

Religião Popular, ex-votos e Imaginário

GIVALDO FERREIRA CORCINIO JUNIOR*

1 Introdução

A religião é um fenômeno social e histórico de grande potência na construção da identidade dos indivíduos ou das comunidades. O modo como o ato de fé articula-se com a narrativa tida como válida e crível, seja pela instituição religiosa a qual está vinculada tal depoimento ou pela comunidade, chancela o papel da religião como catalizador identitário. Desse modo, entendemos que existe um campo de estudo amplo sobre essa articulação, o qual possibilita abordagens diversas através de metodologias variadas.

A compreensão da pregnância do fenômeno religioso junto aos grupos humanos nos diversos tempos por eles atravessados é o ponto focal da busca que empreendemos com esse texto. Conjuntamente a isso, refletir sobre as imagens devocionais presentes em manifestações de religiosidade popular permite refletir sobre o seu papel como um vetor de sentidos sobre o imaginário desses sujeitos.

As manifestações religiosas populares carregam até os dias atuais signos e símbolos que remontam ao período do medievo. E, desse modo, carregam em si concepções que capturam elementos de uma visão de mundo singular. Tais elementos são perceptíveis por meio dos elementos e narrativas que são presentes nos registros existentes nos ex-votos pictóricos deixados nos santuários cristãos de todo mundo e que, quando os abordamos como testemunhas de toda a construção histórica que os hidratam, possibilita-nos termos acesso

* Doutorando do programa de pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás. Participa como vice-coordenador do Grupo de Estudos de Imaginário, Paisagem e Transculturalidade (GEIPaT). É bolsista CAPES.

sobre elaborações que estão presentificadas neles.

A sobrevivência até o presente de símbolos e signos de tempos recuados em manifestações como a elaboração e oferta de ex-votos para santos protetores permite que se abram discussões sobre a interação entre a perspectiva mística que os indivíduos carregam, esses conjuntos sógnicos (medievais ou modernos) e com a vivência e concepções contemporâneas de fé. Essa articulação estabelece uma teia de sentidos que conecta a nossa atualidade com tempos imemoriais, nos quais a cristandade ainda estava envolta de forma inequívoca por influências e referências externas aos cânones e aos discursos eclesiais.

A ressurgência de velhas práticas e crenças, a refluência de um magismo cristão, de práticas e de discursos que remontam à períodos recuados da narrativa eclesial faz com que essas imagens e símbolos medievais reapareçam e, de modo walburgiano, como descrito por Didi-Huberman (2013), sobrevivam na contemporaneidade demanda-nos pensar sobre tais símbolos e suas articulações.

2 O mundo da religiosidade popular medieval

Diversos autores apontam que a presença do cristianismo não suplantou velhas crenças, mas elas foram adaptadas ao novo modo institucional de se relacionar com o divino.

Nesse caso, Delemeau (1990) traz essa percepção quando aponta que

Ex-votos napolitanos do final do século XVI apresentam navios que levavam na proa uma pele de carneiro. Era um ritual de conjuração do mar. No lançamento do navio, matava-se um carneiro branco, regava-se o barco com o seu sangue e conservava-se a sua pele na dianteira da embarcação. Dava-se assim uma vida ao mar para que ele fosse apaziguado e não exigisse a dos marítimos. (DELEMEAU, 1990: 46)

Mostrando que isso não era uma idiosincrasia de alguns grupos, Delemeau (1990) apresenta ainda um panorama do que gerava o medo para o indivíduo no medievo e

como ele enfrentava tal provação, apontando que

Permaneciam, no entanto, o medo dos múltiplos perigos que pesavam sobre os homens e a terra de outrora. E portanto continuavam, apesar das autoridades religiosas e leigas, práticas suspeitas, tais como as tochas do primeiro domingo da quaresma e as fogueiras de São João. [...] Os ritos de São João trazem múltiplos benefícios e proteções. As ervas colhidas durante a noite de 23 para 24 de junho protegiam durante um ano homens e animais das doenças e dos acidentes. A mesma virtude era atribuída aos tições que eram levados para casa [...] o poder eclesiástico, na continuidade de uma longa tradição, aceitou abençoar essas condutas e esses ritos anteriores ao cristianismo [...] Daí o magismo cristão que permaneceu até uma época recente um dos componentes maiores da vida religiosa do Ocidente. (DELEMEAU, 1990: 72)

ainda nesse sentido, lançamos mão do que nos diz Burke (2010), quando traz o relato sobre os povos convertidos ao cristianismo. Ele nos diz que

Os muçulmanos da Espanha foram convertidos à força depois da tomada de Granada pelos cristãos, em 1492, mas isso não apagou sua cultura particular, que se manteve sólida por todo o século XVI, e mesmo depois. Os mouros praticavam secretamente sua religião, guardando a sexta-feira como dia de descanso, jejuando durante o Ramadã e, depois, correndo pelas ruas e atirando água perfumada e laranjas, como os cristãos, durante o Carnaval. (BURKE, 2010: 76)

Tal situação demonstra uma efervescência cultural e religiosa que podia ver-se na Europa medieval; Se observarmos outras regiões, o cenário de algum modo se repete. Burke ainda demonstra que

A variação regional na cultura era de fato muito grande, e remontava havia muito tempo. A mitologia céltica não havia desaparecido da Escócia ou Irlanda, do País de Gales ou da Bretanha, durante esse período: o culto às fontes de água se mantinha, e na Cornualha ainda se falava uma língua celta. Os bretões se orgulhavam dos seus santos locais, como Nonna e Corentin¹, muitos deles desconhecidos em outros lugares e que podiam ser divindades pré-cristãs batizadas. (BURKE, 2010: 79)

Grupos culturais diversos se entrecruzavam e trocavam informações que geravam

1 Ambos são santos bretões, com de algumas igrejas serem dedicadas a eles na região, especialmente a Corentin, tido como um dos sete santos fundadores da Bretanha. Na sua hagiografia diz-se que, tornando-se ermitão, alimentava-se de uma fonte miraculosa, pão amanhecido e ervas selvagens e que com elas pôde alimentar o rei Gradlon e sua corte, quando perdidos na região durante uma caçada, o que chamou atenção do rei e anos depois o nomeou bispo da região, ao criar a paróquia. Já S. Nonna, santo não reconhecido pela igreja católica, teria sido discípulo de S. Dewi, padroeiro do País de Gales e ido para a Bretanha para viver uma vida contemplativa depois de ser bispo da Irlanda.

novos olhares sobre o mundo, de modo que ele era resignificado, por meio do poder de intervenção do divino através de diversos meios. É por meio de ações mediadas por elementos como ofertas, sacrifícios ou objetos de posse e uso que a população sente-se protegida e libertada dos agentes do mal ou de seus efeitos. O temor era amplo, cotidiano e ainda assim controlável, pois existiam receitas que imunizavam ou protegiam. Entretanto, o cenário era de completo risco para os indivíduos, o que fazia as pessoas atribuírem as divindades não só um tipo de ação. Acreditava-se em santos vingadores, que distribuíam as mesmas doenças que curavam para aqueles que faziam pouco caso ou desafiavam seu poder.

Desse modo, num mundo onde o agente do mal pode também gerar o bem, e vice-versa, ser atento às demandas do poder eclesiástico ou mesmo divino parece ser um modo significativo de garantir canais efetivos para a obtenção de bençãos. Além disso, sendo a religião um elemento primordial na vida do indivíduo medieval, a sua relação com o divino é intensa e cotidiana. Le Goff (1989) afirma que

Numa época dominada e impregnada até às suas fibras mais íntimas pela religião, esse modelo era, evidentemente, definido pela religião e, acima de tudo, pela mais alta expressão da ciência religiosa: a teologia. Se havia um tipo humano a excluir do panorama do homem medieval era precisamente o do homem que não crê, o tipo a que, mais tarde, se chamará libertino, livre pensador, ateu. (LE GOFF, 1989: 17)

Desse modo, a compreensão sobre a existência ou não de conexão entre o ex-voto e o ente divino e de como essa interferência impactava o indivíduo, gera um sem-número de textos de teóricos religiosos e leigos, para referendar ou refutar tal conexão. Essa preocupação permite que reflitamos sobre esses elementos do cotidiano que demandavam para seu enfrentamento, a reunião de poderes divinos, e seu devido reconhecimento.

O *magismo* citado por Delemeau (1990) e exemplificado pelos relatos de Burke

(2010), assim como a conformação de um *corpus intelectual* típico desse período demonstrado por Le Goff (1989) constituem-se numa porta de entrada para as práticas conjuratórias ou de agradecimento, como os ex-votos, das quais a população lançava mão durante o período medieval e moderno. Uma sociedade na qual o divino é um personagem atuante, não cabe ao homem recusar a intermediação das forças celestes para compreender – e sobreviver – ao cotidiano.

E sendo as práticas mágicas um aspecto que se faz presente nas diversas sociedades – espacial e politicamente afastadas entre si – acabam sendo também objeto de trocas e mediações, podemos observá-las nos mais diversos espaços e em traços como nos contos e nas práticas sociais.

D'Abadia (2010) aponta que, no momento de consolidação da Igreja Cristã/Católica como poder hegemônico, as festas pagãs foram convertidas em celebrações de santos e de eventos sagrados, buscando sobrepor os signos por elas engendrados. Nas palavras D'Abadia, as marcas dessa ancestralidade pagã das festas cristãs em Portugal “(...) *eram perceptíveis nas festas do "Mês de Maria (...)"* que substituíam a festa de Afrodite, nas quais os portugueses penduravam guirlandas de flores amarelas perfumadas nas portas e “(...) *As festas do 'Divino' foram propositalmente comemoradas em maio para evitar as Maias, comemoradas na rua (...)*”.

Essas marcas e referências aparecem no modo como as festas religiosas são vividas pelas comunidades. Mesmo que Burke (2010) afirme que existe uma padronização cultural ocorrendo a medida que as populações tornam-se cristãs, ainda sim as especificidades locais são captáveis nesses registros. Ele mesmo aponta tal situação, pois

Quando os contos folclóricos migravam de uma para outra região, eles podiam ser modificados de modo a torná-los mais significativos, introduzindo-se referências a atividades locais. Num conto popular grego sobre São Nicolau, ele vinha em auxílio dos marinheiros em aflição; na versão corrente na Rússia, ele ajudava um camponês cuja carroça atolara. [...] O cristianismo havia muito tempo vinha convertendo a cultura europeia num conjunto unitário. As mesmas festas eram celebradas por toda a Europa; os mesmos santos principais eram venerados em todos os lugares; espécies semelhantes de peças religiosas eram encenadas. Mesmo os muçulmanos foram influenciados pelo cristianismo popular. (BURKE, 2010: 80-83)

Tanto que, ao analisar festejos religiosos portugueses, Costa (1997) apresenta a seguinte reflexão:

Nesses tempos fortes da vida religiosa do católico festivo revelam-se as três categorias fundamentais da experiência religiosa colectiva próprias das sociedades ocidentais. Estas põem em evidência uma unidade, em tensão, entre a cultura da Igreja-instituição e as pulsões e os pânicos da alma colectiva: a festa como ruptura do quotidiano, como revelação do extraordinário e como realidade críptica. Nesta perspectiva, a religião popular não é uma religião paralela, isto é, um conjunto de costumes e superstições pagãs condenadas pela Igreja. Neste sentido, não se pode separar a religião cristã da cultura popular, mas deve entender-se que entre ambas existe uma relação que pode ser de conflito ou de troca, simbiose e convivência com a totalidade cultural. (COSTA, 1997: 362)

E tal situação não deve ser compreendida como restrita ao espaço europeu medieval. Os novos espaços anexados ao mundo europeu a partir do século XIV absorveram também esse cenário, adaptando-o aos novos referenciais e aos novos desafios encontrados. Desse modo, práticas medievais mesclam-se com práticas dos povos africanos e ameríndios, encapsulando nessas práticas crenças que remontam aos séculos anteriores.

Essas manifestações híbridas que em nome da fé cristã utilizam-se de referentes herdados das tradições pretéritas e constituem-se num amplo conjunto ações, percepções e relações entre o homem e o meio e são levadas aos mais diversificados ambientes, construindo os referentes singulares em lugares diversos. Essa mobilidade dos referentes pode ser presenciada na elaboração das narrativas que justificam a existência de manifestações religiosas com presumidos aspectos medievais em áreas onde o ordenamento sociopolítico que caracterizou aquele período da história europeia não se fez presente.

Nesse ponto, podemos citar Souza (1999) que fala dessas novas terras atingidas pela religião e a cultura europeia embebida em séculos de relações mágicas

Hoornaert, numa explicação mais complexa [em relação a dada por Gilberto Freyre], dá indubitavelmente grande peso à fluidez da estrutura eclesiástica no primeiro momento da colônia. Chega a dizer que, até 1750, caracterizou-se o Brasil por uma espiritualidade medieval: foi ela que se mostrou presente na organização em confrarias, foi ela que coloriu a religiosidade popular. [...] Durante o século XVII, duas religiões diversas coabitavam na cristandade europeia: a dos teólogos e a dos crentes – apesar dos esforços redobrados das elites para quebrar a cultura arcaizante que sobrevivia no seio das massas cristianizadas havia séculos. A concepção mágica do mundo atravessava as classes sociais, comum ao 'gentil-homem e ao burguês, aos homens das aldeias e ao dos campos. [...] Eivado de paganismos e de 'imperfeições', [...] o catolicismo de origem europeia continuaria, na colônia, a se mesclar com elementos estranhos a ele, multifacetados muitas vezes, como a própria religião africana transmigrada. Ainda no primeiro século de vida, a colônia veria proliferarem em seu solo as Santidades sincréticas, misturas de práticas indígenas e católicas. (SOUZA, 1999: 88-95)

Temos nesses exemplos mostras desse envolvimento do divino com o cotidiano e com os indivíduos. Se na colônia percebemos a articulação entre aspectos culturais de africanos, indígenas e europeus montando um *catolicismo colonial*, como apontado por Souza (1999: 88), na Europa essa interação e remontagem envolvia os povos que, mesmo tendo sido cristianizados há 5 séculos, carregavam ainda outras referências sobre o vínculo entre céu e terra; Já o catolicismo colonial, se tem cores medievais como apontado por Souza (1999), essas cores são mesclas de tintas antigas que ainda estão frescas nos espaços de sociabilidade e de sensibilidade mais recuados dentro da Europa que se vê entre os velhos rituais e o formalismo dos intelectuais clericais.

3 A fé materializada: um histórico dos ex-votos



Figura

1: Ex-voto mexicano, 1915. Disponível em <http://www.stnicholascenter.org/galleries/gallery/2586/>

Os ex-votos são uma forma de manifestação da devoção do indivíduo que se faz presente nos registros humanos desde os mais recuados tempos. De forma resumida, podemos afirmar que desde os antigos romanos e gregos aqueles que se viam livrados de uma doença ou mal-estar incumbiam-se de entregar no templo de Escapulário algo que remetesse a sua melhora. Essa prática atravessou séculos, governos e regimes, chegando aos nossos tempos, como memória ou como prática efetiva e valorizada. Esses ex-votos tem elementos que fazem perceber-se em profusão nos mais distintos lugares onde eles se encontram.

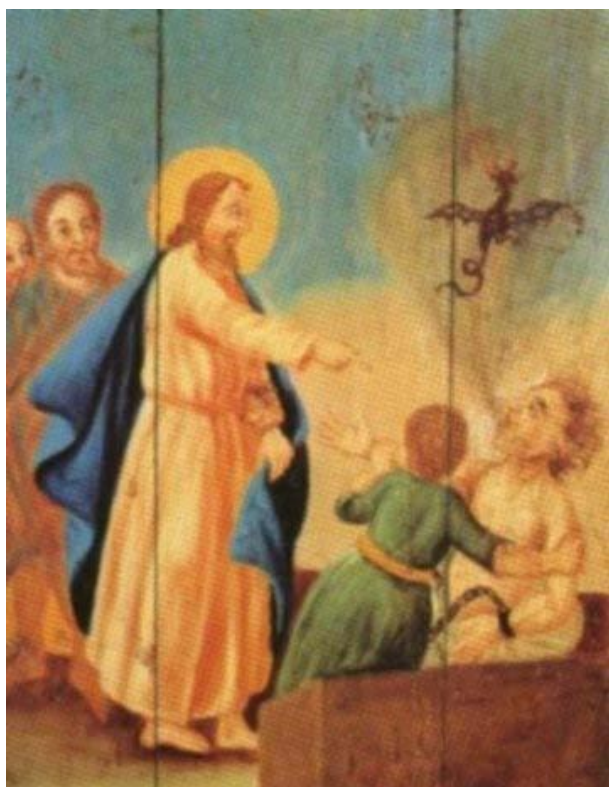


Figura 2: Ex-voto alemão, c. 1750.

Disponível em

<http://www.historiaecultura.pro.br/cienciae preconceito/iconografia/exvotos.htm>

Fernandes (1982), por exemplo, aponta sobre a construção dessa forma devocional em Portugal, a partir de considerações sobre o papel das *tabletas votivas* na construção da fé dos sujeitos. Ele diz que “Alguns autores consideram o ex-voto uma forma distorcida de religiosidade. Dentre eles, Getúlio César chega a dizer que o devocionismo é ‘... uma religiosidade exagerada, defeituosa...’, ‘... uma maneira defeituosa de crer’. [...]” (FERNANDES, 1982:7-8). Entretanto, Góes (2009) observa os ex-votos de um modo distinto, afastando-se de um olhar que pode ser apontado como *romanizado*², e afirma, apoiando-se em Neves (2009) que

2 O conceito de *romanização* surge, no Brasil, em fins do século XIX como constatação crítica da interferência do papado – através das deliberações do Concílio Vaticano I – sobre a igreja católica brasileira e suas práticas menos regimentares.

A insuficiente presença da igreja, depois da expulsão da Companhia de Jesus, em 1759, e reforçados os controles sobre os religiosos com a política do Marquês de Pombal (1750-1777), fez-se acompanhar pelo pequeno contato com o escrito, que a igreja propiciava, favorecendo a persistência na América portuguesa de uma visão de mundo que considerava o divino como imanente, como parte do cotidiano. A partir de então, os ex-votos foram assimilados pelos cristãos e passaram a representar a crença no milagre. As formas de representar as ofertas votivas se mantiveram ao longo do tempo, permitindo que se fale da existência de uma tradição de longa duração. (NEVES apud GOES, 2009: 50)

Esse papel da igreja – ou sua falta – possibilitou a manutenção e o reforço da prática ex-votiva. E essa prática comunicava-se de modo indireto com práticas presentes em diversas partes da cristandade. Desse modo, podemos encontrar traços semelhantes entre ex-votos presentes em diversos santuários da cristandade mundial. Essa expressão de conexão entre o fiel e o ente divino passa a comportar referenciais que são localizáveis nos mais diversos espaços, distantes física e temporamente. E perduram de modo a romper com essa romanização e controle desejado pelo clero.

Nesse sentido é coerente a constatação, e fazemos dela balisa de nossas pesquisas, de Vovelle (1991), que aponta para

“[...]tamanha preocupação em preservar e ao mesmo tempo descobrir [...] não deriva somente do encanto muito real que possuem desses pequenos quadros, lucarnas para esse mundo que perdemos. [...] Não seriam estas, porém, um reflexo mais ou menos direto das questões que uma época propõe a si mesma? (VOVELLE, 1991: 113)

e sendo então lucarna de um tempo, e mais profundamente um repositório de questões que propõe sobre si próprio e seu tempo, os ex-votos captam perspectivas de seu tempo e de todo o tempo que está catalizado naqueles que produziram as peças presentes nos santuários e memoriais de santos e santas dos quais os indivíduos são devotados.

Os ex-votos presentes nas igrejas brasileiras bebem nas fontes lusas, compondo assim uma extensão da velha prática votiva presente naquele espaço. Mesmo o contato com novos espaços e novas condições, os medos e as ansiedades que perpassavam os indivíduos

de forma que as respostas buscadas acabavam por rememorar aquilo que já conheciam. Ainda Vovelle (1991) nos diz que

Da mesma forma que o quadro de altar, o ex-voto é feito para enaltecimento público sobre a parede do santuário onde está pendurado. Porém, muito mais que a imagem sacra, é antes de tudo um testemunho individual do encontro com o sagrado. Tanto o personagem sagrado e agente do milagre quanto o beneficiário deste ou simplesmente da intercessão coexistem nele, cada qual em seu lugar dentro do quadro que expressa o seu encontro. (VOVELLE, 1991: 116)

Esse encontro com o sagrado ganha cores e formas, uma história que é transmitida e referenciada por toda uma comunidade de fieis onde o ente divino compõe um canal de significante contato e interlocução entre mundos distintos mas que se tocam, se entremeiam e se comunicam de modo ativo e cotidiano.

Se os ex-votos pictóricos fizeram grande presença, junto com pequenas tabuletas que eram depositadas aos pés do santo de devoção e objetos escultóricos talhados em madeira ou gesso nesses espaços de peregrinação durante anos, hoje observa-se uma profusão de fotografias, pequenas e grandes, além de peças industrializadas de cera. A facilidade oferecida pela máquina fotográfica portátil e do processo técnico de revelação de fotografias fez ganhar espaço outras formas de registrar em imagens as graças alcançadas pelos devotos. Esse aspecto, observado já a 50 anos por Beltrão (1965) aponta que

Os retratos e fotografias com a narração do milagre no verso ou na parte inferior também constituem meio de informação de alto interesse. São colhidos pelos fotógrafos profissionais, os “lambe-lambe”, encontrados nas imediações dos cruzeiros, nos pátios dos santuários mais procurados pelos romeiros. Por vezes, na fotografia, “o devoto procura reproduzir a posição em que estava quando se operou o milagre. Alguns homens, por exemplo, deixam-se fotografar deitados num banco de pedra de um jardim, sem a menor cerimônia, pois isso é comum: tiram o paletó, dependuram-no numa árvore próxima, deitam-se em decúbito dorsal e depois amarram um pano que o próprio fotógrafo lhes empresta no lugar que foi curado (rosto, pescoço, cabeça, etc); desse modo são fotografados. (BELTRÃO, 1965: 181-182)

Esses ex-votos, hoje mais numerosos, não tiraram de todo a presença dos ex-votos

pictóricos, posto esses últimos comportarem formas bastante singulares de marcar a presença do milagre, por vezes criando uma narrativa que mescla o visual, o textual e o imaginal. Aquele que produz o ex-voto então passa a direcionar a narrativa de modo especial, ilustrando não só o fato, mas seus antecedentes e suas consequências.



4 a
gu
is
a
de
en
ce
rr
a
m



ento:

Observar hoje a construção desses símbolos de poder e mediação do período medieval e moderno possibilita perceber e compreender sua reverberação nas manifestações populares da contemporaneidade? Essa pergunta guarda em si o embrião de um questionamento profundo, posto apresentar a dúvida da possível conexão entre práticas populares afastadas por mais de 500 anos. A manutenção do uso de ex-votos pictóricos poderia ser compreendida como a sobrevivência das práticas devocionais medievais?

Compreendemos que podemos assentir com tais propostas, pois autores das mais diversas abordagens metodológicas apontam para essa direção. Mas é importante relembrar que tal sobrevivência, ao sabor do que Didi-Huberman (2013) aponta, não deixa de valorizar a capacidade de ressignificação presente nas elaborações da devoção popular. Ela, ao mesmo tempo que rememora um universo medieval, traz elementos de cada espaço onde se encontra, sendo esses elementos os mais facilmente visíveis.

Sendo esse texto uma reflexão inicial, instiga-nos a aprofundar aspectos chave da religiosidade atual para compreender a trajetória de objetos ex-votivos até a reconstrução dessa elaboração medieval de seus signos e como eles vão sobrevivendo nos subterrâneos da contemporaneidade, aflorando com uma potência inaudita, por meio da apropriação que se faz da arte num movimento onde a ressignificação dos elementos presentes nessas peças artísticas e devocionais possibilitam inserir num novo olhar para o cotidiano e para o passado.

Desse modo, olhar os ex-votos possibilita acessar o olhar de indivíduos que muitas vezes, encontram-se sem outros meios para fazer-se ouvir do seu cotidiano, seus medos e conquistas e, desse modo, chegar mais perto de sujeitos de uma história ao mesmo

**CONGRESSO
INTERNACIONAL
DE HISTÓRIA**

**NOVAS EPÍTIEMES
E
NARRATIVAS CONTEMPORÂNEAS**

27 a 29 de setembro de 2016
JATAÍ - GO
UFG - Regional Jataí

tempo

vasta

e

ignorada.

Bibliografia

- ABREU, Martha. O Império do Divino. Rio de Janeiro/RJ: Nova Fronteira, 1999. 406 p
- BLOCH, Marc. Os Reis Taumaturgos: O caráter sobrenatural do poder régio - França e Inglaterra. São Paulo/SP: Cia das Letras, 1999.
- BURKE, Peter. Cultura Popular na idade média. São Paulo/SP: Cia das Letras, 2010. 472 p
- D'ABADIA, Maria Idelma Vieira. Louvação e proximidade: as festas de padroeiros foras do Brasil. In IESA - Instituto de Estudos Sócio-Ambientais. Boletim Goiano de Geografia . Goiânia/GO:, 2010. p. 93-105
- DELUMEAU, Jean. . História do medo no Ocidente. São Paulo/SP: Cia das Letras, 1990. 471
- DIDI-HUBERMAN, Georges. A Imagem Sobrevivente: História da Arte e Tempo dos Fantasmas Segundo Aby Warburg. Rio de Janeiro/RJ: Contraponto, 2013. 504 p
- FERNANDES, César Augusto Perillo. Ex-voto: herança cultural portuguesa no século XVIII em Minas. In .Revista do Centro de Estudos Portugueses . Belo Horizonte/MG:, 1982. pp. 7-26 Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/cesp/article/view/4282> Acessado em 20 de março 2015
- GIMENEZ, José Carlos. Rainha Santa Isabel: A (re)construção De Uma Hagiografia. In .Revista Mosaico . Goiânia/GO:, 2013. pp. 195-203 Disponível em: <http://seer.ucg.br/index.php/mosaico/article/view/2879> Acessado em 21 de agosto de 2016
- GÓES, M. G. C., Ex-votos, promessas e milagres: um estudo sobre a Igreja de Nossa Senhora da Penna, 140 f. - Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil. Fundação Getúlio Vargas. 2009
- LE GOFF, Jacques (org). O homem medieval. Lisboa/POR: Editorial Presença, 1989.
- SOUZA, Laura de Mello e. O diabo e a terra de Santa Cruz. São Paulo/SP: Cia das letras, 1999. 396 p
- VOVELLE, M.. Ideologia e Mentalidades. São Paulo/SP: Brasiliense, 1991. 414 p