

O fenômeno religioso a partir da ótica de uma Antropologia Simétrica.

Curso: Especialização em Ciência da Religião

Disciplina: Metodologia de Ensino e Pesquisa em Ciência da Religião

Professora: Sônia Lages

Aluno: Felipe Assis Vasconcelos

Contextualização de uma antropologia da representação ou “simbolista”

A antropóloga Rita Segato (1992) em seu artigo *Um Paradoxo do Relativismo: Discurso Racional da Antropologia Frente ao Sagrado* aponta o *paradoxo* entre a atividade de relativização do antropólogo e a adesão de forma absoluta do praticante religioso à religião da qual ele faz parte. A autora afirma ser tal atitude dos antropólogos frente ao universo religioso uma adoção reducionista da teoria da interpretação, que tem como implicação fundamental a perda de vista da experiência íntima do transcendente vivenciada pelos religiosos.

Rubem Cesar Fernandes (1984) discorre no texto *Praticantes e Pesquisadores: uma contraditória viagem interior* sobre a prática analítica do pesquisador no que tange especificamente ao fenômeno religioso. Ainda que o antropólogo reconheça algum valor no discurso religioso, nos diz Fernandes, a interpretação científica o identifica *deslocando* o seu significado, uma diferença que naturalmente implica perdas e acréscimos. O pesquisador faz uma *distinção* entre sua visão de fora (ético), e a visão de dentro do praticante (êmico), de maneira que, cumpre ao cientista social não as confundir, no seu objetivo de fazer a *passagem* do êmico para o ético. Para Fernandes, o antropólogo que deseja adquirir competência sobre o universo religioso, realizando a tal passagem aludida acima, deve fazer uma *viagem interior* de autoconhecimento que consiste numa *contradição interna*, a saber, para os praticantes, os símbolos religiosos possuem valor ontológico, e para o pesquisador, valor metafórico, que se apoia na compreensão de que os símbolos religiosos estão estruturados em elementos psicológicos e sociais.

Segato (1992) nos diz que a noção de relativismo resulta em duas dimensões problemáticas da diferença. A primeira está relacionada com a afirmação de diferenças culturais pelo conceito, e a segunda remete à atitude intelectual transformada num método, o ato de conhecer. Mas Segato, citando Soares, reitera o fato de que o reconhecimento das diferenças

pressupõe a identificação de um horizonte universal humano. O antropólogo, assim, está em constante oscilação, como um pêndulo, entre a existência de universais e o caráter relativo das verdades. Desse modo, Segato se aprofunda nos desdobramentos do segundo sentido do relativismo, pois de acordo a autora, a tradição do pensamento antropológico assumiu que a existência da diversidade não é simplesmente um fato a ser contemplado, mas sim um problema a ser resolvido por meio de uma equação que possibilite encontrar um denominador comum humano (p. 118). Como afirma Goldman:

Entre um saber científico sobre os outros e um diálogo com os saberes desses mesmos outros, entre as teorias científicas e as representações ou teorias nativas, nesse espaço se desenrola a história da antropologia (2006, p. 163).

Para tanto, ela empreende uma discussão pormenorizada, citando e fazendo dialogar vários antropólogos que são referências para a história da disciplina, como Clifford Geertz, entre outros. No entendimento da autora sobre Geertz, o fazer dos antropólogos se constitui em “elaborar uma leitura de” uma língua estranha que está escrita no comportamento vivido no cotidiano dos nativos e que é visto como ação simbólica. Daí, a pergunta que se faz logo em seguida é “O que é que está sendo dito?”. Quando o ato é entendido como fala, o conteúdo do que foi dito é distinto do ato de dizer. Não obstante, o problema da compreensão é resolvido apontando para algo que está fora da experiência vivida a ser interpretada. Isso está evidente na clássica interpretação de Evans-Pritchard sobre a feitiçaria como um discurso acerca das tensões estruturais numa sociedade, pois os fatos religiosos devem ser entendidos à luz da *totalidade sociocultural*, aquilo que Mauss denomina por *fait total*. Assim, há várias possibilidades de relacionar significantes e significados, de modo que o comportamento musical pode nos dizer algo sobre a ordem de parentesco, ou a vida religiosa de um povo ser uma psicologia camuflada, como afirma Segato. No fim, ela não faz mais do que nos apresentar, brilhantemente, diga-se de passagem, inúmeras versões do velho lema “contextualizar para entender”. (1992, p.119-123). Mas como Goldman nos mostra ao analisar a obra de Wagner, que critica Geertz, a interpretação não é um procedimento inerente às culturas humanas, mas uma singularidade da cultura estadunidense (2011, p. 197).

O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2002) em seu artigo *O nativo relativo* também reflete sobre as antropologias ditas “simbolistas” e a maneira peculiar que elas têm de lidar com enunciados aparentemente irracionais, como a ideia presente na etnografia americana, de forma geral, de que para os índios os animais são humanos. Quando os ameríndios dizem que “os peccaris são humanos”, para esses antropólogos, “na verdade” os povos indígenas estariam querendo dizer algo sobre as sociedades nas quais eles vivem.

Levar a sério uma afirmação como “os pecaris são humanos”, nesse caso, consistiria em mostrar como certos humanos podem levá-la a sério, e mesmo acreditar nela, sem que se mostrem, por isso, irracionais. Salva-se o mundo: salvam-se os pecaris, salvam-se os nativos, e salva-se, sobretudo, o antropólogo (p. 134).

Essa solução não parece satisfazer nem Viveiros de Castro nem Segato, em suas reflexões que estão situadas em contextos diferentes, mas que ainda assim podem ser aproximados em alguns pontos específicos. Para o etnólogo a solução incomoda profundamente, pois:

Ela parece implicar que, para levar os índios a sérios, quando afirmam coisas como “os pecaris são humanos”, é preciso não acreditar no que eles dizem, visto que, se o fizéssemos, não estaríamos nos levando a sério (p. 134).

A relação do nativo com sua cultura geralmente é entendida como espontânea e não-reflexiva, ao passo que o antropólogo exprimiria reflexivamente a sua própria cultura. A ideia antropológica de cultura coloca em posição de igualdade antropólogos e nativos, no entanto, não há tal igualdade no plano do conhecimento a partir do momento em que o pesquisador detém uma *vantagem epistemológica* sobre o nativo, já que este não possui o sentido do seu discurso, que é interpretado por aquele (p. 113-115).

Experimentação com o pensamento nativo

Se a vantagem epistemológica da qual Viveiros de Castro aponta é recusada, o que aconteceria então? Se de fato houvesse a tentativa de uma igualdade de direito de modo que uma *equivalência epistemológica entre os discursos do antropólogo e do nativo* fosse possível, quais seriam suas implicações e como tudo isso se daria? O pesquisador brasileiro nos adverte sobre a necessidade de escolher duas concepções de antropologia: sendo a primeira uma aplicação extrínseca ao objeto de pesquisa, que parte da ideia de encontrar em cada contexto etnográfico uma solução culturalmente específica de um problema genérico da ordem da natureza; ao passo que a segunda concepção tem a ver com a noção de que os procedimentos investigativos da disciplina antropológica são da mesma ordem conceitual dos procedimentos investigados, ao mesmo tempo em que haveria uma não-equivalência de tudo o mais, ou seja, *os problemas da cultura investigada seriam radicalmente diversos da nossa* e, desconhecidos pelo antropólogo (2002, p. 115-117).

Otávio Velho (2008) em *O que a religião pode fazer pelas Ciências Sociais* discute sobre questões epistemológicas relevantes para a análise da religião que está em consonância com os temas tratados pelos autores trabalhados nesse artigo.

(...) deveríamos experimentar com outras epistemologias e que (...) poderiam ajudar a problematizar noções ocidentais (...). Em vez de extrair do exposto a noção de que diferentes culturas correspondem a diferentes epistemologias, Obeyesekere sugere um *cross epistemological thinking* por meio do qual os etnógrafos podem experimentalmente usar outras epistemologias para interrogar a sua e outras sociedades (p. 245).

Para sugerir tal proposta, Viveiros de Castro se baseia no pensamento de Deleuze e Guattari. De acordo com os dois filósofos há uma condição do campo perceptivo que relaciona estruturalmente a ocupação das posições relativas de sujeito e objeto, a saber: *a expressão de um mundo possível* definida como *Outrem*. Outrem não é um ponto de vista particular relativo ao sujeito, mas a possibilidade de que haja ponto de vista. No entendimento de Viveiros de Castro não se trata de ver o nativo como objeto, ou, inversamente, situa-lo como sujeito (ainda que, sem sombra de dúvida ele seja um sujeito). Trata-se de “cogitar” antropológicamente *a condição de sujeito para os povos pesquisados*. A diferença malinowskiana que consiste em identificar o que o nativo pensa (ou faz) e o que ele pensa que pensa (ou faz) é espúria, pois a diferença real é o que o nativo pensa (ou faz), e o que o antropólogo pensa que (e faz com o que) o nativo pensa. Esses dois pensamentos se *confrontam* produzindo uma mútua implicação, a *alteração* em comum dos discursos em questão, pois mais do que chegar a um consenso entre as partes, o objetivo é o *conceito* (2002, p. 117-119).

Viveiro de Castro se debruça sobre a questão do objeto da disciplina antropológica. A matéria privilegiada da antropologia é a socialidade humana, isto é, as relações sociais. Nesse sentido, cultura é o nome dado à variação relacional. Contudo, o que de fato varia é o que conta como relações sociais. A própria ideia de universalismo naturalista e relativismo culturalista, por exemplo, não deixa de ser uma oposição relativa. Pois o objeto da antropologia é a *variação das relações sociais*, e não de uma natureza das relações sociais, mas de todos os fenômenos possíveis enquanto implicam relações sociais, o que geraria como consequência uma *reconceituação radical do “social”*. Essa reflexão está em ligação direta com o trabalho sobre o “perspectivismo ameríndio” de Viveiros de Castro e o conceito de “multinaturalismo”. A questão é de saber qual o ponto de vista nativo, mais especificamente: *qual o conceito de ponto de vista para os nativos*, qual o ponto de vista nativo sobre o ponto de vista. O ponto de vista do pesquisador não coincide com o ponto de vista do nativo. O ponto de vista do pesquisador é a relação dele com o ponto de vista nativo. É uma *experiência do pensamento*, uma experiência real (do etnógrafo em campo) que permite a entrada no pensamento do outro (o conceito nativo de ponto de vista), e por isso uma ficção antropológica. No perspectivismo ameríndio a noção transcendente de contexto está posta de lado, em favor da noção imanente de problema, *os objetos do pensar indígena*, que descrevem um mundo distinto do nosso. Não é interpretar o

pensamento indígena a partir do nosso, mas *experimentar* o pensamento indígena no nosso (p. 120, 122-123).

Viveiros de Castro (2015) percebe na disciplina antropológica uma busca em compreender o que é entendido por “social” ou “cultural” para o povo pesquisado, isto é, o que é antropologia para esses povos, pois fazer antropologia é *comparar* antropologias, já que a comparação é o instrumento analítico principal dela. Viveiros de Castro cita Wagner ao dizer que tanto antropólogo quanto nativo estão engajados em “operações intelectuais diretamente comparáveis”. O autor então se pergunta como comparar nossas comparações ocidentais com as comparações indígenas, ao que ele propõe a noção de *equivocidade* para reconceitualizar com a ajuda da antropologia o ato comparativo de culturas diversas. Aqui está em questão a implicação do observador em sua relação com o observado, que tem na *tradução cultural*, tarefa do antropólogo, o seu desdobramento. No entanto, surge a necessidade de explicitar melhor o que seria uma tradução. A boa tradução, como nos diz Viveiros de Castro, tem a ver com a percepção de que o dispositivo original é expresso *subvertendo* o dispositivo conceitual de traduzir, *traindo/transformando* a língua de destino. Traduzir o perspectivismo ameríndio é, assim, a imagem de um movimento de equivocidade controlada, em que as posições perspectivas se comunicam pelo equívoco, aparecendo para nós ocidentais o perspectivismo ameríndio como uma *antropologia invertida*. O equívoco é uma dimensão constitutiva, portanto, do projeto de tradução cultural. Assim, estamos em condições de entender que o equívoco não impede a relação, mas a possibilita e a promove. É a incomensurabilidade das “noções” confrontadas pela experiência do pensamento que possibilita a comparação. O equívoco é um dispositivo de objetivação do caso-limite da relação dita “intercultural” (pesquisador-nativo). Por isso é que Viveiro de Castro cita mais uma vez Wagner ao afirmar que o conceito antropológico de cultura é o equívoco que nasce como tentativa de resolução da equivocidade intercultural. O equívoco está em imaginar uma cultura para povos que não concebem para si mesmos uma cultura. Desse modo, vale dizer que o equívoco não é senão a forma da positividade relacional da diferença. Ele não é erro ou ilusão (porque estes só se dão no mesmo “jogo de linguagem”, mas no dialogo intercultural há a suposição da heterogeneidade das premissas em jogo), e o seu oposto é o unívoco, isto é, a pretensão a um sentido único e transcendente que anula e apaga as diferenças (p. 83-87, 90-93) .

Viveiros de Castro concebe a empreitada antropológica do perspectivismo ameríndio como uma transversalização entre antropologia e filosofia que desemboca na *descolonização permanente do pensamento*. A partir dos problemas que nos são colocados pelo pensamento indígena, ou que o antropólogo é capaz de discernir na cultura nativa, é possível fazer dialogar determinada teoria filosófica como mais adequada para *retransmitir* o pensamento dos povos ameríndios. Assim, se Viveiros de Castro escolheu a filosofia de Deleuze e Guattari, a filosofia

deleuziana passa longe de esgotar a possibilidade de retraduzir o pensamento dos povos indígenas em pensamentos filosóficos (de modo que possamos usar outros pensadores, como Heidegger, Kant, Santo Agostinho etc.). Trata-se de ler os filósofos à luz do pensamento selvagem, atualizando os devires-outrem que existem enquanto virtualidades de nosso pensar (p. 94-96).

Antropologia Simétrica

“A crença não é um estado mental, mas *um efeito das relações entre os povos (...)*”, é com essa afirmação que Bruno Latour (2002, p.15) começa o primeiro capítulo do livro *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Os modernos veem adoradores de fetiches nos outros povos, pois moderno *é aquele que acredita que o os outros acreditam*. Latour narra um encontro imaginário entre os portugueses e os negros da África Ocidental, e as incompreensões mútuas que marcariam o acontecimento. Para os portugueses haveria uma contradição nos discursos dos negros, que afirmavam fabricar os seus ídolos e ao mesmo tempo serem eles verdadeiras divindades. Para resolver o impasse, os portugueses usariam o adjetivo *feitiço*, que como Latour mostra, tem uma etimologia ambígua, podendo significar, entre outros, forma, figura, artificial, fabricado. Na pergunta “Quem fala no oráculo é o humano que articula ou o objeto encantado?”, poderíamos responder, de acordo com Latour, “os dois.” A ambiguidade do objeto que fala, que é fabricado, *o faz falar*. O fetiche é um fazer-falar (p. 15-18).

Latour cita Pietz em nota de rodapé para aprofundar melhor o termo fetichismo. Este era uma categoria radicalmente nova: explicação ateológica da origem da religião. A superstição religiosa seria o falso raciocínio causal sobre a natureza física. A questão chave seria: relação das pessoas com os objetos materiais (e não mais com a divindade). O discurso sobre o fetichismo se adéqua à cosmologia secular, em que o princípio da realidade consistiria na absoluta separação entre a esfera material-mecanicista da natureza física e a esfera humana de propósitos e desejos. O fetichismo é relacionado ora ao *cinismo* dos manipuladores da crença alheia, ora à *ingenuidade* da massa de manobra sempre presente na história das religiões. A noção de crença dos modernos faz, portanto, uma *cisão* entre fetiche e fato, uma diferenciação que não existe para os adeptos religiosos (p. 20-23).

A crença é, no entendimento de Latour, uma configuração complexa pela qual os modernos constroem a si próprios, proibindo o retorno ao fetiche para compreender suas ações, não obstante, eles utilizam o fetiche (sem perceber, como o *enganador de boa fé*). Ao *suspender-se* o aparato da crença, percebe-se que o discurso de cientistas e negros da África Ocidental são *equivalentes*. Latour narra a prática científica de Pasteur no laboratório. Primeiro Pasteur afirma *construir* os seus fatos, o fermento do ácido láctico, para depois, afirmar que os

fatos *falam por si*. A partir da noção de crença ele teria que escolher entre *construtivismo* e *realismo*, mas a questão parece não preocupá-lo, como se ambos fossem *sinônimos* (p. 36-40). Como diz Latour:

Uma outra solução nos é oferecida, mas ela supõe o *abandono do pensamento crítico*, a renúncia das noções de crença, de magia, de má fé, de autonomia, a perda desse fascinante domínio que nos transforma em modernos e, orgulhosos por sê-los (p. 40; grifo nosso).

A partir dessa reflexão acompanhamos a importância das “science studies”, a análise social das ciências, que leva em conta a prática dos cientistas, combinando os dois repertórios (moderno e não-moderno). É por isso que o fermento de ácido láctico é entendido com maior exatidão ao iluminá-lo com a luz das divindades do candomblé, como Latour mostra ao longo de seu livro, porque na antropologia *comparada* as iluminações se cruzam.

Implicações para o trabalho etnográfico

A Antropóloga Jeanne Favret-Saada (2005) em “*Ser afetado*”, busca reabilitar na experiência de campo a “sensibilidade”. A autora no diz que se deixou afetar pela feitiçaria, tema de sua pesquisa no Bocage francês. Ele afirma ter adotado um dispositivo metodológico que possibilitou entrar em relação de conhecimento com o grupo estudado, e que não era nem a “observação participante” nem a empatia. Não era a “observação participante”, pois como ela nos mostra, os antropólogos que se dedicaram ao tema da feitiçaria antes dela, “participavam” da vida nativa por meio do artifício de trabalhos com informantes pagos. A pesquisa se restringia a uma observação meio distante. Na verdade, era frequente ocorrer à desqualificação da palavra nativa e a promoção daquela do antropólogo. Os moradores do Bocage francês se negavam a jogar a grande divisão entre “nós” pesquisadores e “eles” nativos. Quem nunca havia pegado o feitiço não podia falar disso, de modo que a experiência pessoal era exigida pelos nativos. Favret-Saada passou a oscilar entre “observar” e “participar”. A sua escolha metodológica foi pela “participação”, mas ela tomava notas detalhadas *a posteriori* em seu diário de campo. No entanto, aceitar “participar” e ser afetada não tem nada a ver com a empatia, tanto no sentido de imaginar a distância o lugar do outro, quanto no sentido de uma comunhão de afetos (p. 155-159). É uma comunicação específica com os nativos “(...) uma comunicação sempre involuntária e desprovida de intencionalidade, e que pode ser verbal ou não (p.158-159)”. O pesquisador é comunicado da intensidade de que o outro é afetado, não obstante, essa carga energética é sentida de modo pessoal. Quando o antropólogo luta contra esse estado e se esquece de que está em campo, a comunicação esta ocorrendo, uma variedade particular da experiência humana pela qual está sendo afetado. Por fim Favret-Saada diz sobre sua escolha de conceder estatuto epistemológico a essas situações de comunicação involuntária e não intencional (2005, p. 159-160). É justamente por não conceder estatuto epistemológico a

esse tipo específico de relação que a “observação participante” é rigidamente criticada pela antropóloga francesa (GOLDMAN, 2003, p. 465). Todavia, é preciso assumir o risco de tal postura:

Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível (p. 160).

Em *Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia*, Márcio Goldman (2005) discorre sobre a originalidade do trabalho da autora: os afetos suscitados pela experiência vivida da alteridade em campo. Entretanto, somente por um tempo não mensurado por parâmetros produtivistas é que é possível ao etnógrafo ser afetado pelo campo. Devemos ter em mente que os sintomas de enfeitiçamento não estão relacionados à noção de crença, mas de afetos desprovidos de representação (p. 150). Goldman (2006) cita Gregory Bateson ao discorrer sobre o *double bind*, ou duplo vínculo, em que o pesquisador é pego numa armadilha ao defrontar-se com questões conflitantes, isto é, perder sua credibilidade como antropólogo ao cair num discurso que é uma mera repetição da palavra nativa, ou deslocar a estranheza para os nativos, exotizando-os. Para escapar do *double bind* é preciso recusar as regras do jogo e substituí-las por outras. A noção de crença então é trocada pela de *experiência*, emprestada de Lienhardt no estudo sobre a religião Dinka. A divindade nesse caso espelha a experiência vivida, individual ou coletivamente, em relação com a natureza, o cosmos, consigo mesmo ou com o grupo (166-167).

A noção do antropólogo invulnerável que não é modificado pela etnografia trai uma certa sensação de superioridade. Goldman cita a ideia estruturalista de que cada sociedade atualiza virtualidades humanas universais, o que vale dizer, potencialmente presentes em outras sociedades, de modo que o nativo é o que eu sou parcial e incompletamente – e vice-versa, naturalmente (2003, p. 463). Em determinada altura do texto o autor diz “Fazer etnografia poderia ser entendido, antes, sob o signo do conceito deleuziano do “devir” (...) (p. 464)”. O devir nos remete a economia do desejo: fluxos de desejos que procedem de afetos e devires. O devir não é uma analogia ou imagem, mas uma composição. O sujeito sai de sua condição (majoritária) por meio de uma relação de afetos (que não são sentimento nem emoções, mas afecções) de modo a estabelecer uma condição outra (minoritária). As afecções compõem, decompõem, modificam o sujeito. Nos termos empregados por Favret-Saada, trata-se de ser afetado pelas mesmas forças que afetam o nativo (p. 464-465).

Por fim, é preciso ressaltar que não há uma separação rígida entre experiência de campo e escrita etnográfica. Escrever não deixa de modificar aquele que escreve. A imersão no material e a escrita do texto revivem o trabalho de campo. A desterritorialização sofrida no campo pode encontrar na etnografia um novo solo onde se reterritorializar, mas igualmente na vida do antropólogo como um todo, revelando a distância ilusória que afasta e separa o devir-nativo e os devires que constituem nossa existência (p. 469).

Justificativa

A relevância social de minha pesquisa consiste nas implicações políticas de um debate epistemológico que visa colocar em um plano de igualdade o discurso nativo e o discurso do pesquisador.

Objetivos

O objetivo geral desse estudo consiste em compreender *quais os efeitos (teóricos e etnográficos) de uma antropologia reversa ou simétrica para a compreensão do fenômeno religioso.*

Para tal empreitada, faz-se necessário que o trabalho seja direcionado para resolução de algumas questões específicas. A contextualização da antropologia da representação como o pano de fundo em que surge a antropologia simétrica. E o delineamento em linhas gerais desse novo movimento entendido como antropologia simétrica.

Hipótese

A hipótese é a de que a antropologia simétrica ou reversa não congela diferenças hierárquicas entre “nós” (pesquisadores) e “eles” (religiosos), de modo que os pesquisadores possam experimentalmente usar outras epistemologias para interrogar a sua e a da sociedade ocidental moderna. No campo etnográfico supõe a necessidade de ser afetado pela experiência de campo, estabelecendo assim uma relação mais profunda com os interlocutores.

Em suma, a hipótese *é a condição de estabelecer uma análise verdadeiramente compreensiva da religião.*

Metodologia

O projeto de pesquisa será levado a cabo fundamentalmente a partir de uma pesquisa bibliográfica, por meio do levantamento do estado de conhecimento atual, de modo que, pela articulação e contraposição de pensamentos de autores diversos, de forma reflexiva e crítica,

seja possível uma síntese integradora, sobre as potencialidades e limitações de uma antropologia simétrica ou reversa, especificamente do fenômeno religioso.

Cronograma de execução

O processo de feitura da pesquisa está planejado de forma que o projeto seja cumprido dentro do prazo estipulado por um programa de pós-graduação.

Atividades em 2018

1. Cursar disciplinas em sala de aula: março a julho.
2. Levantamento bibliográfico: março a julho.
3. Revisão da literatura: leituras: março a julho.
4. Redação do projeto para a qualificação: julho
5. Qualificação: data prevista
6. Revisão do projeto de qualificação: dezembro.

Atividades em 2019

7. Elaboração da dissertação: março a dezembro.
8. Finalização e defesa: data prevista.
9. Entrega da dissertação final e redação de artigo.

Bibliografia

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, n° 13, 2005, pp. 155-161.

FERNANDES, Rúbem César. “Praticantes e Pesquisadores. Uma contraditória viagem interior.” *Comunicações do ISER*, n° 12, 1984, pp. 33-39.

GOLDMAN, Márcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, v. 46, 2003, pp. 445-476.

_____. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. *Cadernos de Campo*, n° 13, 2005, pp.149-153.

_____. Alteridade e experiência: Antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica*, vol. 10, n.1, 2006, pp. 161-173.

_____. O fim da antropologia. *Novos Estudos CEBRAP*, n° 89, 2011, pp. 195-211.

LATOUR, Bruno. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru/são Paulo, EDUSC, 2002.

SEGATO, Rita. “Um Paradoxo do Relativismo: o Discurso Racional da Antropologia frente ao Sagrado”. *Religião e Sociedade*, nº 16/1-2, 1992, pp. 114-135.

VELHO, Otávio. “O que a religião pode fazer pelas Ciências Sociais?”, In: *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil. Afirmção de uma área acadêmica*. Faustino Teixeira (organizador) – 2º ed., Paulinas: São Paulo, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Nativo Relativo. *Mana*, 2002.

_____. “Imagens do pensamento selvagem”, In: *Metafísica Canibais*, São Paulo, Cosac Naify, 2015, pp. 71-96.