

VOZES DE REZADEIRAS: TECENDO MEMÓRIAS ORAIS DAS CIDADES

João Irineu de França Neto¹

Introdução

Este trabalho busca refletir sobre as memórias coletivas do cotidiano de cidades da Paraíba, presentes no discurso oral de rezadeiras, que são autoras de uma forma de religiosidade popular do Nordeste Brasileiro, marcada pela mistura de elementos de diversas matrizes culturais. O *corpus* é constituído dos relatos destas mulheres. Nesta perspectiva, a metodologia utilizada consiste na pesquisa bibliográfica e pesquisa de campo, cujos dados são analisados parcialmente, visto que se trata de uma pesquisa em andamento.

Delimitou-se como referencial teórico os pressupostos sobre História da Igreja na América Latina, de Eduardo Hoornaert *et all*, bem como os estudos etnográficos da religiosidade popular, de Luís da Câmara Cascudo, além dos pressupostos linguísticos, sobre discurso e oralidade, de Mikhail Bakhtin e Paul Zumthor.

A principal contribuição deste trabalho consiste em propiciar um fortalecimento epistemológico no campo da interface Linguística e História Oral, visto que a memória – elemento primordial do saber histórico – é tecida pela oralidade, mediante a interação de múltiplas vozes. Além disso, irá propiciar certa visibilidade social a essa forma de religiosidade popular que historicamente tem sido excluída pelos dogmas e preceitos da Religião Oficial.

O trabalho está dividido em três tópicos. No primeiro, abordamos as características do Discurso da Evangelização no Brasil, no período da Colonização. No segundo, fazemos uma distinção entre a Igreja Oficial e a Igreja Popular. No terceiro, discutimos práticas de rezadeiras da Paraíba, situando tais práticas no grande guarda-chuva da Religiosidade Popular, que se constitui como uma memória coletiva das cidades onde habitam essas mulheres.

¹ Doutorando em Linguística, pelo Programa de Pós-graduação em Linguística – PROLING – da Universidade Federal da Paraíba – UFPB.

1 Discurso Colonialista da Evangelização no Brasil

Para se refletir sobre o discurso colonialista da evangelização no Brasil, faz-se necessário, inicialmente, delimitar conceitualmente o que é discurso e o que uma prática discursiva. Segundo Bakhtin (2003, p. 261),

todos os campos da atividade humana estão ligados ao uso da linguagem. Compreende-se perfeitamente que o caráter e as formas desse uso sejam tão multiformes quanto os campos da atividade humana, o que, é claro, não contradiz a unidade nacional de uma língua. O emprego da língua efetua-se em forma de enunciados (orais e escritos) concretos e únicos, proferidos pelos integrantes desse ou daquele campo da atividade humana. Esses enunciados refletem as condições específicas e as finalidades de cada referido campo não só por seu conteúdo (temático) e pelo estilo da linguagem, ou seja, pela seleção dos recursos lexicais, fraseológicos e gramaticais da língua mas, acima de tudo, por sua construção composicional.

De acordo com essa concepção do autor, fica claro que os usos que se fazem da linguagem decorrem de contextos sociais e culturais, nos quais sujeitos históricos estão envolvidos em circunstâncias comunicativas. Poderíamos, nesta perspectiva, definir discurso como a articulação de signos linguísticos, com uma intencionalidade comunicativa e de interação social entre indivíduos usuários da língua. Nessa articulação dos signos há dois movimentos intralinguísticos, descritos pelo Estruturalismo de Saussure, que se completam no processo da enunciação: a seleção (eixo paradigmático) e a combinação (eixo sintagmático). Para além da mera estrutura linguística na enunciação discursiva, defendemos que, por mais ingênuo e descomprometido que pareça, não há discurso desprovido de intencionalidade por parte de quem o enuncia, o que acentua os aspectos ideológicos subjacentes ao discurso.

Entretanto, como nos referimos ao signo lingüístico, abre-se um espaço para se questionar sobre qual o papel dos signos não-verbais na construção do discurso, posto que a enunciação, além das palavras, envolve também o corpo que fala com sua linguagem silenciosa, mediante uma imensa gama de signos gestuais, às vezes complementando a voz, às vezes negando-a, uma vez que a denuncia naquilo que ela não diz. Tal aspecto não verbal dos signos na enunciação do discurso nos interessa particularmente nas análises dos dados da pesquisa de campo com as rezadeiras e rezadores.

No presente item, nos limitaremos a refletir acerca do discurso da Evangelização no Brasil, durante o período colonial. Daí, delimitarmos esta categoria de discurso colonialista da Evangelização.

De acordo com Eduardo Hoornaert (1979, p. 23), que questiona sobre a possibilidade de se encontrar um denominador comum na autocompreensão dos missionários do período colonial, faz-se necessário distinguir o discurso ou ideologia da Evangelização e sua vivência profunda ou experiência. Nas suas palavras:

a evangelização é entendida pelos missionários dentro de um discurso típico, característico, peculiar, enquanto a vivência escapa frequentemente aos quadros comuns, não pode ser analisada, por conseguinte, segundo os ditames de um denominador comum.

Podemos, nesta perspectiva, pensar que no período colonial do Brasil as vivências da Evangelização eram das mais variadas, sendo alguns missionários europeus mais conservadores e outros mais avançados. Entretanto, o elemento unificador entre a variedade das experiências dos missionários no Brasil Colônia era um discurso comum, que servia de coesão social em torno da disseminação da fé católica e do domínio da coroa portuguesa.

É interessante destacar como o discurso religioso tem a finalidade de traduzir o domínio político-econômico de Portugal, conforme destaca Hoornaert (*Op. cit.*, p. 23): “toda a empresa marítima portuguesa foi expressa pelos contemporâneos em linguagem religiosa e, mais ainda, missionária”. O referido autor cita um trecho de uma carta do rei Dom João III ao primeiro governador geral do Brasil, Tomé de Sousa, em que expressa o objetivo de povoação do Brasil: “A principal causa que me levou a povoar o Brasil foi que a gente do Brasil se convertesse à nossa santa fé católica”. Desse modo, o discurso de dominação político-econômica se disfarça em um discurso catequético de conversão cristã.

O autor supracitado apresenta três características básicas do discurso acerca da evangelização no Brasil Colônia: um discurso *universalista*, um discurso *doutrinário* e um discurso *guerreiro*.

O discurso *universalista* da Evangelização consistia no desconhecimento de todos os tipos de fronteiras entre os “descobridores” portugueses e os povos nativos do Brasil e de outras localidades. Nos documentos de vários cronistas, como José de Anchieta e Manuel da Nóbrega, estão descritas algumas lendas que sustentam a

concepção universalista do evangelho ter se espalhado pelo mundo inteiro através da pregação apostólica. Uma dessas lendas é a de São Tomé, segundo a qual o apóstolo Tomé e um ajudante estiveram entre os indígenas do Brasil, deixando suas pegadas gravadas em algumas rochas. Segundo autor referido, tal lenda tem a funcionalidade de justificar o discurso evangelizador universalista, que não conhecia a fronteira do outro. Tal lenda justifica ideologicamente a expansão marítima de Portugal, uma vez que tal projeto é visto pelos colonizadores e missionários como o seguimento das pegadas de São Tomé. Hoornaert (*Op. cit.*, p. 25) afirma que

nos documentos históricos o indígena nunca foi “fronteira”, nunca se respeitou a sua irreduzível alteridade, pois o catolicismo que se “ampliou” ou se “dilatou” (a terminologia “propagar”, “propagação”, é só do século XVII) era inconsciente das suas fronteiras e só considerava o outro como marginal, nunca como “outro” no sentido pleno desta palavra. Daí o zelo quase fanático dos missionários em extirpar qualquer vestígio do que era interpretado como idolatria, barbárie, aberração da “verdadeira fé”.

Como se observa na descrição teórica do autor, há em termos de Igreja Oficial uma total desconsideração a respeito das diferenças e da diversidade cultural dos povos autóctones do Brasil no período da colonização. É importante ressaltar que a Igreja Católica, enquanto instituição, só vai considerar a temática da inculturação a partir do documento dos Bispos da América Latina e Caribe, reunidos em Medellín, Colômbia, no ano de 1968. Tal documento oficializou a temática da inculturação na vivência litúrgica da igreja, bem como nas demais dimensões de sua missão evangelizadora. No entanto, a inculturação já era uma prática num dos principais seguimentos da Teologia da Libertação, as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), que se configura num jeito novo da Igreja ser, assumindo um rosto popular na opção preferencial pelos mais pobres e oprimidos da sociedade.

Um outro aspecto acerca do discurso dos missionários no período colonial é o fato de ele ser *doutrinário*, uma vez que tinha a finalidade de pregar veementemente a fé católica, através de diversos recursos comunicativos de persuasão, do ponto vista vocal e corporal. De acordo com o autor supracitado, no Brasil Colônia, “instala-se aos poucos uma firme identificação entre evangelização e doutrinação que nunca mais será posta em dúvida, até aos nossos dias pelo menos em termos de Igreja Oficial” (HOORNAERT, *Op. cit.*, p. 26). Apesar de tantos avanços da Igreja Oficial, decorrentes da vivência prática e da rebeldia da Igreja Popular, organizada nas CEBs, ante às

imposições institucionais da Igreja, há uma ideologia de doutrinação sacramentalista e catequética, predominante nos católicos em geral e, especificamente, naqueles que assumem os ministérios e serviços.

A terceira característica do discurso evangelizador é o aspecto *guerreiro*. Hoornaert (*Op. cit.*, p. 26) descreve como se dá tal aspecto:

O discurso acerca da evangelização no Brasil não coloca a questão da legitimidade da ordem estabelecida pelo projeto colonial no Brasil, e por isso mesmo participa da agressividade deste mesmo projeto. A impressão que os textos nos deixam é que só se conseguia ver a formação de uma Igreja dentro dos quadros da ordem trazida pelos portugueses, purificando-os talvez dos abusos e corrupções, eliminando a ignorância, a injustiça, a superstição, o fatalismo dos gentios, a amoralidade dos portugueses, mas nunca colocando a questão do sistema. E como o sistema era estruturalmente agressivo diante dos indígenas e africanos, o discurso evangelizador não conseguiu escapar à agressividade, mesmo em condições favoráveis. A terminologia “evangelização” passou a ser justificativa da opressão e escravização de indígenas e africanos.

Nesta perspectiva, o caráter guerreiro do discurso evangelizador no Brasil Colônia torna-se um instrumento ideológico de fortalecimento da prática de dominação dos colonizadores, através da posse das terras e escravização dos povos indígenas e africanos traficados em navios negreiros.

2 Igreja Oficial e Igreja Popular

Quando pensamos no fazer religioso do Catolicismo, seja de um ponto de vista antropológico, teológico ou filosófico, não há como não fazer uma distinção entre Igreja Oficial e Igreja Popular. Essas duas categorias referem-se a modalidades diferentes de organização do povo em sua vivência religiosa. A Igreja Oficial trata-se da instituição eclesiástica, de caráter jurídico, cujo comando situa-se nas deliberações do Vaticano. Tal instituição possui uma hierarquia administrativa, constituída em forma piramidal. No topo da pirâmide, está o Papa, considerado sucessor de Pedro. Depois os Cardeais, Arcebispos e Bispos, considerados sucessores dos demais apóstolos de Jesus Cristo. Mais abaixo na pirâmide, estão os padres e diáconos. É uma hierarquia centrada na figura masculina.

Já a Igreja Popular não possui uma hierarquia eclesiástica, pois sua vivência e seu sistema simbólico e ritualístico alimenta-se da espontaneidade do cotidiano do povo que constitui essa igreja, tornando-a dinâmica e, por isso, viva.

Essas duas categorias de Igreja no Brasil são tema de uma discussão mais ampla na constituição da nossa cultura brasileira: a problemática da *dualidade*. Custódia Selma Sena, no seu livro *Visões Dualistas do Brasil*, afirma:

Transvestida historicamente por adereços conjunturais, a dualidade já foi traduzida por diferenças oposições e o mandato irrealizado de síntese, pelas noções de mal-estar, descompasso, desconcerto, inadequação, especificidade, dilema, atraso, dependência etc. [...] Traduzido inicialmente pelas oposições local / universal, puro / exógeno, substância / forma, autóctone / transplantado, primitivo / civilizado, sertão / litoral, os intelectuais brasileiros, desde a República, tem-se dedicado à tarefa de reunir, em um todo coerente e unificado, as duas faces antagônicas do Brasil.

Desse modo, discutir sobre uma Igreja Popular consiste numa faceta oposta à Religião Oficial, implantada no Brasil pelos colonizadores e missionários portugueses. No entanto, esses dois modelos antagônicos de Igreja existem no Brasil e em toda a América Latina. A Igreja Popular tem os elementos litúrgicos da Igreja Oficial, mas não obedece rigidamente a sua ritualística, inserindo, dessa forma, em suas práticas, expressões das culturas locais dos povos ameríndios e negros.

3 Vozes de Rezadeiras: tecendo memórias orais das cidades

Antes de se analisar quaisquer dos dados de campo da presente pesquisa, convém esclarecer algumas conceituações acerca do objeto de estudo proposto. Primeiramente, faz-se necessário entender o que são rezadeiras, ou melhor dizendo, quem são elas, uma vez que tais signos remetem a sujeitos sociais, que por conseguinte desempenham papéis sociais importantes nos processos de transmissão e atualização das culturas populares, especificamente no concernente à religiosidade popular. Desse modo, tais mulheres são assim chamadas pela sua prática de rezar as pessoas os procuram, a fim de recuperarem a saúde. Muitos que procuram rezadeiras atribuem o processo de doença a causas energéticas, de ordem transcendente, suprafísica ou, em outras palavras, causas espirituais.

Tal fenômeno da religiosidade popular constitui-se como uma construção linguístico-cultural. Os diversos contextos e manifestações das culturas populares brasileiras se constroem mediante mecanismos de oralidade, por meio dos quais um determinado grupo sócio-cultural transmite sua memória coletiva, de geração em geração. Neste sentido, não há fenômeno cultural popular sem a presença de vozes, que lhe assegurem a existência e permanência dinâmica no tempo e no espaço.

Segundo a definição de Zumthor (*Op. cit.*, p.18), não há apenas uma oralidade, mas múltiplas oralidades, sendo conceituadas três tipos. A oralidade *primária* e *imediate*, a qual “não comporta nenhum contato com a escritura [...]”; ela se encontra nas sociedades desprovidas de todo sistema de simbolização gráfica, ou nos grupos sociais isolados e analfabetos”. Nos dias atuais, em que a disseminação dos diversos códigos gráficos e digitais se globaliza e invade os territórios considerados mais isolados, é difícil encontrar esse tipo de oralidade, proposto por Zumthor. Além disso, em virtude das pesquisas em letramento, discute-se, atualmente, que quase não há pessoas totalmente analfabetas, devido ao contato constante com o mundo da escrita, que a sociedade letrada pós-moderna leva as pessoas a se envolverem, sobretudo pelos meios midiáticos, o que dificulta a constatação empírica dessa oralidade primária.

Entretanto, as fórmulas das rezas e benzimentos, que muitas rezadeiras trazem em sua memória não foram registradas e transmitidas por algum código escrito. Nesta perspectiva, pode-se atribuir a essas mulheres tal categoria teórica acerca do uso da linguagem, a *oralidade primária*. Percebe-se que, para aqueles que praticam uma oralidade primária, a voz possui uma função para além da comunicação cotidiana, possuindo um caráter centrado na transcendência, em que se atribui certos poderes mágicos àquilo que é pronunciado.

As rezas e depoimentos das rezadeiras são parte de um fenômeno mais amplo das culturas populares, chamado por Cascudo (2006, p. 21), em termos genéricos, de Literatura Oral, cuja “característica é a persistência pela oralidade”. Essa literatura que se limitava “aos provérbios, adivinhações, contos, frases-feitas, orações, cantos”, ampliou seus horizontes. Neste sentido, o autor apresenta duas fontes que mantêm viva essa literatura oral:

Uma exclusivamente oral, resume-se na estória, no canto popular e tradicional, nas danças de roda, danças cantadas, danças de divertimento coletivo, ronda e jogos infantis, cantigas de embalar (acalantos), nas estrofes das velhas xácaras e romances portugueses com solfas, nas músicas anônimas, nos

aboios, anedotas, adivinhações, lendas, etc. A outra fonte é a reimpressão dos antigos livrinhos, vindos de Espanha ou de Portugal.

Como se percebe, os gêneros textuais que compõem esse vasto universo da literatura oral não fazem parte de uma chamada produção canônica de literatura, mas de uma produção de oralidade que, ao longo do século XX, foi se tornando cada vez mais periférica, constituindo-se como manifestações culturais das camadas sociais das bordas, sendo, assim, alvo de interesse apenas de etnógrafos e antropólogos, e não dos linguistas ou estudiosos da literatura. Dentre os gêneros textuais, mencionados acima, é alvo de investigação da presente pesquisa o gênero “orações”, ou melhor descrevendo: rezas e benzimentos.

Quando Cascudo indica que uma das fontes é “exclusivamente oral”, pode-se estabelecer um diálogo com o que Zumthor (*Op. cit.*) categoriza como “oralidade primária”. Sendo assim, cabe-se indagar: embora vivendo em uma sociedade letrada, como a da atualidade, em que a escritura se manifesta de múltiplas formas e meios, pode-se ainda verificar nas práticas de rezadeiras da Paraíba uma oralidade primária ou fragmentos desta.

A heterogeneidade é marca da literatura oral brasileira, que é resultado da junção de “elementos trazidos pelas três raças para a memória e uso do povo atual” (CASCUDO, *Op. cit.*, p. 27). É a mistura de elementos culturais diferentes que configura esse aspecto heterogêneo à literatura oral no Brasil. Daí que não se pode falar de uma cultura popular, em que se insere o gênero textual, delimitado no presente estudo: as rezas e benzimentos. Pode-se falar de culturas populares, pois “não há povo que possua uma só cultura, entendendo-se por ela uma sobrevivência de conhecimentos gerais” (CASCUDO, *Op. cit.*, p. 29).

Nesta perspectiva, pode-se discutir que a linguagem, sobretudo em sua modalidade oral, consiste num dos principais fenômenos das culturas populares, posto que é mediante o fenômeno linguístico oral que são produzidas as tradições de um determinado grupo social, bem como são criados os meios de transmissão daquilo que está armazenado na memória coletiva. Então, a linguagem falada, ou seja, vocalizada, constitui-se como um espaço de sincretismo. E como o gênero oral, a que se propõe investigar, diz respeito ao fenômeno religioso das culturas populares do nordeste brasileiro, cabe mencionar o que afirma Eliade (1998, p. 23), de que “não há a menor

probabilidade de se encontrar, em parte alguma do mundo ou da história, um fenômeno religioso ‘puro’ e perfeitamente ‘original’”. Tal concepção reforça a tese de que as práticas de rezadeiras e rezadores, no momento de suas performances, constituem-se como espaços de sincretismo religioso, em que serão combinados elementos de diversas formas culturais e étnicas, o que dificulta determinar com clareza a origem de tais tradições.

Os significados dos vocábulos *olhado*, *saltador*, *cobreiro*, *quebrante* vão além da significação convencional, presente na estrutura da língua. Esses significados têm sua base em símbolos culturais de um imaginário coletivo, que constitui uma tradição oral da memória do povo. Por isso, não obedecem a uma lógica de significação da religião oficial Católica Apostólica Romana.

As rezadeiras e rezadores no Nordeste Brasileiro e, especificamente, na Paraíba, constituem-se como uma forma de religiosidade de resistência popular ante à catequese doutrinária imposta pela evangelização da Igreja Oficial Romana, desde a Colônia até a atualidade.

Muniz Sodré (2002), tratando dos espaços da religiosidade popular, no âmbito do Candomblé, apresenta essa busca de simbolizações de resistência em meio às construções urbanas:

A essas concepções espaço-temporais entronizadas – seja por meio da arquitetura/urbanismo, seja por meio dos múltiplos dispositivos capitalistas de contabilização dos tempos sociais – sempre se opuseram outros processos simbólicos, oriundos das classes ditas subalternas, em geral caudatários de simbolizações tradicionais, pertencentes a “espaços selvagens”, onde se desenvolvem culturas de *Arkhé* (“populares”, costuma-se dizer). As comunidades litúrgicas conhecidas no Brasil como *terreiros* de culto constituem exemplo notável de suporte territorial para a continuidade da cultura do antigo escravo em face dos estratagemas simbólicos do senhor, daquele que pretende controlar o espaço da cidade.

Em nossas pesquisas de campo, encontramos uma rezadeira, já idosa, que reside em uma das casas da chamada Vila Vicentina, no Bairro da Torre – João Pessoa/PB. Esta rezadeira participa da Igreja Católica, sendo frequentadora assídua de missas na capela de Nossa Senhora da Conceição, ao lado de sua casa. Entretanto, a referida senhora é mãe de santo, embora não exercendo as funções de uma Ialorixá, devido a problemas de saúde, conforme a mesma nos informou. O terreiro que ela ainda frequenta, principalmente em festas de santo (orixás), fica mais longe de sua casa que a

Igreja. Um dado interessante é que, numa das conversas da pesquisa, ela disse: “Eu vou pro terreiro, mas a gente não diz a Dona T. (mulher da Igreja)² e ao Padre, porque eles brigam”. É a partir de discursos da oralidade como este que afirmamos que as rezadeiras que vão ao terreiro escondido do padre e das demais lideranças da Igreja apresentam uma resistência em relação à religião dominante, ou seja, o Catolicismo Oficial Romano, o qual representa do ponto de vista simbólico a religião do antigo senhor, do Brasil Colonial.

Além disso, pode-se observar que as práticas de algumas rezadeiras configuram-se como um fenômeno cultural na fronteira religiosa, entre o catolicismo popular e as religiões de matriz africana, o que evidencia o aspecto sincrético das práticas da Religiosidade Popular. Tal fronteira religiosa só se dá em virtude da memória oral persistente nas práticas de rezadeiras, memória esta que possibilita o trânsito constante de elementos culturais de matrizes até mesmo contraditórias.

Nesta perspectiva, a enunciação oral das rezadeiras da Paraíba, configura-se como um discurso polifônico, no dizer bakhtiniano.³ A polifonia está presente tanto nas fórmulas das rezas quanto nos relatos sobre suas práticas religiosas, uma vez que a oralidade propicia uma dinâmica na construção discursiva, que resulta na mistura de diversas vozes, oriundas de diferentes matrizes culturais. Como exemplo de tal polifonia, que atua como base discursiva para o sincretismo religioso popular, pode-se citar uma rezadeira do Bairro da Torre, João Pessoa/PB, que reza as pessoas de olhado, com orações católicas; mas também faz consultas e trabalhos, recebendo entidades como Zé Pilintra Alencar e a Pomba Gira. É a oralidade que proporciona essa dinâmica de misturas de rituais religiosos, vistos como antagônicos na modalidade da Religião Oficial, conferindo um caráter sincrético à memória cultural das relações religiosas que se estabelecem nas cidades.

Considerações Finais

As rezadeiras do Estado da Paraíba, que estamos investigando, são parte daquilo que se denomina culturas populares. Estas culturas, nas quais se encontram os

² A rezadeira disse o nome da senhora da Igreja. Por razões éticas não citamos o verdadeiro nome, limitando-nos a mencionar uma inicial do nome.

³ *Problemas da Poética de Dostoiévski*.

fenômenos religiosos populares, são marcadas pela mistura de elementos de diversas matrizes culturais, o que acentua, como vimos, o sincretismo. Nesta perspectiva, as práticas de rezadeiras apresentam-se como práticas de sincretismo religioso, que é construído mediante recursos espontâneos da oralidade, ou seja, da voz no seu uso popular, que tece e atualiza a memória coletiva de nossas cidades.

Aprofundaremos as análises no decorrer da pesquisa de campo e bibliográfica. Assim sendo, esta pesquisa contribuirá na ampliação dos estudos de oralidades, que são alvos de investigação de muitas vertentes da ciência da linguagem, tais como: Sociolinguística, Dialectologia, Análise do Discurso, Semiótica, dentre outras, bem como fortalecendo uma interface epistemológica com a História Oral e Antropologia Cultural. Portanto, esta pesquisa tem a relevância de propiciar um reconhecimento acadêmico a uma vasta produção de oralidade, nas fórmulas das rezas, preceitos, benzimentos e outros discursos, assim como proporcionar uma maior visibilidade social aos sujeitos históricos que mantêm vivas, em suas vozes, essas tradições orais, transmitindo à posteridade uma memória coletiva das culturas da Religiosidade Popular.

Referências

BAHKTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. Tradução do russo: Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Tradução: Paulo Bezerra. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Literatura oral no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Global, 2006.

_____. *Superstição no Brasil*. 5. ed. São Paulo: Global, 2002.

ELIADE, Mircea. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

HOORNAERT, Eduardo *et all*. *História da Igreja no Brasil – Ensaio de interpretação a partir do povo*. Tomo 2. 2. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 1979.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Cultrix, 1973.

ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz – A “literatura” medieval*. Tradução: Amalio Pinheiro, Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.