



¹ Agradezco las valiosas sugerencias del profesor de historia antigua y medieval, Fabiano Fernandes (UERJ/FFP), especialmente por los comentarios acerca del título y de la importancia de nociones como honra, compromiso y valor para pensar las representaciones colectivas.

*Los pomeranos son campesinos que habitan en el municipio de Santa María de Jetibá, Espírito Santo, Brasil. Estos trabajadores rurales son descendientes de inmigrantes de origen alemán oriundos de la región pomerana, al este de Alemania. El municipio tiene alrededor de 24 mil habitantes, de los cuales 90% es de origen pomerano. Aunque el movimiento migratorio se detuvo a fines del siglo XIX, los pomeranos aún conservan el idioma y el estilo de vida campesino. Los primeros inmigrantes llegaron alrededor de 1870.

“EL PESO DE LAS PALABRAS”.¹ LA IMPORTANCIA DE LA NARRATIVA MÁGICA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD ÉTNICA Y SOCIAL DE LOS POMERANOS*

JOANA BAHIA

LA PALABRA COMO REPRESENTACIÓN COLECTIVA Y LA IMPORTANCIA DE SUS NARRADORAS

Mich reitet auf einmal der Teufel
(De repente, el diablo me cabalga)
Guimarães Rosa, 1983

La magia de las palabras transforma las mismas en metáforas, dando existencia, por ejemplo, al propio diablo. Pero si el diablo no existe, como nos muestra el proverbio popular tan bien reinventado por Guimarães Rosa (1983), ¿por qué es tan fuerte? ¿Quién lo construyó y por qué su existencia se da en el lenguaje, en las metáforas de los hombres? ¿Las palabras expresan, entonces, la fuerza de las representaciones colectivas? ¿El diablo puede ser el otro, o mejor, el propio hombre? ¿Cuál es el peso de las palabras en la elaboración de las representaciones colectivas? Guimarães Rosa, al tratar la reinención del lenguaje como destino de escritor, muestra la



reformulación de la lengua como parte fundamental del proceso literario (Coutinho, 1983; Lorentz, 1983). La magia de las palabras está en el hecho de poder reinventarlas y transformarlas hasta en la figura del diablo. En sus metáforas, la figura del diablo es la propia literatura. Como en los dichos populares, el diablo inventado, a pesar de no existir, es bien fuerte, tan fuerte que su representación se torna realidad.

En este sentido, la magia de la lengua alemana no está en su origen histórico marcado por la religiosidad de una nación, sino por la plenitud de sentidos que pueden ser atribuidos a una lengua que ya nace con el destino de sagrada (recordemos que la imagen social en que fue construida está permeada por los seres fantásticos de la cultura popular alemana de origen campesino, siendo sus símbolos reinventados por la producción literaria del romanticismo alemán).

Si para Guimarães Rosa el lenguaje es sagrado, la flexibilidad de la lengua alemana se adecua a una de las mejores traducciones de sus obras (Coutinho, 1983; Lorentz, 1983). Su creación polivalente y su carácter aglutinador reúnen elementos de distintas tradiciones lingüísticas (origen anglosajona y latina), espejo de experiencias sociales particulares. Si, por un lado, Martín Lutero, al crear las bases del alto-alemán, transforma estas distintas tradiciones en una lengua oficial, legitimadora de la existencia de la nación; por el otro, la complejidad social le confiere innumerables significantes y significados. Y un enorme poder de renovación.



¿Por qué no retraducirla, reinterpretarla, usarla de diferentes modos? Esta cuestión es central en el entendimiento que los pomeranos tienen del uso de la lengua oficial (alemán de uso oficial) y de las transformaciones que promueven al retirarla del contexto institucional de lo sagrado, dándole nueva forma en las bendiciones, rezos y hechizos, al mezclarla con el pomerano. Las palabras de la Biblia son válidas para pensar su modo de vida campesino (en ambas lenguas).

Palabras-pensamiento, palabras-valor, palabras-acción y palabras-fe. Las palabras y sus significados y el peso que adquieren en los ritos de pasaje son parte de lo cotidiano en los descendientes de pomeranos, trabajadores rurales de origen alemán, habitantes del municipio de Santa María de Jetibá, estado de Espírito Santo, Brasil.

Para estos campesinos, la narrativa del saber mágico está constituido por oraciones, bendiciones, es decir, fórmulas mágicas, y es un atributo femenino. Son las mujeres las narradoras de este conocimiento tradicional. "Como el que cuenta un cuento, aumenta un punto", ellas interpretan nuevas experiencias y transformaciones del universo campesino con el saber que les fue transmitido por las madres y abuelas a través de las generaciones de inmigrantes oriundos del norte de Alemania.

El conocimiento que tienen de las lenguas consideradas sagradas (alemán y pomerano), el dominio del conocimiento del trabajo campesino relativo a la esfera de la casa, de la iglesia, del mercado local y de la narrativa mágica (bendicio-



nes, oraciones, supersticiones y brujería) las tornan seres ambiguos o limítrofes. Ellas transitan los límites de la cultura campesina, hecho que las habilita a la confrontación y a la reinterpretación de las crisis de contradicciones de este universo a partir de la lógica del pensamiento mágico.

La percepción de la narrativa mágica y fantástica como elementos constitutivos de un estilo, un género narrativo, evidencia el modo de vida y la socialización de los pomeranos. Bakhtin recuerda que la expresividad de la palabra es inseparable de su contexto. Según él (1997: 279), la composición de un género del discurso tiene profunda relación con la utilización de la lengua y con la consecuente elaboración de tipos estables de enunciados.

Las palabras de las oraciones y de las bendiciones son mágicas, expresiones de un estilo narrativo propio, pues son el resultado de una lectura de la propia realidad social y étnica de los pomeranos.

Es importante recordar la importancia de la representación de la palabra en los estudios de Todorov (1980 y 1992), Propp (1984 y 1997) y Bakhtin (1997), y especialmente Bronislaw Malinowski (1965), que muestran cuán importante es observar el momento, el uso y el lugar que la palabra ocupa en las representaciones de un determinado grupo.

En *Coral Gardens and Their Magic* (1966) y *The Problem of the Meaning in Primitive Language* (1972), Malinowski mostró la importancia de repensar el problema de la traducción y



de la realización de la etnografía de la palabra, frecuente en el trabajo de campo. En la semejanza de los trobriandeses estudiados por Malinowski, vemos la importancia de la especificidad del significado de las fórmulas mágicas y del sentido de la palabra y su uso en la vida cotidiana mostrando los valores identificatorios más fundamentales para los pomeranos. La palabra es simultáneamente pensamiento y acción, su eficacia mágica consiste justamente en la creencia y en el sentido que su uso posee para la colectividad: palabra-acción.

Todorov (1980 y 1992) retoma la palabra-acción para mostrar que su eficacia mágica está en el poder de transformación que posee al ser enunciada. El autor diferencia su poder de intervención de acuerdo con el receptor. En caso de que su enunciación se dirija hacia el mediador, se torna una oración; en el caso de que se dirija al objeto (enfermedad), son hechizos, bendiciones, fórmulas mágicas. El mágico actúa sobre el objeto para actuar sobre su destinatario. Lévi-Strauss observó que la enunciación y el poder de las palabras están en la fuerza de la representación simbólica, y que antes de pertenecer al hechicero pertenecen a la colectividad.

Vemos el uso, las lenguas, el contexto y los significados de

² En la lengua pomerana, la palabra que designa unidad familiar como unidad de consumo y producción, junto con la propiedad, los animales, objetos y valores que constituyen su modo de vida es *land*. Su significado sería equivalente en la literatura sobre campesinado a los términos *household*. En la lengua portuguesa tenemos el uso de la palabra colonia, cuyo significado sería el mismo de *land*. La palabra colonia es usada por los

las fórmulas mágicas usadas en las bendiciones de objetos de trabajo, plantaciones, animales y personas; esto es, todo lo que está circunscrito a la *Land*² de los pomeranos.



PALABRAS MÁGICAS: LAS FÓRMULAS DE BENDICIÓN

Muchas de las fórmulas y prácticas mágicas de los pomeranos del estado de Espírito Santo escapan del dominio público y se circunscriben al universo de las bendecidoras. Solamente ellas tratan las enfermedades frecuentes en la comunidad con una técnica distinta de las supercherías. Los pomeranos van al médico del hospital más próximo en casos graves, por lo tanto siempre recurren en primer lugar a las bendecidoras locales.

pomeranos para designar un área rural en oposición a la ciudad y también designa las tierras, donaciones, residencias, animales domésticos, plantaciones, etc., que, juntamente con el grupo doméstico, constituyen una unidad básica de producción y consumo. En este sentido, la concepción de familia campesina está estrechamente vinculada a la idea de colonia. La colonia es tanto la tierra, cuanto el producto del trabajo y del esfuerzo familiar. De este modo, la palabra traduce la idea de mantenimiento de un tipo de explotación tradicional campesina, en la cual el trabajo es realizado por los miembros de la familia.

Hornos de barro, herramientas, la tierra, las personas, casi todo puede ser bendecido, basta ser bendecidora. Ser bendecidora es estar al servicio de la comunidad en tiempo integral. La validez de su conocimiento es reconocida por la colectividad bajo la condición de que su repertorio corresponda a las necesidades espirituales dentro de los parámetros de una concepción específica del mundo y de la existencia, y en las formas consagradas por la tradición. Su demanda es colectiva y se extiende más allá de los límites de la colonia.

Pocos hombres adquieren la función de bendecidor. En general, este conocimiento es transmitido por las madres y abuelas a las mujeres de la familia que tengan interés en la adivinación, en la cura y en el aprendizaje acerca del poder medici-



nal de las plantas. El interés por la transmisión se debe a la voluntad de tener a alguien de la familia que se interese por la obtención del saber mágico, dando continuidad a la producción en el interior de la red familiar.

Las niñas son socializadas en este tipo de conocimiento, pero solamente aquellas que demuestren mejor vocación para ser bendecidoras, y su deseo sea tanto, serán escogidas para aprendices. No basta con demostrar aptitud para el aprendizaje mágico, es necesario tener dotes morales, tales como virtud y honra.

La honra está relacionada con el buen desempeño en el trabajo agrícola, el énfasis en la dificultad del trabajo campesino y el hecho de ser dueño(a) de la *land* no por haberla obtenido en la transmisión de la herencia, sino por haberla trabajado con el uso adecuado del saber técnico aprendido en la socialización para el trabajo desarrollado en el ámbito familiar. La honra también está vinculada a la reproducción del grupo doméstico y, consecuentemente, de la *land*. Como veremos adelante, problemas en el orden familiar que impidan la continuidad de la unidad doméstica afectan el poder mágico de las bendecidoras.

Recordemos el caso de una bendecidora de Santa María de Jetibá que había pensado enseñar a su hijo para tenerlo como su sucesor en la familia, pero que, ante el hecho de que éste era alcohólico, no puede trabajar en la transmisión de los saberes mágicos, pues el alcoholismo le impedía ejercer tal función.



Un hombre alcohólico que pierde su producción, que no educa a sus hijos dentro de los preceptos morales y que no consigue asegurar la reproducción de la *land*, definitivamente no tiene honra.

Es preciso que el bendecidor tenga un mínimo de dominio de la lectura, "tenga una vida correcta, sin bebidas, sin excesos, y con devoción hacia la Iglesia y al Señor", si no su "magia no tiene fuerza, no funciona". Más allá de que los hombres no poseen el conocimiento necesario del conjunto de transformaciones operadas en el universo de una casa, existe todavía un alto índice de alcoholismo, lo que parece ser uno de los motivos para la escasez de hombres ejerciendo la función de bendecidores.

Conforme afirmamos anteriormente, tal función es considerada un atributo estrictamente femenino, pues son las mujeres quienes se dedican a los servicios domésticos, al aprendizaje sobre el uso medicinal de las hierbas y plantas, especialmente a lidiar con las enfermedades infantiles, y conocen mejor el universo religioso. Su esfera de actuación comprende la cocina (casa), los niños y la iglesia, esto es, *Küche*, *Kinder* y *Kirche*, espacios sociales en los cuales son aprendidos los conocimientos mágicos y preservadas las lenguas alemana y pomerana.

No obstante el hecho de la mujer ser una amenaza para el hombre debido a su carácter limítrofe e impuro asociado a su dominio en la esfera del cuerpo, de la intimidad y de la sexualidad, la mujer-madre es guardiana de lo sagrado. Ella preser-



va la honra de la familia construida por el hombre con base en el trabajo arduo, siendo detentora de un saber que gobierna la salud de la familia, organiza el modo de comer, de hablar y de educar a sus hijos. Y es en los intersticios de la casa, de la iglesia y en la transmisión del saber tradicional que se da el paso del dominio de la naturaleza para la cultura, es la mujer quien es la mediadora de la transformación de los alimentos crudos en cocidos.

Según Woortmann (1986: 108-109),

notablemente en grupos campesinos, la materia prima alimentaria, que son los productos del campo, dominio masculino; al ser cocidos en la cocina, dominio femenino, se transforman en comida. Tales relaciones son nuevamente significativas: la materia prima alimentaria (naturaleza) es producto del campo (cultura, cuando es opuesto al monte), del trabajo del hombre; cuando de crudo pasa a cocido, proceso que se realiza en la casa, dominio de la cultura, más en el espacio que corresponde a la mujer (naturaleza), se torna comida (cultura). Entonces, el hombre-cultura produce la materia prima alimentaria-naturaleza, y la mujer-naturaleza produce la comida-cultura.

La reproducción de este conocimiento entre las generaciones es transmitida oralmente en ambas lenguas y muestra todo



un saber que transforma hierbas y alimentos, respectivamente, en remedios y energía para el trabajo. A pesar de ser este conocimiento transmitido oralmente, pude presenciar fórmulas mágicas escritas por duplicado en la lógica de las lenguas pomerana y alemana.³

Muchas de estas fórmulas son escritas en hojas debidamente guardadas junto a la Biblia o en cuadernos. Röelke (1996: 52) afirma que estos cuadernos eran llamados *Flusterbauk* o *Flusterbook* (libro de susurrar, cuchichear, secretar). El aspecto de secreto constituye parte de la técnica empleada por la bendecidora, pues, al contrario de los conjuros, las fórmulas de bendición no pueden ser de dominio público, porque así anularían el poder mágico de la bendecidora. Solamente las futuras bendecidoras, herederas del saber femenino en su propio universo familiar, son quienes poseerán el acceso a la comprensión y pronunciación correcta de las palabras. Las bendiciones son hechas en pomerano, pero poseen muchos trechos en lengua alemana (y aquellos más relacionados a los versículos bíblicos son pronunciados principalmente en alemán).

Las bendecidoras son consideradas una mezcla de médicas y sacerdotisas. No cobran dinero por lo que hacen, en general reciben en trueque productos y alimentos, que significa una forma de retribución a una dádiva. La bendición que protege

³ En ocasión de una entrevista hecha a una bendecidora local, al preguntársele cómo memorizaba todas las fórmulas mágicas, ella me respondió en alemán: "Alles im Kopf!". ("está todo en la cabeza"). Y de la misma forma ella afirmó que transmitía las prácticas al miembro de la familia que posiblemente sería su sucesor/a.



y la cura de los males de la sociedad son una dádiva que asegura los lazos y la unidad del grupo (Mauss, 1974).

Su imagen evoca un fuerte sentimiento de religiosidad. Más allá de todos sus dichos y verbalizaciones y de ser acompañadas por rezos e invocaciones bíblicas, ellas poseen un aura de santidad —en su mayoría son líderes religiosas que también participan activamente de las actividades de la iglesia, muchas veces tiene un papel expresivo en la jerarquía del templo local—. Conscientes de la condenación del pastor a estas prácticas, muchas niegan cualquier proximidad con este tipo de actividad y guardan en el máximo secreto posible su conocimiento mágico.

Sônia Maluf (1993), al estudiar a las bendecidoras de la comunidad de Lagoa da Conceição, describe el espacio doméstico en oposición al espacio del campo como significativo en la caracterización de la fuente de poder femenino; esto es, de "peligro". Para la autora, la casa es el lugar de las principales transformaciones (de los productos en alimentos, ropas, muebles, etc.), y es en ese espacio donde las mujeres pasan la mayor parte del tiempo, viven su sociabilidad, realizan su trabajo, en cuanto los hombres salen para trabajar en el campo. Y es en ese lugar que las mujeres adquieren y ejercen un saber que los hombres desconocen, mas temen y respetan. Son las mujeres quienes dominan las transformaciones más importantes para hacer los alimentos y las ropas, son ellas quienes conocen las plantas curativas, que saben los secretos



del parto y son a las determinadas mujeres (las bendecidoras —que usan en sus rituales objetos relacionados con el espacio de la casa—) a quienes los hombres acuden para protegerse o enfrentar situaciones que escapan a su control (Maluf, 1993: 49).

Por asumir su papel de educadoras, mediadoras y de intérpretes que circulan entre grupos distintos (sagrado y profano; herederos y no herederos; hermanos, padre y marido; trabajo en la casa y trabajo en los labradíos; campo y ciudad) las bendecidoras evidencian su ocupación en los espacios sociales limítrofes de la comunidad, lo que las caracteriza como peligrosas para los pomeranos.

La imagen de la bendecidora se asemeja a la del hechizero, pues ambas “inspiran los mismos miedos y la misma antipatía que las ambigüedades y contradicciones presentes en otras estructuras de pensamiento; y los poderes que les son atribuidos simbolizan su estatuto ambiguo e inarticulado” (Douglas, 1976: 124-125).

Los objetos (tijeras, hilo y aguja, mortero, brasas, vaso con agua) que usan para bendecir hacen parte del rol de instrumentos usados en el cotidiano del trabajo femenino en la casa. El hilo y la aguja son utilizadas en la bendición contra males, ocasión en que, juntamente con el rezo, la bendecidora simula que está cosiendo sobre la parte del cuerpo que fue lastimada. Contra el dolor de cabeza, también llamado de “sol en la cabeza”, los objetos son una servilleta, dispuesta sobre



la cabeza del enfermo, y un vaso lleno de agua, que es colocado, con la boca para abajo, sobre la servilleta.

Existen bendecidoras que sólo bendicen enfermedades consideradas por la comunidad como más fáciles de ser tratadas, tales como erisipela (tipo de infección subcutánea), beso de araña (especie de reacciones cutáneas bucales), dolores de varios tipos y ojeadura (cierta especie de envidia). Hay bendecidoras que acumulan funciones de parteras y consejeras para cuestiones de conflictos y problemas afectivos. Las enfermedades consideradas más difíciles y que son caracterizadas como casos de brujería, deben ser tratadas por bendecidoras de fuera de la comunidad (de otra ciudad o municipio), de preferencia brasileñas, consideradas las más poderosas.

En los casos de brujería, el papel de las bendecidoras se asemeja al de los adivinos descritos por Pritchard (1978: 125), que poseen pleno conocimiento del patrón de conflictos existentes en la cultura azande.

Las bendecidoras, por el hecho de vivir en contacto íntimo con sus vecinos y tener gran conocimiento de la realidad que observan, procuran siempre evitar los antagonismos que pueden surgir en su red de relaciones. Ésta es una de las características que explican la preferencia de los clientes por brasileñas que vivan fuera de su ciudad.⁴

⁴Esta cuestión fue mejor desarrollada en mi tesis de doctorado, en especial en el capítulo sobre brujería. Tanto en el caso descrito por Pritchard (1978) como en aquellos referentes a los pomeranos, los conflictos se restringen a una esfera familiar y a la red de relaciones que comprende los vecinos y amigos. Las bendecidoras hacen una interpelación al cliente, lo que les posibilita trazar los probables sospechosos de acusación de brujería. La semejanza de los adivinos azande con las bendecidoras es que no pronuncian el nombre del acusado, pero indican por medio de pistas quiénes serían las personas que podrían haber deseado el mal para ese cliente. La forma de pronunciar el nombre del acusado es



Las fórmulas mágicas colectadas son escritas de la misma forma como son verbalizadas en el rezo:

Caso de bichería en animales (*fórmula escrita en alemán y pomerano*):

Maden Heraus um das Loch oder sollen dir Hunden oder Cattsen heraus krattsen über morgen mitssen sie Heraus sein + + +.

(Bichos para afuera del agujero o deben los perros y gatos arañarlas (para fuera). Pasado mañana, ellos tienen que estar fuera).

Caso de dolor de diente (*fórmula escrita en alemán*):
Für zahn Wei sankt Petrus stand unter einen Eichbaum
da kam unser lieber

Herr Jesus Christus Zu Petrus und Sprach:

Petrus, Warum bist du so traurig?

Petrus antworte:Warum soll ich nicht traurig sein die Zahne im Mund. Wollen mir verfallen. Da Sprach Christus zu Petrus: Petrus get in den Grund nimt Wasser in den Mund speig es wieder in den Grund.So wieder den Zahn Gesund.+ + +

(San Pedro respondió: ¿Por qué no debo estar triste si mis dientes en la boca quieren desarmarse? Enton-

especial, se hacen asociaciones que llevan al cliente a pensar en las relaciones que mantiene con su familia, vecinos y amigos más próximos. Conforme Pritchard (1978), "muchas veces el adivino evita hasta susurrar nombres, y transmite las informaciones por insinuación —por sanza, como dicen los Azande". Igualmente los clientes no consiguen entender la forma lingüística de estas ocasiones, pues las palabras utilizadas y su pronunciación y el carácter secreto son parte de un lenguaje distinto del usual que transforma el acto en algo especial.



ces el Señor respondió a Pedro: Pedro, vete a la fuente y bebe agua y escúpela de nuevo en la fuente. Así tu diente quedará sano).

Caso de erisipela (*la fórmula está escrita en alemán*):

a) Mutter Marien und Jesus ihr Kind

Spielten beid um einen goldenen Ring

Jesus gewann, die Rose verschwand.

Dreimal gesprochen im Namen Gottes, des Vaters, des Sohens und das Heiligen Geistes.

(Madre María y Jesús su niño

jugaban juntos alrededor de un anillo de oro,

Jesús venció, la erisipela desapareció.

Dicho tres veces en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo).

b) Erisipela, pare y no continúe,

quédate luego negra, azul, verde o roja,

y entonces, ¡estarás muerta! En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Amén.

Para cada enfermedad, cada herida y cada tipo de accidente hay una fórmula que es dicha por la bendicidora y termina con el siguiente epílogo, probablemente acompañado por tres señales de la Santa Cruz: "En el nombre del Señor, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Amén".



Leach (1966: 407) resalta la importancia del componente verbal en el ritual, afirmando que éste es un complejo de palabras y acciones, y no sólo de palabras significando una cosa y el rito otra. La pronunciación de las palabras es por sí misma un ritual.

Malinowski (1965: 52-53), al estudiar la magia trobriandesa, tenía como objetivo entender cómo el uso de las palabras conforma la acción e influencia el comportamiento humano. Para él, el uso pragmático del discurso en el contexto de la acción da formato a su estructura, determina su vocabulario y conduce a varias características problemáticas, tales como la multiplicidad de significados, los usos metafóricos, la redundancia y las reticencias. Uno de los ejemplos ilustrados por Malinowski se refiere a la forma como la palabra evoca la ayuda de los espíritus en los cultivos y cómo éstas son necesarias para transformar la sustancia material de la comida en algo que se adecue como alimento para los hombres.

Otra característica apuntada por el autor es la importancia de la palabra como *compromiso* a ser firmado a partir de su enunciación. La palabra expresa un sentimiento de "honra", una obligación moral. La idea de *palabra de honra* aparece sintetizada en la siguiente frase: "Mi palabra es mi compromiso" (Malinowski, 1965: 54). El carácter pragmático de las palabras mágicas está en el sentido sagrado que poseen para los trobriandeses. La palabra mágica no sólo expresa la honra y da sentido a las acciones, sino que consolida la moral de los



agricultores, atribuye autoridad a la figura del mago y crea potencialmente los actos.

A pesar del énfasis excesivo en la importancia de la palabra sólo como concepción pragmática del hombre; es decir, “el mundo exterior le interesa en la medida en que produce cosas útiles”, Malinowski (1972: 304-305) llama la atención para la comprensión del significado de las expresiones utilizadas en el contexto del momento social en que son habladas o escritas. Según él, es necesario tener en cuenta en el trabajo el problema de la traducción, de la polivalencia de significados; esto es, de todo el contexto en el que ocurre el proceso de comunicación.

En cada caso, por lo tanto, el habla y la situación se encuentran interligadas y el contexto de la situación es indispensable para la comprensión de las palabras proferidas. Exactamente como en la realidad de los lenguajes hablados o escritos, una palabra sin contexto lingüístico es mera ficción y nada representa por sí misma, también en la realidad de una lengua viva hablada la expresión verbal no tiene significado alguno, salvo en el contexto de situación.

Tambiah (1968: 176) retoma el problema del contexto de situación al tratar de la eficacia ritual, explicando que para entenderla es necesario estudiar las diferentes formas de narrativas, el uso de éstas y la relación con el contexto social. La eficacia mágica está en la creencia de que el poder está en las palabras y que sólo por medio de éstas se torna efectivo,



cuando sean pronunciadas en un contexto especial de acción. Su análisis apunta hacia la importancia de la jerarquía de las lenguas en el interior de la sociedad, sus dimensiones verbales y el orden de sus secuencias para el entendimiento.

El hecho de que las fórmulas sean pronunciadas en secreto, sea en alemán, sea en pomerano, evidencia el carácter estrictamente sagrado que ambas lenguas poseen para el grupo estudiado por mí en el estado de Espírito Santo. Este hecho muestra el carácter especial y secreto de ambas lenguas, que son transformadas en escritura en los cuadernos de fórmulas de las bendecidoras, en la medida en que son parte del patrimonio cultural transmitido por las autoridades sagradas y legítimas como las narradoras de la memoria de la condición étnica y social de los pomeranos.

Lo sagrado debe ser recitado en voz baja, la bendecidora susurra sus fórmulas mágicas en forma de secreto, manteniendo el carácter de "antigüedad de la lengua"⁵ (la reinención de la lógica de las lenguas alemanas y pomerana), tornando el momento de su emisión en un tiempo mítico, ancestral y especialmente en relación con el tiempo cotidiano. Las fórmulas mágicas son mantenidas, habladas o escritas, en la lengua mítica que relaciona la historia de los pomeranos con el tiempo de la inmi-

⁵ Cabe resaltar que esta expresión es utilizada por Tambiah (1968: 182) al tratar acerca de la distinción entre el uso de un lenguaje sagrado compuesto por palabras diferenciadas de aquellas del uso cotidiano. La idea de "arcaísmo" se refiere a que el texto sagrado, sólo recitado secretamente por especialistas en el campo religioso, está relacionado con el hecho de que sus palabras fueran compuestas en un estilo especial, cuyo uso de dispositivos simbólicos, principalmente palabras o neologismos, sin significado, les confiere una distinción social, una marca identificatoria.



gración, cuando trajeron parte del contexto lingüístico de la lengua alemana y de la pomerana.

Tanto el texto escrito como el hablado evidencian el “arcaísmo” (ver nota anterior) que está relacionado con el hecho de que fueron compuestos en un estilo propio (mezcla de alemán con pomerano), en el cual el uso de dispositivos simbólicos, especialmente palabras creadas y palabras sin significado, dan a la narrativa una marca distintiva, especial y un fuerte componente identificadorio. Palabras especiales, dichas de forma distinta en un tiempo/espacio específico por las especialistas en el campo religioso, hacen de la narrativa un texto sagrado.

La narrativa sagrada evoca tanto una identidad étnica, en la medida en que acciona simultáneamente una lengua nacional y otra regional, cuanto una identidad social, pues evidencia los elementos simbólicos constitutivos de la reproducción del etos campesino.

Conforme nos relata Tambiah (1968: 179 y 183), en el ritual el lenguaje es usado de una forma para transformar la función comunicativa y, consecuentemente, el papel que el sacerdote asume en la sociedad. El sacerdote, entonces, tendría el oficio de la comunicación al establecer el pasaje de la enfermedad hacia la cura, clasificando la primera y explicándola con el uso de imágenes metafóricas.

Como ejemplo tenemos la idea del hechicero y el poder del uso eficaz de los símbolos sobre el espíritu del enfermo



presentado por Lévi-Strauss (1989: 9-49) en sus estudios sobre magia. Según el autor, el hechicero muestra que:

la cura consistiría entonces en tornar pensable una situación vivida primero en términos afectivos y aceptables para el espíritu, dolores que el cuerpo se rehusa a soportar. No importa que la mitología del chamán no corresponda a una realidad objetiva: el paciente cree que ella es miembro de una sociedad que así lo cree. Los espíritus protectores y los espíritus malévolos, los monstruos sobrenaturales y los animales mágicos forman parte de un sistema coherente que constituye la base de la concepción indígena del universo. La paciente los acepta, o mejor, son los dolores incoherentes y arbitrarios que se entrometen en su sistema y que, apelando al mito, el chamán repondrá en un universo donde todo se armoniza. La paciente, habiéndolo comprendido, no hace más que resignarse: mejorando.

En este sentido, el uso de un lenguaje especial e ininteligible, en un primer momento, sería una forma de la bendicidora para parecer más "terrible y poderosa que el demonio existente en el interior del paciente". Las fórmulas secretas se constituirían en un lenguaje que los demonios podrían com-



prender y contribuirían para la legitimidad de la imagen autorizada del sacerdote y de su dominio en el campo sagrado.

Para Tambiah (1968: 181), la eficacia de la magia y del rol del hechicero está en la creencia colectiva en el poder de la narrativa mágica y en la flexibilidad de la tradición oral en construir metáforas que mezclan los más finos dogmas religiosos y el imaginario popular.

En este sentido, la bendicidora no sólo tiene importancia como agente en el campo religioso, sino como la figura de pastor, y el uso de las imágenes bíblicas son fundamentales en la construcción de la narrativa mágica y su papel en la vida social de los pomeranos. Tenemos, en las variadas fórmulas, referencias a los versículos bíblicos y el pleno conocimiento de las escrituras sagradas.

La imagen del pastor está asociada a su autoridad en el campo religioso, extensiva a todas las esferas de la vida social. La configuración espacial de las iglesias es un elemento de comunicación en el medio rural y un pastor es, por excelencia, un comunicador.

El lenguaje de las señales, de los gestos y de las palabras del pastor, los eventos sociales de la ciudad y de sus habitantes realizados en el interior de la iglesia, son elementos importantes en la elaboración de la memoria colectiva sobre la historia de la inmigración pomerana.

La naturaleza de la autoridad del pastor está relacionada con el hecho de ser el portavoz de la lengua sagrada (alemán



de uso oficial) y al grado de exclusividad de esta última, al distinguirse de la lengua de uso cotidiano y evocar los elementos simbólicos fundamentales en la memoria de la inmigración.

A partir de la comprensión del carácter de mediador ejercido por el pastor en la reinención de la identidad étnica de los pomeranos y en su modo de vida campesino, podemos relacionar su representación colectiva con el papel desempeñado por el profeta en la construcción de la identidad nacional del islam estudiado por Clifford y Geertz (1968: 123 y 131).

Siendo el profeta un letrado, es decir, aquel que mejor domina las escrituras sagradas, él difundiría las palabras religiosas como marcos de percepción de la experiencia social, como guías para la conducta humana. El pastor también es un letrado, una autoridad que domina los misterios de la lengua sagrada.

La concepción de construcción del alemán como lengua nacional está profundamente relacionada con la consolidación de su proyecto como símbolo nacional a partir de los escritos de Lutero, del romanticismo alemán y, posteriormente, con los conflictos religiosos entre protestantes y católicos durante el proceso de unificación alemán. Toda su elaboración está centrada en la importancia de la nación alemana tornándose una realidad a partir de la escritura de una lengua sagrada. Si la palabra mágica desencadena actos, la nación se transforma en "verdad" a partir de su escritura.



En este caso, las fórmulas mágicas evidencian una serie de elementos simbólicos importantes para la construcción de la identidad étnica y social de los pomeranos, siendo también caracterizadas como un género de discurso.

Todorov (1980) indica los caracteres específicos del discurso mágico. Según él,

la narrativa de la fórmula mágica tiene una característica que la distingue inmediatamente de la mayor parte de las otras narrativas: ella designa una acción virtual, no real: una acción que todavía no fue realizada, mas que debe serlo. Es el verbo descriptivo que asegura el carácter narrativo de la fórmula mágica. "Salir" es un verbo de movimiento, designando el pasaje de la presencia a la ausencia. El verbo performativo (verbo que se identifica con la acción presente) garante la eficacia de la fórmula, transforma la narrativa en acto mágico (Todorov, 1980: 248 y 253).

El autor llama la atención sobre el aspecto clasificador de

⁶ Para Todorov, "somos llevados a formular una hipótesis más general, a saber, que la función de la comparación no es la de hacer sobresalir las semejanzas, sino antes, la de afirmar la propia posibilidad de una relación entre eventos que pertenecen a series diferentes, la de permitir una ordenación del universo. En este caso particular, se trata de inscribir un evento contingente y nuevo —una quemadura— en una serie finita y bien

las fórmulas mágicas, pues éstas reconocen un acto y lo integran a una explicación. La pronunciación de las palabras es por sí misma un acto clasificatorio.⁶



La actividad clasificatoria de la palabra mágica compara hechos presentes, enfermedades existentes con hechos canónicos, no sólo para conocer la situación presente, sino también para tornar el contingente algo familiar, ordenándolo a una clase de hechos bien observados.⁷

El acto mágico no actúa apenas sobre su interlocutor, pues así no sería apenas una habla como otra cualquiera. Su carga simbólica está en el hecho de que no se constituye por el enunciado, sino por el contexto de su enunciación; es decir, los protagonistas, los gestos y todo aquello que envuelve las circunstancias de su producción.

“La magia es al mismo tiempo signo y conflicto”, pues procura actuar sobre otros, actuando primero sobre el objeto de su discurso. “En el acto mágico, sólo el hecho referencial se exhibe, si yo actuase sobre el interlocutor no habría magia” (Todorov, 1980: 272). El aspecto de conflicto constitutivo de la magia, resaltado por Todorov, se extiende por toda la comunidad, especialmente entre los pastores y los pomeranos.⁸

conocida, limitada a los principales eventos de la vida de Cristo. Es así que el acto perturbador, desconocido, se encuentra integrado en un orden tranquilizador; se trata de una actividad de clasificación. Es esa relación la que importa por encima de todo, al punto de ser capaz de liberarse de su motivación (la semejanza real)” (Todorov, 1980: 256).

⁷ En las fórmulas descritas anteriormente se hacen comparaciones de hechos presentes, como las enfermedades y el malestar del enfermo, con hechos alusivos a la Biblia. Varias referencias bíblicas son tomadas en las interpretaciones de los problemas y cuestiones relativas al tiempo presente.

⁸ En los relatos de Oberacker (1961) y Schmidt (1980) sobre las bendiciones y prácticas mágicas realizadas por los pomeranos, tenemos la visión de los pastores que convivieron junto a estas comunidades, así como en las declaraciones colectadas en el trabajo de campo percibimos el grado de conflicto entre ambos segmentos y la no-aceptación de estas prácticas por la iglesia luterana. No abordaremos en este artículo el tenor de estos conflictos.



“CON LA PALABRA”: LA IDENTIDAD SOCIAL

Gott spricht:
Ich werde sein
Der ich sein werde.
(Dios dice: Yo soy el que soy) Moisés 3, 14a.

Mauss (1974) nos muestra que la magia tiene eficacia simbólica en la medida en que se define como una creencia, un hecho clasificatorio que posibilita a la colectividad interpretar su propio universo social.

En este sentido, los actos mágicos que componen los ritos de pasaje son elementos de comunicación social, pues colocan en circulación las categorías del pensamiento colectivo. Las representaciones mágicas vehiculan nociones jerarquizadas, constructoras de una totalidad que torna inteligible para los pomeranos sus propias relaciones sociales, esto es, definen lo que son, evidencian sus conflictos y ambigüedades y de qué forma ven el mundo.

La comprensión de los elementos mágicos de los ritos de pasaje y las acusaciones de brujería presentes en lo cotidiano de los pomeranos posibilitan interpretarlos como parte de un sistema simbólico, cuyas representaciones revelan datos sobre la sociedad que las produce. El análisis de la constancia de la magia en la vida de esos campesinos permite el entendimiento de su uso como un elemento importante en la elaboración de la identidad pomerana.



Conforme vimos, la magia es un lenguaje utilizado por los pomeranos de modo propio, hablado y escrito de forma peculiar y en lenguas especiales, sagradas. Ella delimita tiempos y espacios sociales comprendidos en los gestos, en los objetos, en los calendarios, en la ocupación de la iglesia y de la casa campesina y, por extensión, en todos los lazos sustentadores de la unidad doméstica: la *land*.

Su lenguaje recrea los valores fundamentales de una sociedad campesina de origen pomerana. En este sentido, la reinención de los elementos de una cultura campesina está reflejada en el lenguaje mágico, siendo éste, por lo tanto, recreado en los ritos de pasaje y en las acusaciones de brujería.

Valores mantenedores del etos campesino —autoridad del padre y del pastor, sentimiento de honra, dureza del trabajo en el campo, énfasis en las campañas solidarias, etos del trabajo, dificultades en la manutención y reproducción de la *land*— son interpretados en las metáforas citadas en las cartas sagradas (presentes en todas las casas pomeranas), en las fórmulas mágicas y en las expresiones orales tales como canciones, historias y juegos infantiles, oraciones, proverbios, hablas jocosas y bromas.

En el cotidiano de los pomeranos no se destaca apenas la importancia del discurso mágico para la percepción de un estilo de vida campesino, aunque éste se interrelaciona con la emergencia de la identidad étnica, en la medida en que son accio-



nados símbolos emblemáticos expresos en la religión luterana y en el uso de las lenguas alemana y pomerana.

Okamura (1981: 454) resalta la importancia de la observación de las nociones subjetivas y perceptivas de la etnicidad y el entendimiento de la variación de su significado de acuerdo con las circunstancias sociales en juego. En su estudio, el autor muestra todavía la importancia de los elementos culturales considerados relevantes por los agentes en las circunstancias en que tanto la identidad étnica cuanto las identidades sociales son accionadas para demarcar fronteras en relación con otros grupos sociales. Okamura explica que los contenidos culturales tomados en consideración son de dos tipos: el primer tipo ofrece señales o signos; es decir, trazos diacríticos que las personas exhiben para mostrar la identidad, tales como ropa, lenguaje, estilo de la casa y estilo de vida. El segundo tipo comprende los valores básicos como patrón de moralidad y excelencia por los cuales el comportamiento es juzgado.

Jenkins (1997: 14) critica las banalizaciones conceptuales y un énfasis excesivo en el modelo antropológico primordialista de análisis, que tiende a tomar los elementos culturales como esencias inmutables en la construcción de la identidad.

En el caso analizado en este artículo, las identidades étnicas y campesina son accionadas de forma indisociable en el cotidiano del trabajo, de comercio y de los ritos de pasaje que marcan las etapas de desenvolvimiento del grupo doméstico y de la reproducción de la *land*.



El resultado de estas identidades es comprendido en la selección de imágenes y símbolos culturales por los pomeranos y se refleja en el análisis de la interrelación entre religión luterana, religiosidad popular y el uso distinto de las lenguas alemana y pomerana —especialmente en el universo mágico de las fórmulas de bendición, de las acusaciones de brujería, de las cartas sagradas, de los proverbios y expresiones orales acompañados de gestos utilizados en los ritos de pasaje—, revelando patrones de moralidad y valores fundamentales para el mantenimiento de su modo de vida.

Nagata (1982), al estudiar la extensión de la relación entre etnicidad y religión en la elaboración de una identidad malaya y su relación con otros grupos, evidencia las intersecciones entre ambos fenómenos. La autora muestra que las ideas de nacimiento común, origen, ancestralidad y sangre son elementos importantes y recurrentes tanto en la formulación de una identidad étnica como en la formación religiosa de una colectividad.

La autora discute de qué forma la religión puede ser tomada por los grupos sociales en su sentido universal o particular. En este último caso, la religión es definida como una fe atribuida y apropiada para o por una comunidad étnica como exclusivamente suya o aquella cuyo acceso es determinado por un miembro de una comunidad específica. El ingreso a la religión estará condicionado a las relaciones sociales basadas



en lazos de sangre, parentesco, origen, nacimiento y, consecuentemente, el particularismo religioso resulta mayor.

De acuerdo con Nagata, así como sucede en las religiones universales, como es el caso del cristianismo, tenemos también ejemplos de particularismos religiosos interrelacionados con la identificación étnica, como es el caso de los amish, de los judíos ortodoxos y de los menonitas. La alta tasa de endogamia entre los menonitas, sumada a la entrada en la religión solamente por el nacimiento, sugiere una tendencia en dirección a un cerramiento de la frontera étnica. Entonces, la identificación de menonita gana una doble referencia: étnica y religiosa.

La semejanza es enorme entre esos casos y los pomeranos; las relaciones con la fe son definidas por algún tipo de identidad social preexistente, generalmente de nacimiento, ancestralidad u origen. Las identidades étnica y religiosa son mutuamente consolidadas, fundidas e interdependientes, y el papel de la religión es más una dimensión de la cultura del grupo.

La religiosidad luterana evoca tanto una identidad étnica al ser relacionada con la constitución histórica de un sentimiento nacional, como unos elementos culturales propios de una sociedad campesina.

En el primer caso, esa religiosidad está ligada a la historia de la inmigración pomerana y de la formación de las colonias en el estado de Espiritu Santo y a las relaciones de la comunidad con la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana



en el Brasil y con el pastor. Ella se expresa con el uso de símbolos diacríticos del nacionalismo alemán, dentro de ellos la honra étnica, el etos del trabajo y la lengua alemana, considerada lengua sagrada. El propio atributo de sagrado es un elemento diferenciador utilizado por el grupo para distinguir a sus miembros de los otros grupos étnicos: "Somos luteranos, *ergo*, somos alemanes".

En el segundo caso, tenemos el modo como los pomeranos interpretan los símbolos religiosos de una iglesia nacional y letrada, sumándolos a la lógica del modo de vida campesino. Citas bíblicas, frases e ideas de Martín Lutero, cultos en la iglesia luterana e himnos conviven con fórmulas de bendición, brujería y prácticas mágicas, siendo reinterpretados a la luz de las etapas de desarrollo del grupo doméstico y de las estrategias de mantenimiento de la *land*, expresadas en los ritos de pasaje.

Recordamos que la importancia de la religiosidad luterana en la construcción de las identidades no se restringe apenas a su elaboración, sino también muestra el tenor de conflicto social, cuando es repensada a partir de las prácticas mágicas recurrentes en esa sociedad campesina. Los conflictos en el orden campesino se vuelven evidentes en el uso de las categorías mágicas, especialmente en los casos de bendiciones y brujerías.

La prohibición y el control de la magia ejercidos por la autoridad pastoral no impiden la continuidad de tales prácticas



a través de las varias generaciones de pomeranos, lo que consecuentemente lleva a varios conflictos en la colonia. Si, por un lado, la fuerte presencia del pastor como portavoz de la palabra sagrada y su intervención como mediador étnico en el cotidiano de la comunidad junto a la sociedad nacional confiere mayor eficacia simbólica a las nociones de honra, autoridad y orden en el mundo campesino; por el otro, el peso de su autoridad institucional y de la racionalidad de la religiosidad luterana cercena la lectura metafórica y compleja que los pomeranos hacen de su propia sociedad.

Las bendecidoras son representantes oriundas del propio grupo étnico que circulan entre dos mundos: el del conocimiento de la palabra bíblica proferida por el pastor en los cultos y el del saber mágico y tradicional vehiculado por las mujeres de la comunidad. Ellas no transitan en su comunidad, mas se relacionan con otros grupos étnicos, pues, conforme vimos, su eficacia es mejor en los actos de reciprocidad con los italianos o con los brasileños.

Ser una bendecidora extranjera es un buen atributo en los casos de brujería. Al mismo tiempo que ella es conocedora del saber tradicional y de los problemas pertinentes al universo campesino, es necesario que tome distancia de los conflictos internos de su propio grupo étnico, para que su eficacia no quede comprometida.

La semejanza de la figura de lo mágico descrita por Mauss (1974), el pastor y la bendecidora son depositarios de la creencia



colectiva.⁹ Ambos mediadores, religiosos y étnicos, son importantes en la medida en que actualizan las cuestiones esenciales de la moral campesina y mantienen vivo un campo discursivo al reproducir las historias y los símbolos diacríticos en la lengua alemana y pomerana. Al sacralizarse ambas lenguas, esos mediadores crean una marca diferenciadora en la relación de autoidentificación étnica construida entre los pomeranos y los otros grupos.

La reproducción de las prácticas mágicas por los magos es una forma de educación sentimental y de socialización de los miembros de una colectividad, sus reglas, el modo de vivir e interpretar el mundo, siendo, por lo tanto, un ejercicio intelectual. En este sentido, bendecidoras y pastores no sacralizan apenas imágenes étnicas, sino consolidan formas de conocimiento y representaciones sociales buenas "para pensar el orden campesino".

⁹Según Mauss (1974: 166), el mago es identificado por la idea de representación colectiva subyacente a sus propios actos: "Todo pasa como si la magia formase, alrededor de él, la distancia, una especie de inmenso cónclave mágico, que lo hace vivir en una atmósfera por así decir especial, que lo sigue por todas partes. Por distanciado que se encuentre del siglo, el mago no se siente verdaderamente destacado de él. Su conciencia de individuo es profundamente alterada por ese sentimiento. En cuanto mago, él no es él mismo y, cuando reflexiona acerca de su condición, llega a decirse que su poder mágico le es extraño, que lo obtiene alhures y que es apenas su depositario".

Bibliografía

- BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. Martins Fontes, São Paulo, 1997.
- BENJAMIN, Walter. *O narrador. Observações acerca da obra de Nicolau Lescov*. Abril Cultural, São Paulo, 1918.



- GENNEP, Arnold Van (1909). *Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.* Vozes, Petrópolis, 1977.
- "Incantations médico-magiques em Savoie", en GENNEP, Arnold Van. *Anney, son lac et Vallées de Thônes*. Imprimerie Commerciale, Anney, 1928.
- *Manuel de folklore français contemporain*. Paris, pp.1938-1958.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. "O feitiçeiro e sua magia e A eficácia simbólica", en LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1985.
- *O pensamento selvagem*. Papyrus, São Paulo, 1989.
- LORENTZ, Gunter. "Diálogo com Guimarães Rosa", en COUTINHO, Eduardo (coord.). *Guimarães Rosa*. Civilização Brasileira, INL, Rio de Janeiro y Brasília, 1983.
- MALINOWSKI, Bronislaw. "An Ethnographic Theory of Language and Some Practical Corollaries, An Ethnographic Theory of the Magical Word and Magical Formulae", en MALINOWSKI, Bronislaw. *Coral Gardens and Their Magic*, vol. 2. Indiana University Press, Bloomington, 1965.
- "Os argonautas do Pacífico Sul", en *Os pensadores*. Abril Cultural, São Paulo, 1976.
- *O significado do significado. Um estudo da influência da linguagem sobre o pensamento e sobre a ciência do simbolismo*. Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1972.
- MALUF, Sônia. *Encontros noturnos. Bruxas e bruxarias na Lagoa da Conceição*. Rosa do Tempo, Rio de Janeiro, 1993.



MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas.*

— *Sociologia e Antropologia*, vol. II, Edusp, São Paulo, 1974.

— *A prece. Ensaios de Sociologia. Perspectiva*, São Paulo, 1981.

— y H. HUBERT. "Esboço de uma teoria geral da magia", en MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*, vol. II. Edusp, São Paulo, 1974.

NAGATA, Judith. "What is a Malay? Situational Selection of Ethnic Identity in a Plural Society", en *American Ethnologist*, vols. 1-2, American Anthropological Association, 1974.

— "Particularism and Universalism in Religious and Ethnic Identities: Malay Islam and Others Cases", en *Proceedings of the American Ethnological Society*. The American Ethnological Society, 1982.

OBERACKER, Karl Heinrich. "Brauchtum und Aberglaube bei Kolonisten Pommerischer Abstammung in Brasilien", en *Die Büsser, Religiöse Volkserzählungen, Quimbanda Kulte*. Staden Jahrbuch Band 9/10, São Paulo, 1961/1962.

OKAMURA, Jonathan. "Situational Ethnicity", en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 4, Londres, 1981.

PROPP, V. I. *Morfologia do conto maravilhoso*. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 1984.

— *As raízes históricas do conto maravilhoso*. Martins Fontes, São Paulo, 1997.

QUINTANA, Mário. *Os melhores poemas de Mário Quintana*. Global, São Paulo, 1983.



RÖELKE, Helmar Reinhard. *Descobrimdo raízes. Aspectos geográficos, históricos e culturais da Pomerânia*. UFES, Secretaria de Produção e Difusão Cultural, Vitória, 1996.

TAMBIAH, S. J. "The Magical Power of Words", en *Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 3, 2 de junio de 1968.

TODOROV, Tzvetan. *Os gêneros do discurso*. Martins Fontes, São Paulo, 1980.

— *Introdução à literatura fantástica*. Perspectiva, São Paulo, 1992.

WOORTMANN, Klaas. "A comida, a família e a construção do gênero humano", en *Dados*, vol. 19. Rio de Janeiro, 1986, pp. 103-130.

