

Apresentação do Dossiê

“Cultura e Religião”

Tantos grupos humanos, tantas culturas e sociedades

So many human groups, so many cultures and societies

José Abílio Perez Júnior, Leandro Durazzo e Derley Menezes Alves

Ao longo da história das ciências sociais, a ubiquidade de termos analíticos como *cultura* e *sociedade*, a despeito de suas várias acepções possíveis, sempre determinou a variedade também de suas abordagens teóricas e mesmo metodológicas. A historicidade do termo *cultura*, fortemente influenciado pela concepção romântica de uma Alemanha ainda em formação (ELIAS, 1990), é bem conhecida, tanto na disciplina antropológica quanto nas demais ciências humanas. Também será bem conhecida a concepção de padrões culturais que se fortalece na antropologia dos Estados Unidos (BOAS, 2004; BENEDICT, 1934), sobretudo, e o entendimento de *cultura* como certo tipo coletivo reconhecível, que daí deriva.

Mais recentemente, teremos uma forte contestação à ideia de uma unidade analítica delineável – se bem que no conceito de *sociedade*, não propriamente *cultura*. Questionando a existência de algo que se pode chamar, com propriedade, de “uma sociedade”, Marilyn Strathern (2014) argumenta sobre a obsolescência teórica do conceito, dizendo que os antropólogos há muito utilizam a ideia de *sociedade* como um expediente retórico, e não como um instrumental teórico. Sendo retórica e não teoria, então, a ideia de *sociedade* já não daria conta de

compreender as múltiplas dinâmicas de socialidade observáveis em campo, já que o trabalho de campo é, por força da tradição, um dos maiores diferenciais da antropologia – e que também serve de inspiração para diversas áreas coirmãs.

A posição de Strathern neste debate, datado de 1989, faz coro ao que Edmund Leach já dizia na década de 1950. Para o autor, não seria possível ao antropólogo dizer de “uma sociedade” ou “uma cultura”, em seus sentidos totalizantes, posto que tais unidades não se encontrariam verdadeiramente em campo, sendo antes uma invenção do encontro etnográfico (também cf. WAGNER, 2012). Para Leach, o estudo de “sistemas sociais”, padrões de organização dos grupos humanos, corresponderia mais verdadeiramente a observações feitas em campo do que as pretensões universalizáveis de “modelos de estrutura social”, que critica em Radcliffe-Brown. Daí se perguntar se “é legítimo pensar a sociedade Kachin como organizada de acordo com um conjunto particular de princípios, ou essa vaga categoria Kachin incluiria uma série de diferentes formas de organização social?” (LEACH, 1964: 3, tradução nossa).

Já Marshall Sahlins, tematizando a persistência de ideias sobre *culturas*, não se furtará a afirmar que “fala-se mui-

to em ‘culturas da resistência’, embora fosse claramente mais acurado descrever o que vem acontecendo a diversas vítimas do imperialismo ocidental como *resistência da cultura*” (SAHLINS, 2013: 85). O deslocamento teórico-conceitual do autor, colocando a cultura como aquilo que resiste à homogeneização imposta – e não como em Clastres (2013), onde a *sociedade (primitiva)* é resistente à homogeneização – é sintomático, posto que nos encaminha para o entendimento de *cultura* como uma instância de certa forma hermenêutica e instrumental do pensamento antropológico. Desse modo, não veríamos “culturas” distintas e isoladas, mas entenderíamos processos de prática e representação sociais como dando corpo a distintas organizações de grupos humanos, algo que também veremos despontar em Barth (2000). Marshall Sahlins prossegue:

A subversão cultural, ao envolver a integração do estrangeiro nas categorias e relações do familiar – uma modificação nos contextos culturais das formas e forças externas que modifica também seus valores –, é algo consubstancial às relações interculturais [...] mesmo as vítimas das modernas relações de dependência [colonialista] agem no mundo como seres sócio-históricos. Para parafrasear Freud falando de Marx, eles não se tornam subitamente conscientes de quem são quando recebem seu primeiro contra-cheque. Ao contrário, as forças da hegemonia capitalista, ao serem mediadas pelo *habitus* de formas específicas de vida, realizam-se segundo os esquemas de universais culturais alienígenas. (2013: 85)

Fica claro que a *cultura*, no sentido sahlinsiano, nos conduz a uma forma de compreensão hermenêutica da cultura, em que seu sentido é dado antes

pelas possibilidades de entendimento que fornecem aos grupos humanos do que, como quereria Boas, aos traços distintivos reconhecíveis em cada coletividade. Por possibilidades de entendimento queremos dizer, claro está, as formas através das quais determinados grupos fazem frente às hegemonias heterônomas, aos diversos colonialismos homogeneizadores com que se defrontam (SAHLINS, 1997). Basta, para isso, lembrarmos do célebre caso da “cultura com aspas” através do qual Manuela Carneiro da Cunha ilustra detidamente os percursos pelos quais povos indígenas manejam elementos de suas tradições, inserindo-os conscientemente em complexos relacionais nos quais há uma explícita assimetria de forças (CUNHA, 2009), e com isso fazendo frente a processos hegemônicos que avançam sobre propriedades intelectuais tradicionais e coletivas. A cultura se torna uma questão de sobrevivência, desse modo, mas também de *inteligibilidade*, como veremos.

Socialidades, inteligibilidades e grupos étnicos

Se tomarmos o célebre trabalho de Mary Douglas, *Pureza e Perigo* (1966), veremos de partida que ela se interessa em entender simbolismos e ritualidades – especialmente religiosos – não enquanto instâncias sociais isoladas, apartadas da socialidade mesma que compõe os grupos humanos. Antes, sua intenção é compreender símbolo e rito como partes de um complexo integrado, uma totalidade de sentido para aqueles seus praticantes. Para a autora, pureza e perigo nas relações sociais demarcam formas de inteligibilidade dos seres humanos com o mundo que os circunda, e com suas próprias práticas sociais.

Mas as concepções simbólicas da autora também apontarão para a im-

portância da cultura como algo pervasivo, não isolável, e para as ideias de purificação e impureza como elementos constantemente dispersos pela vida social. As diferenças observadas entre sociedades “primitivas” e outras mais complexas, como a Índia bramânica, repousam antes em suas elaborações estruturais do par pureza/impureza, considerando sua análise, do que em diferenças propriamente de natureza essencializada. Mostra-se, por exemplo, que o estudo das diversas práticas rituais bramânicas concernentes à purificação e a suas observâncias, quanto mais aprofundados, mais conduz à obviedade de estarmos “estudando sistemas simbólicos” (DOUGLAS, 1966: 49). Há aqui uma clara convergência com algumas considerações de Louis Dumont, para quem o entendimento das divisões de castas indianas também deveria se pautar numa contextualização das práticas analisadas, pois cada situação social poderia implicar distintas aproximações dos nativos às concepções de pureza/impureza (DUMONT, 1979).

A preservação da pureza e o afastamento do perigo, desse modo, não corresponderiam a diferentes estágios de complexidade – ou “evolução” – de cada “sociedade” ou “cultura”. Antes, seriam organizações simbólicas de sentido, por isso de inteligibilidade, por parte de tais grupos sociais, tanto do mundo em que vivem quanto das práticas que têm por características. “A análise do simbolismo ritual não pode começar até reconhecermos o ritual como uma tentativa de criar e manter uma cultura particular um conjunto de pressupostos através do qual a experiência é controlada” (DOUGLAS, 1966: 157).

Também Clifford Geertz argumentará sobre a potencialidade simbólica, ou seja, de sentido, que o pesquisador pode encontrar em sistemas rituais e re-

ligiosos. Longe estaria a concepção de cultura como conjunto apenas materializável de práticas e (auto)representações sociais; com a dimensão de sistema simbólico, o que se configura como cultura é o complexo jogo de suporte sociocultural e afirmação de inteligibilidade interna de cada contexto e grupo social, desde aqueles outrora tidos por “primitivos” até os mais colonialmente “complexos” e “avançados”.

Com *A interpretação das culturas* de Geertz (1973) dá-se outro passo no sentido de compreender hermeneuticamente a ideia de cultura em antropologia, distante mas ainda tributária da *Kultur* alemã (ELIAS, 1990). Porque se é verdade que também os “traços culturais” e seus “padrões” derivam, de certo modo, da clássica distinção teórica entre *Kultur* e *civilization*, não deixa de ser verdade que suas formas de atualização foram diversas, a depender dos autores. Em Geertz, temos um marco no desafio antropológico à ideia iluminista de abstrações universais, sejam nas categorias tidas por transcendentais – *Cultura e Sociedade*, e mesmo *Humanidade* – sejam nas universalizações tomadas a despeito da densidade dos contextos em que se apresentam. Não haveria *Cultura*, *Homem*, *Sociedade*, na concepção interpretativa de Geertz, justamente porque as iniciais maiúsculas arrebatariam tais noções – válidas, em certos contextos – de seus espaços vitais, do campo etnográfico mesmo em que foram observadas. Ou construídas, se voltarmos à *invenção da cultura* que Roy Wagner aponta na antropologia (2012). Como Sherry Ortner comentará, ainda sobre Geertz:

o foco mais duradouro da antropologia geertziana tem sido [dos anos 60 até os 80, época desta citação] a questão de como os símbolos modelam os modos em que atores sociais veem, sentem e pensam sobre o

mundo ou, em outras palavras, como os símbolos operam como veículos de “cultura”. (ORTNER, 2011: 423)

O que resta, portanto, das noções centrais *cultura* e *sociedade* quando, como vemos, suas histórias estão marcadas pela contestação de teóricos dos mais diversos? Ou, ainda mais, a que se dedicaria a investigação científica quando, por seu próprio exercício teórico, já não fosse possível esperar encontrar o “Universal” da “Cultura” “Humana”? Não mais padrões culturais como foco de análise, então, mas sistemas culturais e padrões de inteligibilidade, formas de comunicação e sentido que congreguem, de maneiras sempre variáveis, os diversos seres humanos onde quer que estes se encontrem em companhia uns dos outros – para não mencionarmos, claro está, a profusão de relações estabelecidas entres seres humanos e outros não-humanos, que comporiam relações sociais tanto com animais (Ingold, 2007) quanto com outros sujeitos cosmológicos possíveis (Durazzo, 2016).

Edmund Leach já apontara que a “sociedade Kachin” não seria exatamente “uma sociedade”, mas um complexo de relações sociais em que indivíduos e grupos próximos dinamizariam uma constante circulação das/pelas categorias sociais *gumsa* e *gumlao*, como a etnografia explica (LEACH, 1964). A antropologia de Leach evidenciaria, assim, um sistema de comunicação social, em que a “cultura” Kachin não representaria formalmente uma estrutura social modelar, mas permitiria aos diversos atores sociais articularem suas ações – e os entendimentos sobre as ações – num universo simbólico compartilhado. Num universo cultural de inteligibilidade, se quisermos.

É pelo trânsito possível entre categorias sociais locais – *gumsa* e *gumlao* – que os próprios birmaneses da região

se compreendem, delineando diferenciações entre si e estabelecendo aqueles pertencentes a núcleos mais próximos ou mais distantes de si próprios. Fredrik Barth, em seus estudos sobre etnicidade, poderia chamar tais dinâmicas de *grupos étnicos*, apontando em suas fronteiras, ou seja, nos limites que diferenciam uns dos outros, uma das características etnográficas mais marcantes para o tema (BARTH, 2000). Diferentemente de um culturalismo mais radical, ou mesmo de estruturalismos nos moldes de Radcliffe-Brown ou Lévi-Strauss, os grupos étnicos de Barth se caracterizariam, analiticamente, por uma condição até então não muito enfatizada na antropologia: seriam, segundo o autor, *tipos organizacionais*. Nem modelos de estruturas, como quereriam uns, nem exemplos de estágios evolutivos, como defenderiam outros. Nem, ainda, tipos culturais autônomos porque autossuficientes. Justamente o contrário: os grupos étnicos como tipos organizacionais se definem e fortalecem no movimento de relação com grupos e sujeitos distintos, mantendo na alteridade seu motor principal.

Agora, a análise antropológica tem por força de sua tradição teórica e disciplinar, como vemos, a possibilidade de articular uma série distinta e por vezes complementar de análises e metodologias. Ainda com Leach, sabemos que tendências empiristas e racionalistas podem muito bem compor corpo teórico e base para estudos de fôlego, como os do próprio autor (LEACH, 1978). Pensando a dimensão simbólica da cultura, por assim dizer, Leach não abandonaria a consideração sociohistórica das trocas econômicas e das instituições. Por sua vez, a ênfase organizacional de Barth não o faz perder de vista que, assim como a hermenêutica antropológica de Geertz poderia dizer, grupos étnicos possuem complexidade total para as vidas e socialidades daqueles sujeitos que os compõem e que por eles transitam.

É possível considerar tanto *sociedade* quanto *cultura* como conceitos teoricamente obsoletos, frutos de um empenho retórico mais do que uma elaboração propriamente teórica e analítica (STRATHERN, 2014). Entretanto, pode-se também historicizar as tendências intelectuais que conduzem as ideias desde o berço até sua formulação terminológica, com isso desnaturalizando sua pretensa universalidade (cf. ELIAS, 1990; GEERTZ, 1973). Procedendo desta maneira, temos possibilidades de complementar instrumentais teóricos e analíticos, mesmo metodológicos, de acordo com as necessidades e oportunidades de nossas pesquisas. Porque, já que sabemos ser uma tendência acadêmica a bagagem “previamente adquirida” sobre os grupos com quem trabalhamos (CLASTRES, 2014: 222), bagagem esta que levamos a campo, o investigador deve sempre estar aberto para compreender o que encontra, sob as mais diversas luzes.

Como a consideração simbólica da cultura e das práticas sociais nos indicam, como sumarizado aqui, abrem-se novas vias de compreensão antropológica a cada novo elemento encontrado em campo, bem como a cada ajuste teórico e terminológico realizado por parte do pesquisador. Não desprezar quaisquer abordagens, por obsoletas que sejam ou possam parecer, e também não se apegar irrefletidamente aos bastiões das ciências sociais – *cultura*, *sociedade*, *pessoa*, *religião*, quaisquer que sejam. Eis um procedimento teórico apropriado para, a nosso ver, a consideração contextualizada e válida dos fenômenos sociais sobre os quais nos dedicamos.

Neste dossiê, que em muito reflete a variedade possível de estudos sobre *cultura* e *religião*, veremos que há uma oscilação em tudo benéfica para

o campo em questão, seja uma oscilação de abordagens e métodos, seja em problemas de pesquisa e objetos de análise. O que até aqui dissemos ser verdade para *cultura*, i.e., sua mais que múltipla capacidade de significar conteúdos simbólicos e formas organizacionais, também se mostra relevante para o que tomamos por *religião*. Afinal, é mais que sabido que religião, enquanto objeto e conceito, tampouco se presta a universalizações: é na profusão de possibilidades sociais que as *religiões* – *religiosidades*, *práticas religiosas*, *fenômenos religiosos* – se fazem.

Religiões, filosofias e círculos hermenêuticos

Noutros termos, se uma abordagem ingênua consideraria óbvia a categoria “religião”, que abarcaria cristianismo, islamismo, budismo, judaísmo, xamanismo, etc., a verdade é que, após todo o século XX de acalorados debates, os pesquisadores chegam ao século XXI sem disporem de um consenso mínimo sobre quais os traços essenciais e elementares que um fenômeno deve apresentar para ser considerado como “religioso”. Não obstante tal dificuldade imposta à pesquisa, a Ciência da Religião tem se firmado como um campo plural, distinto da teologia por apresentar caráter laico, em constante diálogo com outras áreas de pesquisa em ciências humanas e sociais.

Um dos marcos inaugurais da Ciência da Religião pode ser encontrado no livro “O Sagrado”, de Rudolf Otto (1985), que lançou um vocabulário que hoje permeia largamente os estudos da disciplina, tal como o conceito de *numen*. Contemporâneo a Husserl e empregando o método fenomenológico, Otto se dedica à delineação da experiência da consciência do *homo religio-*

sus diante do Sagrado que, segundo o autor, é caracterizada pela duplicidade entre o caráter *fascinans et tremendum* – fascinante e aterradora – desse contato com o numinoso. A fenomenologia do sagrado, fundada na obra de Otto e expandida por Mircea Eliade, pode ser apontada como uma das principais correntes no estudo da ciência da religião durante o século XX.

Eliade elaborou uma das primeiras propostas de organização da disciplina da Ciência da Religião encontrada lançada em 1949, intitulada “Tratado de História das Religiões” (2010). Segundo o historiador romeno, a Ciência da Religião (*Religionwissenschaft*) se estruturaria, idealmente, em duas áreas complementares: i) uma que se dedicaria ao estudo dos princípios universais e arquetípicos do fenômeno religioso, a que chama “hierofanias”, tais como os deuses celestes, telúricos, o simbolismo das águas, a sacralidade da vegetação, o tempo cíclico, a temática da iniciação...; ii) enquanto a segunda área, que apresentaria metodologia documental, se especializaria no estudo de fenômenos específicos, sobretudo considerados em termos de desenvolvimento histórico.

Apesar de seu diálogo com Jung e sua participação no Círculo de Eranos (ORTIZ-OSÉS et al, 1994), Eliade sublinha a inspiração platônica (e não junguiana) de seu conceito de arquétipo. Desse modo, manifestações de deuses ligados aos espaços celestes seriam atualizações dos arquétipos uranianos. Quaisquer que fossem os fenômenos religiosos descritos empiricamente, no interior da história das religiões, esses seriam atualizações, ainda que diferenciadas e únicas, dos princípios contidos na arquetipologia geral, a qual teria sido obtida por meio de uma metodologia fenomenológica e comparativa, da qual

podemos traçar as origens em James Frazer, Max Muller e George Dumèzil.

É possível que abordagens baseadas na História das Religiões de Eliade tenham formado a corrente mais influente no interior da Ciência da Religião nos Estados Unidos, onde é conhecida por Escola de Chicago. No entanto, logo na década de 1950, diversas críticas incidiram sobre esse sistema, visto por muitos como redutor, devido a lançar a arquetipologia como um *a priori* para a compreensão de qualquer fenômeno. Ocorre, assim, uma pluralização de abordagens, tais como a Sociologia da Religião, a Psicologia da Religião, a História da Religião, a Geografia da Religião e a Antropologia da Religião, da qual a maior parte dos trabalhos no presente volume se aproximam.

Além das contribuições da corrente fenomenológica, também se faz relevante mencionar a grande influência exercida pela hermenêutica – termo hoje em dia de impacto quase universal nas ciências humanas, mas que em sua moderna concepção é inicialmente empregado pelo teólogo protestante e filósofo Scheleiermacher (1999), para quem o *logos* se revela na linguagem por meio do testemunho da experiência. Ao se propor enquanto método compreensivo, a hermenêutica se opõe ao fundamento explicativo da ciência natural. Promovendo o giro linguístico, portanto, enfatizando que o testemunho deve ser objetivado na linguagem, e assumir sua estrutura, tal metodologia se diferencia de uma crítica subjetivista das tradições cartersiana ou kantiana, situando o acesso à compreensão dos fenômenos na esteira de uma efetiva interpretação destes (RICOEUR, 1978).

A multiplicidade possível de interpretações, claro está, permanece em potência de acordo com as abordagens

analíticas, as configurações contextuais dos fenômenos e sua variabilidade temporal, sempre ofertando novos campos hermenêuticos a novos empreendimentos investigativos. A isto nos debruçamos neste volume, apresentando trabalhos que, diversos, contribuem para a recém-consolidada área de Ciências das Religiões no Brasil, bem como a nossas várias áreas correlatas.

Dos artigos neste volume

O primeiro texto deste dossiê, de Fábio Gerônimo Mota Diniz, apresenta uma comparação entre as figuras de Medeia e Jesus Cristo. Para tanto, o autor parte de uma constelação imagética que caracteriza a representação de Medeia na literatura grega, a saber, feminina, estrangeira e feiticeira. O autor prossegue sua análise apontando possíveis nexos de comparação entre as personagens Medeia e Jesus a partir da deusa Hécate, da qual Medeia é sacerdotisa, e Maria, mãe de Jesus. Por fim, o autor nos apresenta o que ele chama de exercício simbólico, uma nova forma de leitura do universo artístico, aplicado às duas figuras centrais para sua análise.

Felipe Freitas de Souza nos apresenta, no segundo texto, uma análise do discurso de ódio contra muçulmanos na internet, especificamente no Twitter. Segundo este autor, temos a construção de imagens estereotipadas que justificam e fundamentam a prática de violência tanto física quanto simbólica tendo como alvo muçulmanos. O Islam é considerado, nesse esquema preconceituoso, como monolítico, estático, alheio à nossa sociedade, inferior, nêmesis e manipulador, sendo justificável, portanto, a discriminação contra seus fiéis. Essa discriminação tem assumido traços cada vez mais violentos, o que sugere, diz-

-nos o autor, muito mais uma tendência a barbárie do que à civilização.

O terceiro texto, de Mirinalda Alves Rodrigues dos Santos, discute acerca do ensino religioso na Base Nacional Comum Curricular apontando como a presença do ensino religioso na referida BNCC serve, no atual cenário, para legitimar um discurso conservador e preconceituoso que defende uma visão limitada do ensino religioso, que impede os alunos de acessarem a diversidade religiosa.

Na sequência, temos o texto sobre as festas do Divino Espírito Santo pelo Brasil, escrito por Débora B. G. Thomsen, Rosália Maria Netto Prados e Luci Mendes de Melo Bonini. Neste artigo, estudam-se as festas do divino dos municípios de Mogi das Cruzes-SP, Alcântara-MA, Pirenópolis-GO, São João Del Rei-MG e Vale do Guaporé-MT/RO, tendo como conceitos chave do estudo as questões do regionalismo e do patrimônio cultural que vão apontar para as diferenças e variações das festas em cada cidade. As autoras investigam se há alguma política consistente para que se reconheçam tais festas como patrimônio cultural nessas localidades.

Dentro do horizonte da midiatização voltada para a questão religiosa temos o artigo de Fernanda Lima Lopes, *FÉ MIDIATIZADA? Indagações sobre a abordagem comunicacional da questão religiosa na era das tecnologias digitais em rede*. Trata-se de um trabalho de cunho teórico que pretende preparar uma base para futuras pesquisas de cunho empírico acerca do tema. Nesse sentido, ele apresenta algumas definições de termos religiosos bem como um mapa das visões teóricas acerca da midiatização.

O sexto artigo, de autoria de Márcia Zanin Feliciani, Leandra Cohen

Schirmer e Aline Roes Dalmolin, analisa a atuação do Pastor Silas Malafaia contra o PLC 122/2006, proposto pela deputada Iara Bernardi com o objetivo de criminalizar atos de violência física e/ou simbólica referentes a sexualidade e gênero. O Pastor Malafaia foi uma das vozes mais importantes a representar os interesses conservadores que entendem este tipo de legislação como ofensivo à família e à liberdade de expressão. As autoras analisaram sua atuação tanto no Twitter quanto no Facebook no período de discussão e votação do projeto de lei.

O sétimo artigo, de Robson Dias, Eliane Muniz Lacerda e Victor Márcio Laus Reis Gomes, analisa documentos da CNBB da época da ditadura. Os autores levam em consideração cinco casos de religiosos acusados pelo Estado de praticar atividades subversivas, publicados nos jornais Folha de S. Paulo, Jornal do Brasil, O Estado de S. Paulo e O Globo. As perspectivas teóricas adotadas são: Teoria da Notícia, da abordagem da Hipótese de Agenda-setting e do enquadramento de notícias. Os autores nos convidam a refletir acerca das relações entre organizações num cenário de controle como era o da ditadura civil-militar, bem como acerca do papel da Igreja como geradora de notícias.

Em seguida temos o artigo de Viviane Bernadeth Gandra Brandão, sobre as Festas de Agosto conforme a Oficialidade Católica. Trata-se de uma análise da percepção de líderes católicos oficiais que atuam em Montes Claros-MG, a respeito da dinâmica contemporânea das Festas de Agosto que acontecem na cidade. A autora investiga como a instituição lida com as mudanças culturais que repercutem nas festas, considerando a maior autonomia do indivíduo diante da Igreja em nosso tempo.

Por fim, concluindo brilhantemente este dossiê, temos o artigo do professor Purushottama Bilimoria, *The Missing God of Karl Jaspers (and Heidegger)*. O autor nos apresenta um estudo acerca do modo como Deus é concebido nas filosofias de Heidegger e Jaspers. Depois de uma análise da divindade nesses dois pensadores o autor passa a dialogar com a escola de pensamento indiana chamada Nyaya, propondo assim um profícuo diálogo entre tradições orientais e ocidentais.

Esperamos que este dossiê possa despertar e enriquecer o debate sobre religiões no Brasil. Boas leituras a todos!

Dr. José Abílio Perez Júnior (Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião/UFJF)

Leandro Durazzo (Doutorando – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFRN)

Derley Menezes Alves (Doutorando – Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões/UFPB)

Bibliografia

BARTH, Fredrik. Os Grupos étnicos e suas fronteiras. In: *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas* (organização de Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2000.

BENEDICT, Ruth. *Padrões de Cultura*. Lisboa: Ed. Livros do Brasil, 1934.

BOAS, Franz. *Antropologia Cultural*. Org. Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

_____. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

CUNHA, Manuela Carneiro da. "Cultura" e Cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: *Cultura com aspas*. São Paulo: CosacNaify, 2009.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus: le système des castes et ses implications*. Paris: Éditions Gallimard, 1979.

DURAZZO, Leandro. Antepassados presentes: o contato entre vivos e mortos no budismo chinês. *Cadernos do Ceil*, Revista Multidisciplinar de Estudos sobre o Imaginário. Número 3 (Ausência), Lisboa, 2016, p. 81-93.

ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

GEERTZ, Clifford. *The interpretation of cultures: selected essays*. New York: Basic Books, Inc., Publishers, 1973.

INGOLD, Tim. Introdução a O que é um animal? *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia*. Niterói, EdUFF, n. 22, p. 129-150, 1º Semestre de 2007.

LEACH, Edmund. *Political Systems of Highland Burma*. Norwich: Fletcher and Son, 1964.

_____. *Cultura e comunicação: A Lógica pela Qual os Símbolos Estão Ligados: uma introdução ao uso da análise estruturalista em antropologia*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.

ORTIZ-OSÉS, A. TRÍAS, E., DURAND, G. y GARAGALZA, L (org). *El Círculo de Eranos*. Una hermenéutica simbólica del sentido). *Anthropos*. Revista de Documentación Científica de la Cultura, (53). Barcelona: Anthropos, 1994.

ORTNER, Sherry. Teoria na antropologia desde os anos 60. *MANA* 17(2): 419-466, 2011.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado: um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e a sua relação com o racional*. Tradução de Prócoro

Velasquez Filho. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

RICOUER, Paul. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

SAHLINS, Marshall 1997.. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I e II). *MANA Estudos de Antropologia Social*, 3 (1 e 2). Rio de Janeiro: Relume-Dumará; PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

_____. *Esperando Foucault, ainda*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

SCHELEIERMACHER. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1999.

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.