

# OS SISTEMAS ABSTRATOS E A PRODUÇÃO DE REFLEXIVIDADE NA RELIGIOSIDADE CONTEMPORÂNEA

*José Rogério Lopes*

*Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)*

**Resumo:** O artigo analisa alguns processos pelos quais os sistemas abstratos de imposição tecnológica afetam práticas e representações de atores das manifestações religiosas populares, na contemporaneidade. A partir de estudos etnográficos realizados em festas religiosas e no acompanhamento de grupos religiosos populares em alguns estados do Brasil, focados nesse fenômeno, o pesquisador selecionou alguns casos que permitem reconhecer procedimentos da apropriação que sujeitos populares realizam desses sistemas abstratos, através do uso de tecnologias de registro áudio-visual. As análises parciais sobre esses procedimentos indicam que os sujeitos os produzem segundo justificativas e referenciais diversos, que convergem para (e se contextualizam dentro de) um campo estratégico e contemporâneo de reflexividade sobre sua religiosidade.

**Palavras-chave:** Religiosidade popular, mediações tecnológicas, reflexividade, tradição.

**Abstract:** This article examines some processes by which abstract systems of technological taxation affect practices and representations of actors of the popular religious manifestations in the contemporary. From ethnographic studies conducted in religious festivals and in the monitoring of popular religious groups in some states of Brazil, focused on such a phenomenon, the researcher selected some cases which allowed an acknowledgement procedures which subjects the ownership of these systems perform popular abstract, by using technology of audio-visual record. The partial analysis of these procedures indicate that the subjects produce in accordance with justifications and various benchmarks, which converge to (and contextualize it in) a field strategic and contemporary of the reflection on their religiosity.

**Keywords:** popular religiosity, technological mediation, reflectivity, tradition.

## O contexto da discussão

O campo religioso contemporâneo carrega a marca da pluralidade e se define, mais do que antes, pelas problematizações que tal pluralidade

provoca. Isso porque os reptos constantes que as diversas denominações religiosas dirigiram, e ainda dirigem, à predominância católica no ocidente têm flexibilizado as fronteiras e os padrões sociais das práticas religiosas, e modificado o cenário institucional religioso.

Simultaneamente, emergiram nesse mesmo campo religioso de pluralismo concorrencial, nas últimas décadas, processos de significação individuais e coletivos que, combinados com estruturas de sentimentos abertas a novas percepções, rearranjam de forma reflexiva os modelos prevaletentes de religiosidade. Reagindo a esse reordenamento, as antigas tradições religiosas se atualizam seletivamente, ora incorporando, ora desincorporando representações e práticas diversas. E seguindo a máxima de que “nada se perde, tudo se transforma”, essas mudanças têm deixado lacunas sobre as quais os atores religiosos contemporâneos fabricam novos modelos, ou também atualizam os antigos.

Nesse quadro de atualizações e fabricações religiosas inacabadas (que pode ser configurado como um campo performático-religioso), as devoções populares têm ganhado força, novamente, pela sua capacidade performática de produzir estratégias e gerir identidades em negociação com alteridades distintas (Certeau, 1994).

Enquanto as institucionalidades religiosas se atualizam vagarosamente, em virtude de suas premências normativas, foi agindo em um plano transgressor, subversivo ou residual às normas religiosas, mesmo sub-repticiamente, que as devoções populares se atualizaram e passaram a reivindicar reconhecimento no campo religioso.

No “campo de possibilidades” (Velho, 1994) que se abre às fabricações das religiosidades contemporâneas, um elemento importante das estratégias populares a gerir identidades encontra-se no uso das imagens, seja da perspectiva das mediações tecnológicas, seja como produção de uma presentificação das suas significações religiosas, como já afirmou Latour (2004).

Nesse contexto, o presente trabalho pretende apresentar registros empíricos de trabalhos de campo do autor para, em seguida, problematizá-los da perspectiva das reivindicações de reconhecimento no campo religioso e da perspectiva teórica de pensar as mudanças necessárias nas análises das atuais práticas devocionais e da religiosidade popular. Sobretudo, enfatiza-se a necessidade de analisar as implicações do uso, pelos atores sociais objeto da pesquisa antropológica, dos meios técnicos de observação da realidade e da coleta de suas imagens, para criar reflexivamente de si-próprios uma

auto-imagem que deve entrar no campo de análise do cientista social, bem como seus efeitos de reflexividade sobre esses mesmos segmentos no que concerne às suas práticas religiosas.

### Os registros empíricos...

Qualquer pesquisador contemporâneo que investigue as diversas manifestações de religiosidade popular depara-se com um fenômeno em crescente desenvolvimento: aqueles sujeitos antes fotografados, entrevistados ou observados pelo pesquisador, nos movimentos de produção/reprodução de suas práticas religiosas (sobretudo as rituais, mas também aquelas no âmbito das sociabilidades cotidianas), cada vez mais se apropriam das “tecnologias de registro” destas práticas e produzem uma auto-observação de suas próprias crenças, como de crenças de outros sujeitos ou grupos com quem interagem.

Revisando esse foco do fenômeno, em retrospectiva, evidencio aqui alguns registros etnográficos de pesquisas que realizei ou coordenei, para problematizá-los posteriormente.

O primeiro registro deu-se quando realizava uma pesquisa de campo, junto com alguns orientandos de mestrado, na Festa do Divino Espírito Santo, no ano de 1998, em São Luiz do Paraitinga. Trata-se de um pequeno município localizado no Cone Leste do estado de São Paulo, em meio a Serra do Mar, em uma região então conhecida como um dos últimos “bolsões caipiras” do estado, segundo Brandão (1983, 1995).

A festa que ali se realiza é uma das mais antigas e conhecidas celebrações comunitárias dedicadas ao Divino Espírito Santo, no Brasil. O fato de o município possuir o maior sítio de casarões coloniais e imperiais do estado, ainda preservados como patrimônio, atribuí um tom bucólico às festas religiosas que compõem o calendário local, que tem na Festa do Divino seu apogeu.

No domingo de encerramento da festa daquele ano, após distribuir algumas atividades de pesquisa entre o grupo de mestrandos, busquei um lugar de referência na praça central da cidade, de forma a observar os diversos acontecimentos ali se desenrolando. Depois de algumas horas de observações, encontrei um dos mestrandos, que estava encarregado de capturar fotografias dos atores que encenavam os rituais do evento. Parado em um setor marginal da praça, “o orientando estava desorientado”, buscando

algum referencial em meio às milhares de pessoas que se movimentavam no espaço da festa. Ao questioná-lo sobre o motivo de sua inquietação, ele me respondeu: “Estou totalmente perdido. Tem tanta gente fotografando os acontecimentos da festa, filmando, gravando entrevista, que não sei mais quem eu devo fotografar. Eu fui fotografar o pessoal do Moçambique, na Procissão do Mastro, e a filha do Mestre me fotografou na hora em que ia tirar a foto, me fotografou tirando a foto do pai dela. Fiquei perdido”.

Naquela situação, interpretei o “desabafo” do mestrando como uma inquietação gerada pela sua inexperiência de pesquisa de campo, mas, buscando produzir reflexividade sobre o problema, lhe sugeri que prestasse mais atenção a essas diversas iniciativas acontecendo na festa e também passasse a fotografar *quem* estava fotografando.

Dando seqüência à orientação, logo depois o mesmo mestrando me procurou e disse: “Você não sabe o que aconteceu. Estava tirando fotos do pessoal que filmava a Congada e a filha do Mestre do Moçambique chegou em mim e perguntou porque eu estava fotografando o pai dela. Eu respondi e ela anotou a resposta em um caderno, com meu nome e o nome da universidade. Quando eu falei que estava contigo, ela me disse que te conhece e que você tinha escrito um livro sobre o grupo de Moçambique do pai”<sup>1</sup>. A filha do Mestre em questão era Aparecida, antiga conhecida da época da minha pesquisa de mestrado, entre 1987 e 1990. Fui ter com ela e perguntei por que ela fotografava e questionava os fotógrafos. Ela me respondeu que “estava pesquisando porque a pessoas pesquisam o grupo de Moçambique”. Depois, ela passava as informações para as pessoas do grupo, informalmente. Também fotografava as várias apresentações do grupo e gravava algumas das suas cantorias, para mostrar para as pessoas e elas se sentirem valorizadas. Por fim, Aparecida me disse que fazia sua pesquisa inspirada na maneira como eu tinha realizado a minha, que ela leu no livro que publiquei e tinha lhe dado<sup>2</sup>.

Encerrada a conversa, insisti então com o mestrando que continuasse na atividade que lhe propus e elaborasse um relatório depois, com suas observações e relatos de entrevistas que viesse a realizar sobre o foco sugerido antes.

A leitura de seu relatório, posteriormente, centrado na inquietação inicial dele próprio e intitulado “Quem pesquisa o pesquisador?”, trouxe-me referências importantes para repensar o uso do método etnográfico. Contudo, como estava envolvido na conclusão de uma pesquisa sobre o uso de imagens na religiosidade popular, a percepção central desse episódio permaneceu adormecida.

O segundo registro que evidencio trata de “acordar” e enfatizar essa percepção, em sua dinâmica.

Seguindo a linha da pesquisa anterior, realizei um acompanhamento etnográfico de outra festividade devocional, na mesma região, de 1987 a 2002<sup>3</sup>. Trata-se do ciclo festivo de Santos Reis realizado no bairro rural Santa Cruz do Rio Abaixo, do mesmo município de São Luiz do Paraitinga. O bairro foi constituído na década de 1950, por migrantes do sul de Minas Gerais, que se transferiram para lá em busca de melhores condições de trabalho e ampliação de suas terras. Esses migrantes compunham um grupo de parentesco ampliado e, no processo de migração das famílias, que levou cinco anos, buscaram recompor as relações tradicionais que caracterizavam o ambiente anterior à migração.

Entre outros aspectos da recomposição de suas relações tradicionais estavam a plantação de fumo, a pecuária (que instalaram no novo município) e a realização do ciclo festivo de Santos Reis.

As festas de Santos Reis foram promovidas e organizadas pelos migrantes mineiros, desde 1957, que mantiveram os seus costumes e tradições até o ano de 1996, ininterruptamente. Por todos esses anos, o grupo familiar instalado no bairro de Santa Cruz do Rio Abaixo reproduzia uma conduta devocional estruturada em moldes tradicionais. A Folia de Reis percorria, por várias noites entre 25 de dezembro e 02 de fevereiro – dia de Nossa Senhora das Candeias, ou da Candelária – as casas do bairro e redondezas, realizando cantos e rezas solenes na frente dos presépios.

Simultaneamente, a peregrinação devocional arrecadava doações diversas que serviam à realização da festa que encerrava o ciclo devocional, sendo esta de responsabilidade de um casal de festeiros escolhidos anualmente entre os sujeitos do bairro. A responsabilidade dos festeiros estendia-se da organização e manutenção da peregrinação dos Foliões até a realização da festa, o que implicava em receber os devotos em sua propriedade. Dessa forma, a festa tornou-se volante, proporcionando uma integração das famílias do bairro em torno de um ritual sazonal, que produzia um modelo devocional extensivamente orientado pela Folia e intensivamente realizado pelo encontro da comunidade. Em outras palavras, a Folia articulava uma rede de relações que a festa punha em dança, ritualizada no espaço doméstico.

As originalidades desse modelo manifestavam-se durante o cerimonial de encerramento do ciclo devocional de Santos Reis do bairro, nos aspectos reproduzidos na espacialização da festa e na representação dos

festeiros atuais e novos. No primeiro, acentua-se a chegada da Folia no espaço festivo doméstico, que tem de parar diante de três arcos sucessivamente preparados no seu caminho, com decorações imagéticas que representavam a peregrinação dos Santos Reis. Sob tais arcos, o Mestre cantava versos específicos de devoção aos Santos Reis e de saudação à comunidade de devotos presentes na festa e aos festeiros. No segundo, acentua-se o fato dos Festeiros escolhidos para uma próxima festa serem coroados e representados por um casal de crianças, geralmente filhos do casal que se responsabilizava efetivamente pela festa. No ritual onde essas crianças eram coroadas, chamado de Passamento da Coroa de Reis, os festeiros responsáveis pela festa daquele ano eram colocados no centro do cerimonial, com as coroas na cabeça e, durante o ritual, um dos bastiões (palhaços) da Folia retirava as coroas dos mesmos e as colocava nas crianças. Na próxima festa, os pais das crianças coroadas iriam substituí-las, encenando novamente o mesmo ritual com crianças filhos dos festeiros a serem escolhidos. Tal representação sintetiza a renovação e o envelhecimento do ciclo devocional, em uma dupla simbolização: ao coroarem os festeiros, estes também personificavam os Santos Reis, motivo da devoção.

O ritual de encerramento era sempre orientado pela Folia de Reis que, através de seu Mestre, entoava um conjunto de versos que mesclava a história da festa e da devoção, mas também orientava e justificava a cerimônia de passagem da coroa dos Reis Velhos para os Novos, que era realizada pelos dois bastiões que acompanhavam a Folia.

Após a finalização do ritual de Passamento da Coroa dos Reis-festeiros, ocorria distribuição de doces e um animado forró, que se estendia até a madrugada.

Ocorre que a Folia era formada pelos sujeitos idosos da primeira geração de migrantes, que faleceram entre os anos de 1990 e 1996 e não transmitiram às novas gerações os conhecimentos necessários à realização dos rituais da festividade. Esse fato desmotivou a realização comunitária da festa, que ficou sem acontecer entre os anos de 1997 e 98.

Em 1999, a Festa foi retomada, por iniciativa de alguns familiares daqueles antigos Foliões, que utilizaram uma fita k-7 guardada por um dos filhos daqueles, que continha uma gravação incompleta das cantorias do ritual central do ciclo festivo (o Passamento da Coroa). Os organizadores da Festa daquele ano a realizaram no centro do bairro, em frente da capela local, onde se aglutinaram os descendentes do grupo familiar original e demais pessoas da comunidade. Alugaram um equipamento de som potente, que

reproduzia as cantorias rituais gravadas na fita e chamaram um dos antigos palhaços da Folia – chamado Ditão Virgílio – para dançar como antigamente, como que animando o ritual, na ausência de seus atores principais. Como o palhaço lembrava bem dos procedimentos orientados pelo Mestre da Folia, no ritual, ele foi realizando uma encenação ente os assistentes, que movia os diversos fragmentos da memória coletiva local e valorizava os laços familiares existentes entre as pessoas ali presentes.

A audição daquele “ritual em play back”, complementada pela performance do palhaço, causou uma comoção generalizada nos presentes, que elegeram novos festeiros para o ano seguinte e decidiram pela retomada da festa nos sítios familiares.

Ocorre que os novos festeiros tiveram que agenciar recursos diversos para a realização da Festa, acessando a Prefeitura Municipal e patrocinadores no comércio local, que acabaram por inserir elementos novos e negociados no ciclo festivo, que se tornou espetacularizado (com amplificação sonora, luzes, os foliões apresentando-se uniformizados, entre outras mudanças). Ao mesmo tempo, um dos descendentes dos antigos foliões, que assumiu o comando da nova Folia, recolheu outras fitas que continham gravações fragmentadas das cantorias rituais do ciclo festivo e as recompôs, inserindo versos em louvor dos antigos Foliões na seqüência das mesmas. Dessa forma, a tradição se potencializou, sob novos arranjos rituais, num híbrido de devoção aos Santos Reis e culto aos antepassados. Hoje, essa festa é uma das principais atrações do calendário festivo-devocional de São Luiz do Paraitinga.

### ... e suas problematizações

Embora as descrições anteriores guardem um sentido em comum, quanto ao inusitado que se manifesta na pesquisa etnográfica, é possível apreender outros elementos aparentemente dispersos para análise.

Destacaria dois elementos das descrições. O primeiro refere-se à “desorientação do orientando” pesquisador, frente às mudanças de atitude dos pesquisados – que assumem um caráter ativo de indagação de seu trabalho – ou frente à circularidade de apropriações contemporâneas dos traços culturais distintivos que separavam pesquisador e pesquisados, mesmo que sejam apropriações ainda difusas.

Mudanças desse tipo têm afetado a orientação metodológica do

trabalho de antropólogos, desde algum tempo, produzindo reflexividades diversas no campo teórico (Marcus, 1994; Wachtel, 1996; Almeida, 2003; Rocha, 2003; Fabian, 2006). Em geral, tais reflexividades têm apontado para a necessidade de a prática etnográfica abandonar modelos rígidos de demarcação espacial e temporal, na inter-relação do antropólogo com os sujeitos, grupos e comunidades pesquisadas, assim como rever os critérios esquemáticos tradicionais de acercamento ou observação dos seus traços culturais.

Nesse sentido, encontra-se uma descrição similar à descrita inicialmente em Fabian (2006), quando esse pesquisador relata seus primeiros contatos com o Movimento Carismático Jamaa, no Congo:

Lembro-me de passar por uma espécie de pânico na primeira ida ao campo. Acho que há uma fase em que, de repente, você se pergunta: “O que eu estou fazendo aqui? O que levarei comigo de volta?” Também passei por isso porque eles não somente não se vestiam de nenhum modo especial, como também pareciam não ter uma organização que pudesse ser esquematizada. Não havia funções e papéis associados à afiliação. Não havia registro de quem era ou não era membro (Fabian, 2006, p. 511).

E aqui, como no caso do “orientando desorientado”, trata-se menos da inexperiência do pesquisador e, mais, da reação dos pesquisados, como afirma o próprio Fabian (2006, p. 512):

Daí o pânico que mencionei. A certa altura, disse a mim mesmo: “Quais serão os dados que trarei?” Então, em meu desespero, preparei um questionário. [...] Tirei cópias mimeografadas e um dos líderes missionários chegou a ajudar-me a aplicá-lo. Acho que umas dez cópias foram preenchidas, zelosamente, por algumas pessoas que queriam me agradar. Até que veio uma delegação do movimento e me disse: “Você está fazendo isso do modo errado. O Jamaa não é algo que possa ser registrado por escrito”.

Perdição, pânico, desespero. Esses descritores dos relatos de pesquisadores contemporâneos adquirem significado em situações de mudança cultural (ou mudanças nas manifestações religiosas, como sugiro aqui) e remetem a uma percepção convergente em torno da noção que denomino de “perplexidade<sup>4</sup> etnográfica”. Ou seja, a exposição do pesquisador a uma realidade de aparente confusão, causada pelo desconhecimento das mudanças nos traços culturais de uma alteridade distinta, que gera hesitação e obstáculos ao desenvolvimento da prática etnográfica.

Essa perplexidade leva a destacar o segundo elemento aparentemente disperso nas descrições anteriores: os usos da tecnologia nas camadas populares, como recurso ou mediação na produção de uma “auto-observação” ou um “auto-tombamento” de suas próprias crenças e práticas religiosas, como também das de outros sujeitos ou grupos com quem interagem. Nesse caso, as descrições referentes às pesquisas de Aparecida, como ao uso da tecnologia entre os organizadores da festa de Santos Reis, no bairro rural de Santa Cruz do Rio Abaixo, permitem compreender que tais práticas têm gerado arquivos coletivos de registros audiovisuais, que colocam a memória coletiva em suspensão. Mesmo que a guarda e a disponibilização desses registros estejam dispersas entre pessoas de um mesmo grupo, os eventos que os envolvem, na realização das manifestações religiosas, atualizam sua apropriação coletiva e propiciam sínteses reflexivas constantes em torno das mesmas manifestações. Daí que a apreensão investigativa desses movimentos, tanto quanto dos registros produzidos por esses sujeitos, sejam possíveis em tempos diferentemente partilhados entre o pesquisador e os sujeitos. Nesse sentido é que se torna pertinente a observação de Marcus (1994), ao sugerir aos interessados em etnografia que problematizem, no domínio do que é observado, as dimensões do espaço e do tempo. Na visão desse autor, trata-se de compreender que os sujeitos com os quais pesquisamos, contemporaneamente, são atores criativos que fabricam identidades a partir de fragmentos de vários tempos e propósitos<sup>5</sup>. Ou, nas palavras de Fabian (2006, p. 513), são grupos “[...] conscientes de si, reflexivos; pessoas que me ensinaram que nosso trabalho é algo que só pode dar certo se o fizermos com eles, e não sobre eles”.

Nesse sentido é que suponho importante, na análise contemporânea das manifestações religiosas populares, analisar as possibilidades e os limites de utilização dos registros audiovisuais produzidos pelos sujeitos populares, como recursos etnográficos para interpretação dessas manifestações. As descrições anteriores permitem afirmar que os sujeitos os produzem segundo justificativas e referenciais diversos, que convergem para (e se contextualizam dentro de) um campo estratégico e contemporâneo de legitimação de suas crenças. Assim, tais produções devem ser *analisadas com foco nas “[...] operações cognitivas que lhe dão suporte”* (Rocha, 2003, p. 126), e não, reduzindo tais produções a aparatos instrumentais que os nivelam ao mundo das coisas.

Enfim, explico outro elemento importante e comum às descrições anteriores. Entendo que, nos dois casos, os sujeitos produzem *imagens de*

si, “figuradas ou não-figuradas” (Loraux, 1994), como registros que geram reflexividade individual e coletiva. No primeiro caso, Aparecida pesquisa as percepções exógenas sobre o grupo de Moçambique, produzidas em um período ritual, para gerar uma reflexividade endógena, no tempo da sociabilidade cotidiana em que os sujeitos do grupo se encontram. Ela emerge, no cenário descrito, como mediadora e tradutora das relações entre o grupo e os demais agentes presentes no campo religioso, agenciando os recursos tecnológicos para tanto. No segundo caso, uma reflexividade endógena foi condicionada pela ruptura dos fatores de coesão coletiva, movida pelo falecimento de pessoas centrais na organização da festa devocional, cujas atribuições não foram transmitidas para membros mais jovens do grupo ou da sua comunidade. Nesse caso, o recurso tecnológico é uma mediação que atua diretamente na centralidade do ritual, complementada pela tradução performática de um ator secundário no mesmo, mas que catalisa fragmentos dispersos na memória coletiva, produzindo uma liminaridade (Turner, 1974). Tal condição liminar esboçou novos arranjos rituais, que passaram a ser negociados com atores exógenos, em um processo de reflexividade ampliada.

É essa movimentação recíproca entre fatores endógenos e exógenos de reflexividade individual e coletiva, mediada pelos usos da tecnologia, que suponho estar na centralidade das mudanças operadas na tradição das práticas religiosas populares, contemporaneamente.

Por um lado, é possível pensá-las como mudanças impostas pelo sentido mais profundo da influência da tecnologia nas culturas tradicionais, como afirma Postman (1994, p. 29):

[...] as novas tecnologias alteram a estrutura de nossos interesses: as coisas *sobre* as quais pensamos. Alteram o caráter de nossos símbolos: as coisas que pensamos. E alteram a natureza da comunidade: a arena na qual os pensamentos se desenvolvem (grifos no original).

Porém, deve-se enfatizar que, nos casos descritos, a tradução dos fatores de reflexividade produzida por atores contemporâneos, de um lado, ou a perda dos narradores tradicionais, de outro, implicaram a necessidade de produzir novas mediações. Nestas, o uso da tecnologia, além de alterar a estrutura, o caráter e a arena das relações culturais tradicionais, cumpriu também o papel estratégico de reconstituir os fragmentos da narrativa (do ritual), que estavam “congelados” (Martins, 2002).

Dessa forma, mais que redundar na negatividade do uso da tecnologia, que torna fragmentárias as tradições religiosas populares, é importante perceber que elas se inscrevem nos rituais como momentos de síntese, mas referem-se a processos mais profundos de reforma da vida cotidiana, como afirma Giddens (1997, p. 77):

[...] As experiências do cotidiano refletem o papel da tradição – em constante mutação – e, como também ocorre no plano global, devem ser consideradas no contexto do *deslocamento e da reapropriação de especialidades*, sob o impacto da invasão dos sistemas abstratos. A tecnologia, no significado geral da “técnica”, desempenha aqui o papel principal, tanto na forma de tecnologia material quanto da especializada *expertise* social (grifos no original).

Assim, deve-se reconhecer que o impacto das mudanças causadas pelos usos da tecnologia se impõe desde a penetração desses sistemas abstratos<sup>6</sup> nas vidas das pessoas, mas como influências, e não, como determinações. Trata-se de reconhecer que tais *sistemas abstratos influenciam as escolhas dos sujeitos*, dentro de um “campo de possibilidades”<sup>7</sup> (Velho, 1994).

Essa opção de escolha é que faz, nos casos antes descritos, com que a memória coletiva possa ser colocada em suspensão e, depois, retomada e ressignificada em sínteses múltiplas, negociadas coletivamente. Entretanto, a tecnologia também auxilia a transformar as atividades rituais em “espetáculos”, tornando constante e necessária a continuidade de sua utilização. Nesse sentido, o recurso da tecnologia produz o que denomino uma *hipérbole da performance*.

Assim, uma contradição se instala nas manifestações religiosas populares, pelo uso da tecnologia, que precisa ser retrabalhada no cotidiano. As interlocuções e trocas simbólicas que se seguem, então, entre os condicionantes próprios de uma coletividade e as influências exteriores a ela, definem-se em situações nas quais se solucionam os procedimentos que “descongela” a narrativa ritual.

Nesse processo, o peso do imaginário local, contido nas imagens figuradas e não figuradas que a tecnologia aprisiona, deve ser superado pela construção de uma narrativa equivalente (ao menos, para a comunidade), onde novos imaginários emergem, ou imaginários tradicionais são recuperados (Williams, 1979), atualizando o sentido das suas crenças, devoções, ou religiosidades.

A suposição deste texto, nesse sentido, é de que a busca dessa narrativa é o que se desenvolve contemporaneamente na produção do que

denominei de “imagens de si”, nos rituais religiosos populares. E essa auto-observação gera não somente reflexividade, mas um referencial imagético (um *mundus imaginális*<sup>8</sup>) que traduz a participação dos sujeitos na fabricação de suas crenças e práticas religiosas.

### Imagens de si como negociação da realidade: problematizações teóricas

Tais produções populares têm gerado uma percepção ambígua dos pesquisadores, por dois motivos recorrentes. Primeiro, por considerar que essas práticas são uma extensão ou simples atualização da tradição popular de registrar ritos de passagem religiosos (iniciação religiosa e outros)<sup>9</sup>, viagens e visitasões a centros de peregrinação ou outros acontecimentos que rompem com a reprodução do cotidiano. Segundo, por considerar que o recurso à tecnologia, nesses casos, produz uma contração retroativa da memória coletiva (Deleuze, 1988), em prejuízo dos processos e mediações estabelecidos nas trocas cotidianas, ou nos tempos extraordinários que a sustentam.

Nos dois motivos descritos há considerações restritivas aos usos da tecnologia pelos sujeitos populares que têm raízes em outra ordem de tradições: a teórica. Tais restrições manifestam-se, sobretudo, entre aqueles que reproduzem uma tensão original em tais estudos, herdada da querela entre “românticos e folcloristas”, conforme analisada por Ortiz (1985).

Essa tensão evidenciava a busca das referências identitárias que marcaram as manifestações religiosas populares ou, em um escopo mais amplo, os próprios registros culturais de uma nação, povo ou sociedade (Valle, 1988), sobre o referencial da origem ou o das camadas produtoras de tais registros (Ortiz, 1994). Nesse debate, o recurso à tecnologia parecia, por muito tempo, significar a rendição da cultura popular à cultura de massa, à cultura do consumo, ou à indústria cultural (Cohn, 1987; Ianni, 1988; Postman, 1997).

Nesse contexto, estavam em jogo termos como autenticidade, tradição, povo, popular, resistência cultural, culturas subalternas, massificação cultural.

Assim é que, em uma retrospectiva das abordagens teórico-analíticas da questão<sup>10</sup>, no quadro dos debates acadêmicos mais regulares, nas décadas de 1960 e 70, proliferaram os estudos de comunidade, que confinavam as

manifestações religiosas populares à reprodução identitária de grupos e coletivos geralmente rurais. Nesse período, as abordagens que evidenciavam os usos da tecnologia nas classes populares os reduziam à condição instrumental, própria das sociedades tradicionais (Shirley, 1977; Cândido, 1977; Willems, 2003).

Ao final desse período, e influenciada pelas análises do processo de urbanização e modernização da sociedade brasileira, desponta momentaneamente a concepção marxista da religião como ópio do povo, porém obnubilada nos meios acadêmicos, pela censura e repressão do período militar no Brasil. Ao final desse período, tal concepção era atualizada pela elaboração gramsciana de hegemonia na questão cultural e religiosa, ao mesmo tempo em que se expandia, nos estudos latino-americanos e brasileiros sobre religião, a noção de campo religioso, de Bourdieu (1974). Nesse contexto, as abordagens dos processos ideológicos, e seus desdobramentos na reprodução simbólica de sistemas de representações socioreligiosas em competição, evidenciam alguns recursos tecnológicos empregados institucionalmente, como estratégia de captação e ampliação de fiéis, em uma concorrência ainda disfarçada das denominações religiosas, no campo religioso brasileiro. Dava-se destaque, então, no quadro de formação de um campo religioso plural, ao uso da mídia pelas igrejas pentecostais e neopentecostais (Alves, 1988; Mariz & Machado, 1994).

Correndo por fora, e desenvolvida mais no contexto “nativo” da formação religiosa, mas influenciando cientistas sociais comprometidos ou ligados com as igrejas cristãs, a Teologia da Libertação inseriu nesse processo de investigação e análise uma variável que ganhou repercussão: as reflexões sobre a esfera socioreligiosa em países marcados pelas desigualdades sociais incorporavam a lógica de subordinação ou dominação da população pobre, balizadas pelo princípio do igualitarismo cristão (Ribeiro de Oliveira, 1985).

Frente a esse horizonte de produções acadêmicas e religiosas, geralmente excludentes entre si, ganhou espaço a concepção de “circularidade de influências” elaborada por Bakhtin (1987). E aí começaram as aberturas que levam à produção dos registros contemporâneos que busco aqui evidenciar.

Tais registros referem-se à superação de uma concepção dicotômica entre a religião institucionalizada e as religiosidades populares, decorrente das análises sobre o pretense enfrentamento de um catolicismo romanizado com o catolicismo devocional, que se desenvolvera no Brasil desde inícios do século XX (Rolim, 1976; Ribeiro de Oliveira, 1976, 1978).

E tal superação foi importante para que os pesquisadores compreendessem que estava em desenvolvimento a formação de um “campo de possibilidades religiosas”, marcado pela pluralidade de denominações e formas de pertencimento que são concorrenciais na contemporaneidade. Porém, se inicialmente essa concorrência acirrou as fronteiras institucionais entre as denominações religiosas (Sanchis, 1994, 1997, 2002), depois ela serviu mais para elidir as mesmas fronteiras, gerando uma “porosidade”<sup>11</sup> (Sanchis, 2001) que facilitou o trânsito dos sujeitos por entre as práticas religiosas.

Há autores que situam essa pluralidade religiosa no quadro da sociedade pós-moderna (Sarlo, 2004, 2005), como há autores que a situam no quadro dos processos de globalização (Oro; Steil, 1997; Ortiz, 2006). Frente a tal contexto, considero necessário perceber que, no cenário teórico-analítico contemporâneo, ganha importância a necessidade de refletir sobre o impacto daqueles “sistemas abstratos” que se operam desde o escopo da globalização (Giddens, 1997) ou da mundialização da cultura (Ortiz, 2006). E embora a reflexão sobre esse impacto mereça uma análise mais profunda, o que extrapola os limites desta comunicação, é importante reconhecer aqui que a extensividade desse fenômeno tem causalidades múltiplas, que se imbricam na configuração das situações descritas inicialmente, a saber:

- as presenças constantes de pesquisadores e jornalistas nas manifestações religiosas populares, com suas parafernálias tecnológicas (câmeras fotográficas, equipamentos de filmagem, gravadores de áudio) e suas técnicas variadas de registro (dos jornalistas aos produtores audiovisuais, dos turistas colecionadores de “manifestações exóticas” aos cientistas sociais), ou suas atitudes diante do “outro” e sua alteridade. Essas presenças constantes legitimam as manifestações – ao mesmo tempo em que as atrapalham – e projetam modelos de reflexividade que ora são apropriados, ora são questionados pelos atores locais daquelas manifestações;

- a expansão de um modelo de cultura de massa associado à espontaneidade (Prokop, 1986) e à “produção do consumo” (Certeau, 1994) de tecnologias de registro audiovisuais cada vez mais acessíveis aos sujeitos das camadas populares;

- a reprodução crescente de uma cultura da imagem (Martin-Barbero, 1987; Gruzinski, 1995; Coelho, 1998), ou do espetáculo (Subirats, 1990), no escopo da qual as manifestações religiosas populares se espetacularizam, tem levado a uma valorização da “experiência pessoal” (Dubet, 1996) e da “performance cultural” (Silva, 2005; Yúdice, 2006; Lopes, 2007a) entre

os atores sociais destas manifestações. Essa passagem tem provocado uma reversão dos papéis dos atores sociais locais, destacando aqueles que possuem capacidade pessoal de articular bens, serviços ou recursos na promoção das manifestações, evidenciando conflitos e performances que extrapolam a esfera religiosa propriamente dita (Agier, 2001; Sanchis, 2002; Homobono-Martínez, 2006; Guigou, 2008);

- a “porosidade”<sup>12</sup> entre as esferas religiosa, cultural, econômica e política, que caracteriza as inter-relações dos atores sociais dessas manifestações, tem acentuado o processo de reflexividade desses atores em torno das mesmas. Teoricamente, essa percepção tem apontado para uma ênfase na desinstitucionalização de tal processo e seu deslocamento, também processual, para “as relações sociais interativas” (Domingues, 2002, p. 59). Tal deslocamento, juntamente com a reversão apontada anteriormente, dos papéis dos atores sociais, torna possível caracterizar esses atores sociais como “sujeitos em trânsito” (Toffler, 1965);

- como desdobramento dessas situações, os atores sociais de tais manifestações geralmente orientam seus projetos na perspectiva da reivindicação de diferença, frente a um “campo de possibilidades” (Velho, 1994, 1995) plural, aberto no bojo dos processos de globalização, ou de mundialização da cultura;

- por fim, a “negociação da realidade” (Duarte, 2005)<sup>13</sup> que se configura em tais processos parece resolver-se em um sistema aberto de negociações das concepções religiosas endógenas e exógenas aos grupos em questão, no quadro de referenciais éticos e de construção de identidades narrativas.

Assim esboçado esse quadro de causalidades, pode-se afirmar que ocorre, no campo das manifestações religiosas populares, uma integração dos “modos de fazer” com os “modos de dizer” (Lopes, 2002) – ou de exteriorização do fazer (Amossy, 2005; Fabian, 2006) – como formações que se configuram em múltiplas sínteses. Nesse sentido, a prática etnográfica deve pressupor uma capacidade dialógica do pesquisador, em suas interações com os sujeitos dessas manifestações, que resgate o sentido produzido nos registros que os mesmos realizam de suas crenças e práticas religiosas.

## Considerações finais

Essas múltiplas sínteses implicam pensar que a distinção das categorias que compõem o universo da religião elaborada por Durkheim (1989) – a

saber, as crenças e os ritos – passa por transformações. Em Durkheim, tais categorias eram delimitadas pela natureza especial de seus objetos:

[...] as primeiras são estados de opinião, consistem em representações; as segundas são modos de ação determinados. Entre essas duas classes de fatos há toda a diferença que separa o pensamento do movimento [sendo que] os ritos não podem ser definidos e diferenciados das outras práticas humanas, especialmente das práticas morais, senão pela natureza especial de seu objeto (1989, p. 67).

Essa diferença que separa o pensamento do movimento, na forma das dualizações sujeito-objeto, interno-externo, mente-ambiente, tão próprias da concepção durkheimiana de religião, mas também reproduzida em outras abordagens<sup>14</sup>, mostra-se agora em desconstrução.

Considerando as situações anteriormente analisadas, suponho que as crenças religiosas populares se processam como uma fabricação constante de sentidos negociados, que se movimentam na porosidade das relações endógenas e exógenas relativas aos grupos e sujeitos populares.

Por sua vez, esses sentidos estão baseados na compreensão de que a linguagem utilizada pelos atores sociais, para a definição e atribuição de significados à vida coletiva, está em mudança, como indica Touraine (2006, p. 12):

[...] a mudança de uma linguagem social sobre a vida coletiva a uma linguagem cultural [...] vem acompanhada por uma mudança provocada pelo rápido desenvolvimento de *uma relação do sujeito consigo mesmo*, [...]. Esta mudança, tão importante em si mesma, tem um significado ainda mais amplo: coletividades voltadas para o exterior e para a conquista do mundo são substituídas por outras voltadas para o interior de si mesmas e de cada um daqueles que ali vivem.

Muito próximo desse entendimento, que pressupõe que subjetividade e alteridade não se contrapõem, Csordas (apud Steil & Carvalho, 2008, p. 10) afirma que “[...] pelo colapso da distinção entre corpo e mente, sujeito e objeto, a linguagem se torna compreensível tal como um processo do self quando ela é vista não como uma representação, mas como instituição de um modo de ser no mundo”.

Nessa perspectiva, os sentidos gerados nos registros audiovisuais que os sujeitos populares produzem de si, nas manifestações religiosas, tanto como os sentidos gerados no uso que fazem de tais registros, podem ser

apreendidos como movimentos dos sujeitos em direção ao mundo, que simultaneamente os constituem como sujeitos (Merleau-Ponty, 1971). E essa percepção interfere na dimensão regular da dialogicidade entre pesquisador e pesquisado, e na relação entre reproduções ocultas e reproduções públicas na elaboração dos discursos dos pesquisados<sup>15</sup>.

Analogamente, podemos supor que as “imagens de si” que esses sujeitos produzem configuram-se como “paisagens incorporadas (*embodied landscapes*)” (Ingold, apud Steil & Carvalho, 2008, p. 12), ou “imagens presentificadas” (Latour, 2004), onde o movimento dos mesmos em direção ao religioso os constitui como sujeitos, reflexivamente. Dessa forma, distanciando-se das concepções que distinguem o objeto e o sujeito da religião, a produção dessas “imagens de si” se aproxima da concepção de que “[...] o real objeto da religião é a objetivação de si” (Csordas, 2004, p. 168)<sup>16</sup>.

E essa aproximação permite repensar a crítica daqueles que consideram que a produção contemporânea dessas “imagens de si” nas manifestações religiosas é uma extensão ou simples atualização da tradição popular de registrar ritos de passagem religiosos, viagens e visitas a centros de peregrinação ou outros acontecimentos que rompem com a reprodução do cotidiano. Considerando que esses críticos estejam certos na constatação dessa continuidade, torna-se importante, então, repensar o reducionismo analítico que enquadrou esses registros como “tradição popular” ou como ruptura com o cotidiano. Tal reducionismo pode ser provocado por um preconceito teórico característico das análises que demonizam a extensividade do uso das tecnologias no cotidiano, desconsiderando o potencial reflexivo que elas podem despertar nos sujeitos, em sua utilização.

Se essa continuidade é real, isso pode ser uma confirmação de que as interpretações que buscaram e identificaram o lócus da alteridade da transcendência fora do sujeito estavam equivocadas, porque limitadas pela mesma concepção dualista do fenômeno religioso em Durkheim.

## Notas

<sup>1</sup> Trata-se de um primeiro registro de pesquisa sobre os temas aqui em discussão. No livro (Lopes, 1995), analisei as relações que um grupo de migrantes rurais estabeleceu em um centro urbano da região do Vale do Paraíba, estado de São Paulo, em torno da manutenção do grupo de Moçambique. Sob tal pano de fundo, busquei reconhecer as estratégias pelas quais uma tradição rural se reproduzia na cidade, na medida em que as pessoas do grupo utilizavam-se da mesma para organizar e modernizar suas relações, no novo contexto.

<sup>2</sup> Complementar à afirmação de Aparecida, devo enfatizar que ela também foi uma das mi-

nhas informantes mais assíduas, na realização daquela pesquisa, tendo me acompanhado em várias situações de investigação e presenciado regularmente minhas técnicas de registro de observações e de coleta de depoimentos. Trata-se, então, de uma experiência que extrapola a compreensão obtida com a leitura do livro.

<sup>3</sup> Inicialmente, essa pesquisa destinava-se à elaboração de minha dissertação de mestrado (Lopes, 1991). Contudo, continuei etnografando a Festa de Santos Reis até o ano de 2002, buscando reconhecer os processos de mudança que afetaram essa tradição, em virtude do modo de modernização ditado pelos processos de globalização, que se impôs aos lavradores sítiantes locais. Os resultados dos estudos dessa primeira época se encontram em Lopes (1994, 1997 e 1997a). Já as descrições que seguem desse evento, no presente projeto, são um resumo de um estudo mais amplo e detalhado, publicado recentemente (Lopes, 2007a).

<sup>4</sup> “Perplexidade. S.f. [...] estado de perplexo; perplexidez. Etim. lat. *Perplexitas*, âtis. ‘entrelaçamento, encabrestamento; confusão, enredo, trapalhada, misturada’, [ver] sinonímia de confusão e hesitação e antinonímia de prática” (Houaiss; Villar, 2001, p. 754).

<sup>5</sup> Veja-se também, nessa perspectiva, a análise elaborada por Agier (2001) sobre os distúrbios identitários causados por essa “fabricação da identidade”, em tempo de globalização.

<sup>6</sup> A concepção de sistemas abstratos, em Giddens (1997), refere-se à difusão de procedimentos cognitivos que dão suporte, por sua vez, à difusão das tecnologias, no cotidiano, ora legitimando-as instrumentalmente, ora gerando reflexividade sobre os seus usos e as mudanças que eles geram. Desde o ponto de vista do autor, os sistemas abstratos são mais amplos que os sistemas tecnológicos, e os incorporam.

<sup>7</sup> Gilberto Velho sugere que uma visão linear da realidade pode produzir uma imagem perigosamente esquemática dos processos socioculturais, que correspondem a múltiplos ritmos, direções e modos da vida em geral. Assim a noção de campo das possibilidades (Velho, 1994, p. 40) está relacionada a uma “dimensão sociocultural”, vista como um “espaço para formulação e implementação de projetos”. Dimensão esta que auxilia na compreensão de trajetórias individuais relacionadas ao mundo, “como expressão de um quadro sócio-histórico, sem esvaziá-las arbitrariamente de suas peculiaridades e singularidades”.

<sup>8</sup> “Expressão cunhada por Corbin (1964) para traduzir o mundo das imagens como verdadeiro termo mediador entre a criação material (acidente exterior) e o ato criador (ordem interior)” (Rocha, 2003, p. 130, nota 33).

<sup>9</sup> Exemplos desses registros tradicionais são as fotos e santinhos de “batizado”, de Primeira Comunhão, de rituais de conversão, as estampas de luto e fotos e santinhos de casamentos.

<sup>10</sup> Essa retrospectiva ainda é incipiente, em razão do escopo histórico que ela abrange, e deverá ser detalhada em estudos posteriores.

<sup>11</sup> Sanchis elabora o termo no quadro de interpretação de uma porosidade das crenças na sociedade brasileira, buscando justificar uma concepção contemporânea de sincretismo sincrônico, distinto do sincretismo diacrônico que marcava as relações tradicionais de conversão religiosa.

<sup>12</sup> Aqui, aproprio-me do termo elaborado por Sanchis para buscar configurar uma ordem de interações entre as esferas religiosa, cultural, econômica e política, que derivam da formação de um pluralismo concorrencial desde a esfera religiosa.

<sup>13</sup> Embora a noção de “negociação da realidade” tenha sido cunhada por Velho (1994), é Duarte (2005, p. 144) quem a define: “A idéia de uma ‘negociação da realidade’ sublinha

a qualidade complexa, conflitiva ou contraditória do horizonte de possibilidades em que se movem os sujeitos das sociedades modernas em suas decisões éticas. Isso envolve em primeiro lugar a mencionada preeminência do 'pluralismo', implicada no valor da liberdade. Mas acentua sobretudo a dimensão dialogal que tendem a assumir todos os atos (inclusive os mais subjetivos) num contexto como esse”.

<sup>14</sup> Nesse sentido, ao revisar as elaborações teóricas de Rudolf Otto, Mircea Eliade e Van der Leeuw, Csordas (2004, p. 168) afirma que “o erro dos fenomenologistas foi fazer uma distinção entre o objeto e o sujeito da religião quando, na verdade, o real objeto da religião é a objetivação de si”.

<sup>15</sup> Braga (2008) define essa distinção, em sua obra sobre Padre Cícero, apropriando-se de James Scott: “Podemos considerar que um romeiro quando concede uma entrevista para pesquisa ele pode estar, por princípio, realizando uma ‘transcrição pública’ do que ele realmente acredita. Pensando esta questão, a partir da diferença que James Scott (1990: p. xii) estabelece entre o que ele chama de as ‘reproduções ocultas’ (*‘hidden transcripts’*) e as ‘reproduções públicas’ (*‘public transcripts’*) dos discursos daqueles que ocupam uma posição mais fraca, menos privilegiada, numa dada relação de poder [...]. O que implica dizer que ele entende, por exemplo, que certos discursos feitos entre os seus (os romeiros) não devem ser feitos para estranhos com um poder relativamente maior que o dele, como seria o caso de um pesquisador, ou se fizer, o deve fazer de forma não direta, mas por meio de tergiversações (*‘hidden transcripts’*)”.

<sup>16</sup> Essa aproximação encontra uma referência importante na análise que Paulo Menezes (1999) elabora sobre o filme *Blade Runner*. Em seu artigo, Menezes interpreta como as fotografias fornecidas aos replicantes (espécies de ciborgs do futuro, geneticamente manipulados para serem idênticos aos humanos, com mais força ou habilidade) têm a função de objetivar uma humanidade para os mesmos, uma vez que suas memórias tinham sido retiradas de seres humanos e implantadas neles.

## Referências Bibliográficas

- AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. *Mana*, Rio de Janeiro, Vol.7, n° 2, p. 7-33, 2001.
- ALMEIDA, Mauro W. B. Relativismo antropológico e objetividade antropológica. *Campes*, Curitiba, Vol. 3, p. 9-29, 2003.
- ALVES, Rubem. A empresa da cura divina. In VALLE, Edênio (org.). *A cultura do Povo*. 4.ed. SP: Educ, 1988.
- AMOSSY, Ruth. Da noção retórica de ethos à análise do discurso. In: AMOSSY, R. (org.) *Imagens de si; a construção do ethos*. SP: Contexto, 2005.
- BAKTHIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento; o contexto de François Rabelais*. SP: Hucitec; Brasília: Ed UNB, 1987.
- BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. SP: Perspectiva, 1974.
- BRAGA, Antônio Mendes da Costa. *Padre Cícero; sociologia de um Padre, antropologia de um Santo*. Bauru, SP: EDUSC, 2008.
- BRANDÃO, Carlos R. *Os caipiras de São Paulo*. SP: Brasiliense, 1983.

- \_\_\_\_\_. *A partilha da vida*. Taubaté: Cabral, 1995.
- CÂNDIDO, Antônio. *Os parceiros do rio bonito*; estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. 4.ed. SP: Duas Cidades, 1977.
- CERTEAU, M. de. *A invenção do cotidiano* (Vol. I: Artes de fazer). Petrópolis: Vozes, 1994.
- COELHO, Maria Lúcia Bueno. Artes plásticas, fluxo visual globalizado e mudanças na percepção. In: MOREIRA, Alberto da Silva (org.). *Sociedade global, cultura e religião*. Petrópolis: Vozes; SP: USC, 1998.
- COHN, Gabriel (org.). *Comunicação e indústria cultural*. 5.ed. SP: T. A. Queiroz, 1987.
- CSORDAS, Thomas. Asymptote of the ineffable: embodiment, alterity, and the theory of religion. *Current anthropology*, Vol. 45, n° 2, p.163-185, 2004.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. SP: Graal, 1988.
- DOMINGUES, José Maurício. Reflexividade, individualismo e modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, Vol. 17, n° 49, p. 57-70, jun. 2002.
- DUARTE, Luis F. D. Ethos privado e justificação religiosa. Negociações da reprodução na sociedade brasileira. In: HEILBORN, Maria L.; DUARTE, Luiz F. D.; PEIXOTO, Clarice; BARROS, Myrian L. (orgs.) *Sexualidade, família e ethos religioso*. RJ: Garamond, 2005.
- DUBET, François. *Sociologia da experiência*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa*. 2.ed. SP: Paulus, 1989.
- FABIAN, Johannes. A prática etnográfica como compartilhamento do tempo e como objetivação. *Mana*, Rio de Janeiro, 12 (2), p. 503-520, 2006.
- GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. *Modernização reflexiva*; política, tradição e estética na ordem social moderna. SP: EdUnesp, 1997.
- GRUZINSKI, Serge. *La guerra de las imágenes*. De Crisóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019). México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- GUIGOU, Lélío Nicolás. *Religião e produção do outro*; mitologias, memória e narrativas na construção identitária das correntes imigratórias russas no Uruguai. Tese de Doutorado em Antropologia Social. PPGAS-UFRGS, 2008.
- HOMOBONO-MARTÍNEZ, José I. Las formas festivas de la vida religiosa; sus vicisitudes en la era de la globalización. *Zainak - Cuadernos de Antropología – Etnografía*, Donostia – SS (País Vasco, Espanha), p. 27-54, 2006.
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. RJ: Objetiva, 2001.
- IANNI, Octávio. Cultura do povo e autoritarismo das elites. In: VALLE, Edênio (org.) *A cultura do povo*. 4.ed. SP: Educ, 1988.
- LATOUR, Bruno. “Não congelarás a imagem”, ou: como não desentender o debate ciência-religião. *Mana*, Rio de Janeiro, Vol. 10, n° 2, p. 349-376, 2004.
- LOPES, José Rogério. \_Deus salve casa santa, morada de foliões; rito, memória e performance identitária em uma festa rural no estado de São Paulo. *Campos*, Curitiba, Vol. 8, n° 1, p. 124-144, 2007a.
- \_\_\_\_\_. Pobreza, subjetividade e cidadania. *Serviço Social & Sociedade*, São Paulo, n° 70, p. 160-172, jul. 2002.

- \_\_\_\_\_. Das maneiras de conhecer: as atribuições da educação na memória de um camponês. *Ciências Humanas UnitaU*, Taubaté, Vol 3, nº 2, p. 41-49, 1997.
- \_\_\_\_\_. A volta dos que não foram - um registro das crenças sobre a morte e os mortos em uma comunidade rural Valeparaibana. *Ciências Humanas UnitaU*, Taubaté, Vol. 2, nº 2, p. 99-113, 1997a.
- \_\_\_\_\_. *A cultura como crença*; estratégias modernas de reprodução da vida popular. SP: Robe/Cabral, 1995.
- \_\_\_\_\_. Migração mineira no Alto Vale do Paraíba. In: *Anais do XII Simpósio de História do Vale do Paraíba*, p. 141-154, S. J. Campos: Univap/IEV, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Vida mineira no eito paulista*; produção de sentido e dinâmica do saber no cotidiano popular. Dissertação de Mestrado (Ciências Sociais), PUC-SP, 1991.
- LORAU, Nicole. *A invenção de Atenas*. RJ: Ed. 34, 1994.
- MARCUS, George. After the critique of ethnography: faith, hope, and charity, but the greatest of these is charity. In: BOROFSKY, Robert (ed.) *Assessing cultural anthropology*. New York: MacGraw-Hill, 1994.
- MARIZ, Cecília L.; MACHADO, Maria das Dores C. Sincretismo e Trânsito Religioso: Comparando Carismáticos e Pentecostais. *Comunicações do ISEER*, Rio de Janeiro, Vol. 45, p. 24-34, 1994.
- MARTIN-BARBERO, Jesus. *De los medios a las mediaciones*; cultura, hegemonia y ideologia. México: Gustavo Gili, 1987.
- MARTINS, José de Souza. A imagem incomum: a fotografia dos atos de fé no Brasil. *Estudos Avançados*, São Paulo, 16 (45), p. 223-260, 2002.
- MENEZES, Paulo. Blade Runner; entre o passado e o futuro. *Tempo Social*, São Paulo, Vol. 11, nº 1, p. 137-156, 1999.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1971.
- ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto. *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- ORTIZ, Renato. *Cultura popular*; românticos e folcloristas. (Texto 3, PPG Ciências Sociais). SP: PUC, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 4.ed. SP: Brasiliense, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Mundialização: saberes e diferenças*. SP: Brasiliense, 2006.
- POSTMAN, Neil. *Tecnopólio*; a rendição da cultura à tecnologia. SP: Nobel, 1994.
- PROKOP, Dieter. Ensaio sobre cultura de massa e espontaneidade. In: MARCONDES Fº, Ciro (org.) *Prokop*: sociologia. SP: Ática, 1986.
- RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro. Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, Vol. 36, Fasc. 141, 1976.
- \_\_\_\_\_. O catolicismo do povo. *Cadernos de Teologia e Pastoral* (nº 8). Petrópolis: Vozes, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Religião e dominação de classe*; gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1985.
- ROCHA, Ana Luiza C. da. Tecnologias audiovisuais na construção de narrativas etnográficas, um percurso de investigação. *Campos*, Curitiba, Vol. 4, p. 113-134, 2003.

- ROLIM, Francisco Cartaxo. Condicionamentos sociais do catolicismo popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, Vol. 36, Fasc. 141, p. 142-170, mar. 1976.
- SANCHIS, Pierre. Religiões no mundo contemporâneo: convivência e conflitos. *Ilha*, Florianópolis, Vol. 4, n° 2, p. 5-23, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Fiéis e cidadãos; percursos do sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.
- \_\_\_\_\_. Campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto. *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- \_\_\_\_\_. O repto pentecostal à ‘cultura católico-brasileira’. *Revista de Antropologia*, Vol. 34. SP: USP, 1994.
- SARLIO, Beatriz. *Cenas da vida pós-moderna; intelectuais, arte e videocultura na Argentina*. 3.ed. RJ: EdUFRJ, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Tempo presente; notas sobre a mudança de uma cultura*. RJ: José Olympio, 2005.
- SCOTT, James. *Weapons of the weak; every day forms of peasant resistance*. New Haven: Yale University Press, 1990.
- SHIRLEY, Robert W. *O fim de uma tradição*. SP: Perspectiva, 1977.
- SILVA, Rubens Alves da. Entre “artes” e “ciências”: a noção de *performance* e *drama* no campo das ciências sociais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n° 74, p. 35-65, jul./dez 2005.
- STEIL, Carlos A.; CARVALHO, Isabel C. M. A sacralização da natureza e a ‘naturalização’ do sagrado; aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade. *Ambiente & Sociedade* (no prelo), 2008.
- SUBIRATS, E. *A cultura como espetáculo*. SP: Nobel, 1990.
- TOFFLER, Alvin. *O povo e a cultura*. RJ: Lidador, 1965.
- \_\_\_\_\_. A superescolha. In: TOFFLER, A. *O choque do futuro*. RJ: Artenova, 1973.
- TOURAINÉ, Alain. *Um novo paradigma para compreender o mundo de hoje*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- TURNER, Victor. *O processo ritual; estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- VALLE, Edênio (org.). *A cultura do Povo*. 4.ed. SP: Educ, 1988.
- VELHO, Gilberto. *Projeto e Metamorfose; antropologia das sociedades complexas*. RJ: Zahar Editores, 1994.
- VELHO, Gilberto, Estilos de vida urbana e Modernidade. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol 8, n 16, 1995, p. 227 – 234. Disponível em <http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/175.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2007.
- WACHTEL, Nathan. *Denses e vampiros; de volta a Chipaya*. SP: EDUSP, 1996.
- WILLEMS, Emílio. *A ilha de Búzios; uma comunidade caiçara no sul do Brasil*. SP: Hucitec, 2003.
- WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. RJ: Zahar, 1979.
- YÚDICE, George. *A conveniência da cultura; os usos da cultura na era global*. BH: EdUFMG, 2006.