

## Sobre crença e afeto: diálogos de um candomblé na cidade

Amanda Horta, Juliana Soares Campos e Pedro Moutinho

---



### Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/pontourbe/1548>

DOI: 10.4000/pontourbe.1548

ISSN: 1981-3341

### Editora

Núcleo de Antropologia Urbana da Universidade de São Paulo

### Refêrencia eletrónica

Amanda Horta, Juliana Soares Campos e Pedro Moutinho, « Sobre crença e afeto: diálogos de um candomblé na cidade », *Ponto Urbe* [Online], 5 | 2009, posto online no dia 31 dezembro 2009, consultado o 30 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/pontourbe/1548> ; DOI : 10.4000/pontourbe.1548

---

Este documento foi criado de forma automática no dia 30 Abril 2019.

© NAU

---

# Sobre crença e afeto: diálogos de um candomblé na cidade

Amanda Horta, Juliana Soares Campos e Pedro Moutinho

---

## Introdução

- 1 Da experiência da cidade à experiência do terreiro, o número de ruas cruzadas é pequeno se nos restringirmos ao discurso recorrente na mídia e a certas análises acadêmicas que atestam o afastamento da religiosidade, a diminuição dos contatos interpessoais e um diagnóstico de individualização no contexto urbano que não contempla as diferenças: as equaliza. De perto e de dentro, operando com ambiguidades e contrastes que expõem a lógica nativa e redescobrimo a semelhança, a etnografia que precede e acompanha a realização deste trabalho nos permite descrever e refletir sobre a casa de Mãe Efigênia, o candomblé Manzo Ngunzo Kaiango, cujos integrantes e práticas são parte constitutiva do universo urbano. A casa de Mãe Efigênia localiza-se no alto do bairro Santa Efigênia, na região central de Belo Horizonte. Um portão estreito e uma escada conduzem morro abaixo a uma espécie de vila onde habitam onze famílias, num total de 52 pessoas unidas por laços consanguíneos. É no centro desta vila que se encontra o terreiro de candomblé angola Manzo Ngunzo Kaiango, que fora antes Sensala de Pai Benedito, um terreiro de umbanda, que ainda influencia os rituais hoje candomblecistas da Casa de Santo. Mãe Efigênia, matriarca da família, ocupa ali, desde os tempos de Sensala de Pai Benedito, a mais alta posição da hierarquia religiosa.
- 2 Os terreiros de candomblé se estruturam a partir de uma complexa rede de relações sociais orientadas por uma hierarquia religiosa que permeia os laços familiares e de amizade existentes entre os adeptos da religião. Neste sistema de participações e obrigações que une os iniciados através de relações de parentesco mítico, o pai ou a mãe de santo ocupam o topo da hierarquia, inscrita no contexto particular de cada terreiro como unidade autônoma. Assim, o líder religioso do terreiro de candomblé acaba por se constituir como referência simbólica para todos aqueles que se encontram sob sua

dependência, destacando-se como guia espiritual e figura de máximo respeito e autoridade inquestionável.

- 3 Em torno da figura de Mãe Efigênia se erige e se mantém a família - cuja maioria é “do santo” - e o terreiro de candomblé, com filhos de santo que ultrapassam as centenas e vão além dos portões do terreiro, dos limites do bairro, da cidade e até do país . As facilidades da vida urbana, o encurtamento das distâncias, a agilidade dos meios de comunicação permitem que o terreiro também se expanda por sobre a cidade e amplie suas redes, transpondo a distância entre os membros da família de santo como um obstáculo facilmente superável.
- 4 Perfeitamente incorporado à vida na cidade, terreiro e espaço urbano dialogam e estabelecem entre si uma relação de continuidade, em que marcas e valores urbanos se manifestam na estrutura do candomblé (SILVA, 2001) e, de forma complementar, o simbolismo mágico também se estende por sobre as referências do universo urbano.
- 5 No terreiro de Mãe Efigênia, um importante símbolo deste diálogo, enquanto relação mútua entre o mágico e o urbano, refere-se às práticas estabelecidas no jogo de búzios . O jogo de búzios constitui-se ali como um dos principais canais de aproximação entre a Mãe-de-Santo e o público, na medida em que a consulta, enquanto prática divinatória, vincula-se diretamente ao desejo, estado da alma humana tantas vezes dito universal , sob a forma de epistemofilia: o querer saber. Pelos búzios abre-se a possibilidade de uma interpretação mística da vida pessoal do consulente, que encontra ali uma linha de interferências não-convencionais capaz de guiá-lo frente ao mistério inexorável das escolhas da existência.
- 6 Mãe Efigênia, após mais de quarenta anos trabalhando como empregada doméstica, dedica-se, atualmente, com exclusividade às atividades do terreiro. A conciliação entre a atividade profissional e a função religiosa é quase unânime entre os membros da casa e, ainda que Mãe Efigênia, no alto de seus 63 anos, tenha deixado seus empregos, os atendimentos e o jogo de búzios costumam lhe tomar a maior parte do dia. Consultar os búzios no terreiro de Mãe Efigênia inclui a cobrança de um determinado valor, algumas vezes estipulado pelo próprio consulente – a quem ela chama cliente -, o que não anula ou reduz a dimensão mágica. Esta atividade monetária, não orientada pela lógica da obtenção de lucro, opera a inserção possível da prática mágica em um contexto de ações racionalizadas voltadas para a garantia do próprio sustento. Assim, pelo fato de demandar um retorno material em agradecimento às divindades, o jogo de búzios consegue se inserir na lógica moderna das relações capitalistas de troca.
- 7 Se, por um lado, percebemos uma espécie de profissionalização da prática sagrada dos búzios, no terreiro de Mãe Efigênia, observamos, em contraste, a sacralização da prática capitalista. Este processo dinâmico pôde ser evidenciado nas ocasiões em que Mãe Efigênia, logo após receber com relutância a quantia em dinheiro de uma sessão de búzios, abençoou a nota e pediu para o consulente repetir algumas palavras em dialeto banto , como em uma espécie de ritual que expandisse o significado daquele momento para além do caráter mercantil da troca.

## I. Essa relação dialógica...

- 8 Essa relação dialógica entre o terreiro de candomblé e a cidade pode ser analisada por diversos ângulos. Uma possibilidade é indicada por Wagner Gonçalves da Silva, em seu

artigo *As Esquinas Sagradas: o candomblé e o uso religioso da cidade*, ao buscar as distintas estratégias de adaptação das estruturas rituais do candomblé, religião de aldeia em sua origem remota, às forças sociais em constante atuação pelas quais se define a cidade: “Uma importante dimensão que permite observar o desenvolvimento desse diálogo refere-se à forma como o terreiro se constitui como espaço sagrado e as representações do espaço urbano patrocinadas pela religião” (Ibid.). Traçados o programa e o foco da análise – o candomblé na cidade de São Paulo – a investigação do autor nos fornece uma rica imagem da situação atual dos terreiros de candomblé paulistanos: a manutenção e reprodução no contexto urbano, que muitas vezes impõem restrições no que concerne ao espaço físico e acesso aos recursos naturais; uma “interpretação particularizada” das instalações do terreiro e das práticas ali realizadas, bem como da identidade do grupo, o que revela o gosto e estilo de vida pautados pela relação dinâmica entre estes dois padrões culturais distintos.

- 9 Se o candomblé Manzo Ngunzo Kaiango mostrou-se inserido em uma relação de continuidade com a cultura moderna urbana, não foi somente pelas suas adaptações espaciais ou rituais, mas também pela relação entre o povo-de-santo e os indivíduos não candomblecistas que freqüentam o terreiro, embora não sejam iniciados na religião nem compartilhem, necessariamente, o sistema de valores religiosos ali verificados.



- 10 Esta relação evidenciou-se, inicialmente, nos “toques”, rituais públicos de louvor e manifestação de Inkisis e Catiços, que ocorrem no salão de dança, cuja estrutura separa por um par de degraus os participantes do público, que se senta no nível mais alto, em cadeiras enfileiradas, e assiste ao ritual. No local destinado ao público, nos deparávamos sempre com novas feições, pessoas que não reconhecíamos de nossas visitas diárias, entrevistas e genealogias.
- 11 Nos dias em que o silêncio reina no terreiro, quando não há toque, festa ou tambor, é comum encontrar pelos corredores, esperando por Mãe Efigênia, indivíduos não candomblecistas, vindos das mais distintas regiões da cidade e pertencentes a diversas classes sociais. A diferenciação religiosa, que poderia separar os “de dentro” dos “de fora” do terreiro, repetindo a oposição entre terreiro e espaço urbano, pensamento mágico e moderno, tradição candomblecista e moderna cultura urbana, faliu antes mesmo de se construir: o terreiro, longe de ser exclusivo ao povo de santo, estava constantemente ocupado por indivíduos não adeptos da religião a chamar Dona Efigênia de “Mãe”.

## II. “Uma casa de portas abertas” ...

- 12 “Uma casa de portas abertas”. Foi assim que, em uma de nossas primeiras conversas, Mãe Efigênia definiu o terreiro, numa afirmação que se faria cada vez mais recorrente e significativa ao longo do campo. O candomblé é uma religião que não se caracteriza por uma busca ativa pela captação de fiéis, mas, sempre abertas, as portas da Casa de Santo de Mãe Efigênia permitem o livre trânsito de não-candomblecistas sem que para tal lhes sejam impostas condições de conversão, compromisso ou regularidade. Desta maneira, em Manzo Ngunzo Kaiango, o leque e o grau de participação em atividades de caráter espiritual são extremamente variáveis, incluindo adeptos e simpatizantes da religião.
- 13 Dos filhos de santo do terreiro, porém, ao contrário do que se passa com os não candomblecistas que freqüentam a casa, é esperada grande responsabilidade para com a religião. A iniciação no candomblé pressupõe uma drástica mudança na vida pessoal, uma vez que o indivíduo deve renunciar a determinados aspectos da vida anterior – a exemplo dos “tabus” alimentares (kizilas), indumentários e sexuais - para então prestar obrigações ao terreiro, à Mãe de Santo e ao Inkisi “dono de sua cabeça” , recebendo uma função dentro do grupo.
- 14 Tais obrigações para com a religião não são exigidas aos não iniciados, que podem, ainda assim, ter acesso aos toques e outros rituais públicos, fazer consultas aos Inkisis através do jogo de búzios conduzido por Mãe Efigênia e realizar trabalhos, ebós ou despachos receitados por Catiços incorporados ou pelos Inkisis manifestos nos búzios. A facilidade de aproximação do grupo aliada ao fato do candomblé não pressupor a conversão para que dele se possa fazer parte são aspectos que possibilitam a abertura de canais participativos dentro do terreiro, que é capaz de incorporar, à suas práticas rituais, o indivíduo não candomblecista.
- 15 A inserção do indivíduo não candomblecista no terreiro levanta a questão sobre a necessidade ou não de um compartilhamento das crenças religiosas, como a existência metafísica dos Inkisis e Caboclos e a interferência destes nos desígnios humanos. Alguns simpatizantes aderem a essas cosmovisões, realizam as práticas do candomblé de forma a agradecer o seu Santo e possuem simpatia e devoção por algum Caboclo do grupo - entidade esta, bastante recorrente, que representa uma das figuras mais cultuadas no terreiro. Pai Benedito, nome do Preto Velho de Mãe Efigênia, é também muitas vezes louvado por alguns simpatizantes. É possível, entretanto, participar do terreiro sem partilhar por completo deste sistema de crenças e, neste sentido, “acreditar” nas entidades e divindades não se constitui como a única maneira de vivenciar o terreiro. Caracterizando um momento de enfraquecimento da organicidade religiosa, a modernidade propicia uma interpretação ampla de religiosidade, a qual, muitas vezes, é entendida como busca pela espiritualidade. A reformulação de recursos sócio-simbólicos por meio de práticas distintas faz-se, então, cada vez mais comum e legitimada na cultura moderna, o que facilita a existência do terreiro enquanto ambiente permeável pelo ir-e-vir dos que não desejam se definir como adeptos e que reinterpretam práticas candomblecistas pela ótica da busca da espiritualidade, ao mesmo tempo em que, vistos por tal ótica, demonstram comungar com diversos preceitos do candomblé referentes à harmonia da dimensão espiritual. Ainda que incorporados ao ambiente do terreiro, uma considerável parte destes indivíduos afirma não compartilhar das crenças que constituem a matriz da religião, como os Inkisis e seus mitos. A reinterpretação dos recursos simbólicos do

candomblé como um “sistema de energias”, que no discurso do simpatizante chega a evocar a Física como explicação científica deste sistema, distanciando-se da perspectiva transcendental que fundamenta o candomblé, é recorrente. Mas, se pela justificação explícita e declarada da busca pela espiritualidade o indivíduo não candomblecista é capaz de ressignificar toda a simbologia do candomblé, os filhos de santo – incluindo Mãe Efigênia – também ressignificam a presença dos “de fora” no terreiro, entendendo-a em termos de uma crença velada. Ainda extremamente marcados pelo passado de resistência e preconceito em relação ao candomblé, muitas vezes associado a práticas de magia negra e à exclusão social, a não conversão é entendida pelos adeptos do candomblé como consequência de pressões sociais, que impedem a declaração de crença na religião.

- 16 A figura central de Mãe Efigênia, como afirmamos anteriormente, é um dos principais elos entre o terreiro e os indivíduos não candomblecistas. Chamá-la “Mãe”, nesse caso, refere-se antes à íntima relação familiar que ao parentesco mítico, uma vez que os simpatizantes não necessariamente crêem nas entidades e divindades da mitologia criadora. A Mãe de Santo, Dona Efigênia, é reconhecida como portadora de grande força espiritual e, assim, ultrapassa os limites de seu candomblé e afeta as pessoas independentemente de sua vinculação religiosa.
- 17 Estes importantes fatores presentes no candomblé Manzo Ngunzo Kaingo, a saber, a inexistência de um pressuposto de total conversão que censure a participação de não adeptos da religião, associada a uma cultura religiosa de busca pela espiritualidade cada vez mais difundida e aceita na sociedade moderna, constituem, em conjunto, um importante eixo explicativo da inclusão no universo diário de atividades do terreiro. Entrelaçando-se a tal eixo, numa comunhão que preserva suas qualidades distintas e, portanto, paralelas, destacamos um segundo argumento explicativo para a mesma questão, que se fundamenta na matriz religiosa do candomblé.

### III. O que percebemos no candomblé...

- 18 O que percebemos no candomblé, e que inferimos se estender por outros cultos de possessão ou religiões afro-brasileiras, é que a relação estabelecida com o sobrenatural se dá não pela via da representação, mas pela da experiência. Dessa maneira, aquilo que Lévy-Bruhl denomina experiência mística, comum a toda humanidade porém mais facilmente visível nas sociedades denominadas por ele “primitivas”, é análogo à religião do candomblé no que concerne às dimensões afetivas envolvidas nesta experiência (GOLDMAN, 1994). Explicamos.
- 19 A religião normalmente liga o transcendente à realidade sensível do indivíduo, efetuando esta ponte entre natural e sobrenatural. O candomblé abole as pontes, trazendo para o mundo físico suas entidades e divindades, que podem ser observadas pelos indivíduos presentes no ritual, possibilitando uma interação. Assim, a religião presentifica o sobrenatural e, ao trazer para o espaço mundano figuras de um tempo mítico, torna inadequado o emprego do termo “representação” uma vez que, do ponto de vista dos candomblecistas, a incorporação de um mito não só representa o ser invisível que não está ali presente, mas este ser invisível está diante dele. “Só representa aquele que deixou de sentir” (Ibid.)
- 20 Lévy-Bruhl em “Experiência Mística e Símbolos entre os primitivos” considera que a mentalidade primitiva se interessa por um tipo de experiência que se concentra nas

forças e seres invisíveis, experiência que o pensamento moderno e ocidental tende a recusar :

“A nossos olhos [ocidentais] o que não é possível não poderia ser real. Aos seus [primitivos], aquilo que sua experiência apresenta como real é aceito como tal, incondicionalmente.” (Ibid.). Ou seja, a denominada “experiência mística” da mentalidade primitiva postula a existência de um mundo mítico, diferentemente da preocupação ocidental com a questão de se este mundo é ou não possível num ordenamento lógico e coerente. “Para nós basta que o mundo (objetivo) seja inteligível; para os primitivos basta que o mundo (mítico) seja, simplesmente.” (Ibid.).

- 21 O sistema de pensamento que rege o candomblé, segundo a lógica de Lévy-Bruhl, opera através desta experiência mística, onde mundo real e místico são parte de uma unidade indissociável, fazendo daquilo que se pode sentir e experimentar, do sensível, a possibilidade única de realidade.
- 22 Seguindo o programa levybruhliano referente aos “povos primitivos”, coloca-se, então, a necessidade de se reavaliar a questão do simbolismo no candomblé. Atravessando as barreiras da representação, o símbolo seria uma dimensão constitutiva da realidade mística, que se diferenciaria apenas por estar disponível no plano sensível. Neste sentido, “agir sobre o símbolo é agir sobre o ser” (GOLDMAN, 1994). No candomblé, o símbolo não seria, portanto, uma obra do entendimento, existindo para além da participação que por ele se objetiva. A existência física e metafísica, no candomblé, são ambas modulações do Ngunzo , e se encontram fundidas na realidade e na experiência mística, unidade que garante a participação indissociada destas duas dimensões. Esta reflexão nos parece fundamental às análises sobre o candomblé, podendo ser percebida em distintos níveis etnográficos. Assim, percebemos o vitalismo generalizado que Goldman, em conferência realizada em 2009 na UFMG, afirma ser o coração do candomblé, como expressão deste simbolismo de continuidade que constitui a realidade mística.
- 23 O vitalismo generalizado e a comunhão entre representante e representado caracterizam o candomblé, unindo em num só corpo as duas faces deste simbolismo de participação. A força da manifestação do sobrenatural no universo sensível, transformando o transcendente em uma realidade palpável, muitas vezes mobiliza e atrai as pessoas. Mas a lição levybruhliana não se resume à presentificação do sobrenatural, à experiência mística, nem mesmo a esta releitura do simbólico enquanto continuidade superposta do místico e do sensível. Lévy Bruhl nos inspira também a pensar no afeto desvinculado do “acreditar em”, da apreensão cognitiva e da concordância com o enunciado proposto. Em consonância com Favret-Saada, entendemos o afeto não como uma emoção oposta à razão, mas como o resultado do processo de afetar, aquém ou além da representação (GOLDMAN, 2005). Deixar-se afetar exigiria não tomar a comunicação ordinária como única via para compreensão, entendendo que aos enunciados escapa uma miríade complexa de informações, sendo a comunicação não-verbal uma das mais ricas variedades de comunicação humana.
- 24 Entre os não-candomblecistas presentes no terreiro é unânime a idéia de que o candomblé ou as práticas ali realizadas possuem muita “força”, sendo incontáveis os relatos em que, com a ajuda mística de Mãe Efigênia, são superados os mais distintos obstáculos e problemas pessoais. Para além da impressão de força causada pelo contato direto com o sobrenatural, sem mediações ou representações, é inegável que o candomblé afeta também os não adeptos. Talvez seja este, enfim, nosso maior argumento, apesar de

sozinho não explicar a incorporação dos não candomblecistas ao terreiro: o candomblé arregimenta seus fiéis pelo afeto de Favret-Saada, pela pele.

- 25 A busca pela espiritualidade e o enfraquecimento da organicidade religiosa, milenarmente sustentada por doutrinas e palavras, parecem criar um ambiente propício para a reivindicação de espaço na religiosidade. A comunicação não verbal - este sentir a força do terreiro, este inenarrável que não é empatia e que comunica por quantum de afeto - recusa a subordinação à palavra. Com suas manifestações alocadas no físico e no presente, o candomblé é uma religião em que o afeto - a afetação - está enraizado no princípio de suas práticas simbólicas. Com essa dimensão do sentir, da comunicação não verbal, tendo um papel tão importante na religião, Manzo Ngunzo Kaiango é capaz de incorporar o não adepto que sente, com uma naturalidade que supera os discursos verbais e o enunciado de crenças.
- 26 Em Manzo Ngunzo Kaiango, pouco importa se o indivíduo não candomblecista alega não crer, se esta alegação é entendida como crença velada ou se a consciência mística afeta discursivamente o que ali participa. Unindo a lógica da experiência e da sensação, o terreiro de candomblé, espaço de afetação constante e presentificada, inclui todos aqueles que por ele se permitem afetar, fazendo desta categoria sensível a única chave de distinção entre aqueles que são do terreiro e aqueles que não o são.

## Considerações Finais

- 27 No diálogo que se estabelece entre o povo de santo e os indivíduos não candomblecistas, a experiência e o afeto reivindicam seu estatuto epistemológico, igualmente legítimo em relação à coerência discursiva. Estando ambas presentes no terreiro, na cidade e naqueles que circulam nestes espaços, essas duas categorias de comunicação com o sobrenatural, uma verbal, baseada nos preceitos e na doutrina mítica, outra não verbal, involuntária e não intencional, podendo atuar juntas ou separadamente, criam um elo entre os que encontramos em Manzo Ngunzo Kaiango, candomblecistas ou não. Assim, ao partilhar do discurso candomblecista ou da experiência mística do terreiro, ou quem sabe até de ambos, aquele que anteriormente fora considerado “de fora” pode então ser incluído no terreiro não mais como um elemento estranho, mas como parte integrante. A consulta aos búzios, a realização de trabalhos e a presença nos toques podem ou não ter relação com as crenças nas entidades e divindades do candomblé, mas são representativas do anseio humano de encontro com aquilo que transcende o mundo físico. Neste sentido, o candomblé consegue incorporar indivíduos em diferentes graus de relação com o sobrenatural: desde aquele que é devoto ao Santo e compartilha a verdade de Inkisis e Catiços, até o indivíduo que é afetado pelo candomblé e que, frente a essa comunicação em termos de intensidade não enunciável ou apreensível pela lógica e coerência das palavras, a traduz enquanto “forças”. É este sentir, este afeto, que permite a abertura de canais mais conscientes de relacionamento entre os não candomblecistas e o candomblé. Abertos esses canais de afetação, o diálogo pode se dar independentemente da definição das verdades quanto à religião: aquilo que é sentido como “força” é suficiente para nomear essa comunicação não verbal, que pode se dar tanto pelo contato direto com as entidades e divindades incorporadas nos iniciados durante os toques, quanto pela relação com Mãe Efigênia, em quem esta “força” é melhor traduzida como conforto espiritual.
- 28 Conseqüência das teorias de Lévy-Bruhl e de Favret-Saada, a problematização do conceito de crença, utilizado no decorrer deste trabalho no sentido de convicção ou ato que define

algo como verdadeiro, faz-se fundamental. Tomada no sentido filosófico tradicional, a crença é tratada como o oposto da certeza advinda da experiência ordinária (GOLDMAN,1994), considerada, por sua vez, a única forma de experiência legítima pelo pensamento ocidental cartesiano. Para este, o que não é visível é irreal, representação. Mas ao considerarmos a experiência mística como uma alternativa igualmente válida dentro de um sistema de pensamento, dizer que os indivíduos “crêem” nos Inkisis passa a representar uma atitude reducionista frente à categoria nativa que define o pensamento do grupo. O que se denomina crença, neste sentido, é na verdade um saber sobre o mundo: “Em vez de falarmos de crenças, devíamos falar de verdades” (PAUL VEYNE apud GOLDMAN, 2005). Uma verdade, portanto, etnográfica, que ultrapassa a percepção dicotômica que constrói uma alteridade artificial entre aquilo que significaria o “nós” e os “outros”.

- 29 É assim que, ao ampliar a noção de crença, conduzindo-a às vias da experiência, a incorporação ativa de indivíduos não candomblecistas no terreiro torna irrelevante o fato de se acreditar ou não naquele sistema de representações. As atenções voltam-se, então, para o caráter absoluto da verdade nativa, para todos aqueles que se deixam afetar por ela e que, por viverem aquela realidade, filiam-se, de alguma forma, ao “sagrado social” presente no terreiro.

---

## BIBLIOGRAFIA

- AMARAL, Rita. Cidade em Festa. O povo-de-santo (e outros povos) comemora em São Paulo. In: José Guilherme Cantor Magnani; Lilian de Lucca Torres. (Org.). Na Metrópole - Textos de Antropologia Urbana. 2 ed. São Paulo: EDUSP, 2001, p. 253 - 298.
- BASTIDE, Roger. O candomblé da Bahia. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
- CARNEIRO, Sandra de Sá. Trajetórias Espirituais em Contexto Urbano. In: Cadernos de Resumos da 21ª Reunião Brasileira de Antropologia. Rio de Janeiro, ABA, 1999.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”. In: Cadernos de Campo 13, Ano 14, USP, 2005.
- GOLDMAN, Marcio. Razão e diferença. Afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl. Rio de Janeiro: Editora Grypho/Editora da UFRJ, 1994.
- ..... Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. In: Cadernos de Campo 13, Ano 14, USP, 2005.
- ..... Como Funciona a Democracia. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. In: Rev. bras. Ci. Soc. [online]. 2002, vol.17, n.49
- SILVA, Vagner Gonçalves. Observação Participante e Escrita Etnográfica. In: Brasil Afro - Brasileiro. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2006.

.....O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

.....Candomblé e Umbanda – Caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2005.

.....As esquinas sagradas. O candomblé e o uso religioso da cidade. In: José Guilherme Cantor Magnani; Lilian de Lucca Torres. (Org.). Na Metrópole - Textos de Antropologia Urbana. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001, p. 88 -123.

.....Orixás da metrópole. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

## AUTORES

### **AMANDA HORTA**

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

### **JULIANA SOARES CAMPOS**

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

### **PEDRO MOUTINHO**

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)