

# Estudando práticas de movimento e convivência em meio a entidades: uma trajetória de pesquisa (quase sempre) no campo da antropologia das religiões afro-brasileiras

**Miriam Rabelo**  
**Universidade Federal da Bahia – UFBA**

## Introdução

Falar de minha trajetória de pesquisa na área da religião é aparentemente descrever um percurso linear, sem grandes rupturas ou sobressaltos. Sempre me interessei pelo tema da religião, e boa parte de minha produção acadêmica versa sobre experiências na e com a religião. Aprendi, entretanto, com as histórias que me foram contadas e que acompanhei ao longo de muitos anos de pesquisa, que, quando nos debruçarmos com atenção sobre uma trajetória, a imagem de uma sequência linear sem qualidades tende a ser desfeita pela proliferação de pequenos desvios, mudanças de tempo e de ritmo, reenquadramentos e retomadas. É dessas alterações mais modestas de curso que tratarei. Também dos muitos e variados outros que me mobilizaram e seguem me mobilizando em direções sempre um pouco diferentes

## Primeiras incursões em campo

Logo cedo, durante o curso de graduação em Ciências Sociais, na UFBA (1982–1985), definiu-se meu interesse em pesquisar religião. Fui bolsista

de iniciação científica em um projeto de sociologia do trabalho, mas não escolhi esse campo para a monografia de conclusão do bacharelado. Havia lido *Os deuses do povo* (1980), de Carlos Brandão, e *Os cavaleiros do Bom Jesus* (1982), de Rubem César Fernandes. Estava fascinada pelo tema da religião popular e pelos debates em torno da fertilidade analítica desse recorte. Também me atraía a apropriação que nossos pesquisadores da religião faziam de autores como Weber, Marx, Gramsci e Bourdieu.

Com essa discussão em vista, desenvolvi, com duas colegas, um projeto sobre a participação de mulheres, moradoras de um bairro popular de Salvador, em um templo recém-aberto da Igreja Universal. A monografia foi fortemente influenciada pelo debate sobre religiões populares. Mas nossa preocupação foi menos situar a forma religiosa que estudamos em um quadro que opõe o popular ao erudito do que descrever o modo como as fiéis interpretavam a mensagem sagrada e apropriavam-se dela em suas vidas. A imagem do Cristo exultante em um folheto distribuído na igreja e seu contraste com o Cristo sofredor do catolicismo forneceu-nos uma pista nessa direção. Havíamos lido os textos sobre religião que Geertz publicara em *A interpretação da culturas* e a ideia de compreender os significados das mensagens e práticas religiosas forneceu uma orientação importante para nosso primeiro ensaio de pesquisa

Segui com o tema da religião no doutorado, realizado na Universidade de Liverpool, Inglaterra. Chegamos a Liverpool, eu e meu companheiro, por meio de Colin Henfrey, antropólogo inglês que conhecemos em Salvador. Fortemente influenciado pelo marxismo de E.P. Thompson, nos anos 1980, Colin desenvolvia pesquisa junto a comunidades camponesas do Vale do Paraguaçu. Na década de 1970, havia estudado o candomblé de caboclo em Salvador, mas de seu trabalho de campo resultou apenas um belo artigo com o sugestivo título “The Hungry Imagination”, de 1981. Colin era professor do Instituto de Estudos Latino-Americanos (ILAS) desta universidade, instituição que reunia uma diversificada equipe de sociólogos, antropólogos, cientistas políticos e historiadores, com foco especial no Brasil, Peru e Chile.

Meu orientador na Universidade de Liverpool não era estudioso da Americana Latina, mas um antropólogo africanista que pesquisava religião na Nigéria — John D. Y. Peel. Ele estudava a entrada de missões protestantes entre os yorubá e o processo de conversão de praticantes da religião dos orixás ao cristianismo. Em finais da década de 1960, pesquisara um movimento religioso independente chamado *Aladura*, de caráter profético e que, à semelhança de tantos outros surgidos no continente africano com a entrada das missões, representava uma resposta nativa à religião trazida pelos missionários estrangeiros.

O trabalho de Peel tinha forte influência da sociologia da religião de Weber. Dois pontos revelam seu diálogo com as ideias de Weber. Primeiro, uma preocupação em abordar os processos de conversão e formação de movimentos religiosos independentes como encontro entre diferentes tipos de agentes religiosos e seus seguidores. Tratava-se, para ele, de evitar tomar os atores como meros representantes de forças econômicas, sociais ou políticas. Segundo, a orientação histórica de suas pesquisas sobre religião: interessava a Peel abordar a religião como resultado do trabalho religioso de portadores e das sempre complexas (e mutáveis) relações entre diferentes tipos de agentes religiosos e entre estes e seus efetivos (ou potenciais) seguidores. Enquanto em finais dos anos 1980 debatiam-se as possibilidades e os perigos de uma aproximação entre Antropologia e História, John Peel praticava um gênero de pesquisa em que Antropologia e História dialogavam ativamente, sem qualquer necessidade de justificação ou apologia.<sup>1</sup>

Sob a orientação de Peel, estudei com afinco a Sociologia da Religião de Weber e tive contato mais sistemático com desenvolvimentos na Antropologia da Religião.<sup>2</sup> Também li etnografias sobre religião na África

---

1 Ver Peel, 1987.

2 Fui particularmente atraída pelas etnografias e debates sobre ritual. Entre essas leituras, destaco Turner (1973), Tambiah (1979), G. Lewis (1980) e Kapferer (1979), autores que me ajudaram a pensar o ritual como performance e experiência.

e familiarizei-me com trabalhos sobre movimentos religiosos africanos.<sup>3</sup> Duas questões levantadas por esses estudos contribuíram para dar forma aos meus interesses de pesquisa. Primeiro, o debate em torno do papel das religiões tradicionais na formação dos novos movimentos religiosos africanos. Embora muitos desses movimentos tivessem origem no contato das populações nativas com o cristianismo das missões, as etnografias chamavam a atenção para a força do idioma tradicional da aflição e cura para abrir, no presente, um campo de ação para pessoas que experimentavam, desde a colonização europeia, profundas e perturbadoras mudanças em suas vidas.

A segunda questão tinha um caráter mais metodológico – alguns autores questionavam estratégias analíticas centradas em tipologias generalizantes e alheias ao mundo que se propunham a descrever. Insistiam na importância de se atentar para as categorias pelas quais lideranças e participantes desses movimentos expressavam sua condição existencial e sua relação com o sagrado. Nessa direção, atraiu-me a sugestão de James Fernandez (1986) de que, em muitos desses movimentos, a produção de sentido desenrolava-se por meio de um complexo argumento de imagens, em que a força dramática das imagens tinha precedência sobre seu conteúdo proposicional.

Em Liverpool, eu combinava essas leituras com uma pesquisa bibliográfica sobre religiões no Brasil, valendo-me do excelente acervo sobre América Latina da Biblioteca de Ciências Humanas da universidade. Li estudos sobre catolicismo e sobre religiões afro-brasileiras e acompanhei com curiosidade alguns trabalhos sobre o pentecostalismo.<sup>4</sup> Como resultado de um período de um ano e meio de estudo, desenvolvi um interesse especial pelas situações de confluência de diferentes tradições religiosas e pelos modos de apropriação e recomposição de elementos dessas tradições. Com

---

3 Peel (1968), Jules-Rosette (1975), Comarrof (1985), MacGaffey (1986), Fernandez (1986), entre outros.

4 Para citar apenas alguns, com quem dialoguei na tese: Zaluar (1983), Monteiro (1974), Bastide (1973a; 1978; 1985), Elbein dos Santos (1975), Dantas (1988) e Senna (1984). A tese de Senna, sobre o jarê, foi guia fundamental para meu trabalho.

essas ideias, escrevi um projeto de pesquisa que apresentava uma discussão crítica em torno do conceito de religião popular, notas sobre a formação do campo religioso brasileiro e algumas direções metodológicas para seu estudo e uma indefinição quanto ao campo empírico a ser abordado.

Em 1987, regressei ao Brasil para realizar trabalho de campo e devo dizer que não tinha muita clareza nem do que encontraria nem das questões específicas que perseguiria. Nesse aspecto, não diferia muito de meus colegas ingleses e talvez possa mesmo dizer que acompanhava o entendimento corrente de que o pesquisador deveria aguardar a experiência de campo para definir os rumos de sua pesquisa. Seguindo sugestão de Colin Henfrey e por meio de alguns de seus contatos, decidimos fazer o trabalho de campo na Chapada Diamantina, mais especificamente no distrito de Nova Redenção. Não demorou muito para que minha indefinição inicial se resolvesse.

Redenção era a área de atuação de curadores de jarê, cujos terreiros, situados nas comunidades rurais que cercavam a vila, eram lugar de chegada das *entidades*.<sup>5</sup> O jarê pode ser definido como um candomblé de caboclo: todas as *entidades* aí cultuadas, mesmo os orixás, são consideradas caboclos, guias ou encantados (termos usados como sinônimos). Desenvolveu-se em uma região com forte presença de africanos e seus descendentes — zona que concentrou mão de obra escravizada para atividade de mineração e que abrigou experiências de liberdade nos quilombos. Originado na Chapada Diamantina, o jarê espalhou-se pelas áreas circundantes de agricultura camponesa, adquirindo, nesse processo, novos adeptos e também novas características; entre elas, uma maior aproximação às práticas católicas.

Ao pesquisar o jarê de Redenção, eu estava justamente afastando-me do que me parecia à época uma predileção dos pesquisadores das religiões

---

5 Uso a palavra *entidades* em itálico no sentido que lhe é atribuído pelos praticantes das religiões afro-brasileiras para falar dos diversos tipos de seres espirituais que marcam presença em seus terreiros (orixás, caboclos, exus, erês etc.)

afro-brasileiras pelas modalidades de culto mais próximas à tradição africana. Para mim, a importância de estudar o jarê estava justamente no fato de poder descrever processos criativos de apropriação de diferentes tradições religiosas do ponto de vista das histórias e práticas dos sujeitos — lideranças e participantes.

Como os demais habitantes da região, os curadores de jarê tinham uma longa história de migração em busca de terra: muitos haviam dado início a suas atividades de cura na sessão, provavelmente uma variante dos catimbós de origem indígena, e mantinham fortes vínculos com o catolicismo rural. Quando se estabeleceram na Chapada Diamantina, aproximaram-se do jarê e aos poucos trocaram a sessão de mesa branca pelo couro — como eram conhecidos os atabaques que davam o tom das festas. Aqueles que viveram em São Paulo durante um período em que muitas famílias sem-terra migraram para o Sudeste vincularam-se à umbanda. Voltaram com algumas economias e a carteira de membros da Federação Umbandista.

As festas de jarê começavam com uma longa sessão de rezas em latim. Finda a reza, tocavam-se os atabaques para a “brincadeira” dos caboclos. Algum tempo depois, a “brincadeira” era suspensa, para dar lugar ao “trabalho” — as atividades de cura conduzidas pelo caboclo principal do curador. O trabalho servia para fechar o corpo, retirando-lhe do estado de fraqueza em que se encontrava. Mas a proteção garantida não tinha duração ilimitada, precisava ser cuidadosamente mantida pelo cliente por meio da prática do resguardo. Este envolvia um conjunto de proibições comportamentais e alimentares de durações diversas. A cura era, assim, construída como um processo nunca terminado, sempre em curso e dependente da memória. Esquecer era perder força.

Conheci diversas casas de jarê, assisti e fiz o registro de muitas cerimônias. Gravei as histórias de vida de alguns dos curadores mais conhecidos da região e acompanhei suas atividades e interações com clientes. Mas não queria tratar exclusivamente do jarê na tese. Interessava-me descrever

a experiência religiosa dos moradores do distrito, e isso incluía o catolicismo. As fronteiras entre catolicismo e jarê eram porosas.

Resolvi estudar as comunidades eclesiais de base, parte de um movimento de renovação da Igreja Católica sob a liderança de setores progressistas e inspiração da Teologia da Libertação. No início da década de 1980, as CEBs expandiram-se na zona rural de Redenção. Contavam com a participação de muitos clientes e frequentadores assíduos do jarê. Como o jarê, eram organizações fluidas, definidas em larga medida pela participação. E como o jarê, estavam localizadas nas comunidades rurais, distante da vila e dos olhos da elite. As CEBs congregavam vizinhos, muitos também parentes e compadres que se encontravam para ler a bíblia e refletir sobre a vida. No estilo de interpretação cultivado, os textos bíblicos e os problemas vividos pelo grupo eram usados, cada um, como chave para o entendimento do outro. A categoria de pobre, tão presente nos evangelhos, sobrepunha-se, assim, à categoria local de “fraco” (como os moradores do distrito identificavam-se) e permitia aos participantes não só se perceber a partir de um passado compartilhado, mas se mobilizar em favor de um futuro comum. Nas CEBs de Redenção, práticas católicas tradicionais como rezas, procissões e cuidado aos doentes combinavam-se com modalidades de ação política como mutirões, caminhadas de protesto, assembleias. Em finais dos anos 1980, entretanto, o movimento já exibia sinais de desgaste: o acesso a verbas do estado destinadas diretamente aos pequenos produtores levou muitas famílias a afastar-se do projeto radical dos padres italianos e leigos engajados e substituir o confronto pela negociação.

Concluí o doutorado em 1990 com uma tese intitulada “Play and Struggle: Dimensions of the Religious Experience of Peasants in Nova Redenção – Bahia” sobre a experiência religiosa dos camponeses locais. Dois elementos sobressaíram-se nesse trabalho: primeiro, uma preocupação com as trajetórias de vida – e movimento – dos participantes; segundo, uma atenção às modalidades de experiência que cada prática circunscrevia. Na tese e nos trabalhos que foram produzidos a partir dela, apresentei, segundo um viés comparativo, características gerais da história, organização

e imaginário do jarê e do catolicismo das CEBs. Conforme procurei mostrar, ambos os grupos delimitavam um espaço de prática criativa e relativamente autônoma em que os praticantes podiam confrontar e explorar diferentes aspectos de sua história e identidade. Por meio da brincadeira dos caboclos, participantes do jarê descobriam e recriavam dramaticamente sua história como descendentes de indígenas e africanos, encontrando nela também um poder para cura; por meio da leitura e interpretação conjunta da Bíblia, participantes das CEBs retomavam, em novas bases, sua história como pobres, privados do acesso à riqueza, mas confrontados com a força de sua união.

## Entre a Antropologia da Religião e a Antropologia da Saúde

Em 1991, estava de volta a Salvador. Meus interesses de pesquisa gravitavam em torno do conjunto de questões que havia trabalhado na tese, e à época não teria qualquer problema em defini-los como situados no campo da Antropologia da Religião. Mas a oferta de uma bolsa de pós-doutorado para atuar em uma investigação sediada no Departamento de Saúde Preventiva da UFBA faria com que me voltasse para o campo da Antropologia da Saúde. Assim, nos primeiros anos de minha carreira como pesquisadora e docente da UFBA, as questões que enderecei às formas religiosas que estudava diziam respeito a sua interface com processos de busca e transformação de experiências de aflição.

Vale notar que havia à época — início dos anos 1990 — uma diferença marcante entre os campos da Antropologia da Religião e da Saúde. Enquanto o primeiro já era um campo consolidado no Brasil — contava com uma história de pesquisa e produção acadêmica, além de redes de pesquisadores e espaços de interlocução —, o segundo era ainda um campo em formação. Havia poucos grupos de pesquisa que definiam sua área de atuação como Antropologia da Saúde, e boa parte do debate sobre as relações entre cultura e saúde ainda se desenrolava no âmbito de escolas e departamentos de saúde coletiva e medicina preventiva.

Intitulado “Social and Cultural Landmarks for Community Mental Health” e sob a coordenação geral de dois antropólogos canadenses, Ellen Corin e Gilles Bibeau,<sup>6</sup> o projeto em que me inseri após o doutorado tinha como objetivo identificar signos, significados e práticas relativos à saúde mental em diferentes contextos socioculturais. Metodologicamente, estava centrado na coleta de narrativas sobre casos conhecidos de pessoas “doentes” (identificados a partir das categorias locais de nomeação). Segundo os coordenadores gerais do projeto, o recurso às narrativas visava recuperar o elo entre conhecimento e contextos de prática, fatalmente perdido em modalidades como questionário ou entrevistas baseadas em questões genéricas.

Integrei a equipe que desenvolveu a pesquisa em um dos bairros populares mais densamente habitados de Salvador. À medida que percorríamos o bairro, também nos aproximávamos dos dramas daqueles que tinham diante de si a difícil tarefa de cuidar de pessoas com problemas relativos à saúde mental. Por um lado, seguíamos o protocolo geral da investigação: coletávamos narrativas em terceira pessoa sobre casos conhecidos de doença e analisávamos o material, recolhendo nas narrativas informações referentes à signos, causas, escolha e avaliação de tratamento. Por outro, buscávamos reconstituir histórias vividas de aflição (tanto com os doentes mesmos quanto com seus cuidadores), acompanhar trajetórias de busca de ajuda e processos de tratamento em diferentes espaços terapêuticos. Às narrativas em terceira pessoa acrescentávamos, aos poucos, os relatos pessoais. À análise de conteúdo, que tratava os relatos como fontes de informação, acrescentávamos modalidades de análise que atentavam para a construção mesma das narrativas, enquanto esforço de retomada do passado.<sup>7</sup>

---

6 Tratava-se de um projeto internacional. A coordenação brasileira estava a cargo de Naomar de Almeida-Filho, do Departamento de Medicina Preventiva da UFBA.

7 Felizmente, pudemos perseguir nossos interesses específicos de pesquisa em projetos individuais, aprovados pelo CNPq, cujo desenvolvimento deu-se em paralelo ao projeto “Social and Cultural Landmarks”.

Um dos resultados desses “desvios” com relação ao projeto internacional foi o artigo que publiquei no Cadernos de Saúde Pública em 1993. Intitulado “Religião e cura: algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes trabalhadoras urbanas”, apresentava a trajetória de Adelice, uma jovem moradora do bairro conhecida como Maluca Mexe-Mexe. Sempre acompanhada por sua mãe, ela havia transitado por diversos grupos religiosos – terreiros de candomblé, Igreja Universal, centros espíritas – em busca, se não de uma cura, ao menos de uma explicação e um alívio para seu sofrimento. Alguns anos depois, quando a mãe já abdicara da esperança de ver a filha curada, Adelice começou a frequentar a Assembleia de Deus, conduzida por algumas irmãs da igreja: aprendia os cantos, vestia-se com o recato próprio às mulheres evangélicas e tinha um prazer especial em acompanhar as irmãs em tarefas de evangelização pelo bairro (que pareciam substituir suas andanças solitárias e perigosas pelos arredores, sob o ataque constante das crianças). O caso de Adelice (que durante todo esse tempo jamais havia abandonado o tratamento médico) apontava para a importância das trajetórias como chave para a compreensão das práticas de saúde populares. O artigo que escrevi sobre sua trajetória antecipou vários dos temas sobre os quais me ocuparia mais tarde: a relação entre religião e tratamento, o estudo comparado de diferentes abordagens religiosas à saúde e à doença, o trânsito religioso.

A pesquisa “Social and Cultural Landmarks” produziu muitos efeitos sobre minha prática acadêmica. Foi uma experiência de trabalho coletivo em um sentido forte e serviu de base para a criação de um grupo que já tem mais de trinta anos – o Núcleo de Estudos em Ciências Sociais e Saúde (ECSAS). Embora o ECSAS não seja mais definido por uma temática comum,<sup>8</sup> segue ligado por um estilo próprio de colocar e abordar os problemas de pesquisa. Durante muito tempo, esse estilo foi definido pela

---

8 Para dar conta da diversificação dos temas de pesquisa de seus integrantes, em 2014, mudamos o nome Grupo de Estudos em Corporalidades, Sociabilidades e Ambientes, mas mantivemos a sigla.

fenomenologia – corrente teórica que, em certa medida, já inspirava o projeto “Social and Cultural Landmarks” e que, muito cedo durante a pesquisa, passou a orientar nossos esforços para articular um entendimento acerca das experiências que acompanhávamos em campo.

Inspirados por nossas leituras em fenomenologia, os trabalhos que produzimos a partir da pesquisa<sup>9</sup> constituem um esforço para refletir sobre a experiência da doença em sua dimensão situada e intersubjetiva, enquanto experiência que altera a vida cotidiana daqueles diretamente tocados pela aflição, que mobiliza diversos agentes e frequentemente engata o doente (e seus cuidadores) em novos circuitos de relação pelo bairro e fora dele. Também refletimos sobre a relação entre a experiência da doença e as narrativas pelas quais ela é articulada.

## Estudando experiências de aflição e cura na religião

As histórias que nos eram contadas por doentes e cuidadores na pesquisa revelavam complexos itinerários de busca de cura, em que diferentes alternativas terapêuticas ora se combinavam, ora se sucediam. Quase sempre, o tratamento médico era associado a algum tipo de tratamento religioso. Em um conjunto de pesquisas que se sucederam ao projeto Social and Cultural Landmarks, voltei-me para um estudo dos espaços religiosos a que muitos doentes acorriam em busca de uma solução para seus problemas. A essa altura, já contava com bolsa de pesquisador do CNPq e com minha própria equipe de orientandos de graduação e pós-graduação – ambos, sem dúvida, fundamentais.

Os projetos que desenvolvi nesse período envolveram tanto caracterizar os diferentes enquadramentos pelos quais a doença e a cura eram construídas na religião – igrejas evangélicas, terreiros de candomblé e

---

9 Entre eles, destaca-se o livro, publicado em 1999 pela Editora Fiocruz, *Experiência de doença e narrativa*, que reúne textos escritos por mim, Paulo César Alves e Lara Souza. Em um dos capítulos do livro, trato, a partir de material da pesquisa, dos caminhos oferecidos por diferentes religiões para a transformação de experiências de aflição.

centros espíritas — quanto acompanhar a experiência das pessoas nesses espaços. A questão central era compreender os modos de transformação da experiência na religião. O conceito fenomenológico de experiência e, em particular, a fenomenologia do corpo de Merleau-Ponty forneceram um caminho para escapar da ideia, na época bastante em voga na Antropologia da Saúde, de que, enquanto os médicos tratam da dimensão objetiva, física ou biológica da doença, os terapeutas populares e religiosos, em particular, tratam de seus aspectos ideacionais e/ou subjetivos — isto é, atuam para modificar as percepções e os entendimentos dos doentes. A reflexão sobre corporeidade (*embodiment*), iniciada nos anos 1990 por antropólogos inspirados em Merleau-Ponty (como Michael Jackson, Thomas Csordas e Paul Stoller), teve forte influência na construção de meu argumento. A partir da noção de uma compreensão prática, corporal, propus que a transformação da experiência operada nas religiões e, em particular, em contextos que mobilizam o corpo e apelam aos sentidos pode conduzir ao desenvolvimento de novas sensibilidades e hábitos e, assim fazendo, contribuir para uma dilatação da existência de participantes e clientes.

Aos poucos, meu interesse pela fenomenologia do corpo apurou meu olhar sobre uma modalidade de experiência que se destacava nos contextos religiosos e terapêuticos que estudava — a “possessão espiritual”. Desejava, por um lado, avançar no entendimento da possessão como experiência corporal sensível e, por outro, entender as trajetórias por meio das quais a interação com espíritos tornava-se parte importante da vida das pessoas. Se o tratamento dessa primeira questão foi fortemente influenciado pelo debate sobre *embodiment* na Antropologia, a segunda questão veio a adquirir maior importância em meu trabalho com o pós-doutorado na Universidade de Toronto em 2002–2003. No Departamento de Antropologia, beneficiei-me da interlocução com Michael Lambek, meu supervisor, que à época pesquisava a convivência dos habitantes de Mayotte com espíritos, explorando os efeitos ético-políticos dessa convivência efeitos que se estendiam para além das dinâmicas religiosas e familiares e faziam-se sentir também nos modos de apropriação e relação com o passado.

O pós-doutorado contribuiu também para uma primeira tentativa de síntese de um extenso material produzido durante quase cinco anos de pesquisa, que consiste em histórias de vida e entrevistas semiabertas com evangélicos e candomblecistas. As entrevistas tinham uma mesma estrutura, cobrindo os seguintes campos: trajetória religiosa, inserção e modos de participação na religião, trajetórias de doença e tratamento religioso, relação com as *entidades* e as experiências sensíveis associadas a essa relação, mudanças operadas na vida das pessoas com o envolvimento na religião. As questões e a terminologia, entretanto, eram adaptadas às especificidades de cada contexto religioso.

Com base nesse material, escrevi um artigo que apresentei no Encontro da Society for the Anthropology of Religion realizado em Providence, Rhode Island, em 2003, e depois, em formato ampliado e revisado, na Reunião da Associação Brasileira de Antropologia em 2004. Intitulado “Rodando com o santo e queimando com o espírito: possessão e a dinâmica de lugar no Candomblé e Pentecostalismo”, foi publicado em 2005 na revista *Ciencias Sociales y Religión*. Esse artigo tem um significado especial em minha trajetória de pesquisa. Nele, descrevi e comparei as experiências sensíveis em jogo nas relações das pessoas com orixás e caboclos no candomblé e com o Espírito Santo no pentecostalismo, procurando situar essas experiências no âmbito dos estilos de engajamento com o lugar que elas contribuía para forjar. Argumentei que, se dermos a devida atenção à maneira pela qual os eventos de possessão são descritos por aqueles cujo corpo tornou-se veículo do sagrado e conectam-se com certas práticas espaciais, podemos entender melhor as diferentes sensibilidades em jogo nesses eventos e sua conexão com áreas mais amplas da experiência social de seus adeptos.

À medida que essas questões delineavam-se, eu afastava-me da Antropologia da Saúde — ou, mais precisamente, de um enquadramento que privilegiava a dimensão terapêutica das práticas religiosas, para explorar mais livremente as experiências que eram cuidadosamente construídas nos diferentes espaços religiosos que eu estudava.

## Pesquisadora e equede

Em 1998, comecei a fazer pesquisa em um terreiro de candomblé de nação ketu, o Ilê Logundé Alakey Koysan, liderado pela Iyalorixá Maria Beatriz Moreira dos Santos, ou Mãe Beata, como ela é conhecida. Durante um longo período, converti-me em presença mais ou menos constante no terreiro, ia lá tanto para fazer entrevistas quanto para assistir às festas. E como acontece com muitos outros pesquisadores do candomblé, logo me vi transitando entre a posição de pesquisadora e a de cliente: fui consultar-me com a mãe de santo (um jogo de búzios), fiz um *ebó* de limpeza e ganhei as contas de meu orixá. E finalmente, em uma sessão de caboclo, fui “suspensa” pelo caboclo de Mãe Beata, escolhida para ocupar o cargo de *ekede* no terreiro. A escolha do caboclo precisava ser confirmada — caberia a mim tomar o passo seguinte e concordar com minha iniciação. Em 2009, depois de aproximadamente oito anos nessa condição, fui confirmada *ekede*.

Ekedes são filhas de santo que não recebem orixá e que, no terreiro, têm como função cuidar dos santos dos outros adeptos “rodantes”. Desde que fui confirmada *ekede*, tenho acesso a situações e experiências que são vetadas aos de fora — clientes, visitantes e pesquisadores. Mas se por um lado meu campo de visão ampliou-se em termos de profundidade e riqueza de detalhe, por outro, reduziu-se o campo daquilo que consigo e posso tornar visível aos outros — que leem meus trabalhos. Em parte, porque frequentemente estou tão absorvida na ação e mobilizada pelas demandas de minha posição no terreiro, que tenho dificuldade de manter a distância necessária do pesquisador/observador. Mas também porque ver e tornar visível no candomblé são ações cercadas de restrições e cuidados: se algumas práticas precisam ser exibidas com um máximo de elaboração, outras devem permanecer a meia-luz, apenas sugeridas, ou mesmo totalmente ocultas. Em outras palavras: os compromissos que assumi no terreiro orientam minhas possibilidades de ver e mostrar o que vejo. Afinal, ver e tornar visível são também práticas éticas.

Minha vinculação ao candomblé produziu, ainda, dois outros efeitos em minha atividade de pesquisa. Primeiro, contribui para refinar minha observação e descrição do cotidiano do terreiro: do ritmo das atividades do dia a dia, das conversas e afetos que circulam através delas, da construção e quebra dos laços, das questões que importam a filhas e filhos de santo e dos problemas éticos que lhes mobilizam (tratarei disso mais adiante).

Em segundo lugar, tornou-me menos dependente de uma agenda fechada — e rígida — de pesquisa. Muitas vezes, situações interessantes — aquelas que me fazem pensar, mas, acima de tudo, que também fazem pensar meus irmãos de santo — acontecem e despertam minha atenção sem que eu tenha previamente inquirido ou esperado por elas — bastando-me estar aberta para seus efeitos. É bem verdade que todo trabalho etnográfico comporta e acolhe a possibilidade da surpresa, da experiência que quebra com as expectativas e surpreende. Mas no meu caso, parece ter se instaurado uma situação em que a agenda prévia de pesquisa — que obviamente não deixei de ter — é continuamente atravessada pelas questões que são próprias ao mundo do terreiro — e que por vezes me levam em direções bem diferentes daquela que pretendia seguir.

Com meu envolvimento crescente no candomblé, o estudo das religiões de matriz-africana veio a ocupar lugar central em meu trabalho de pesquisa. Embora não tenha abandonado de todo o interesse pelas experiências que se desenrolam nas igrejas pentecostais, presença marcante nos bairros populares de Salvador, minha aproximação a essas experiências tendia a ser indireta, por meio da orientação de estudantes de graduação e pós-graduação e, em alguns casos, acompanhamento de entrevistas e visitas a campo. Meu interesse pelas trajetórias religiosas e mais especificamente pelo movimento de pessoas entre espaços religiosos diferentes — despertado no período em que estudei itinerários terapêuticos — manteve minha atenção de algum modo instigada por aquilo que se passava nos espaços de prática evangélica.

Quando me afastei da Antropologia da Saúde nos 2000, passei a inserir-me em novos espaços de interlocução acadêmica. Inicialmente,

particpei de eventos e grupos de trabalho que reuniam pesquisadores de diferentes modalidades religiosas em torno de questões mais gerais, muitas de cunho teórico. Em 2006, organizei na UFBA, junto com meu colega Edward McRae, o seminário “Novas e Velhas Modalidades de Transe no Tempo e no Espaço”. Em 2007, iniciei parceria com Raymundo Maués (UFPA) e Bartolomeu Tito Figueroa (UFPE) na coordenação do GT “Religiões e Percursos de Saúde”, primeiro no Encontro de Ciências Sociais Norte e Nordeste daquele ano, e depois, em duas reuniões da ABA (Associação Brasileira de Antropologia), em 2008 e 2010. Em 2014, coordenei, na RBA, o GT “Materialidades do Sagrado” com Renata Menezes, do Museu Nacional, e em 2015, organizamos um dossiê na *Revista Religião e Sociedade* com esse mesmo título, em que foram incluídos alguns dos trabalhos apresentados no GT.

A partir de 2009, minha interlocução com pesquisadores das religiões de matriz africana intensificou-se, bem como minha inserção em debates em torno de questões próprias ao mundo dessas religiões. Assim, participei de GTs organizados por Márcio Goldman (Museu Nacional) na ANPOCS, coordenei com Gabriel Banaggia e com Clara Flaksman GTs na ABA e, com esta última, desenvolvi uma proposta de pesquisa e organizei um dossiê temático no Debates do NER sobre os caboclos. Nesses espaços, também me aproximei dos trabalhos de Vânia Cardoso (UFSC) e José Carlos dos Anjos (UFRGS). Tenho dialogado — ora direta, ora indiretamente — com as ideias desses colegas e encontrado nelas questões que me fazem pensar.

Em 2011, tive oportunidade de fazer um pós-doutorado com Tim Ingold, e durante o período na Universidade de Aberdeen, sistematizei melhor o material para o livro autoral *Enredos, feitura e modos de cuidado* e para a coletânea do ECSAS (organizada com Paulo Alves e Iara Souza) *Trajelórias, sensibilidades e materialidades*, ambos publicados pela EDUFBA. O interesse pela Antropologia de Ingold aproximou-me também de pesquisadores brasileiros que dialogam com suas ideias, como Carlos Steil (UFRGS) e Ana Gomes (UFMG).

Não tenho dúvida de que essas interlocuções contribuíram para sedimentar afinidades teóricas e dar forma a certas questões. Mas foi nos espaços mais restritos de trocas com colegas e estudantes que meu estilo de pesquisa definiu-se. Além de minha inserção no ECSAS, mantenho encontros de estudo e orientação com um grupo de orientandos e bolsistas, que desde os anos 2000 agrega jovens do candomblé – estudantes que mantêm vínculos com terreiros e cujos interesses de pesquisa estão diretamente associados à sua trajetória no candomblé. Esse grupo que coordeno com minha colega de pesquisa e publicação, Luciana Duccini, é hoje formado quase que inteiramente por pesquisadores que são também de candomblé. Acredito que essa conformação dá um tom muito próprio a nossas reuniões. Nelas, relatos pessoais de experiência funcionam menos como interrupções que aliviam o peso da conversa acadêmica do que como formas muito próprias de nos aproximarmos dos autores que estudamos e testarmos a fertilidade de suas ideias.

## Novas questões

Em finais de 2008, as sessões de estudo do ECSAS voltaram-se para autores situados fora do eixo da reflexão fenomenológica, mas que tocavam em questões muito caras a essa tradição, ainda que, muitas vezes, para criticá-la. Em um certo sentido, essas novas leituras e discussões no grupo coincidiram com meu interesse crescente pelo modo como fluíam as relações entre humanos e *entidades* como orixás e caboclos no candomblé. A percepção dos limites da antropologia fenomenológica para tratar de aspectos centrais dessa convivência certamente contribuiu para o modo como absorvi as propostas desses autores. Ou talvez seja mais correto dizer que houve uma influência recíproca entre aquilo que aprendia com o candomblé e aquilo que aprendia em minhas novas leituras e no debate com os colegas do ECSAS.

O contato com o pragmatismo (de autores como William James e John Dewey, mas também de alguns de seus leitores contemporâneos, como

Bruno Latour e Isabelle Stengers) contribuiu para consolidar uma postura metodológica que tinha certa afinidade com a orientação fenomenológica que adotávamos. No centro dessa postura está a substituição de uma busca por origens ou causas por uma atenção aguçada aos efeitos e desdobramentos daquilo que estudamos e produzimos (experiências, práticas, ideias etc.): às possibilidades para as quais elas abrem. Ou ainda, a substituição de modelos que medem o sucesso de uma pesquisa pela sua capacidade de reduzir a diversidade concreta do mundo a uns poucos fatores gerais por modelos que valorizam justamente as muitas mediações e reverberações de uma prática. E um esforço para evitar empobrecer ou nivelar as práticas que estudamos pelo recurso a conceitos gerais, conceitos que retiram das situações concretas o poder de fazer diferença e que retiram das práticas mesmas o poder de definir aquilo que lhes importa — o que Stengers (2005) chama de maneira de cada prática diferir. A seguir, retomo caminhos e algumas contribuições do trabalho de pesquisa que desenvolvi a partir dessa postura metodológica.

Os trajetos que vinculam humanos e *entidades* como orixás, caboclos, exus e erês são objeto de atenção e elaboração cuidadosa no candomblé. Sob o risco de simplificar demais, diria que os trabalhos que escrevi a partir de 2008 exploram aspectos diferentes desses trajetos.

## Trânsitos

Em um artigo de 2008, “Entre a casa e a roça”, examinei os percursos pelos quais moradores de bairros populares de Salvador vinculam-se ao candomblé. Minha intenção era tanto evidenciar a riqueza desses percursos quanto mostrar sua importância para o estudo do candomblé, caminhos bastante intrincados. As histórias que me foram contadas falavam de largas extensões percorridas pelas pessoas em busca do lugar certo para se cuidar, das passagens frequentes pela umbanda e pelo espiritismo de mesa branca e das idas e vindas entre terreiros. Chamou-me a atenção o papel das *entidades*, especialmente os caboclos, na indicação de caminhos a serem

seguidos, de práticas e terreiros a serem procurados, de pais ou mães de santo a serem consultados. Também pude perceber o sentido (direção) de retorno que muitas trajetórias assumiam para as pessoas, enquanto movimento de retomar uma herança ou reassumir uma obrigação familiar. Ampliei essa discussão no livro *Enredos*.

Mais tarde, em um texto de 2015,<sup>10</sup> problematizei o conceito de espaço para discutir o trânsito religioso. Experimentei com uma abordagem topológica que toma o espaço como múltiplo e emergente das práticas (seguindo a trilha de Annemarie Mol e John Law) para examinar três trajetórias de trânsito religioso. Desenvolvi o argumento de que, se prestamos a devida atenção ao modo como as trajetórias fazem (ou performam) as religiões enquanto tipos espaciais, estamos mais bem posicionados tanto para integrar o estudo do trânsito religioso ao estudo da mudança religiosa quanto para questionar a dicotomia entre interior e exterior que marca muitos estudos sobre religião. Uma vez que dispensamos essa dicotomia — que levamos a sério a ideia de que dentro e fora não são nem localidades fixas nem o resultado necessário de todas as práticas espaciais —, o principal desafio no estudo das trajetórias religiosas não é alcançar um equilíbrio entre uma preocupação com os aspectos internos da religião e uma atenção ao seu contexto externo. Tampouco é identificar onde as pessoas estão com respeito a uma religião, se dentro ou fora do espaço delimitado por suas fronteiras. É, antes, descrever as atividades, entidades e modos de conexão que performam um possível espaço de encontro entre religiões.

#### CORPOS E SENSIBILIDADES

Como já observei, a partir dos anos 2000, a discussão sobre corpo e sensibilidade ganhou relevo em meu trabalho de pesquisa. Seguindo uma orientação fenomenológica, abordei a possessão no candomblé como

---

<sup>10</sup> Trata-se do artigo “Moving between Religions in Brazil”, publicado na revista *Current Anthropology* e que contou com os comentários de Tim Ingold, Márcio Goldman e Carlos Steil.

prática e explorei algumas implicações teórico-metodológicas dessa posição (Rabelo, 2008); discuti práticas de modelagem do corpo e dos sentidos entre mulheres evangélicas examinando seus efeitos no cotidiano das fiéis (Rabelo; Mota; Almeida, 2009) e procurei sintetizar o conjunto de questões abertas por uma abordagem à religião que partisse da experiência do corpo móvel e sensível (Rabelo, 2011).

A Antropologia Fenomenológica investiu contra a ideia de que o corpo não seria mais que suporte de representações e, ao propor um corpo maleável e sensível ao entorno, abriu um caminho fértil para a pesquisa empírica. Mas seria esse redirecionamento satisfatório para abordar as experiências que procurava descrever? Quando tratamos do corpo que “vira no santo” no candomblé e o corpo que é preenchido pelo Espírito Santo no pentecostalismo, estamos falando de um mesmo corpo?

A leitura e discussão, no ECSAS, de autores como Latour e Mol ajudou-me a recolocar a questão. No lugar do que entendem como o corpo universal e autoevidente da fenomenologia, estes autores preferem falar de corpos que aprendem a ser afetados ao serem articulados por diferentes entidades – corpos situados e emergentes de práticas. A injunção metodológica de manter a análise firmemente ancorada na prática obriga a pesquisadora a exercitar uma posição é facilmente abandonada quando não convertida em matéria explícita de atenção e cultivo. Evita que se possa responder de antemão o que é um corpo – onde se localiza ou que pode um corpo. Ou ainda: evita que se interrompa o trabalho de pesquisa pelo recurso fácil a conceitos gerais.

Dei-me conta de que possessão é justamente um desses conceitos gerais que usamos para “cortar caminho”, que, ao invés de treinar nossa atenção para as muitas entidades que articulam um corpo capaz de sentir e dar lugar à presença espíritos, reduz o campo do que deve ser notado a um conjunto mais ou menos fixo de traços. Procurei explorar a trajetória pela qual se faz, no candomblé, um corpo afetado pela presença de orixás – um corpo que roda com santo ou que vira no santo (Rabelo, 2014). Por um lado, chamei a atenção para a centralidade do movimento nessa trajetória,

sugerindo que, na experiência da iaô (noviça) que vira, o santo chega como modulação de movimento. Também tratei do aprendizado que é requerido tanto da iaô quanto do santo de quem ela é filha e envolve um conjunto complexo de mediadores e procedimentos. Em dois outros textos que escrevi depois da publicação do livro (2015b; 2015c), argumentei que tanto as práticas de exibição e ocultamento que se entrelaçam na vida do terreiro quanto as práticas visuais que aí são cultivadas (e que incluem a experiência de não ver ou de ter a visão bloqueada) — práticas que permitem seguir a superfície visível dos eventos até aquilo que eles protegem e ocultam — produzem corpos articulados e mundos ricamente habitados de diferenças.

#### FEITURAS

Outra questão *que* reorientou meu trabalho colocava-se da seguinte maneira: como tratar a partir do enquadramento fenomenológico clássico, assentado na relação de cumplicidade entre existência humana e mundo, de *entidades* como exus, erês, caboclos e orixás que povoam o candomblé? Substituir a ideia de que não passam de crenças (ou representações) pela versão alternativa de que constituem modalidades de engajamento corporal sensível ainda nos deixa muito distantes das trajetórias pelas quais as pessoas vinculam-se a elas e dos compromissos e afetos que modulam suas relações no terreiro. Seria possível falar de seres como orixás e caboclos sem reduzi-los a funções da dinâmica existencial do humano?

O conceito de “instauração”, do filósofo Étienne Souriau, acenou-me com caminho fértil para responder essa questão. Souriau (2009) propõe pensar a existência enquanto projeto sempre inacabado: envoltos por uma nuvem de potencialidades ou apelos para existir mais plenamente ou de outro modo, todos os seres são esboços de uma existência mais plena, mais forte, mais bem acabada. A instauração é o percurso pelo qual uma existência, que é ainda lampejo fraco, vem a se realizar, a ganhar solidez e estabilidade. Souriau chama esse processo de fazer instaurativo, ressaltando

que não se dá sem a intervenção de outros sensíveis e responsivos a apelos para existir ainda apenas sugeridos ou esboçados.

O conceito de instauração reverbera diretamente no mundo do candomblé — um mundo em que, como mostrou Bastide (1973b), a existência declina-se em graus: pode ser expandida e fortalecida ou diminuída e enfraquecida a depender do poder acumulado. Sugeri que a feitura do santo no candomblé é um trajeto instaurativo, por meio do qual uma pessoa e um santo podem emergir como existência conjunta e converter-se em matéria de cuidado explícito no terreiro. Procurei mostrar também que, apesar de os terreiros contarem com um conjunto de técnicas para produzir esse enredamento — *técnicas que a um só tempo provocam as entidades* a pronunciar-se de modo cada vez mais definido e produzem corpos sensíveis a sua presença —, a feitura é sempre um trajeto arriscado para aqueles que a conduzem, cercado pela possibilidade do fracasso. Quando negligenciamos essa dimensão, transformarmos em uma questão de simples aplicação de procedimentos padronizados aquilo que para os praticantes é cercado de apreensão e cuidado redobrado.

## ÉTICA

A atenção às formas de envolvimento sensível cultivadas no candomblé conduziu-me a colocar em relevo uma dimensão da vida no candomblé que tendia a receber pouca atenção nos estudos sobre religiões de matriz africana — o cuidado com o santo, que, nos terreiros, desdobra-se, em grande medida, por meio de práticas de alimentação, repouso e limpeza.

Ao tratar do cuidado, procurava de certa forma deslocar ligeiramente o debate no campo da Antropologia das religiões de matriz africana, de uma reflexão sobre a noção de pessoa em direção a uma preocupação com as práticas, procedimentos e experiências pelas quais são instaurados e cultivados vínculos entre as pessoas e as *entidades* que as acompanham e às quais elas são obrigadas. Stengers (2005) usa o termo “obrigação” para

falar daquilo que define uma prática, dos vínculos que importam aos praticantes. No candomblé, a palavra obrigação também fala de vínculos e ressalta a trajetória trabalhosa pela qual eles são cultivados. É palavra que conecta feitura e cuidado, *ética e ontologia: fazer e cultivar vínculos no candomblé é agregar força à existência*.

Tenho insistido que parte da dificuldade de se entender a ética no candomblé está ligada a uma concepção de ética como conjunto de princípios, valores ou normas gerais explicitamente articulados em torno de definições trans-situacionais de bem e mal. Seguindo as pistas de autores como Dewey, James e, mais recentemente, Lambek (2010), tenho procurado entender a ética do candomblé em sua conexão com a prática.<sup>11</sup> Isso tem me levado a colocar em evidência a montagem ética do terreiro: os arranjos heterogêneos que sustentam a prática moral e que permitem perscrutar os corpos e as situações, formar sensibilidades e julgamentos morais. Mais importante ainda, tem me feito refletir a partir (ou junto a) de situações que colocam seus participantes frente a problemas éticos, que os fazem hesitar quanto ao modo de proceder e, por vezes, também quanto aos critérios pelos quais avaliar o problema e que, em vez da aplicação de princípios gerais, exigem sensibilidade ao contexto e experimentação ativa. Embora algumas dessas situações envolvam conflito aberto, tenho mantido distância da estratégia de explicá-las como disputas de poder entre humanos interessados em acumular capital religioso. Não porque deseje minimizar a presença do conflito nos terreiros, mas porque considero essa estratégia redutora: ao apelar para uma espécie de lógica universal, conduz ao apagamento daquilo que para o povo de santo define sua prática e o obriga. No lugar de apresentar atores guiados por interesses que existem independentemente de seus envolvimento práticos, procuro explicitar os vínculos que estão em jogo nas situações descritas e que mobilizam diferentes participantes (alguns dos quais dependentes de porta-vozes humanos para se fazer ouvir).

---

<sup>11</sup> Embora desde 2014 tenho refletido sobre a questão da ética em quase todos os meus trabalhos, trato explicitamente do tema em Rabelo (2016; 2020).

Observei que a *ética no candomblé* não está apenas estreitamente ligada à ontologia (a feitura e o cuidado são dimensões de uma mesma trajetória), mas é também indissociável da estética (talvez, por isso mesmo, sendo “invisível” ao observador externo, acostumado com o traçado de fronteiras bem definidas entre estes dois campos). Dar de comer aos santos, ocultar eventos para preservar o segredo (fundamento) da casa, instruir quem chega no respeito aos mais velhos são práticas éticas que, no terreiro, não se separam de práticas estéticas de composição de materiais no preparo de oferendas, de exibição e deleite frente as superfícies adornadas, de forte visibilização das diferenças entre os seres.

Também sugeri que a montagem ética do candomblé no lugar de promover distinções absolutas e princípios inarredáveis conduz a atenção dos praticantes às nuances das situações e diferenças entre os seres que estão atuando nelas. No lugar de uma ética enquanto sistema abstrato de valores absolutos, oferece uma complexa economia de gestos, posturas, vestimentas e adereços que modula não só as relações entre pessoas, como também as relações com as *entidades* e entre as *entidades*. A etiqueta remete ao vínculo estreito entre ética e estética — dá máxima visibilidade às diferenças e dependências entre os seres, tornando-as matéria de fruição intensa. Treina a atenção para as diferenças e oferece meios para se conviver com elas.

## Juntando os fios

Comecei este texto observando que, à primeira vista, minha trajetória parece bastante uniforme. Queria concluir em outra chave. Não é fácil juntar os fios de uma trajetória: alguns seguem adiante em muitas ramificações, enquanto outros que, em algum momento, pareciam cruciais são esquecidos e seu rendimento é relativizado. Nem todos convergem, e a convergência nem sempre é duradoura ou mesmo feliz: às vezes precisamos nos desfazer de velhos hábitos para deixar que novas questões, mais interessantes, possam vingar, ou simplesmente para que questões que começamos a esboçar no passado possam ser reencontradas e refeitas.

Diria, para concluir, que uma das questões que formulei inicialmente de maneira tímida e que tenho retomado em trabalhos mais recentes diz respeito às possibilidades de coexistência que são abertas pelas práticas de terreiro — dos experimentos, das narrativas e das figuras de coexistência que se gestam nessas práticas e que são testados em diferentes situações. Essa questão percorre e conecta muitos dos temas que tenho endereçado — as práticas de cuidado e sua relação com a feitura, o movimento de entidades e pessoas, a instauração de existências conjuntas e os problemas éticos que suscitam no cotidiano dos terreiros e de seus filhos. Também exige que a ética seja estudada não apenas em sua relação com a ontologia, mas também com a política, e que o estudo das práticas e dos problemas ético-políticos dos coletivos de terreiro leve a sério as diferentes situações (e participantes) em que esses problemas desenrolam-se. Tenho pensado bastante nesses desdobramentos.

## Referências Bibliográficas

BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973a.

\_\_\_\_\_. Le Príncipe de Individuation (contribution à une philosophie africaine). *La Notion de Personne em Afrique Noire: Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*, 544. Paris: Éditions du CNRS, 1973b.

\_\_\_\_\_. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1978

\_\_\_\_\_. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, 1985.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

DANTAS, Beatriz G. *Vovó Nagô. Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal Ltda., 1988.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana. *Os Nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1975.

FERNANDES, Rubem C. *Os cavaleiros do Bom Jesus: uma introdução às religiões populares*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

FERNANDEZ, James. *Persuasions and Performances: the Play of Tropes in Culture*. Bloomington: Indiana University Press, 1986.

HENFREY, Colin. The Hungry Imagination: Social Formation, Popular Culture and Ideology in Bahia. In: S. MITCHELL (Org.). *The Logic of Poverty*. Londres: Routledge, 1981.

JULES-ROSETTE, Benneta. African Apostles. Ritual and Conversion in the Church of Church of John Maranke. Ithaca, N.Y, Cornell University Press, 1975.

KAPFERER, Bruce. Introduction: Ritual Process and the Transformation of Context. *Social Analysis*, 1, p. 3-19, 1979a.

----- . Entertaining Demons. *Social Analysis*, 1, p. 108-152, 1979b.

LAMBEK, Michael (Org.). *Ordinary Ethics: Anthropology, Language and Action*. New York: Fordham University Press, 2010a.

LEWIS, Gylbert. *Day of Shining Red: an Essay on Understanding Ritual*. New York: Cambridge University Press, 1980.

MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and Society in Central Africa: The BaKongo of Lower Zaire*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. *Os errantes do novo século*. São Paulo: Duas Cidades, 1974.

PEEL, John D. Y. *Aladura: A Religious Movement Among the Yoruba*. London: Oxford University Press for International African Institute, 1968.

----- . History, Culture and the Comparative Method: A West-African puzzle. In: L. HOLY (Org.). *Comparative Anthropology*. Oxford: Basil Blackwell, 1987.

RABELO, Miriam. Rodando com o santo e queimando no espírito: possessão e a dinâmica de lugar no Candomblé e Pentecostalismo. *Ciências Sociais e Religião*, v. 7, n. 7, p. 11-37, 2005.

----- . A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica. *Mana*, v. 14, p. 87-118, 2008.

----- . Estudar a religião a partir do corpo: algumas questões teórico-metodológicas. *Cadernos CRH*, v. 24, p. 15–28, 2011.

----- . *Enredos, feituuras e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. 1. ed. Salvador: EDUFBA, 2014.

----- . Moving between Religions in Brazil. *Current Anthropology*, v. 56, p. 848–864, 2015a.

----- . O presente de Oxum e a construção da multiplicidade no candomblé. *Religião & Sociedade*, v. 35, p. 237–255, 2015b.

----- . Aprender a ver no candomblé. *Horizontes Antropológicos*, v. 21, p. 229–251, 2015c.

----- . Considerações sobre a ética no candomblé. *Revista de Antropologia*, v. 59, p. 109–130, 2016.

----- . Obrigações e a construção de vínculos no candomblé. *Mana*, v. 26, p. 1–31, 2020.

RABELO, Miriam; ALVES, Paulo César; SOUZA, Iara Maria. *Experiência de doença e narrativa*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999.

----- ; MOTA, Sueli; ALMEIDA, Cláudio. Cultivating the Senses and Giving in to the Sacred: Notes on Body and Experience among Pentecostal Women in Salvador, Brazil. *Journal of Contemporary Religion*, v. 24, p. 1–18, 2009.

SENNÁ, Ronaldo. *Jarê: manifestação religiosa na Chapada Diamantina*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, 1984.

SOURIAU, Étienne. *Les différents modes d'existence*. Paris, PUF. 2009.

STENGERS, Isabelle. Introductory Notes on an Ecology of Practices. *Cultural Studies Review*, v.11, n.1, p. 183–196, 2005.

TAMBIAH, STANLEY J. A Performative Approach to Ritual. In: *Proceedings of the British Academy*, LXV, p. 113–169, 1979.

TURNER, Victor. *The Forest of Symbols*. Ithaca, N.Y, Cornell University Press, 1973

ZALUAR, Alba. *Os homens de Deus*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.