



## ETNOGRAFIA EM GRUPOS RELIGIOSOS: RELATIVIZAR O ABSOLUTO\*

Marcelo Ayres Camurça\*\*

Para Roberto Motta, com amizade.

### D) “Tornar-se nativo” para fins de pesquisa

Na busca de acercar-se da alteridade, uma corrente de antropólogos que estudam grupos religiosos parece seguir a afirmação bastidiana de que: “precisamos nos transformar naquilo que estudamos (...) transcender nossa personalidade para aderir à alma que está ligada ao fato a ser estudado” (Bastide, 1983, p. 84, XI apud Silva, 2000, p. 96) quando o “tornar-se nativo” passa a ser uma via produtiva para experimentar “desde dentro” a lógica deste Outro<sup>1</sup>.

\* Uma versão primeira deste texto foi originalmente apresentada na 23ª Reunião Brasileira de Antropologia no GT “*Ética em pesquisa e trabalho de campo: possibilidades e dilemas*” com o título “Ética na pesquisa de grupos religiosos: relativizar o absoluto?” em Goiânia-Brasil de 11 a 14 de junho de 2006.

\*\* Marcelo Camurça é Doutor em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Museu Nacional /UFRJ e docente do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCSO) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

1 Essa posição longe de obter consenso na Antropologia, contou com uma crítica bastante contundente de Geertz em “Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico” no livro “O Saber Local”(1998, p. 85-110). “O meio acadêmico, por seu lado, tende a ver com reservas a iniciação do antropólogo e a questionar principalmente sua necessidade para a realização do trabalho de campo (Silva, 2000, p. 109).

TOMO	São Cristóvão-SE	Nº 14	jan./jun. 2009
------	------------------	-------	----------------

Seguindo esta postura vários antropólogos buscaram uma imersão/“conversão” no universo religioso nativo, não como envolvimento puramente religioso, mas como forma privilegiada de penetrar no mais recôndito, na esfera esotérica do universo religioso e desta forma produzir uma interpretação mais ‘autêntica’ deste. A iniciação de Bastide no Candomblé assume um valor heurístico para a produção de conhecimento sobre o grupo (Silva, 2000, p. 95). No relato de um reconhecido antropólogo nordestino, pesquisador do Candomblé e Umbanda, ele diz que quando se deixou impregnar pelo afro-brasileiro, começou a sonhar e a pensar afro-brasileiro. Para ele tratou-se mais de uma “conversão psicológica” do que uma “conversão intelectual” (Silva, 2000, p. 104). Para a interpretação das chamadas religiões que se constituem a partir da ingestão de “plantas de conhecimento” e dos “estados alterados de consciência” que advêm disso, esta antropóloga recomenda que “para a compreensão de alguns aspectos da cosmologia e do ritual, é produtivo participar do ritual ou mesmo ser de dentro” (Labate, 2004, p. 39)

Todavia um dilema se apresenta, na medida que a prática antropológica *relativiza* aquilo que é vivido como *absoluto* pelos crentes (Segato, 1992). Quando se trata das *crenças religiosas* dos grupos pesquisados, a interiorização destas pelo antropólogo se dá tomando-as como *metáforas* de uma explicação que via de regra se encontra fora da “crença em si”, situadas em esferas do social, cultural, da estrutura cognitiva, etc. Um bom exemplo disto é a consideração celebrizada por Lévi-Strauss de que a assertiva nativa: “os gêmeos são pássaros” está correta, por outros motivos que os dos nativos.

Nesta perspectiva, o pesquisador para ser aceito e inserido num grupo religioso mimetiza pela *etiqueta* da convivialidade o comportamento de seus “nativos” nos rituais e preceitos, mas com uma velada percepção *interior* diferenciada destes. A adesão é mais uma afinidade com o grupo estudado enquanto *tema relevante* que entrega pessoal como no caso dos demais crentes, embora, isso apareça diluído e camuflado no cotidiano de sua relação no grupo. Segundo Silva, “muitos pesquisadores que se filiam (...) aos terreiros, aderem muito mais a um estilo de vida e a um grupo de referência afetiva que à religião propriamente dita (...) o pesquisador se filia ao ‘sagrado social’” (Silva, 2000, p. 104).

Assistimos então, desde uma relação de mais regularidade no grupo, onde o pesquisador se submete as suas regras, fazendo “obrigações” como nos culto afro-brasileiros, aprendendo a manipulação dos seus sistemas e fundamentos, como o jogo-de-búzios ou o Tarô, até situações mais pontuais como a do pesquisador que aceitou o “jogo” de ser exorcizado para não ser destoar no resto dos fiéis em culto neo-pentecostal: “fizemos uma *mise-em-scène* procurando *imitar* o que sempre observávamos nos outros membros nessas situações” (Bonfatti, 2000, p. 102, nota 9).

Embora no ‘trabalho de campo’ a postura do antropólogo seja a de buscar diluir-se no cotidiano do grupo, o resultado intelectual destas pesquisas muitas vezes termina por ficar fora do âmbito da experiência de campo, divulgados através de textos em fóruns acadêmicos e científicos e reduzido a conceitos e problematizações, cujos significados são laterais – e muitas vezes contrários, no caso da revelação de segredos – ao núcleo da “crença em si” e dos quais os religiosos na maioria das vezes não tem acesso.

O desafio que fica desta situação é como compatibilizar a necessidade de conhecimento antropológico com a questão ética do direito de preservação de interpretações exteriores ao segredo e à experiência religiosa nestes grupos? Quando os dados primários de uma pesquisa são o sagrado e sublime para os religiosos.

## II) E quando o imponderável do Sagrado irrompe na pesquisa?

Por outro lado, temos o registro de que em antropólogos que inicialmente buscaram se manter nos marcos estritos da clássica “observação participante”, mas que no decorrer do seu trabalho de campo se surpreenderam com um irromper do absoluto religioso por sobre os esquemas interpretativos relativistas em que eles encaminhavam a decifração do universo religioso nativo.

Rita Segato, na sua pesquisa sobre o culto xangô de Recife, onde focou a significação produzida pelas divindades do culto nos seus adeptos, buscou uma interpretação que relacionava cada orixá a uma modalidade de personalidade, chegando a estabelecer uma tipologia psicológica entre orixás e modos de comportamento individuais. No entanto, assu-

me que desconsiderou o fato de que a pertença de uma pessoa a um orixá era descoberta no jogo de búzios, e que no seu caso, sendo seu orixá Iansã que de fato relacionava-se com sua personalidade, toda a vez que os búzios eram jogados para ela caíam na posição em que Iansã “fala”. Uma “coincidência”?

O que então, é crucial para o fazer antropológico? a correlação dos orixás a um tipo de personalidade? ou a escolha, pelos deuses, dos seus ‘filhos’? (1992, p.126).

Fátima Tavares em comunicação pessoal (2006) relatou-me que no curso de sua pesquisa para a Dissertação de Mestrado sobre o movimento operário pré 64 entrou em um curso de Tarô e ao perguntar ao baralho sobre a conclusão do seu Mestrado, as cartas disseram que ela iria concluí-lo sim, mas que o tema iria mudar para esoterismo/ocultismo. Ela terminará defendendo uma dissertação sobre Tarô. Também, outra pesquisadora do grupo religioso Santo Daime, que pautou sua conduta sempre no estilo de observação distanciada em relação ao seu “objeto”, em dado momento de sua etnografia, deixa escapar a seguinte observação: “do alto de nossa racionalidade, vivenciamos a atribuição por ‘Mestre Irineu’, entenda-se Juramidã, de uma entidade espiritual ‘doada’ a nossa pessoa, no trabalho de concentração do qual participamos” (Cermin, apud Labate, 2000, p. 44).

E ainda temos o caso do antropólogo que, ao acompanhar uma oferenda fúnebre do candomblé numa mata, ouviu ao longe um som de percussão que julgou ser proveniente de alguma banda afro do recôncavo baiano. Qual não foi sua surpresa quando, de regresso ao terreiro, os filhos de santo relataram o acontecido: as suas mães de santo disseram ser o toque dos atabaques uma prova de que a oferenda tinha sido aceita pelos deuses; “os atabaques que ouvi[u] não eram deste mundo” (Goldman, 2003).

De um lado mais negativo temos o registro também no caso de pesquisas no grupo do Santo Daime, de uma antropóloga que desdenhando a crença nativa ao ingerir a bebida sagrada racionalizava a experiência relacionando-a a teoria antropológica: “isso o Levi-Strauss falou, isso a Marargerth Mead não sei o quê...” quando ao ironizar a crença nos seres da floresta, de repente sente a presença de um “ser verde de orelha pontu-

da” querendo penetrar dentro dela, e dentro do seu pavor tem como resposta do ‘pessoal’ do Daime outra ironia de que ela estava tendo uma ‘alucinação’, e a história conclui-se com a pesquisadora percebendo a existência dos seres sagrados pela sua vivência. (Goldenberg, 1990, p. 37 apud Labate, 2000, p. 51). Ou ainda o depoimento de um reconhecido antropólogo pernambucano que admite ter sido envolvido psicologicamente no universo afro (mais que racionalmente), pois quando desobedecendo ao pai de santo fotografou um ‘trabalho’ secreto, teve um problema na vista sério que atribui a seu ato de desobediência (Silva, 2000, p. 104).

Este partilhar com os nativos de um mesmo horizonte de experiências estéticas, simbólicas e sensoriais coloca o antropólogo em sintonia com estas experiências, e o faz surpreender-se ao responder à situações concretas de forma semelhante que estes.

Dentro da perspectiva de uma antropologia não-modernista de valorizar a experiência do antropólogo no trabalho de campo traduzida na etnografia, o fato deste experienciar o sagrado - em transes, “alargamento da consciência”, “channelings” dentro de rituais de possessão, xamânicos ou por ingestão de plantas de conhecimento – ou dar-se conta dos imponderáveis que a convivência com outras cosmovisões coloca, pode ser uma via fecunda para sua interpretação do fenômeno na sua etnografia. Desta forma, dilui-se então, tanto a necessidade de se “tornar nativo” ou de manter um distanciamento de observador simpaticizante, como forma de produzir conhecimento sobre o fenômeno. O importante é explicitar as condições de produção do discurso etnográfico todo o tempo, assim como o lugar de onde fala o antropólogo e sua interlocução com o nativo, onde ambos *deixam-se afetar-se* mutuamente<sup>2</sup>. Por essa via, também podemos enfrentar o impasse epistemológico contemporâneo de que a ciência ao cercar o ‘objeto’ de inteligibilidade termina por subtrair-lo do seu *élan* e vitalidade. Mas isso não se daria pelo mimetismo do pesquisador em nativo e sim por uma explicitação

2 “Deixar-se afetar pelo nativo pressupõe que ‘ele/ela’ tenha algo a nos ensinar. Não apenas sobre ele mesmo, mas sobre nós” (Velho, 1998, p. 12). Quando o etnógrafo aceita ser afetado “não implica que ele se identifique com o ponto de vista indígena, nem que ele aproveite a experiência de campo para excitar seu narcisismo” (Favret-Saada, 1990, p. 7).

(confissão/catar-se?) no texto etnográfico, a maneira da fala de um analisando na psicanálise, onde narrar/ reviver é realizar os nós existenciais. Para a antropóloga Rita Segato em texto seminal sobre esta questão, “é preciso não exorcizar (...) [ou] resolver a diferença” entre o momento da crença/experiência religiosa e sua tradução pelo conhecimento antropológico, no texto etnográfico ela deve ser “exibida”, onde o ato não seja reduzido a significado. Para ela a etnografia deverá expressar o extasiamento do nativo diante da experiência (Segato, 1992, p. 133). Otávio Velho também defende que é preciso “reconhecer as diferenças sem exotizá-las nem congelá-las” (1998, p. 16).

Nesse sentido, sem tratar-se de co-autoria, alguns antropólogos brasileiros que trabalham com grupos religiosos vem submetendo seus textos à intervenção dos seus pesquisados: “Após a realização das pesquisas alguns autores as têm levado para os grupos estudados, apresentando-as dentro do contexto ritual sob o efeito do ayahuasca. Este foi o caso de Brissac, Sena Araújo, Paskoali (1998) [o penúltimo] teria feito a defesa de sua monografia dentro de um ritual da Barquinha de Antonio Geraldo. Eu mesma discuti capítulos deste livro com seus principais personagens e incluí apreciações feitas por eles na presente versão” (Labate, 2004, p. 45) Isto está de acordo com o que propugna Carvalho (1984) sobre a ética do pesquisador em relação ao grupo estudado. Para ele é necessário a busca de um *consenso* entre os interesses acadêmicos e os dos grupos estudados.

### **III) Homologias e interpenetrações entre os domínios do conhecimento e crença**

Também é importante registrar que nem sempre é só o antropólogo que é contaminado pela religiosidade na sua observação e análise acadêmica, também os religiosos buscam ter uma interpretação (religiosa) para o fato da presença do antropólogo entre eles. No caso de uma pesquisa entre grupos de oração da Renovação Carismática Católica, quando o pesquisador, aproveitando um momento em que estavam todos de olhos fechados em oração, fez rápidas anotações no seu caderno de campo, uma das líderes do grupo percebeu e lhe disse que não era

necessário tal procedimento pois o Espírito Santo lhe iluminaria para ele não esquecer nada (Silveira, 2000). Também outra pesquisadora que estudou as aparições da Virgem Maria a uma vidente e sua comunidade, teve seu trabalho identificado como de divulgação do 'milagre', e assim lhe disseram: "você foi escolhida por Nossa Senhora para contar ao mundo nossa história" (Barreto, 2001, p. 08). Uma mãe de santo divulgou certa feita, uma visão corrente no povo de santo de que o pesquisador é um 'veículo' que circularia informações entre pais de santo e destes para seu povo (Silva, 2000, p. 139).

Por outro lado, o nativo não é todo o tempo o "*homo religiosus*" que tem o conjunto de seus atos conduzidos pelo mito e pela narrativa religiosa. Há situações, como neste relato de Otávio Velho que exponho em seguida, em que o nativo não expressa tanta certeza de suas crenças e as relativiza também. Ao andar pela região do Tocantins-Araquáia, Velho encontra um casebre, onde lhe oferecem uma caneca de água e algo que lhe parecia um queijo. Então, para não destoar do que supunha ser os hábitos alimentares da região, ele come o alimento com um 'estoicismo antropológico'. Ao se retirar, porém, a anfitriã timidamente lhe pergunta: "Isso que o senhor comeu, isso é queijo mesmo?" (1995, p. 176). O autor conclui então que "boa parte das crenças (...) com que lidamos em nossa sociedade e sobretudo em nossa época não possui a solidez suposta nos manuais (1995, p. 176).

Por fim, é importante mencionar que neste *imbróglío* envolvendo a ética das relações entre antropólogos e os grupos estudados por eles, que também os religiosos muitas vezes buscaram fazer do antropólogo um porta-voz deles face à sociedade circundante, como uma forma destes adquirirem mais legitimidade e visibilidade. A relação entre pesquisadores e pesquisados se configura então, como uma via de mão dupla onde a reciprocidade resulta benéfica para ambos.

No caso das religiões que envolvem consumo de plantas psicoativas, Labate afirma que "a grande maioria [dos seus pesquisadores] procura fornecer mais ou menos explicitamente, um discurso que dê suporte científico para o uso da bebida (...) A construção da legitimidade social do uso ritual e religioso da bebida foi formulada entre outras fontes, justamente a partir da contribuição de alguns antropólogos. Historicamente

aliás, eles foram importantes no processo de legalização da bebida dando, por exemplo, pareceres favoráveis para o CONFEN, quando ameaçou proibir o consumo da ayahuasca” (Labate, 2004, p. 45-47).

No caso das religiões afro-brasileiras “na maioria das vezes é na categoria de ogã e de equede que os antropólogos e as antropólogas respectivamente, são indicados, compatibilizando assim o prestígio que os terreiros atribuem a eles dentro e fora do sistema religioso<sup>3</sup>” (Silva, 2000, p. 93). Mãe Aninha do Axé Apo Afonjá na década de 30 soube articular intelectuais e estudiosos conferindo-lhes títulos religiosos (ogãs, obás) do seu terreiro, assim como participando como informante e debatedora de Congressos científicos sobre temática afro-brasileira como o que ocorreu na Bahia em 1937 (Góis Dantas, 1982, p. 19). Segundo Édison Carneiro, Mãe Aninha era uma “mulher inteligente que acompanhava e compreendia os nossos propósitos, que lia nossos estudos e amava nossa obra” (Carneiro, 1938, p. 208 apud Góis Dantas, 1982, p. 19). Em seu estudo sobre a centralidade da escrita etnográfica na teoria antropológica, Bernardo Lewgoy lembra que “os próprios fiéis das religiões afro-brasileiras [passam] a utilizar-se das etnografias para legitimar publicamente suas crenças, como se a própria pretensão de respeitabilidade demandasse uma codificação escrita, com a garantia de cientificidade de textos acadêmicos” (Lewgoy, 1998, p. 95). E como exemplo traz uma situação relatada a ele por Vagner Gonçalves da Silva, quando num encontro entre evangélicos e afro-brasileiros, os primeiros “brandiam a Bíblia dizendo ‘este é o meu livro’, em resposta, o representante das religiões afro-brasileiras sacudi o livro de Bastide dizendo “e esse é o meu livro” (Lewgoy, 1998, p. 95). A isso também se refere Otávio Velho quan-

3 “Nina Rodrigues foi feito ogã de Oxalá por mãe Pulquéria do terreiro de Gantois (Lima, 1984, p.7). Nos anos 30 ainda neste terreiro, médicos e etnógrafos como Artur Ramos, Hosannah de Oliveira e Estácio de Lima foram iniciados nessa condição (Ramos 1940:70, Landes, 1967, p. 83) não consta nas referências Edison Carneiro foi convidado para ser ogã no Axé Apó Afonjá de mãe Aninha (Landes, 1967, p.42) no Engenho Velho e no terreiro de pai Procópio (...) Neste último terreiro, Donald Pierson foi feito ogã (...) No Axé Apó Afonjá, com a criação em 1937 dos Obás de Xangô (postos de honra) muitos intelectuais, artistas e pesquisadores vêm ingressando nesta comunidade por meio destes (...) cargos, como Pierre Verger, Vivaldo Costa Lima, Jorge Amado e Caribé (...). Neste terreiro também Roger Bastide teria tido seu santo assentado (Silva, 2000, p. 94).

do cita que “exemplos como o de Roger Bastide indicam que o controle que se tem (...) sobre as recepções a que estão sujeitos os nossos trabalhos é mínimo”(1998). Beatriz Labate afirma no seu livro que “neoxamãs podem ler Mircea Eliade e Michael Harner (...) e inventar sistemas de cura próprios. A literatura antropológica é certamente uma das principais fontes reflexivas da Nova Era” (2004, p. 59).

#### **IV) Encontro pós-colonial : “Somos todos nativos!”**

Parece que o que assistimos cada vez mais – como exemplificado no parágrafo anterior – é um encontro pós-colonial, onde o antropólogo não necessita mais fazer viagens transoceânicas para encontrar este outro e desta forma fazer um esforço de ‘conversão’ a uma cultura totalmente exógena.

Enzo Pace assim se reportou a esta questão: “o Outro está atualmente perto de nós (...) porque na sociedade contemporânea multiplicam-se zonas francas nas quais diferentes culturas encostam-se, tocam-se (...) Zonas francas quer dizer espaços sociais que já não podem ser identificados como pertencentes a esta ou aquela cultura (...) Zonas francas como lugares simbólicos nos quais os indivíduos experimentam a fragilidade das fronteiras simbólicas nos respectivos sistemas a que pertencem. Zonas francas onde cada um pode consumir alguma coisa que provém do Outro sem preocupar-se demais com métodos de produção do objeto ou do bem simbólico do qual se apropria” (1997, p. 27).

Esta realidade enseja o fato de que o *locus* de encontro com nossos nativos, no caso os membros de grupos religiosos, não se dá apenas no “trabalho de campo” mas também nos ambientes acadêmicos e universitários. Desta forma, para Regina Novais, “não deixa de ser [um] desafio (...) ministrar aulas ‘antropológicas’ sobre características do catolicismo, do protestantismo, do espiritismo o da ‘nova era’ tendo em sala de aula católicos, crentes, gente do candomblé, espíritas etc., com suas diferentes formas de articular religião [ e conhecimento científico]. Há de se saber como usar a ‘tribuna’ e ampliar as possibilidades de comunicação” (1994, p. 73-4).

Dentro desse sentido, gostaria de encerrar trazendo um episódio recente ocorrido em um congresso científico de estudos de religião. Em

um Grupo de Trabalho (GT) sobre Carismáticos Católicos, a presença maciça dos assistentes foi de jovens universitários, eles próprios carismáticos, para ouvir e debater trabalhos dos pesquisadores sobre si mesmos. Nas intervenções destes apareceram questões; desde reparos ao texto do pesquisador onde este deveria precisar melhor determinado conceito nativo; até falas onde articulavam autores da Academia como Baudrillard como solução teórica para determinado aspecto das práticas carismáticas; além de muita convergência com as análises levantadas pelos pesquisadores sobre diversas facetas de suas práticas, quase que um deslumbramento ao constatarem os efeitos teóricos/tipológicos daquilo que realizam; ao mesmo tempo uma certa coragem de reconhecer determinadas clivagens e contradições no seio do próprio movimento e com a hierarquia eclesiástica – apontadas nos textos dos pesquisadores - e de discuti-las a partir de seus pontos de vista.

Em determinado momento do GT uma liderança carismática lembrou “que era legal essa história de ser ‘objeto’ de pesquisadores”, ao que o coordenador da Mesa, replicou prontamente: “na verdade, todos nós somos nativos!”. Ou seja, querendo dizer que não existe os domínios rígidos entre conhecimento e crença, e que o *metier* de um antropólogo pode também virar ‘objeto’ de outra pesquisa e este o informante de outro antropólogo.

No fim do debate, um dos líderes dos estudantes carismáticos, demonstrando considerável apropriação dos conceitos teóricos expostos pelo coordenador da mesa no início dos trabalhos – quando este buscava ‘quebrar o gelo’ e estabelecer algum grau de empatia com os pesquisados - correspondeu ao desejo de afinidade e empatia com a seguinte frase: “o que podemos fazer então para termos mais análises da antropologia compreensiva e menos de uma sociologia reducionista sobre nós, carismáticos?”

### **Referências Bibliográficas**

BARRETO, Leila do Carmo. **As aparições de Nossa Senhora em Mercês pela ‘vidente’ Maria da Penha e as distintas apropriações de sentido: ‘apóstolos’, romeiros e a Igreja Católica.** Dissertação de Mestrado, PPCIR/ UFJF, 2001.

BASTIDE, Roger. Estudos Afro-Brasileiros. São Paulo: Perspectiva, 1983.  
BONFATTI, Paulo Ferreira. **A Expressão Popular do Sagrado: uma análise psico-antropológica da Igreja Universal do Reino de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2000.

CARVALHO, José Jorge. “A racionalidade antropológica em face do segredo”. **Anuário Antropológico**, 1984, p. 214-222.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Les mots, la mort, les sorts : la sorcellerie dans le bocage**. Gallimard, 1977.

GÓIS DANTAS, Beatriz. “Repensando a pureza nagô”. **Religião e Sociedade**, vol.08, 1982, p. 15-20.

GOLDMAN, Márcio. “Os Tambores dos Mortos e os Tambores dos vivos: etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia”. **Revista de Antropologia USP** vol.46, nº42, 2003.

LABATE, Beatriz Caiuby. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. São Paulo: Fapesp/ Mercado das Letras, 2004.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967, Salvador: Ianoama/1984

LEWGOY, Bernardo. “A Antropologia Pós-Moderna e a produção literária espírita”. **Horizontes Antropológicos**, nº8, 1998, p. 72-86.

LIMA, Vivaldo da Costa. “Nações-de-Candomblé”. In: **Encontro de Nações de Candomblé**. Salvador: Ianamá/CEAO/UFBA, 1984.

NOVAES, Regina Reyes. “Religião e política. Sincretismos entre alunos de Ciências Sociais”. **Comunicações do ISER**, nº 45, 1994, p. 62-74.

PACE, Enzo. “Religião e Globalização”. In Ari Pedro Oro e Carlos Alberto Steil (orgs.) **Globalização e Religião**, Petrópolis: Vozes, 1997, p. 25-42.

RAMOS, Artur. **O negro brasileiro**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, (1934),1940.

SEGATO, Rita. “Um Paradoxo do Relativismo: o discurso racional da Antropologia frente ao Sagrado”. **Religião e Sociedade**, vol. 16/1-2, 1992, p.115-135.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia**. São Paulo: Edusp, 2000.

SILVEIRA, Emerson Sena da. **Tradição e modernidade na Renovação Carismática Católica: um estudo dos rituais, subjetividades e mito de origem**. Dissertação de Mestrado, PPCIR/ UFJF, 2000.

TAVARES, Fátima Regina Gomes. **Comunicação pessoal**, 2006.

VELHO, Otávio. “O que a Religião pode fazer pelas Ciências Sociais?”. **Religião e Sociedade**, vol.19/1, 1998, p.09-17.

\_\_\_\_\_. **Besta-Fera: recriação do Mundo: ensaios críticos de antropologia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.