais como a semeadura e a colheita. O aipim, por exemplo, é plantado somente pelas mulheres. Além do seu plantio, a fabricação de farinha, de polvilho, de vários tipos de comida (bolos, pães e sopas) e de alimento destinado aos animais (porcos e galinhas) também são tarefas exclusivamente femininas.

O aipim é plantado no início das chuvas e três dias após a lua cheia, senão a raiz não cresce e somente a folhagem se desenvolve. O alimento que cresce no interior da terra precisa ser plantado na

lua crescente. Portanto, o aipim está intimamente relacionado à fecundidade da terra e de toda a *Land* e, neste sentido, é importante que seja a mulher a garantir a fecundidade de toda a unidade de produção. Os atos mágicos que acompanham o plantio, a colheita e a transformação em alimento efetuados por aquela que é considerada a nutriz da sociedade exprimem a preocupação com a fecundidade coletiva. A magia é fundamental para se reunir os elementos que asseguram as três formas de fecundidade, todas essenciais para a reprodução da *Land*: fecundidade humana, animal e vegetal.

A associação das mulheres com as galinhas, como nos mostra Segalen (1980: 103) quando se refere aos camponeses franceses, reaparece entre os pomeranos. Ambas possuem as mesmas qualidades e defeitos. A associação entre pessoas de diferentes sexos com objetos e animais próximos à casa demonstra que a qualidade da produção é determinada, em parte, pela reputação da família. Como nos alerta o provérbio francês: “Pelo jardim e pela casa, conhecemos a mulher.” Entre os pomeranos, o fato de um homem possuir uma casa organizada, realizar uma boa colheita e ter filhos bem cuidados está associado ao bom cumprimento do papel social que cabe à mulher para a manutenção da ordem, na casa e na propriedade.

A mulher ainda é responsável, seguindo as receitas herdadas da mãe, pelo preparo de doces, geléias, bolos, pães de milho (*Brot*) e/ou de cará e/ou de inhame, manteiga e coalhada, destinados para a venda por ocasião das feiras locais. Mas elas ainda bordam e costuram para fora, vendendo o resultado deste trabalho nas lojinhas de artesanato da região, nas feiras locais e nas festividades comunais sazonais – tais como a festa do colono, a festa pomerana, as festas da colheita, as festas paroquiais e a festa do *Brot* (pão de milho). A feitura de pão é considerada uma tarefa essencialmente feminina.

A associação entre o pão e a figura feminina possui um significado étnico e social. Na memória dos descendentes dos imigrantes pomeranos, o pão é tido como o alimento que melhor representa a possibilidade da construção de uma identidade étnica no Brasil, principalmente devido ao plantio e à colheita das primeiras plantações de milho descritas pelos ancestrais da família. A

feitura do pão resgata um saber feminino da culinária camponesa, que vai sendo passado de geração em geração. Mulher pomerana que se preze tem que saber fazer o *Brot* (pão de milho). Entre os pomeranos, este item é valorizado nos ditos populares como um elemento que pesa na escolha da companheira ideal para o futuro casamento, pois conhecer bem os afazeres da casa sem dúvida inclui saber fazer um excelente *Brot*.

A imagem do pão sendo sempre associada à figura feminina nos remete ao papel que a mulher efetivamente desempenha na educação dos filhos. É a mulher quem ensina a língua materna aos filhos (*Müthersprache*) – no caso, o pomerano; mas também é ela quem fornece a educação religiosa às crianças – no caso, perpetuando o uso da língua alemã, que advém do ensino religioso na Igreja Luterana. A ida aos cultos bem como as atividades organizadas comunitariamente na Igreja contam sempre com a presença de mulheres da comunidade, sempre acompanhadas de seus filhos. Em conformidade com o modo de vida camponês herdado através de tarefas domésticas durante o processo de socialização das mulheres, a associação das técnicas de feitura do pão com o domínio do saber sagrado faz com que as mulheres sejam sempre associadas à imagem do alimento “pão”<sup>3</sup>.

Tanto a organização familiar das tarefas e dos papéis como o grau de segregação sexual dos espaços devem ser considerados em relação às formas de sociabilidade aldeã. Na esfera das instituições políticas e econômicas, o lugar diferenciado dos homens e das mulheres constatado entre os pomeranos é bastante evidente. Como já vimos, na esfera comunitária a mulher assume a mediação entre a Igreja e a família: ela se encarrega da educação religiosa da criança no seio da família, sendo assídua aos cultos e fiel às obrigações religiosas impostas regularmente pela Igreja. Vimos também que a sociabilidade feminina está ligada ao trabalho, à casa, ao mercado local e ao espaço sagrado: a Igreja.

O mercado local propicia uma abertura para um mundo além do universo comunitário, porém o desenvolvimento das atividades econômicas ligadas às heranças familiares fazem da mulher a depositária social da tradição camponesa pomerana. Neste sentido,

pensando a oposição estabelecida por Segalen (1980:154) entre os dois tipos de sociabilidade, que constitui parte do mundo camponês, temos o homem circulando nos limites entre estes dois mundos. A ida ao mercado representaria o acesso à cultura escrita, ao mercado global e à segregação masculina, opondo-se ao isolamento camponês, à unidade familiar, à cultura oral e à ordem moral. Há diferenças entre o contato feito por homens e por mulheres com os espaços mais próximos de uma cultura urbana. Os homens circulam em ambos os mundos, as mulheres se circunscrevem à esfera mais próxima da tradição, da manutenção da germanidade

Assim, a Ceasa é identificada como uma região demarcadora dos limites sociais, situada no lado mais negativo e perigoso das fronteiras sociais existentes no mundo camponês. As diferenciações entre homens e mulheres, visíveis no contato entre os universos da grande e da pequena tradição, acarretam mudanças e ambigüidades nestes espaços (Redfield; 1965). Mesmo com os homens sendo responsáveis pelo domínio do mercado, há uma lógica econômica vigente marcada por valores tais como honra e relações de parentesco, e também por vários níveis de reciprocidade que ocupam um lugar na esfera dos negócios. A lógica das trocas, de operarem com mais eficácia, não se refere à reordenação dos laços de parentesco e nem ao fato das praças de feiras se sobreponem ao espaço da Ceasa. A resolução de conflitos familiares se articula com os valores da sociabilidade camponesa no interior mesmo do próprio mercado.

Como um lugar masculino, ao mesmo tempo em que explicita a divisão social do trabalho no interior da casa camponesa e o papel da autoridade masculina, o mercado também revela o teor de conflito e os excessos na ordem familiar. Desta forma, o mercado tanto espelha o conflito e as ambigüidades existentes no mundo camponês como indica as possibilidades de transformação.

Ainda de acordo com Segalen: “*A cultura camponesa reconhece que a reputação da casa recai sobre o homem e a mulher, cujas tarefas e papéis são complementares, solidários e estreitamente imbricados. Isto está longe da imagem de uma mulher dependente e inferiorizada. Entretanto, todo o discurso é apresentado sob a autoridade masculina e a subordinação feminina. Canções, provérbios e ditados criam uma imagem distante da prática dos comportamentos.*” (1980: 167)

Mesmo que canções ou provérbios mostrem uma imagem distanciada da complexidade das relações sociais, estes elementos não deixam de revelar o controle social sobre as regras fundamentais para a manutenção da casa camponesa.

### *Ritos de passagem*

A participação feminina nos ritos de passagem que regem a vida social é extremamente rica e marcada pelos discursos que constituem parte das etapas necessárias à boa reprodução social da *Land*. Destacaremos exemplos advindos dos ritos de nascimento e de casamento, e sua inserção nas acusações de bruxaria.

O nascimento é um momento muito especial para as pomeranas. Este fato significa para a mulher, e também para o homem, a aquisição de um novo *status* perante a comunidade. É pelo casamento, e com o nascimento dos filhos, que a mulher adquire na sociedade o seu lugar de adulta, conquista direitos e assume responsabilidades que divide com o marido, dando continuidade ao modo de vida camponês através da educação dos filhos. A mulher solteira está submetida às ordens dos irmãos e dos pais: ela não é dona de uma “colônia”, de uma *Land*.

Um dos valores camponeses acionados pela comunidade na época do nascimento de uma criança é a riqueza de se ter filhos. Uma casa com filhos e, de preferência, com muitos filhos reforça a valorização dos filhos como mão-de-obra, da importância de um trabalho em conjunto para a manutenção da “colônia”, que é de usufruto de todos.

Em cada etapa da vida de uma criança, a mulher lança mão de cuidados mágicos que englobam o período de seu casamento, o tempo anterior ao nascimento da criança, a época do parto, o parto, o batismo, o ensino confirmatório e, posteriormente, todo o desenvolvimento educacional de seu filho. Além das práticas mágicas, chamamos atenção também para as histórias mágicas que povoam as explicações transmitidas por ela às crianças, em suas distintas etapas de desenvolvimento social.

Quando indagadas sobre como agem para contar aos seus filhos de que forma chegaram seus outros irmãos, as mulheres sempre mandam as crianças irem brincar fora da casa, deixando-as aos cuidados de algum parente ou do filho mais velho. Quando retornavam da brincadeira, as mulheres afinal falavam que “foi a cegonha” ou “os macacos” que tinham trazido as crianças<sup>4</sup>. Na língua pomerana encontramos o termo *barbadaoop* – que significa “guariba”, uma espécie de macaco bem freqüente na região. Os macacos são figuras alegres e não apenas “trazem as crianças”: a sua presença prenuncia o período de chuvas.

Tanto um significado quanto o outro fazem dos macacos seres dotados do poder de renunciarem a fertilidade, das mulheres e da terra. A relação entre fecundidade animal, humana e agrária está presente no imaginário pomerano. Os atos de benzer a terra, o pasto, os animais e as crianças garantem a reprodução e a fertilidade de todos os elementos que compõem a “colônia”. A esterilidade feminina é considerada, portanto, um signo de desgraça para a prosperidade da comunidade.

Ao tratarem da importância das práticas mágicas entre os camponeses romenos, Bernabé e Lorint (1977:83) apontam para o fato de que é através das ações mágicas – para a obtenção de um bom casamento, da fecundidade do casal, da terra e de animais – que podemos perceber as ações que exprimem um modo de vida camponês. Os autores nos mostram que são as mulheres, na qualidade de mandatárias da comunidade, que se valem do texto ritual e reatualizam o conhecimento da tradição, dando forma ao mistério em torno do ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico.

Para aprender o ofício, uma das parteiras entrevistadas acompanhava sua sogra e uma tia nos partos que realizavam na região. Depois iniciou vários cursos, a fim de aprender a dar os primeiros-socorros em casos mais graves. O pastor local, preocupado em atender a população, conseguiu formar mulheres na comunidade que pudessem exercer esta função. Sempre que possível, ainda fazia cursos com profissionais brasileiros e alemães, e recebia material vindo diretamente da Alemanha.

O aprendizado com as pessoas mais antigas da comunidade era cercado de cuidados e simpatias. Ela descrevia que, por exemplo, em casos de hemorragia e de muita dor, as parteiras amarravam um barbante na mão da mãe da criança. No caso de uma parteira, o marido de sua paciente lia um trecho do livro *Biblische Geschichte*, isto é, histórias da Bíblia. Este livro trata da Bíblia contada em pequenas histórias, com uma linguagem bem mais acessível. É um livro adotado no ensino do catecismo para as crianças. O pai lia a *História do parto de Jesus*, ou seja, a *História do dia de Natal*. Depois do parto, ela rezava um pai-nosso. Ao ser entrevistada, confirmou que rezava o pai-nosso em alemão e que também rezava uma oração do livro de Starck, que se destinava às mulheres grávidas. O livro de Starck, com orações escritas originalmente na língua alemã segundo o alfabeto gótico, trata de todos os momentos de transição da vida social, tais como: gravidez, nascimento, doença, trabalho e morte.

Além disso, havia também uma simpatia para que a placenta não ficasse dentro após o parto, causando infecções. Colocava-se a camisa do pai do lado avesso, em cima da barriga da mãe. Muitos pais, após fumarem um cachimbo, colocavam as cinzas no umbigo da criança. Após o primeiro banho do recém-nascido, a água deve ser despejada em cima de algo bem verde, de preferência sobre uma roseira de cor vermelha. Assim, a criança terá faces rosadas – o que equivale a ter saúde. Todas as simpatias constituem um conhecimento que é partilhado por todas as mulheres da comunidade, exceto pelos pastores, que não vêem estas práticas com bons olhos.

Segundo Röelke, o período de maior perigo para a criança cessa quando a mãe a leva pela primeira vez no culto, pois um “*pomerano só existe depois de batizado*” (1996:47). Isto ocorre, em geral, após seis semanas do dia do nascimento, às vezes em menos tempo (quatro semanas). Por ocasião do batismo, a mãe é novamente aceita nesta comunhão com os irmãos da comunidade. Antes disso acontecer, porém, ela não pode sair dos limites da casa e nem da propriedade.

“*Após o parto, a primeira ida à igreja tem suas particularidades. Na medida do possível, a mãe não deve conversar no caminho,*

*pois conversando muito a criança se tornará levada e conversadeira. De volta para casa, a mãe deve orar o pai-nosso bem perto da boca da criança pois, assim, esta o aprenderá com facilidade”* (Rölke 1996).

Há vários cuidados a serem tomados ao longo dos primeiros tempos de vida da criança. Quando ela completa um ano de vida, coloca-se na frente da criança um pedaço de pão, uma moeda e um livro. Espera-se que opte por um desses objetos. O objeto escolhido pela criança será, na sua fase adulta, aquele que irá dispor em abundância, sendo um indicativo da profissão que escolherá no futuro. Cada objeto desses indica, respectivamente: o trabalho que produz o pão, o comércio que faz circular as moedas, e o estudo. Todos tratam das estratégias do modo de vida camponês e também da forma que a criança disporá futuramente dos recursos provenientes do seu grupo doméstico.

Todas as fases de desenvolvimento da criança são acompanhadas de perto pelos pais. Assim que nasce, cada criança ganha do pai um caixote de madeira no qual é colocada logo após o batizado e já com alguns meses de vida, para que possa ter as atenções da mãe enquanto esta executa o trabalho da lavoura. Todas as tarefas realizadas pelos pais são ensinadas às crianças no decorrer do seu desenvolvimento e, com oito anos de idade, ela já cumpre pequenos serviços domésticos: ajuda na alimentação dos animais e na busca dos objetos de trabalho, além de observar atentamente todo o serviço para que, um dia, tenha total domínio do seu ofício. Quando já está apta a participar de quase tudo, obtém dos pais o seu próprio instrumento de trabalho.

Sua socialização para o trabalho é diferenciada de acordo com o sexo. A figura materna é a principal educadora dos filhos. É ela quem lhes ensina a língua materna, quem as educa através da religião. Além do aprendizado ligado à esfera da casa e do trabalho, temos na Igreja o eixo da vida social para os pomeranos, o batismo sendo considerado a apresentação do novo integrante à comunidade.

Se uma criança morre sem ser batizada, existe a crença de que isto afeta não só a família à qual ela pertencia como também que esta ação negativa acaba se estendendo por toda a comunidade. A

fecundidade da terra não é apenas assegurada pelos animais ou pela colheita mas também pela reprodução do grupo doméstico. Morrer sem batismo é o mesmo que morrer sem identidade e reconhecimento social<sup>5</sup>. Segundo Turner, os atributos de liminaridade são ambíguos, ou seja, as pessoas que estão numa condição liminar escapam às redes de classificações sociais, não estão entre as posições atribuídas pela lei, pelo costume, pelas regras sociais: “Assim, a liminaridade freqüentemente é comparada à morte, ao estar no útero, à invisibilidade, à escuridão etc.” (Turner 1974:117). Os seres liminares não possuem *status*, propriedade, insígnias ou mesmo posição em um sistema de parentesco; em suma, não contam com nada que os possa distinguir socialmente.

O culto do batismo é um grande encontro, pois reúne pessoas de outras regiões e comunidades religiosas. Diante das grandes distâncias e das poucas oportunidades de transporte naquelas regiões, o culto expressa a coesão social. No dia do batismo, os padrinhos presenteiam seus afilhados com uma lembrança ou carta de batismo [ou cartão de padrinho] – o chamado *peetasetal*. No envelope, junto ao cartão, são postos objetos que simbolizam a expressão do desejo de boa sorte no futuro das crianças. Estes objetos estão intimamente associados aos elementos que compõem os valores mais “caros” da vida camponesa – os símbolos que marcam a socialização distinta de homens e de mulheres, e o equilíbrio dos elementos fundamentais para a boa manutenção da “colônia”.

São colocadas sementes de várias plantas (tais como grãos de feijão, de milho ou de café), para que a criança faça boas colheitas no futuro. Migalhas de pão eram postas para que nunca se passasse fome. Uma quantidade de terra era posta para que, futuramente, o menino pudesse ser dono de terras. Fios do rabo de um cavalo ou de um burro, e também pedaços de pele de vaca ou de porco, eram colocados junto ao cartão na esperança de que a criança tivesse sorte na criação de animais. Penas eram dispostas a fim de que o afilhado tivesse uma colcha ou travesseiro de penas, simbolizando o conforto e a segurança da casa, assim como a sua fertilidade.

Para as meninas, é comum providenciarem agulha e fio de linha para que ela seja uma boa costureira. Uma mecha de cabelo

significa que os seus belos cabelos estão associados a uma futura prosperidade. Penas de galinha também são bastante comuns nos cartões das meninas.

Muitos pomeranos contaram estes fatos como algo que pertencesse ao passado, com medo de que o pastor pudesse ficar sabendo da entrevista. O que pude perceber foi que várias dessas práticas ainda existem e que, de qualquer modo, viraram histórias contadas por todos e são acionadas como relatos míticos. A questão sobre se existem de fato não importa tanto na medida em que a memória coletiva reconstrói estas imagens como histórias de família boas para serem contadas às suas crianças e para serem reproduzidas na oralidade pomerana com o uso do tempo verbal no passado.

Os relatos dos ritos de passagem, tal como os “churingas” descritos como documentos por Lévi-Strauss (1989:243-299), são fatos míticos que resgatam um sentido histórico para os pomeranos. O sentido atribuído aos sistemas de relações entre datas e acontecimentos se constrói socialmente e não como algo isolado. O significado dado às práticas mágicas dos ritos de passagem é tão importante para os pomeranos, que estes transformam as descrições destas práticas na “*existência física das suas histórias e de si mesmos*”.

Neste sentido, não apenas as imagens produzidas nos relatos da tradição oral mas também, literalmente, as fotografias dos ritos de passagem fixam no tempo os marcos históricos da trajetória de imigrantes e de seu universo campesino. Para Lévi- Strauss (1989), os referenciais míticos para muitas sociedades são pontos fundamentais de uma razão analógica que se desenvolve e se transforma no campo prático, isto é, na maneira pela qual o homem pensa e traduz suas relações com o mundo e com os homens. Ainda de acordo com este autor, “*o próprio do pensamento selvagem é ser intemporal, ele quer apreender o mundo como totalização sincrônica e diacrônica ao mesmo tempo, e o conhecimento que dele toma se assemelha ao que oferecem num quarto espelhos fixos em paredes opostas e que se refletem um ao outro, mas sem serem rigorosamente paralelos*” (1989:292).

## Casamento

Por ocasião do casamento, temos encargos que são conferidos àquelas que melhor conhecem a tradição como, por exemplo, as cozinheiras e as oradoras que rezam a oração que antecede o dia do casamento: o ritual do quebra-louças<sup>6</sup>. Como nos afirma Bernabé e Lorint sobre os portadores do discurso da tradição entre os camponeses romenos, “*a validade de seus conhecimentos será reconhecida pela coletividade sob a condição de que seu repertório corresponda a necessidades espirituais nos parâmetros de uma concepção específica do mundo e da existência, e nas formas consagradas pela tradição*” (1977:173).

Os mesmos autores recém-citados (1977:173) explicitam em que momentos a presença destes indivíduos é fundamental: “*Pode-se admitir que, numa comunidade, certos indivíduos se mostram mais apegados aos valores antigos e que se encarregam da conservação e da transmissão de seus conhecimentos*”. Desta forma, estas funções são elementos de afirmação das identidades étnica e social (isto é, pomerana e camponesa), e somente são preenchidas por aqueles eleitos no interior da comunidade como os narradores por excelência da tradição.

Para ocupar concomitantemente as funções de cozinheira e de oradora, é preciso ser uma boa conhecedora do *ethos* e da economia camponesa. Em geral, são escolhidas mulheres mais idosas e que sejam boas na manutenção dos valores de sua própria *Land*. A educação voltada para a economia da roça é um dos elementos que mais pesa na escolha. Parente que já mora na sede ou na cidade, e que já não possui terras, não tem tanto jeito para “*servir a tradição do casamento pomerano*”.

Cabe ressaltarmos aqui a importância da culinária para o entendimento dos valores fundamentais na ordem camponesa. Chamamos a atenção para um dos pratos servidos no Dia do Quebra-louças, antes da oração ser pronunciada. A comida servida no jantar é considerada especial, pois comemos a *binapoudan*, sopa de miúdos de galinha. Esta sopa não pode faltar no Dia do Quebra-louças, pois significa boa sorte para o novo casal. Entre os

pomeranos, a galinha é considerada um animal que “cisca” e que anuncia a presença de elementos estranhos no terreiro. A sua habilidade de vigilante é fundamental para detectar e afastar (“ciscar”) tudo que possa prejudicar a futura vida do casal. A associação feita entre a mulher e a galinha também se deve ao fato das pomeranas dominarem tanto o saber mágico como o culinário.

Segundo Roelke, *“ingerindo-se carne de galinha, noivos e convidados se municavam com percepção aguçada, para poderem perceber a aproximação de qualquer poder demoníaco. Este ato acontecia coletivamente. Assegurava-se, assim, sucesso e proteção no matrimônio e o compromisso de toda a comunidade presente em assegurar paz entre todos os casais. Além desta simbologia, esperava-se que, ingerindo carne de galinha, os noivos também pudessem sempre ‘cicarejar’ de alegria e felicidade em sua vida matrimonial”* (1996:70).<sup>7</sup>

Outro momento significativo no ritual do casamento é a oração proferida no Dia do Quebra-louças. As expressões que a oradora usa imprimem mais força à ideia de que a complementariedade das tarefas realizadas por cada um dos conjuges é fundamental para o crescimento da *Land*. O tom de sua voz é “agressivo”, firme, o modo de falar sobre os momentos e os problemas do casamento é “sem rodeios”. Numa das expressões, é dito o seguinte: *“Você está ciente de que você é que vai lavar a meia dele. Você está ciente de que uma galinha se mata a dois. Enquanto um segura, o outro corta o pescoço.”*

O cotidiano do trabalho, a divisão de tarefas e a sua complementariedade estão presentes na oração declamada na língua pomerana. Não apenas estes elementos são evocados na oração. A dor da separação da família, misturada à alegria de uma nova condição, são sentimentos coletivos expressos na oração e nas atitudes da comunidade presente no ritual.

Além dos preparativos que antecedem o casamento, temos as pequenas superstições que evocam a disputa entre o homem e a mulher pela autoridade da casa e as mudanças que afetam a manutenção da *Land*, tais como o adultério e a morte<sup>8</sup>. Segundo Roelke, *“na entrada da igreja observava-se quem primeiro pisava no interior do templo. Este, ou esta, mandaria e teria sempre a última palavra em*

*casa. As noivas costumavam esconder sementes de endro ou cominho no fundo do sapato, para dizerem em voz baixa durante a troca das alianças: Ick peed up Krützköbm un up Dill wenn ick rede schwigst du still. Esta expressão significa: “Eu piso em cominho e endro; quando eu falo, você cala.” (1996:71-72). Nota-se que os versos expressam o desejo da mulher de ter voz e vez no casamento.*

Ao estudar o campesinato francês, Segalen afirma o seguinte: *“Quando o marido introduz a aliança até a base do dedo de sua mulher, diremos que ele terá grande autoridade no seu ménage; então, se a esposa resiste e o anel não ultrapassa a segunda junta, é porque ela é que será a dona do ménage. O anel, como suporte material do ritual, possui uma conotação simbólica forte. A mulher é o anel, é isto evidentemente o que o marido forçará. O rito faz apelo a um simbolismo sexual de posse e penetração, e as fórmulas mágicas relativas à união devem ser ditas no momento preciso.” (1980:32).*

*“O poder sexual põe em risco a ordem social, o modelo exige que a mulher seja dominada. O homem se vê ameaçado diante da sexualidade e dos apetites sexuais pelos quais ele corre o risco de ser reduzido ao controle de sua mulher” (Segalen; 1980). Não apenas a sexualidade feminina ameaça o homem, mas também o fato da mulher pomerana ser a guardiã do saber mágico da comunidade.*

A transmissão das línguas sagradas (o alemão e o pomerano), do saber das orações e das práticas mágicas (benzeções) e, enfim, o fato de ser considerada a narradora por excelência das histórias pomeranas tornam a figura feminina um elemento de extrema importância para a reprodução das identidades social e étnica.

A presença da mulher protege e assegura toda a extensão da *Land*, e nela está incluído o próprio homem. Seu poder maléfico pode ser exercido contra toda a sua extensão – ou seja, sobre a casa, marido, filhos, terra, alimentos e instrumentos de trabalho. De protetora e defensora da *Land*, a mulher pode se tornar, através do bom conhecimento das palavras mágicas da tradição, uma verdadeira ameaça (Segalen, 1980; e Favret-Saada, 1977), como poderemos ver na descrição das acusações de bruxaria.

Turner aponta para o papel recorrente exercido pelo sacerdote em várias sociedades: entre os Nuer, o de possuidor dos

atributos da *communitas*. Além do conhecimento detalhado da tradição e dos poderes mágicos que lhes são conferidos, o autor destaca os seguintes atributos: “Ele é um mediador, age em favor da comunidade inteira, tem uma relação mística com a totalidade da terra em que habita, representa a paz contra a discórdia e não está vinculado a nenhum segmento político.” (1974:146-159).

Neste sentido, a função que as pomeranas possuem como perpetuadoras do *geist*, do “espírito do grupo”, possui correlação com os tipos descritos por Turner, que se situam nos interstícios da estrutura social, próximos à *communitas*, e possuem a força transgressora das normas sociais. Assim como nos afirma o próprio autor sobre a importância das pessoas ou dos princípios ligados à *communitas*: “A *communitas* irrompe nos interstícios da estrutura, na liminaridade, nas bordas da estrutura, na inferioridade. Em quase toda parte, a *communitas* é considerada sagrada ou ‘santificada’, possivelmente porque transgride ou anula as normas que governam as relações estruturadas e institucionalizadas, sendo acompanhada pela experiência de um poderio sem precedentes.”

De acordo com o mesmo autor, o papel do representante da *communitas* seria o de proporcionar uma reclassificação periódica da realidade e do relacionamento do homem com a sociedade, a natureza e a cultura. No caso das pomeranas, tomando-as como expressão da *communitas*, são mais do que classificações o que produzem, visto que incitam a sociedade tanto à ação e à disputa quanto ao pensamento mágico.

Na aliança matrimonial cabe ressaltar que está em jogo uma luta, um ritual no qual os conjuges são suspeitos, e ainda que no desenrolar dos ritos de passagem temos o princípio da autoridade ligado à vida e à morte da *Land*.<sup>9</sup>

Numa das entrevistas, assim que perguntei sobre casamento, a primeira brincadeira que fizeram foi sobre a lua-de-mel: “Você sabia que a lua-de-mel de pomerano é o cabo da enxada?” Esta expressão estabelece o fim da cerimônia de casamento e o início da vida de trabalho, para a construção do novo *ménage*. É o momento exato de passagem dos noivos para uma nova condição, que ratifica um dos valores étnicos mais importantes vigentes entre

os pomeranos: o *ethos* do trabalho. Será que ambos estarão aptos para esta nova etapa? Esta questão permeia as fases do ritual de casamento e tem por fim remeter os noivos ao universo que lhes aguarda: o trabalho na terra.<sup>10</sup>

Quanto às fases do ritual de casamento, não se trata apenas de um aprendizado para os noivos e para os jovens solteiros. Segundo Durkheim (1968), a festa proporciona o momento de expressão máxima dos laços coletivos e da renovação dos valores que constituem o *espírito* da sociedade.

Além dos ritos já descritos, vejamos então de que forma a sociedade renova seu *geist* e como a disputa pela autoridade da *Land* não termina com o fim da cerimônia de casamento.

### *Acusação de bruxaria*

Apesar das acusações de bruxaria serem consideradas tabu entre os pomeranos e não serem facilmente verbalizadas no decorrer do trabalho de campo, as categorias relativas à magia e sua importância na vida social existem na língua pomerana<sup>11</sup>. Homens, animais e objetos usados no cotidiano da *Land* podem ficar doentes. Em geral, os casos de doença são tratados através de simpatias e benzeções.

Muitos casos são tratados pelas mulheres da comunidade, pois constituem parte de um conhecimento de domínio público que elas acionam em certos momentos. Os casos de doença por bruxaria são considerados casos graves, doenças que se desenvolveram rapidamente e que podem ocasionar a morte rápida da vítima. As benzedeadas que tratam destes casos são ensinadas por algum membro da família que possuía este conhecimento mágico. Não é qualquer benzedeadora que trata de bruxaria e, em linhas gerais, são aquelas situadas fora da comunidade, no local mesmo onde ocorreu o fato, é que são procuradas.

As acusações de bruxaria recaem sobre as mulheres. Aquelas consideradas bruxas agem no interior da própria família. Um dos casos relatados no decorrer do trabalho de campo se tratava de uma mulher que havia “embruxado” seu sobrinho (o filho mais

novo, isto é, o herdeiro) como uma forma de represália ao irmão (pai do rapaz) diante do fato de disputar com este maior obtenção de herança no momento da partilha dos bens em sua família.

O rapaz havia ficado gravemente doente e foi submetido a vários tratamentos médicos, sem nenhum resultado positivo, e logo foi levado a uma benzedeira brasileira que residia em outra comunidade. O tratamento durou um ano e mobilizou toda a família, pois enfraqueceu um de seus membros mais importantes: o herdeiro.

As funções de mediadora e de guardiã das palavras do sagrado atribuem à imagem feminina tanto um significado de reprodução da ordem social quanto de uma maior ameaça da sua manutenção. Este caráter ambíguo faz com que a mulher seja o alvo das acusações em todos os aspectos que enfraqueçam a fertilidade e a produtividade da *Land*.

Seu poder está bastante centrado no conhecimento que possui das palavras e de seu uso. Conforme vimos anteriormente, o uso das palavras sagradas e os modos de sua transmissão reservam e garantem a sua eficácia simbólica nas práticas mágicas a partir da lógica do segredo, da hierarquia e do uso diferenciado das línguas sagradas (alemão e pomerano), além do conhecimento de esferas que fogem ao domínio reservado aos homens na ordem camponesa.

Neste sentido, a narrativa da bruxaria espelha o grau de conflitos e ambiguidades existentes na disputa entre homens e mulheres pela autoridade do *ménage*. O poder da sua narrativa reside na possibilidade de mudança da ordem a partir da ameaça à autoridade paterna, que estrutura o eixo das relações do trabalho familiar entre os pomeranos.

No que se refere ao grau de conflitos existentes neste campesinato, alguns fatos chamam a atenção para possíveis mudanças na região: o crescimento do alcoolismo masculino, o crescimento do número de mães-solteiras que permanecem junto às suas famílias de origem, a participação de mulheres em cargos de importância na hierarquia da Igreja Luterana, o crescimento da importância econômica das mulheres na manutenção da *Land* e, finalmente, a reivindicação das mulheres junto ao Sindicato de trabalhadores ao moverem ações jurídicas contra a figura paterna, para que

possam ter acesso à terra como direito de herança. Lembramos que o herdeiro da terra é o filho mais novo. Todo o conjunto destes fatores aponta para as contradições, os problemas e os rearranjos possíveis na manutenção do *ethos* camponês.

As fórmulas mágicas das benzeções são pronunciadas de forma especial na língua alemã, isto é, não são ouvidas nem compreendidas, pois são ditas em segredo e só aqueles que herdarão o saber feminino no seu próprio universo familiar é que terão acesso a elas pelo fato de serem escritas em alemão pela própria narradora.

Bahktin (1997) demonstra que há gêneros específicos de discurso e que o aprendizado da língua materna é também o aprendizado dos gêneros do discurso, pois aprendemos a estruturar enunciados específicos que correspondem a uma determinada esfera de utilização da língua. A narrativa mágica se constituiria, assim, em um gênero de discurso.

Todorov aponta para os caracteres específicos da lógica da palavra mágica. Segundo este autor, *“a narrativa da fórmula mágica tem uma característica que a distingue imediatamente da maior parte das outras narrativas: ela designa uma ação virtual, não-real, uma ação que ainda não foi realizada mas que deve sê-lo. É o verbo descritivo que assegura o caráter narrativo da fórmula mágica. ‘Sair’ é um verbo de movimento, designa a passagem da presença à ausência. O verbo “performativo” (que se identifica com a ação presente) garante a eficácia da fórmula, transformando a narrativa em ato mágico”* (1980: 248 e 253). Todorov chama a atenção para o aspecto classificador das fórmulas mágicas, já que estas reconhecem o ato perturbador e o integram numa explicação. A pronúncia das palavras, por si só, constitui um verdadeiro ritual, um ato classificatório.

*“A magia é ao mesmo tempo signo e conflito”*, pois procura atuar sobre outrem, agindo primeiro sobre o objeto de seu discurso. *“No ato mágico, apenas o ato referencial se exhibe; se eu agir sobre o interlocutor, não haverá mais magia”* (Todorov 1980:270 e 272).

A comparação do discurso da bruxaria com a lógica da guerra (Favret-Saada 1977) evidencia um gênero de discurso que expressa melhor as ambigüidades e os problemas cotidianos na

construção do *ethos* camponês. As metáforas da narrativa da magia são interpretações do mundo social camponês.

Portanto, as narradoras têm o poder de transmitir e de partilhar as palavras com a sociedade, que lhes confere autoridade perante suas contradições e a consciência da existência da morte.

## Notas

<sup>1</sup> As exceções aparecem na medida em que algumas mulheres da comunidade ganham destaque quando assumem a liderança econômica da casa ou participam mais ativamente das decisões realizadas no âmbito da igreja, da escola ou do sindicato.

<sup>2</sup> Na língua pomerana, a palavra que designa a unidade familiar como unidade de consumo e produção – juntamente com a propriedade, os animais, objetos e valores que constituem seu modo de vida – é *Land*. Na literatura sobre campesinato, sua significação seria equivalente ao termo *household*. Na língua portuguesa temos o uso da palavra “colônia”, que teria o mesmo significado de *Land*. O termo “colônia” é usado pelos pomeranos para designar a área rural, em oposição à cidade. Este termo também designa as terras, benfeitorias, residência, animais domésticos, plantações etc. que, juntamente com o grupo doméstico, constituem uma unidade básica de produção e consumo. Neste sentido, a concepção de família camponesa está estreitamente vinculada à idéia de “colônia”. A “colônia” é tanto a terra quanto o produto do trabalho e do esforço familiar. Deste modo, a palavra traduz a idéia de manutenção de um tipo de exploração tradicional camponesa, na qual o trabalho é realizado pelos membros da família.

<sup>3</sup> O fato da língua alemã ter sido utilizada por Martinho Lutero em um contexto político-religioso marcante a torna uma língua essencialmente religiosa. Para ilustrar este aspecto, lembramos uma frase bíblica que evoca melhor esta relação entre os papéis femininos na ordem camponesa e na vida religiosa: *Gib uns heute unser täglich Brot* (“O pão nosso de cada dia nos dai hoje”).

<sup>4</sup> Segundo Röelke (1996:47), no folclore pomerano é a cegonha, chamada de *adebar* ou *knappendräger*, que traz as crianças ao mundo. A palavra usada para esta cegonha poderia ser traduzida como “aquela que carrega”, que “transporta as crianças”.

<sup>5</sup> Há os chamados “batismo de urgência” que são feitos em casos de emergência, nos quais o pastor é chamado às pressas durante a madrugada para batizar uma criança recém nascida com problemas de saúde graves e com iminência de morrer. Para os pomeranos é inconcebível que uma criança morra sem batismo. Os pastores que se recusam a realizar tal batismo passam a ser mal vistos na comunidade. Quando não há opção muitas famílias pedem ao membro mais velho, como por exemplo a avô, que batize a criança se valendo da idéia

luterana de “cada um é seu próprio pastor”. Este fato não minimiza ou invalida o poder sagrado dos atos e palavras do pastor, mas também atribui a cada um da comunidade o poder de ser também um pastor, especialmente as mulheres.

<sup>6</sup> Rito que antecede o dia do casamento e em que são realizadas práticas mágicas que visam a boa sorte para a construção de uma nova *Land* no interior da comunidade.

<sup>7</sup> Conforme relata Lorint e Bernabé (1977:182) acerca do campesinato romeno, a vassoura é usada de forma mágica nas fetas comunais, notadamente na festa de São João, para espantar as más influências na casa e na fazenda. As vassouras feitas de galhos verdes, são mantidas atrás da porta da casa, durante todo o ano em caso de necessidade, ou seja, para espantar maus espíritos. No caso dos pomeranos, na festa de casamento e no cotidiano, a galinha tem o mesmo atributo que a vassoura. No entanto, durante minha estadia na colônia de pomeranos de Laranja da Terra, soube do mesmo uso (feitos pelos romenos) da vassoura numa propriedade aonde vivem três solteironas. Elas usam a vassoura atrás da porta e “jamais entram em casa recém-varrida”, para “não pegar nenhum mau-espírito”.

<sup>8</sup> Não apenas a disputa pela autoridade da casa está presente nos cuidados mágicos, mas também as mudanças que podem afetar a totalidade do grupo doméstico. Contam as informantes que durante a cerimônia nenhum dos noivos poderia olhar para trás, pois isso significava que “quem olhasse para trás no dia de seu casamento, olharia para outro além do próprio marido” e que deveria se observar a chama das velas que estão no altar, aquela que se apagasse primeiro corresponderia a morte do conjugue que estivesse do mesmo lado. Caso caísse uma aliança no chão, deveria ser observado, de quem era. Esta seria a primeira pessoa a falecer.

<sup>9</sup> Um dos exemplos que trata do simbolismo da disputa e do conflito no interior do *Land* é a seguinte superstição: de que no final do casamento, ao sair, observa-se quem será o primeiro a pisar no pátio da igreja, pois será aquele que controlará a casa.

<sup>10</sup> Na língua pomerana, temos um termo que designa as primeiras semanas de casamento, período durante o qual o casal está se adequando à nova vida. O termo é *stuntaweeka* e trata dos primeiros tempos do casamento, quando “tudo são flores” e o relacionamento corre bem entre ambos. O termo *stuuta* significa “pão”, o que é feito com farinha de trigo pela padaria *weeka* significa “semanas”. Depois, conforme muitos pomeranos afirmam, começa o *kniipalweeka*, ou seja, os tempos do desentendimento, quando a disputa pela autoridade e a gerência dos negócios da *Land* se tornam acirradas. A palavra *kniipal* significa “porrete, vara”.

<sup>11</sup> Há termos que designam o ato de benzer (**Bispreeka**), a benzedeira (**bispreekar**-aquela que faz o bem, que benze contra os males da bruxaria), benzedura (**bispreekarich**), as variedades de doenças (**vorbrook** = espinhela caída), mau olhado (**slechtouchan**) e bruxa (**botarheks** = borboleta noturna ou bruxa). A existência dos termos na referida língua mostram a importância que a magia possui nas transições sociais mostradas nos principais ritos de passagem do grupo.

*Referências bibliográficas*

- BAHKTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BENJAMIM, Walter. "O narrador" in *Os pensadores*. São Paulo: Editora Abril Cultural, (1918?).
- BERNABÉ, J. e LORINT, F. *La sorcellerie paysanne*. Bruxelas: Éditions A. de Boeck, 1977.
- CÂMARA CASCUDO. *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo: 1954.
- DÜRKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989 (1968).
- FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard, 1977.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Papyrus Editora, 1989.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *The problem of Meaning in Primitive Languages In C. K. Ogden & I. A. Richards. The Meaning of Meaning*. Londres, International Library Of Psychology, 1923.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *The Language of Magic and Gardening (Coral Gardens and their Magic, II)*. Londres: George Allen & Unwin, 1966.
- REDFIELD, Robert. *The Little Community and Peasant Society and Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1965.
- ROCHE, Jean. *A colonização alemã no Espírito Santo*. São Paulo: Editora da USP-Universidade de São Paulo, 1968.
- ROELKE, Helmar Reinhard. *Descobrimos raízes: aspectos geográficos, históricos e culturais da Pomerânia*. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo-UFES/Secretaria de Difusão e Cultura, 1996.
- SEGALEN, M. *Mari et femme dans la société paysanne*. Paris: Flammarion, 1980.
- TODOROV, Tzvetan. *Os gêneros do discurso*. São Paulo: Martins Fontes, 1980.
- TURNER, Victor. *O processo ritual*. Petrópolis: 1974.