

Entre a religião e a experiência: uma abordagem antropológica das vigílias de oração nos montes de Carismáticos Católicos em Marília, São Paulo¹

BETWEEN RELIGION AND EXPERIENCE: AN ANTHROPOLOGICAL APPROACH ON PRAYER VIGILS ON HILLS AMONG CHARISMATIC CATHOLIC IN MARILIA, SAO PAULO

James de Sousa Feitosa²
Antonio Mendes Braga³

RESUMO: No andamento do trabalho de campo entre Grupos de Oração da Renovação Carismática Católica (RCC) do município de Marília, região Centro-Oeste do Estado de São Paulo, verificamos que alguns indivíduos afirmaram ter sido tocados por uma potência (CHAUI, 2000) de forma mais intensa. Essa situação gerou o que denominamos ponto de tensão: o embate entre as regras de conduta instituídas pela RCC e as experiências ditas incontroláveis por quem as vivenciava. Paralelamente, pudemos notar o surgimento de grupos que passaram a se reunir fora do templo religioso em encontros denominados vigílias de oração nos montes. Os indivíduos que aderem a essa prática religiosa concebem-na como uma espécie de fuga do controle das manifestações e têm o intuito de evitar estranhamentos com a instituição local à qual estão ligados, isto é, a paróquia. A presente pesquisa busca compreender os sentidos atribuídos a estas experiências emergentes que são vivenciadas nos montes por esses indivíduos que, apesar de se dizerem

1 Pesquisa fomentada pela Fapesp.

2 Bacharel em Serviço Social (UNIMAR). Licenciado e Bacharel em Ciências Sociais (UNESP/Marília). Mestrando em Ciências Sociais na UNESP/Marília.

3 Doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Docente da Universidade Estadual Paulista – Júlio de Mesquita Filho – UNESP/Marília.

Católicos Carismáticos, performatizam rituais próprios fora do espaço instituído pela Igreja. Problematizaremos essas ideias a partir da Antropologia Interpretativista proposta por Victor Turner. Buscaremos contribuir para o estudo das novas formas de crer e vivenciar os fenômenos religiosos na contemporaneidade.

Palavras-chave: Religião. Experiência. Sagrado.

ABSTRACT: In the course of fieldwork among Prayer Groups of Catholic Charismatic Renewal (CCR) in Marília, Midwest region of the state of São Paulo, we notice that some individuals reported having been touched by a power (CHAUI, 2000) so more intense. This situation has created what we name stress point: the conflict between the rules of conduct established by the RCC and uncontrollable experiences spoken by those who experienced them. Parallel, then we noticed the emergence of groups that began to gather outside the temple for religious meetings called prayer vigils in the hills. Individuals who adhere to this religious practice conceive it as a kind of escape from the control of events and intended to prevent estrangement with the local institution to which they are attached, the parish. This research seeks to understand the meanings attributed to these experiences emerging which are lived out in the hills by these individuals who, although say be Catholic Charismatics, make their own rituals performance outside the space established by the Church. We will problematize these ideas using interpretive anthropology proposed by Victor Turner, and seek to contribute to the study of new forms of belief and experience in contemporary religious phenomena.

Key words: Religion. Experience. Sacred.

Introdução

Este artigo desenvolve alguns dos apontamentos iniciais apresentados na Pesquisa de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNESP/Marília, buscando contemplar as seguintes questões: quem são essas pessoas do município de Marília

que vivenciam experiências religiosas em vigílias de oração nos montes; qual a razão do surgimento desses novos grupos; por que esses indivíduos se reúnem fora dos espaços instituídos pela Igreja; e quais os sentidos atribuídos a essas experiências por seus participantes.

Dar-se-á preferência por introduzir esse artigo a partir de algumas considerações preliminares que levaram a um aprofundamento do problema e à reformulação dos objetivos da pesquisa. Em seguida, partiremos para alguns apontamentos sobre a complexidade dos ritos e símbolos com base na perspectiva de Victor Turner, cujo pensamento foi tomado como chave para compreensão das experiências religiosas.

Posteriormente, far-se-á um breve levantamento bibliográfico sobre a Renovação Carismática Católica (RCC), no intuito de contextualizar o ponto de tensão que provocou o surgimento das vigílias de oração nos montes. É importante destacar que a RCC não é o foco principal dessa pesquisa, mas sim as experiências religiosas vivenciadas fora do espaço determinado pela instituição. E, por fim, seguir-se-á apresentando a metodologia aplicada e as considerações finais.

1.1 Considerações Preliminares

A primeira parte da pesquisa, baseada no cronograma estabelecido para o 1º semestre de 2012, consistiu em levantamento bibliográfico e em observação participante. A partir disso surgiram alguns apontamentos que levaram a um aprofundamento da pesquisa, como o refinamento da problematização do tema e a reformulação dos objetivos, que serão discutidos a seguir.

Se o universo temático mais amplo da pesquisa é a RCC, o tema do projeto vem se configurando como sendo as experiências religiosas⁴ nas vigílias de oração realizadas nos montes⁵. E se, de um

4 Croatto (2004), importante autor das Ciências da Religião, diz tratar-se de uma vivência relacional do humano com o transcendente, que, por ser humana, é limitada à realidade e, por isso, sempre objeto de desejo e de uma busca sem fim.

5 A descrição e definição do que são os montes será contemplada no tópico 2.

lado, pôde-se encontrar ampla bibliografia sobre a RCC, que não é o foco específico da pesquisa, de outro não se encontrou bibliografia contemporânea específica na área antropológica sobre o objeto de interesse, as experiências religiosas em montes.

Como forma de contornar isso, optou-se por aderir ao pensamento de Victor Turner, principalmente as suas obras *Processo Ritual* (1974) e *Floresta de Símbolos* (2005). Consequentemente, considerou-se a necessidade de uma maior delimitação no que se refere à problematização e aos objetivos da pesquisa, uma vez que seu objeto, as experiências religiosas, está especificamente situado nas vigílias de oração realizadas nos montes e não na RCC.

Sendo assim, a pesquisa vem constatando que a RCC foi apenas o local onde se deu o ponto de tensão que fez surgir as experiências religiosas nas vigílias, implicando um delineamento específico de tensões: de um lado, a Igreja Católica (a instituição oficial), com suas regras de conduta; do outro, as experiências religiosas vivenciadas por alguns participantes dessa Igreja, que queriam dar vazão a essas experiências e não ser controlados. A partir desse ponto de tensão surgiram grupos de pessoas⁶ que passaram a se encontrar fora do templo religioso⁷, nos montes, para livremente vivenciarem suas experiências sem algum tipo de controle.

A presença de um ponto de encontro entre a Igreja Católica e a RCC transformou-se em um ponto de tensão entre religião instituída e a busca por uma experiência individual do sagrado. Com isso, pode-se confirmar o que Carlos Steil (2004) afirmou, isto é, a irrupção de novas formas de crer e vivenciar a experiência religiosa no catolicismo, como uma medida de forte atração e fuga da domesticação do sagrado por rejeitar a possibilidade de estranhamentos com a Igreja Oficial.

Quanto aos objetivos, a intenção primordial da pesquisa tem sido procurar saber principalmente quem são essas pessoas que vi-

6 A pesquisa escolheu abordar apenas um dentre esses.

7 Aqui templo religioso é compreendido como a Igreja Paroquial local, ou seja, o espaço sagrado instituído pela Igreja Católica, localizado num determinado setor da cidade.

venciam as experiências religiosas em vigílias de oração nos montes e de apontar os sentidos que tais membros atribuem a elas.

Destaca-se que o estudo teórico do sagrado é algo recorrente e segue, no geral, duas formas de análise. Teóricos clássicos como Durkheim, Weber, Mauss e outros pesquisaram o fenômeno a partir da Instituição ou de um *Sagrado Instituído* – termo apropriado de Roger Bastide (2006) –, enquanto que na contemporaneidade tem-se percebido um novo movimento, em que indivíduos, reconhecendo o controle do sagrado operado pelas instituições, passam a rejeitá-lo criando diversas e novas maneiras de vivenciar sua fé.

Vale a pena ressaltar o que foi dito por Turner (1974), quando mencionava alguns autores clássicos:

A maioria desses pensadores tomou a si a implícita posição teológica de tentar explicar, ou invalidar por meio de explicações, os fenômenos religiosos, considerando-os produto de causas psicológicas ou sociológicas dos mais diversos, e até conflitantes tipos, negando-lhes qualquer origem sobre-humana; mas ninguém negou a extrema importância das crenças e práticas religiosas para a manutenção e a transformação radical das estruturas humanas, tanto sociais quanto psíquicas. (p.16)

Turner (1974) prossegue citando a aversão de Lewis Henry Morgan a cerimônias religiosas e o impacto negativo disso sobre os resultados de suas pesquisas entre o Povo Iroquês, no sentido de argumentar que o que inviabiliza o andamento de uma pesquisa no âmbito religioso são a antipatia e os preconceitos que se têm aos seus rituais “grotescos”.

No desenvolvimento da pesquisa utilizou-se o termo *experiência do sagrado* e *experiência religiosa* como equivalentes. A experiência do sagrado faz surgir a partir de uma Religião, a experiência religiosa e esta se refere à experiência do sagrado quando indica uma experiência que vai unir o homem à divindade. O termo experiência religiosa referir-se-á sempre a uma experiência do sagrado no âmbito de uma religião. No entanto, na possibilidade de alguém não estar ligado a alguma religião – que não é o caso desta pesquisa, pois os

membros examinados afirmam ser Católicos –, o melhor termo a ser utilizado é experiência do sagrado. Portanto, trabalha-se nesta pesquisa com o princípio de que toda experiência religiosa é uma experiência do sagrado, mas nem toda experiência do sagrado é uma experiência religiosa.

1.2 A abordagem de Victor Turner⁸

Conforme o andamento do cronograma da pesquisa, percebeu-se a ausência de bibliografia que tratasse das experiências religiosas nas vigílias dos montes como um ritual religioso. Não se logrou encontrar nenhuma pesquisa que abordasse esse tema específico. A necessidade, portanto, de material que pudesse atender às demandas das observações participantes foi crescendo, até, finalmente, encontrar-se dois textos cruciais para o desenvolvimento e aprofundamento da pesquisa *Floresta de símbolos* (2005) e *O processo ritual* (1974), por tratarem de maneira ímpar sobre os símbolos presentes nos processos rituais religiosos de algumas tribos africanas.

Na apresentação do livro *Floresta de Símbolos*, de Victor Turner, Roberto DaMatta (2005) comenta sobre a existência de pouca bibliografia na área da Antropologia social ou cultural a respeito daquilo que existe entre o céu e a terra. Complementando questões inerentes à pesquisa, o autor afirma que muito desse suposto tema “novo” foi feito e redescoberto por Turner e por alguns outros que nele se inspiraram. E, de forma complementar a esse livro, uma outra obra de Turner, *O processo ritual*, mostrou o lugar e o início de um novo estilo de estudar os símbolos e os rituais.

Como dito anteriormente, Turner (1974) mostrava-se em discordância com as superficiais e incompletas conclusões feitas por teóricos contemporâneos a ele. Por mais que o desenvolvimento das ideias religiosas estivesse cercado por muitas dificuldades e a religião se ocupasse tão extensamente com a natureza imaginativa e emocio-

8 Apresenta-se uma leitura crítica de Victor Turner devido ao fato de seu pensamento ser o principal referencial teórico e metodológico desta pesquisa.

nal, ele discordava que ela nunca poderia receber uma explicação satisfatória como afirmavam outros autores. Pelo contrário, dizia que a pesquisa precisaria de uma exploração empática sob a postura de uma tentativa de compreender e mostrar a visão interior de uma cultura alheia (TURNER, 1974).

Relembrando Evans-Pritchard, Victor Turner (1974) concordava que é uma tarefa árdua, especialmente quando se lida com a magia e a religião, a interpretação das concepções nativas de outros povos despidas do pensamento ocidental. Turner (1974) propunha pesquisas na área da religião partindo das seguintes premissas:

Em matéria de religião, assim como de arte, não há povos ‘mais simples’, há somente povos com tecnologias mais simples que as nossas. A vida ‘imaginativa’ e ‘emocional’ do homem é sempre, e em qualquer parte do mundo, rica e complexa. Faz parte de minha incumbência exatamente mostrar quanto pode ser rico e complexo o simbolismo dos ritos tribais. Mais exatamente, tentarei, com temor e tremor, [...] demonstrar que os modernos antropólogos, trabalhando com os melhores instrumentos conceptuais legados a eles, podem agora tornar inteligíveis muitos dos enigmáticos fenômenos religiosos das sociedades pré-letradas. (p. 15-16)

E, finalmente, deu seu parecer às Ciências Sociais nestes termos:

Nas ciências sociais, em geral, acredito, está-se difundindo o reconhecimento de que as crenças e práticas religiosas são algo mais que “grotescas” reflexões ou expressões de relacionamentos econômicos, políticos e sociais. Antes, estão chegando a ser consideradas como decisivos indícios para a compreensão do pensamento e do sentimento das pessoas sobre aquelas relações, e sobre os ambientes naturais e sociais em que operam. (1974, p. 19)

No que tange à dimensão ritual, Turner (2005) a entende como “[...] um sistema de significados [...]” (p. 79) ou “o comportamento formal prescrito para ocasiões não devotadas à rotina tecnológica, tendo como referência a crença em seres ou poderes místicos” (2005, p. 79). As experiências religiosas nas vigílias se en-

quadram nessa definição, por se tratar de uma ação dotada de formas específicas e relacionadas à crença em seres ou poderes místicos que não são encontradas na rotina tecnológica.

E, quanto aos símbolos, o autor aponta quatro perspectivas: sua definição, sua utilidade, seu processo de significação e seu papel. Descreveremos mais detalhadamente abaixo.

1.2.1 Definição dos Símbolos para Turner

Os símbolos são pontes entre os limites materiais e a profundidade densa, imaginada e situada do outro lado (TURNER, 2005). “É a menor unidade do ritual que ainda mantém as propriedades específicas do comportamento ritual; é a unidade última de estrutura específica em um contexto ritual” (TURNER, 2005, p. 49). Ou seja, o símbolo para Turner é a parte menor que contém, expressa ou mantém em si as propriedades específicas do ritual realizado. Por exemplo nas Vigílias observaram-se como símbolos as seguintes unidades: objetos (bíblías, instrumentos musicais, terços e crucifixos), atividades (orar, cantar, peregrinar, jejuar, recitar um texto bíblico), gestos (levantar as mãos, fazer o sinal da cruz, abraçar, saltar, bater palmas), relações (partilhas e diálogos) e unidades espaciais (o monte, um cômodo de uma casa, o templo religioso).

1.2.2 A utilidade dos símbolos

“Os símbolos podem ser fins em si mesmos e elementos variáveis, ou ‘símbolos instrumentais’ que servem de meios para fins implícitos ou explícitos de um dado ritual” (TURNER, 2005, p. 78-79). Como exemplo, pode-se utilizar a oração. Esta é um símbolo dentro das experiências religiosas e pode constituir-se como um fim em si mesmo uma vez que se vá para as vigílias com o intuito de orar. Ao mesmo tempo a oração pode ser também instrumental, pois tem o fim explícito de alcançar alguns benefícios. Ainda dentro do aspecto utilitário, Turner (2005, p. 26) destaca que “os símbolos podem fazer coisas e, com isso, transformarem situações,

estados e pessoas”, como é bem exemplificado no caso da oração. A oração pode transformar situações (uma situação em que alguém se encontrava com alguma patologia e houve uma evolução para um quadro saudável), estados (situações em que se vai para um estado de admiração, perplexidade e temor profundo diante da sensação do sagrado) e pessoas (situação em que pessoas são tomadas em seus corpos de força física) e pode fazer os indivíduos fazerem coisas (casos em que indivíduos se auto-flagelam).

1.2.3 Processo de significação do símbolo

Nesse aspecto Turner (2005) discorre que “os objetivos do ritual estão relacionados com as circunstâncias precedentes e vão ajudar a determinar os significados dos símbolos” (p. 79), e que, por isso, “os símbolos terão de ser examinados no contexto do ritual específico” (2005, p. 49).

Esse parecer se encaixa plenamente na situação da pesquisa, considerando que o surgimento das experiências de oração nos montes se deu em função da fuga do controle das manifestações espirituais e para evitar estranhamentos com a instituição religiosa à qual os participantes estão ligados. Constata-se que uma das intenções das vigílias é justamente a liberdade de poder experimentar o sagrado sem impedimentos. Daí um dos motivos também de as pessoas se reunirem em locais afastados, longe do perímetro urbano, onde não se possam constatar indícios de cerceamento. Portanto, há um contexto no qual se deu o surgimento deste ritual sagrado, e tais circunstâncias determinam parte dos significados dos símbolos presentes nas experiências religiosas. Por exemplo: o símbolo do monte significa, para os participantes, local consagrado, sinônimo de local separado, local à parte, de temor, respeito, reverência, adoração, “reservado para buscar e sentir a presença de Deus de todo o coração”, dizem eles. Os gestos simbólicos significam que se está totalmente livre, entregue, sem impedimentos e coerções para a manifestação da potência, contrariamente aos locais em que se é controlado por regras de conduta.

1.2.4 O papel do símbolo

Foram os conflitos “endêmicos” da sociedade Ndenbu, na Zâmbia, África, que levaram Turner (2005, p. 27) “a perceber o papel dos símbolos e a descobrir no seu conjunto um centro e um sujeito”.

Os símbolos têm um papel central nas experiências religiosas dos indivíduos em questão. Eles cumprem a função de ressignificar, dar sentido, fortalecer, de tornar aqueles indivíduos sujeitos de suas ações à medida que se veem livres em suas escolhas e em suas formas de vivenciar o sagrado. Como exemplo, a própria Vigília ressignifica o *sagrado domesticado* na Instituição para a tentativa de um *sagrado puro* ou mais *selvagem*, como atesta Bastide (2006); a oração no monte também dá aos participantes um sentido maior, que vem do além e que os motiva a prosseguir no trajeto terreno e corpóreo desta vida, além de manter os indivíduos direcionados a si mesmos, numa espécie de busca pela emancipação e busca de respostas que no plano terreno não encontrariam.

1.3 Breve Releitura da RCC

Como os sujeitos dessa pesquisa se dizem provenientes da RCC, foi necessário saber, por meio de bibliografia pertinente, sobre as origens desse fenômeno. Trata-se de um tipo de movimento ou forma de vivenciar a fé católica dentro desta Igreja. Surgiu no fim dos anos 60, da insatisfação pessoal no campo existencial e religioso de um grupo de trinta docentes, católicos leigos da Universidade de Duquesne, em Pittsburg, Estados Unidos.

O grupo de docentes relatou ter vivenciado uma experiência religiosa conforme o mito bíblico judaico-cristão do Dia de Pentecostes. Este mito refere-se ao episódio ocorrido no dia da Festa de Pentecostes, na cidade de Jerusalém, por volta do ano 30, quando os Apóstolos de Jesus, juntamente com mais cento e vinte pessoas, estavam reunidos num lugar chamado Cenáculo e ocorreu a vinda

do Espírito Santo sobre eles, fazendo com que se sentissem cheios de uma potência/força (*dinamus* no grego) e passassem a falar em outras línguas. O episódio é descrito no livro bíblico dos Atos, capítulo 2, versículos 1 a 13.

Tendo entrado em contato com outros grupos avivados protestantes, os docentes ansiavam por uma experiência capaz de operar, segundo eles, uma transformação quanto ao sentido e à resignificação de suas vidas. Eles não acreditavam que apenas a ação humana pudesse levá-los a tal intento, mas sim uma experiência do sagrado⁹ tal qual havia sido anunciada nos relatos bíblicos e no testemunho de alguns grupos protestantes (PRANDI, 1998).

A partir daí, chegou ao Brasil em 1969, apresentando-se nos anos 90 como um movimento mundial nos cinco continentes, atingindo um universo de 20 milhões de católicos. (CARRANZA, 2000; PRANDI, 1998; STEIL, 1995). Nos últimos dez anos, este número cresceu significativamente de modo que cada vez mais católicos assumiram a identidade carismática a partir de uma experiência de transformação subjetiva vivenciada em um dos muitos encontros, reuniões ou retiros espirituais promovidos pela RCC dentro da Igreja Católica.

O Movimento da RCC tem os grupos de oração como seu símbolo central. São encontros que podem proporcionar, além de um primeiro contato com o movimento, a renovação espiritual dos participantes e são realizados geralmente uma vez por semana. “É no grupo de oração que as pessoas podem cantar, pular, extravasar as tensões, trocar calor, sentir-se importantes”, afirma Prandi (1998, p. 36).

Além desses encontros, a RCC desenvolve outras programações que costumam variar entre: retiros de aprofundamento epi-

9 Kujawski (1994, p. 7-8) assim discorre sobre sagrado: “O sagrado é conceito mais amplo e mesmo anterior aos conceitos de Deus e do divino. Deus e os deuses constituem determinadas configurações dessa base que dá sustentação ao numinoso comum a todas as divindades, que é o sagrado. O fenômeno primigênio que é o sagrado recebe inúmeras interpretações históricas, desde os deuses do politeísmo e o Deus único do monoteísmo, passando pelas mais elementares hierofanias, como a pedra e a árvore sagradas das religiões mais arcaicas.”

ritual, reuniões de cura, encontros de louvor de grupos diferentes, reuniões de planejamento feitas pela liderança e as vigílias de oração dentro do próprio espaço sagrado da Igreja. Todos esses encontros têm como base a oração, sob várias formas: louvor, ação de graças, orações contemplativas, orações em línguas, petições de graça e cura; o exercício dos dons carismáticos; as leituras da Bíblia; os testemunhos e as partilhas (PRANDI, 1998).

A visibilidade do movimento, no entanto, tem reservado um papel paradoxal à RCC no interior da Igreja Católica, uma vez que esta, ao mesmo tempo em que a incentiva, enquanto um instrumento capaz de segurar os seus fiéis e de resistir ao avanço protestante pentecostal, também a teme, na medida em que, por sua força autônoma de movimento, surge como uma ameaça à hegemonia do modelo clerical de catolicismo, alicerçado sobre a autoridade hierárquica (STEIL, 1995).

Procurando incorporar à sua estrutura essa nova realidade, a Igreja Católica estabeleceu regras à RCC, por meio do Documento 53 da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), com diretrizes e restrições referentes ao movimento em geral e às experiências religiosas dos fiéis carismáticos, especialmente nos parágrafos 18 e 19 (CNBB, 2002). O primeiro documento da CNBB sobre a RCC é de 1994: Estudos da CNBB n. 53 - *Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*. Tanto Mariz e Machado quanto Oro veem a RCC como parte da estratégia da Igreja católica para estancar o esvaziamento da Igreja Católica (MARIZ; MACHADO, 1994; ORO, 1996).

No que se refere às experiências espirituais de cura, o Documento 53 alerta sobre as práticas que são estranhas à Igreja Católica, dizendo que não se usem gestos que dão a falsa impressão de um gesto sacramental coletivo; que somente o Sacerdote faça uso do óleo, símbolo bíblico utilizado nos rituais de cura; quanto ao uso dos carismas, abre espaço para as correções quando necessárias; quanto ao fenômeno religioso do repouso no Espírito, que ele seja evitado, e, quanto ao dom da profecia que se elimine qualquer dependência mágica e supersticiosa. Tais regras foram interpretadas,

principalmente pelos mais fervorosos, como sendo de caráter autoritário e cerceador, sob a justificativa de se evitarem excessos em tais experiências (PRANDI, 1998).

Importante observar que, da mesma forma que a hierocracia Católica, a posição das igrejas protestantes ortodoxas, no que se refere às experiências religiosas, é de recusa às irracionalidades, conforme aponta Ricci (2006, p. 7 e 8), nesses termos:

O universo ortodoxo religioso elimina as chamadas irracionalidades, dentre elas, o êxtase como meio de se obter a salvação (WEBER, 2000; PIERUCCI, 2003). Em outras palavras, o protestantismo histórico instituiu uma cisão entre criador e criatura, e a possibilidade de penetração do divino na alma humana é excluída (WEBER, 2004), ou seja, os estados de êxtase são excluídos das práticas litúrgicas. Nesses termos, compreende-se a recusa de fenômenos - como a glossolalia, cair, deitar-se (CAMPOS JÚNIOR, 1995; CORTEN, 1996) pular, rolar, dar cambalhotas (MARIANO, 1999); chorar, rir (ORO, 1996); sentimento de grande emoção, alegria, exultação, transbordamento (ORO, 1995), parecendo este fenômeno tão singular oscilar entre o aprisionamento e o extravasamento dos sentidos (BASTIDE, 2006) - como um meio de conseguir a salvação por meio do transe (WEBER, 2000), que poderíamos denominar meio soteriológico extático extramundano.

Em contrapartida, Lewis (1971) aponta que os fenômenos acessórios associados a essas experiências, particularmente o dom das línguas, a profecia e a clarividência, têm, naturalmente atraído a atenção não apenas de devotos, mas também de céticos, pois para muitos esses fenômenos são como que uma prova da existência de um mundo transcendente ao da experiência cotidiana comum. Já a *glossolalia* encarna um fenômeno catalisador de uma complexidade de relações simbólicas, portanto culturais, que se processam no interior das Experiências Religiosas como uma forma de oração extática reconhecida como o *dom de línguas* (OLIVEIRA JÚNIOR, 2004, p. 30). Na glossolalia, o aprisionamento dos sentidos corresponde ao balbúcio, à prece silenciosa,

enquanto o extravasamento dos sentidos suscita a dança, o arrebatamento, algo próximo ao desfalecimento (RICCI, 2006).

1.4 O ponto de tensão Igreja e RCC

É no ponto de encontro entre Igreja Católica e RCC que se situa o foco desta pesquisa, ou seja, a tensão religião e experiência, instituído e instituinte ou *sagrado profano* e *sagrado selvagem* (WEBER, 2000; BASTIDE, 2006; ELIADE, 2001). E, a partir desse ponto de tensão, foi possível observar a irrupção de novas formas de crer e vivenciar a experiência religiosa, como uma medida de forte atração e fuga da domesticação do sagrado por rejeitar a possibilidade de estranhamentos com a Igreja (STEIL, 1995).

O pensamento de Bastide (2006) sobre as fissuras do controle também contribui para essa discussão, pois o autor aponta tais fissuras como rachaduras ocorridas na túnica institucional toda vez que há um relaxamento com relação ao controle da selvageria latente no transe.

1.5 Experiências religiosas: práticas religiosas emergentes

Observou-se que alguns participantes de Grupos de Oração (GO) do município de Marília, sentindo-se envolvidos por essas experiências e interessados pelo sagrado, passaram a se encontrar além das reuniões regulares dos GO e das Missas, em locais e horários que pudessem lhes proporcionar maior liberdade no intuito de se sentirem mais à vontade e não observados ou controlados, possibilitando, segundo eles, uma vivência mais intensa das experiências religiosas.

Foi a partir daí que surgiram em Marília, pelo que se pode pesquisar, três grupos provenientes de GO da RCC que passaram a se reunir em vigílias de oração fora dos templos religiosos. O grupo específico a ser analisado nesse trabalho costuma encontrar-se majoritariamente nas casas de seus membros, mas, preferencialmente,

nas chamadas *vigílias de oração*, que ocorrem em locais abertos denominados *montes*, situados não próximos da zona urbana.

O que vem a ser os montes? A bibliografia encontrada e utilizada na pesquisa trata os lugares sagrados como:

Locais ou acidentes geográficos que constituem a morada definitiva ou temporária de espíritos ou deuses. Podem ser montes, picos de montanhas, rochas, bosques, árvores, rios, lagos podem ser considerados sagrados e, às vezes, até o caminho por onde passou um rei divino (Tibete). São visitados em ocasiões especiais, quando então se celebram cerimônias e rituais com oferendas, orações, sacrifícios etc. (MARCONI; PRESOTTO, 2007, p. 159-160).

Complementando, são símbolos de altíssima importância para esse grupo de pessoas. Isto é perfeitamente justificado pelo fato de representarem a mesma importância para a cultura judaico-cristã, fundante do fenômeno religioso em questão, constando inclusive em diversos relatos bíblicos e mencionados em suas preces, cânticos e invocações, dentre eles Moisés, Abraão, Elias e Jesus. O fato de conservar este significado de alguma forma reafirma o sentido de pertença dessas pessoas a um povo tido bíblicamente como eleito, ou povo escolhido, povo santo, circunstância que os faz se sentirem afirmados mais do que simples pessoas, como pessoas de Deus.

Compreende-se que os montes são os lugares utilizados para realização de vigílias de oração por favorecerem uma maior liberdade e privacidade dos indivíduos ao vivenciarem suas experiências religiosas, em detrimento do local sagrado instituído. E também, conforme eles mesmos afirmam, os montes eram os locais preferidos dos personagens bíblicos, fazendo rememorar suas vidas, histórias e, inclusive, os assumirem como referenciais morais e identitários (VELHO, 1995).

Quanto às experiências religiosas, Croatto (2004), importante estudioso das Ciências da Religião, diz tratar de uma vivência relacional do humano com o transcendente, que, por ser humana, é limitada à realidade e, por isso, sempre objeto de desejo e de uma

busca sem fim. Nas experiências religiosas as necessidades são saciadas, conforme descreve o autor (2004, p. 45), nesses termos:

As ‘necessidades’ são saciadas, na instância religiosa, por realidades de ordem transcendente: as *físicas* por milagres (cura, comida ou bebida milagrosa, ressurreição...); as *psíquicas* com a paz, o gozo da ‘glória’ ou a visão de Deus, estados místicos, amor plenificante [...] ; as *socioculturais* por uma nova ordem social, a libertação como ação divina na história, a irrupção de um mundo novo (grifos do autor).

Destaca-se também que nelas se encontram os símbolos tidos como “a linguagem fontal” ou “a chave da linguagem inteira da experiência religiosa” (CROATTO, 2004, p. 81). De forma abreviada, pode-se conceber o símbolo, como a mediação do homem e o transcendente, que em si substitui palavras e pode representar, transsignificar, totalizar, universalizar, relacionar, reduzir ou ampliar o significado, segundo o mesmo autor.

Dentro da Antropologia, como ciência que busca a compreensão do ser humano em seus múltiplos aspectos, alguns autores entendem a experiência religiosa como a experiência do transcendente e da transcendência, aquela “capacidade, típica do ser humano, de sair para fora de si, do seu corpo, da sua situação humana, através da reflexão, do pensamento, do sonho, da imaginação” (SCHIAVO, 2007, p. 65). Atraídos pela experiência da transcendência e do transcendente, os participantes dessas vigílias vão à procura de respostas para as diversas perguntas sobre o sentido da vida e da existência, acreditando receber amparo e segurança para os momentos difíceis, preenchendo os vazios gerados pela finitude da vida e sentindo-se garantidos quanto a um destino positivo no final de suas caminhadas como seres humanos na terra (SCHIAVO, 2007).

As experiências religiosas nas vigílias de oração realizadas nos montes “versam sobre alguma ordem de realidade diferente da que aparece na superfície” (PADEN, 2001, p. 31). Com suas teias de significados (GEERTZ, 1989), orientam condutas, a estética e a visão de mundo. São permeadas de um complexo sistema de sím-

bolos, desde as variadas formas de ritos, orações, gestos, cânticos, invocações, memorações, celebração de mitos, até as chamadas “irracionalidades, dentre elas, o êxtase, a glossolalia, o cair, deitar-se (CAMPOS JÚNIOR, 1995; CORTEN, 1996) pular, rolar, dar cambalhotas (MARIANO, 1999); chorar, rir (ORO, 1996); sentimento de grande emoção, alegria, exultação, transbordamento (ORO, 1995)” (RICCI, 2006, p.1) etc.

Sobre a glossolalia, objeto da Dissertação de Mestrado de Maurício Ricci, agora Doutor pela UNESP/Araraquara (2006), lemos:

[...] encarna um fenômeno catalisador de uma complexidade de relações simbólicas, portanto culturais, que se processam no interior do Pentecostalismo como uma forma de oração extática reconhecida pelas Igrejas Pentecostais como o *dom de línguas*. Etimologicamente, a palavra glossolalia origina-se de *glossa* (língua) + *lalein* (falar) = *falar em línguas* (OLIVEIRA JÚNIOR, 2004 *apud* RICCI, 2006, p.1, grifo do autor).

Por isso, na busca pela compreensão do fenômeno, cada autor, à sua maneira, vai interpretá-la na direção de um “sistema de representações simbólicas, como possibilidade de percepção do cotidiano e de orientação das ações e formulação das identidades que se re-atualizam permanentemente” (RICCI, 2006, p. 40).

Durkheim trouxe para a reflexão socioantropológica o conceito de representações sociais para compreender a origem das forças que atuam nos seres humanos. Para ele os fenômenos religiosos seriam concebidos como um sistema de representações sociais nos quais os deuses, os espíritos, os demônios, os anjos, ou seja, as divindades são a sociedade transfigurada (DURKHEIM, 1970; 1977). Mauss (2003b) entende que as representações sociais confluem no indivíduo. O autor não abandona a ideia durkheimiana de que as forças e as potências religiosas têm por essência a sociedade, porém, afirma que o indivíduo tem um papel fundamental que é requalificar essas representações coletivas por meio dos sentimentos, isto é, fazer com que elas assumam formas individuais (MAUSS, 2003a). Distinta-

mente de Durkheim, Malinowsky propõe que a força propulsora da religião não é exclusivamente de natureza social ou individual, mas um conjunto articulado de ambas as coisas (MALINOWSKY, 1988). Para Geertz, toda ação é uma ação simbólica enquanto sistema entrelaçado de signos (GEERTZ, 1989). A religião, de acordo com o autor, utiliza de recursos simbólicos para interpretar o mundo e para expressar emoções – disposições, sentimentos, paixões, afeições, sensações (GEERTZ, 1989). Silva Júnior (2007), em seu texto *Uma breve reflexão sobre Antropologia da Religião*, comenta que Levi-Strauss parte da ideia estruturalista de uma ordenação de elementos que podem ser percebidos na forma de oposições binárias e de que a representação da realidade, independentemente da forma que tome, tem sempre a mesma fundamentação.

Essas leituras nos levam a perceber, portanto, que a experiência religiosa nos montes é permeada de expressões simbólicas, míticas e ritualísticas, sendo os símbolos a chave da linguagem da experiência. Ademais, as vigílias de oração são tanto um símbolo mítico-bíblico que remonta à cultura judaica e cristã, quanto um rito, isto é, cerimônia carregada de linguagem simbólica em que gestos determinados, palavras, objetos, pessoas e emoções adquirem o poder misterioso de presentificar o laço entre os humanos e a divindade (ARANHA, 2006; CHAUI, 2000; VELHO, 1995).

Segundo Paden (2001), o rito é uma ação, gesto ou expressão cerimonial que adquire significado sagrado e que envolve um fazer, gestos, linguagens, valores etc. Silva Júnior (2007) afirma que o rito é fonte de alimento para a busca humana que está a caminho da transcendência, ou seja, uma maneira de o indivíduo vivenciar, de forma simbólica, o absoluto, tomando, assim, consciência de sua existência. Enquanto o rito é uma instância específica, o ritual refere-se a uma ideia geral da qual o rito faz parte. Por exemplo: ritos de iniciação que tornam o menino adulto ou o batismo que torna cristã a criança.

As autoras Marconi e Presotto assim discorrem sobre o ritual:

Trata-se de manifestação dos sentimentos por um ou vários indivíduos, em qualquer meio, através da ação. Consiste em um tipo de atividade padronizada, em que todos agem mais ou menos do mesmo modo, e que se volta para um ou vários deuses, para seres espirituais ou forças sobrenaturais, com uma finalidade qualquer (2007, p. 152).

Os mitos são relatos fundadores, histórias de deuses ou de coisas, que fornecem um conjunto de representações das relações do mundo e da humanidade com os seres invisíveis. Oscilando entre a lenda e a ciência, o mito já é uma ordenação racional. Ele situa o homem em seu lugar no universo graças a um sistema de referências no interior de um todo cuja organização (cosmos) é afirmada e não apenas constatada (LABURTHE-TOLRA; WARNIER, 2003 *apud* OLIVEIRA, J. L. M., s/d). Segundo Croatto (2004), é tido como “o relato de um *acontecimento originário*, no qual *os Deuses agem* e cuja finalidade é *dar sentido* a uma realidade significativa” (p. 209, grifos do autor), sendo que, “as quatro expressões em *itálico* constituem os elementos essenciais do mito” (2004, p. 210).

Os ritos ou as cerimônias realizadas nas vigílias de oração ocorrem não apenas dentro do templo religioso, mas também nas casas de alguns participantes, em locais abertos e não próximos da zona urbana, conhecidos como montes, durante a madrugada e com a duração de algumas horas. Nestas cerimônias ocorrem e são vivenciadas as experiências religiosas.

Segundo Chauí (2000):

Nessas orações ocorrem também as manifestações e revelações das divindades em que a divindade revela verdades aos humanos, sem fazê-los sair de seu mundo. Podem ter sonhos e visões, mas o fundamento é ouvir o que a divindade lhes diz, porque dela provém o sentido primeiro e último de todas as coisas e do destino humano. O que se revela não é a verdade do mundo, através da viagem visionária a um outro mundo: o que se revela é a vontade do deus, na qual o crente confia e cujos desígnios ele cumpre. Era isso o que significava, como vimos, a palavra hebraica *emunah*,

‘assim seja’. Judaísmo, cristianismo e islamismo são religiões da revelação. (p. 384)

MÉTODO - O FAZER ANTROPOLÓGICO NA PESQUISA

Parte-se, como escolha metodológica, da perspectiva antropológica interpretativista proposta por Victor Turner, em que o autor compreende as dimensões culturais como sistemas simbólicos a ser interpretados. Assim, após discussões sobre o objeto da pesquisa, buscou-se, por meio da interpretação dos símbolos, uma maior aproximação da compreensão da experiência religiosa que pudesse fazer jus à sua importância como dimensão antropológica do ser humano que se manifesta nesse tipo de grupos religiosos.

Paden (2001) destaca que cada cultura tem seu sistema de sinais aceito, com seus próprios significados e, conseqüentemente, procedimentos específicos para lê-los, do contrário seria vã qualquer tentativa de interpretação de forma etnocêntrica. A interpretação aqui mencionada é a compreendida, segundo o autor, como “um ato de extrair o significado de algo que de outro modo não seria claro” (2001, p. 29). Portanto, o ato de interpretar implica em relativizar.

Nesse sentido, com base no pressuposto de que a dimensão religiosa é constitutiva do ser e fazer-se humano, parte-se da premissa de que os indivíduos que vivenciam as experiências sagradas nas vigílias de oração são seres postos no tempo e no espaço e que constroem suas representações do sagrado a partir de suas referências culturais e históricas. Portanto, o fazer antropológico desta pesquisa dar-se-á por meio da análise, descrição e interpretação dos ritos, mitos e símbolos que permeiam as experiências religiosas nesses encontros chamados vigílias de oração, para que se possa então melhor compreender os sentidos atribuídos por seus participantes às suas experiências do sagrado e às suas respectivas identidades religiosas.

Carlos Rodrigues Brandão (2007) assinala que o trabalho de campo é um meio de coleta de dados importante no fazer etnográfico no que segue:

A partir de um certo amadurecimento do que estou vendo e descrevendo, começo a entender determinadas organizações e relações. Então, eu começo ali mesmo, no contexto da observação, a tentar explicar por que as coisas devem ser assim, qual é a lógica subjacente àquilo, quais são as regras de conduta, quais são os princípios operativos daquela relação de trabalho produtivo, de trabalho pedagógico, de trabalho ritual. (p.15)

Rocha (1981) descreve a contribuição do trabalho de campo e da etnografia para a compreensão dos mitos, sendo que aqueles passam a ser uma chave interpretativa para maior entendimento sobre estes:

O “trabalho de campo” nos dá o mito na sua concretude. Vivo como força cultural, vivido como prática entre os que nele acreditam. Pleno de significações, usos, comentários, possibilidades, pensamentos e práticas a ele atrelados no seu destino de ser entre os homens. [...] A partir daí, para a antropologia social, será cada vez mais difícil falar do mito sem consagrar a importância do conhecimento “etnográfico”. Ou seja, do conhecimento levantado nos “trabalhos de campo” feitos com a sociedade de onde se retirou um determinado mito. (p. 193)

A observação de campo e a construção etnográfica têm-se constituído em técnicas consistentes para a coleta de dados e de informações que contribuem para uma maior compreensão da formação do grupo em questão, do entendimento dos processos rituais, dos mitos e símbolos, suas especificidades e principalmente da identificação e compreensão dos sujeitos.

Ainda dentro da perspectiva antropológica, a pesquisa tem buscado apontar, de acordo com Augé (1999), os sentidos que os membros desses encontros atribuem tanto às suas experiências quanto às suas existências. Entende-se sentido como a relação e a ocorrência das interações entre símbolos compartilhados por diversos indivíduos que pertencem a uma coletividade particular.

Isto porque, ainda segundo Augé (1999):

Todo indivíduo está em relação com diversas coletividades, por referências às quais se define a sua identidade de classe no sentido lógico do termo – pertencer a uma fratria, a um segmento de linhagem, a uma faixa etária, a um clã, a uma aldeia, a uma nação etc. Mas todo indivíduo singular se define também por suas relações simbólicas e instituídas (“normais”) com um certo número de outros indivíduos, quer estes pertençam às mesmas coletividades que ele ou não. (p. 43-44)

No intuito de aproximar-se dos sentidos da experiência religiosa, procurar-se-á, portanto, permanecer atento em se colocar numa posição que permita simultaneamente descrever e estudar a dinâmica, a estrutura, o movimento e a coerência da experiência no seu contexto específico para depois aproximar-se de uma interpretação.

Daí a validade das abordagens antropológicas, pois apontarão para a análise, interpretação e busca da compreensão da experiência religiosa de pessoas que constroem suas representações a partir de suas referências socioculturais.

Considerações finais

As experiências religiosas vivenciadas por carismáticos em orações nos montes, que ocorrem na cidade de Marília, demonstram o surgimento de um novo movimento na contemporaneidade. Observou-se que teóricos clássicos como Durkheim, Weber, Marx, dentre outros, analisaram as experiências religiosas a partir de uma religião instituída ou da instituição propriamente dita que seria, segundo Bastide (2006), um *sagrado instituído*. No entanto, na contemporaneidade, tem-se percebido que o fenômeno tomou diferentes rumos: os indivíduos passam a rejeitar o controle ou a domesticação do sagrado operados pelas instituições, criando diversas e novas maneiras de expressar sua fé. Esse contexto, no qual estão inscritos os membros da RCC de Marília, é uma forma encontrada para darem

respostas às suas questões existenciais, quanto para equacionar e/ou negociar suas tensões e conflitos com a Igreja.

A partir dessas premissas, foi possível observar alguns grupos carismáticos que buscam por experiências fora de sua instituição religiosa, sem pretender mudar ou romper com ela, principalmente no âmbito de um movimento que apresenta fortes traços de ortodoxia, a RCC. Constatou-se, então, o ponto de tensão, isto é, um confronto entre normas de conduta impostas pela instituição e experiências religiosas consideradas incontrolláveis, segundo relatos dos nativos.

O principal referencial teórico e metodológico utilizado, o pensamento de Victor Turner, tem se mostrado satisfatório tanto para a compreensão das dimensões simbólicas que são inerentes às experiências religiosas nos montes, quanto para o entendimento de outros aspectos, como o ritualístico e mitológico.

Apesar da dificuldade inicial encontrada devido à escassez de material bibliográfico, a pesquisa tem avançado no levantamento de bibliografia consistente, auxiliando na maior compreensão desse movimento. E, a partir disso, é possível apontar três aspectos fundamentais verificados pela pesquisa: a recusa ao controle daquilo que não poderia ser controlado, o sagrado; a liberdade de cada indivíduo de poder vivenciar à sua maneira – o que se pode chamar de experiências ou rituais performáticos – a experiência do sagrado, uma vez que esta é individual, particular e única; e a questão da autonomia dos sujeitos que, de alguma forma, estão tentando dialogar em pé de igualdade com a instituição, no caso a Igreja Católica.

Como seres autoconscientes e reflexivos, são pessoas que têm preocupações emocionais e intelectuais que surgem da necessidade delas entenderem seu lugar no mundo, sua vida, sua morte, como também, questões existenciais básicas de seu cotidiano, seus relacionamentos, seu percurso enquanto pessoas que buscam a por emancipação individual e um sentido para suas vidas. De modo mais abrangente, buscam explicações sobre si e sobre os outros e, nesse sentido, fazem questionamentos mais amplos sobre tempo e espaço, religião e experiência.

Não é papel dos antropólogos julgar a verdade metafísica de uma experiência religiosa performática ou uma crença espiritual, mas é sua função mostrar como elas englobam expressões que revelam o ser humano e o sistema cultural específico no qual a fé está inserida.

Sendo assim, o fenômeno empírico analisado nesta pesquisa apontou para o fato de que as experiências religiosas ainda têm lugar nas sociedades contemporâneas e que, inclusive, são parte importante da vida social e cultural de muitos indivíduos e grupos, especialmente na tentativa de solucionar tensões e conflitos, pessoais, grupais ou com a Igreja.

Referências

ARANHA, M. **Fundamentos teóricos da antropologia da religião**: uma abordagem em alguns textos de Otávio Velho. 2005. 96 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Juiz de Fora: Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora. 2005.

AUGÉ, M. **Atualidade da antropologia**: o sentido dos outros. Tradução Francisco da Rocha Filho. Petrópolis, RJ; Vozes, 1999.

BAZÁN, Francisco García. **Aspectos incommuns do sagrado**. São Paulo: Paulus, 2002.

BASTIDE, R. **Os problemas da vida mística**. Lisboa: Publicações Europa-América, 2006.

BELLO, A. A. **Fenomenologia e ciências humanas**: psicologia, história e religião. Bauru: Edusc, 2004.

_____. **Introdução à fenomenologia**. Bauru: Edusc, 2006.

_____. **Culturas e religiões**: uma leitura fenomenológica. 2. ed. Bauru: Edusc, 1998.

BRANDÃO, C. R. A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido. In: MOREIRA, A.; ZICMAN, R. (orgs.). **Misticismo e novas religiões**. Petrópolis: Vozes, 1994.

CARRANZA, B. **Renovação Carismática Católica**: origens, mudanças e tendências. Aparecida: Editora Santuário, 2000.

CHAUÍ, M. **Convite à filosofia**. São Paulo: Editora Ática, 2000.

CNBB. **Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica**. São Paulo: Editora Paulinas, 2002.

CORTEN, A. **Os pobres e o Espírito Santo: o Pentecostalismo no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1996.

CROATTO, J. S. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião**. Coleção Religião e Cultura. Tradução Jorge Wanderley. São Paulo: Paulinas, 2004.

DURAND, G. **A imaginação simbólica**. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

DURKHEIM, E. Representações individuais e representações coletivas. In: _____. **Sociologia e filosofia**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1970.

_____. **O problema religioso e a dualidade da natureza humana: religião e sociedade**. São Paulo: n. 2, p. 1-27, 1977.

ELIADE, M. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1991.

_____. **O sagrado e o profano: a essência da religião**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Aspectos do mito**. Lisboa: Edições 70, s/d.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos; 1989.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.

KUJAWSKI, G. M. **O sagrado existe**. São Paulo: Ática, 1994.

LABURTHE, P.; WARNIER, J.P. **Etnologia-antropologia**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

LAPLANTINE, F. **Aprender antropologia**. Tradução Marie-Ágnes Chauvel. São Paulo: Brasiliense, 2003.

LEWIS, I. M. **Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo**. São Paulo: Perspectiva, 1971.

MALINOWSKI, B. **Uma teoria científica da cultura**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

_____. **Magia, ciência e religião**. Portugal: Edições 70, 1988.

- MARCONI, M. A.; PRESSOTO, Z. M. **Antropologia: uma introdução**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2007.
- MARIANO, R. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- MARIZ, C.; MACHADO, M.D. Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais. **Comunicações do ISER**, n. 45, ano 13, 1994.
- MAUSS, M. Esboço de uma teoria geral da magia. In: _____. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. In: _____. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- NEGRÃO, L. N. Religião: Pluralismo, Percursos e Multiplicidades. In: _____. **Novas tramas do sagrado: trajetórias e Multiplicidades**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2009. p. 33-188.
- OLIVEIRA, J. L. M. **Análises antropológicas do fenômeno religioso**. s/d. Disponível em: <<http://www.ucb.br/sites/000/14/AnalisesAntropologicasdoFenomenoReligios.pdf>>. Acesso em: 25 jan. 2012.
- OLIVEIRA, S. M.; LIMA, A. S. O mito na formação da identidade. **Revista Eletrônica da FACED**. Dialógica vol.1 n.1 2006. Disponível em: http://dialogica.ufam.edu.br/PDF/no1/5mito_formacao.pdf. Acesso em: 1 fev. 2012.
- ORO, A. P. **O Espírito Santo e o pentecostalismo**. Teo-comunicação, Porto Alegre, v. 25, n.107, p. 87-101, 1995.
- _____. **Avanço pentecostal e reação católica**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1996.
- PADEN, W. E. **Interpretando o sagrado: modos de conceber a religião**. Tradução Ricardo Gouveia. São Paulo: Paulinas, 2001.
- PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo**. São Paulo: Editora 34, 2003.
- PRANDI, R. **Um sopro do espírito**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.
- RICCI, M. **Glossolalia e organização do sistema simbólico pentecostal**. 2006. 193 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Araraquara: Programa de Pós-graduação em Sociologia, Universidade Estadual Paulista, Araraquara. 2006.
- ROCHA, E. R. **O que é mito**. São Paulo: Licença editorial para Círculo do Livro por cortesia da Editora Brasiliense. Volume 5. 1981.

SCHIAVO, Luigi. Conceitos e interpretações da religião. In:_____. **O sagrado e as construções de mundo**. Goiânia: UCG; Brasília: Universa, 2007. p. 63-77.

STEIL, C. A. **Aparições de Nossa Senhora**, tradição e atualidade. Grande Sinal, Aparecida, v. 49, n. 5, p. 545-55, 1995.

_____. Renovação Carismática Católica: porta de entrada ou de saída do catolicismo? Uma etnografia do grupo São José, em Porto Alegre. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 24, 2004.

_____. Pluralismo, modernidade e tradição: transformações do campo religioso. **Ciências Sociais e Religião**. Porto Alegre. v. 3, n. 3, out. 2001, p. 115-129.

SILVA, C. **Fenomenologia da religião**: compreendendo as ideias religiosas a partir das suas manifestações. jun. 2007. Seção Antropologia. Disponível em: <http://www.antropos.com.br/index.php?option=com_content&task=view&id=128&Itemid=38>. Acesso em: 12 ago. 2011.

SILVA JUNIOR, R. Uma breve reflexão sobre a antropologia da religião. **Revista Digital de Estudos em Religião Âncora**. v. 2. Junho/2007. Disponível em: http://www.revistaancora.com.br/revista_2/05.pdf. Acesso em: 25 fev. 2012.

TERRIN, Aldo Natale. **Antropologia e horizontes do sagrado**: culturas e religiões. São Paulo: Paulus, 2004.

TURNER, V. **Floresta de símbolos**: aspectos do ritual Ndembu. Tradução Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense. 2005.

_____. **O processo ritual**. Tradução de Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

VELHO, O. O cativo da besta-fera. In: _____. **Besta-fera**: recriação do mundo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995. p. 13-43.

WEBER, M. Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In:_____. **Economia e sociedade**. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000. p. 279-418.

_____. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

