

## **RELIGIOSIDADE POPULAR: o poder simbólico cultural e a interpretação do sagrado**

Jessyluce Cardoso Reis

*EASB/ISESB*

### **Resumo:**

O artigo ora apresentado busca elucidar questões relacionadas à complexidade concernente a definição de Religiosidade Popular, por suscitar tal definição, ampla discussão que envolve a delimitação entre a religiosidade popular e cultura dada à proximidade entre ambas. Aborda ainda, a forma como a religiosidade popular propaga-se atendendo a especificidade de cada região, cada país, cada cultura. Tal abordagem é argumentada a partir da relação entre magia e religião estabelecidas por Durkheim e Weber. Discorre ainda, sobre a natureza da religiosidade popular e sua legitimidade a partir do poder simbólico que permeia o comportamento da sociedade mediante a interpretação do sagrado em consonância com os elementos culturais de um determinado povo.

**Palavras-chave:** religiosidade Popular, cultura, magia, religião, simbologia.

### **Abstract:**

The article now presented search elucidate the complex issues surrounding the definition of Religiosities People, for raising such a definition, broad discussion concerning demarcation between religion and popular culture given the proximity between. It still, the way the popular religiosity spreads itself given the specificity of each region, each country, each culture. This approach is reasoned from the relationship between magic and religion established by Durkheim and Weber. Discorre yet on the nature of popular religiosity and its legitimacy from the symbolic power that permeates the behavior of society through the interpretation of the sacred in line with the cultural elements of a particular people.

**Keywords:** religiosities people, culture, magic, eligion, simbology.

## Introdução

A definição de religiosidade popular sugere discussões. O termo popular por si só representa certa complexidade em sua definição e um caráter exclusivo para designar as classes sociais subalternas, que provêm das camadas menos favorecidas da sociedade. Representa, também, em seu conjunto, as manifestações coletivas, linguagem e religiosidade de um povo. Tal complexidade tem uma dimensão histórica resultante da hibridação da fé com a cultura de um povo. Sempre ressurgindo como resposta a cada momento histórico e a cada geografia, a religiosidade popular no Brasil aparece mais fortalecida na região nordeste, onde o povo sustenta suas crenças através das manifestações culturais que são passadas de geração a geração e recriada com o objetivo de celebrar a sua fé mediante a simbologia que sustenta aliança entre o homem e Deus.

Por ser a religiosidade popular um elemento importante na formação cultural de uma sociedade, esta é composta de diversos aspectos que vão desde as expressões corporais até os rituais que são necessários para o estabelecimento da comunicação com o sagrado. O conjunto de representações que caracterizam a religiosidade popular é resultado do hibridismo cultural e religioso a que o Brasil foi submetido no período da sua colonização, sendo agregados à religiosidade popular desde as rezas herdadas do catolicismo até as superstições oriundos da magia indígena e africana.

Mediante a criatividade que envolve o imaginário das pessoas a crença no sagrado ganhou uma dimensão que se perpetua como uma forma de manutenção da tradição oral que definem a religiosidade popular como expressão de devoção, ritos e crenças que caracterizam o imaginário popular de um determinado grupo social.

## Religiosidade Popular: aspectos históricos

Até meados do século XIX, caracterizava-se a noção de popular como “tudo que representasse o supersticioso, o grosseiro, curioso, vulgar” (CESAR, 1976). Se a definição de “popular” suscita discussões, é factível que não se possa chegar a uma unanimidade em relação à religiosidade popular, dada a sua diversidade e as muitas formas de se manifestar uma relação com Deus.

Beozzo defende a substituição da expressão “religiosidade popular” por “práticas religiosas das classes populares”, do qual, salvo melhor juízo, julgamos lícito discordar, pois o autor insiste em tê-la como exclusivo “patrimônio de classes sociais exploradas e oprimidas”(BEOZZO, 1982). O referido autor desconsidera que as manifestações de religiosidade popular independem de classe social.

Ainda sobre o aspecto relacionado à definição de religiosidade popular, observa-se que não pode logicamente existir o que se chama de religiosidade popular. É tautológico afirmar que religiosidade popular é a religiosidade do povo, uma vez que povo é um mito inventado à época da Revolução Francesa (MONTROYA, 1989, p. 70-81).

A conceituação de religiosidade popular precisa ser elaborada a partir do conceito de cultura popular devido à relação estabelecida entre ambas. O conceito de cultura popular não é, pois, uma concepção de mundo das classes subalternas, como o é para Gramsci (apud BOSI, 2000, p. 64)<sup>1</sup> e para alguns folcloristas que se interessam

pela “mentalidade do povo”. Também não é produto artístico elaborado pelas camadas populares, mas um projeto político que utiliza a cultura como elemento de sua realização. O pragmatismo da religiosidade popular, ao utilizar-se dos fatores mágicos, justifica o poder da divindade que, ao ser invocado em troca de promessas para realização dos seus pedidos, estabelece um vínculo político, cujo resultado da invocação deve ser atrelado ao permanente cumprimento da devoção, revelando sobre esse aspecto as trocas simbólicas (ORTIZ, 1980, p. 72), a exemplo das penitências, das orações escritas, relíquias, oferendas, velas ou mesmo as esculturas. Nas trocas simbólicas, os objetos são utilizados para justificar a relação entre o devoto e a divindade. Tais manifestações, para além do arcabouço cultural, tornam a relação com o sobrenatural mais humanizada.

A agregação dos valores culturais feitas ao sagrado coloca-se em oposição ao catolicismo formal, na medida em que estas manifestações culturais, legitimadas na religiosidade popular, acessível e mais humanizada dispensam a figura do sacerdote como mediador entre o povo e Deus.

A religião é resultante das expressões ideológicas geradora da cultura. Assim,

a religião define uma parte desta experiência através dos deuses que ela cria; reveste-os com seus atributos peculiares de comportamento e dá aos indivíduos as linhas mestras de seu comportamento diante da presença e das exigências dos seres espirituais com os quais devem entrar em contato. Através do ritual e do mito, a religião dá expressão simbólica que, sutilmente e de maneira total, obriga os participantes e observadores da sociedade, com um compromisso emocional e intelectual com o sistema de crença organizado sobre o qual se fundamenta a vida deles (FROST, 1976, p.351).

Destarte, a natureza da religiosidade popular nasce a partir da ideologia simbólica que permeia o comportamento da sociedade, obtendo como resultado o mito atribuído às expressões religiosas.

No Brasil, a religiosidade popular tornou-se referência a partir do Período Colonial, momento em que o catolicismo oficial passa a conviver com outros credos. Tal fato se deve em razão da estagnação do catolicismo devido à expulsão dos jesuítas da Colônia Portuguesa pelo Marquês de Pombal, que tornou o sistema vigente laico.<sup>2</sup>

Com a laicização, a liberdade religiosa se dá nos limites da tolerância aos cultos não-católicos, sendo, no entanto, legitimada com a Independência do Brasil e com a Constituição de 1824.<sup>3</sup>

Com a abertura do comércio para outras nações, através do tratado de navegações, vários grupos étnicos influenciaram a religiosidade das regiões do Brasil.

Mesmo sendo colonizado na Idade Moderna, o Brasil recebe como herança ibérica essa forte comoção para o misticismo em que os aspectos relacionados à devoção dão mais lugar à fantasia do espírito do que ao cumprimento da ortodoxia.

A religiosidade nordestina, em particular, aparece ao longo de toda região e se expressa através de fatos que passaram a fazer parte da cultura e da memória do seu povo, a exemplo dos santuários que estão por toda a região e que atraem romarias e caravanas em peregrinação aos padroeiros, momento em que as festividades acontecem.

Nesse contexto, observa-se que a origem da religiosidade popular no Brasil está associada ao Período Colonial, momento em que o catolicismo oficial passou a conviver com outros credos:

As causas são várias e diversas, e têm como pano de fundo a implantação da fé católica em Portugal e as condições de seu domínio americano. Inúmeros grupos étnicos implantaram no território português, aberto ao mar e vizinho à África, um vasto caleidoscópio cultural, onde uma religiosidade de caráter híbrido plasmou-se ao longo dos séculos, tendo como principais vertentes o catolicismo, o islamismo e as práticas fetichistas africanas, todas permeadas de rituais, feitiçarias e superstições. Somando-se a isto a predominância do caráter rural, têm-se o quadro de uma religiosidade *sui generis*, muito mais afeita ao misticismo e à continuidade das crenças pagãs do que próxima a uma religiosidade consentânea aos padrões desejados pela ortodoxia católica (CÂMARA NETO, 2007, p. 2).

Tais circunstâncias inculcaram a religiosidade popular no imaginário do povo brasileiro, que passou a utilizá-la na mediação da relação com o sobrenatural. Isso influenciou o pragmatismo do catolicismo oficial através dos valores de outras religiões, em oposição ao catolicismo romano de natureza clerical.

A partir da ênfase do poder mágico na resolução dos problemas do cotidiano, a ênfase na salvação da alma preconizada pelo catolicismo passa a ser preocupação secundária para os fiéis. Assim, o catolicismo oficial cede lugar para o “catolicismo dos santos”, que apresenta soluções para distintos problemas, pois

[...] os santos, cada um com sua “especialidade”, serão os companheiros de jornada nesta vida, auxiliando ou impedindo projetos e sendo por conseqüência “recompensados” pelos fiéis com festas, romarias, pagamentos de promessas e procissões, ou então “punidos”, seja com blasfêmias, seja com “castigos” impetrados nas imagens (CÂMARA NETO, 2007, p. 2).

Nesse cenário religioso, o Brasil fortalece as raízes da religiosidade popular: em cada região, a propagação da religiosidade será incorporada de acordo com a cultura do povo, e o resultado da devoção aos santos atenderá exclusivamente às questões de ordem secular. Ao elegerem os seus padroeiros e suas respectivas manifestações de devoção, o povo reforça também a sua crença cultural.

A externalização dessas intercessões religiosas junto aos “santos”, em muitas situações, transcende as rezas e os pedidos de conselhos. Consta que Santo Antônio de Pádua<sup>4</sup> assessorou em sonhos o Padre Antônio Vieira nas últimas etapas da expulsão dos holandeses do nordeste brasileiro, e nosso grande orador sacro “no dia seguinte transmitia aos comandantes portugueses os conselhos estratégicos do santo” (WECKMANN apud CÂMARA NETO, 2007, p. 169).

O campo de constituição da religiosidade popular no Brasil legitima-se mediante a necessidade de manutenção das manifestações culturais que determinam as condições existenciais da estrutura social em que essa religiosidade tem maior aderência, como é o caso das regiões rurais, apresentado-se como mediadora dos conflitos sociais, na medida em que revela em sua função mistificadora uma forma de luta de classes, vez que pela religião, os fiéis acreditam ultrapassar o intransponível superando os limites impostos pelas barreiras sociais, denominados de limites da lógica.

## **Religião e magia : elementos da religiosidade popular**

Os limites da lógica são superados pela religiosidade popular, a partir das representações do sacrifício em que as trocas entre o homem e a divindade tendem a obedecer em suas relações com o deus e com o sacerdote a “uma moral estritamente formalista de *toma lá dá cá*” (WEBER, 2002).

O *mágico*, no campo da religiosidade popular, se fortalece mediante tais atitudes, reforçando em cada região do país, e principalmente no Nordeste, a crença nos santos padroeiros e nos rituais que foram agregados à religiosidade popular, justificando a devoção dos fiéis, cuja relação dialética do homem com o sagrado é resultado da percepção cultural do contexto onde esse homem está inserido. Assim:

a relação dialética entre Deus e o diabo, tão cara à Europa, é mitigada pelo colonizador, que nas vicissitudes cotidianas precisa é da intercessão de São Brás para curar seus males da garganta, de São Bento para evitar a mordida de cobras, de Santo Acácio para as dores de cabeça e “quando se perdia dedal, uma tesoura, uma moedinha, Santo Antônio que dessa conta do objeto perdido” (FREYRE, 1990, p. 59).

Ao campo das credences, que legitimou a religiosidade popular e o pragmatismo, juntam-se os fatores mágicos, e a cada invocação pela proteção divina aos poucos vai aprimorando a devoção de acordo com as respostas obtidas de cada santo, cada oração, cada reza e cada simpatia.

Os elementos religiosos e mágicos muitas vezes estão tão reunidos que fica difícil separá-los:

É possível distinguir a “magia” como coação mágica, daquelas formas de relações com os poderes supra-sensíveis que se manifestam como “religião” e “culto” em suplicas, sacrifícios e veneração e, em conformidade com isso, designar como “deuses” aqueles seres religiosamente venerados e invocados, e como “demônios” aqueles forçados e conjurados por magia. A distinção quase nunca pode ser feita em profundidade, pois mesmo o ritual do culto “religioso”, neste sentido, contém quase por toda parte grande número de componentes mágicos (WEBER, 1994).

Há uma diferença entre magia e religião, pois

Não existe igreja mágica. Entre o mago e os indivíduos que o consultam, como entre esses próprios indivíduos, não existem laços duradouros que façam deles membros de um mesmo corpo moral, comparável ao formado pelos fiéis de um mesmo deus, pelos praticamente de um mesmo culto. O mago tem clientela, não igreja, e seus clientes podem muito bem não ter entre si nenhuma relação, ao ponto de ignorarem uns aos outros (DURKEIM, 1989, p. 76).

Ainda que para Weber e Durkheim a magia se apresente como algo distinto da religião, devido ao caráter de comunidade da igreja e do clientelismo da magia, por certo tal analogia não se aplica à religiosidade popular, pois está hibridizada de múltiplos elementos culturais, constituindo-se num sistema de representações que auxilia na organização da sociedade a partir da própria organização do homem em torno da sua crença, de tal forma que não há distinção entre o mágico e o religioso.

As noções sobre religião e magia são de que ambos são conceitos baseados na maneira como o indivíduo se comporta em relação às forças sobrenaturais em que acredita, constituindo em duas formas da objetivação externa das crenças (FROST, 1976). Tanto a oração como a magia são técnicas básicas do relacionamento com o sobrenatural. A primeira é o meio de procurar o relacionamento espiritual com base na subordinação aos seres animistas e a segunda trata-se de uma técnica de conseguir o controle externo sobre os poderes sobrenaturais, animistas e manaístas. Entretanto, a religião obedece aos limites impostos pela imaginação e pelo sistema físico humano.

No caso da religiosidade popular, é prudente afirmar que não existe uma padronização para a religiosidade pelo fato de ela sofrer influências socioculturais de acordo com a especificidade de cada região. Neste caso, há uma variação de fervor e devoção. Por conseguinte, a religiosidade popular se apresenta como uma manifestação regional.

Ao analisar a gênese e estrutura do campo religioso é preciso ter em vista que

o interesse religioso tem por princípio a necessidade de legitimação das propriedades materiais ou simbólicas associadas a um tipo determinado de condições de existência e de posição na estrutura social, dependendo portanto diretamente desta posição, a mensagem religiosa mais capaz de satisfazer o interesse religioso de um grupo determinado de leigos, e de exercer sobre ele o efeito propriamente simbólico de mobilização que resulta do poder de absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário, é aquela que lhe fornece um (quase) sistema de justificação das propriedades que estão objetivamente associadas ao grupo na medida em que ele ocupa uma determinada posição na estrutura social (BOURDIEU, 2005, p. 51).

Tal proposição define a função da religiosidade como sendo um espaço em que as crenças e as práticas religiosas de uma determinada sociedade se manifestam a partir da interpretação feita do sagrado em harmonia com os aspectos culturais, mesmo que de forma inconsciente, relevando o *habitus* de um determinado grupo.<sup>5</sup>

Assim, delinear a religiosidade popular é compreender que ela está relacionada a costumes e vivências de um determinado povo. Portanto, não é corpo eclesial nem corpo doutrinário, mas uma religiosidade dotada de razoável independência da hierarquia eclesiástica.

Vê-se na religiosidade popular um mecanismo de funcionamento organizado a partir das relações entre àqueles que detêm o sagrado, a exemplo das benzedeadas, dos pais de santo, dentre outros e os fiéis que por sua vez são leigos. Nesse sentido, consolida-se o campo dos bens simbólicos representados pela internalização do sagrado. O campo de atuação das crenças é visto como sendo o espaço do jogo:

Em suma, ninguém pode lucrar com o jogo, nem mesmo os que o dominam sem envolver no jogo, sem se deixar levar por ele. Isto significa isto que não haveria jogo sem a crença no jogo e sem as vontades, as intenções, as aspirações que dão vida aos agentes e que, sendo produzidos pelo jogo, dependem da sua posição no jogo e, mais exatamente, do seu poder sobre os títulos objetivados do capital específico – precisamente aquilo que o rei controla e manipula jogando com a margem que o jogo lhe deixa (BOURDIEU, 2005, p. 86).

A concepção de espaço do jogo das trocas simbólicas no campo da religiosidade popular constrói experiências que, ao mesmo tempo em que legitima a crença dos fiéis, garante o domínio do sagrado através do diálogo com aspectos culturais denominados de profanos sobre o qual se dá a manutenção do jogo.

Durkheim acredita que nos dias de festa a vida religiosa atinge grau de excepcional intensidade. Assim sendo, o caráter profano presente na religiosidade popular expressa-se como elemento necessário para a manutenção do culto<sup>6</sup>. Para o referido autor, os termos, profano e sagrado têm significação pouco mais ampla do que a que ordinariamente lhes é dada na linguagem comum. O profano é o que considera o natural e o sagrado é o que considera o sobrenatural (DURKHEIM, 1989, p. 372).

Neste sentido, Frost (1976) entende que para Durkheim a religião e a magia fundamentam-se na crença no sobrenatural e são basicamente questões de ideologia e de espécies de sensação que as acompanham.

Destarte, o processo simbólico que caracteriza a religiosidade popular tem sua base de sustentação nos interesses mágicos, pois

Os interesses mágicos distinguem-se dos interesses propriamente religiosos pelo seu caráter parcial e imediato, e cada vez mais freqüente quando se passa aos pontos mais baixos na hierarquia social, fazendo-se presentes, sobretudo, nas classes populares e, mais particularmente, entre os camponeses (“cujo destino está estreitamente ligado à natureza, dependendo em ampla medida de processos orgânicos e de acontecimentos naturais e pouco disponível, do ponto de vista econômico, a uma sistematização racional (FROST, 1976, p. 351).

Pode-se pelo exposto compreender que a cultura, como força de expressão da religiosidade popular, se caracteriza, inclusive, pelo peso das tradições que traduzem a relação do povo com o seu imaginário. No entanto, não se pode caracterizá-la como homogênea devido ao seu caráter regional ou nacional. Torna-se muito complexo defini-la ou mesmo conceituá-la devido à falta de uma padronização. No entanto, a terminologia “religiosidade popular” se traduz pelo caráter sincrético da crença de um povo.

## **Conclusão**

Traduzida como um conjunto de práticas simbólicas que se materializa através da cultura de um povo, a religiosidade popular é um fenômeno que está presente na vida das pessoas séculos após séculos. O que pode ser observado no presente estudo é que em si tratando do Brasil, a representação desta crença se manifesta por toda a parte traduzindo a pluralidade ocasionada pela sua colonização. Cujas manifestações são entendidas como uma forma do homem estreitar sua relação com o sagrado dado o seu caráter mágico, assim, pela crença popular o povo finalmente experimenta a sensação de relacionar-se com o sobrenatural, sendo tal experiência resultante das manifestações populares que assume a forma litúrgica do culto à divindade. Neste contexto, a cultura coloca-se como elo entre a magia e religião, resultando na materialização da religiosidade popular.

Com a conclusão do presente artigo, certamente lacunas continuaram abertas em relação à compreensão do que seja a religiosidade popular, dada a complexidade

que tal fenômeno impõe-nos.

## Notas

1 Antonio Gramsci formula a questão da cultura popular em termos de estrutura ideológica da sociedade: ao lado da chamada cultura erudita, transmitida na escola e sancionada pelas instituições, existe a cultura criada pelo povo, que articula uma concepção do mundo e da vida em contraposição aos esquemas oficiais. Há nesta última, é verdade, estratos fossilizados, conservadores, e até mesmo retrógrados, que refletem condições de vidas passadas, mas também há formas criadoras, progressistas, que contradizem a moral dos estratos dirigentes. Gramsci dá como exemplo alguns cantos populares. Note-se o sentido dialético dessa abordagem que levanta, em face do mesmo objeto, o seu duplo caráter, passadista e inovador (cf. GRAMSCI apud BOSI, 2000, p. 64).

2 A política iluminista do Marquês de Pombal provocou a suspensão das relações diplomáticas com o Vaticano (1759-1808), constituindo um quadro pouco favorável à Igreja Católica. [...] à debilidade da presença da Igreja Católica no Brasil, representante da cristandade latina, correspondeu praticamente à queda final das potências latino-católicas européias diante do crescente poderio das nações anglo-saxônicas protestantes. (Mendonça; Velasques Filho. *Protestantes, pentecostais e ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Paulo: UMESP, 1997. p. 27).

3 Com a abertura de comércio a outras nações aparece a necessidade de “se criar alguma regulamentação legal para que os estrangeiros realizassem seus cultos, ainda que de modo restrito”. (Cf. Mafra, Clara. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001)

4 Raros são os santos que ombreiam em “humanização” com Santo Antônio. Foi, ao longo de nossa história, major e depois tenente-coronel de infantaria na Bahia e no Rio de Janeiro, coronel na capitania de São Paulo, capitão de infantaria ligeira em Goiás, soldado raso no Espírito Santo e na Paraíba e vereador e capitão em Pernambuco, “contratado” para assaltar o quilombo dos Palmares e percebendo os soldos e vencimentos correspondentes ao cargo (Cf. Soares, José Carlos de Macedo. *Santo Antônio de Lisboa Militar no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1942).

5 Para Bourdieu, em uma sociedade dividida em classes, a estrutura dos sistemas de representações e práticas religiosas próprias aos diferentes grupos ou classes, contribui para a perpetuação e para a reprodução de ordem social (no sentido de estrutura das relações estabelecidas entre os grupos e as classes) ao contribuir para consagrá-la, ou seja, sancioná-la e santificá-la. (Cf. Bourdieu, *ibid*, id.)

6. As festas teriam surgido da necessidade de separar o tempo em dias sagrados e profanos. Referindo-se ao descanso religioso, lembra Durkheim que “o caráter distintivo dos dias de festa corresponde, em todas as religiões conhecidas, à pausa no trabalho, suspensão da vida pública e privada à medida que estas não apresentam objetivo religioso” (Cf. DURKHEIM, 1989, p.373).

**Recebido e aprovado para publicação em Outubro de 2007.**



## Referências

- ANTONIAZZI, A. *Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto?* São Paulo: Paulus, 2004.
- BARROS, José Flávio Pessoa; TEIXEIRA, Maria Lina Leão. O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). *Candomblé, religião de corpo e alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p. 103-138.
- BEOZZO, José Oscar. *Religiosidade popular*. Revista Eclesiástica Brasileira, v. 42, fasc. 168, dez. 1982.
- \_\_\_\_\_. *As religiões africanas no Brasil*. 3. ed. Rio de Janeiro: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1971. v. I.I e II.
- BERGER, Peter L. *Perspectivas sociológicas: uma visão humanística*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. Petrópolis: Vozes, 1986.
- \_\_\_\_\_. et. al. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*; tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BOSI, A. *Plural, mas não caótico: cultura brasileira. temas e situações*. São Paulo: Ática, 1987. p. 7-15. (Série Fundamentos).
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução Fernando Tomaz. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- \_\_\_\_\_. Gostos de classe e estilos de vida. In: ORTIZ, Renato (Org.) *Bourdieu*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. n. 39. Ática, São Paulo 1983.
- CÂMARA NETO, Isnard de Albuquerque. Diálogos sobre religiosidade popular. *Os Urbanistas - Revista Digital de Antropologia Urbana*. Disponível em: <http://www.aguaforte.com/antropologia/osurbanitas/revista/urbanitas1.html> Acesso em: 10 ago. 2007.
- CESAR, Waldo. O que é popular no catolicismo popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 36, fasc. 141, mar. 1976.
- CHINOY, Ely. *Sociedade: uma introdução à sociologia*. Tradução Octávio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1967.
- COHEN, Abner. *A antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1978.
- DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- FERRETTI, Sergio. Religião e Cultura Popular: estudo de festas populares e do sincretismo religioso. *Os Urbanistas - Revista Digital de Antropologia Urbana*. Disponível em <http://www.aguaforte.com/antropologia/osurbanitas/revista/urbanitas1.html> Acesso em: 10 ago. 2007.
- FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo Brasileiro. In ANTONAZI, Alberto. Et al. *Nem anjos, Nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis, RJ: vozes, 1994.
- LÉPINE, Claude. Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). *Candomblé, religião de corpo e alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p. 139-163.
- MONTOYA, Pedro Córdoba. Religiosidade popular: arqueologia de una noción

polêmica. In: SANTAJO, C. Álvares e al. *La religiosidade popular: antropologia e história*. Barcelona, Antrhopos, 1989: 70 – 81

\_\_\_\_\_. *Sociologia da religião* (tipos de relação comunitárias religiosas) “In: *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. 3 ed. Brasília: UNB, 1994.

WECKMANN, Luis. *La herencia medieval del Brasil*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. Disponível em: <<http://www.rosanevolpattotrd.br/maculele11.html>>. Acesso em: 12 jul. 2007.